



HAL
open science

Le livre de l'intellect de Charles de Bovelles : une théorie de l'intellect et de la connaissance en France dans les premières décennies du XVIe siècle

Gauthier Abiven

► **To cite this version:**

Gauthier Abiven. Le livre de l'intellect de Charles de Bovelles : une théorie de l'intellect et de la connaissance en France dans les premières décennies du XVIe siècle. Philosophie. Normandie Université, 2022. Français. NNT : 2022NORMR104 . tel-04053290

HAL Id: tel-04053290

<https://theses.hal.science/tel-04053290>

Submitted on 31 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE

Préparée au sein de l'Université de Rouen Normandie

Le livre de l'intellect de Charles de Bovelles : une théorie de l'intellect et de la connaissance en France dans les premières décennies du XVIe siècle.

Présentée et soutenue par
GAUTHIER ABIVEN

**Thèse soutenue le 29/09/2022
devant le jury composé de**

MME FOSCA MARIANI ZINI	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE DE TOURS	Rapporteur du jury
MME ANNE-HELENE KLINGER-DOLLE	MAITRE DE CONFERENCES, UNIVERSITE TOULOUSE 2 JEAN JAURES	Membre du jury
M. RICHARD OOSTERHOFF	MAITRE DE CONFERENCES, Université d'Edinbourg (UK)	Membre du jury
M. JOEL BIARD	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE DE TOURS	Président du jury
M. EMMANUEL FAYE	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse
MME CLARA AUVRAY-ASSAYAS	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université de Rouen Normandie	Co-directeur de thèse

Thèse dirigée par EMMANUEL FAYE (EQUIPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LES AIRES CULTURELLES) et CLARA AUVRAY-ASSAYAS (EQUIPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LES AIRES CULTURELLES)

Remerciements

Tout d'abord, il me faut remercier l'ERAC et l'Université de Rouen grâce auxquelles j'ai pu obtenir une bourse pour cette thèse. Je remercie également Emmanuel Faye d'avoir accepté de diriger ma thèse et de m'avoir prodigué de précieux conseils durant toutes ces années. Je tiens particulièrement à remercier Clara Auvray-Assayas d'avoir accepté la codirection d'une thèse assez éloignée de ses intérêts habituels. Malgré cela, ses remarques, ses nombreux conseils et sa grande disponibilité auront été essentiels à ma recherche. Je souhaite enfin remercier mes proches (de Marquise à Saint Léonard de Noblat en passant par Sainte-Beuve-en-rivière et Guissény) qui m'ont soutenu durant toutes ces années.

Introduction

Le travail proposé consiste ici en l'édition latine du *Livre de l'intellect* de Charles de Bovelles avec une traduction et commentaire. Celui-ci est principalement connu en tant que membre du cercle de Lefèvre d'Étaples¹ et auteur du *Livre du sage*. Ce *Livre* et *Livre de l'intellect* ici présenté figurent dans le volume de 1511. On sait que le *Livre du sage* lui est postérieur : Bovelles mentionne à plusieurs reprises le *Livre de l'intellect* dans le *Livre du sage*². La traduction proposée qui est la première a tenté de suivre un certain nombre de principes³. J'ai accompagné cette traduction d'un index où je présente mes choix de traduction et un lexique où j'explique certains de ces choix. Concernant le commentaire, je proposerai tout d'abord une étude analytique du texte édité et traduit, puis j'explicitai la théorie de l'intellect et la théorie de la connaissance de Bovelles.

Bref historique de la réception de Bovelles depuis Cassirer jusqu'en 2022.

Avant de détailler les objectifs de ce travail, je propose de retracer l'histoire de la réception de Bovelles depuis le siècle dernier et de présenter succinctement l'auteur et son *Livre de l'intellect*.

Mon travail s'inscrit dans la succession des commentateurs qui, depuis un siècle, s'intéressent à la pensée de Bovelles. L'aspect multiforme de ses œuvres a attiré une multitude d'interprètes plus particulièrement intéressés par ses mathématiques, par sa situation historique et philosophique, par sa pensée mystique, ses réflexions sur le français ou encore par son art des opposés⁴. Ernst Cassirer est l'un des premiers à rendre accessible la pensée de Bovelles et à mettre en valeur son importance⁵. Il a étudié dans un premier temps l'œuvre de Bovelles dans le premier volume du *Problème de la connaissance*, paru en 1906⁶. Dans cet ouvrage, Cassirer a proposé une présentation de Bovelles et en particulier du *Livre de l'intellect*. Selon lui, la pensée de Bovelles est un certain effet de la pensée de Nicolas de Cues⁷ même si, dans le détail,

¹ Voir la brève biographie plus bas.

² Bovelles, *LdSap*, VIII ; XX ; XXIII. Pour les abréviations et les principes de citation, voir la Bibliographie.

³ Voir *infra* p. 23-26.

⁴ A.-H. Klinger Dollée (2016, p. 11-12) propose également une synthèse de la réception de Bovelles depuis les philosophes allemands du XIX jusqu'en 2016.

⁵ Bovelles était déjà discuté dans l'œuvre de deux historiens de la philosophie antérieurs à Cassirer, Martin Deutinger et Joseph Dippel, mais leurs travaux n'ont pas eu l'écho de ceux de Cassirer.

⁶ Cassirer (1906 (2004, p. 59-67)).

⁷ Cassirer (1906 (2004, p. 59-60)) : « Le premier effet historique qu'ait produit la théorie de la connaissance de Nicolas de Cues et la façon dont elle s'est réfléchi dans la conscience de ses contemporains apparaissent très nettement dans les écrits d'un homme que les présupposés de sa philosophie enracinent encore totalement dans la

Cassirer est beaucoup plus nuancé⁸. En effet, il note déjà que Bovelles « maintient la conception aristotélicienne de l'intellect et la met à la base de sa théorie de la connaissance »⁹. En ce sens, je m'inscris pleinement dans la continuité de ce constat qui synthétise en quelques phrases le cœur de la pensée de Bovelles. D'ailleurs, Cassirer perçoit clairement le lien entre Bovelles et le réalisme scolastique¹⁰. L'ouvrage de Cassirer qui a le plus contribué à la réception de Bovelles demeure *Individu et Cosmos*¹¹, paru en 1927, où un rôle central est dévolu à Bovelles et à son *Livre du sage*. Cassirer cherche à montrer qu'il existe une philosophie renaissante qui s'ouvre avec Nicolas de Cues et se termine avec Giordano Bruno. Selon lui, on retrouve dans cette philosophie les prémisses qui vont rendre possible l'idéalisme allemand. Dans ce cadre, Cassirer place Bovelles dans la lignée des humanistes qui opèrent la réunion entre l'humanisme platonicien et l'humanisme aristotélicien.

Entre les deux ouvrages de Cassirer, Augustin Renaudet a exposé en 1916 l'histoire de l'humanisme à Paris entre 1496 et 1517. De ce fait, il a proposé une présentation historiquement contextualisée des fabristes et de la philosophie de Bovelles. On trouve dans son ouvrage des synthèses d'ouvrages de Bovelles, des remarques intéressantes sur sa vie et ses rapports avec les fabristes¹². Après ces publications, en Italie, Eugenio Garin a traduit pour la première fois le *Livre du sage* en 1943 (il y aura une nouvelle édition en 1987). En 1953, Bernard Groethuysen publie son *Anthropologie philosophique* dans laquelle il estime que Bovelles synthétise la philosophie de Jean Pic de la Mirandole et de Marsile Ficin avec la philosophie développée à Padoue c'est-à-dire qu'il aurait su concilier les fonctions intellectuelles attribuées à l'homme et lui permettant de s'élever avec un attachement à la terre. En 1958, Eugene F. Rice a étudié la sagesse et la figure du sage dans *The Renaissance Idea of Wisdom*¹³. Dans cet ouvrage, Rice approfondit de façon précise le sens de sagesse dans l'œuvre de Bovelles. De fait, celui-ci, contrairement aux néoplatoniciens et aux mystiques de son temps, présente la perfection humaine comme une possibilité de l'homme naturel. Rice a su mettre l'accent sur le dynamisme de la sagesse bovillienne. En effet, pour devenir sage, l'homme se tourne d'abord vers le monde

scolastique, mais qui, en même temps, comme mathématicien et comme physicien, s'efforce de renouveler l'image qu'on se faisait du monde empirique ; il anticipe ainsi sous des aspects essentiels la vision de la nature de la Renaissance. »

⁸ Cassirer (1906 (2004, p. 61)).

⁹ Cassirer (1906 (2004, p. 60)).

¹⁰ Cassirer (1906 (2004, p. 61)).

¹¹ Cassirer (1927, p. 93-102 (1983, p. 116-126)). Dans ce traité, Cassirer centre sa réflexion plutôt sur le *Livre du sage* qui lui semble cristalliser deux influences : l'humanisme platonicien (de Cues à Pic de la Mirandole) et l'humanisme aristotélicien.

¹² A. Renaudet (1916, p. 398-424).

¹³ E. F. Rice (1958, p. 106-123).

où il acquiert toutes les choses. Après avoir saisi une multitude de savoirs, il se retourne vers lui-même pour se contempler et réfléchir toute chose en lui-même.

Dans les années 1970-1980, l'intérêt pour Bovelles grandit brusquement. En effet, durant cette période, les éditions et traductions de ses œuvres se multiplient. On compte ainsi deux traductions différentes du *Livre du sage*. C'est également durant cette période qu'est organisé le colloque *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire : 1479–1979*, grâce à l'initiative conjointe de Marguerite Laporte et de Jean-Claude Margolin, spécialiste de la Renaissance au Centre d'Études Supérieures sur la Renaissance de Tours. La très utile biographie de Bovelles en langue anglaise par Joseph-Marie Victor était parue peu avant¹⁴. Ce dernier, à travers son ouvrage et deux articles complémentaires¹⁵, s'efforce de compléter l'approche de Cassirer en montrant que la philosophie de Bovelles synthétise le néoplatonisme renaissant et des sources médiévales telles que les œuvres de Raymond Lulle et de Denys l'Aréopagite. Les liens entre Bovelles et le lullisme sont alors approfondis par deux spécialistes catalans du lullisme¹⁶. J. M. Victor a également cherché à montrer la transformation de la philosophie de Bovelles vers une théologie mystique. D'autres, tels que Pierre Magnard, ont approfondi la reprise par Bovelles de la théologie de Denys et d'Erigène¹⁷. Outre ces réflexions sur les sources de sa pensée, certains commentateurs se sont intéressés à ses œuvres linguistiques¹⁸ et mathématiques¹⁹. Cet intérêt s'est notamment manifesté par une édition et traduction du *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis*²⁰. Néanmoins, à cette époque, en Italie et en France, la plupart des éditions sont des éditions de textes compris entre 1510 et 1511²¹.

¹⁴ Même si cette biographie a été fréquemment critiquée en raison de son erreur sur la date de mort de Bovelles ou sur sa minimisation de l'apport linguistique de Bovelles (voir C. Demaizière (1978), « Joseph Victor, *Charles de Bovelles, an intellectual Biography* » dans *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n°8, p. 64-65), il reste qu'elle est extrêmement complète et précise sur la pensée de Bovelles. Même s'il m'arrive d'être en désaccord avec elle, je souhaite louer l'étude précise des premières œuvres de Bovelles (œuvres assez difficiles d'accès) alors même que, au moment où J.M. Victor publie son travail, presque rien n'est édité.

¹⁵ J. M. Victor (1975), (1976) et (1978).

¹⁶ M. Battlori (1973) ; J. Gaya (1982).

¹⁷ Voir son introduction à la première édition du *Livre du sage* par Magnard ; Introduction à la traduction du *Livre du Néant* (p. 26-39) P. Magnard (2010).

¹⁸ L'édition et la traduction par C. Dumont-Demaizière en 1973 du *Liber de differentia vulgarium linguarum*. Voir aussi C. Dumont-Demaizière (1982) ; Relos (1982) Ch. Schmitt (1982)

¹⁹ J.-C. Margolin (1976) ; R. Taton (1982) ; G. Kouskoff (1982) et J Céard (1982).

²⁰ Bovelles, *Sur les langues vulgaires et la variété de la langue française*. *Liber de differentia vulgarium linguarum* (Paris, 1533), texte latin, trad. et notes par C. Dumont-Demaizière, Paris, Klincksieck, 1973.

²¹ Ont été édités et/ou traduits pendant cette période le *Livre du sage* (par P. Magnard et P. Quillet), le *Livre du néant*, l'*Art des opposés* (tous deux par P. Magnard).

Après cette période faste d'éditions et de traductions, celles-ci se sont raréfiées puisque seulement deux œuvres encore inédites ont été publiées 2012²². Ce ralentissement dans les éditions et les traductions des œuvres de Bovelles n'a pas été synonyme d'une perte d'intérêt pour cet auteur puisque c'est dans les années 1990 que les recherches fondamentales se sont poursuivies sur Bovelles. Emmanuel Faye publie, entre autres²³, une monographie sur Bovelles dans laquelle il représente une figure centrale²⁴. Dans ce travail, E. Faye propose une vision d'ensemble de sa philosophie tout en rattachant sa pensée à un courant général de la philosophie en France, de Raymond Sebond à René Descartes, qui renouvelle les conceptions de la perfection de l'homme. À cette occasion, il entend montrer que Bovelles défend une véritable rationalité philosophique, un mode de pensée philosophique différent du mode de pensée théologique. C'est à cette époque également que Tamara Albertini et J.-C. Margolin publient d'importants articles sur Bovelles. Dans l'un de ses articles, à l'instar de P. Magnard, J.-C. Margolin marque la distance de Bovelles à Kant et à l'idéalisme allemand, en montrant que son rationalisme mystique se rapproche bien plus de la pensée de Leibniz²⁵. Comme nous l'avons déjà relevé, J.-C. Margolin édite peu après, en 2002, des lettres tirées d'un manuscrit conservé à la Bibliothèque de la Sorbonne et déjà consulté par Faye, qui nous permettent d'avoir accès à d'importantes précisions sur la pensée de Bovelles et sur sa vie. À cette époque, sont parus également les travaux de Leen Spruit sur l'espèce intellectuelle à travers l'histoire²⁶. Il a donc étudié la conception de l'espèce intellectuelle proposée par Bovelles dans le volume de 1511. L. Spruit²⁷ explique que la théorie de Bovelles accorde une importance considérable au rapport au monde contrairement à Ficin. Il remarque que Bovelles inverse la compréhension traditionnelle de l'intellect agent selon laquelle l'intellect agent ne sait pas, c'est l'intellect

²² *La géométrie en français* en 1998 par J.-M. Nicolle, les *Lettres et poème* en 2002 par J.-C. Margolin. Je ne compte pas parmi ces œuvres la traduction en italien du *Livre du néant* par Piercarlo Necchi (1994) et la nouvelle traduction du *Livre du sage* par Magnard en 2010 puisque ces œuvres avaient été déjà éditées et traduites au moins une fois.

²³ C'est à cette période que E. Faye découvre également, entouré de citations du Cusain, un opuscule de la main de l'humaniste alsacien Beatus Rhenanus, dont Faye formule l'hypothèse que Bovelles en serait l'auteur (E. Faye (1998b, p. 415-450)).

²⁴ E. Faye (1998a).

²⁵ Cette thèse apparaît déjà dans le compte rendu de la biographie de J.-M. Victor, J.-C. Margolin (1978, p. 422) : « en dépit de certaines formules du *Liber de Sapiente* (seul ouvrage que connaissent quelques commentateurs de Bovelles), qui pourraient conduire le lecteur à tirer la philosophie de notre auteur dans le sens d'un intellectualisme, l'interprétation néo-kantienne de Cassirer et de Klibansky (dans son édition critique, publiée à Berlin en 1927) ne me paraît pas devoir résister à l'examen. L'anthropologie de Bovelles est fondée sur une théologie mystique, et c'est de la tradition néo-platonicienne et johannique qu'il faut partir, si l'on veut comprendre sa philosophie, même celle qui transparaît à travers le *De Sapiente* ou le *Liber de intellectu* »

²⁶ L. Spruit (1994-1995).

²⁷ L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 41-45).

possible qui sait. Cependant, il estime que le processus d'abstraction resterait nébuleux dans l'œuvre de Bovelles.

Ce moment moins faste dans l'édition et la traduction de textes fut suivi d'une reprise de l'activité éditoriale à partir de 2012 avec la publication numérique de l'édition et de la traduction (en espagnol) du *Liber propriae rationis* par Daniel González García²⁸. Ce travail a permis de présenter aux yeux de tous une œuvre centrale de la pensée de Bovelles. En 2014, Grégoire-Sylvestre Gainsi a publié un exposé d'ensemble de l'anthropologie philosophique de Bovelles²⁹. Deux ans plus tard, A.-H. Klinger-Dollé a publié son édition et sa traduction du *Liber de sensu*³⁰ et en 2021, E. Faye a publié une édition et traduction de l'*Opuscule métaphysique*³¹. Le commentaire de A.-H. Klinger-Dollé accompagnant son édition a permis de découvrir un aspect extrêmement important de la pensée de Bovelles : le rôle du corps et des sens dans l'apprentissage, la manière dont fonctionne l'éducation du point de vue de la connaissance³².

Durant ces dernières décennies, les travaux sur des œuvres moins considérées ont continué à fleurir. Ainsi, les études sur les mathématiques des fabristes ont été présentées par R. Oosterhoff dans *Making Mathematical Culture*. Dans cet ouvrage, l'auteur montre notamment que les fabristes et Bovelles ont œuvré pour le renouveau des mathématiques en France à travers la réédition de textes anciens mais également en raison de la publication d'introductions et manuels mathématiques. Dans la continuité de ce livre, plusieurs chercheurs ont travaillé sur les mathématiques de Bovelles³³. D'autre part, J. Biard³⁴ a ouvert une réflexion importante sur le lien entre la logique et la pensée de Bovelles. Ce champ est encore trop peu étudié malgré trois œuvres qui font explicitement référence à la logique³⁵.

Dans la continuité de tous ces chercheurs, je souhaite proposer une édition traduite et commentée du *Livre de l'intellect* de Bovelles afin de contribuer à une meilleure connaissance de ses œuvres. Plus précisément, je m'inscris dans la suite de E. Garin, P. Magnard, P. Quillet et A.-H. Klinger-Dollé en traduisant un traité tiré de son volume de 1511. Ce volume est souvent

²⁸ D. Gonzalez Garcia (2012).

²⁹ G.-S. Gainsi (2014).

³⁰ Ce travail est tiré de sa thèse soutenue en 2006.

³¹ Cette édition se trouve dans un ouvrage collectif (A.-H. Klinger et E. Faye (2021)) où on trouve notamment des travaux sur des œuvres peu étudiées de Bovelles.

³² N'oublions pas que Bovelles a publié un *Liber cordis* 12 ans plus tard, ce qui montre son intérêt pour le corps bien après la publication du *Liber de sensu*.

³³ A. Axworthy (2021) ; R. Oosterhoff, (2021) ; P. Brioist (2021) ; D. González-García (2021).

³⁴ J. Biard (2021).

³⁵ *L'art des suppositions*, *Le livre des propositions substantielles* et le *Livre des sophismes naturels*.

considéré comme central dans la pensée de l'auteur. Malgré mon choix et l'importance accordée à ce volume par les commentateurs, je souhaite souligner également l'intérêt des traités précédents et suivants. De fait, les traités précédents permettent souvent de comprendre certaines réflexions développées dans le volume de 1511³⁶. D'autre part, les traités postérieurs permettent de voir comment Bovelles précise sa pensée sur certains points laissés en suspens³⁷.

Présentation générale de Bovelles et du *Livre de l'intellect*

Maintenant que nous savons comment la philosophie de Bovelles a été reçue par les commentateurs, il me semble important de présenter l'auteur, sa pensée, la situation philosophique dans laquelle il se trouve et le *Livre de l'intellect* lui-même avant de pouvoir montrer le cœur de nos recherches.

Qui est Charles de Bovelles ? Une brève biographie de Bovelles³⁸

Charles de Bovelles est né en 1479 à Saint-Quentin, il est mort en 1567, probablement à Ham³⁹. Il est le fils d'une famille picarde noble possédant des terres. On sait encore peu de choses sur ses activités avant qu'il ne rejoigne les fabristes en 1495 à Paris. Son entrée dans le cercle fabriste est connue grâce à une lettre⁴⁰ dans laquelle il expose les conditions de sa rencontre avec Lefèvre. À partir de cette date, il devient donc étudiant au Collège du Cardinal Lemoine. Peu d'années après, il commence à enseigner. Un des témoignages de son activité d'enseignant se trouve dans la publication en 1500 d'un commentaire à l'*Introduction à l'Art de supposition* de Lefèvre : un manuel enseignant la logique terministe. Après ce travail de commentateur, Bovelles propose des manuels d'enseignement plus personnels avec le *Petit livre sur la constitution et l'utilité des arts humains*, l'*Introduction à l'art des opposés*, l'*Introduction métaphysique* et l'*Opuscule* qui le complète, l'*Introduction à la Géométrie*, le

³⁶ Sur ce point, l'*Introduction à l'art des opposés* et l'*Introduction métaphysique* m'ont permis à plusieurs reprises de comprendre la position de Bovelles ou sa manière d'argumenter. De plus, son commentaire de l'*Art des suppositions* de Lefèvre permet de comprendre que, malgré les critiques qu'il adresse aux logiciens, Bovelles a une formation en logique médiévale qu'il utilisera dans des traités bien postérieurs (*Livre des propositions substantielles*, *Livres des sophismes naturels*).

³⁷ Par exemple, dans le *Livre de l'intellect*, la théorie de l'abstraction est moins achevée que dans le *Livre des sens*. De plus, sa réflexion sur les universaux est beaucoup moins claire que dans les *Conclusions théologiques*.

³⁸ Je synthétise ici les travaux de J. M. Victor (1978, p. 11-25), S. Musial (1982, p. 32-57) E. Faye (1998a, p. 75-160) et A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 20-48). La seule dimension quelque peu originale dans cette biographie se trouve dans la brève étude de l'excuse à la fin du *LdTD*.

³⁹ Le lieu de décès ne semble pas connu avec certitude. On sait qu'il a été enterré à Noyon.

⁴⁰ Bovelles, *Lettre à Lefèvre du 8 mai 1505*, f. 168 (1511)

Livre de la quadrature du cercle, le *Livre de la cubication de la sphère* et l'*Introduction optique*. C'est en raison de la participation de Bovelles à l'édition de manuels pour les étudiants qu'il est considéré comme un membre des fabristes. Après cette période de publications, Bovelles voyage en Espagne, dans les Pays-Bas, en Suisse et dans le pays Rhénan. En outre, durant cette première période de publication, on sait qu'à partir de 1500, Bovelles devient chanoine dans trois prébendes (Amiens, Noyon et Saint-Quentin).

Après ses voyages à travers l'Europe, Bovelles publie le volume de 1511. À cette époque Lefèvre s'implique de plus en plus dans les controverses théologiques et Bovelles s'écarte peu à peu de lui⁴¹. La première moitié de la deuxième décennie du XVI^e siècle est particulièrement riche en publications puisqu'outre le fameux volume de 1511, il publie notamment sa *Géométrie en français* (1511), la *Vie de Raymond Lulle* (1511), les *Éléments physiques* (1512), les *Questions théologiques* (1513) et les *Conclusions théologiques* (1515). Même si Bovelles semble s'éloigner de la philosophie, ces ouvrages contiennent toujours d'importantes réflexions philosophiques qui répondent à des questions restées sans réponse dans le volume de 1511.

Après cette période de cinq années, on ne sait pas ce qu'a fait Bovelles. Il est probablement revenu dans la région de Noyon⁴². On sait qu'en 1521, il offre une verrière à la collégiale de Saint-Quentin dans laquelle il figure en tant que donateur. Il publie deux ans plus tard un important volume dans lequel il synthétise de nouveau sa pensée. Il développe des réflexions sur la médecine avec le *Livre du cœur*. Il reprend en un seul traité, le *Livre de la raison propre*, ses précédentes réflexions sur l'espèce, la quiddité, l'assurrection. Il affirme plus clairement ses positions réalistes dans le *Livre des propositions substantielles* et le *Livre des sophismes naturels*. Enfin, dans ce même volume, il présente ses recherches en mathématiques.

Après ce volume, Bovelles se voit censuré par l'université de Paris en 1524 en raison de sa volonté de publier une *Apologie contre les introducteurs de nouveautés*. Cette censure l'a également empêché de publier durant cette décennie un traité sur l'immortalité de l'âme⁴³. Même si l'*Apologie*, dans laquelle Bovelles se défendait contre les théologiens plutôt qu'il ne critiquait Luther, est perdue, on peut, me semble-t-il voir des traces de cette défense dans son *Livre de la ténèbre divine* de 1526. En effet, à la toute fin de l'ouvrage, on le voit se défendre

⁴¹ Sur ce point, l'éloignement du groupe fabriste n'est peut-être pas causé par la participation de Lefèvre à des débats théologiques, même si on peut supposer que c'est une des raisons de son éloignement. (voir A.H. Klinger-Dollé (2016, p. 106-107).

⁴² Sur ce sujet, J.-M. Victor (1978, p.167) a noté qu'à partir de 1515, aucune de ses lettres ne mentionne Paris et aucune n'a été écrite à Paris.

⁴³ Bovelles, *Lettre à Innocent Guénot du 30 mars 1526*, ms. 1134, f. 15r.

contre ses calomnieux à propos de son usage des mathématiques dans la théologie⁴⁴. À cette occasion, il expose l'utilité de toutes les sciences dans la recherche de Dieu. Selon lui, si la pensée chasse la proie divine, les sciences sont comme les chiens qui aident le chasseur. On le voit, cette œuvre s'inscrit dans la continuité de ses précédentes réflexions et on trouve au cœur de l'ouvrage des développements sur l'assurection, des références à Nicolas de Cues et une réflexion sur la possibilité de la connaissance de Dieu⁴⁵. À la suite de cet ouvrage, Bovelles publie un dernier livre pour cette décennie : *le Remarquable ouvrage à propos du vœu, du libre arbitre et de l'indifférence du discours*. Cet ouvrage lui permet d'approfondir des thèmes peu abordés ailleurs dans son œuvre tels que le rapport de l'homme au destin. En raison de ces nouveaux développements, E. Faye a qualifié ce moment de tournant moral dans l'œuvre de Bovelles⁴⁶. En effet, celui-ci propose, à l'instar d'Erasme et avant lui, un étonnant commentaire de proverbes en français. Or, à travers ce commentaire, il développe souvent des considérations morales. Durant cette même période, il publie également une œuvre importante pour l'histoire de la linguistique : *Sur les langues vulgaires et la variété de la langue française* (1534). J.-M. Victor estime que désormais, Bovelles se consacre plutôt à la théologie⁴⁷. Néanmoins, il faudrait, pour vérifier cette affirmation, étudier en détail ces différents traités publiés⁴⁸. Après cette période faste, Bovelles publie moins de traités. Il édite quelques traités mathématiques et sa dernière œuvre majeure, ses *Trois dialogues*⁴⁹, laquelle approfondit plusieurs thèmes déjà développés dans son volume de 1511.

Les auteurs du livre spirituel de Bovelles

Bovelles, dans une lettre à Jean Cocon⁵⁰, explique que la pensée extrait lorsqu'elle le lit un exemplaire spirituel de chaque livre matériel lu. Le livre spirituel de Bovelles semble tirer son contenu d'une grande variété de livres matériels. Malgré le peu de référence à ses sources,

⁴⁴ Bovelles, *LdTD*, « *Excusatio authoris, et adversum calumniantes satisfactio* (*Excuse de l'auteur et justification contre les accusateurs*). »

⁴⁵ Bovelles, *LdTD*, XII-XIII.

⁴⁶ E. Faye (1998a, p. 150).

⁴⁷ J. M. Victor (1978, p. 167-178).

⁴⁸ J'ai encore trop peu étudié ces ouvrages pour avoir un jugement plus précis sur eux. D'ailleurs A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 44-45) souligne avec raison qu'il est difficile de saisir le statut précis de ces œuvres parmi celles de Bovelles.

⁴⁹ Sur ce sujet voir A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 151-176).

⁵⁰ Bovelles, *Lettre à Jean Cocon du 27 octobre 1508* dans *Philosophicae et historiquae aliquot Epistolae*, f. 53r-54r.

je vais essayer de rappeler brièvement quels sont les auteurs les plus influents du livre spirituel de Bovelles.

Plusieurs commentateurs ont mis particulièrement en avant le lien entre Bovelles et le néoplatonisme⁵¹. Il est clair que Bovelles partage des traits avec la philosophie néoplatonicienne. À la lecture du *Livre de l'intellect*, on voit qu'il reprend la description des êtres intellectuels qu'on retrouve dans le platonisme⁵². De même, il lui arrive de décrire le corps comme un platonicien⁵³ et de mettre en avant un certain rejet des sens⁵⁴. De plus, il reprend de façon intéressante une distinction entre trois types d'universaux provenant du néoplatonisme⁵⁵. En outre, deux des rares auteurs que Bovelles cite dans le *Livre de l'intellect* sont Platon⁵⁶ et Pseudo-Denys l'Aéropage⁵⁷. Certains commentateurs placent Bovelles dans la lignée d'Erigène⁵⁸ et de Proclus⁵⁹.

Malgré plusieurs traits caractéristiques du néoplatonisme dans la pensée de Bovelles, on ne saurait faire de Bovelles un pur néoplatonicien⁶⁰. Même s'il lui arrive de reprendre un vocabulaire platonicien pour décrire le corps et les sens, ses réflexions sur le corps et les sens reprennent beaucoup à Aristote puisque les sens sont essentiels pour connaître toutes choses⁶¹. D'autre part, sa citation de Platon est en réalité une reprise de la pensée d'Aristote⁶². De même, bien plus tard, il critique explicitement une thèse des platoniciens dans le *Livre de la raison propre*⁶³.

⁵¹ Cassirer (1927, p. 93 (1983, p. 116)) ; J.M. Victor (1978, p. 7) ; F. Joukovsky (1981, p. 152-153) ; P. Magnard (2011, p. 169). Le néoplatonisme est un courant éclectique et difficile à définir. Les philosophes qualifiés de néoplatoniciens ne se définissaient pas eux-mêmes ainsi. Ce terme est donc une invention moderne (C. Wildberg (2021)). On peut néanmoins présenter quelques traits caractéristiques de ce courant. C'est une philosophie qui s'oppose au matérialisme épicurien et stoïcien. D'autre part, excepté les philosophies matérialistes, ils synthétisaient la plupart des philosophies de leur temps en accordant la place centrale à la pensée de Platon. C. Wildberg note que ses auteurs se nommaient « platoniciens ». Les néoplatoniciens ont tendance à considérer les faits empiriques comme des illustrations de leur spéculation plutôt que comme le point de départ de la réflexion. Cela a pu les conduire à mettre de côté les sens. On peut ajouter que les néoplatoniciens estiment que la réalité dépend d'une cause unique, d'un principe supérieur. Cette caractéristique rend leur pensée particulièrement compatible avec le christianisme.

⁵² Voir *infra* p. 503

⁵³ Bovelles, *Ldi*, XII, 5

⁵⁴ Bovelles, *Ldi*, V, 3

⁵⁵ Voir *infra* p. 679-689

⁵⁶ Bovelles, *Ldi*, VII, 10

⁵⁷ Bovelles, *Ldi*, III, 4 et V, 3

⁵⁸ Voir. C. Trottmann (2002, p. 138). On retrouve également un rapprochement fréquent entre Bovelles et Erigène dans les notes de P. Magnard à ses différentes traductions.

⁵⁹ P. Magnard (2011, p. 169).

⁶⁰ Cassirer (1906 (2004, p. 60)) ; A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 235-240).

⁶¹ Les sens et le monde sensible ne sont pas qu'une illustration de ses spéculations. Au contraire, Bovelles s'appuie sur le monde sensible pour construire ses spéculations.

⁶² Voir *infra* p. 776-820.

⁶³ Bovelles, *LdPR*, XII.

Une des références centrales de Bovelles reste Aristote. Il faut souligner que Lefèvre et les fabristes accordent une grande importance à Aristote. En effet, au Collège du Cardinal Lemoine, Lefèvre dispensait des cours sur Aristote et publiait des paraphrases des œuvres d'Aristote. On sait grâce au témoignage des cours de Beatus Rhenanus que les cours donnés au Collège s'appuyaient sur les paraphrases de Lefèvre. On trouve dans les réflexions de Clichtove, membre comme Bovelles du cercle fabriste, un tableau récapitulatif qui permet de voir les auteurs de référence dans chaque art :

« Quatrième règle.

Est propre à chacun des arts doctrinaux son sujet (*genus subjectum*) par lequel il a une démarcation et son auteur.

Le sujet est ce qui est délimité avant tout le reste dans telle ou telle science.

Le sujet c'est le sujet d'attribution, c'est la matière à propos de quoi.

L'auteur est celui qui le premier invente telle ou telle discipline ou celui qui rend la discipline inventée plus complète par son travail.

[...]

La quatrième règle montre que chaque art doctrinal particulier possède la matière qu'il détermine et par laquelle il diffère des autres arts, de même que son auteur par lequel l'art a été inventé ou est devenu plus complet comme le tableau le montre.

Noms des sciences	Sujet d'attribution	Auteurs des sciences
Grammaire	Langue latine	Priscien
Logique	Argumentation	Aristote
Rhétorique	Discours persuasif	Cicéron
Musique	Nombre harmonique	Boèce
Arithmétique	Nombre	Pythagore
Géométrie	Grandeur	Euclide
Astronomie	Grandeur céleste	Ptolémée
Éthique	Bien de l'homme	Aristote
Économie	Bien de la maison	Aristote

Politique	Bien des affaires publiques	Aristote
Physique	Chose naturelle	Aristote
Médecine	Bien du corps humain	Hippocrate
Métaphysique	Premier étant	Aristote
Théologie	Dieu très bienfaisant	Prophètes et apôtres. ⁶⁴ »

On voit clairement dans ce texte qu’Aristote joue un rôle central dans l’éducation fabriste. Les marques de cette éducation sont visibles dans la pensée de Bovelles puisque sa pensée est structurée par la philosophie aristotélicienne. Bovelles réutilise l’opposition entre l’acte et la puissance, le vocabulaire pour décrire l’intellect, ou du moins c’est le vocabulaire de l’Aristote latin, la description du mouvement, les réflexions sur la causalité, la séparation entre la matière et la forme. D’ailleurs, la référence implicite à Aristote est constante dans le *Livre de l’intellect*. Cependant, il ne faut pas trop séparer Platon et Aristote puisque, pour Bovelles, les deux auteurs sont en réalité en accord⁶⁵. D’ailleurs, dans les *Paraphrases* de Lefèvre, on peut retrouver des copies des *Paraphrases* de Thémistius, commentateur d’Aristote attribuant une place importante à Platon. Tout cela montre bien que dans le cercle fabriste, on lit un Aristote en partie platonisé.

⁶⁴ Clichtove, *De artium et scientiarum divisionem*, (1505) : « *Quarta regula Artium doctrinalium, cuique suum est genus subjectum : quo una ab altera discrimen habet, & suus author. Genus subjectum, est quod praecipue in aliqua scientia determinatur. Genus subjectum, subjectum attributionis, materia circa quam. Author, est qui primus aliquam disciplinam invenit : aut inventam, sua opera completiorem reddidit.[...]* Quarta regula ostendit unamquamque artem doctrinalem habere propriam quam determinat, materiam, qua ab aliis differt : partier & authorem suum, a quo inventa aut consummatio facta fuerit, ut haec figura monstrat.

<i>Scientiarum nomina</i>	<i>Subjecta attributionis</i>	<i>Earum authores</i>
<i>Grammatica</i>	<i>Sermo latinus</i>	<i>Priscianus</i>
<i>Logica</i>	<i>Argumentatio</i>	<i>Aristoteles</i>
<i>Rhetorica</i>	<i>Oratio persuadens</i>	<i>Cicero</i>
<i>Musica</i>	<i>Numerus harmonicus</i>	<i>Boetius</i>
<i>Arithmetica</i>	<i>Numerus</i>	<i>Pythagoras</i>
<i>Geometria</i>	<i>Magnitudo</i>	<i>Euclides</i>
<i>Astronomia</i>	<i>Magnitudo caelestis</i>	<i>Ptolemaeus</i>
<i>Ethica</i>	<i>Bonum hominis</i>	<i>Aristoteles</i>
<i>Oeconomica</i>	<i>Bonum domus</i>	<i>Aristoteles</i>
<i>Politica</i>	<i>Bonum reipublicae</i>	<i>Aristoteles</i>
<i>Physica</i>	<i>Res naturalis</i>	<i>Aristoteles</i>
<i>Medecina</i>	<i>Bonum corporis humani</i>	<i>Hippocrates</i>
<i>Metaphysica</i>	<i>Primum ens</i>	<i>Aristoteles</i>
<i>Theologia</i>	<i>Deus superbenedictus</i>	<i>Prophetae & apostoli</i>

(j’édite et je traduis)

⁶⁵ Bovelles, *Lettre à Nicolas Berault du 26 mai 1515* en TC f. 183v-184r.

Outre Aristote et Platon, on retrouve deux autres auteurs cités explicitement dans le *Livre de l'intellect*. Le premier, c'est Averroès. Bovelles l'évoque lorsqu'il mène une réflexion sur l'individuation de l'intellect humain. Cette citation montre qu'il s'inscrit clairement dans les débats philosophiques de son temps. En effet, la thèse d'Averroès est très connue et elle est au cœur des débats encore à l'époque où il écrit⁶⁶. Malgré cette citation, on ne sait pas s'il connaît directement Averroès ou s'il se réfère à la position attribuée dans les débats à cet auteur⁶⁷. D'autre part, il cite Lulle. Cet auteur est notamment évoqué pour sa réflexion sur l'imagination et son rôle intermédiaire entre les deux extrémités de l'âme que sont les sens et l'intellect. Il semble donc très probable que Bovelles connaisse et reprenne directement une partie de l'œuvre de Lulle. D'ailleurs, Lefèvre a publié le *Liber de Laudibus* en 1499 et le *Blanquerna* en 1505⁶⁸ et Bovelles a publié une biographie de Lulle en 1511. Lulle semble donc une référence importante pour Bovelles comme le montre entre autres E. Faye⁶⁹.

Toutefois, Bovelles reste indépendant et s'écarte par moments de la pensée de Lulle sur plusieurs points essentiels⁷⁰. Il n'est donc pas seulement un interprète de Lulle comme il n'est pas seulement un interprète de Nicolas de Cues⁷¹ même si on constate une grande proximité entre ces deux penseurs⁷². Un autre auteur que Bovelles cite dans le volume de 1511 c'est Raymond Sebond. On sait grâce à la Lettre à Jean Cocon évoquée plus tôt qu'il s'est intéressé à Raymond Sebond et plus particulièrement à la *Théologie naturelle* qu'il évoque dans *l'Art des opposés*⁷³. On retrouve également quelques traces de l'œuvre de Sebond dans les traités de Bovelles⁷⁴.

Outre ces références explicite, on peut supposer que Bovelles ait lu certaines œuvres ou extraits philosophiques de Cicéron⁷⁵. On sait que Bovelles cite explicitement Cicéron dans les *Trois livres des proverbes vulgaires*⁷⁶. On trouve d'autres traces de la lecture de Cicéron dans

⁶⁶ En Italie, par exemple, Pomponazzi critique ouvertement Averroès (*Traité de l'immortalité de l'âme*) et Nifo a une position changeante à son égard.

⁶⁷ Je penche plutôt pour la dernière option en raison du fait que Bovelles ne présente pas l'argumentation et peut paraître approximatif au sujet d'Averroès.

⁶⁸ En 1519, on trouve également une édition des *Contemplationes idiotae*.

⁶⁹ E. Faye (2021).

⁷⁰ Voir *infra*, p. 716-722

⁷¹ E. Faye (1998a, p. 77).

⁷² E. Faye (1998a, p. 77) ; J. Sfez (2021).

⁷³ Bovelles, *Ars opp.*, XIII.

⁷⁴ E. Faye (1998a, p. 85).

⁷⁵ On a vu plus tôt que Cicéron est considéré par les fabristes comme le maître de la rhétorique.

⁷⁶ Bovelles, *Trois livres des proverbes vulgaires*, I, 33 : « *Huic Apollinis oraculum tripodem, & sapientiae palmam ut dignissimo adiudicavit quem tamen Cicero bardum hominem appellavit.* » Bovelles comprend mal ce passage de Cicéron (*De fato*, V) puisque, en réalité, Cicéron rapporte la parole du physionomiste Zopyre.

ses œuvres. Il semble que Bovelles reprenne directement de Cicéron l'exemple de Bias. En effet, dans le *Livre du Sage*, il dit ceci :

<p>Il en résulte que ce n'est pas sans raison qu'au sage seul s'adresse la laconique sentence que Bias de Priene aurait, dit-on, donnée en réponse à ceux qui tentaient de le convaincre d'emporter tous ses biens de la ville : « Je porte sur moi tous mes biens »⁷⁷</p>	<p><i>Unde fit ut haud immerito soli sapienti, ascribi queat Prienei Biantis laconismus brevisque oratio qua suadentibus, ut sua omnia urbe exportaret: respondisse fertur. Mea omnia mecum fero.</i></p>
---	---

Cette même histoire d'un sage abandonnant tous ses biens matériels en affirmant que le seul bien est en lui-même se retrouve attribuée à deux sages : Bias par Cicéron⁷⁸ et Stilpon par Sénèque⁷⁹. Diogène n'attribue pas à Bias cette histoire. Comme Bovelles attribue cette histoire à Bias, il semble que la source de son histoire soit bien Cicéron, du moins indirectement. Il me semble également que Bovelles reprend en partie la conception stoïcienne de la mémoire défendue par Antiochus dans le *Lucullus* de Cicéron comme nous essayerons de le montrer plus loin⁸⁰. On sait que cette œuvre était connue des fabristes puisque Lefèvre l'évoque dans ses *Livres des logiques*⁸¹. Bien plus tard, il reprend explicitement le terme *endéléchie* qu'on retrouve dans les *Tusculanes* de Cicéron⁸² pour caractériser la thèse d'Aristote⁸³.

Il est également extrêmement probable que Bovelles connaisse l'œuvre d'Augustin. En effet, même si ce n'est pas aussi visible dans le *Livre de l'intellect*. On peut supposer que la trinité au cœur de l'âme (intellect, mémoire, volonté) dans le *Livre du sage*⁸⁴ soit directement reprise à Augustin⁸⁵. On peut voir également une certaine proximité avec les réflexions d'Augustin sur les rapports de l'intellect à la mémoire⁸⁶ et sur l'abstraction de la forme du corps

⁷⁷ Bovelles, *LdSap*, XII (éd. R. H. Trowbridge et tr. fr. P. Magnard).

⁷⁸ Cicéron, *Paradoxe*, I, 1, 8.

⁷⁹ Sénèque, *De la constance du sage*, V, 7. D'ailleurs, comme je le montre plus loin, il semble que Bovelles connaisse au moins une des *Lettres à Lucilius* de Sénèque (voir Lexique, « L'emploi des prépositions « Per », « Ex », « Propter », « Ab » et la causalité aristotélicienne.).

⁸⁰ Voir *infra* p. 764-768

⁸¹ Lefèvre, *Libri logicorum*, f. 296r. Dans ce passage, ils évoquent Cicéron, *Académiques*, II, 49.

⁸² Cicéron, *Tusculanes*, I, 22. Il y a eu de nombreux débats autour de ce terme. Cicéron dans ce passage rappelle la philosophie d'Aristote. Par conséquent, les lecteurs connaisseurs d'Aristote attendent l'utilisation du terme « *entelechia* » et on trouve dans le terme « *endelechia* ». Certains estiment que cette erreur est causée par une mauvaise lecture de la philosophie d'Aristote. Cette interprétation suppose que Cicéron ait lu Aristote. Or, il semble probable qu'il l'ait entendu avec des maîtres péripatéticiens. De plus, il est possible qu'Aristote utilise ce terme dans ses œuvres perdues. Ce débat a notamment été ouvert à l'époque de Bovelles lorsque, comme le rappelle A.-H. Klinger Dollé (2016, p. 161-166), Budé a répondu à la défense du choix de Cicéron proposé par Politien.

⁸³ Bovelles, *De animae immortalitate*, p. 16.

⁸⁴ Bovelles, *Ldsap*, XXX.

⁸⁵ Augustin, *De trinitate*, X, chap 10-12.

⁸⁶ Augustin, *De trinitate*, XI, chap 3.

dans la mémoire⁸⁷. De plus, dans le *Livre de l'intellect*⁸⁸, Bovelles cite un vers d'Horace⁸⁹ (sans le nommer) que commente Augustin⁹⁰ ce qui pourrait confirmer une lecture d'Augustin.

Une autre source majeure de la pensée de Bovelles, c'est la pensée de Boèce. Boèce est l'auteur par lequel les étudiants du Collège du cardinal Lemoine accèdent aux mathématiques mais aussi à la logique aristotélicienne. En effet, les fabristes éditent les traductions d'Aristote proposées par Boèce dans les *Libri logicorum*. D'ailleurs, dans ce texte, Lefèvre explique que la philosophie latine doit à Boèce autant que la rhétorique doit à Cicéron⁹¹. Comme on l'a vu, Clichtove rappelle que Boèce est un auteur majeur pour la musique. Lefèvre propose une introduction à l'*Institution arithmétique* donc on peut supposer que cet ouvrage est étudié dans le Collège du Cardinal Lemoine. On retrouve, du moins du point de vue du vocabulaire, certaines traces de la pensée de Boèce dans l'œuvre de Bovelles⁹².

De mon côté, outre ces références, j'ai essayé de montrer que la pensée de Bovelles possède des liens avec la pensée de plusieurs commentateurs antiques d'Aristote tels qu'Alexandre d'Aphrodise et Thémistius. Certes, il n'est pas certain que Bovelles ait lu directement le premier. Néanmoins, il connaît la présentation, inexacte, de sa pensée par les scolastiques et tente de critiquer sa thèse sur la mortalité de l'âme. Pour Thémistius, il semble que ce dernier est un auteur central pour les fabristes et Lefèvre. Ce dernier propose comme Thémistius des paraphrases et non pas des commentaires. De plus, au cœur même de ses paraphrases, on retrouve des plagiats explicites des paraphrases de Thémistius. Bovelles me semble avoir été marqué par cet enseignement de Lefèvre et avoir repris certaines thèses de Thémistius dans sa théorie de l'intellect.

Enfin, la pensée de Bovelles est probablement marquée par les débats plus récents. Il connaît certainement les positions de Scot et Thomas d'Aquin en raison de leur influence sur la pensée de l'époque. D'ailleurs, il est clair qu'il partage certaines de leurs idées. De plus, il me semble qu'il a intégré au cœur de sa pensée des éléments de philosophie naturelle et de logique⁹³ développés par Buridan. En outre, il semble suivre également une certaine conception des universaux qui n'est pas partagée par Buridan et les nominalistes. Enfin, il me semble que la

⁸⁷ Augustin, *De trinitate*, XI, chap 9.

⁸⁸ Bovelles, *Ldi*, XIV, 6.

⁸⁹ Horace, *Epistulae*, I, 2, 69-70.

⁹⁰ Augustin dans *De civitate dei*, I, 3.

⁹¹ Lefèvre, *Libri logicorum*, f. 6v : « *Boetius tamen cui latine philosophie schola tantum debet quantum Tullio rhetorice.* ». Sur ce sujet R. J. Oosterhoff (2019b).

⁹² R. J. Oosterhoff (2021).

⁹³ J. Biard (2021).

pensée de Bovelles est marquée par un certain type de réalisme défendu par Wyclif⁹⁴. C'est sur cette partie de sa pensée que je compléterai mes prédécesseurs dans la recherche des sources de sa pensée.

Présentation du contexte intellectuel

Paris en 1511 n'est plus le centre de la vie philosophique européenne (avec Oxford) depuis quelque temps⁹⁵. Bien que l'université parisienne reste très importante, l'étude de la philosophie s'est répandue à travers l'Europe⁹⁶. À l'époque où Bovelles étudie, plusieurs courants philosophiques s'opposent en Europe. Il y a notamment l'opposition bien connue entre les réalistes et les nominalistes. Les réalistes reprennent généralement les œuvres de Duns Scot et de Thomas et les nominalistes celles d'Ockham et de Buridan. À Paris de nombreux commentaires d'Aristote écrits par des scotistes tels que Nicolas d'Orbel, Jean Hennon et Pierre de Tartaret. On trouve également un proche du thomisme avec Jean Versor⁹⁷, recteur de l'université de Paris en 1458, même si c'est une erreur de dire de lui qu'il est un thomiste⁹⁸. Quant aux nominalistes, ils sont représentés par Georges de Bruxelles, Thomas Bricot et John Mair⁹⁹. Au début du XV^e siècle naît à Paris¹⁰⁰ un troisième courant qui est le réalisme modéré des néo-albertistes représenté par Jean de la Maisonneuve et Heymeric de Campo. Ce dernier fut un des amis de Nicolas de Cues et il semble qu'il lui a fait connaître Lulle¹⁰¹. Il faut noter que les réalistes scotistes, les réalistes thomistes et les néo-albertistes sont plutôt proches et très opposés aux nominalistes.

Ces différents auteurs proposent des commentaires de l'œuvre d'Aristote et, en ce sens, ils sont tous en concurrence. La spécificité de Lefèvre, c'est qu'il propose des paraphrases très pédagogiques et que son modèle semble être Thémistius et les humanistes italiens. Le mouvement fabriste, bien que contraint par l'enseignement de certains objets d'études (les œuvres d'Aristote¹⁰², la logique terministe¹⁰³, les nouveaux éléments de philosophie

⁹⁴ Voir *infra*, p. 768-776.

⁹⁵ J. Marenbon (2012, p. 221-224)

⁹⁶ J. Marenbon (2012, p. 224-227).

⁹⁷ J. M. M. Bakker (2013, p. 612).

⁹⁸ P. Rutten (2005, p. 328-329).

⁹⁹ Sur ces auteurs voir. J. M. M. Bakker (2013).

¹⁰⁰ T. Kouamé (2004).

¹⁰¹ D. Calma & R. Imbach (2013) et J. Marenbon (2012, p. 225-226).

¹⁰² Lefèvre, *Totius Aristotelis philosophiæ naturalis paraphrases*

¹⁰³ Lefèvre, *Introductiones in suppositiones, in predicabilia, in divisiones, in predicamenta, in librum de enunciatione, in primum priorum, in secundum priorum, in libros posteriorum, in locos dialecticos, in fallacias, in obligationes, in insolubilia.*

naturelle¹⁰⁴), ne semble pas être contraint par un certain type d'interprétation. Bovelles et Lefèvre ne revendiquent pas la défense d'une certaine voie et ils sont éclectiques.

Parmi les sources des fabristes, on retrouve trois figures importantes de la philosophie renaissante que Lefèvre a rencontrées durant son voyage : Ermolao Barbaro, Marsile Ficin et Jean Pic de la Mirandole¹⁰⁵. Les deux derniers sont des figures de philosophes en dehors de l'université. On sait en outre que Lefèvre cite les savants italiens suivant : Janus Lascaris de l'université de Padoue et Giovanni Giocondo¹⁰⁶. Tout cela nous confirme que Lefèvre et les fabristes sont pénétrés de la philosophie renaissante italienne, de l'humanisme et du fameux néoplatonisme renaissant. Comme nous le verrons, Lefèvre reprend la traduction de Platon par Ficin dans ses *Paraphrases* d'Aristote¹⁰⁷ et la traduction de Thémistius par Barbaro¹⁰⁸. D'autre part, dans l'épître dédicatoire de l'édition de 1515 de la *Métaphysique* d'Aristote traduite de Bessarion proposée Lefèvre, ce dernier rapporte qu'il a obtenu l'édition italienne de cet ouvrage grâce à un exemplaire donné par Pic de la Mirandole lors de son premier voyage en Italie en 1491-1492¹⁰⁹ :

<p>Ce Bessarion, un auteur tellement rare, est parvenu dans mes mains grâce à l'aide et à la culture (en effet, qui fut plus noble que cet homme, qui fut plus cultivé que lui ?) du très illustre Jean Pic comte de la Mirandole, homme réellement digne d'admiration en toute époque, lui qui était pour ainsi dire le soleil des lettres et l'éclat très étincelant de la sagesse et que lui seul avait (autant que je sache) cette œuvre métaphysique.¹¹⁰</p>	<p><i>Hic autem Bessario tam rarus author, in manus meas pervenit: beneficio & humanitate (quis enim eo nobilior, quis eo humanior fuit?) illustrissimi principis Ioannis Pici Comititis Mirandulae, viri sane omni aevo admirabilis, ut qui erat tamquam literatorum sol, & splendissimum sapientiae iubar qui (quod norim) hoc metaphysicum opus solus habebat.</i></p>
--	---

En 1531, Bovelles évoque Pic de la Mirandole¹¹¹. Lefèvre connaît également les philosophes et universitaires de Padoue dont fait partie Barbaro. Il n'ignore pas l'importance des Calculateurs

¹⁰⁴ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*.

¹⁰⁵ Voir l'introduction de Lefèvre, *La magie naturelle* par J.-M. Mandosio.

¹⁰⁶ Lefèvre, *Libri logicorum*, f. 78. Dans ce passage, il mentionne d'autres auteurs dont Pic de la Mirandole.

¹⁰⁷ Voir *infra* p. 688-692.

¹⁰⁸ Voir *infra* p. 811-817.

¹⁰⁹ Sur le voyage de Lefèvre en Italie cf. l'Introduction générale de J.-M. Mandosio à l'édition de *La magie naturelle* (p. XVIII-XXVII).

¹¹⁰ Lefèvre, *Aristotelis castigatissime*, f. 1v (j'édite et je traduis)

¹¹¹ Bovelles, *Proverbiorum Vulgarium Libri tres*, III, 1, f. 119r

d'Oxford dans les universités italiennes et notamment à Padoue¹¹². On peut donc supposer que les fabristes connaissaient également l'aristotélisme de Padoue représenté par Pomponazzi et Nifo où on trouve des aristotéliens souvent qualifiés d'averroïstes¹¹³.

Avant de voyager en Italie, Bovelles est allé en Suisse, en Rhénanie, en Belgique puis en Espagne. En effet, comme nous l'avons dit, des centres intellectuels naissent partout en Europe. Bovelles rencontre Trithème, un penseur ésotérique, à Sponheim puis il part en Espagne¹¹⁴. En Espagne a été fondée l'Université d'Alcalá en 1499 qui a symbolisé la renaissance académique de ce pays. Elle a été fondée par Cisneros avec lequel Bovelles échange et par lequel il a été reçu en Espagne¹¹⁵.

Dans ce contexte où apparaissent tout à la fois une multitude d'aristotélismes bien différents et un renouveau du platonisme, Bovelles absorbe ces différentes sources et développe une philosophie éclectique. En effet, on peut trouver dans sa pensée des traces aussi bien de la pensée d'Aristote, de Nicolas de Cues, de Lulle que de Buridan. D'ailleurs, les philosophes fabristes, bien qu'ils soient à l'université, ne sont pas attachés en particulier à une tradition scolastique. Bien que Bovelles et l'ensemble des fabristes soient bien plus proches des réalistes que des nominalistes - ils critiquent très fréquemment ces derniers -, ils ne semblent pas s'appuyer en particulier sur un philosophe médiéval pour construire leur pensée. Cette indépendance conduit à soutenir des thèses qui s'opposent parfois à la plupart des philosophes et théologiens de leur temps.

Présentation du Livre de l'intellect

Le *Livre de l'intellect* figure en introduction d'un volume¹¹⁶ composé de multiples traités. Contrairement aux autres traités du volume¹¹⁷, Bovelles n'indique pas la date d'achèvement du

¹¹² Sur ce point, voir l'Épître dédicatoire de Lefèvre à l'édition du *De trinitate* de Richard de Saint Victor

¹¹³ Voir. Introduction à Pietro Pomponazzi, *Traité de l'immoralité de l'âme* par T. Gontier (p. XIV-XVII)

¹¹⁴ E. Faye (1998a, p. 80-81)

¹¹⁵ J. Marenbon (2012, p. 232-234) et E. Faye (1998a, p. 82-83)

¹¹⁶ Bovelles, *Que hoc volumine continentur Liber de Intellectu, Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole complures. Insuper mathematicum opus quadripartitum. De numeris perfectis. De mathematicis rosis. De geometricis corporibus. De geometricis supplementis*, Henri Estienne, Paris.

¹¹⁷ Le *Liber de sensu* est achevé le 25 octobre 1509 (cf. f. 60r), le *Liber de nichilo* le 26 novembre 1509 (cf. f. 74r), *Ars oppositorum* le 29 novembre 1509 (cf. f. 96r), *Liber de generatione* le 21 décembre 1509 (cf. f. 115r), *Liber de sapiente* le 13 novembre 1509 (cf. f. 148r), *Liber de duodecim numeris* le 16 mai 1510 (cf. f. 163r il y a une faute dans les folios puisqu'il est écrit 171 alors que nous somme en 163), *Epistole complures* vont de septembre 1501 (f. 166v, il y a la même faute que précédemment ce qui signifie que 174 est en réalité 166) à novembre 1510 (171r, la faute a été corrigée), le *De numeris perfectis* le 4 janvier 1510 (n.s.) (cf. f.), le *De mathematicis rosis* le 8 janvier 1510 (n.s.) (cf. f.), le *De geometricis corporibus* le 14 janvier 1510 (n.s.) (cf. f.), le *De geometricis*

traité. Malgré cela, il nous est possible de conjecturer que ce *Livre* est le plus ancien du volume puisqu'il l'affirme lui-même dans l'épître dédicatoire du *Liber de sensu* :

<p>Après avoir tout d'abord donné le jour au petit <i>De intellectu</i>, très sacré prélat, j'avais un peu relâché les rênes de mon intelligence et m'abstenais de produire de nouveaux opuscules, attendant que me vienne à l'esprit le meilleur sujet à mettre sur la place publique après celui de l'intellect, ou le domaine auquel notre discours rendrait service, si nous en extrayions la moelle et le dévoilions.¹¹⁸</p>	<p><i>Cum libellum de intellectu imprimis edidissem, sacratissime praesul: tantisper laxatis mentis habenis, a novorum opusculorum editione supersedebam, quoad menti ingereret sese, quid potissimum post intellectum afferrem in medium, cuive generi emedullando atque retegendo, nostra famularetur oratio.</i></p>
--	---

Selon ce témoignage de Bovelles, le *Livre de l'intellect* a été pensé et écrit en premier et séparément des autres. Malgré cette séparation temporelle, il maintient un lien fort entre ce premier traité et les autres traités philosophiques en le citant à de nombreuses reprises dans le reste du volume¹¹⁹. Ce volume peut être séparé en deux types de traité : les traités et les lettres philosophiques (*Liber de Intellectu*, *Liber de sensu*, *Liber de nichilo*, *Ars oppositorum*, *Liber de generatione*, *Liber de sapiente*, *Liber de duodecim numeris*, *Epistole complures*) et le traité mathématique en quatre parties (*Mathematicum opus quadripartitum : De numeris perfectis*, *De mathematicis rosis*, *De geometricis corporibus*, *De geometricis supplementis*). Les traités philosophiques forment une unité dont le *Livre de l'intellect* représente l'ouverture voire le fondement. En effet, il n'a pas ordonné les traités philosophiques selon la chronologie puisque le *Livre du sage* est placé après le *Livre du néant*, l'*Art des opposés* et le *Livre de la génération* qui sont pourtant composés après lui. On peut spéculer à propos de l'organisation de ce volume mais il est difficile de tout expliquer. Par conséquent, je m'abstiens pour le moment de proposer une telle interprétation. On peut néanmoins souligner que tous les livres sont reliés entre eux puisque certaines thématiques mises de côté dans certains livres sont développées et explicitées dans d'autres livres ou puisque certains développements d'un livre sont repris comme points de départ d'un argument dans un autre livre. Par exemple, comme le souligne A.-H. Klinger-

supplementis (appelé aussi *Libellus de mathematicis supplementis*) le 14 janvier 1510 (n.s.) (cf. f. 198v) et enfin l'ensemble du volume est publié le 1^{er} février 1511 (n.s.) (cf. f. 198v).

¹¹⁸ Bovelles, *LdS*, Epître dédicatoire, f. 21r (tr fr. A.-H. Klinger-Dollé)

¹¹⁹ Cf. *LdS*, Epître dédicatoire, f. 21r ; I, 7, f. 22v ; II, 4, f. 23v ; XXIV, 1, 44v ; XXVIII, 3, 50r, XXIX, 5, 51r ; *Ars. Opp.*, VII, 6, f. 85 ; *LdG*, II 7, f. 98v ; *LdSap*, VIII, f. 122

Dollé¹²⁰, le *Livre du Sage* explicite clairement les conséquences éthiques de ses réflexions sur les facultés humaines menées dans les deux premiers livres.

Sur la forme, on peut dire que Bovelles écrit un traité où il discute des thèses d'Aristote et de ses commentateurs à propos de l'intellect. Comme le remarque H. Kuhn, il existe trois genres d'écriture¹²¹ où on discute Aristote : le commentaire, le manuel et le traité¹²². Le premier genre traite directement d'un texte aristotélicien. Le second est un texte spécifiquement destiné aux étudiants¹²³. En ce sens, on peut dire que les paraphrases de Lefèvre sont des manuels, même si, sur certains points, ils peuvent ressembler à des commentaires¹²⁴. Quant au troisième, c'est un ouvrage qui traite d'un certain sujet plus ou moins pour lui-même. Dans un traité, il ne s'agit plus de savoir quelle était l'opinion d'Aristote à un sujet - bien que l'auteur se contente souvent d'une position qu'il croit être celle d'Aristote¹²⁵. Sur ce point, le *Livre de l'intellect* me semble être un traité puisque Bovelles développe un sujet exposé dans le *De anima* d'Aristote même s'il ne le cite jamais¹²⁶. Comme l'a noté Charles B. Schmitt¹²⁷, l'aristotélisme est une tradition particulièrement flexible au sens où elle est capable de s'approprier facilement de nouveaux éléments. C'est d'ailleurs ce qui explique tous les différents types d'aristotélisme qui existent depuis la mort d'Aristote. Cela permet de comprendre comment Bovelles peut introduire sans contradiction des éléments platoniciens au cœur de sa pensée structurée par l'aristotélisme.

¹²⁰ A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 185-189)

¹²¹ H. Kuhn (2018) note bien évidemment qu'il n'y a pas une frontière strictement établie entre chaque genre.

¹²² H. Kuhn (2018)

¹²³ Je reprends à mon compte la définition proposée par C. Schmitt (1988, p. 792)

¹²⁴ C. B. Schmitt (1988, p. 795-796)

¹²⁵ Je reprends à mon compte ici la définition de « traité » proposée par Kuhn (2018)

¹²⁶ J'ai essayé de souligner, dans le *Livre de l'intellect*, les passages où Aristote était repris très clairement.

¹²⁷ C. B. Schmitt (1973, p. 168)

Le Livre de l'intellect

Note sur le texte

1. Les éditions

Le *Livre de l'intellect* de Bovelles a été publié une seule fois dans le volume *Que hoc volumine continentur: Liber de intellectu; Liber de sensu; Liber de nihilo; Ars oppositorum; Liber de generatione; Liber de sapiente; Liber de duodecim numeris; Epistolae complures. Insuper mathematicum opus quadripartitum : De numeris perfectis; de mathematicis rosis; de*

geometricis corporibus; de geometricis supplementis., Henri Estienne, février 1511 (n.s.)¹²⁸. Récemment, R. H. Trowbridge a proposé une édition du *Livre de l'intellect*¹²⁹ que j'ai pu consulter sur ordinateur même si elle n'est pas publiée.

2. Principes d'édition

Les orthographica

L'édition de 1511 présente généralement un texte orthographiquement harmonisé :

_ Dans l'édition de 1511 les diphtongues -ae et -oe sont remplacées par -e.

_ Les lettres -m et les -n sont fréquemment remplacées par un tilde.

_ Le relatif « qui » et ses déclinaisons sont fréquemment remplacés par des abréviations.

_ Il arrive que la lettre -t soit remplacée par un -c comme dans les termes de la famille de « *otium* » (*negociosus* et *ociosus*)

_ Il y a une hésitation sur l'orthographe des termes issus du verbe « *consummo, as, are, avi, atum* » puisque l'éditeur ne redouble pas toujours le -m. Par exemple en I, 5, il est écrit « *ita et homo arte consummatur* (de même l'homme est accompli par l'art) » et en V, 1 « *Et quae sigillatim suapte ipsius industria et arte consumatur, hauriens et captans rerum ipsarum species quoad euaserit actu omnia.* (Cette faculté, par sa propre activité et par l'art, est achevée individuellement lorsqu'elle recueille et saisit les espèces des choses jusqu'à ce qu'elle finisse par devenir toutes choses en acte.) ».

_ Il y a une hésitation sur l'orthographe du verbe « *definio* » ou « *diffinio* ». Bovelles emploie plus fréquemment « *diffinio* » (quatre usages du verbe « *diffinio* », un usage du terme « *indiffinibilis* » et deux usages de « *diffinitio* » contre deux usages pour « *definio* » et un usage de « *indefinitus* »).

_ Il arrive également que l'édition présente une hellénisation du latin. Par exemple, on peut remarquer l'ajout du -y à « *diametrus* ».

¹²⁸ Ce volume a été publié alors qu'on utilisait le calendrier julien où l'année commence en avril. Or, il a été publié en février 1510 selon le calendrier julien (f.198v.). Par conséquent, comme je prends en référence le calendrier grégorien (nouveau style ou n.s.), ce volume a été publié en 1511. Pour la datation des ouvrages, je présenterai toujours l'année de publication selon le calendrier grégorien.

¹²⁹ J'ai consulté la version de Septembre 2013.

_L'éditeur propose des errata au *Livre de l'intellect* qui corrige plusieurs coquilles (cf. f. 62r.)

L'édition de R. H. Trowbridge restitue toutes les abréviations, conserve les hésitations autour de « *consummo* » et l'orthographe hellénisée. Elle suit également la ponctuation de l'époque.

Mon édition suit généralement les choix de R.H. Trowbridge :

_Je restitue toutes les abréviations dont les diphtongues.

_Je ne conserve pas les hésitations autour de « *consummo* » puisqu'il n'y a pas de différence conceptuelle selon le redoublement du -m et surtout en raison des erreurs que pourrait induire la conservation de cette hésitation.

_Au contraire, je conserve l'hésitation entre « *diffinio* » et « *definio* » puisque les deux formes ne risquent pas d'induire le lecteur en erreur. Cependant, dans l'index, les deux formes du verbe sont classées sous « *deffinio* »

_Je conserve l'hellénisation du latin qui me semble être un choix stylistique de Bovelles. En effet, Bovelles aime introduire du grec latinisé dans son vocabulaire en témoigne son usage de *pedotribatus*¹³⁰.

_Je conserve également la tendance à remplacer le -t par un -c qui me semble être une marque du latin de l'époque.

_J'applique les errata, j'ajoute quelques corrections au texte que je défends avec une note. De plus, lorsque mes choix diffèrent de ceux de R. H. Trowbridge, je propose également une note de bas de page pour défendre ce choix.

_J'harmonise la ponctuation selon l'usage moderne. En effet, la plupart du temps dans l'édition *princeps*, la ponctuation est très différente de la ponctuation moderne. En effet, la barre (¢), le double point (¢) et le point suivi d'une minuscule (¢ v̄t) sont des marques de ponctuation aussi bien que des signes respiratoires. Par conséquent, retranscrire ces signes dans l'édition moderne risque de causer des mécompréhensions du texte. Dans ces trois cas, il arrive souvent que je supprime ou modifie la ponctuation, cette modification ne sera pas notée. Concernant le point suivi d'une majuscule (¢ **Perficietur**), comme il possède le même sens qu'aujourd'hui, il sera toujours conservé dans mon édition, sauf dans des cas extrêmement rares et notés.

¹³⁰ Bovelles, *Ldi*, IX, 3.

Les notes au texte latin.

Même si je ne produis pas un apparat critique étant donné qu'il n'y a qu'une seule édition publiée de ce texte, je place néanmoins en note du texte latin des explications de mes choix et notamment lorsqu'ils sont en désaccord avec ceux de R. H. Trowbridge ou qu'ils sont importants pour la compréhension du texte (par exemple la suppression d'un point).

Dans ces notes je n'indiquerai pas :

_La correction des termes formés sur le verbe « *consummo* »

_Le rétablissement d'une majuscule lorsqu'un point suivi d'une minuscule est transformé un point au sens moderne.

_La modification de la ponctuation.

_Le rétablissement des abréviations.¹³¹

3. Quelques notes sur mes choix de traduction

Comme on le constatera facilement grâce à l'index, je n'ai pas toujours traduit de la même façon un même terme. Ces différences sont principalement causées pour deux raisons¹³².

La première raison dépend du contexte. Ainsi, dans ma traduction, « *simplex* » sera généralement traduit par « pur » et non par « simple ». En effet, je pense que ces deux termes ont un sens proche puisque ce qui est pur est nécessairement simple. Il me semble que « simple » en français possède un sens très large qui peut rendre confus le texte. Une marque de cette faiblesse est visible à propos de la traduction de « *simpliciter* » : peu le rendent par « simplement ». Or, comme « *simpliciter* » dérive de « *simplex* » : il me semble que la traduction de « *simplex* » par « simple » n'est pas assez forte. Pour ces raisons, j'ai donc choisi de traduire « *simplex* » par « pur ». Cependant, il arrive que Bovelles propose une série d'adjectifs ayant un sens identique comme « *simplex* » et « *purus* ». Dans ce cas, le contexte

¹³¹ Je remercie C. Auvray-Assayas et L. Boulègue qui m'ont donné de précieux conseils pour établir les principes de cette édition. En outre, dans la continuité des réflexions menées par C. Auvray-Assayas sur l'édition numérique du *Timée* de Cicéron, il pourrait être très utile pour le lecteur de présenter une édition numérique de ce texte avec la possibilité de comparer directement mon édition avec l'édition *princeps* afin de pouvoir évaluer mes choix en connaissance de cause.

¹³² Bien que je ne présente pas ici une explication de tous mes choix de traduction, je souhaitais vous donner quelques exemples de choix contestables qui illustrent ces deux raisons.

me conduit à traduire « *simplex* » par « simple » car la série d'adjectif permet de mieux saisir le sens du terme. De la même manière, je traduis généralement « *intelligere* » par « saisir intellectuellement » et non « intelliger ». De fait, Bovelles met sur le même plan « *intelligere* » et « *capere* »¹³³ et il décrit l'activité de l'intellect comme une saisie¹³⁴ et, en outre, le terme « intelliger » me semble alourdir le texte. Cependant, dans certains cas, « intelliger » me semble être une meilleure traduction pour rendre un jeu sur les mots¹³⁵. Pour cette raison, le contexte peut faire varier légèrement mon choix de traduction.

La deuxième cause de la variation dans ma traduction vient de ce qu'il arrive qu'un même terme possède des sens différents. Ainsi, « *intelligentia* » peut aussi bien désigner la faculté de penser (c'est-à-dire l'intellect) que l'action de cette faculté. Dans ce cas, j'utilise deux mots, l'intelligence pour désigner la faculté et l'appréhension pour désigner l'action ou l'activité de cette faculté. En effet, dans certains cas, le texte devient incompréhensible si on n'emploie pas des termes différents¹³⁶.

L'index qui se trouve à la fin de cette traduction présente une grande partie de mes choix de traduction.

¹³³ Bovelles, *Ldi*, XIII, 3.

¹³⁴ Bovelles, *Ldi*, VII, 9

¹³⁵ Il m'arrive de traduire « *intelligere* » par « concevoir » lorsque Bovelles s'adresse directement à son lecteur.

¹³⁶ Bovelles, *Ldi*, XIII, 3.

Le Livre de l'intellect

Les textes introductifs

Charles de Bovelles de Saint-Quentin¹³⁷ au très illustre père François de Hallewin évêque d'Amiens. Salut.

Très digne Père, cette portion de l'âme que nous appelons intellectrice : tout homme qui aura consacré ne serait-ce qu'un peu de travail aux études de philosophie sait qu'il faut l'honorer avant les autres qualités de l'âme et dons excellents de la nature puisqu'il sait avec raison que cette portion doit être honorée de beaucoup comme la plus grande comme la plus digne d'être choisie et la principale, vu que par elle l'homme est homme¹³⁸, et que par elle, ayant réalisé la possession de soi, on le dit né pour atteindre l'immortalité et le bonheur¹³⁹. Et en effet, cette faculté de saisir intellectuellement devance le reste des forces autant que l'homme devance les êtres vivants privés de parole et autant que l'âme devient plus éminente que le corps. Puisque l'homme – et lui seul - a obtenu de la destinée le commandement de l'orbe terrestre, la nature l'a mis à la tête pour diriger les affaires publiques du monde et pour conduire tous les êtres vivants. Quant à la force intellectuelle, on observe également que, dans le monde plus petit, elle occupe le sommet. De fait, parce qu'elle est établie au même niveau et sur le même point culminant, elle reçoit l'ordre par cette même nature de diriger les affaires familiales de toute la demeure humaine et d'être à la tête de ses affaires¹⁴⁰. Quelques-unes des forces humaines que la nature a établies et a voulues être dessous comme des petites servantes au service des vertus intellectives, restent à tempérer et à diriger. Donc il vaudra très grandement la peine de scruter plus profondément et plus hautement cette force sans égale et ce pouvoir suprême de l'âme en comparaison des autres forces et d'examiner par une recherche plus pondérée si une faculté intellectuelle de cette espèce appartient à l'homme seul ou également à quelque autre créature. De plus, il faudra montrer à quel point cette force dissociée par une large séparation des autres puissances achève ses activités sans aucun commerce avec la matière, sans aucune participation des organes corporels.

¹³⁷ *Samaro* désigne la Somme. J'ai traduit, conformément à la tradition, *Samarobrinus* par « De Saint-Quentin ». Je justifie ce choix par un débat qu'il y avait chez les géographes de l'époque pour savoir si la ville Samarobriva (étymologiquement « Pont sur la Somme ») qu'on trouve dans César (*La guerre des Gaules*, V, 24) était Amiens ou Saint-Quentin (cf. A. Guilbert (1845, p. 33)) Bovelles en opposant « *Ambienensi* » à « *Samarobrinus* » montre que, selon lui, « *Samarobrinus* » coïncide avec Saint-Quentin (sa ville). Peut-être serait-il intéressant de traduire par « De Samarobrive » pour garder l'idée polémique exprimée dans ce terme. Cela est d'autant plus intéressant quand on sait que Bovelles étudie la culture gauloise.

¹³⁸ Ce passage et ce qui suit est librement inspiré de Aristote, *Politique*, I, 1 et d'Aristote, *M*, A, 980b25-28

¹³⁹ Aristote, *EN*, X, 7, 1177b27-1178a7

¹⁴⁰ Aristote, *EN*, IX, 8, 1168b30-1169a3

Carolus Bouillus Samarobrinus celeberrimo patri Francisco de Halleuvin Ambienensi praesuli.
S. P. D.

Eam animi portionem amplissime pater quam intellectricem nuncupamus : omnis qui philosophiae studiis uel pusillam impenderit operam prae ceteris animi dotibus praeclarisque naturae donis ut longe maximatem ut delectissimam et praecipuam nouit merito extollendam, utpote qua et homo, homo est, et qua sui compos effectus immortalitatem et beatitudinem fertur natus indipisci. Haec etenim intelligendi facultas tanto reliquis anteit uiribus quanto mutis animantibus homo et quanto anima corpore euadit praestantior. Homo siquidem unus terreni orbis sortitus imperium, administrandae mundanae rei publicae moderandisque cunctis animantibus a natura praeficitur. Uis uero intellectiua haud dispari¹⁴¹ culmine in minore mundo residere conspicitur. Eodem quippe fastigio et apice locata, humani totius domicilii rem familiarem ab eadem natura administrare eique praeesse iubetur. Temperare moderarique quicquid superest humanarum uirium, quas ut ancillulas in intellectiuae uirtutis famuletium natura condidit eidemque subesse uoluit. Igitur maximopere precium fuerit unicam hanc animi uim supremamque potestatem, prae ceteris altius, profundiusque rimari ac trutinatioe dispicere indagine soli ne homini, an cuiuis alteri creaturae intellectualis huiusmodi competat facultas? Promendum insuper erit quam lato ab reliquis discrimine ea uis dissociata nullo materiae commercio, nulla corporeorum organorum communione, proprias peragat functiones.

¹⁴¹ Il me semble qu'il faut voir dans « *dispari* » un adverbe. Cet usage de « *dispari* » comme adverbe est répertorié par le *DMLBS*, « *dispar* », b.

En effet, bien que l'intellect humain établi dans un réceptacle matériel se cache dans le corps, on pense cependant qu'il est égal à l'intellect angélique, séparé et totalement immatériel par un droit d'immortalité et par une liberté d'exécution et d'activité¹⁴² immatérielle. Ils diffèrent seulement en ce qu'au commencement l'intellect angélique, antérieur et plus pur, est accompli et qu'il devient contemplatif dès son origine même. En revanche, la loi divine a pris soin que l'intellect humain soit d'abord pratique, soit présent dans le monde sublunaire, cherche à saisir et absorbe les espèces des choses sensibles : à quel point lui est-il accordé de se rassembler et de méditer en lui-même, d'être contemplatif, d'être artisan de ses notions et d'être observateur de soi ? En effet, si on croit que le poids de la matière et que la plus basse hypostase des choses naturelles (comme une certaine altérité, discorde et division très haute) fait obstacle au renversement circulaire de celles-ci et à leur connaissance propre, à bon droit, l'intellect angélique, qui le premier a été fait hors de la matière puisque le désaccord et l'ombre de la privation sont exclus de lui, a été établi dans un disque, et, éternel¹⁴³, il persévère dans la balle sphérique, le cercle et la contemplation de lui-même. À l'inverse, l'intellect humain, que le chariot de matière recouvre, qui, enfermé, est porté à travers le monde dans un véhicule corporel¹⁴⁴, il a été, dès le commencement, étendu et mis au monde ou dans une ligne droite ou dans un disque intermédiaire et imparfait.

¹⁴² C'est le fait d'être totalement séparé du corps apporte la liberté d'action.

¹⁴³ Je me permets ce terme technique car « *aeviternus* » qu'on traduit par « éternel » est un adjectif que Bovelles et les théologiens emploient pour désigner un type de durée : l'*aevum* (le temps sans fin) qui, selon Bovelles, qui a un commencement mais n'a pas de fin. Pour la définition précise de ce terme dans l'œuvre de Bovelles, (cf. *LdN*, II, 3 : La durée éternelle est la durée où aucune fin n'est liée au commencement (*Aevum duratio est. principio, finem copulans nullum.*)). La durée éternelle est la durée propre de l'ange selon les théologiens cf. Thomas d'Aquin, *Sommes théologiques*, 1a, qu. 10, art. 5 ; Pour Duns Scot, cf. Gilson, (1952 [2013] p. 401-407)). Plus tard, dans *L'Encyclopédie*, on définira l'éternité ainsi « EVITERNITÉ, s. f. (*Métaphys.*) durée qui a un commencement, mais qui n'a point de fin. ».

¹⁴⁴ L'idée que le corps est un poids apparaît notamment en *Sagesse*, 9, 14-15 : « Les pensées des hommes sont incertaines, et nos opinions sont hasardées. / Car le corps, sujet à la corruption, appesantit l'âme, et sa demeure terrestre accable l'esprit aux pensées multiples. (*Cogitationes enim mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae: corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.*) ».

Humanus enim intellectus licet materiali conditus uasculo in corpore deliteat¹⁴⁵, tamen et iure immortalitatis et immaterialis functionis atque operationis libertate par angelico, abiuncto et ex toto immateriali intellectui censetur. Distant duntaxat quod prior ille simplicior ab initio consummatur et a sua ipsius origine contemplatiuus euadit. Humanum uero imprimis practicum esse sublunari mundo adesse sensibilibus rerum prehensare et imbibere species diuina lege cautum est : quam glomerari uoluique in seipsum, quam¹⁴⁶ contemplatiuum esse propriaeque notionis opificem et sui speculatorem, eidem sit indultum. Si enim materiei pondus, si ima rerum naturalium hypostasis (ut summa quaedam earum alteritas, discordia atque diuisio) orbiculari earum conuersioni ac propriae agnitioni obesse creditur, iure angelicus intellectus, qui primus extra materiam factus est ut exors sui dissidentia et priuationis umbra, conditus in orbe est perseueratque in sui glomere, gyro et contemplatione aeuiternus. Porro humanus, quem materiei arcera obtegit, qui corporeo clausus uehiculo per mundum circumfertur, dispansus quidem est ab initio editusque aut in linea recta aut in orbe medio atque imperfecto.

¹⁴⁵ Subjonctif présent du verbe « *deliteo* ». Ce verbe est une contraction du verbe « *delitesco* » comme en témoigne *Officina Latinitatis, seu Novum Dictionarium Latino-Gallicum*, Rouen, Chez Richard & Nicolas Lallemand, 1712 ; « *deliteo & delitesco* »

¹⁴⁶ E. Faye (1998, p. 88) lit, à la place des deux « *quam* », « *qua* » lorsqu'apparaît *q̄ glomerari uoluiq̄ in seipsum / q̄*. Or, dans cette édition, l'abréviation *q̄* désigne « *quam* » en témoigne l'écriture de *postq̄*.

Cependant, la barrière et la charge de matière ne faisant finalement obstacle en rien, ou il se contracte de ligne droite en ligne circulaire ou il développe depuis la courbe intermédiaire en un cercle entier et parfait, dans lequel achevé par une égale éternité et par la connaissance de soi, il sonne la retraite du monde vers soi-même. Ainsi, ce peu de choses que nous avons entrepris de traiter dans cet opuscule sur la nature des deux intellects (surtout de l'humain), dédié à ton nom, reçois-les d'un visage joyeux et avec des mains accueillantes. Les prémices de ce peu de chose que le tout petit champ bien cultivé de notre pensée a mis au jour dans ta maison, par un cœur agréable et bien intentionné, souffre de te les voir offrir. Adieu

Demum tamen nihil obstante materiei obice ac mole, aut sese in curuam lineam a recta contrahit aut ab orbe medio in totum et perfectum explicat orbem, in quo et pari aeuiternitate et sui gnaritudine¹⁴⁷ consummatus, receptui a mundo, in seipsum canit. Itaque paucula quae in hoc opusculo de utriusque (praesertim humani) intellectus natura pertractanda suscepimus, tuo nomini dicata, hilario uultu obuuisque manibus suscipito. Eorumque primitias quae excultus in tua domo nostrae mentis protulit agellus, grato beniuoloque animo tibi offerri sustineto. Uale

¹⁴⁷ Ce terme est un néologisme formé de « *gnarus* » et du suffixe *-tudo*. En latin, ce suffixe forme un nom désignant une qualité ou une manière d'être (cf. L. Sausy, *Grammaire latine complète*, 13, 2 A, p.11). Il est de même type que le suffixe *-tas*. Or, il existe le terme « *gnaritas* », je me suis appuyé sur cela pour traduire, même si ça ne rend pas le néologisme.

Jean Belloy de Vimeu, Dodécasticon aux lecteurs

Qui désire s'interroger sur les charges de la pensée angélique

Et désire aussi connaître l'œuvre de la pensée humaine

Qu'il lise ce petit livre qui a jailli d'une fontaine brillante

Que celui qui a soif, baigne sa bouche d'un vin agréable tiré d'ici

Que soit au loin le monstre de la haine et que l'envie s'éloigne

Que de là adieu tes sarcasmes Rhinoceros¹⁴⁸.

Ce texte, bien que d'une composition brève, présente,

Cependant, des roses d'épine cueillies au buisson odorant.

Pour les maux, un discours ténu cache à ton profit l'ambrosie,

Combien les paroles cultivées abritent les pensées livides !

Par conséquent, lecteur, n'estime pas peu ces travaux

Mais de ceux-là, apprend à connaître ton intelligence.

¹⁴⁸ La corne du rhinocéros est utilisée pour évoquer la raillerie dans l'épître dédicatoire du *Lds* de Bovelles (f. 21r)

Ioannis Belloy Uimacui dodecasticon ad lectores

Qui cupit Angelicae rimari mentis honores

Necnon humanae noscere mentis opus

Hunc legat exortum nitido de fonte libellum

Qui sitit hinc grato proluat ora mero

Sit procul inuidiae monstrum liuorque facessat

Hinc tua iam ualeant scommata Rhinoceros.

Hic licet exiguo textus sermone, ministrat

Attamen e spina suaueolente rosas.

Ambrosiam malis tenuis tibi sermo recondat

Quam cultae uoces lurida sensa tegant.

Hos igitur lector parui ne pende labores

Inde sed ingenium noscere disce tuum.

Nicolas Caron d'Oizé

Hectasticon au livre

À présent, quittant la boîte, va donc te faire connaître dans le monde,

Petit livre qui va donner des doctrines grandioses,

Oublie tes craintes, quand une envie mordante t'attaque,

Elle déblatère d'une langue violente contre les hommes doctes.

Si, après qu'Aristote ou Platon ont dit quelques pensées,

Elle avance des arguments, ce fléau va dénigrer d'autant plus ton œuvre.

Déploie donc les efforts que tu envoies à tous.

Et nourris, sans crainte, les esprits en leur offrant tes mets.

Nicolai Caronis Auxiacensis

Hectasticon ad librum.

Scrinia nunc linquens in mundum publicus exi,

Grandia prompturus dogmata parue liber.

Pone metus si quis liuor tentabit acerbus,

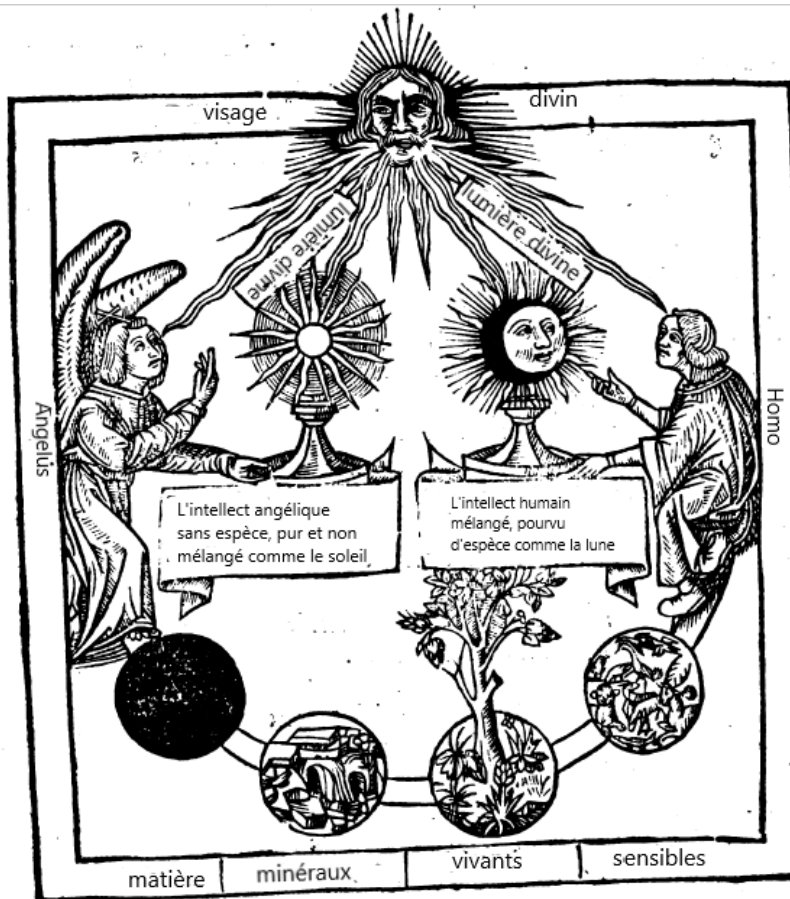
Blaterat in doctos lingua proterua uiros.

Si quod Aristoteles quae uel Plato sensa locutus,

Arguit, haec mastix hoc mage rodet opus.

Ergo tibi immissos cunctis expande labores

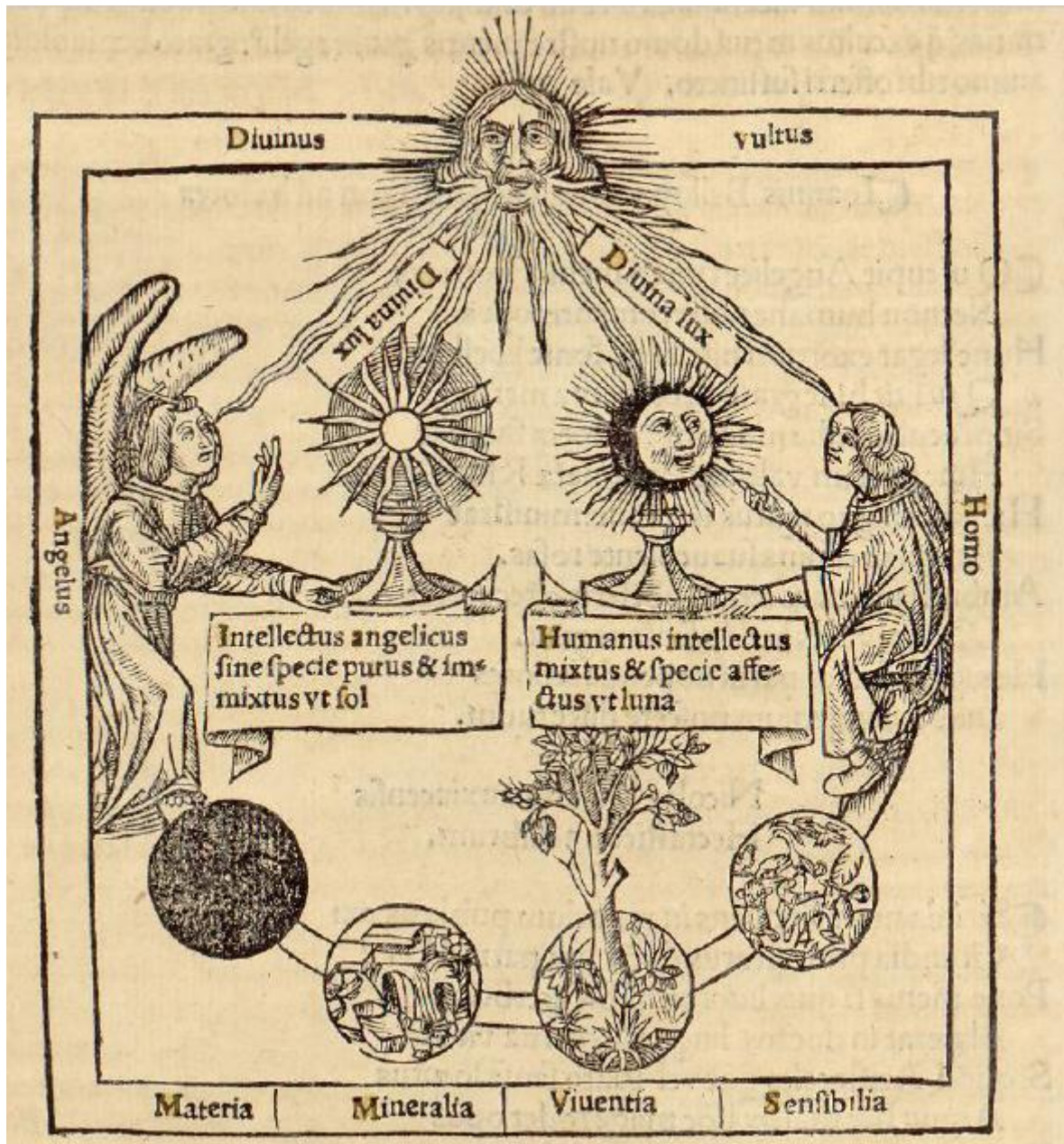
Intrepidus mentes gramine pasce tuo.



Cette figure, radieux lecteur, te présente l'un et l'autre intellect. Elle te présente l'intellect angélique sous l'apparence du soleil pur et très brillant dans lequel la lumière intacte, sans visage¹⁴⁹ ou représentation est offerte aux yeux, tandis qu'elle te présente l'intellect humain dans l'espèce de la Lune dont le disque spéculaire est représenté au milieu d'une lumière enveloppante, par quelque visage et représentation maculés. De fait, l'intellect angélique, puisqu'il saisit intellectuellement sans espèce¹⁵⁰ et n'a pas été attribué à la matière, reste pur, radieux et sans figure comme le soleil.

¹⁴⁹ Le terme « visage » traduit « *uultus* » qui renvoie à l'idée que l'intellect angélique opère sans image sans figuration. Bovelles représente cette absence de figuration par l'absence de « visage » dans son illustration du soleil.

¹⁵⁰ Sur le sens de « espèce (*species*) », voir *infra* p. 739-753.



Haec figura, candida lector, tibi utrumque intellectum praesentat. Angelicum in specie puri et nitidissimi solis, in quo sincera lux, sine vultu aut effigie, oculis offertur, humanum uero in specie lunae, cuius specularis orbis, in circumstantis luminis medio, maculoso quopiam vultu atque effigie figuratur. Angelicus quippe intellectus, cum sine specie intelligat sitque inaddictus materiei, purus, candidus et infiguratus manet ut sol.

Quant à l'intellect humain qui a été attribué à la matière, c'est par la réception d'espèces qu'il s'accomplit, qu'il s'accroît pour devenir le visage et la représentation et qu'il est un intellect doté d'une figure. De plus, entre l'un et l'autre intellect, le visage divin, le commencement de toute lumière, se tient dans la partie supérieure de l'illustration et c'est par cette figure que la lumière intellectuelle dérive dans l'un et l'autre intellect ; tandis que dans l'autre partie de l'illustration, le reste des créatures est disposé, la matière, les existants, les végétaux¹⁵¹ et les sensibles : c'est par cet ordre que les créatures restantes, après l'intellect angélique et avant l'intellect humain, ont reçu le commencement d'être.

¹⁵¹ Les vivants (*viventia*) renvoient à ceux qui ne possèdent que l'âme « végétative » (les végétaux) selon la théorie aristotélicienne, théorie reprise par Bovelles et les fabristes (cf. *Introductio in de anima* de Lefèvre).

Humanus uero qui et addictus est materiei, et specierum susceptione consummatur, et in uultum quendam atque effigiem concrecit estque figuratus intellectus. Porro inter utrumque intellectum ex parte superiore, stat diuinus uultus, totius lucis initium, et a quo in utrumque intellectum, intellectualis lux deriuatur ; ex parte uero altera, ceterae creaturae disponuntur, materia, subsistentia, uiuentia et sensibilia : eo ordine quo post angelicum intellectum et ante humanum, essendi initium acceperere.

LE LIVRE DE L'INTELLECT DE CHARLES DE BOVELLES DE SAINT-QUENTIN AU REVEREND PERE DANS LE CHRIST FRANCOIS HALVYN EVEQUE D'AMIENS.

Chap. I. Qu'il y a seulement deux intellects jumeaux créés.

1. Il y a deux intellects créés par Dieu, l'intellect angélique et l'intellect humain : l'un est pur, séparé et absolu, tandis que l'autre est lié au corps, au sens et à la matière.

Dieu est l'unité suprême, il est la source¹⁵², le commencement et l'origine de toutes choses. Or, de cette unité, de cette source supersubstantielle de toutes choses, trois créatures découlèrent : la première purement intelligible, la deuxième sensible et la troisième des créatures qui est intermédiaire entre l'intelligible et le sensible¹⁵³. La créature purement intelligible est l'ange ou l'intellect angélique : il est par nature privé de sens, séparé de tout corps et de toute matière. En effet, il est un esprit se soutenant lui-même, existant en lui-même, agissant au moyen de lui-même et se mouvant. Est sensible toute créature qui est étirée par le poids de la matière ou du corps. Quant à l'homme, il est intelligible et sensible, lui qui est le seul à se trouver entre les deux natures, celle des intelligibles et celle des sensibles. En effet, l'intellect humain est lié au sens, il est porté, maintenu, mu dans la matière et le corps. Par conséquent, Dieu créa en premier les extrêmes, l'intellect et le corps, séparés l'un de l'autre. L'intellect est en soi¹⁵⁴ sans corps et le corps en soi est fait de matière, sans intellect. Ensuite, comme pour lier les extrêmes, Dieu produisit un intermédiaire à partir d'eux, un intellect dans un corps et un corps doté d'un intellect¹⁵⁵. Quant au premier intellect qui existe en soi sans corps, nous l'appelons angélique, tandis que nous appelons humain le second intellect qui est lié au corps. Et les deux intellects ensemble ont un même devoir et une seule fin¹⁵⁶ à savoir revenir dans la divine et suprême monade par une application constante, s'attacher et être greffés à elle.

¹⁵² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Noms Divins*, X.

¹⁵³ Tout en reprenant une réflexion classique en philosophie, Bovelles introduit une règle métaphysique déjà énoncée dans un traité antérieur cf. Bovelles, *In artem oppositorum introductio*, VIII : « Chap. VIII. Que partout l'intermédiaire naît du mélange des deux opposés (*Cap. VIII Quod ubique ex duorum oppositorum commixtione nascitur medium.*) ».

¹⁵⁴ « En soi » traduit « *per se* ». Voir Lexique, « Per se ».

¹⁵⁵ Cette conception en trois parties du monde vient, semble-t-il des Pythagoriciens et est reprise par Aristote (*Du ciel*, I, 1) : « Car comme le disent notamment les Pythagoriciens, le Tout et toutes choses sont délimités par le nombre trois ; en effet, fin, milieu et commencement renferment le nombre du Tout, et c'est le nombre de la triade. »

¹⁵⁶ J'ai transformé le génitif en nominatif pour garder la forme de la phrase tout en gardant le sens. La traduction littérale donne : « Et le devoir des deux intellects ensemble est le même, leur fin est une »

CAROLI BOUILLI SAMAROBRINI, LIBER DE INTELLECTU AD REUERENDUM IN
CRISTO PATREM FRANCISCUM HALLEUIN, PONTIFICEM AMBIANORUM.

Cap. I. Quod tantum gemini creati intellectus.

1. Duo sunt a deo creati intellectus angelicus et humanus : ille purus, separatus et simplex, hic uero corpori, sensui et materiei coniunctus.

Deus summa unitas est, omnium fons, initium et origo. Ab ea autem unitate et supersubstantiali omnium fonte, tres manarunt creaturae : prima simpliciter intelligibilis, secunda sensibilis, tertia harum media intelligibilis et sensibilis. Simpliciter intelligibilis est angelus angelicusue intellectus : natura insensibilis, separatus ab omni corpore et materia. Est enim spiritus seipsum fulciens in se subsistens, per se operans seque mouens. Sensibilis creatura est quaecumque materiali corporeaue mole distenditur. Intelligibilis uero et sensibilis est homo, qui solus utriusque naturae, et intelligibilium et sensibilibus, medius reperitur. Humanus enim intellectus coniunctus sensui, in materia et corpore fertur, stabilitur, mouetur. Primum igitur creauit deus extrema, intellectum et corpus, abinuicem separata. Intellectum per se sine corpore et corpus per se ex materia sine intellectu. Deinde, uelut coniunctis extremis, produxit ex eis medium, intellectum in corpore et corpus intellectu praeditum. Intellectum autem illum primum per se, sine corpore subsistentem, angelicum uocamus. Hunc uero secundum corpori coniunctum humanum. Et amborum intellectuum idem est officium finis unus ut in diuinam illam summamque monadem iugi intentione recurrant, illi cohaereant atque inserantur.

2. L'intellect angélique parce qu'il a été produit dès le commencement dans l'acte de tout ce qui peut être su, connaît toutes choses. Quant à l'intellect humain dans la mesure où il a été produit dès le commencement comme pouvant toutes choses et dans la puissance de toutes choses, est finalement achevé par l'acte et par le savoir de toutes choses¹⁵⁷.

Sont au nombre de deux les extrêmes très purs et premiers de toutes choses : l'être et le pouvoir, l'acte et la puissance¹⁵⁸. L'intellect angélique est l'être et l'acte de toutes choses. Quant à l'intellect humain, il est le pouvoir et la puissance de toutes choses. Par conséquent s'il est vrai que, au commencement de sa création, l'intellect angélique est l'être et l'acte, alors ce même intellect au commencement a été achevé sans qu'il soit possible de le diviser et sans le concours du temps et, conformément à sa nature et au moment de sa création, il est devenu l'ensemble des choses. Quant à l'intellect humain, dès l'instant de sa création, il est la puissance de toutes choses, soumis au temps, tendant à égaler l'intellect angélique. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique est comme un point qui est le commencement d'une ligne. Quant à l'intellect humain, il est comme la ligne qui est le développement et le mouvement du point. En effet, l'intellect angélique, une fois achevé, est tout à la fois complet et dans l'unité, dans le point, dans l'indivisible¹⁵⁹. Quant à l'intellect humain, il est achevé peu à peu dans le nombre, dans le temps et dans la ligne. Encore une fois, il se produit que l'intellect angélique est comme une ligne circulaire, l'intellect humain comme une ligne droite. En effet, la ligne circulaire est première par nature et plus uniforme. Quant à la ligne droite, elle est postérieure par nature, plus sensible et est le développement de la ligne circulaire. De même, la ligne circulaire est la ligne de l'identité et de l'unité des extrêmes. Et la ligne droite est la ligne de l'altérité et de la diversité¹⁶⁰.

¹⁵⁷ A propos de l'usage de cette distinction aristotélicienne entre l'acte et la puissance dans l'œuvre de Bovelles, voir Lexique, « Le vocabulaire de l'acte » et « le vocabulaire de la puissance »

¹⁵⁸ Cf. Bovelles, *Ldg*, I, 7 ; II, 2.

¹⁵⁹ En employant, « *perfectus* », Bovelles montre bien l'aspect passé et déjà fini de cet achèvement. Au contraire, pour l'homme avec l'utilisation du présent, il présente la perfection en progression.

¹⁶⁰ Pour une analyse de cette proposition cf. E. Faye, (1998, p. 88-89).

2. Angelicus intellectus a principio in omnium scibilium actu factus, omnia nouit. Humanus uero ab initio ut omnium potens et in omnium potentia factus actu tandem omnium et scientia perficitur.

Duo sunt simplicissima et prima rerum omnium extrema : esse et posse, actus et potentia. Angelicus intellectus est esse et actus omnium. Humanus uero omnium posse et potentia. Si igitur angelicus intellectus, ab suae creationis initio, est esse et actus, idem intellectus ab initio indiuisibiliter et sine tempore perfectus est et, ex natura et momento suae creationis, euasit uniuersa. Humanus uero intellectus ab instanti suae creationis est potentia omnium, secundum tempus, angelico intellectui aequanda. Unde fit ut angelicus sit ut punctum quod est lineae initium. Humanus uero ut linea quae est explicatio et motus puncti. Angelicus enim intellectus perfectus est simul totus simul in unitate, in puncto, in indiuisibili. Humanus uero sensim perficitur in numero, in tempore et in linea. Fit iterum ut angelicus intellectus sit ut curua linea, humanus uero ut recta. Est enim curua linea natura prior et uniformior. Recta uero natura posterior, sensibilior et explicatio curuae. Curua item linea identitatis linea est et unitatis extremorum. Recta uero alteritatis est et diuersitatis.

3. Par conséquent, l'intellect angélique et humain diffèrent comme deux opposés, comme l'acte et la puissance, la lumière et les ténèbres, le savoir et l'ignorance, le commencement et la fin, l'immobile et le mobile, l'immédiat et ce qui est séparé par un intermédiaire, la nature et l'art.

Nous appelons opposés non pas les choses contraires ou contradictoires l'une par rapport à l'autre mais les choses qui, alors qu'elles se regardent du point de vue opposé, se tournent l'une vers l'autre¹⁶¹ et que l'une est la perfection de l'autre, comme l'acte est la perfection de la puissance, la lumière des ténèbres, le savoir de l'ignorance et la nature de l'art¹⁶². L'intellect angélique aussi est la perfection de l'intellect humain. En effet, ce n'est pas autrement qu'au moyen de l'intellect angélique plus élevé que l'intellect humain s'élève vers Dieu et devient apte à recevoir la lumière divine. Et les deux intellects se tournent en quelque sorte l'un vers l'autre : l'intellect angélique se tourne vers l'intellect humain pour élever ce dernier en Dieu. Quant à l'intellect humain, il se tourne vers l'intellect angélique puisque grâce à son intermédiaire et sa divine pénétration cachée, la lumière invisible parvient jusqu'à lui.

¹⁶¹ On retrouve cette définition de l'opposition en Bovelles, *Introduction à l'art des opposés*, I, 1 et *Ars opp.*, I, 1.

¹⁶² Cette règle est exposée dans ses traités sur l'art des opposés voir Bovelles, *Introduction à l'art des opposés*, I, 8-9 et *Ars opp.*, XVI, 1-3

3. Distant igitur angelicus et humanus intellectus sicut et quaeuis duo opposita, ut actus et potentia, lux et tenebrae, scientia et ignoratio, principium et finis, immobile et mobile, immediatum et mediatus, natura et ars.

Opposita dicimus non contraria aut adinuicem pugnantia sed quae cum sese ex aduerso respiciant adinuicem conuertantur et alterum alterius est perfectio, ut actus, perfectio est potentiae, lux tenebrarum, scientia ignorationis, et natura artis. Intellectus quoque angelicus perfectio quaedam est humani intellectus. Nam haud aliter humanus intellectus quam per sublimiorem angelicum ad deum prouehitur fitque diuini luminis capax. Et ambo intellectus adinuicem aliquo pacto conuertuntur : angelicus ad humanum, prouehendi illius in deum causa. Humanus uero ad angelicum ut cuius medio et arcana insinuatione diuina illa inuisibilis lux ad se usque pertingit.

4. L'intellect angélique est comme l'acte, la lumière, le commencement, l'immobile, l'immédiat et la nature. Quant à l'intellect humain, il est comme la puissance, les ténèbres, l'ignorance, la fin, le mobile, ce qui est séparé par un intermédiaire et l'art

L'intellect angélique est l'acte en tant qu'être. Il est la lumière puisqu'il est apparu en premier et qu'il est sorti de l'unité divine avant toute créature ; se tenant toujours auprès de Dieu, il boit l'immense mer de la lumière divine et sans mélange au-delà de la mesure humaine. Il est le savoir parce qu'il est la conception la plus vraie et la plus abstraite de toutes choses. De plus¹⁶³, il est le commencement parce qu'il est antérieur à l'intellect humain et qu'il est le début et le premier point de toute créature, c'est à partir de lui que la ligne de l'ensemble des choses a commencé à être développée et à être produite. Il est l'immobile car, sans mouvement, il est accompli par l'être pur et indivisible de toutes choses¹⁶⁴. Il est ce qui est immédiat puisqu'il est voisin et très proche de lui et qu'il a tiré son origine de Dieu sans intermédiaire. Il est la nature puisqu'il est accompli par la nature, n'ayant nul besoin de mouvement, d'art, lui à qui rien ne peut être ajouté, rien ne peut être ôté.

¹⁶³ Le terme « *rursus* » prend ce sens dans le latin médiéval comme l'atteste *DMLBS* en ligne (<http://logeion.uchicago.edu/index.html#rursus>). Consulté le 15/05/2018.

¹⁶⁴ Phrase assez difficile à traduire en raison des multiples choix qu'on peut faire pour traduire « esse ». Dans mon cas, je le traduis comme un ablatif de cause. E. Faye (à paraître) le traduit comme un nominatif : « Il est immobile : en effet, son être est achevé, sans mouvement, fût-il simple et indivisible de tout. ». Je ne suis pas ce choix de traduction car, bien que défendable, il y a plusieurs raisons qui m'en détournent. D'une part, la ponctuation semble

séparer « *sine motu* » de la suite de la phrase : **motu simplici**. De plus, Bovelles place généralement le génitif avant le mot dont il est le complément et si le génitif est le complément d'un nom qui est par ailleurs qualifié par des adjectifs, Bovelles place souvent ce génitif au cœur de ce groupe de mots comme on le constate plus haut : « *immensum diuini et immixti luminis pelagus* ». Or, si on suit le choix de E. Faye, le génitif est lié à un terme bien antérieur (« *motu* ») Ainsi dans ce cas, « *simplici et indiuisibili omnium esse* » me paraît être un même groupe de mots. Enfin, on pourrait critiquer ma lecture de « *esse* » comme ablatif même si Bovelles l'emploie ailleurs (cf. *Ldi*, I, 9 « *in esse simplici* »). Néanmoins, si on conserve la séparation entre « *motu* » et « *simplici et indiuisibili* » et si « *esse* » devient un nominatif, le sens de la traduction change peut (« son être est achevé sans mouvement par le pur et l'indivisible ») D'autre part, du point de vue la pensée de Bovelles, mon hypothèse s'accorde avec ce que dit Bovelles en III, 6 : « l'intellect angélique finit premier en Dieu parce qu'il¹⁶⁴ est achevé sans mouvement par un rayon plus pur et plus éclatant. (*angelicus euadit in deum : simplicioreque et illustriore radio, immobiliter perficitur.*) » (on retrouve également l'idée en *Ldi*, I, 7). D'ailleurs, cette thèse reprend l'idée aristotélicienne d'un Dieu pensé comme le premier-moteur qui cause sans mouvement (cf. Aristote, *P.*, VIII, 256a13-20).

4. Angelicus intellectus est ut actus, lux, scientia, principium, immobile immediatum et natura. Humanus uero ut potentia, tenebrae, ignoratio, finis, mobile, mediatum et ars.

Angelicus intellectus est actus quia esse. Lux est ut qui primo apparuit et ante omnem creaturam ex diuina unitate processit ; semperque deo astans, immensum diuini et immixti luminis pelagus supra humanum modum haurit. Scientia est quia uerissima omnium et abstractissima conceptio. Principium rursus quia prior humano intellectu et initium et punctum primum omnis creaturae, a quo coepta est explicari et produci uniuersorum linea. Immobile nam, sine motu, simplici et indiuisibili omnium esse perficitur. Immediatum ut qui attiguus est et proximus deo et sine medio ortus a deo. Natura ut qui natura perfectus est, nullo motu, nulla arte egens, cui nihil addi, a quo demi nihil possit.

Quant à l'intellect humain, il est la puissance en tant qu'il n'est rien au commencement¹⁶⁵ et peut cependant devenir toutes choses¹⁶⁶. Il est les ténèbres puisqu'il n'est illuminé par Dieu en aucune façon grâce à une lumière pure et première mais par une lumière mélangée, voilée ou seconde (au moyen de l'intellect angélique). Il est la fin car il est postérieur à l'intellect angélique et il est celui qui est accompli seulement à la fin. Il est mobile puisqu'il est porté par l'intellect angélique en Dieu et qu'il est achevé dans le temps. Il est ce qui est séparé par un intermédiaire car il a été tenu à l'écart de Dieu même par l'espace et l'intervalle de l'intellect angélique. Il est l'art puisque, étant ébauché par la nature, il a besoin d'être achevé par l'art et puisqu'il est produit dans un être pur par la nature, c'est seulement par un mode d'être ordonné, second ou studieux qu'il devient double par un travail sur lui-même.

¹⁶⁵ Thèse aristotélicienne cf. Aristote, *DA*, III, 4, 429a21-24 : « De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible. Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et tend ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. » (tr. fr. R. Bodéüs). Voici la traduction de la traduction latine : « C'est pourquoi il n'y a pas de nature de l'intellect lui-même, même pas une, excepté celle relativement à laquelle il est possible. Ainsi, ce qu'on appelle intellect de l'âme (mais je parle de l'intellect par lequel l'âme opine et saisit intellectuellement) n'est rien en acte des choses qui sont avant de saisir intellectuellement. (*Quare neque ipsius esse naturam neque unam, sed aut hanc quod possibilis. Vocatus itaque animae intellectus (dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima) nihil est actu eorum que sunt ante intelligere.*) »

¹⁶⁶ Aristote, *DA*, III, 5, 430a14-15 : « Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses ». Aristote Latin : « Et cet intellect est tel qu'il devient dans toutes choses (*Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri*) »

Humanus autem intellectus potentia est ut qui ab initio nihil est fieri tamen omnia potest. Tenebrae ut qui haudquaquam simplici et primo sed permixto, adumbrato, secundoque lumine (per angelici intellectus medium) a deo illustratur. Finis nam angelico posterior et qui tantum in fine perficitur. Mobile ut qui per angelicum intellectum in deum fertur temporeque consummatur. Mediatum nam ab ipso deo angelici intellectus capidine atque interuallo disclusus. Ars ut qui inchoatus a natura, arte perfici eget et qui productus a natura in esse simplici, demum composito, secundo, studiosoue essendi modo suiipsius operatione duplicatur.

5. Pourtant, toutes choses sont dans la pensée angélique dès le commencement ; ces mêmes choses sont aussi dans la pensée humaine à la fin. Et de même que le commencement et la nature achèvent l'intellect angélique, de même la fin et l'art achèvent l'intellect humain

Personne ne s'agiterait que nous appelions l'intellect angélique le commencement et l'intellect humain la fin bien qu'on soit d'avis que tout commencement est inférieur la fin et que la fin soit une certaine perfection d'un commencement. Or, l'intellect angélique serait par nature plus achevé et plus remarquable que l'intellect humain. De fait, c'est seulement dans le même sujet et le même être (qui varie en son commencement et en sa fin), qu'il est vrai que le commencement est moins noble et que la fin est plus éminente comme l'homme est plus achevé dans la fin que dans le commencement. Or, dans des sujets différents comme l'ange et l'homme ou dans ce qui est toujours le même et immuable comme dans l'ange soit le commencement et la fin sont semblables soit le commencement devient plus brillant et plus éminent que la fin. En effet, l'ange est le commencement de la création de Dieu et la plus noble créature à partir de laquelle la ligne des créatures a commencé à être développée. Quant à l'homme, il est la fin de la création de Dieu et la conclusion¹⁶⁷ de toutes les créatures, il est un peu inférieur à l'ange¹⁶⁸. Par conséquent, de même que la pensée angélique est dès le commencement dans son être et en acte toutes choses, de même la pensée humaine l'est dans la fin. Et de même que l'ange a été accompli par nature, de même l'homme est achevé par l'art. Et l'intellect angélique, comme indivisible et pur, est exempt des différences du parfait et de l'imparfait, de l'acte et de la puissance. En effet, il est achevé et dans l'acte de toutes choses autant dans le commencement et que dans la fin ; n'ayant aucune puissance, il est antérieur à l'acte même. L'intellect humain, quant à lui, reçoit les deux différences : au départ il est imparfait, vide¹⁶⁹ et dans la puissance de l'ensemble des choses, mais à la fin il est parfait et plein après qu'il s'est lui-même rempli par ses activités mondaines de tous les actes rationnels et de toutes les espèces intellectuelles.

¹⁶⁷ Dans le latin médiéval, *periodus* peut signifier la conclusion ou la fin d'une phrase ou d'un vers. Cf. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources (DMLBS)*, « *periodus* », sens 3b.

¹⁶⁸ *Psaume*, 8, 6 et *Épître aux Hébreux*, 2, 7. Sur ce sujet cf. Bovelles, *Ldi*, IX, 5 ; X, 8 ; XI, 3 et XVI, 2. Cette citation des Psaumes est également invoquée dans Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme* pour montrer que c'était un argument commun pour célébrer la nature humaine.

¹⁶⁹ Sur le sens de *vide* dans ce contexte, cf. Bovelles, *PE*, VI, chap. V.

5. Quaecunq̄ue tamen angelicae illi menti ab initio insunt, eadem et humanae in fine. Et ut principium et natura angelicum, ita et finis et ars humanum perficiunt intellectum.

Nihil moueat quempiam nos angelicum intellectum principium dixisse humanum uero finem¹⁷⁰ cum principium omne uideatur fine esse ignobilius et finis sit quaedam principii perfectio. Angelicus autem intellectus natura perfectior sit humano atque eminentior. Nam duntaxat in subiecto et ente eodem (quod principio et fine uariatur) uerum est ignobilius esse principium finem uero praestantio¹⁷¹ ut homo perfectior est in fine quam in principio. In diuersis autem subiectis ut angelo et homine aut in eo quod semper idem et immutabile est ut in angelo, aut principium et finis eodem se habent modo, aut principium fine illustrius et praestantius euadit. Angelus enim principium est creaturae dei et nobilissima creatura a qua explicari coepta est creaturarum linea. Homo uero finis est creaturae dei et creaturarum omnium periodus, angelo paulo inferior. Sicut igitur angelica mens a principio est in esse et in actu omnium, ita et humana in fine. Et sicut natura perfectus est angelus ; ita et homo arte consummatur. Et angelicus intellectus, ut indiuiduus et simplex, differentiis caret perfecti et imperfecti, actus et potentiae. Est enim tam in principio quam in fine perfectus et in actu omnium, potentiam nullam habens, actu ipso anteriorem. Humanus autem differentiam recipit utramque: antea imperfectus, inanis et in potentia uniuersorum, tandem uero perfectus ac plenus posteaquam seipsum mundana natinatione omni rationali actu et intellectuali specie referciuit¹⁷².

¹⁷⁰ J'ai supprimé le point puisque la phrase continue son sens et qu'il n'y a pas de virgule avant « puisque » en français.

¹⁷¹ Même suppression.

¹⁷² Je suppose que Bovelles utilise une forme alternative du parfait de *refercio* (*refersi*)

6. Il s'ensuit qu'il y a au commencement la plus grande inégalité entre l'intellect angélique et l'intellect humain. Or, dans la fin, les deux intellects sont rendus égaux : l'intellect humain est rendu aussi grand par l'art que l'est l'intellect angélique par la nature.

L'inégalité entre l'intellect angélique et l'intellect humain est, au commencement, aussi grande que la distance qui sépare le tout du rien. En effet, au commencement, comme nous l'avons dit, ce dernier n'est rien, quant au premier, il est toutes choses dès le commencement. Or, l'intellect humain est achevé par l'art et par le temps et il devient de façon ininterrompue quelque chose jusqu'à ce qu'il soit devenu toutes choses et qu'il soit parvenu à égaler l'intellect angélique. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique est un intellect immobile qui dans l'un, dans le pur et dans l'indivisible, avant toutes choses et au-dessus de toutes choses, sans les espèces de toutes choses, est toutes choses dans son être propre. Quant à l'intellect humain, il est un intellect mobile parcourant toutes choses et qui devient toutes choses au moyen des espèces de toutes ces choses.

6. Hinc inter angelicum et humanum intellectum est summa ab initio inaequalitas. In fine autem ambo intellectus aequantur : tantusque est ab arte humanus quantus a natura angelicus.

Quanta est distantia inter omne et nihil tanta est ab initio inaequalitas inter angelicum atque humanum intellectum. Hic enim (ut diximus) ab initio nihil est, ille uero ab initio est omnia. Arte autem et tempore perficitur humanus intellectus, fitque continue aliquid quoad omnia factus sit, et angelico intellectui euaserit aequalis. Unde fit ut intellectus angelicus sit intellectus immobilis qui in uno, simplici et indiuiduo, ante omnia et supra omnia, sine omnium speciebus, in proprio suo esse omnia est. Humanus uero intellectus est intellectus mobilis per omnia discurrens et qui per ipsorum omnium species omnia fit.

7. En effet, l'intellect angélique, dès qu'il a été produit, a appris toutes choses sans bouger. Au contraire, l'ignorance de toutes choses est innée à l'intellect humain auquel il est nécessaire de parvenir à la connaissance de toutes choses par l'action, par le déplacement circulaire qui lui est propre et par l'art.

L'intellect angélique est un acte pur dans lequel rien n'est en puissance. Par conséquent, dès le commencement, celui-ci est tout qu'il peut être et il est né pour devenir aucune autre chose. Car s'il était né pour devenir quelque chose d'autre qu'il n'était pas dès le commencement, une puissance de l'être serait en lui et il ne serait plus du tout un acte pur et séparé mais il serait mélangé à quelque chose en puissance. C'est pourquoi l'intellect angélique a non seulement appris toutes choses sans bouger mais encore il est toutes choses sans mouvement. En effet, tout mouvement tire sa naissance de la privation, de la puissance et de la défaillance¹⁷³. Or, aucune privation, aucune puissance ou aucune défaillance n'est dans l'ange. De plus, conçois que, de même que dès le commencement l'intellect angélique est un acte pur qui est tout sans exception, de même l'intellect humain est dès le commencement une puissance pure et simple qui n'est certes rien en acte ou qui n'est pas toutes choses mais qui est née pour devenir toutes choses. Cette privation de toutes choses, nous l'appelons l'ignorance innée à l'intellect humain. Néanmoins, cet intellect s'achève par l'art, le mouvement et un très grand nombre d'actions par lesquelles il saisit et reçoit l'espèce de toutes choses et il devient toutes choses en acte. En effet, l'intellect humain n'est pas purement rien (car purement rien est produit à partir du non-être), mais au commencement il n'est rien par l'acte seul, il est tout en puissance. En effet, dès le commencement, il n'est aucun acte, cependant il est une faculté apte à recevoir toutes choses et une puissance observatrice de toutes choses¹⁷⁴. D'où il s'ensuit que ces deux états, toutes choses en acte et toutes choses en puissance, sont comme l'intellect angélique et l'intellect humain. De fait, celui-ci est la puissance universelle, celui-là l'acte universel.

¹⁷³ Aristote, *P*, III, 1, 201a10. Bovelles propose une réflexion sur le mouvement en *PE.*, III.

¹⁷⁴ Ces deux facultés seront plus tard (*Ldi*, VI, 4-6) nommées mémoire et intellect. L'idée que l'intellect est en puissance son objet provient d'Aristote, *DA*, III 8, 431b25-sq : « Or, les facultés de l'âme propres à sentir et à savoir sont en puissance ces objets qu'on peut respectivement savoir et sentir. Mais, nécessairement, ce sont ou bien les objets eux-mêmes, ou bien leur forme. Eux-mêmes, évidemment pas, car ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme. »

7. Angelicus enim intellectus simul atque factus est, omnia immobiliter didiscit¹⁷⁵. Humano autem intellectui innata est rerum omnium ignorantia, quem necesse est actione, propria circumlacione et arte in rerum omnium peruenire noticiam.

Angelicus intellectus est purus actus cui nihil inest potentiae. Is igitur ab initio est quicquid esse potest et nihil aliud fieri natus est. Nam si natus esset aliquid fieri, quod non esset ab initio, inesset illi eius entis potentia, et minime esset actus purus et separatus sed alicui potentiae permixtus. Angelicus itaque intellectus non modo omnia immobiliter didiscit sed et est omnia, sine motu. Oritur enim omnis motus ex priuatione, potentia et defectu. Nulla autem est in angelo priuatio, nulla in eo potentia, aut defectus. Rursum intellige sicut angelicus intellectus est purus ab initio actus qui nihil non est, ita et humanum intellectum esse ab initio simplicem puramque potentiam quae actu quidem nihil est, seu omnia non est, fieri tamen omnia sit nata. Hanc rerum omnium priuationem, uocamus ignorantiam intellectui humano innatam. Perficitur autem is intellectus arte, motu et actionibus plurimis quibus omnium rerum capessit, recipitque speciem, fitque actu omnia. Non enim intellectus humanus est nihil simpliciter (nam ex simpliciter non ente, nihil fit) sed est ab initio solo actu nihil potentia uero omnia est. Est enim ab initio nullus actus, est tamen omnium capax facultas et speculatrix potentia. Unde fit ut haec duo, actu omnia et potentia omnia, sint tanquam angelicus atque humanus intellectus. Nam hic uniuersalis potentia est, ille uniuersalis actus.

¹⁷⁵ « *didiscit* » est une autre manière d'orthographier « *didicit* ».

8. Et de même que, dès le commencement, l'intellect angélique est toutes choses et ne peut rien devenir, de même, dès le commencement, l'intellect humain peut devenir toutes choses, mais il n'est rien.

L'acte simple, pur et séparé inclut tout être, d'autre part, il exclut tout pouvoir ou toute puissance. La puissance simple exclut aussi tout acte puisque ce qui peut toutes choses n'est rien. Or, l'acte universel et pur est (comme nous l'avons dit¹⁷⁶) l'intellect angélique. Quant à la puissance universelle, elle est l'intellect humain. Dieu a donc créé toutes choses avant qu'elles fussent produites dans l'intellect angélique qui, plus sublime que toutes les choses sans exception, est en acte toutes choses et est créé avant toutes choses. Il a établi aussi deux tous universels comme extrémité et maximum de toutes choses : l'affirmation universelle et la négation universelle, à savoir le tout et le rien, celui-là est établi avant toutes choses et celui-ci après toutes choses. En effet, l'intellect angélique est premier et la plus ancienne des créatures de Dieu, il est toutes choses en acte. Quant à l'intellect humain, il est la dernière des créatures, il n'est rien en acte. D'où il s'ensuit que Dieu a enfermé toute sa création entre les deux intellects, l'angélique et l'humain, comme entre les luminaires immenses du monde, le Soleil et la Lune pour que, par ce biais, son œuvre tout entière soit illuminée de l'une et l'autre part par la lumière intellectuelle.

¹⁷⁶ Bovelles, *Ldi*, I, 7

8. Et ut angelicus intellectus ab initio, omnia est et nihil fieri potest, ita et humanus omnia ab initio fieri potest, nihil est.

Simplex, purus et separatus actus, omne esse claudit, omne uero posse omnemue potentiam excludit. Simplex quoque potentia omnem excludit actum ut quae potest omnia, nihil est. Uniuersalis autem et purus actus est (ut diximus) angelicus intellectus. Uniuersalis uero potentia, intellectus humanus. Creauit igitur deus omnia antequam fierent in angelico intellectu, qui est actu omnia et ante omnia creatus est, cunctis sublimior. Statuit quoque duo tota uniuersalia tanquam rerum omnium extrema et maxima : uniuersale affirmatiuum et uniuersale negatiuum, omne scilicet et nihil, illud ante omnia, hoc post omnia. Angelicus enim intellectus est prima et antiquissima dei creatura, actu omnia. Humanus uero, creaturarum ultima, actu nihil. Unde fit ut omnem suam creaturam concluderet deus inter duos intellectus, angelicum et humanum, uelut inter ingentia mundi luminaria, solem et lunam ut hoc pacto ab utraque parte uniuersum eius opus intellectuali lumine illustretur.

9. De nouveau, de même que l'intellect angélique est l'essence de toutes choses, de même aussi l'intellect humain est la puissance de toutes choses et n'est aucune essence. Cependant, à la fin, il est l'essence de toutes choses.

L'intellect angélique est l'être de toutes choses, quant à l'intellect humain, il est le pouvoir de toutes choses. Supposons donc que ces deux, l'essence et la puissance, soient formés, le premier par l'être et le second par ce qui est pouvoir. L'intellect angélique sera toute l'essence ou l'essence de toutes choses. Quant à l'intellect humain, il sera toute puissance ou la puissance de toutes choses et il est l'essence d'aucune chose c'est-à-dire qu'il est l'acte d'aucune chose ou rien en acte. Et cependant, l'intellect humain achevé finit par devenir à la fin toute l'essence ou toutes choses en acte. En effet, l'intellect humain est achevé par le temps, et il devient continuellement une chose et une autre jusqu'à ce qu'il soit devenu toutes choses¹⁷⁷. D'où, il s'ensuit que Dieu très beau a créé toutes choses de trois manières à savoir dans l'être pur, dans le pouvoir devenir et dans le devenir continuel. Il a créé toutes choses dans l'être pur au moyen de l'intellect angélique. Dans le pouvoir devenir au moyen de l'intellect humain qui est le pouvoir devenir de toutes choses. Dans le devenir continuel au moyen de l'être et du pouvoir, quand l'intellect humain est achevé continuellement et devient en acte ce qu'il est né pour devenir. De même, Dieu a créé toutes choses avant toutes choses, toutes choses dans toutes choses et toutes choses après toutes choses. Toutes choses avant toutes choses au moyen de l'intellect angélique. Toutes choses dans toutes choses au moyen de toutes ces mêmes choses quand elles ont été créées (après l'ange) en elles-mêmes par Dieu. D'autre part, toutes choses après toutes choses au moyen de l'intellect humain qui est en quelque sorte toutes choses et qui a été créé après toutes choses.

¹⁷⁷ Bovelles, *Ldi*, XIV, 2-3.

9. Ut rursus angelicus intellectus est omnium essentia, ita et humanus omnium potentia et nulla essentia. In fine tamen est et omnium essentia.

Angelicus intellectus est omnium esse, humanus uero omnium posse. Formentur igitur haec duo, ab esse, essentia, et ab eo quod est posse, potentia. Erit intellectus angelicus omnis essentia, siue omnium essentia. Humanus uero omnis potentia siue potentia omnium et nullius essentia, idest nullius actus, siue nihil in actu. Qui tamen in fine perfectus euadit omnis essentia siue omnia in actu. Perficitur enim tempore intellectus humanus, fitque continue aliud et aliud quoad omnia factus sit. Unde fit ut perpulcher trifariam deus omnia creauerit scilicet in esse simplici, in fieri posse et in continue fieri. In esse simplici per angelicum intellectum. In posse fieri per humanum intellectum qui est posse fieri omnium. In continue fieri, per esse et posse, quando humanus intellectus continue perficitur fitque actu id quod fieri natus est. Creauit item deus omnia ante omnia, omnia in omnibus et omnia post omnia. Omnia ante omnia per angelicum intellectum. Omnia in omnibus per ipsa omnia quando in seipsis a deo sunt (post angelum) creata. Omnia uero post omnia, per humanum intellectum qui quodam modo omnia est, et post omnia creatus est.

Encore une fois, il se produit que toutes choses sont seulement trois : à savoir les deux intellects extrêmes, dont chacun est toutes choses, et toutes les choses restantes sont enfermées par ce qui est intermédiaire¹⁷⁸ des deux intellects. Et n'importe quelle chose est n'importe quelle chose et toutes choses sont toutes choses. De fait, de trois manières seulement, nous disons chaque chose : chacune de ces trois manières est toute chose. Il est clair que de même l'ensemble de l'œuvre de Dieu est triple : il est achevé et contenu par les deux intellects extrêmes et par ce qui est intermédiaire aux deux intellects. En effet l'intellect angélique et humain sont les extrémités de l'œuvre divine. Quant à l'intermédiaire, il est chaque créature sensible ou la matière créée après l'ange et avant l'homme. Par conséquent, chaque chose que Dieu a faite, ou bien elle est l'acte pur, ou bien la puissance pure ou bien l'acte et la puissance et chacun de ces trois modes d'être¹⁷⁹ est un, un tout et chaque chose. En effet l'acte pur est un acte tout entier. La puissance pure est une puissance tout entière et universelle. L'acte et la puissance sont ensemble un tout à partir de l'acte et de la puissance. De plus, chaque chose qui est créée ou bien est chaque chose, ou bien n'est rien ou bien est à la fois quelque chose et n'est pas quelque chose. En effet aucune créature intermédiaire n'est toutes choses en soi. Cependant, cette créature est quelque chose. Par conséquent, toute créature intermédiaire est à la fois quelque chose et n'est pas quelque chose. Cependant, toutes les créatures intermédiaires saisies ensemble sont toutes choses. Par conséquent, Dieu a créé les extrêmes universels, l'extrême affirmatif et le négatif, et les choses particulières à la fois affirmatives et négatives. Et de nouveau, ces choses sont vraies, chaque chose a été créée avant toutes choses, c'est-à-dire l'intellect angélique. Toutes choses ont été créées dans toutes choses pour ces mêmes choses. Rien n'a été créé après toutes choses, c'est-à-dire l'intellect humain qui au commencement de sa création n'est rien en acte ; cependant il est la puissance de toutes choses. Ces choses sont aussi très vraies, toutes choses sont une, comme dans l'ange. Toutes choses sont très nombreuses à savoir en elles-mêmes. Toutes choses ne sont rien comme dans l'homme qui, dès le commencement (parce qu'il n'est pourvu d'aucune espèce ou qu'il est privé de toute forme rationnelle), est proclamé très véritablement n'être rien de ces choses qui sont.

¹⁷⁸ Je ne traduis pas « par l'intermédiaire des deux intellects » pour éviter les confusions.

¹⁷⁹ J'interprète ici « *horum trium* »

Fit iterum ut omnia sint tantum tria : duo scilicet extremi intellectus, quorum uterque est omnia, et reliqua omnia quaeque in utriusque intellectus medio clauduntur. Et eorum quodlibet est quodlibet et omnia, omnia. Nam tantum de tribus dicimus omne: et eorum quodlibet est omne. Manifestum est item uniuersum dei opus esse trinum: absolutum contentumque duobus extremis intellectibus et amborum medio. Angelicus enim et humanus intellectus sunt diuini operis extrema. Medium autem est omnis sensibilis creatura, siue materia post angelum, ante hominem creata. Omne igitur quod fecit deus, uel est actus simplex, uel potentia simplex, uel actus et potentia, et horum trium unumquodque est unum, totum et omne. Actus enim simplex est totus actus. Potentia simplex tota et uniuersalis potentia. Actus et potentia simul totum sunt ex actu et potentia. Iterum omne quod creatum est uel est omne, aut nihil, aut aliquid et aliquid non. Nulla enim creatura media per se est omnia. ipsa tamen aliquid est. Igitur omnis media creatura aliquid est et aliquid non est. Omnes tamen mediae simul sumptae sunt omnia. Creauit igitur deus uniuersalia extrema, affirmatiuum et negatiuum, et particularia media affirmatiuum pariter et negatiuum. Et haec rursum uera sunt, ante omnia creatum est omne, id est angelicus intellectus. In omnibus creata sunt omnia propter ipsa omnia. Post omnia creatum est nihil, id est humanus intellectus, qui ab suae creationis initio actu nihil est ; est tamen omnium potens. Haec quoque uerissima sunt, omnia sunt unum, ut in angelo. Omnia sunt plurima scilicet in seipsis. Omnia sunt nihil ut in homine, qui ab initio (utpote nulla affectus specie, omnise rationalis formae exors) nihil esse eorum quae sunt uerissime pronuntiatur.

10. L'union et égalité de l'un et l'autre intellect ne progressent nullement à partir de la nature de l'intellect angélique mais à partir de la nature de l'intellect humain.

Dès le commencement et selon sa nature, l'intellect angélique est toutes choses. Quant à l'intellect humain, il peut dès le commencement devenir toutes choses. Or, à la fin, lorsqu'il a fini par devenir toutes choses, il est devenu égal à l'intellect angélique et est uni à lui. Par conséquent, cette égalité et cette union ne dépendent nullement de la nature de l'intellect angélique puisqu'il est toujours le même et immuable et ne reçoit aucune distinction du commencement et de la fin, mais elles arrivent par la nature de l'intellect humain et par le changement. En effet l'intellect humain est achevé dans l'intellect angélique et s'élève jusqu'à la perfection, l'unité et l'égalité de l'intellect angélique. Comme, au commencement, l'homme qui instruit et celui qui apprend sont au plus haut point éloignés l'un de l'autre : certes celui-là connaît toutes choses en acte et quant à celui-ci il ne connaît encore rien. Cependant, les deux à la fin deviennent semblables et égaux par l'instruction. Or, cette égalité arrive par le changement de celui qui apprend. En effet, celui qui instruit est immuable et toujours le même. Au contraire, celui qui apprend tend sans interruption vers le haut jusqu'à ce qu'il sache toutes choses et qu'il soit semblable à celui qui l'a instruit.

10. Utriusque intellectus coniunctio et aequalitas haudquaquam ex angelici, sed humani intellectus natura procedit.

Angelicus intellectus ab initio atque ex sua natura est omnia. Humanus uero ab initio fieri omnia potest. In fine autem, cum omnia euasit, angelico intellectui factus est aequalis, eique coniungitur. Haec igitur aequalitas atque coniunctio haudquaquam ex angelici intellectus natura pendet ut qui semper idem est et immutabilis, nullasque principii et finis differentias recepat, sed ex humani natura et demutatione accidit. Perficitur enim humanus intellectus in angelicum atque ad angelici perfectionem, unitatem et aequalitatem conscendit. Sicut in humanis maxime abinuicem in initio distant qui docet et qui discit : ille quidem actu omnia, hic uero nihil adhuc nouit. Ambo tamen in fine et similes doctrina fiunt et aequales. Haec autem aequalitas ex mutatione¹⁸⁰ eius pendet qui discit. Qui enim docet immutabilis est et semper idem. Qui autem discit assidue in altum nititur quoad norit omnia sitque similis ei qui se docuit.

¹⁸⁰ L'édition présente « *ex imitatione* ». Cependant, Bovelles corrige ce passage dans ces errata (f. 62r) par « *ex mutatione* »

Chapitre II. De la pureté de l'intellect angélique et du mélange de l'intellect humain.

1. L'intellect angélique est comme la présence physique, la présence temporelle et l'acte de toutes choses¹⁸¹. L'intellect humain est comme la distance, la puissance et le futur de toutes choses¹⁸².

Le présent est l'instant intermédiaire¹⁸³ et l'acte pur de toutes choses¹⁸⁴. Or, la distance est l'absence de la chose et la puissance. Par conséquent, l'intellect angélique est semblable au présent alors que l'intellect humain est semblable au futur. En effet, toutes choses sont présentes dans l'intellect angélique, futures dans l'intellect humain. Et de même que seul le présent est dans l'être alors que le futur en acte est dans le pouvoir et en puissance dans l'être, de même l'intellect angélique en acte est dans l'être de toutes choses. Quant à l'intellect humain en acte, il est dans le pouvoir de toutes choses et en puissance dans l'être de toutes choses. Et de même que l'être se tient dans l'indivisible et en un point alors que le pouvoir se tient dans un certain sécable et dans la ligne, de même l'intellect angélique, conformément à l'indivisible et au point, est toutes choses. Quant à l'intellect humain, conformément à la ligne, il est né pour devenir toutes choses. En effet, par une unique limite comme une nature pure, l'intellect angélique est devenu soudainement toutes choses. À l'inverse, par l'écoulement des deux limites à savoir par la nature et l'art¹⁸⁵, l'intellect humain devient graduellement et partie par partie toutes choses.

¹⁸¹ Il est très difficile de traduire la différence entre « *instantia* » et « *praesentia* » puisque tous deux ont des sens très proches (au point que « *praesentia* » est défini comme « *medium instans* »). A cause de leur opposé, « *distantia et futurum* », j'ai choisi de traduire par la présence physique et temporelle pour bien mettre en avant ce que Bovelles entend.

¹⁸² Pour les réflexions de Bovelles sur le temps cf. *LdN*, II et *PE*, VII

¹⁸³ Autre nom du présent utilisé notamment dans les commentaires à la *Physique* d'Aristote. Par exemple, Walter Burley, *Commentaires à la physique d'Aristote*, VI, 755A (Venise, apud Michaellem Berniam bononiensem, 1589) : « L'instant intermédiaire entre le temps passé et le temps futur n'est pas divisible en deux (*instans medium inter tempus praeteritum et tempus futurum non est divisibile in duo*) ». Il faut donc comprendre que par « instant intermédiaire », Bovelles désigne l'instant intermédiaire entre le passé et le futur c'est-à-dire le présent.

¹⁸⁴ Dans son *Introductio in physicam paraphrasim, adjectis annotationibus explanata* publiée à partir de 1492. Lefèvre d'Étaples présente à tous ses élèves les définitions nécessaires pour comprendre la *Physique* d'Aristote dont celle sur le présent : « Le présent est premièrement l'indivisible parce qu'il connecte le passé avec le futur. Le présent c'est le maintenant, l'instant, l'adjacent (*Praesens primo est impartibile, praeteritum futuro connectens. Praesens : nunc, instans, adjacens*) ».

¹⁸⁵ Cette opposition sur les manières d'être accompli est explicitée en *Ldi*, XII.

Cap. II. De simplicitate angelici intellectus et permixtione humani.

1. Angelicus intellectus est ut omnium praesentia, instantia et actus. Humanus ut omnium distantia, potentia, et futurum.

Praesens est instans medium et actus omnium simplex. Distantia autem absentia rei est et potentia. Est igitur angelicus intellectus similis praesenti, humanus autem futuro. Sunt enim omnia in angelico intellectu praesentia, in humano futura. Et sicut solum praesens est in esse, futurum autem actu, in posse et potentia in esse, ita et angelicus intellectus actu est in omnium esse. Humanus uero actu, in posse omnium, et potentia, in esse omnium. Et sicut esse consistit in indivisibili et puncto, posse uero in quodam sectili et in linea, ita et angelicus intellectus secundum indivisibile et punctum est omnia. Humanus uero secundum lineam omnia fieri natus est. Unico enim termino ut simplici natura, angelicus intellectus omnia repente factus est. Duorum autem terminorum fluxione, natura scilicet et arte, humanus intellectus sensim ac diuisibiliter omnia fit.

2. L'intellect angélique, de même qu'il a été séparé de la matière, de même il saisit intellectuellement sans espèce.

L'intellect angélique est pur de part et d'autre à savoir par l'essence et par l'intellection. En effet, il est la pureté de l'un et de l'autre. De fait, si l'intellect angélique a été achevé par son être lui-même, d'où lui viendra l'espèce nécessaire à sa perfection ? En fait, tu exclus toute puissance de lui (celui à propos duquel tu admets qu'il est un acte pur). Par conséquent, si tu affirmes qu'il a besoin d'espèce et qu'il saisit intellectuellement au moyen de l'espèce, alors il serait en puissance par rapport à une telle espèce et une privation innée à lui-même devrait être accomplie par une telle espèce étrangère et adventice. En effet, l'espèce intellectuelle est en rapport à ce dans quoi elle est destinée à être reçue comme un acte. Quant à ce qui la saisit et la reçoit, cela est comme une puissance et un sujet. Par conséquent, l'intellect angélique serait une puissance de l'espèce qui vient, alors que cette espèce étrangère serait comme son acte. Et pour la raison selon laquelle tu as affirmé que cet intellect est lié à l'espèce, tu dirais assurément qu'il est aussi mélangé à la matière. Encore une fois, l'intellect angélique a été produit avant toutes choses. Par conséquent, avant que toutes choses se produisent, celui-ci sait toutes choses. De fait, par le fait même qu'il est, il est toutes choses et, par son être même, il n'est rien qu'il ne sait. C'est pourquoi il ne devient pas toutes choses au moyen de l'espèce de toutes choses puisqu'avant que les espèces d'une seule chose soient, il était toutes choses et savait qu'il était toutes choses. Par conséquent, l'intellect angélique sait qu'il est toutes choses ni au moyen de ces choses elles-mêmes ni au moyen de l'espèce de ces choses mais purement et au moyen de lui-même dans l'intuition et la contemplation de lui-même avant qu'elles soient produites. En effet, l'acte pur est l'être angélique et un certain être de toutes choses et avant tout être, ou une conception première et très pure de toutes choses.¹⁸⁶

¹⁸⁶ On retrouve la même description de la connaissance angélique en Bovelles, *QT*, II, 9.

2. Angelicus intellectus sicut a materia abiunctus est, ita et sine specie intelligit.

Angelicus intellectus utrobique modo est simplex, essentia scilicet et intellectione. Unius enim simplicitas est et alterius. Nam si angelicus intellectus suoipso esse perfectus est, unde illi aduentabit species, ad eius perfectionem necessaria ? Ab eo siquidem (quem astruis esse purum actum) omnem potentiam excludis. Si igitur eum indigere specie et intelligere per speciem posueris, erit ad huiusmodi speciem in potentia, et innata eidem erit aliqua priuatio aduentitia¹⁸⁷ et peregrina huiusmodi specie perficienda. Est enim intellectualis species ad id in quo recipi nata est ut actus. Id uero quod eam captat et recipit ut potentia et subiectum. Esset igitur angelicus intellectus aduentantis potentia speciei, ipsa uero exotica species ut eius actus. Et qua ratione posueris eundem coniunctum speciei, dicas profecto et materiei esse permixtum. Rursum angelicus intellectus ante omnia factus est. Igitur et antequam omnia fierent, nouit ipse omnia. Nam eo ipso quod est, omnia est et, eodem ipso suo esse, nouit se nihil non esse. Non itaque omnia euasit, per omnium species ut qui antequam essent ullae rerum species, erat omnia et nouerat se esse omnia. Nouit igitur angelicus intellectus omnia non per ipsa omnia neque per ipsorum omnium species, sed simpliciter et per se intuitu et contemplatione sui esse antequam omnia fierent. Est enim esse angelicum purus actus et esse quiddam omnium ante omne esse, primaue et simplicissima omnium conceptio.

¹⁸⁷ Ce terme est une orthographe alternative de « *aduenticia* ».

3. L'intellect humain, parce qu'il a été lié à la matière, saisit aussi intellectuellement au moyen de l'espèce

L'intellect humain est composé de la substance et de l'action. De la substance, parce qu'il demeure dans la matière et parce qu'il est porté dans un corps sujet. De l'action parce que son intellection ne peut pas se produire sans espèce étrangère et adventice¹⁸⁸. En effet, ce qui se détache de la pureté du sujet se détache aussi de la pureté de l'objet et ce qui a été mélangé au sujet a également été mélangé à l'objet. En effet, il est impossible que l'intellect humain connaisse l'ensemble des choses à partir de ce qui le contient et de lui-même mais il devient toutes choses au moyen de l'espèce de toutes choses. En effet, il est la puissance de toutes choses, mais la puissance n'est pas capable d'être accomplie et d'être remplie si ce n'est par l'effet d'un acte qui vient. Or, les espèces de l'ensemble de choses sont certains actes dont la disposition et la plénitude sont appelées perfection, lumière et savoir de l'intellect humain¹⁸⁹. De nouveau, à partir de ces espèces, il est clair que l'intellect angélique est pur, qu'il est non-mélangé et sans espèce. De fait, puisque sa nature est pure, il est exprimé et contenu seulement par une limite. En effet, il est l'être pur de toutes choses sans pouvoir ou l'essence seule sans puissance. De plus, dans cet intellect, sont identiques être et savoir, essence et savoir qui se trouvent opposées dans l'intellect humain (parce qu'il est enfermé par des limites jumelles). En effet, pour lui, une chose est être, une autre est savoir, une chose est l'essence, une autre est le savoir. En effet, l'être est en lui dès le commencement et par nature, or, le savoir n'est pas encore en lui si ce n'est à la fin et par l'art. Par conséquent, quand l'intellect angélique est toutes choses d'une certaine façon plus vraie et plus éminente que l'intellect humain, l'intellect humain est au contraire toutes choses seulement parce qu'il sait toutes choses et qu'il a acquis toutes choses, alors¹⁹⁰ l'intellect angélique sera toutes choses selon l'être. En effet, l'être est quelque chose de plus vrai et de plus remarquable que le savoir et l'essence est plus éminente que le savoir et ce qui en l'homme est le savoir est l'être dans l'ange.

¹⁸⁸ Le terme « *aduentitia* » est également utilisé pour décrire les images que possède l'homme en Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme* : « Aussi le Persan Evantes peut-il écrire, lorsqu'il expose la théologie chaldaïque, que l'homme n'a en propre aucune image innée, mais qu'il en a beaucoup d'étrangères et d'adventices. (*Idcirco scribit Evantes Persa, ubi chaldaicam theologiam enarrat, non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias.*) » (tr fr. Y. Hersant).

¹⁸⁹ Cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

¹⁹⁰ Ici « alors » n'y est pas, mais il me semble qu'en français, il faut marquer plus fortement la conséquence.

3. Humanus intellectus ut coniunctus est materiei, ita et per speciem intelligit.

Humanus intellectus et substantia et actione permixtus est. Substantia quia in materia degit et subiecto in corpore fertur. Actione uero quia eius intellectio haud sine exotica et aduentitia specie fieri potest. Qui enim deficit a simplicitate subiecti, deficit et a simplicitate obiecti et qui mixtus est subiecto, mixtus est et obiecto. Impossibile enim est humanum intellectum e continenti et ex semetipso nosse uniuersa, sed per omnium species omnia fit. Est enim omnium potentia, potentia autem perfici et impleri nequit, nisi ab aduentante actu. Uniuersorum autem species sunt quidam actus quorum habitus et plenitudo nuncupatur humani intellectus perfectio lux et scientia. Ex his iterum manifestum est intellectum angelicum esse purum, esse immixtum et sine specie. Nam cum sit natura simplex, uno tantum exprimitur, contineturue termino. Est enim omnium simplex esse sine posse siue sola essentia sine potentia. Rursum in eo ipso, idem sunt esse et scire, essentia et scientia quae in humano intellectu (ut qui geminis clauditur terminis) reperiuntur diuersa. Aliud enim est eius esse, aliud scire, alia eius essentia, alia scientia. Inest enim illi ab initio et a natura esse, scire autem nondum nisi in fine et ab arte. Si igitur ueriores quopiam et eminentiores modo angelicus intellectus est omnia quam humanus, humanus autem omnia est duntaxat quia omnia nouit, omniumque scientiam indeptus est, erit angelicus omnia secundum esse. Est enim esse uerius quippiam ac praestantius quam scire, et essentia eminentior scientia, et quod in homine est scire, est in angelo esse.

4. Tout ce qui est est un et triple¹⁹¹

Dieu créant est seulement un. Quant à ce qui est créé, cela est triple. En effet, toute chose créée est ou bien un extrême ou un intermédiaire. Quand c'est un extrême, c'est un intellect, ou angélique ou humain. En effet, nous avons dit que ces deux intellects étaient les extrêmes des créatures. Quand c'est un intermédiaire, c'est une créature sensible créée après l'ange, avant l'homme. Par conséquent, tout ce qui est est un et triple. De fait, il n'y a rien, excepté ces choses : Dieu, l'ange, la créature sensible et l'homme. L'un est artisan, son œuvre est triple. Ce qu'est l'artisan, nul ne peut le savoir. Au contraire, son œuvre est ou acte ou puissance ou l'union de l'un et de l'autre, elle est ou l'être ou le pouvoir devenir¹⁹² ou le devenir continûment.

¹⁹¹ On retrouve un titre proche en Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 7 : « De l'éternité trine et une (*De trina et una aeternitate.*) » (tr. fr. P. Caye, D. Larre, P. Magnard et F. Vengeon). Cependant, dans le texte du Cusain, il s'agit d'une réflexion sur la trinité. Dans cette proposition, un et trois ne sont pas la même chose, il y a d'un côté un ou Dieu et de l'autre trois ou les créatures.

¹⁹² Le « *posse fieri* » est un concept central de Nicolas de Cues (cf. Nicolas de Cues *Dialogue à trois sur le pouvoir-est*, 6 ; *Chasse de la sagesse*, 3, 6-7. J. Sfez propose assez justement de traduire « *posse fieri* » par « pouvoir-être-fait » plutôt que par « pouvoir devenir » parce que cette expression « prend son sens par rapport aux expressions *posse facere* (*pouvoir faire*) [...] et l'expression *posse-esse* (*pouvoir-être*) [...] ». Elle signale également que cette expression s'oppose au *posse creari* (*pouvoir-être-crée*) (cf. l'édition de J. Sfez intitulé *La chasse de la sagesse et autres œuvres de philosophie tardive*, p. 44, note 29). Néanmoins, Bovelles ne semble pas donner à ce terme le même sens que Nicolas de Cues (cf. l'édition de J. Sfez intitulé *La chasse de la sagesse et autres œuvres de philosophie tardive*, p. 135, note 35) puisqu'elle désigne la matière pure et il n'emploie pas le système d'opposition du Cusain. Pour ces raisons, je traduis « *posse fieri* » par « pouvoir devenir ».

4. Quicquid est,¹⁹³ unum est et trinum.

Unum tantum est creans deus. Quod uero creatum est trinum. Omne enim quod creatum est aut est extremum, aut medium. Si extremum, intellectus est aut angelicus aut humanus. Diximus enim haec esse creaturarum extrema. Si medium, est sensibilis creatura posterior angelo homine prior creata. Omne igitur quod est unum et trinum est. Nam praeter haec, nihil est : deus, angelus, sensibilis creatura, homo. Unus est opifex, opus eius trinum. Opifex quid sit, scire nullus potest. Opus autem ipsius est aut actus aut potentia aut utriusque unio, siue aut esse aut fieri posse aut continue fieri.

¹⁹³ Je conserve la ponctuation pour éviter les confusions. Dans l'édition *princeps*, Bovelles utilise une ponctuation forte pour séparer la proposition principale de la proposition relative (**Quicquid est: unum est et trinum.**).

5. Tout ce qui est est chaque chose et un tout, et n'importe quelle chose est n'importe quelle chose

Dans la proposition précédente, nous avons établi Dieu parmi les choses qui sont. Dans la présente proposition, en excluant Dieu, nous disons qu'il y a seulement ces choses qui ont été produites par Dieu. Or, nous avons dit qu'il y avait trois choses produites : les doubles intellects angélique et humain et toute créature intermédiaire. Par conséquent, il y a seulement trois choses qui ont été produites, les deux extrêmes et un intermédiaire. Chacune d'entre elles est un tout et chaque chose, et n'importe quelle chose est n'importe quelle chose. De fait, l'intellect angélique est l'être de toutes choses et l'acte universel de toutes choses. L'intellect humain est le pouvoir de toutes choses et la puissance universelle de toutes choses. Et toutes les choses qui restent entre l'un et l'autre intellect sont toutes choses conformément à la substance à partir de l'acte et de la puissance. En effet, l'intellect angélique est comme l'acte pur de toutes choses. L'intellect humain comme la puissance pure et universelle de toutes choses. Quant à tout ce qui reste, il est sensible et est l'intermédiaire de ces deux intellects à partir de l'acte et de la puissance. En effet, il y a seulement ces trois choses : l'acte de toutes choses, la puissance de toutes choses et la substance de toutes choses. Chacune de ces trois choses est chaque chose et un tout et n'importe quelle chose est n'importe quelle chose.

5. Quicquid est, est omne et totum, et quodlibet quodlibet.

In superiore propositione, deum inter ea quae sunt posuimus. In praesenti uero, deum excludentes, ea tantum esse dicimus quae a deo facta sunt. Haec autem diximus esse tria : geminos intellectus angelicum et humanum et omnem mediam creaturam. Tantum igitur tria sunt quae facta sunt : duo extrema et medium. Et eorum unumquodque, est totum et omne, et quodlibet, quodlibet. Intellectus quippe angelicus est esse omnium et uniuersalis omnium actus. Humanus intellectus est omnium posse et uniuersalis omnium potentia. Et quaecumque inter utrumque intellectum relinquuntur sunt omnia secundum substantiam ex actu et potentia. Intellectus enim angelicus est ut simplex omnium actus. Humanus ut simplex et uniuersalis omnium potentia. Quicquid uero superest, sensibile est et eorum medium ex actu et potentia¹⁹⁴. Sunt enim tantum haec tria actus omnium, potentia omnium et substantia omnium. Et eorum unumquodque est totum et omne et quodlibet quodlibet.

¹⁹⁴ Dans l'édition princeps apparaît **ex actu ex potentia**. Je corrige l'édition *princeps* en suivant les errata placés dans l'édition de 1511 au folio 62r :

tiōe|ex mutatiōe.fo.5.fu.1.pro.5 cō.linea.9.ex actu ex potētia|ex actu & po
tentia.fo.6.fu.2.pro.8.cō.linea 1. Vniuerſū vniuerſorū.fo.12.fu.2. pro.3. cō.

6. Dieu a créé toutes choses dans l'intellect

Dieu (comme nous l'avons montré plus haut) a créé seulement trois choses : les deux extrêmes et leur intermédiaire. En effet, son œuvre est triple. Les deux extrêmes sont l'un et l'autre intellect, l'angélique et l'humain : celui-ci comme puissance de toutes choses, celui-là comme acte de toutes choses. Quant à l'intermédiaire, il est toute la substance qui reste entre l'ange et l'homme, celui-là étant avant lui, celui-ci étant après lui. Par conséquent, les bornes, les fins et les limites naturelles de toutes les choses sont les deux intellects. Mais toutefois, toutes choses sont closes, enfermées et contenues par leurs fins et leurs limites. Chaque chose intermédiaire est aussi enfermée dans ses extrêmes. C'est pourquoi, toutes choses, c'est-à-dire les substances de toutes choses, sont dans l'intellect. En effet, elles sont enfermées d'un côté par l'intellect angélique, de l'autre par l'intellect humain. Encore une fois, il y a toutes choses dans le commencement et dans la fin. Or, l'intellect angélique est le commencement de toute créature. Quant à l'intellect humain, il est la conclusion et la fin de toute créature. Par conséquent, toutes choses sont créées dans l'intellect et hors de l'intellect, rien n'est créé.

6. Creavit deus omnia in intellectu.

Creavit deus (ut superius ostendimus) tantum tria : duo extrema et eorum medium. Eius enim opus est trinum. Duo extrema sunt uterque intellectus, angelicus et humanus: hic ut omnium potentia, ille ut omnium actus. Medium uero est omnis reliqua substantia inter angelum et hominem, hoc prior, illo posterior. Omnium igitur rerum metae fines et naturales termini sunt ambo intellectus. Atqui omnia suis finibus et terminis arcentur, clauduntur et continentur. Omne quoque medium in suis clauditur extremis. Sunt itaque omnia idest omnium rerum substantiae in intellectu. Clauduntur enim una ex parte angelico, altera humano intellectu. Rursum in principio et in fine sunt omnia. Angelicus autem intellectus principium est, omnis creaturae. Humanus uero omnis creaturae periodus et finis. Sunt igitur omnia in intellectu creata et extra intellectum, nihil creatum.

7. L'intellect angélique et l'intellect humain ont respectivement les manières d'être¹⁹⁵
de la forme et de la matière¹⁹⁶.

Représente-toi l'acte vrai et parfait séparé de toute puissance : cela sera l'intellect angélique qui en rien n'est pas. À l'opposé, représente-toi aussi la puissance vraie et pure séparée de tout acte : cela sera l'intellect humain qui n'est rien au commencement excepté ce qu'il est, à savoir la puissance de toutes choses. En effet, l'intellect humain est la puissance de toutes choses et il n'est rien d'autre au commencement que la puissance de toutes choses. En effet, quand nous disons que l'intellect humain n'est rien, nous ne détruisons pas son être (en effet, son être est la puissance de toutes les choses) mais nous voulons qu'il n'y ait en lui aucune espèce par nature, qu'aucune chose naturelle ne soit en lui en acte. C'est par la disposition de l'espèce qu'il peut être dit quelque chose (c'est-à-dire similaire à quelque chose). En effet, par la participation de l'espèce, on dit que l'intellect devient la chose ou devient semblable à la chose dont l'espèce féconde l'intellect¹⁹⁷. Par conséquent, pour l'intellect humain n'être rien par nature, ce n'est pas purement être rien ou purement être un non étant mais c'est n'avoir l'espèce d'aucune chose par nature¹⁹⁸. Il a la capacité d'épuiser chaque espèce et devenir toutes choses et il est devenu ou est né pour devenir toutes choses et pour être un jour devenu¹⁹⁹ toutes choses. Et ce qui par nature est séparé de toute espèce, devient par l'art seul omniforme ou distingué par chaque espèce. Par conséquent, l'intellect angélique est similaire à la forme et l'acte, alors que l'intellect humain à la matière et à la puissance. En effet, la forme est l'être de la chose naturelle, quant à la matière, elle est sa puissance²⁰⁰.

¹⁹⁵ Il me semble qu'il faut entendre « raison » au sens de caractéristiques qui font que la forme est la forme et la matière est la matière.

¹⁹⁶ Il s'agit d'une réinterprétation de la séparation entre la partie passive de l'intellect et la partie active de l'intellect faite par Aristote en *DA*, III, 4 429a13-16 et 5, 430a10-25.

¹⁹⁷ Aristote, *DA*, III, 4, 430a2-430a4 « Par ailleurs, [l'intelligence] est, elle aussi intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé. » (tr fr R. Bodéüs). Voici la traduction de la traduction latine de ce passage : « L'intellect est intelligible comme les intelligibles. En effet, dans ces intelligibles qui sont sans matière, ce qui saisit intellectuellement et ce qui est saisi intellectuellement sont identiques (*Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis quidem enim quae sunt sine materia, idem est intelligens et quod intelligitur*). »

¹⁹⁸ L'usage des infinitifs dans cette phrase est très complexe. Je pense que le premier groupe de mots « *Intellectum igitur humanum natura nihil esse* » est le sujet de la phrase. Le reste des infinitifs est attaché à « *est* ».

¹⁹⁹ Je conserve le jeu sur « *fio* » au risque d'être lourd. Comme Bovelles utilise le même terme dans la même phrase, il me paraît important de conserver un même terme pour traduire puisque cela n'obscurcit pas le sens.

²⁰⁰ Aristote, *DA*, II, 1, 412a9-10 : « Par ailleurs, la matière est puissance, alors que la forme est réalisation »

7. Angelicus et humanus intellectus adinuicem rationes habent formae et materiae.

Finge actum uerum et perfectum separatum ab omni potentia : hic erit angelicus intellectus qui nihil non est. Finge et ex opposito potentiam ueram ac simplicem ab omni separatam actu : hic erit humanus intellectus qui ab initio nihil est praeter id quod est, scilicet omnium potentia. Est enim humanus intellectus omnium potentia et nihil aliud ab initio quam omnium potentia. Quando enim dicimus humanum intellectum nihil esse, haud proprium eius esse destruimus (est enim proprium eius esse rerum omnium potentia) sed nullam eidem a natura uoluimus inesse speciem, nullum in eo naturalem esse actu. Cuius habitu aliquid (id est alicui rei similis) dici possit. Participatione enim speciei, intellectus id fieri, aut ei similis fieri dicitur cuius specie impraegnatur. Intellectum igitur humanum natura nihil esse, non est ipsum simpliciter nihil esse aut simpliciter esse non ens sed est ipsum a natura nullius rei habere speciem. Potens est autem omnem exhaurire speciem et omnia fieri et ad id factus, natusue est **ut** omnia fiat et aliquando omnia factus sit. Et qui natura separatus est ab omni specie, arte sola fit omniformis, omniue specie insignis. Est igitur angelicus intellectus similis formae et actui, humanus uero materiae et potentiae. Est enim forma, esse rei naturalis, materia uero eius potentia.

Néanmoins, ils diffèrent parce que la matière et la forme sont toujours conjointes et agglutinées et elles accomplissent une seule chose à savoir la chose naturelle. Or, les deux intellects sont toujours séparés l'un de l'autre et ils ne forment rien d'uni par le mélange. Et dans ces deux intellects, le mouvement se produit à partir de l'acte vers la puissance. En effet, l'intellect angélique (qui est l'acte) est créé en premier. Quant à l'intellect humain (qui est puissance), il est créé après. Or, dans la chose naturelle²⁰¹, à l'opposé, le mouvement se produit à partir de la puissance vers l'acte, de la matière vers la forme. En effet, la première partie de la chose naturelle est la matière, tandis que la deuxième partie est la forme.

²⁰¹ Bovelles désigne ici une chose qui appartient au monde sublunaire.

Distant autem quod materia et forma, semper coniuncta et agglutinata sunt et unum aliquid conficiunt ut rem naturalem. Ambo autem intellectus, semper abinuicem sunt separati et nihil unum conflant. Et in ipsis intellectibus fit motus ab actu ad potentiam. Angelicus enim intellectus (qui est actus) creatus est prior. Humanus uero (qui potentia) posterior. In re autem naturali, motus fit e contrario a potentia ad actum, a materia ad formam. Prima enim rei naturalis pars materia est, secunda autem pars forma.

8. Toutes choses sont au-delà de leur nature dans l'intellect angélique d'une certaine manière plus sublime, elles sont dans l'intellect humain conformément à leurs espèces, elles sont en elles-mêmes conformément à la matière et la substance.

Toutes choses sont d'une certaine manière dans l'intellect angélique, d'une certaine manière en elles-mêmes et d'une autre manière dans l'intellect humain. Toutes choses sont dans l'intellect angélique au-delà de leur nature et au-dessus de la nature, sans aucune espèce ou matière ou substance. En effet, l'intellect angélique était toutes choses avant que toutes choses soient produites. De plus, toutes choses sont dans l'intellect humain conformément à leurs espèces en ce qu'il est en fin de compte affecté par les espèces de toutes choses et finit par devenir omniforme. Enfin, toutes choses existent en elles-mêmes conformément à elles, de manière sensible²⁰², conformément à la matière et la substance.

²⁰² « Sensiblement » n'a plus exactement le même sens que « sensibiliter ».

8. Omnia praeter suam naturam sublimiore quodam modo sunt in intellectu angelico, secundum suas species in humano, secundum materiam et substantiam in seipsis.

Aliter omnia sunt in intellectu angelico, aliter in seipsis et aliter in humano. In intellectu angelico, sunt praeter suam naturam et supra naturam, sine specie ulla aut materia aut substantia. Erat enim angelicus intellectus omnia priusquam fierent omnia. Porro in humano intellectu sunt omnia secundum suas species ut qui tandem omnium speciebus afficitur euaditque omniformis. In seipsis autem subsistunt omnia secundum se, sensibiliter, secundum materiam et substantiam.

9. Encore une fois, toutes choses sont dans l'intellect angélique avant l'être, elles sont en elles-mêmes dans l'être, elles sont dans l'intellect humain après l'être.

Tout ce qui est est un, et il n'est rien excepté l'un. L'intellect angélique est un, semblablement l'intellect humain est aussi un. Or, toutes les créatures intermédiaires entre l'un et l'autre intellect (créatures qui, dans la présente proposition, sont appelées toutes choses), bien qu'elles soient très nombreuses et variées, elles sont aussi d'une manière égale une seule chose. En effet, elles sont déterminées pour l'un et l'autre intellect par la raison d'être et la dénomination²⁰³ de l'intermédiaire sensible et elles sont comme l'intermédiaire des deux intellects. Et de même que dans les trois ordres des choses, l'un et l'autre extrême sont un, de même il faut que l'intermédiaire soit un d'une certaine manière. Par conséquent, le triple est l'un qui a été créé : l'un avant l'être, l'un dans l'être et l'un après l'être. L'un avant l'être est l'intellect angélique qui est toutes choses avant qu'elles se produisent comme la plus pure, divine et première de toutes les choses que Dieu allait faire : la conception. L'un dans l'être est chaque créature intermédiaire, chacune d'elles est faite après l'intellect angélique et avant l'intellect humain. En effet, tout ce qui est créé dans l'intermédiaire des intellects est un dans l'être. Quant à l'un après l'être, il est l'intellect humain qui, parce qu'il est le dernier et le plus nouveau, a été fait après toutes choses. En effet, Dieu a fait avant toutes choses l'intellect angélique. Ensuite, il a fait toutes choses dans toutes choses et une par une en elles-mêmes. En dernier lieu ou après toutes choses, il a fabriqué l'intellect humain, il s'est reposé aussitôt après son activité.

²⁰³ Il est possible que Bovelles emploie « *denominazione* » au sens mathématique du « dénominateur ». Ainsi, l'intermédiaire serait le dénominateur de chaque chose ce qui en ferait de toutes ces choses quelque chose d'un. J'ai trouvé une autre mention de ce terme dans une lettre à Germain de Ganay intitulée « *de senarius* » de Bovelles et placée dans le volume de 1511 : « *Adde quod et senarius primus est perfectus numerus: se ipso neque maior neque minor. Trinisque partibus, unitate, binario, ternario sese restituit. Unde et merito ter trinus esse comperitur : trinus inquam partium numero, trinus figura (Nam trigonus ipse est), trinus denique denominatione: Quippe qui trigonorum tertius.* (Ajoute que le premier sénnaire est le nombre achevé ni plus grand ni plus petit que lui-même. Il se restitue en trois parties : l'unité, le binaire et le tertiaire. Pour cette raison, on découvre justement qu'il est trois fois triple : à savoir triple par le nombre de partie, par triple par la figure (de fait c'est un triangle), triple enfin par la dénomination parce qu'il est un tier des triangles.) ».

9. Rursum in angelico intellectu sunt omnia ante esse, in seipsis in esse, in humano post esse.

Quicquid est, est unum et nihil est praeter unum. Angelicus intellectus unus est, similiter et humanus unus. Omnes autem mediae creaturae inter utrumque intellectum (quae in praesenti propositione, dicuntur omnia) licet plurimae sint et uariae, pari quoque modo, unum aliquid sunt. Finiuntur enim ad utrumque intellectum ratione et denominatione sensibilis medii, suntque ut amborum intellectuum medium. Et sicut in trino rerum ordine, utrumque extremum est unum, ita et medium quodam modo oportet esse unum. Triplex igitur est unum, quod creatum est : unum ante esse, unum in esse et unum post esse. Unum ante esse est angelicus intellectus qui omnia est antequam fierent, tamquam simplicissima, diuina et prima eorum omnium quae facturus erat deus : conceptio. Unum in esse est omnis media creatura, angelico intellectu posterior, humano prior facta. Omne enim quod in intellectu medio creatum est est unum in esse. Unum uero post esse est intellectus humanus qui supremus atque nouissimus, post omnia est factus. Fecit enim deus ante omnia angelicum intellectum. Deinde in omnibus omnia fecit et in seipsis singula. Postremo uero siue post omnia, humanum fabricatus intellectum, ab sua operatione quieuit.

Par conséquent, l'ensemble des choses qui existent, c'est-à-dire l'ensemble des créatures intermédiaires (car celles-ci sont toutes choses), sont dans l'intellect angélique comme avant l'être, sont en elles-mêmes comme dans l'être, et finalement sont dans l'intellect humain après l'être. Elles sont dans l'intellect angélique conformément à l'être intellectuel. Elles sont en elles-mêmes conformément à l'être sensible et naturel. Elles existent dans l'intellect humain conformément à l'être rationnel.

Uniuersa igitur quaeque subsistunt, id est uniuersae mediae creaturae (nam hae sunt omnia) sunt in intellectu angelico uelut ante esse, in seipsis ut in esse, in humano denique intellectu post esse. In angelico intellectu, sunt secundum esse intellectuale. In seipsis secundum sensibile ac naturale esse. In humano uero, secundum rationale esse subsistunt.

Chapitre III. Dieu est l'objet de l'un et l'autre intellect

1. Il y a un même objet pour l'un et l'autre intellect, à savoir le commencement souverainement bon des deux intellects dont la lumière naturelle les illumine

De même que, dans le corps, il y a deux sens jumeaux - l'un intérieur, l'autre extérieur - et un même objet pour ces deux sens à savoir une substance sensible ou matérielle, de même, dans l'esprit aussi, on trouve les deux intellects (en effet, tout intellect est immatériel et un certain esprit) - l'un est intérieur et l'autre extérieur – et il y a un même objet unique pour ces deux intellects : à savoir la très haute substance intellectuelle et immatérielle, artisan de toutes les choses, souverainement bonne, fondatrice de chacun des deux intellects, fontaine et profusion de la lumière entière. Par la participation à cette substance, chacun des deux intellects est illuminé et tend perpétuellement vers la substance infinie de cette sorte. En effet, de même que chaque nombre existe et est un unique nombre en raison de sa participation à l'unité (qui est source de tous les nombres) et que, pour cette raison, le nombre est attaché à l'unité de sorte qu'il ne puisse pas être arraché et être séparé de celle-ci, de même aussi, la dualité des intellects, angélique et humain, par une certaine force supérieure et perpétuelle d'application²⁰⁴, revient dans la plus haute monade comme dans le commencement de toute sa substance et de tout son savoir. Finalement, il est attaché et greffé inséparablement à cette monade : il la vénère, l'admire et la contemple sans interruption.

²⁰⁴ Cf. Bovelles, *Ldi*, I, 1.

Cap. III. Quod deus est utriusque intellectus obiectum.

1. Utriusque intellectus idem est obiectum, summum scilicet bonum eorum principium cuius naturali lumine illustrantur.

Sicut in corpore sunt gemini sensus - interior unus, alius exterior - et amborum idem obiectum sensibilis scilicet, materialisue substantia, ita et in spiritu duo reperiuntur intellectus (omnis enim intellectus, immaterialis et spiritus quidam est) - unus interior, exterior alius - et amborum unum, atque idem est obiectum : suprema scilicet intellectualis et immaterialis substantia, rerum opifex omnium, summe bona, conditrix utriusque intellectus, fons et pelagus totius lucis. Cuius participatione, uterque intellectus illustratur et in infinitam huiusmodi substantiam, perpetuo intendit. Sicut enim omnis numerus haud aliunde quam unitatis (quae fons est omnium numerorum) participatione et subsistit et unus est numerus : ideoque naturali quodam modo unitati cohaeret, ut ab ea conuelli, ac disseparari nequeat, ita et intellectuum angelici et humani dualitas, praecipua quadam et perpetua intentionis ui, in summam illam recurrit monadem, ut totius suae substantiae atque scientiae initium. Illi denique inseparabiliter cohaeret atque inseritur : illam iugiter ueneratur, admiratur, contemplatur.

2. L'intellect angélique est sans intermédiaire et très proche de cet objet, tandis que l'intellect humain se trouve éloigné du même objet par l'intermédiaire de l'intellect angélique.

La première créature de Dieu est l'ange parce qu'il est la plus ancienne de toute créature par le temps. La dernière créature est l'homme parce qu'il est la fin de l'œuvre divine et du temps. Par conséquent entre Dieu et l'ange, il n'y a aucune créature intermédiaire. Et c'est pourquoi aussi l'intellect angélique, par sa propre nature, est lié et est très proche de son objet en direction duquel il ne parcourt aucun intervalle intermédiaire, il est plutôt illuminé par le premier et plus pur rayon de cet objet. De son côté, l'intellect humain (comme il se retire derrière l'intellect angélique et s'arrête à lui), par l'intermédiaire de l'intellect angélique, est illuminé d'une lumière seconde et moins pure par Dieu, est porté en Dieu et devient Dieu. En effet, chaque intellect est né pour devenir l'objet, pour ressembler à l'objet qu'il embrasse par la force de l'appréhension naturelle. Et chaque puissance a été faite et instituée par nature pour qu'elle se transforme et finisse par devenir l'objet. Cependant, la puissance très proche, voisine et liée à ce même objet devient aussi plus semblable à cet objet, elle est greffée à lui auparavant et plus profondément et elle est dotée d'une lumière plus ample²⁰⁵. Quant à la puissance qui est plus²⁰⁶ éloignée de l'objet, elle accueille la lumière de Dieu en elle et est transportée vers l'objet au moyen d'un être plus proche de la position convenable²⁰⁷.

²⁰⁵ Bovelles décrit ici l'intellect angélique en tant que puissance de recevoir la lumière divine.

²⁰⁶ Pour éviter la redondance « éloignée loin », j'ajoute l'adverbe « plus » pour montrer la grande distance.

²⁰⁷ Bovelles décrit ici l'intellect humain en tant que puissance de recevoir la lumière divine.

2. Angelicus intellectus ei obiecto est immediatus et proximus, humanus uero ab eodem obiecto angelici intellectus medio distare comperitur.

Prima dei creatura angelus est, tempore omni creatura antiquior. Ultima homo diuini operis et temporis finis. Inter igitur deum et angelum, nulla est media creatura. Quare et angelicus intellectus, suapte ipsius natura, coniunctus est et proximus suo obiecto : ad quod nulla media intercapedine discurrit, sed simplicissimo et primo eius radio illustratur. Humanus uero intellectus (ut qui angelicum intellectum recellit, illique subsidet) angelici medio, secundo et minus simplici lumine a deo illustratur, in deum fertur fitque deus. Omnis enim intellectus id fieri, eius assimilari natus est quod ui naturalis intelligentiae capessit. Et potentia omnis, ad id natura instituta et facta est ut transeat euadatque in obiectum. Sed quae proxima, attigua et coniuncta est obiecto eidem quoque similior fit, et prius illi atque altius inseritur, amplioreque luce donatur. Quae uero ab obiecto eminus distat, congruo²⁰⁸ ordine per propiorem, illius in sese lumen admittit, in illudque subuehitur.

²⁰⁸ Adjectif également employé par Bovelles en grammaire. Selon lui, la grammaire juge de ce qui est « *congruus* ». Cf. Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitatis artium humanorum*, définition : « La grammaire est l'art de la parole convenable et inconuenable (*Grammatica est congrui, incongruique sermonis ars.*) »

3. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique a une nature immobile et pure, tandis que l'intellect humain a une nature mobile et parcourant beaucoup de choses avant qu'il parvienne à l'objet.

Chaque mouvement se produit d'un extrême vers un extrême à travers un intermédiaire²⁰⁹. Or, où il n'y a aucun intermédiaire, il faut que les extrêmes soient voisins et très proches et il n'est pas possible de trouver de mouvement là²¹⁰. En effet, la distance est le commencement d'un quelconque mouvement²¹¹. Par conséquent, l'intellect angélique, comme il est voisin et très proche de Dieu, a été achevé sans mouvement et est lié à Dieu. En effet, il fait effort et est porté en Dieu par aucun intermédiaire, mais parce qu'il est fixe et immobile, il est achevé en lui-même par son maintien pur (par lequel il se tient près de Dieu sans interruption). Quant à l'intellect humain qui est postérieur à l'intellect angélique et à chaque créature sensible ou matérielle et qui est lié et mélangé au sens, il parcourt en premier lieu les degrés de toutes les créatures sensibles jusqu'à ce qu'il parvienne à cette pureté angélique, à cette unité divine et, par plusieurs d'intermédiaires, à la fin souhaitée et, enfin, il atteint²¹² la connaissance divine.

²⁰⁹ Cette maxime provient de la lecture de la philosophie aristotélicienne. On trouve en Aristote (*Physique*, V, 2, 226b2-3) l'idée suivante : « il est mouvement à partir d'un contraire vers un contraire, soit absolument, soit d'une certaine manière. » (tr. fr. P. Pellegrin). On retrouve cette maxime dans les *Auctoritates Aristotelis* : « Chaque mouvement se produit d'un contraire vers un contraire (*Omnis motus fit a contrario in contrario*) ». Ce principe est notamment examiné par Albert de Saxe (cf. *Questions sur la Physique*, V, 3 (56v, éd 1504) : « Est-ce que chaque mouvement est à partir d'un contraire vers un contraire ? (*Utrum omnis motus sit de contrario in contrarium ?*) ») ou par Oresme (cf. *Questions sur la Physique*, V, 2 « Conséquemment est-ce que chaque mouvement est à partir d'un contraire vers un contraire ? (*Consequenter utrum omnis motus sit de contrario in contrarium ?*). De fait, Bovelles hérite d'une synthèse de cette maxime avec une autre maxime aristotélicienne (*Physique*, V, 3, 226b23-25 : « "intermédiaire" ce vers quoi ce qui change arrive naturellement avant <d'arriver> à l'extrême vers lequel change ce qui change naturellement continûment. ») qu'on retrouve notamment dans l'œuvre de Pseudo-Béda (*Sententiae philosophicae collectae ex Aristotele atque Cicerone*, P.L. 90, 1030B : « Chaque mouvement est à partir d'un extrême vers un extrême à travers un intermédiaire (*Omnis motus est de extremo in extremum per medium*) » Pseudo Béda attribue cette maxime à Aristote) et dans celle de Siger de Braban (*Questions sur la Physique d'Aristote*, VIII, qu. 16 : « chaque mouvement qui est produit à partir d'un extrême vers un extrême à travers des intermédiaires existant entre les extrêmes, est nécessairement divisible et successif (*omnis motus qui fit ab extremo in extremum per media existentia inter extrema, de necessitate est divisibilis et successivus*) »). Ainsi, Bovelles énonce une maxime sur le mouvement assez commune.

²¹⁰ Bovelles réinterprète la thèse d'Aristote selon lequel : « Il n'y a pas de mouvement dans le maintenant » (P, VI, 3, 234a31) traduit en latin par « Il n'y a donc pas de mouvoir dans le maintenant lui-même (*Non ergo est moueri in ipso nunc*) ». En effet, le maintenant, c'est ce qui ne possède pas d'intermédiaire.

²¹¹ Bovelles, *PE.*, III, 2, 4.

²¹² « *Pertendo* » peut signifier achever, s'étendre jusqu'à la limite. Pour cette raison, afin de garder et mettre en avant l'idée de processus, j'ai choisi de traduire par « enfin, il atteint » pour montrer que l'homme en arrivant à cette étape atteint la limite du savoir.

3. Unde fit ut angelicus intellectus, sit natura immobilis et simplex, humanus uero mobilis et per multa discurrens priusquam in obiectum perueniat.

Omnis motus fit de extremo in extremum per medium. Ubi autem nullum fuerit medium, extrema attigua sint et proxima oportet, nullumque ibi motum possibile est reperiri. Est enim distantia cuiusuis motus initium. Angelicus igitur intellectus, ut attiguus et proximus deo, sine motu perfectus est et coniunctus deo. Nullo enim medio, in eum nixurit ac fertur, sed fixus et immobilis, simplici statu (quo iugiter deo astat) in seipso perficitur. Humanus uero intellectus et angelico intellectu et omni sensibili, materialie creatura posterior, coniunctus et admixtus sensui, imprimis per omnium sensibilibus creaturarum gradus discurret, quam ad angelicam simplicitatem et diuinam unitatem peruehatur pluribusque mediis ad optatum finem, diuinamque noticiam pertendit.

4. Dieu est et habite seulement dans les extrêmes de son œuvre, il n'est pas dans les intermédiaires.

Pour atteindre la vérité de cette proposition, représente-toi que Dieu n'est pas autre chose que (comme Mercure²¹³ et plusieurs autres le disent) la lumière immense ou (comme le divin Denys le juge) l'océan de lumière infinie²¹⁴ qui émousse la pénétration même de la pensée à tel point qu'on le désigne par le nom de ténèbres plutôt que par celui de lumière. De cette manière, pour l'âme, Dieu est la lumière, mais la lumière est seulement dans les choses qui sont aptes à recevoir la lumière et qui ont été préparés et sont adaptés par nature pour élever leur regard vers la lumière tels que sont les miroirs. Or, il y a seulement deux miroirs naturels de la lumière divine ou deux vastes luminaires²¹⁵ : l'intellect angélique²¹⁶ et l'intellect humain. L'intellect angélique est comme le soleil, l'intellect humain est comme la lune. De fait, nous disons que l'œuvre tout entière de Dieu est enfermée, entourée et contenue par ces intellects et que l'un et l'autre intellect sont les extrêmes de toute l'œuvre de Dieu : l'intellect angélique est le commencement, l'intellect humain la fin. Par conséquent, ce n'est que dans les extrêmes de son œuvre (c'est-à-dire dans l'ange et l'homme ou dans l'intellect angélique et l'intellect humain) que Dieu est et habite, tandis que dans les intermédiaires comme dans le reste des créatures sensibles ou matérielles, il n'est pas, car ces créatures matérielles ne reçoivent aucune lumière spirituelle et invisible de Dieu : elles n'atteignent aucun savoir et aucune connaissance de Dieu. Assurément dire que Dieu est dans les extrêmes seuls de son œuvre, c'est dire que Dieu est connu et examiné seulement par les créatures extrêmes, l'ange et l'homme et c'est dire qu'il n'y a pas plus de deux miroirs naturels de la lumière divine et de temples de toute la divinité. Le premier miroir de la lumière divine est l'intellect angélique : il est similaire à un corps transparent qui admet la lumière profonde et est entièrement illuminé.

²¹³ Hermès Trismégiste. Il me semble que ce passage renvoie directement ou indirectement (à travers des textes de Ficin) au *Poimandrès* où Hermès assimile Dieu et la lumière.

²¹⁴ Cf. Pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*, IX dans la traduction d'Ambrogio Traversari où on retrouve l'expression « *ad immensum et infinitum divini luminis pelagus* »

²¹⁵ Au sens biblique, les luminaires désignent les astres.

²¹⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Des noms divins*, chap. IV, XXII : « Car s'il est vrai que l'ange qui a la forme du Bien annonce la Bonté divine, étant, par participation et au second rang, cela même que, à titre de cause et en premier lieu, est la réalité annoncée, l'ange est l'image de Dieu, la manifestation de sa lumière invisible, le miroir pur, limpide, intact, sans défaut, sans tache, qui reçoit tout entière, s'il est permis de le dire, la beauté de la forme divine portant l'empreinte du Bien et qui fait resplendir sans mélange en lui-même, autant que possible, la bonté du silence du Sanctuaire inaccessible. » (tr. fr. Y de Andia).

4. Tantum in extremis sui operis est et inhabitat deus, in mediis non est.

Ad huius propositionis ueritatem, finge deum haud aliud esse quam (ut et Mercurius et plerique aiunt) immensam lucem siue (ut diuus Dionysius sentit) infiniti luminis pelagus quod ipsam mentis hebetat aciem adeo ut tenebrarum potiusquam luminis nomine censeatur. Animo²¹⁷ hunc in modum,²¹⁸ deus lux est, lux autem in iis est solis quae lucis sunt capacia et quae natura praeparata atque ad suscipiendam lucem idonea qualia sunt specula. Atqui duo tantum sunt naturalia diuinae lucis specula, duoue ingentia luminaria: angelicus et humanus intellectus. Angelicus ut sol, humanus ut luna. Ab his uero intellectibus diximus uniuersum dei opus claudi, cingi, contineri,²¹⁹ et esse utrumque intellectum diuini totius operis extrema:²²⁰ angelicum, initium, humanum finem. Tantum igitur in extremis sui operis (id est in angelo atque homine siue in angelico atque humano intellectu) est et inhabitat deus, in mediis uero ut in ceteris sensibilibus, materialibusue creaturis non est²²¹, quae nullam dei spiritalem et inuisibilem recipiunt lucem : nullam eius scientiam et agnitionem consequuntur. Et profecto dicere tantum in sui operis extremis esse deum, est dicere deum solis extremis creaturis, angelo atque homini cognitum, perspectumque esse, et haud plura quam duo esse naturalia diuinae lucis specula, totiusque diuinitatis templa. Speculum diuinae lucis primum est angelicus intellectus : similis corpori transparenti quod in profundum lumen admittit, totumque illustratur.

²¹⁷ Voici ce qui apparait dans l'édition de 1511 : **Aio** . Même si la barre sur le « i » n'est pas aussi visible que dans d'autre passage (**aio**), je conserve ce choix puisque le verbe « aio » n'irait pas dans cette phrase (on attendrait un infinitif plutôt que « est » puisque c'est un verbe qui exprime l'affirmation ou l'opinion). De plus, Bovelles pour parler à la première personne utilise plus souvent la première personne du pluriel comme on peut le voir dans la suite du texte avec « diximus ».

²¹⁸ Point transformé en virgule

²¹⁹ Point transformé en virgule

²²⁰ Point transformé en virgule

²²¹ Point transformé en virgule.

Quant au deuxième miroir de la lumière divine, c'est l'intellect humain : il est similaire à ces miroirs qui reçoivent les images des choses en eux seulement par leur unique surface illuminée, tandis que dans la profondeur et la surface restante, ils restent ténébreux et obscurs²²². De fait, le temple céleste de Dieu est l'ange tandis que le temple de Dieu sur terre est l'homme²²³. En effet, Dieu habite au moyen de l'ange dans le ciel et au moyen de l'homme sur terre.

²²² Cette analogie est plus longuement développée en Bovelles, *Ldi*, IV.

²²³ Bovelles reprend ici une expression de Paul parlant des hommes en 1Cor, 3, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous (*nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis*) ». Cf. E. Faye (1998, p.107).

Speculum uero diuinae lucis secundum est humanus intellectus : similis his speculis quae duntaxat una sui superficie illustrata rerum imagines in se suscipiunt, in profundo uero et reliqua superficie, gnefosa²²⁴ manent et obscura. Caeleste quoque dei templum est angelus, templum uero dei in terris homo. Habitat enim deus per angelum in caelo, per hominem in terra.

²²⁴ C'est la façon dont Bovelles orthographie l'adjectif « *gnephusus* ».

5. Dieu, comme l'objet de l'un et l'autre intellect, est acte et substance de l'un et l'autre. Quant aux deux intellects, ils sont comme une certaine émanation, un certain éclat, une certaine apparition et une certaine puissance cognitive de lui.

L'objet est l'acte de la puissance cognitive²²⁵ ; or l'acte et l'objet sont par nature antérieurs à la puissance et à la faculté cognitive²²⁶. En effet, chaque puissance devient ce que l'acte est et existe auparavant naturellement. Par conséquent, l'objet est antérieur à la puissance cognitive comme l'intelligible est antérieur à l'intellect et le sensible antérieur au sens et toute vérité est antérieure à sa ressemblance et la substance est antérieure à l'accident²²⁷. Or, nous avons dit que Dieu est l'objet naturel de l'un et l'autre intellect, l'angélique et l'humain, qu'il est la source de toute la lumière, du savoir, de la vérité et de la connaissance de leurs intellects. En effet, il a donné la substance à l'un et l'autre intellect et a procréé l'un et l'autre intellect à son image²²⁸. Et pour que les intellects tournés vers Lui ne tombent pas, Dieu les soutient, les entretient, les illumine par sa lampe et les joint à lui. Par conséquent, l'un et l'autre intellect sont en rapport à Dieu comme une certaine puissance cognitive de lui-même, un réceptacle de la lumière divine, un miroir de l'image divine, une émanation, une splendeur, une apparition de la divinité. Dieu était, de toute éternité, existant avec véracité et en lui-même, seul avant toute créature. Cependant, il ne s'était encore fait connaître de personne et, parce qu'il n'était pas encore sorti de lui-même, il n'apparaissait pas encore à chacun. Néanmoins, il est apparu en premier au commencement et par l'exécution de son œuvre et, par la double lampe (la première de l'intellect angélique, la dernière de l'intellect humain), il a commencé à briller dans son œuvre par la double lampe.

²²⁵ Aristote, *DA*, III 8, 431b25-sq : « Or, les facultés de l'âme propres à sentir et à savoir sont en puissance ces objets qu'on peut respectivement savoir et sentir. Mais, nécessairement, ce sont ou bien les objets eux-mêmes, ou bien leur forme. Eux-mêmes, évidemment pas, car ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme. »

²²⁶ Aristote, *M*, Θ, 8, 1049b ? : « Et en effet, la nature est dans le même genre que la puissance, car elle est principe de mouvement, non dans autre chose, mais dans la chose elle-même en tant qu'elle-même. L'acte est antérieur à toute puissance de cette sorte, par l'énoncé et la substance ; par le temps, il l'est d'une certaine façon, mais non d'une autre. »

²²⁷ Aristote, *M*, Z, 1, 1028a33-34 : « dans tous les sens, la substance est première par l'énoncé, par la connaissance et chronologiquement ». Aristote Latin : « *Sed substantia omnium primum, ratione et notitia et tempore* »

²²⁸ En *Gen.* I, 26 et I, 27, il est dit que l'homme est fait à l'image de Dieu. En raison de ces textes, cette thèse est acceptée par la plupart des théologiens. Le débat entre les théologiens chrétiens a lieu lorsqu'il s'agit de déterminer en quoi il est semblable à Dieu. En outre, même si certains comme Pseudo-Macaire ont soutenu (Homélie, 15, § 22) que Dieu n'a pas fait les anges à son image, la plupart des théologiens reconnaissent que l'ange est également fait à l'image de Dieu. Le débat se situe encore une fois sur le sens de cette expression. Ici, Bovelles pense que la ressemblance se trouve au niveau de l'intellect.

5. Deus ut utriusque intellectus obiectum actus est et substantia utriusque. Uterque uero intellectus ut eius quaedam emanatio, splendor, apparitio et cognitiua potentia.

Obiectum actus est cognitiuae potentiae, actus autem et obiectum natura prius est potentia et cognitrice facultate. Omnis enim potentia id fit quod actus antea subsistit et naturaliter est. Prius est igitur obiectum cognitiua potestate ut intelligibile prius est intellectu et sensibile prius sensu omnisque ueritas sua similitudine et substantia accidente prior. Diximus autem deum utriusque intellectus angelici atque humani naturale esse obiectum, fontemque totius ipsorum luminis, scientiae, ueritatis et agnitionis. Dedit enim substantiam utrique intellectui atque ad sui imaginem utrumque procreauit. Quos et circa se intentos, ne decidant, fulcit, fouet, sua lampade illustrat, iungitque sibi. Uterque igitur intellectus ad deum est ut potentia quaedam ipsius cognitiua, diuinique luminis receptaculum, speculum diuinae imaginis, diuinitatis emanatio, splendor et apparitio. Erat enim deus ab aeterno, ueraciter et in semetipso subsistens, solus ante omnem creaturam. Nondum tamen ulli innotuerat, necdum extra se profectus, cuique apparebat. Apparuit autem primum in initio et consummatione sui operis, binaque lampade (prima angelici, extrema humani intellectus) in suo opere splendescere coepit.

6. Les intellects angélique et humain deviennent ce que Dieu est en acte.

On dit que toute puissance devient son objet et qu'elle est assimilée à l'objet²²⁹. En effet l'objet est acte et antérieur. Or, il a été établi que Dieu est objet de l'un et l'autre intellect. Par conséquent, l'un et l'autre intellect deviennent par l'application continue en Dieu et par la réception manifeste des rayons divins ce que Dieu est en acte. En effet, l'un et l'autre intellect s'appuient sur Dieu par leur propre nature afin de devenir participant de la divinité et divin. Et en effet, la fin, l'achèvement et la perfection des deux intellects est Dieu de telle sorte que, autant que chacun des intellects est apte à recevoir la divinité, il finit en Dieu en proportion de sa capacité. Cependant (comme nous l'avons dit²³⁰), l'intellect angélique finit premier en Dieu et il est achevé sans mouvement par un rayon plus pur et plus éclatant. Quant à l'intellect humain, lorsqu'il a été conduit en Dieu non autrement que par l'intellect angélique, il est uni à Dieu et il devient Dieu. Mais quelqu'un dira peut-être : pourquoi à propos de l'intellect angélique, que nous appelions habituellement plus tôt acte simple et pur, avons-nous dit qu'il ne pouvait rien devenir et qu'il était comme l'essence de toutes choses ?²³¹ Or, à présent, nous appelons l'un et l'autre intellects puissance et pouvoir devenir Dieu. À cela, nous répondons que quand l'intellect angélique est comparé à des créatures inférieures et postérieures, matérielles et sensibles, il est véritablement représenté comme l'être de toutes choses, comme l'acte pur, nous répondons qu'il ne peut rien devenir et qu'il est également au commencement l'ensemble des choses qui sont transmises peu à peu, partie par partie et dans le temps dans l'intellect humain. Or, si on compare l'un et l'autre intellect à Dieu, alors l'un et l'autre intellect sont en quelque sorte une puissance par rapport à Dieu et ils sont ce qui peut devenir ce que Dieu est. Cependant, l'intellect angélique est une puissance plus proche, voisine de Dieu et achevée sans mouvement. Quant à l'intellect humain, il est une puissance seconde, éloignée de Dieu, ayant besoin de mouvement afin de finir par être en Dieu et d'être remplie par la divinité.

²²⁹ Thèse aristotélicienne qu'on retrouve en *DA*, II, 5, 418a1-6 : « Donc, au moment où [le sensitif] est affecté, il n'est pas semblable [au sensible], mais une fois qu'il a été affecté, il se trouve assimilé et est tel que lui », en *DA*, III, 4, 429b29-430a9 « Par ailleurs, [l'intelligence] est, elle aussi intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé » ; en *GC*, I, 7 324a10-11 : « D'une manière générale l'agent s'assimile au patient ». Dans son *Introduction au traité de l'âme*, Lefèvre définit l'objet ainsi : « L'objet est ce dont (afin qu'elle fasse son activité) la puissance de l'âme s'occupe et ce qui est présenté et est montré à elle (*Objectum est circa quod (ut suam faciat operationem) animae potentia negociatur quodque ei presentatur atque obiicitur.* »

²³⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 4.

²³¹ J'ai fait le choix de transformer ce point en point d'interrogation car Bovelles met en avant les doutes et le questionnement du lecteur qui le lit.

6. Id fiunt angelicus atque humanus intellectus quod est actu deus.

Omnis potentia fieri dicitur obiectum et assimilari obiecto. Est enim obiectum actus et prius. Deus autem positus est utriusque intellectus obiectum. Id igitur fiunt perpetua in deum intentione, diuinorumque radiorum patula susceptione uterque intellectus quod est actu deus. Nititur enim suapte natura uterque intellectus in deum ut diuinitatis particeps diuinusque fiat. Etenim finis, consummatio et perfectio utriusque intellectus est deus ut, quantum quisque diuinitatis est capax, pro modulo suo euadat in deum. Primus tamen (ut diximus) angelicus euadit in deum : simplicioreque et illustriore radio, immobiliter perficitur. Humanus autem haud aliter quam ab angelico, in deum traductus, deo adunatur fitque deus. Sed dicet fortassis quispiam : cur angelicum intellectum, prius uocitantes simplicem et purum actum, diximus eum nihil fieri posse et esse uelut omnium essentiam. Nunc autem utrumque, potentiam nuncupamus et fieri posse deum ? Ad haec dicimus : angelicum intellectum, quando ad inferiores et posteriores creaturas materiales et sensibiles comparatur, ueraciter exprimi ut omnium esse, ut simplicem actum, et nihil fieri posse, et esse ab initio uniuersa quaeque in humanum intellectum sensim, diuisibiliter et in tempore traducuntur. Si autem ad deum utriusque intellectus comparatio fiat, uterque ad deum quodammodo potentia est, idque fieri potens quod est deus. Angelicus tamen potentia propior est, deo attigua, sine motu perfecta. Humanus uero potentia secunda, semotior a deo, motu egens ut in deum euadat, diuinitateque repleatur.

7. Les deux intellects ne se trouvent pas être en relation avec²³² Dieu et avec l'œuvre divine sur le même mode.

Par rapport à Dieu, les deux intellects sont désignés par un seul et même nom (comme celui de puissance). En effet, Dieu est l'acte et la substance de l'un et l'autre intellect, tandis que les deux intellects sont des facultés cognitives particulières de Dieu. Cependant, ils ont respectivement des différences sous le nom de puissance première et seconde : l'une est immobile et l'autre mobile, l'une a été achevée au commencement et l'autre à la fin. De fait, l'ange est achevé en premier et au commencement par Dieu, tandis que l'homme est achevé en dernier et à la fin. Or, les deux intellects par rapport l'œuvre divine, c'est-à-dire par rapport à chaque créature sensible et matérielle privée de la connaissance divine et d'intellect qui reste, sont désignés par des noms différents et ont respectivement les différences de l'acte et de la puissance. L'intellect angélique (comme nous l'avons souvent dit) est l'acte et l'être de toutes choses, tandis que l'intellect humain est la puissance et le pouvoir de toutes choses.

²³² Pour cette tournure cf. DMLBS, « *habere* », 28, c.

7. Non eodem modo ambo intellectus ad deum et ad diuinum opus sese habere comperiuntur.

Ambo intellectus ad deum, uno tantum, eodemque nomine (ut potentiae) censentur. Est enim deus actus et substantia utriusque, ambo uero intellectus cognitiuae quaedam dei facultates. Differentias tamen habent adinuicem, sub nomine potentiae primae et secundae: immobilis et mobilis, ab initio et in fine perfectae. Nam prior et ab initio, perficitur angelus a deo, posterior uero et in fine homo. Ambo autem intellectus ad diuinum opus, id est ad omnem reliquam creaturam, materialem et sensibilem, diuina cognitione et intellectu carentem, uariis censentur nominibus, habentque adinuicem differentias actus et potentiae. Angelicus enim intellectus (ut saepe diximus) est actus et esse omnium, humanus uero omnium potentia et posse.

8. Avant toutes choses, il y a Dieu la source de toutes choses et il n'y a rien de toutes choses. Ensuite, il y a l'ange : l'acte de toutes choses. Ensuite, toutes choses existent ; en dernier, il y a l'homme, la puissance de toutes choses. De nouveau, il n'y a rien.

N'importe quelle chose de l'ensemble des choses est une chose : elle est soit l'acte soit la puissance ; et excepté cela, il n'y a pas de chose, hormis une chose elle-même qui est à partir de l'acte et de la puissance. En effet, tout ce qui est (de fait, Dieu est avant l'être et ce qu'il est est indéfinissable) est soit acte soit puissance soit à partir de l'acte et de la puissance. Or, Dieu est antérieur et premier par l'acte comme celui qui a établi l'acte lui-même. Par conséquent, certes, Dieu est le commencement de toutes choses mais il n'est rien de toutes choses. En effet, il n'est ni l'acte de toutes choses, ni toutes choses elles-mêmes, ni la puissance de toutes choses. Or, Dieu a établi au commencement l'acte de toutes choses, pur et séparé comme l'ange. Ce dernier, puisqu'il est l'acte universel et entier²³³, est toutes choses au commencement et ne peut rien devenir. En effet, il n'est pas autre que l'acte de toutes choses. Qu'est-ce que l'ange serait s'il était quelque chose d'autre que l'acte de toutes choses ? Il ne serait pas la créature première et la plus pure de Dieu, le commencement de l'œuvre divine. Après que l'acte de toutes choses a été produit ou a été établi à partir de son mélange et de son union avec la puissance, toutes choses ont été faites jusqu'au point où l'acte même commence à s'amoindrir peu à peu et quand il fit complètement défaut, est née en dernier la puissance de toutes choses qui est l'homme, l'ultime créature de Dieu, l'homme qui certes n'est rien en acte mais qui peut devenir toutes choses²³⁴. En effet, au commencement, l'homme n'est rien d'autre que ce qui est²³⁵, à savoir la puissance de toutes choses née pour être achevée par l'acte de toutes choses. Après l'homme, Dieu n'a rien créé : ni l'acte, ni la puissance ni quelque substance entière. Par conséquent, Dieu a créé seulement ces trois **choses** : l'acte de toutes choses, la substance de toutes choses ou toutes choses elles-mêmes et la puissance de toutes choses. Ces extrêmes, à savoir l'acte et la puissance de toutes choses, sont séparés, purs et entiers. Quant aux intermédiaires (à savoir toutes choses), ils sont liés à partir de l'acte et la puissance²³⁶. En effet, l'intellect angélique est toutes choses au commencement, il ne peut rien devenir. L'intellect humain peut tout devenir parce qu'il²³⁷ n'est rien.

²³³ Cf. Bovelles, *Ldi*, I, 7-8.

²³⁴ Plotin, *Ennéades*, V, (11) 2, 1-2.

²³⁵ On pourrait dire « qui est seulement », c'est-à-dire qui a seulement l'existence sans aucune caractéristique.

²³⁶ Cf. Bovelles, *In artem oppositorum introductio*, chap. VIII.

²³⁷ Je pense qu'ici « : » a un sens fort qui souligne une causalité.

8. Ante omnia est deus fons omnium, nihil omnium. Deinde angelus : omnium actus. Hinc subsistunt omnia ; postremus homo, omnium potentia. Rursum nihil.

Uniuersorum²³⁸ quicquid est aliquid : aut actus est aut potentia ; et praeter haec, nihil est alicuius praeter ipsum aliquid, quod est ex actu et potentia. Quicquid enim est (nam deus est ante esse et quid sit indiffinibile) aut actus est, aut potentia, aut ex actu et potentia. Deus autem anterior et prior est actu ut qui ipsum condidit actum. Deus igitur initium quidem est omnium, sed nihil est omnium. Neque enim actus est omnium, neque ipsa omnia, neque omnium potentia. Condidit autem deus primitus omnium actum, purum et separatum ut angelum. Qui, cum sit uniuersalis et totus actus, omnia est ab initio et fieri nihil potest. Est enim non aliud quam omnium actus. Et si quid aliud esset angelus, quam omnium actus ? Non esset prima et simplicissima dei creatura, diuini operis initium. Deinde producto conditoe omnium actu, ex eius permixtione et unione cum potentia facta sunt omnia²³⁹ quoad sensim imminui coepit ipse actus, eoque ex toto deficiente, suprema orta est omnium potentia quae est homo, ultima dei creatura, et qui actu quidem nihil est, omnia autem fieri potest. Nihil enim aliud est ab initio homo, quam id quod est, scilicet omnium potentia, omnium actu perfici nata. Post hominem nihil creauit deus : neque actum neque potentiam, neque substantiam aliquam totam. Creauit igitur deus haec tantum tria : actum omnium, substantiam omnium, siue ipsa omnia, et potentiam omnium. Atque horum extrema scilicet actus et potentia omnium sunt separata, simplicia et tota. Media uero (ipsa scilicet omnia) coniuncta sunt et ex actu et potentia. Angelicus enim intellectus ab initio omnia est, fieri nihil potest. Humanus omnia fieri potest : nihil est.

²³⁸ Les errata corrigent « *uniuersum* » visible dans le texte : « fo. 6.su. 2. Pro 8. Com. Linea I Uniuersum uniuersorum ».

²³⁹ J'ai retiré le point du texte latin.

Les créatures intermédiaires sont quelque chose et elles ne sont pas quelque chose. De fait, on peut dire que ces créatures sont dans la même proportion que la force des actes est en elles. D'un autre côté, toutes les créatures sont prouvées ne pas être seulement dans la même proportion qu'il y a participation même à la puissance. En effet, l'acte est l'être même et tandis que la puissance le non-être. Mais quelqu'un demandera puisque toutes choses existent à partir de l'acte et de la puissance à l'exception des extrêmes eux-mêmes de toutes choses à savoir l'acte et la puissance (qui sont purs et séparés par nature) : pourquoi Dieu n'a-t-il pas établi relativement à l'être l'acte et la puissance avant toutes choses ? Parce que l'acte et la puissance (à partir desquels les choses intermédiaires sont formées) sont considérés être les extrêmes et les composants de toutes choses. Mais, pourquoi²⁴⁰ Dieu a-t-il produit en premier l'acte ensuite toutes choses et la puissance de toutes choses en dernier ? Nous disons que Dieu a procédé à partir de l'extrême vers l'extrême au moyen des choses intermédiaires, et il a commencé à partir du maximum et il a fini dans le minimum²⁴¹. En effet, l'intellect angélique (comme il est toutes choses de manière maximale et au plus haut point) est le maximum lui-même né pour ne rien devenir. Quant à l'intellect humain (comme il n'est rien au commencement), il doit être défini par la raison du minimum lui-même comme un presque rien²⁴². Cependant il est né pour devenir toutes choses. Dieu a procédé dans la création de toutes choses à partir de l'acte universel, entier, pur et séparé vers l'acte particulier, mélangé et lié. Du point de vue contraire, il procède à partir de la puissance particulière et liée vers la puissance universelle, pure, séparée et entière. En effet, l'acte universel est l'intellect angélique, tandis que l'acte plus petit est l'acte de n'importe quelle chose. De la même manière, nous appelons la puissance plus petite la puissance de chaque chose. Nous appelons la puissance universelle et plus grande l'intellect humain parce qu'il est séparé de tout acte au commencement, qu'il n'est enduit d'aucune espèce et qu'il n'est rien en acte.

²⁴⁰ « *cur* » n'apparaît pas une seconde fois néanmoins, c'est la suite de la première interrogation.

²⁴¹ Cet argument ne vaut pas selon Bovelles lorsqu'il s'agit de la création au sens général puisque l'ange et la matière sont les deux premières créations (cf. *Ldg*, II, 5).

²⁴² L'intellect humain est donc défini comme la matière dans le *Ldn*, I, 2 : « La matière est un à peu près et presque rien, cependant elle n'est pas rien (*Materia prope et pene nihil est, non tamen nihil.*) »

Mediae creaturae aliquid quidem sunt et aliquid non sunt. Nam quanta illis inest uis actuum, tantumdem esse dicantur. Quanta uero est ipsa potentiae participatio, hactenus non esse probantur. Est enim actus ipsum esse, potentia uero ipsum non esse. Sed quaeret aliquis cum omnia subsistant ex actu et potentia, praeter ipsa omnium extrema, actum scilicet et potentiam (quae natura simplicia et separata sunt) : cur deus non prius actum et potentiam statuit ad esse, quam omnia ? Cum uideantur actus et potentia (ex quibus ipsa media conflantur) omnium esse extrema et partes. Sed primo omnium produxit actum, deinde omnia, postremam uero uniuersorum potentiam ? Dicimus deum ab extremo in extremum, per media processisse et a maximo inchoasse, consummasse in minimo. Est enim angelicus intellectus (ut qui maxime et supereminenter omnia est) idipsum maximum, nihil fieri natum. Humanus uero (ut qui ab initio nihil est) ipsius minimi ratione finiendus est, tamquam pene nihil. Fieri tamen omnia natus. Et processit in creatione omnium deus ab uniuersali, toto, simplici et separato actu ad actum particularem, mixtum et coniunctum. Et e contrario a potentia particulari et coniuncta ad potentiam uniuersalem, simplicem, separatam et totam. Est enim uniuersalis actus, angelicus intellectus, actus uero minor, actus est rei cuiuslibet. Minorem quoque potentiam, eodem modo uniuscuiusque potentiam nuncupamus. Maiorem et uniuersalem potentiam humanum intellectum, separatam ab initio ab omni actu, nulla illitum specie et actu nihil.

Puisque dans le présent discours, lorsque nous discutons de la puissance de toutes choses, nous ne voulons pas que soit intelligée la matière mais l'intellect humain qui est en relation avec toutes les espèces intelligibles comme la matière est en relation avec les formes naturelles. En effet, de même que la matière est puissance de toutes choses sensibles ou des formes naturelles, de même l'intellect humain est la puissance des espèces intellectuelles et surnaturelles. Et aussi bien la matière que l'intellect peuvent devenir omniformes chacun à sa manière.²⁴³

²⁴³ C'est un thème fréquent en philosophie cf. Platon, *Timée*, 50d2-51b ; Aristote, *DA*, III, 430a14-15 ; Hermès Trismégiste, *Asclépios*, III, 299.11-13 ; Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, II, XI ; Bovelles, *LdSap*, XXVI.

In praesenti siquidem sermone, cum de omnium potentia loquimur, non materiam uolumus intelligi, sed humanum intellectum qui ad omnes intelligibiles species sese habet ut et materia ad naturales formas. Sicut enim materia sensibilibus omnium naturaliumue formarum est potentia, ita et humanus intellectus intellectualium et supernaturalium specierum. Et fieri possunt tam materia, quam intellectus singuli suo modo omniformes.

9. Toutes choses ont été séparées dans l'intellect, alors que, hors de l'intellect, elles ont été liées.

Nous avons dit que Dieu n'était rien de toutes choses, ni l'acte, ni la puissance, ni la substance mais qu'il était la source et le commencement de l'ensemble des choses. Nous avons dit pareillement qu'aucune chose n'était à l'exception de l'acte et la puissance qui sont comme les extrêmes et les premières particules de toutes choses. En effet, toutes choses sont à partir de l'acte et de la puissance. Pourtant, dans l'intellect angélique (qui est avant toutes choses), l'acte est sans puissance. Quant à la puissance dans l'intellect humain (qui a été produit après toutes choses), elle est sans acte. De plus, entre l'un et l'autre intellect (c'est-à-dire après l'intellect angélique et avant l'intellect humain), l'acte et la puissance sont liés dans les créatures intermédiaires. En effet, toutes les créatures intermédiaires participent à l'acte et à la puissance. Par conséquent, toutes choses sont séparées dans l'intellect et elles sont liées hors de l'intellect c'est-à-dire que l'acte et la puissance sont séparés dans les extrêmes et liés dans l'intermédiaire. En effet, l'acte et la puissance sont toutes choses et rien n'a été créé excepté toutes choses qui, alors qu'elles sont séparées dans les intellects extrêmes, angélique et humain, se trouvent liées dans les créatures intermédiaires seulement.

9. Omnia sunt separata in intellectu, extra uero intellectum coniuncta.

Diximus deum nihil esse omnium, neque actum, neque potentiam, neque substantiam, esse autem ipsum uniuersorum fontem atque initium. Diximus item omnium nihil esse praeter actum et potentiam quae sunt ut rerum omnium extrema et primariae particulae. Sunt enim omnia ex actu et potentia. Atqui in intellectu angelico (qui est ante omnia) est actus sine potentia. In humano uero (qui post omnia factus est) est potentia sine actu. Porro inter utrumque (post inquam angelum et ante ipsum hominem) in mediis creaturis, coniuncta sunt actus et potentia. Omnes enim mediae creaturae actui et potentiae participant. Omnia igitur sunt separata in intellectu, coniuncta extra intellectum id est actus et potentia separata sunt in extremis, coniuncta in medio. Sunt enim actus et potentia omnia et praeter ea creatum est nihil quae cum in extremis intellectibus, angelico atque humano, separata sint, in mediis tantum creaturis, reperiuntur coniuncta.

Chapitre IV. À propos de la nature spéculaire de l'un et l'autre intellect et de leur illumination sous l'effet de Dieu.

1. L'un et l'autre intellects établis en une position perpétuelle et stable autour de Dieu, comme un miroir vrai et naturel de la lumière divine, regardent en eux les rayons bienfaisants de Dieu²⁴⁴ et portent la représentation divine.

De même que rien ne découle du²⁴⁵ bien si ce n'est le bien²⁴⁶, de même aussi rien ne peut naître de Dieu excepté le divin et ce qui est semblable à Dieu et également rien ne peut naître de ce qui est, si ce n'est ce qui participe à l'essence et la substance. En effet, chaque chose, qui est née d'un commencement, ne peut pas être totalement²⁴⁷ différente de ce commencement, mais il faut qu'elle reproduise une certaine nature de ce commencement²⁴⁸. Or, la substance divine, en tant qu'artisan et fondatrice de toutes choses, est la vérité de toutes choses et leur commencement substantiel. Quant à toutes choses, elles sont comme la très faible ressemblance et le vestige peu considérable de cette substance divine, choses qui se trouvent toujours dans le regard de Dieu²⁴⁹. Et de fait, elles ne peuvent jamais²⁵⁰ être éloignées de celui qui fait des ténèbres sa retraite²⁵¹ et qui explore le fond et les profondeurs de l'abîme et par les yeux duquel toutes choses sont dévoilées et découvertes. Bien que l'ensemble des choses soit dans son regard, cependant les principales se tiennent perpétuellement proches de lui et l'intellect angélique et humain se trouvent toujours devant son regard. Les deux intellects sont produits par Dieu pour cela, à savoir être à la tête de toutes les créatures et être les luminaires immenses de l'œuvre divine entière et les miroirs supérieurs de la lumière divine puisque la lumière divine reçue en eux et la représentation divine pressée et exprimée en eux peuvent seulement être répandues et être déployées sur le reste de l'œuvre de Dieu.

²⁴⁴ Je préfère rendre de cette manière « *eius* » pour éviter la confusion.

²⁴⁵ La préposition « du » est à comprendre au sens fort de cause efficiente.

²⁴⁶ On retrouve une réflexion proche en Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, IV, 19 : « Car ce n'est pas au feu qu'il appartient de refroidir, ni au Bien de produire ce qui n'est pas Bien » (tr fr. Y. de Andia)

²⁴⁷ Je comprends « *per omnia* » comme un adverbe car Bovelles veut dire qu'une chose ne peut pas être différente de son origine par tous ses aspects. Cependant, pour conserver la concision de Bovelles, je préfère utiliser totalement.

²⁴⁸ Bovelles propose une certaine réinterprétation du « principe de contenance » (J. Lamine (1914)) qu'on retrouve dans de nombreuses œuvres et notamment celle d'Aristote (cf. *P*, I, 8) Thomas d'Aquin (*Leçon sur la physique*, 8 ch. 5). Ce principe reste célèbre par son utilisation dans la première preuve de l'existence de Dieu par Descartes (*Méditation*, III)

²⁴⁹ Sur le rapport de la ressemblance à la vérité (cf. Bovelles, *Sapiens est qui se fecit hominem*, 12-62.)

²⁵⁰ Dans le latin médiéval, « *nusquam* » peut s'assimiler dans certain cas à « *numquam* » (cf. *DMLBS*, « *nusquam* », 2, a)

²⁵¹ Psaume, 18, 12 : « *Et posuit tenebras latibulum suum* ». Il est question de Dieu ici.

Cap. IV. De utriusque intellectus speculari natura et illustratione a deo.

1. Uterque intellectus perpetua, ac stabili circa deum sede locatus, ut uerum ac naturale diuinae lucis speculum, beneficos eius in se suscipit radios diuinamque gestat effigiem.

Ut a bono nil nisi bonum exoritur, ita et a deo nil praeter diuinum deoque simile oriri potest et ab eo quod est nil etiam nisi quod essentiae et substantiae participat. Omne enim, quod ab aliquo ortum est initio, dissimile illi per omnia esse nequit, sed quandam eius referat naturam oportet. Diuina autem substantia, ut opifex et conditrix omnium, ueritas est omnium et substantiale initium. Omnia uero sunt ut pertenuis eius similitudo et exiguum uestigium, quae in conspectu illius uersantur semper. Etenim nusquam abesse possunt illi qui posuit tenebras latibulum suum, quique ima et profunda abyssi scrutatur, cuius oculis nuda sunt omnia et adaperata. Et si cuncta in conspectu illius sunt, praecipuae tamen illi iugiter astant et coram eo uersantur semper, angelicus atque humanus intellectus. Ad hoc a deo facti ut cunctis praesint creaturis sintque ingentia diuini totius operis luminaria et praecipua diuinae lucis specula in quibus excepta diuina lux diuinaque in eis tudiculata²⁵² et expressa effigies demum super reliquum dei opus fundi et expandi queat.

²⁵² Terme technique qui est employé pour désigner l'action de broyer les olives.

D'où il s'ensuit que, pour cette raison, Dieu a établi au milieu de l'un et l'autre intellect l'ensemble de son œuvre afin d'éviter de cette façon que quelque chose n'ait point part à la lumière divine ou qu'il soit privé de la représentation divine ou qu'il tombe de l'être. En effet, l'intellect est l'une et l'autre limite et extrémité de toute l'œuvre divine, il est l'émanation de la splendeur divine, la représentation divine et l'être.

Unde fit ut et hac de causa, uniuersum suum opus statuerit deus in utriusque intellectus medio ne quid hoc pacto diuini sit luminis exors aut diuina careat effigie, aut decidat ab esse. Diuini enim totius operis (ut saepe diximus) utraque ora et extremitas est intellectus, est diuini splendoris emanatio diuinaque effigies et esse.

2. Au moyen du miroir matériel, on peut philosopher au sujet de l'un et l'autre intellect.

Le miroir matériel est le miroir et le réceptacle de cette lumière visible fait par l'art à partir de n'importe quelle matière. En effet, de même que la lumière visible de ce soleil est le signe d'une autre lumière intérieure intellectuelle et invisible, de même les corps sont les signes des esprits, les sensibles des intelligibles, les étants matériels des immatériels. Or, notre pensée est née pour pénétrer au moyen des sensibles et des choses qui nous sont familières et connues vers celles qui nous sont inconnues exprimées sous des signes artificiels ou naturels. Par conséquent, on pourra philosopher au moyen des signes matériels au sujet de l'un et l'autre intellect (qui sont invisibles et incorporels) comme au moyen des miroirs de la lumière du soleil. En effet, l'un et l'autre intellect sont le miroir naturel de cette lumière divine spirituelle et invisible.

2. Per materiale speculum de utroque intellectu philosophari licet.

Materiale speculum est speculum et receptaculum uisibilis huius lucis, arte ex quauis materia factum. Sicut enim uisibilis huius solis lux signum est interioris alterius intellectualis et inuisibilis lucis, ita et corpora spirituum, sensibilia, intellegibilium et materialia, immaterialium sunt signa. Nata est autem mens nostra per sensibilia et ea quae nobis familiaria et cognita sunt ad ea penetrare quae sunt nobis incognita, sub ficticiis aut naturalibus signis expressa. De igitur utroque intellectu (qui inuisibilis et incorporeus est) per materialia signa philosophari licebit ut per solaris lucis specula. Est enim uterque intellectus diuinae illius spiritalis inuisibilisque lucis naturale speculum.

3. De même que l'art, à partir de la matière et du corps, façonne deux miroirs de la lumière solaire, l'un transparent, l'autre opaque, de même Dieu l'artisan de toutes choses a établi deux miroirs de sa lumière invisible dans l'esprit²⁵³, l'intellect angélique et humain, celui-ci opaque, celui-là entièrement translucide et diaphane.

L'art (comme on dit) imite la nature²⁵⁴ et produit un grand nombre de choses à la ressemblance de la nature. L'art façonne et exprime les images des choses à partir desquelles on peut atteindre la nature et la substance des choses vraies. Or, l'art est postérieur à la nature, cependant il nous est plus connu. Pour cette raison, l'œuvre d'art tout entière est un certain signe de l'œuvre naturelle et divine entière ou l'expression et l'image conforme de cette œuvre naturelle et divine²⁵⁵. L'art à partir de la matière sensible et du corps, façonne les deux miroirs de cette lumière visible, l'un transparent, l'autre opaque²⁵⁶. Est dit transparent le miroir qui laisse aller la lumière dans sa profondeur et après lui-même tout entier comme l'air, l'eau, le béryl, le cristal, le verre et beaucoup de gemmes. Est dit opaque le miroir qui est illuminé par seulement une surface comme les choses qui sont produites pour recevoir et présenter les images à partir d'à peu près la même matière (comme le verre), mais aussi comme les choses qui, par une surface en partie imprégnée de boue, de poix, de plomb ou de n'importe quelle autre substance non translucide ou obscure, sont impénétrables à la lumière. Par conséquent, de même que les deux miroirs ont été produits par l'activité humaine pour capter la lumière visible de ce soleil, de même Dieu a établi l'un et l'autre intellect dans l'esprit pour absorber, contenir et supporter la pénétration du soleil invisible et pour exprimer la représentation divine.

²⁵³ C'est-à-dire dans le monde incorporel.

²⁵⁴ Aristote, *P*, II, 2, 194a21.

²⁵⁵ Sur le signe cf. Bovelles, *Lds*, VIII, 1

²⁵⁶ Sur la distinction entre les deux miroirs, cf. Bovelles, *Liber propriae rationis*, II, 10.

3. Sicut ars ex materia et corpore, duo fingit solaris lucis specula, unum transparens alterum intransparens, ita et deus omnium opifex rerum, duo inuisibilis suae lucis specula in spiritu constituit, angelicum et humanum intellectum, hunc intransparentem, illum perlucidum ac dyaphanum totum.

Ars (ut aiunt) imitatur naturam et ad naturae similitudinem, pleraque operatur. Fingitque et exprimit rerum imagines ex quibus ad uerarum rerum naturam atque substantiam licet assurgere. Est autem ars posterior natura, nobis tamen notior. Ideoque et uniuersum artis opus, signum quiddam est naturalis ac diuini totius operis, illiusue congrua expressio et imago. Ars ex sensibili materia et corpore, duo fingit uisibilis huius lucis specula, unum transparens alterum intransparens. Transparens dicitur quod in profundum et secundum se totum lumen admittit ut aer, aqua, berillus, cristallus, uitrum et pleraeque gemmae. Intransparens uero quod una tantum superficie illustratur ut quae ex eadem ferme materia (ut uitro) ad suscipiendas praesentandasque imagines fiunt sed una ex parte luto, pice, plumbo aut alia quauis imperlucida obscuraue substantia oblita, ab luce sunt impenetrabilia. Haec igitur duo specula sicut ab humana industria, ad captandam uisibilem solis huius lucem sunt facta, ita et utrumque intellectum constituit deus in spiritu ad hauriendum, continendum et perferendum solis inuisibilis acumen, diuinamque exprimendam effigiem.

4. L'intellect angélique est tout à fait semblable au miroir transparent, l'intellect humain au miroir opaque.

Le miroir transparent est plus pur et plus uniforme que le miroir opaque. Celui-ci devient tout entier un passage pour la lumière et il n'y a pas de différence de parties ou de surfaces en lui de sorte qu'une surface puisse être dite semblable à l'acte et une autre semblable à la puissance. Au contraire, une surface du miroir opaque (quand celle-ci a été placée devant un corps lumineux) est comme l'acte, tandis que l'autre (à la suite de la privation de lumière) est comme la puissance. Par conséquent, l'intellect angélique, parce qu'il est par nature pur et sans mélange, est semblable au miroir transparent. Quant à l'intellect humain, parce qu'il est mélangé à la matière par nature, il est similaire au miroir opaque. Et de même que l'un et l'autre miroir sont produits grâce à l'art à partir de la même matière spéculaire transparente ou apte à recevoir la lumière comme à partir du cristal ou du verre ; mais c'est par l'ajout et le mélange d'une matière différente, comme le plomb ou la poix, que l'autre miroir devient opaque ; de même l'un et l'autre intellect, l'angélique et l'humain, à partir de la substance entièrement semblable à l'esprit et incorporelle, ont été faits grâce à Dieu apte à recevoir la lumière divine. Cependant, une matière différente a été ajoutée à l'autre (comme à l'intellect humain) tel que le corps, matière différente à laquelle l'intellect a été mélangé et par laquelle il se trouve être différent de l'intellect angélique.

4. Angelicus intellectus persimilis est transparenti speculo, humanus intransparenti.

Speculum transparentius est et uniformius intransparente. Totumque luci efficitur peruium, nec ulla in eo est partium aut superficierum differentia ut alia actui, alia potentiae similis dici possit. Intransparentis autem speculi alia quidem superficies (ut quae luminoso obiecta est corpori) est ut actus, alia uero (ex priuatione luminis) ut potentia. Angelicus igitur intellectus natura simplex et immixtus²⁵⁷, similis est transparenti speculo. Humanus uero natura materiei permixtus, similis intransparenti. Et sicut ex eadem materia speculari perspicua, lucisue capaci, fit ab arte utrumque speculum, ut ex cristallo aut uitro ; additione autem et permixtione dissimilis materiei ut plumbi aut picis, fit alterum intransparente, ita et uterque intellectus angelicus atque humanus, ex consimili spiritali et incorporea substantia, diuinae lucis capaci a deo facti sunt. Addita tamen est alteri (ut humano intellectui) dissimilis materies, ut corpus, cui permixtus est et qua ab angelico intellectu distare comperitur.

²⁵⁷ Dans l'édition de 1511, Bovelles écrit « *simplex & mixtus* », ce passage n'est pas repris dans ses *errata*. Cependant, je pense avec R. H. Trowbridge qu'il s'agit d'une erreur d'impression puisque l'expression même « *simplex et mixtus* » est contradictoire par rapport à ce que Bovelles dit de l'intellect angélique dès *LdI*, I, 1.

5. D'où il s'ensuit qu'en dessous de l'ange, il y a quelque créature apte à recevoir la lumière divine, alors qu'en dessous de l'homme ou après l'homme, il n'y en a aucune.

Cette inférence est claire à partir de la nature de l'un et l'autre miroir

De fait, le rayon de lumière tombant sur le miroir transparent pénètre jusqu'à des points au-delà et en dessous du miroir. Or, lorsque le rayon tombe sur le miroir opaque, il ne parvient aucunement aux points au-delà du miroir puisque, par l'opacité de celui-ci, le rayon est contenu et fixé immobile ou qu'il est contraint de revenir vers les points supérieurs. Par conséquent, reconnais²⁵⁸ que les choses qui arrivent à propos de la lumière visible dans les miroirs visibles, arrivent également à propos de la lumière intellectuelle dans l'un et l'autre intellect²⁵⁹. De fait, l'intellect angélique, comme un miroir transparent qui a été tout entier inondé par la lumière divine, la fait passer aussi vers les points les plus bas (comme jusqu'à l'intellect humain²⁶⁰). Or l'intellect humain, comme le miroir opaque à cause de l'entrave de la matière restante à laquelle il a été lié, contient et fixe le rayon divin en lui-même de telle sorte que ce rayon ne s'étende pas aux points au-delà de lui-même et qu'il n'est pas transparent pas pour la créature inférieure privée de raison. Par conséquent, la naissance et l'apparition première du rayon divin tout entier et du savoir divin sont premières dans l'ange, tandis que le coucher du même rayon et son ultime apparition sont dans l'homme qui est la fin, la limite et l'accomplissement du savoir divin.

²⁵⁸ Exceptionnellement je traduis « *intellige* » par « reconnais » puisque Bovelles veut conduire son lecteur à reconnaître que ce qui est vrai pour la lumière et le miroir est vrai également pour la lumière intelligible et les intellects.

²⁵⁹ Il faut étudier les conceptions optiques de Bovelles et de l'époque pour mieux comprendre le « *de* » employé par Bovelles.

²⁶⁰ Bovelles interprète à sa façon le rôle de messenger de Dieu attribué à l'ange dans l'Épître aux Hébreux : « Est-ce que tous [les anges] ne sont pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ? »

5. Unde fit ut sub angelo sit aliqua creatura diuinae lucis capax, sub homine uero aut post hominem nulla.

Liquet haec illatio, ex utriusque speculi natura.

Nam lucis radius transparenti incidens speculo ad ulteriora et inferiora penetrat. Incidens autem speculo intransparenti, ad ulteriora haudquaquam pertingit ut cuius opacitate aut continetur figiturque immobilis aut ad superiora reciprocari cogitur. Quae igitur de uisibili lumine, in uisibilibus speculis contingunt, intellige et de intellectuali lumine, in utroque intellectu. Angelicus quippe intellectus ut speculum transparens totus diuino perfusus lumine : id quoque ad inferiora (ut ad humanum usque intellectum) traducit. Humanus autem intellectus, ut intransparentis speculum ob reliquae materiae cui coniunctus est impedimentum, diuinum in sese continet figiturque radium ne ad ulteriora protendatur neue inferiori creaturae rationis experti pelliueat. Diuini igitur totius radii diuinaeque scientiae ortus et apparitio prima est in angelo, occasus uero eiusdem et ultima apparitio, in homine qui diuinae scientiae finis, terminus et consummatio est.

6. De même que le miroir transparent est apte à recevoir d'ordinaire la seule lumière, tandis que le miroir opaque est apte à recevoir la lumière et l'images que le miroir présente visiblement à l'œil ; de même l'intellect angélique est aussi tel qu'il est apte à recevoir la seule lumière divine, tandis que l'intellect humain dans la lumière divine porte et présente aussi la représentation divine reproduite en lui.

La lumière est l'acte de toutes les couleurs et de tous les visibles sans laquelle ni les espèces des couleurs ni les images des choses recueillies dans les miroirs ne sont présentées à l'œil²⁶¹. Par la présence de la lumière, toutes choses qui sont destinées à être vues deviennent visibles en acte ; et pour toutes les couleurs et tous les visibles, la lumière est première, plus pure et plus ancienne. Quant aux couleurs et tout le reste des visibles, ils sont comme les dépôts et les substrats²⁶² de la lumière²⁶³. Par conséquent, les miroirs transparents (qui sont dits être purs et uniformes et privés de substrat et de matière différente) reçoivent en effet la lumière elle-même sans substrat c'est-à-dire sans espèce et image, ils sont purs, non figurés et les miroirs de la lumière seule. Quant aux miroirs opaques, qui sont produits par l'ajout d'un substrat et d'une matière différente aux miroirs transparents, ils présentent aux yeux par un rayon de lumière collecté dans un premier temps ou contenu en lui seulement l'image d'une chose visible (comme substrat de la lumière elle-même). D'où il s'ensuit que, dans les miroirs transparents, est contenu l'acte pur de la lumière sans addition d'une puissance ou d'une espèce visible ou d'une image. Au contraire, dans les miroirs opaques, l'acte de la lumière est contenu avec une puissance c'est-à-dire avec une espèce visible et une image d'une chose, espèce et image qui sont vues dans le miroir par l'intermédiaire de la lumière. Par conséquent, il faut dire en proportion et à propos de l'un et l'autre intellect que l'intellect angélique est le réceptacle de l'acte pur, c'est-à-dire de la lumière divine sans substrat et espèces, tandis que l'intellect humain est apte à recevoir l'un et l'autre, à savoir l'acte et la puissance, autant la lumière divine que l'espèce divine. En effet, c'est dans l'intellect humain qu'a été reçue la représentation divine qui est vue et est montrée en lui par l'intermédiaire de la lumière divine. Or, la lumière divine précède cette représentation elle-même et elle est comme son acte, tandis que la représentation elle-même est comme le substrat et la puissance de la lumière divine.

²⁶¹ Aristote, *DA*, II, 418a26-b5

²⁶² Je choisis de ne pas traduire par hypostase pour éviter les confusions puisqu'hypostase signifie aussi bien la substance, le sujet que le résidu. Pour cette raison, j'ai employé le terme substrat qui appuie sur le sens matériel que veut donner Bovelles tout en se rapprochant de substance.

²⁶³ Bovelles, *Introduction optique*, *Coloris*, 2 : « La couleur est postérieure à la lumière et est comme la puissance de la lumière sans laquelle elle reste invisible (*Color est luce posterior, et ut eius potentia : qua sine inuisibilis manet.*) ».

6. Sicut speculum transparens est solius ferme luminis capax, intransparente uero luminis et imaginis quam uisibiliter oculo praesentat, ita et angelicus intellectus est ut solius diuini luminis capax,²⁶⁴ humanus uero diuino in lumine diuinam quoque in se effectam gestat praesentatque effigiem.

Lux est colorum et uisibilium omnium actus sine qua neque colorum species, neque susceptae in speculis rerum imagines oculo praesentantur. Lucisque praesentia, quaecumque uideri nata sunt, actu uisibilia fiunt ; cunctisque coloribus et uisibilibus rebus, prior est, simplicior et antiquior lux. Colores uero et cetera uisibilia, sunt ut lucis subsidentiae atque hypostases. Transparentia igitur specula (quae simplicia et uniformia²⁶⁵ esse dicta sunt et ypostasi dissimilique materia carentia) ipsam quidem lucem sine ypostasi, id est sine specie et imagine, receptant suntque simplicia infigurata ac solius luminis specula. Intransparentia autem, quae ex transparentibus additione ypostasis dissimilisque materiae fiunt, collecto imprimis contentoue in se luminis radio rei demum uisibilis imaginem (ut ipsius luminis ypostasin) oculis praesentant. Unde fit ut transparentibus speculis, insit actus luminis purus sine admixtione potentiae aut uisibilis speciei aut imaginis. Intransparentibus uero inest luminis actus cum potentia id est cum uisibili specie et rei imagine, quae in speculo mediante lumine uisitur. Proportionabiliter igitur et de utroque intellectu dicendum est, angelicum intellectum susceptaculum esse simplicis actus id est diuini luminis sine ypostasi et specie, humanum uero capacem esse utriusque actus scilicet et potentiae, tam diuini luminis quam diuinae speciei. Recepta enim est in humano intellectu diuina effigies quae mediante diuino lumine in eo uisitur atque demonstratur. Diuinum autem lumen prius est hac ipsa effigie et est ut eius actus, ipsa uero effigies est ut diuini luminis ypostasis et potentia.

²⁶⁴ Pour ma traduction, j'ai transformé le point de l'édition *princeps* en virgule afin de reprendre la symétrie de la proposition.

²⁶⁵ Je corrige ici l'édition de 1511 qui affiche **vniforma**. Cependant, au regard du contexte qui fait du terme « *uniforma* » l'attribut de « *specula* » et sachant que « *uniforma* » est une forme inconnue en latin. Il m'est apparu justifier de remplacer « *uniforma* » par « *uniformia* ».

7. D'où il s'ensuit de nouveau que l'intellect angélique est similaire au soleil alors que l'intellect humain à la lune.

De fait, le soleil est similaire au miroir transparent tandis que la lune est similaire au miroir opaque. En effet, est contenu par l'orbe de Phébus l'acte pur de la lumière sans résidu, alors que, dans la sphère lunaire, la lumière est contenue avec la puissance et le substrat. Dans le Soleil, la lumière seule est vue sans l'espèce d'aucune chose, sans l'image ou l'apparence maculée. Dans la Lune, certes la lumière est contenue mais avec le mélange de l'image et de l'espèce qui se montre visible à l'œil des mortels qu'ils appellent apparence maculée. Or, cette apparence maculée et pâle, visible lorsqu'elle est entourée de lumière, est une puissance et un substrat de cette lumière même ou une certaine obscurité divine et une représentation appliquée à la lune et exposée à tous mortels. Elle est semblable à l'espèce et l'image qui sont montrées par les miroirs opaques (comme une certaine puissance et un certain substrat de la lumière). Par conséquent, l'intellect angélique est justement similaire au soleil tandis que l'intellect humain l'est à la lune. En effet, est contenue par l'intellect angélique la lumière divine sincère et pure sans mélange d'espèces. En revanche, dans l'intellect humain, la représentation, le brouillard et l'obscurité divine sont montrés lorsque la lumière divine l'entoure (pareillement aussi dans la lune, l'apparence maculée). Et de même que le Soleil et la Lune sont les deux énormes luminaires du monde, de même l'ange et l'homme sont les deux créatures supérieures de toute l'œuvre divine. L'ange comme le soleil préside la journée, c'est-à-dire la région des intelligibles. Quant à l'homme, comme la lune, il préside la nuit, c'est-à-dire le monde sensible. En effet, le monde intelligible est la région de la lumière et le jour. Quant au monde sensible, il est la nuit et la région des ténèbres.

7. Unde fit iterum ut angelicus intellectus persimilis sit soli, humanus uero lunae.

Nam sol similis est transparenti speculo, luna uero intransparenti. Inest quippe phoebeo orbi simplex luminis actus sine ypostasi, lunari uero globo inest lumen, cum potentia atque ypostasi. In sole lux sola uisitur, sine ullius rei specie, imagine aut maculosa facie. In luna lumen quidem inest sed cum admixtione imaginis et speciei quae mortalium oculis sese uisibilem praestat et quam maculosam faciem uocant. Haec autem maculosa et pallidula facies, circumstante se lumine uisibilis, potentia est et ypostasis eiusce luminis, seu diuina quaedam caligo atque effigies lunae indita et cunctis obiecta mortalibus. Similis ei speciei atque imagini quae intransparentibus speculis (ut quaedam luminis potentia atque ypostasis) demonstratur. Est igitur haud immerito angelicus intellectus, soli, humanus uero lunae, persimilis. Inest enim angelico, diuina lux sincera et pura, sine admixtione speciei. In humano uero diuina effigies, nebula et caligo circumstante diuino lumine (haud secus ac in luna, maculosa facies) demonstratur. Et sicut sol et luna duo sunt ingentia mundi luminaria, ita et angelus et homo, duae sunt praecipuae diuini totius operis creaturae. Et angelus ut sol praest diei, idest regioni intelligibilium. Homo uero ut luna, praest nocti, id est sensibili mundo. Est enim intelligibilis mundus, lucis regio et dies. Sensibilis uero, nox est et tenebrarum regio.

Chapitre V. Que l'intellect angélique est intérieur et contemplatif tandis que l'intellect humain est comme extérieur et actif.

1. L'intellect angélique a été séparé et détaché de trois choses : de l'espèce, du sens et de la matière, choses auxquelles l'intellect humain a été soumis et lié.

Que l'intellect angélique soit privé d'espèce et saisisse intellectuellement sans espèce, nous l'avons assez exposé dans les propositions précédentes²⁶⁶ : c'est parce qu'il était toutes choses en acte avant que toutes choses soient produites et avant qu'il y ait des espèces des choses. En effet, toutes choses ont été faites après l'intellect angélique, les espèces elles-mêmes des choses sont aussi par nature postérieures aux choses mêmes dont elles sont les espèces. De même, chaque sens est dans le corps et la matière. Or, les anges sont immatériels et incorporels. La matière est également postérieure aux anges et elle a été créée après les anges. Par conséquent, les anges sont par nature détachés aussi bien de l'espèce ou de l'image de la chose que du sens et de la matière. En effet, les esprits simples et les intellects purs sont aussi les actes primordiaux de toutes choses. Au contraire, l'intellect humain est par nature lié à la matière et au sens et il n'est destiné à rien d'autre qu'à exister dans la matière et le corps, qu'à être achevé par l'aide des sens et qu'à absorber les espèces intellectuelles des choses. De même, son savoir, sa plénitude et sa perfection est l'espèce et l'image intellectuelle de chose sensible. Au contraire, l'intellect angélique a été détaché par nature de l'espèce, du sens et de la matière. À l'inverse, l'intellect humain a certes été lié par nature au sens et à la matière mais non à l'espèce. De fait, par nature, il ne porte la représentation d'aucune chose en lui, si ce n'est peut-être celle de la substance divine et de son principe, comme nous l'avons enseigné plus tôt²⁶⁷. En effet, l'intellect humain est une certaine faculté observatrice de toutes les créatures : il n'est rien par nature si ce n'est qu'il est la puissance de toutes choses. Par sa propre activité et par l'art, cette puissance est achevée individuellement lorsqu'elle recueille et saisit les espèces des choses elles-mêmes jusqu'à ce qu'elle finisse par devenir toutes choses en acte.

²⁶⁶ Bovelles, *Ldi*, II, 2

²⁶⁷ Bovelles, *Ldi*, IV, 1

Cap. V. Quod angelicus intellectus sit interior et contemplatiuus, humanus uero ut exterior et actiuus.

1. Angelicus intellectus a tribus separatus est et abiunctus : a specie, a sensu, et a materia, quibus humanus addictus est et coniunctus.

Quod specie careat et sine specie intelligat, angelicus intellectus, satis in superioribus ostendimus : utpote qui erat actu omnia antequam fierent omnia et antequam ullae essent rerum species. Sunt enim omnia post angelicum intellectum facta, ipsae quoque rerum species, natura posteriores sunt rebus ipsis quarum sunt species. Omnis item sensus, est in corpore et materia. Angeli autem immateriales et incorporei sunt. Et materia angelis posterior est et post angelos creata. Abiuncti igitur sunt natura angeli et a specie siue ab rei imagine et a sensu et a materia. Sunt enim simplices spiritus et puri intellectus, et primordiales rerum omnium actus. Intellectus autem humanus natura coniunctus est materiei et sensui et haud aliter quam in materia et corpore subsistere et sensuum adminiculo perfici et intellectuales rerum haurire species natus est. Eius item scientia, plenitudo et perfectio est rei sensibilis intellectualis species et imago. Intellectus autem angelicus, natura abiunctus est et a specie, et a sensu et a materia. Humanus uero natura quidem coniunctus est et sensui et materiae, non autem speciei. Nullius quippe rei gestat in se a natura effigiem, nisi fortassis diuinae substantiae sui que principii, ut prius docuimus. Est enim intellectus humanus creaturarum omnium speculatrix quaedam facultas : natura nihil, nisi omnium potentia. Et quae sigillatim suapte ipsius industria et arte consummatur, hauriens et captans rerum ipsarum species quoad euaserit actu omnia.

2. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique est comme un intellect intérieur tandis que l'intellect humain est comme l'intellect extérieur.

De fait, l'intellect angélique ne saisit rien par des choses qui sont hors de lui comme par des créatures. En effet, il a et est toutes choses par nature. Il apprend et sait l'ensemble des choses nullement par les choses singulières mais continuellement et à partir de lui-même. De fait, il reste immobile à l'intérieur de lui-même puisqu'il voit, regarde attentivement et contemple toutes choses dans l'un et dans le minimum et dans ce qui est sans partie, au-delà de toutes choses. En effet, de cette manière, l'intellect angélique est connu²⁶⁸ non seulement comme celui qui observe toutes choses mais qui est l'ensemble des choses : celui par lequel le sommet indivisible de la pyramide entoure uniformément et réunit aussi vers l'unité toute la variété de ces points qui sont à la base. Quant à l'intellect humain afin d'être achevé, il est produit hors de lui-même et est mélangé aux sens et, au moyen des portes et des accès des sens, les espèces sont portées du monde jusqu'à lui. Il a besoin de mouvement et de déplacement puisqu'il n'est nullement achevé par nature dans le point, l'un et l'indivisible mais, voyageur, il est conduit à travers toutes choses elles-mêmes dans le corps et les sens afin qu'il regarde de près toutes les choses et devienne en fin de compte omniforme à partir de l'espèce de toutes ces choses.

²⁶⁸ Pour ce sens de « praedicare » cf. DMLBS, « praedicare », 1b.

2. Unde fit ut angelicus intellectus sit ut intellectus interior, humanus uero ut exterior.

Nam angelicus intellectus ab iis quae extra se sunt, ut a creaturis, nihil capit. Habet enim et est omnia a natura. Et minime ab ipsis singulis, sed continenter et ex seipso discit nouitque uniuersa. Manet quippe intra se immobilis cum in uno et imperti ac minimo, super omnia uideat, intueatur et spectet omnia. Hoc enim pacto angelicus intellectus, non modo omnia speculari sed et esse uniuersa praedicatur : quo et indiuiduus pyramidis uertex, omnemque eorum quae ad basim sunt punctorum uarietatem, uniformiter ambit et ad unitatem colligit. Humanus autem ut perficiatur, fit extra seipsum misceturque sensibus, quorum per ualuas et aditus, species a mundo ad se usque deferuntur. Motu et discursu eget ut qui haudquaquam a natura in puncto, in uno et indiuiduo perficiatur, sed per ipsa omnia in corpore et sensibus peregrinus agatur, ut cominus cuncta intueatur, fiatque tandem ex ipsorum omnium specie omniformis.

3. De nouveau, il se produit que l'intellect angélique est uniquement contemplatif alors que l'intellect humain est au commencement pratique et, à la fin, contemplatif²⁶⁹.

La contemplation est le mouvement et l'activité interne de la pensée tandis que la pratique est le mouvement extérieur. En effet une même force spirituelle ou une même âme en tant que, sans le moindre concours d'une matière différente, elle est portée librement et par elle-même²⁷⁰ en elle-même ou comme elle fait ses propres rotations²⁷¹, on dit qu'elle médite et contemple, tandis que, comme elle est aidée d'une chose différente d'elle lorsqu'elle se sert du service et de l'appui des sens et du corps, on doit en quelque sorte l'appeler pratique et occupée. De plus, l'intellect angélique est un intellect nu parce qu'il est séparé et des sens et du corps, qu'avant la naissance de toutes choses, il a été achevé en lui-même et c'est un intellect qui, immédiatement par lui-même, voit²⁷² nettement et clairement l'ensemble des choses sans qu'aucune ombre de matière s'interpose, sans la nuit corporelle. Quant à l'intellect humain, il se meut le plus souvent dans le transport du corps et, en premier par le service du sens, toutes les choses qui sont hors de lui et dans le monde, il les amène à la fin en dedans de lui-même. Celui-ci qui, au commencement enveloppé par les sens, a observé toutes choses hors de lui-même, a en dernier lieu la force de regarder par lui-même et librement toutes ces choses elles-mêmes en lui-même sans aucun support des sens. Par conséquent, l'intellect angélique est seulement contemplatif puisque son activité est pure et unique : celle-ci est appelée habituellement méditation et contemplation interne. Quant à l'intellect humain, au commencement, il est semblable à l'intellect pratique et actif aussi longtemps qu'il passe son temps²⁷³ dans les choses extérieures et mondaines. Néanmoins à la fin, lorsqu'il regorge et qu'il est plein d'espèces, il finit par devenir semblable à l'ange, paisible, secret et contemplatif, et (tel que le dit le divin Denys²⁷⁴) les sens avec les choses sensibles lui sont superflus.

Le Divin Denys

²⁶⁹ Sur l'origine de la distinction entre l'intellect pratique et contemplatif cf. Aristote, *DA*, III, 10, 433a14-15.

²⁷⁰ Je ne traduis pas par « en soi » ou « au moyen de lui-même » pour éviter la confusion et la lourdeur mais il faut bien comprendre qu'à la fin, les possibilités de l'intellect humain ont changé. Nous retrouvons ici une caractéristique de l'intellect angélique appliquée à l'homme. Ce passage permet à Bovelles de montrer que l'homme lorsqu'il a accompli sa forme possède en soi le même pouvoir que l'intellect angélique.

²⁷¹ Bovelles reprend un thème platonicien cf. Platon, *Phèdre*, 245d-246a et *Timée*, 34a et 43a-b.

²⁷² Je ne traduis pas « *intuetur* » par le verbe « regarder » comme habituellement car « regarder clairement » sonne mal en français.

²⁷³ Je n'ai pas traduit « *negociatur* » par « s'occupe » afin de garder le « *in* » qui souligne que l'intellect passe son temps hors de lui-même.

²⁷⁴ Pseudo-Denys, *Noms divins*, IV, XI : « Il faut savoir, selon la droite raison, que nous utilisons les lettres, les syllabes, les mots, les écrits et les paroles, à cause de nos sens, en sorte que, alors que notre âme tend par ses activités intellectuelles vers les intelligibles, les sensibles et les sensations [deviennent] superflus, comme [le deviennent] les puissances intellectives lorsque l'âme est devenue déiforme, s'élance en des élans aveugles vers les rayons de la lumière inaccessible. ». (tr. fr. Y. de Andia)

3. Fit iterum ut angelicus intellectus sit solum contemplatiuus, humanus uero initio practicus, tandem contemplatiuus.

Contemplatio, est interna mentis motio et operatio, praxis uero exterior. Eadem enim spiritalis uis idemue animus ut, sine dissimilis materiei opecula²⁷⁵, libere et per se in se ipsum fertur, utue proprios agit gyros, meditari et contemplari dicitur, ut uero dissimili aliquo iuuatur, cum famuletio et adminiculo aut sensuum aut corporis utitur, practicus quodam modo et negociosus²⁷⁶ dicendus. Atque angelicus intellectus nudus est intellectus : abiunctus et a sensibus et a corpore, ante ortum omnium in seipso consummatus et qui iugiter seipso sine ulla intercurrente materiei umbra sine corporea nocte liquido et clare intuetur uniuersa. Humanus uero in corporis euectione motitatur, et famulante imprimis sensu, quaecunque extra se in mundo sunt, intra seipsum tandem aduehit. Et qui ab initio sensibus obiectus, extra seipsum speculatus est omnia, ualet postremo sine ullo sensuum opitulamine²⁷⁷, per se et libere eadem omnia in seipso contueri. Est igitur angelicus intellectus solum contemplatiuus ut cuius est simplex et unica operatio quae interna meditatio et contemplatio uocitatur. Humanus uero in initio, similis est practico et actiuo quamdiu in exteris et mundanis negociatur. In fine autem

Diuus Dionysius

refertus et exuberans speciebus, similis angelico, quietus, arcanus et contemplatiuus euadit. eique (ut diuus Dionysius ait) superfluunt cum rebus sensibilibus sensus.

Bovelles évoque ce même passage de Denys dans le *De sensu*, XXXII, V (indiqué 4 par erreur dans l'édition de 1511), f. 53v (indiqué par erreur 56v dans l'édition de 1511) : « Et ainsi, – comme l'atteste le saint Aréopagite- les sens lui sont désormais superflus ainsi que le corps (*et cui (ut diuus Areopagita testatur) iamiam superfluunt cum corpore sensus*). » (tr fr A.-H. Klinger-Dollé).

²⁷⁵ Bovelles emploie un néologisme d'Ermolao Barbaro. En effet, dans le *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, on lit que « opecula » est le diminutif de « opera » et signifie « petit travail ». Le lexique renvoie aux œuvres complètes de Politien mais il s'agit en réalité d'un texte de Barbaro, c'est la préface à sa traduction du *Commentaire de la Physique d'Aristote* par Thémistius. Or, si nous prenons une édition de 1533, nous voyons « opeacula », ce qui confirme la notice du *Lexique*. Notons que l'œuvre de Thémistius et la traduction de Barbaro sont connues du cercle fabriste puisqu'un de ses membres, Gérard Roussel, présente sa traduction en 1511. Dans ce volume, Gérard Roussel place une illustration issue du *Livre du Sage*, I, 119v à la fin de son ouvrage. En outre, Lefèvre en copie plusieurs passages dans ses *Paraphrases*.

²⁷⁶ « *Negociosus* » est l'équivalent de « *negotiosus* ».

²⁷⁷ Ce terme vient de « *opitulamen* » proche du classique « *opitulatio* »

4. L'intellect angélique est la précognition et la préconception divine de toutes choses que la création et la production de toutes choses a suivie.

Dieu est de toute éternité et de toute éternité il a voulu créer toutes choses qui, cependant, n'ont pas été produites de toute éternité mais à un moment donné et, procédant par des commencements déterminés, il a établi l'intellect angélique, le commencement de toutes ses créatures. En effet, les intellects angéliques sont les premiers et les plus purs enfants de Dieu et ils sont les précognitions et les préconceptions de toutes les choses issues de la pensée de l'artisan divin : ils sont, pour ainsi dire, les archétypes immatériels et les premiers modèles qui ont dû être de nouveau créés et qui devront être de nouveau à partir de la matière. En effet, Dieu a prévu, a connu en avance et conçu dans les anges l'ensemble des choses qu'ensuite il devrait faire. Hors de la matière et avant la matière, il a prévu dans les esprits angéliques ce qu'ensuite,

La double
précognition de
toutes choses

dans la matière, il a accompli sensiblement. Cependant, la précognition et la présience divine de la création à venir de toutes choses est double. L'une est créée et éternelle par laquelle nous affirmons que Dieu de toute éternité a connu et su par avance toutes les choses qui devraient être

d'une manière contingente. De cette manière également, on a aussi l'habitude de dire que les anges ont connu et su en avance. Quant à cette précognition et cette présience, elle est Dieu lui-même. De fait, tout ce qui est en Dieu est Dieu. Quant à l'autre précognition, elle est la précognition créée de Dieu qui est la première œuvre de Dieu, immatérielle et intelligible. Nous affirmons que, lorsque cette première œuvre a été produite et existe en acte, l'ensemble des créatures de Dieu (bien qu'elles n'existent pas encore) a été conçu et nous affirmons que la

Analogie

première pensée divine de toutes les créatures a enfanté la conception et la forme la plus accomplie qui est l'intellect angélique. Ainsi, la femme qui se marie conçoit en premier, assez purement et par la seule pensée qu'elle aura un fils à la suite du mariage. Elle conçoit ensuite, en second lieu, dans son utérus lorsqu'elle est fécondée par l'homme, un même fils avant qu'elle donne naissance. La première précognition mentale et très pure de l'enfant par la femme est similaire à la première précognition divine et créée de toutes choses. Aussi, la seconde présience de la femme et la conception utérine de l'enfant cherche à égaler à juste titre la seconde présience de toutes choses.

4. Angelicus intellectus est diuina omnium praecognitio et praeconceptio quam secuta est omnium creatio et productio.

Deus est ab aeterno et ab aeterno omnia creare uoluit, quae tamen non ab aeterno sed aliquando produxit. Certisque procedens initiis, angelicum intellectum statuit, totius suae creaturae initium. Sunt enim angelici illi intellectus primi et purissimi dei partus, diuinaeque omnium opificis mentis praecognitiones et praeconceptiones : et uelut eorum immateriales archetypi et exemplaria prima quae denuo creanda et futura erant ex materia. Praeuidit enim praecognouit et concepit in angelis deus uniuersa quae deinceps erat factururus. Extra materiam et ante materiam id in angelicis spiritibus prospexit quod deinceps in materia, sensibiliter adimpleuit.

Duplex omnium
praecognitio

Duplex tamen est diuina creandorum omnium praecognitio, et praescientia. Una increata et aeterna qua dicimus deum ab aeterno praecognouisse et praesciuisse omnia, quae contingenter erant futura.

Quopacto etiam et angelos praecognouisse et praesciuisse dicitatur. Haec uero praecognitio et praescientia est ipse deus. Nam quicquid in deo est, deus est. Alia uero est praecognitio dei creata quae est opus dei primum, immateriale et intelligibile. Quo producto et actu subsistente, dicimus uniuersas dei creaturas (et si nondum subsistant) esse conceptas, diuinamque mentem

Analogia

primam omnium creaturarum conceptionem et absolutissimam formam peperisse quae est angelicus intellectus. Quemadmodum nubens mulier, primo, simplicius et sola mente concipit habituram se ex matrimonio filium. Deinde secundo in utero, a uiro impraegnata, eundem filium concipit priusquam pariat. Prima autem mentalis et simplicissima mulieris de filio praecognitio similis est primae illi diuinae et increatae omnium praecognitioni. Secunda quoque mulieris praescientia et uterina filii conceptio secundam omnium diuinam praescientiam rite aemulatur.

En effet, de même que la première conception du fils dans la pensée de la femme ne concerne en rien le fils et n'est pas une partie du fils, de même, la préconception très ancienne de toutes les créatures dans la pensée divine n'est pas une partie des créatures ni une créature. Au contraire, la seconde qui est la création des anges a en vue les créatures. En effet, l'ange est une créature et l'acte très pur de toutes les créatures. Et de même que la femme après avoir conçu l'enfant dans son utérus, donne naissance peu après à celui-ci et le fils naît, parce qu'il existe complètement et tout entier et qu'il apparaît visible, de même aussi, Dieu, après avoir conçu toutes les créatures dans l'ange, a ensuite enfanté celles-ci visiblement, il les a créées dans leur substance et il les a remplies de matière.

Sicut enim prima filii in mulieris mente conceptio nihil ad filium ipsum attinet et neque filii pars est, ita et prima illa et antiquissima creaturarum omnium in mente diuina praeconceptio pars non est creaturarum neque creatura. Secunda uero quae est angelorum creatio ad creaturas spectat. Est enim angelus creatura et simplicissimus omnium creaturarum actus. Et sicut mulier postquam concepit in utero filium, paulo post parit eundem et nascitur filius, integre totusque subsistens et uisibilis apparens, ita et deus postquam in angelo concepit omnes creaturas, eas deinde uisibiliter peperit, creauit in sua substantia et materia compleuit.

5. D'où il est manifeste pour cette raison que l'ange est par nature invisible, il est aussi séparé des créatures visibles par l'interstice du ciel.

De ce qui précède, il est évident que l'ange est le concept de la nature universelle et qu'il est comme l'enfant dans l'utérus de la mère et dans le lieu de sa conception. Or, le fils dans le lieu de sa conception et dans l'utérus de la mère est invisible. Il ne peut pas être vu avant qu'il naisse, avant qu'il soit tiré des ténèbres du plus petit monde pour la lumière du plus grand monde. Et c'est un signe sensible que la substance angélique est invisible par nature. De plus, de même que dans le monde plus petit, par l'homme, nous voyons le devenir, de même aussi, dans le monde plus grand et dans l'univers, il faut saisir par l'intellect en proportion le devenir. Or, dans le monde plus petit comme dans la femme, les chambres de la conception et de la naissance du fils se trouvent être éloignées par un utérus interposé. Par conséquent, dans le monde plus grand, de la même façon, s'ouvre entre les concepts et les enfants de la nature universelle et du monde tout entier l'utérus du monde plus grand, c'est-à-dire le ciel. En effet, les anges sont les concepts de la nature universelle et des esprits purs par nature invisibles qui sont séparés des créatures visibles par le ciel intermédiaire. Quant aux créatures visibles, elles sont les enfants du monde plus grand et comme des anges naissants s'avancant hors de l'utérus du monde plus grand (c'est-à-dire du ciel), vêtus d'un corps, visibles, et qui sont formés par le mélange de l'esprit et de la matière.

5. Unde manifestum est, cur angelus sit natura inuisibilis, et caeli interstitio a uisibilibus creaturis abiunctus.

Ex praecedente liquet angelum uniuersae naturae esse conceptum et ut filium in matris utero et conceptionis suae loco. Filius autem in conceptionis suae loco et matris utero inuisibilis est. Nec antea uideri potest, quam nascatur, quam e minoris mundi tenebris promatur in maioris mundi lucem. Et hoc sensibile signum est angelicam substantiam natura esse inuisibilem. Rursum sicut in minore mundo, homine fieri uidemus, ita et in maiore mundo et uniuerso proportionabiliter fieri intelligendum est. In minore autem mundo ut in muliere, conceptionis et natiuitatis filii thalami interiecto distare utero comperiuntur. In maiore igitur mundo pari quoque modo inter uniuersae naturae totiusque mundi conceptus et partus interhiat²⁷⁸ maioris mundi uterus, idest caelum. Sunt enim angeli uniuersae naturae conceptus et simplices spiritus natura inuisibiles, interstite caelo a uisibilibus creaturis abiuncti. Uisibiles autem creaturae, partus sunt maioris mundi et uelut nascentes angeli, extra maioris mundi uterum (idest caelum) prodeuntes corpore uestiti, uisibiles et qui ex spiritu et materia conflantur.

²⁷⁸ Terme qu'on retrouve dans Tertullien, *Apologétique*, XLVIII, 12 « *Cum ergo finis et limes, medius qui interhiat, adfuerit, ut etiam ipsius mundi species transferatur aequae temporalis, quae illi dispositioni aeternitatis aulaei vice oppansa est, tunc restituetur omne humanum genus ad expungendum, quod in isto aevo boni seu mali meruit, et exinde pendendum in immensam aeternitatis perpetuitatem.* »

6. De même que la première activité de la pensée humaine est la conception accidentelle, de même la première activité de la pensée divine est une conception substantielle qui est la production des conceptions substantielles (c'est-à-dire des anges)²⁷⁹.

L'art opère conformément à la ressemblance de la nature, tandis que la pensée humaine opère conformément à l'image de la pensée divine. Or, c'est à partir des jaillissements de la pensée divine et de la nature elle-même que les substances et les vérités des choses elles-mêmes surgissent. Quant à la pensée humaine et l'art, ils sont occupés dans les accidents et les ressemblances des choses. Pour cette raison aussi, les concepts de la pensée humaine sont des accidents existant dans cette pensée. Au contraire, les concepts de la pensée divine (que nous appelons anges) sont de vraies substances existant en soi hors de la pensée divine et qui sont apparues soudainement par cette même pensée artisan de toutes choses avant toutes choses. En effet, de même que rien de plus remarquable, de plus pur et plus simple ne peut être produit par la pensée humaine que la conception interne elle-même qui est distincte et différente de cette même pensée humaine tout en existant en elle, de même aussi ce qui est intact, sans salissure, pur, immatériel et premier qui soudainement à partir de la pensée divine avant toutes choses a surgi dans l'être, nous l'appelons l'ange correspondant et similaire au concept de la pensée humaine. En effet, de même que les concepts de la pensée humaine par nature invisibles se cachent aux yeux, de même aussi les anges très éminents échappent par nature à tous les regards des yeux. Et de même que ces concepts sont toujours dans la pensée humaine, de même aussi il est prouvé que ces anges se tiennent sans interruption auprès de Dieu dans le ciel.

²⁷⁹ On retrouve une analogie proche entre la production de la nature et la production de l'intellect humain en Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-19 et une autre entre la création divine et la production humaine des notions en Nicolas de Cues, *De mente*, III

6. Sicut prima mentis humanae operatio est accidentalis conceptio, ita et prima diuinae mentis operatio est substantialis conceptio, quae est substantialium conceptionum (idest angelorum) productio.

Ars ad similitudinem naturae, humana uero mens ad imaginem diuinae mentis operatur. E diuinae autem mentis et ipsius naturae scatebris prosiliunt substantiae, ipsaeque rerum ueritates. Humana uero mens et ars, in accidentibus et rerum similitudinibus negociantur. Ideo et humanae mentis conceptus accidentia sunt eidem menti inexistencia. Diuinae autem mentis conceptus (quos angelos uocamus) uerae sunt substantiae per se extra diuinam mentem subsistentes et quae ab eadem omnium opifice mente ante omnia repente emergerunt. Sicut enim nihil prius, purius et simplicius potest ab humana mente proferri, quam interna ipsius conceptio quae ab eadem humana mente distincta, atque diuersa est, et illi inexistens, ita et id sincerum, infaeculentum²⁸⁰, simplex, immateriale, et primum quod repente e diuina mente ante omnia, in esse prosiliit, angelum uocamus, humanae mentis conceptui respondentem, ac similem. Sicut enim humanae mentis conceptus natura inuisibiles, sese oculis abdidere, ita et eminentissimi angeli, natura omnem oculorum subterfugiunt contuitum. Et sicut illi humanae semper insunt menti, ita et hi iugiter astare deo, in caelo probantur.

²⁸⁰ Le terme « *infaeculentus* » est formé de « *faeculentus* (bourbeux, plein de lits...) » et du préfixe in-.

7. D'où il est de nouveau manifeste qu'aucune espèce n'est contenue par nature dans la pensée humaine mais que la pensée humaine est l'artisan de ses notions universelles à la ressemblance de la pensée divine.

En effet, de même que la pensée divine substantielle est l'artisan de l'ensemble des notions substantielles et des conceptions de la nature universelle que nous appelons anges, de même aussi la pensée humaine est l'artisan de l'ensemble des notions qui sont en elle-même et elle existe avant qu'il y ait quelque notion et conception d'elle-même. Et assurément dire qu'une espèce a été implantée par nature dans la pensée humaine, qu'elle est née avec elle et qu'elle lui est contemporaine, c'est dire qu'un des anges est de toutes éternité, qu'il est né avec Dieu et qu'il lui est contemporain. Et de même que la pensée humaine ne serait pas l'artisan de la notion qui serait dites contemporaine à elle ou qui serait prouvée implantée en elle, de même aussi, la pensée divine ne serait pas l'artisan de la conception substantielle (c'est-à-dire de l'ange) qui serait établie coéternelle à elle. Par conséquent, de même que la pensée divine surpasse par la durée tous les concepts du plus grand monde (c'est-à-dire les anges) et qu'elle est la cause efficiente de ceux-ci, de même aussi la pensée humaine devance par la durée toutes les notions du plus petit monde (c'est-à-dire de l'homme) et elle est la cause efficiente de celles-ci. Or, il importe que la pensée divine incréée, inengendrée et éternelle précède les anges d'une éternité infinie et incompréhensible pour nous. Quant à la pensée humaine, elle devance ses notions par un espace de temps défini.

7. Unde iterum manifestum est humanae menti nullam a natura inesse speciem sed eam ad diuinae mentis similitudinem, uniuersarum suarum notionum esse opificem.

Sicut enim diuina illa substantialis mens cunctorum opifex est substantialium notionum et conceptionum uniuersae naturae, quos angelos nuncupamus, ita et humana mens, opifex est uniuersarum quae ipsi insunt notionum et antea subsistit quam sit ulla ipsius notio et conceptio. Et profecto dicere humanae menti insitam esse aliquam a natura speciem, illi congenitam et coaeuam, est dicere aliquem angelorum esse ab aeterno, deo congenitum et coaeuum. Et sicut humana mens non esset illius opifex notionis quae illi diceretur coaeua, quaeue a natura eidem probaretur insita, ita et mens diuina illius substantialis conceptionis (idest angeli) non esset opifex quae illi statueretur coaeterna. Sicut igitur diuina mens, omnes maioris mundi conceptus (idest angelos) duratione transcendit, et eorum est efficiens causa, ita et humana mens, omnes minoris mundi (idest hominis) notiones, duratione praecedit et earum est efficiens causa. Interest autem quod diuina mens increata, ingenita, et aeterna infinito et incomprehensibili a nobis aeuo, angelos praecedit. Humana uero mens, definito temporis spacio suas notiones exuperat.

Chap. VI. Que la pensée divine a conçu toutes choses dans l'intellect angélique, qu'elle a écrit toutes choses dans l'intellect humain.

1. De même que l'ensemble des choses a été conçu par la pensée divine dans l'intellect angélique, de même, il a aussi été écrit et figuré²⁸¹ dans l'intellect humain.

Les anges (comme nous l'avons montré plus haut²⁸²) sont les concepts les plus purs de toutes choses. On dit souvent qu'une fois ces concepts ont été produits, la pensée divine a conçu toutes choses et a établi les commencements de toutes choses. Par conséquent, de même que l'écriture est extrêmement éloignée du concept, comme la dernière extrémité et la fin des choses (en effet, l'écriture est le dernier caractère écrit ou la dernière petite marque instructive²⁸³) de même aussi l'intellect humain est le plus éloigné de l'intellect angélique et il est comme la dernière extrémité de toutes choses et la fin de toutes les créatures²⁸⁴. Et toutes les choses qui ont été commencées dans l'intellect angélique ont été finies, achevées et accomplies dans l'intellect humain. Et de même que le premier signe de l'enseignement qui coule de la pensée humaine est le concept, tandis que le dernier est l'écriture²⁸⁵, de même aussi la première chose qui est apparue ou qui est sortie de la pensée divine est l'intellect angélique, tandis que la dernière chose qui a été enfantée par celle-ci est l'intellect humain et ainsi le premier étant qui a commencé à être est l'ange, le dernier l'homme. Et de même qu'on dit que, dans l'ange, la pensée divine a conçu toutes choses, de même aussi dans l'homme, elle a écrit l'ensemble des choses.

²⁸¹ L'intellect humain est comparé à une feuille blanche qui se remplit peu à peu de toutes choses.

²⁸² Bovelles, *Ldi*, V, 4-7.

²⁸³ Sur l'infériorité de l'écriture par rapport au concept voir Bovelles, *Lds*, XXIII, 3.

²⁸⁴ Ces réflexions sur l'écriture et l'intellect humain rappellent Cicéron, *Part. 26* : « la mémoire est sœur jumelle de l'écriture (*memoria est gemina litteraturæ*). ». En effet, c'est grâce à sa mémoire que l'homme peut « écrire » toutes choses en lui.

²⁸⁵ Sur les trois étapes de l'enseignement cf. Bovelles, *Lds*, XXIX-XXX

Cap. VI. Quod diuina mens omnia in angelico concepit intellectu, scripsit in humano.

1. Sicut uniuersa sunt a diuina mente in angelico intellectu concepta, ita et in humano scripta et figurata.

Angeli (ut superius ostendimus) sunt simplicissimi omnium conceptus. Quibus productis, diuina mens omnia concepisse, omniumque rerum statuere initia dicitur. Sicut igitur scriptura, *extime*²⁸⁶ distat a conceptu, uelut rerum ultimum et finis (Est enim scriptura supremus litterarius character, ultimaue doctrinalis notula), ita et humanus intellectus, extremus est ab angelico et est ut rerum ultimum et creaturarum omnium finis. Et quaecunque coepta sunt in angelico intellectu, finita sunt, consummata et perfecta in humano. Et sicut primum disciplinae signum quod ab humana mente scaturit est conceptus, ultimum uero scriptura, ita et primum quod a diuina emersit prodiitue mente est angelicus intellectus, ultimum uero quod illa ipsa peperit humanus intellectus, et primum ens quod esse coepit, est angelus, ultimum homo. Et ut in angelo diuina mens concepisse omnia dicitur, ita et in homine, scripsisse uniuersa.

²⁸⁶ Relativement au contexte, ce terme ne peut pas être le vocatif de « *extimus* ». S’offrent à nous deux options : soit il faut lire le « -e » final de *extime* comme un -ae puisque cette édition ne rend jamais les « -ae » finaux ; soit il faut lire « *extime* » comme l’adverbe formé à partir de « *extimus* ». Cette dernière option me semble plus probable puisqu’elle se conforme mieux à la syntaxe de la phrase.

2. Bien qu'on dise que l'essence de l'intellect angélique est le concept de toutes choses qui se tient toujours auprès de la pensée divine, il ne faut pourtant pas dire que l'essence de l'intellect humain est l'écriture de toutes choses, mais parce que toutes choses peuvent être transcrites et être représentées en lui.

Bien qu'on dise que toutes choses ont été conçues dans l'intellect angélique et écrites dans l'intellect humain, cependant ces choses arrivent de façons différentes. En effet, toutes choses conçues ne sont pas dites dans l'intellect angélique parce que les concepts de toutes choses sont dans l'intellect angélique mais parce que l'intellect angélique est la conception première et très pure de l'ensemble des choses se tenant toujours auprès de la pensée divine et lui étant toujours très présente. Dans l'intellect humain, en revanche, toutes choses sont dites écrites non parce que, de cette manière, l'intellect humain lui-même est, selon son être, l'écriture de toutes choses mais parce qu'il est la tablette de toutes choses, préparée et aplanie par nature afin qu'en elle toutes choses soient peintes, écrites et représentées ou afin que l'intellect recueille mieux les espèces de toutes les choses et qu'il porte la représentation de l'ensemble des choses²⁸⁷. Et ainsi, l'intellect angélique, du fait même qu'il est (puisqu'il est pur), est la conception de toutes choses, tandis que l'intellect humain, non du fait même qu'il est mais du fait même qu'il peut, est l'écriture et la figure de toutes choses.

²⁸⁷ Bovelles reprend la théorie aristotélicienne de la table rase qu'on trouve en *DA*, III, 4, 429b29-430a9 dont voici le passage le plus célèbre (429b30-430a2) : « Et il doit en être comme sur un tableau où aucun dessin ne se trouve réalisé, ce qui est très précisément le cas de l'intelligence (*δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.*) »

2. Non sicut angelici intellectus essentia conceptus omnium dicitur diuinae semper astans menti, ita et humani intellectus essentia dicenda omnium scriptura, sed quia in eo describi et figurari omnia possunt.

Tametsi omnia in angelico intellectu concepta et in humano scripta dicantur, diuersis tamen haec modis contingunt. Non enim in angelico dicuntur omnia concepta, quia in angelico sint rerum omnium conceptus sed quia ipse sit uniuersorum prima et simplicissima conceptio, diuinae semper astans et praesentissima menti. In humano uero, dicuntur omnia scripta haud quia hoc pacto secundum suum esse, ipse sit omnium scriptura, sed quia tabula est omnium, praeparata, et complanata a natura ut in ea pingantur, scribantur et figurentur omnia, utue cunctarum rerum species commodius susceptet gestetque uniuersorum effigiem. Et angelicus intellectus hoc ipso quod est (cum sit simplex) est omnium conceptio, humanus uero non hoc ipso quod est, sed quod potest, omnium est scriptura et figura.

3. D'où il est manifeste que l'intellect angélique est impassible alors que l'intellect humain est passif et capable de recevoir des espèces²⁸⁸.

Nous avons assez montré dans les chapitres précédents²⁸⁹ que l'ange est impassible puisqu'il n'admet aucune espèce étrangère intérieurement, lui qui ne peut être gravé par aucune presse et aucune forme extérieure. En effet, il est comme le miroir transparent dans lequel est vue la seule lumière, tandis qu'aucune espèce ou image n'est vue. De fait, tout acte est impassible par sa nature. Or, l'intellect angélique est l'acte. Quant à l'intellect humain, il recueille peu à peu les espèces des choses (comme nous l'avons dit) : il est affecté par celles-ci, il les reçoit et les admet intérieurement. Il est comme le miroir opaque dans lequel avec la lumière et dans un milieu de lumière environnante, l'image est vue de la même manière que, dans la lumière entourant la sphère lunaire, un certain visage maculé apparaît.

²⁸⁸ Ses réflexions sur l'impassibilité et la passibilité s'appuient sur Aristote en *DA*, III, 4-5.

²⁸⁹ A partir de *Ldi*, II, 2, Bovelles développe cette idée.

3. Unde manifestum est angelicum intellectum esse impassibilem, humanum uero passibilem, specierumque susceptiuum.

Satis in superioribus ostendimus, angelicum intellectum esse impassibilem ut qui nullam intus admittit peregrinam speciem, qui nulla insculpi potest exteriore tudicula ac forma. Est enim ut transparens speculum, in quo uisitur sola lux, species uero aut imago nulla. Omnis quippe actus est suapte natura impassibilis. Angelicus autem intellectus est actus. Humanus uero intellectus sensim rerum (ut diximus) colligit species : illis ipsis afficitur easque suscipit et intus admittit. Et est ut intransparens speculum in quo cum lumine et in circumstantis luminis meditullio, uisitur imago perinde atque in lunari globo circumstante lumine, maculosus quispiam exprimitur uultus.

4. Tout intellect, en tant que tel, est « apathique » c'est-à-dire impassible²⁹⁰.

De fait, tout intellect, en tant qu'il est un intellect, est un acte et, ainsi, il est cette force pure²⁹¹ qui est appelée intuitive, optique et judicative de toutes choses. Or, tout acte est impassible. Par conséquent, aucun intellect, en tant qu'intellect, n'est passif. En effet, il est vrai que l'intellect humain est passif, toutefois, ce n'est pas conformément à lui, mais à cause de la mémoire dans laquelle sont reçues les images et les espèces intellectuelles des choses que l'intellect, puisqu'il les a captées à partir du monde et des substances sensibles, a l'habitude de confier au magasin interne de la mémoire, pour les futures et très vraies révolutions et mouvements circulaires des contemplations et des observations à l'intérieur de lui-même. Or, la propriété et la raison d'être de l'intellect est le jugement et l'intuition des espèces soit dans l'objet extérieur comme au commencement, soit dans la mémoire intérieure comme à la fin. Ce qui juge et regarde l'espèce (en tant qu'il est de cette sorte), ne reçoit pas celle-ci, et n'est pas le sujet de celle-ci, mais il la discerne et la regarde dans un autre endroit. Et en effet, l'image elle-même, puisqu'elle demeure et est placée dans un endroit comme un sujet, est finalement discernée par ce qui a enveloppé ce même sujet, à savoir par son acte et la faculté intuitive, comme l'image est évidemment elle-même dans le miroir, mais elle n'est pas vue par le miroir. Or, elle est vue et regardée par l'œil

Analogie du miroir

et n'est pas dans l'œil. Par conséquent, l'œil est comme l'intellect. Le miroir est comme la mémoire, tandis que l'image dans le miroir est comme l'espèce intellectuelle dans la mémoire. Conçois donc qu'une certaine chose unie est produite à partir de l'œil et du miroir : ce tout sera identique à l'intellect humain dont l'acte, qui est vraiment l'intellect et comme l'œil, sera impassible, et, à l'inverse, dont sa puissance qui est la mémoire et comme le miroir, sera passive²⁹².

²⁹⁰ Sur ce point, Bovelles reprend la conception de l'intellect séparé décrit par Aristote (Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-25).

²⁹¹ Nicolas de Cues, Sermon *Suscepimus deus misericordiam tuam* (Opera (1518), livre V, f. 92r) : « De fait la pensée sans désir n'intellige pas et sans intellect elle ne désire pas. Par conséquent, la pensée est le principe de l'intellect et de l'affection. La pensée est une très noble force pure dans laquelle coïncide l'intelliger et le choisir. De plus, cette force qui est la pensée est une force vive, copulative ou unitative. De fait elle unit en elle-même toutes choses et elle est unie par toutes choses en même temps. (*Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus. mens est uis simplex nobilissima in qua coincidunt intelligere et diligere. Adhuc uis illa, quae mens est, est uis uiua copulatiua seu unitatiua. Nam in se omnia unit et simul omnibus unitur.*) » (je traduis)

²⁹² Cette analogie entre l'intellect et la mémoire et l'œil et le miroir est plus longuement développée en *Ldsap*, IX. Cette séparation interne dans l'intellect entre une capacité réceptive et une activité découle de la réflexion aristotélicienne sur la distinction entre l'intellect producteur et réceptif qu'on trouve en Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-25.

4. Omnis intellectus, ut huiusmodi, apathes²⁹³ idest impassibilis est.

Nam omnis intellectus, ut intellectus est, est actus et est ea uis simplex quae omnium intuitiua, perspectiua²⁹⁴, et iudicatiua²⁹⁵ nuncupatur. Omnis autem actus, est impassibilis. Nullus igitur intellectus, ut intellectus, est passiuus. Humanus enim intellectus passibilis quidem est, non tamen secundum se, sed propter memoriam, in qua recipiuntur rerum imagines et intellectuales species quas intellectus, cum a mundo et sensibilibus substantiis captarit, interno memoriae promptuario, ad futuras contemplationum et considerationum uerissimas intra se conuersiones et circulares lationes, commendare solet. Proprietas autem et ratio intellectus, est iudicium et intuitio specierum, siue in exteriori obiecto, uelut in principio, siue in interiore memoria ut in fine. Quod uero iudicat et intuetur speciem (ut huiusmodi est) eam non suscipit, neque illius est subiectum, sed in alio quopiam eam diiudicat et intuetur. Ipsa etenim imago, cum in uno ut subiecto resideat et collocetur, ab eo denique quod eidem subiecto circumfusum est, ut ab eius actu et intuitiua facultate diiudicatur, ut imago est equidem ipsa in speculo, sed non uidetur a speculo. Uidetur autem et conspicitur ab oculo et non est in oculo. Oculus igitur est ut

Analogia speculi

intellectus. Speculum ut memoria, imago uero in speculo ut intellectualis species in memoria. Intellige itaque ex oculo et speculo fieri aliquid unum : id totum simile erit humano intellectui cuius actus, qui est uere intellectus et ut oculus, erit impassibilis, eius uero potentia quae est memoria et ut speculum, passibilis erit.

²⁹³ Translitération de l'adjectif grec « ἀπαθής »

²⁹⁴ Terme présent en la traduction de Boèce, *Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, I, 7 : « *Propter hoc geometriae non est demonstrare quod contrariorum una sit scientia, sed neque quod contrariorum una sit scientia, sed neque quod duo cubi situ nus cubus, neque alterius scientiae, quod alterius est, sed aut quaecunque sic se habent ad invicem, ut quod alterum sit sub altero, ut **perspectiva** ad geometriam, et consonantia ad arithmetiam, neque si aliquid inest lineis non secundum quod lineae sunt, et non in quantum ex propriis principiis, ut si pulcherrima linearum recta est, aut si contrario modo se habeat circularis, non enim secundum quod proprium ipsarum genus est, sed in quantum commune quoddam.* ». Mais, elle se trouve de façon plus pertinente par rapport à notre contexte chez Jean Gerson, *De oculo* : « l'œil intellectuel de l'homme est une force optique des choses selon le mode d'un œil intellectuel ou de sa séparation du corps. (*oculus intellectualis hominis est vis perspectiva rerum per modum intellectualis oculi aut separationis suae a corpore*) ». J'ai traduit « *perspectiuus* » par « optique » car ce terme renvoie à la vision tout comme « *intuitivus* », même si dans notre cas la vision est intellectuelle. Pour la citation de Gerson, je me réfère à une note de R. Haubst et H. Schnarr dans Nicolas de Cues, *Sermones II, fasc. 1.*, p. 114.

²⁹⁵ Boèce, *Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, II, 18 : « *Videtur autem haec omnibus inesse animalibus, habent enim connaturalem potentiam iudicativam, quam vocant sensum.* »

5. D'où il s'ensuit que la distinction de l'un et l'autre intellect – aussi bien l'angélique que l'humain - en intellect et mémoire est nécessaire

Il est propre à l'un et l'autre intellect de saisir intellectuellement et d'intuitionner quelque chose, ou le même ou le différent, ou au moyen de lui-même ou au moyen de l'espèce. Par conséquent, ce tout qui saisit intellectuellement sans division de sa substance est tourné nécessairement en lui-même et finit par devenir harmonieux²⁹⁶ en lui. C'est un fait qu'en lui une partie discerne une partie et une partie a été exposée à l'autre partie et on dit que l'une saisit intellectuellement et que l'autre est saisie. La première est aussi quelque chose de ce tout qui est appelé l'acte de toute intellection et force intuitive, tandis que l'autre est la puissance de son intellection qui est observée par la première. Et l'une des deux est comme l'intellect, l'autre comme la mémoire. Et cela s'apprécie plus facilement dans l'intellect humain. En effet, l'intellect humain est une même substance déterminée²⁹⁷ entièrement spirituelle, invisible, indivisible et incorruptible. Puisque l'intellect humain saisit intellectuellement au moyen des espèces, cela seul qui cherche à saisir, juge et intuitionne les notions et les espèces est appelée l'acte et l'intellect, tandis que ce qui reçoit et accueille est sa puissance et la mémoire.

²⁹⁶ Je traduis « *numerosum* » par « harmonieux » parce que ce terme permet de souligner l'accord qui a entre la partie qui saisit et la partie saisie.

²⁹⁷ Je rends « *aliqua* » par « déterminé » car, dans le vocabulaire scolastique, « *hoc aliquid* » désigne une chose déterminée.

5. Unde fit ut utriusque intellectus tam angelici, quam humani sit necessaria discretio, in intellectum, atque memoriam.

Utrique intellectui proprium est intelligere et aliquid intueri siue idem, siue diuersum, siue per se, siue per speciem. Id igitur totum quod intelligit sine suae substantiae diuisione, necessario in seipsum flectitur, euaditque in se numerosum. Nempe in eo pars partem diiudicat, et pars parti est obiecta diciturque alia intelligens, alia intellecta. Et est aliquid ipsius, quod dicitur totius intellectionis actus, et uis intuitiua, aliud uero eiusdem intellectionis potentia, quae ab altera spectatur. Et harum duarum una est ut intellectus, alia ut memoria. Et haec in intellectu humano, clarius perpenduntur. Intellectus enim humanus est una aliqua tota substantia, spiritalis, inuisibilis, indiuidua, incorruptibilis. Qui cum per species intelligat, id solum ipsius quod prehensat, iudicat et intuetur ipsas notiones ac species, actus et intellectus dicitur, id uero ipsius, quod eas receptat et suscipit, eius potentia et memoria est.

Et ces deux opposés, l'acte et la puissance, l'intellect et la mémoire, sont considérés véritablement et par le mode²⁹⁸, sans division de l'âme humaine tout entière, discernés et inséparables l'un par rapport à l'autre. Il faut dire pareillement à propos de l'intellect angélique. En effet, on peut bien retirer les espèces et les images des choses de l'intellect angélique et dire qu'il saisit intellectuellement par lui-même l'ensemble des choses, cependant sa force intuitive et optique est l'acte et est comme l'intellect ; quant à cette force qui se soumet elle-même à l'examen prudent et à l'intuition, on peut dire qu'elle est similaire à la puissance et la mémoire. Et ces deux forces dans l'ange sont distinguées par le mode sans la division et le découpage de la substance angélique de la même manière que dans l'intellect humain et ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre et en outre elles réalisent cela même que nous appelons l'intellect angélique.

²⁹⁸ Bovelles distingue trois types de distinction, l'une selon la substance, l'une selon la chose (*re*) et l'une selon la raison. Comme en témoigne le *Dictionnaire scolastique*, les philosophes médiévaux ont développé un certain nombre de distinctions dont une nous intéresse particulièrement la « *distinctio realis* ». Dans cette distinction, on trouve la « *distinctio realis major* » qui « existe entre des êtres complètement distincts entre eux ». Dans le vocabulaire de Bovelles c'est la distinction selon la substance, Descartes lui l'appellera la « *distinctio realis* » en *Principes de la Philosophie*, I, 60-64. Au contraire, la *distinctio realis minor* existe entre des modes ou des accidents d'une même substance ou entre la substance et ses modes. Bovelles appelle cette distinction « *re* ». Elle semble provenir de Duns Scot (cf. H. M. Donagh (1929)). J'ai choisi de traduire « *re* » par « mode » afin d'éviter la confusion (distinction selon la chose n'est pas une expression claire) et parce que Descartes a intitulé cette distinction « *modalis* » ce qui a marqué le vocabulaire philosophique.

Et haec duo, actus et potentia, intellectus et memoria, ueraciter reque ipsa sine totius humani animi diuisione abinuicem discreta et inseparabilia numerantur. Similiter et in angelico intellectu dicendum. Licet enim ab angelico intellectu tollantur rerum species et imagines, dicaturque per seipsum intelligere uniuersa, uis tamen ipsius intuitiua et perspectiua, actus est et ut intellectus, quae uero perspectioni et intuitioni seipsam subdit, potentiae et memoriae similis dicatur. Et haec quoque in angelo, sine angelicae substantiae diuisione et dissectione eodem modo quo et in humano re ipsa distinguuntur et separari abinuicem nequeunt, atque idipsum implent, quod uocamus angelicum intellectum.

6. Bien que l'acte et la puissance se trouvent dans l'intellect angélique comme aussi dans l'intellect humain cependant, il n'est permis qu'à l'intellect angélique d'être appelé acte pur.

L'acte et la puissance c'est-à-dire l'intellect et la mémoire se trouvent dans l'ange. Cependant, l'ange est une essence simple et un acte pur pour trois raisons, à savoir en raison de l'absence de matière, parce qu'il est détaché et séparé de la matière et qu'il est comme une forme accomplie, en raison de l'absence d'espèces, parce qu'il saisit intellectuellement toutes choses par lui-même et non grâce aux espèces, troisièmement parce qu'au commencement, il a été achevé avant le temps et est toutes choses en acte. Quant à l'intellect humain, il est lié à la matière et saisit intellectuellement grâce aux espèces et, au commencement, il est comme la privation de toutes choses et la puissance ; à la fin, cependant, il finit par devenir (comme nous l'avons dit) omniforme.

6. Et si in angelico intellectu ut et in humano reperiantur actus et potentia, licet tamen eundem purum uocitare actum.

In angelo reperiuntur actus et potentia, idest intellectus et memoria. Angelus tamen simplex est essentia et purus actus propter tria, scilicet propter carentiam materiae quia abiunctus est et separatus a materia et est ut absoluta forma, propter carentiam specierum, quia per seipsum et non per species omnia intelligit, tertio quia ab initio ante tempora perfectus est, et actu omnia. Humanus autem intellectus et coniunctus est materiei et per species intelligit, et ab initio est ut omnium priuatio et potentia, in fine tamen euadit (ut diximus) omniformis.

7. Dieu, avant que toutes choses soient faites, a conçu celles-ci dans l'intellect angélique ; ensuite, il a porté au jour et a fait toutes choses ; enfin, il a transcrit toutes choses dans l'intellect humain.

Nous avons dit qu'ont été faites trois créations : l'une avant l'être, l'une dans l'être, l'une après l'être, qui sont l'intellect angélique, les créatures sensibles et l'intellect humain. Au commencement, les créatures sensibles ont été conçues par Dieu dans les anges. Ensuite, elles ont été produites et sont apparues conformément à leurs essences propres. À la fin, elles ont été tracées et transcrites dans l'intellect humain (qui commence à être le dernier de toutes choses). Et de même que les trois créations qui ont leur naissance par la pensée humaine dans le monde plus petit sont le concept, le son articulé et l'écriture, de même aussi, par la pensée divine, trois créatures sont venues à l'existence dans le plus grand monde : le concept de toutes choses, le son articulé et la substance de toutes choses, l'écriture et la figure de toutes choses. Les concepts premiers et très purs de l'ensemble des choses sont les anges. Les sons articulés de toutes choses sont les substances mêmes des choses qui découlent de Dieu après les anges. Pour finir, les écritures de toutes choses sont l'intellect humain dans lequel, après que toutes choses ont existé, Dieu a voulu que toutes choses soient dessinées et soient transcrites.

7. Deus, antequam fierent omnia, ea concepit in angelico intellectu ; deinde omnia protulit et fecit ; postremo ea in humano intellectu descripsit.

Diximus tria esse facta : unum ante esse, unum in esse, et unum post esse quae sunt intellectus angelicus, sensibiles creaturae, et humanus intellectus. Sensibiles creaturae primitus a deo conceptae sunt in angelis. Deinde iuxta proprias essentias productae et obortae sunt. Ultimo uero in humano intellectu (qui ultimus omnium esse coepit) figuratae et descriptae. Et sicut tria sunt quae ab humana mente in minore mundo ortum habent conceptus, uox, scriptura, ita et a diuina mente, tria in maiore mundo prodire : conceptus omnium, uox et substantia omnium, scriptura et figura omnium. Uniuersorum primi et purissimi conceptus sunt angeli. Omnium uoces sunt ipsaemet rerum substantiae quae a deo post angelos manarunt. Omnium denique scripturae humanus intellectus in quo, postquam omnia substiterunt, omnia deus pingi atque describi uoluit.

8. D'où il s'ensuit que les substances des choses, quoiqu'elles dépérissent en elles-mêmes par la désagrégation de la corruption et s'échappent de l'être, elles ont été cependant fixées et sont permanentes dans l'un et l'autre intellect.

Entre le concept et l'écriture, le son articulé est l'intermédiaire : par sa nature fluide et s'évanouissant à l'instant, elle est très similaire aux substances des choses qui ont été créées à l'intermédiaire de l'un et l'autre intellect. En effet, l'intellect angélique est similaire au concept, l'intellect humain à l'écriture. Il demeure que le reste des substances correspond au son articulé. Par conséquent, de même que, parmi ces trois signes formés de lettre - le concept, le son articulé, l'écriture -, seuls les concepts sont fixés et stables dans la pensée ; quant aux écritures, elles sont fixées et permanentes de quelque manière aussi dans des sujets extérieurs comme sur une feuille et du papier, et les sons articulés disparaissent et s'en vont immédiatement, de même aussi les créatures sensibles en elles-mêmes s'écoulent et s'évanouissent, de la même manière que dans l'un et l'autre intellect, elles persévèrent et perdurent dans l'éviternité.

8. Unde fit ut rerum substantiae, tametsi in seipsis corruptionis resolutione tabescant et effluent ab esse, in utroque tamen intellectu fixae sunt et permanentes.

Inter conceptum et scripturam media est uox : suapte natura fluxa et ad momentum euanida persimilis rerum substantiis, quae in utriusque intellectus medio creatae sunt. Angelicus enim intellectus, similis est conceptui, humanus scripturae. Superest ut reliquae substantiae, uoci respondeant. Sicut igitur e tribus his litteralibus signis conceptu, uoce, scriptura, soli conceptus fixi sunt et stabiles in mente, scripturae uero quoquo etiam pacto in exteris subiectis ut schoedis²⁹⁹ et chartis fixae et permanentes, at uoces continuo disparent et labuntur, ita et sensibiles creaturae in seipsis fluxae et euanidae, haud aliter quam in utroque intellectu perseuerant, perdurantque in aeuum.

²⁹⁹ Je reproduis à l'identique le texte où il est imprimé. **ſchōedis**. Comme R. H. Trowbridge, je pense que Bovelles utilise le terme latin *scheda* à l'ablatif pluriel. Je pense qu'il orthographie « *schedis* » « *schoedis* » pour montrer qu'il translère du grec « *σχέδη* » qui signifie feuille ou feuille de papyrus ». (cf. <http://www.zeno.org/Pape-1880/A/%CF%83%CF%87%CE%AD%CE%B4%CE%B7>).

Chap. VII. A propos de la double action de l'intellect humain

1. Double est l'action de l'intellect humain : l'une extérieure, l'autre intérieure

L'activité de l'intellect angélique (comme nous l'avons souvent montré³⁰⁰) est pure et intérieure parce qu'à partir de lui-même et de la seule intuition de lui-même, sans aucune espèce ou image, il saisit toutes choses. Pour cette raison, en effet, il est dit contemplatif et son action est la contemplation puisqu'il n'apprend ou n'accueille rien des choses extérieures mais, dès le commencement, il a été achevé et il est toutes choses en actes. Or, parce que l'intellect humain est au commencement la puissance de toutes choses et à la fin toutes choses en acte, il exerce des activités différentes au début et à la fin. Au commencement, puisqu'il a une activité imparfaite autour du monde par laquelle, lorsqu'il sort de lui-même³⁰¹ ou lorsqu'il est lié aux sens, il apprend la nature de toutes choses à partir de chacune individuellement et il accueille leurs espèces. À l'inverse, à la fin, il possède une activité achevée puisque, une fois que les espèces de toutes choses ont été conçues à l'intérieur de lui-même et ont été replacées dans la mémoire, il n'a alors besoin d'aucun objet extérieur ou n'est assisté par aucun sens, mais, désormais achevé et similaire à l'intellect angélique, il se tourne vers sa seule mémoire interne et observe les apparences intellectuelles de toutes choses conservées en celle-ci : cette activité est appelée la contemplation humaine ou le rappel de l'intellect humain à lui-même, le maintien³⁰² en lui-même, la fin et le repos.

³⁰⁰ Cf. *Ldi*, V, 3

³⁰¹ Dans ce cas et dans le cas où « *fio* » est lié à « *extra corpus* », je pense qu'il est mieux d'employer le verbe « sortir » puisque l'usage des verbes « se produire » ou « devenir » obscurcit le texte.

³⁰² Robert Estienne, *Promptuarium linguae latinae*, « *status* » : « Geste. Maintien. Mine. Contenance. Estat & condition. ».

Cap. VII. De duplici actione humani intellectus.

1. Humani intellectus duplex est actio : una exterior, alia interior.

Angelici intellectus (ut saepe ostendimus) simplex est et interior operatio quia ex semetipso et sola intuitionem sui, sine ulla aut specie aut imagine, deprehendit omnia. Ideo enim contemplatiuus dicitur et eius actio contemplatio ut qui ab exteris nihil discit, aut suscipit, sed, ab initio, perfectus est et actu omnia. Humanus autem intellectus, quia ab initio potentia est omnium et in fine actu omnia, aliam in principio, aliam in fine exercet operationem. In principio siquidem circa mundum operationem habet imperfectam, qua extra seipsum factus, sensuiue coniunctus, naturam omnium ab ipsis singulis discit, eorumque species suscipit. In fine uero perfecta operatione potitur quando conceptis intra se et repositis in memoria rerum omnium speciebus, nullo deinceps exteriore eget obiecto, nullouue sensuum iuuatur adminiculo, sed, iamiam perfectus et angelico similis intellectui, ad internam solam sui memoriam conuertitur et asseruata in ea rerum omnium intellectualia spectra speculatur : quae operatio humana contemplatio uocatur humaniue intellectus ad seipsum reuocatio, status in seipso, finis et quies.

2. L'intellect humain apprend par son activité extérieure et devient toutes choses, tandis que, lorsqu'il est achevé et immobile, par une activité intérieure, il contemple toutes choses en lui-même.

Cette thèse est assez manifeste à partir de la proposition précédente. De fait, l'intellect humain est la puissance de toutes choses et, il est né et il a été fait pour cela à savoir qu'un jour il devienne toutes choses et soit rempli par les espèces de toutes choses, lui qui est la privation de toutes choses. Par conséquent, au commencement, lorsqu'il est lié au sens, il se tourne vers le monde extérieur (dans lequel toutes choses ont été placées par la nature) et il devient toutes choses au moyen de toutes choses elles-mêmes par l'intermédiaire des sens. Lorsqu'il est devenu toutes choses, lorsqu'il abandonne le monde extérieur et les fonctions et les instruments des sens, lorsqu'il est pur et accompli, il revient en lui-même et, devenu maître de la contemplation de toutes choses en lui-même, il reste immobile en lui-même³⁰³.

³⁰³ L'usage des ablatifs désignant le lieu où l'on est dans l'expression « *in seipso* » appuie justement l'idée que l'intellect est immobile.

2. Exteriore sui operatione discit humanus intellectus et omnia fit, interiore uero perfectus et immobilis, omnia in seipso contemplatur.

Haec ex superiore satis est manifesta. Nam humanus intellectus potentia est omnium et ad hoc natus, factusque est ut aliquando fiat omnia et omnium speciebus impleatur, qui est omnium priuatio. Ab initio igitur coniunctus sensui, ad exteriorem mundum (in quo a natura reposita sunt omnia) conuertitur et mediante sensu per ipsa omnia omnia fit. Omnia uero factus et exteriorem mundum et sensuum officia et organa relinquens, simplex et absolutus, in seipsum reueat, et omnium contemplatione in seipso potitus, in seipso manet immobilis.

3. D'où il s'ensuit que l'intellection est le commencement de la contemplation et que l'acte de l'intellect est antérieur à l'acte de la mémoire.

L'intellection et la contemplation sont éloignées comme l'inachevé et l'achevé. En effet, toute contemplation est une intellection et aussi une activité intellectuelle. Or, toute intellection n'est pas une contemplation. De fait, les activités premières, mondaines et imparfaites de l'intellect humain, par lesquelles, non sans l'aide des sens, il devient toutes choses au moyen des espèces de toutes choses, sont appelées des intellections et non des contemplations. Quant aux activités secondes et internes de l'intellect, par lesquelles toutes choses deviennent présentes à lui au moyen de la mémoire, elles sont appelées contemplations et intellections. Derechef, il est propre à l'intellect humain d'être doté et d'être imbibé d'espèces intellectuelles. Or, il est propre à la mémoire de conserver et de contenir celles-ci. Et l'acte de l'intellect est l'acquisition des espèces intellectuelles. Quant à l'acte de la mémoire, c'est la contenance et la réserve de celles-ci. Par conséquent l'acte de l'intellect humain précède l'acte de la mémoire.

3. Unde fit ut intellectio sit contemplationis initium et actus intellectus sit prior actu memoriae.

Distant intellectio et contemplatio ut imperfectum et perfectum. Omnis enim contemplatio, intellectio est et intellectualis operatio. Non omnis autem intellectio, est contemplatio. Nam primariae, mundanae et imperfectae humani intellectus operationes, quibus haud sine sensuum opitulamine per omnium species omnia fit, intellectiones non contemplationes dicuntur. Secundae autem et internae ipsius operationes, quibus omnia illi per memoriam praesentia fiunt, et contemplationes et intellectiones uocantur. Rursum intellectui humano proprium est intellectualibus affici et imbui speciebus. Memoriae autem illas asseruare et continere proprium. Et actus intellectus est intellectualium specierum acquisitio. Actus uero memoriae earum continentia et reseruatio. Praecedit igitur actus humani intellectus, actum memoriae.

4. De nouveau, il s'ensuit que le monde est nécessairement antérieur à l'intellect humain et que ce dernier est pratique dans le monde, contemplatif en lui-même.

Tout objet est antérieur par le temps au pouvoir cognitif de lui-même. En effet, l'objet est un acte et il est existant en acte ce que la puissance peut devenir et ce qu'elle sera à l'avenir. Or, le monde qui est le lieu de toutes choses³⁰⁴ est l'objet naturel de l'intellect humain et l'ensemble des choses qui est dans le monde devient connu, est présenté et exposé à l'intellect humain au moyen des sens pour qu'il apprenne à partir de cet ensemble et qu'il devienne toutes choses. Par conséquent, le monde a dû être créé et être fait avant l'intellect humain. Et aussi longtemps que l'intellect humain encore imparfait et vide³⁰⁵ s'occupe autour du monde au moyen du sens, on l'appelle pratique et acquisitif. À l'inverse, dès que, accompli et plein, il a cessé d'acquérir les espèces et qu'il se tourne seulement vers lui-même, il faut l'appeler, avec raison, contemplatif³⁰⁶.

³⁰⁴ Pour la conception du lieu selon Bovelles cf. *PE*, V, chap. I.

³⁰⁵ Sur le sens de vide dans ce contexte, cf. Bovelles, *PE*, VI, chap. V.

³⁰⁶ On retrouve cet ordre entre l'intellect pratique et contemplatif en Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 81, 20-22 : « Et l'intellect pratique et opinatif apparaît en premier, puisque les activités qu'il exerce sur les objets nous sont plus utiles et plus habituelles, alors que l'intellect scientifique et théorétique apparaît par la suite » (tr fr M. Bergeron et R. Dufour). Bien que Bovelles ne connaissent probablement pas directement ce texte et qu'il ne donne pas exactement le même sens à pratique, il est clair que sur ce point il reprend un ordre d'apparition admis chez certains aristotéliens.

4. Fit iterum ut mundus necessario sit prior humano intellectu et is sit practicus in mundo, contemplatiuus in se.

Obiectum omne tempore prius est cognitiua sui potestate. Est enim obiectum actus, et in actu subsistens quod potentia fieri potest et futura est. Mundus autem qui locus est omnium est humani intellectus naturale obiectum et uniuersa, quae sunt in mundo, humano intellectui per sensus natura innotescunt, praesentantur, obiciuntur ut ab eis ediscat et fiat omnia. Prior igitur mundus creari et fieri debuit quam humanus intellectus. Et quandiu imperfectus adhuc et uacuus humanus intellectus per sensum circa mundum negociatur, practicus et acquisitiuus dicitur. Postquam uero perfectus et plenus, species acquirere desiit et ad seipsum solum conuertitur, contemplatiuus merito dicendus.

5. Sont identiques et uns par le nombre et le mode lui-même l'intellect humain pratique et le contemplatif : ils diffèrent seulement par la fonction et l'objet.

Entre l'intellect humain pratique et contemplatif, on ne trouve aucune différence de nombre ou de mode. En effet, ils sont un unique et identique intellect par le nombre et le mode même puisqu'ils diffèrent seulement par le point de vue, la fonction et l'objet. De fait, l'intellect humain, dans la mesure où il est dit lié au sens et regarde le monde et, de plus, dans la mesure où il s'enrichit des espèces, est appelé pratique. À l'inverse, dans la mesure où ce même intellect s'est arrêté de rechercher des espèces, dans la mesure où, lorsque les sens et le monde ont été abandonnés, lorsqu'il s'est tourné vers sa mémoire intérieure, l'intellect humain se restaure, s'alimente, se nourrit de l'observation des espèces cherchées dans le monde, alors, pour la première fois, il est appelé spéculatif et contemplatif. En effet, l'objet de l'intellect pratique est le monde. L'objet de l'intellect spéculatif est la mémoire. D'où il s'ensuit que les deux parties de l'âme, l'intellect et la mémoire, sont réciproquement plus différentes que l'intellect pratique et contemplatif³⁰⁷. De fait, l'intellect pratique et contemplatif sont un et ils sont le même intellect par la substance, le mode et le nombre, ils sont seulement séparés et différents par la raison³⁰⁸, par le point de vue et par la fonction. Or, l'intellect et la mémoire, ou l'intellect agent et l'intellect possible³⁰⁹, sont un seul et même intellect humain, le même seulement par la substance, tandis qu'ils sont distincts et différents l'un de l'autre par le mode et la raison. De nouveau, l'intellect pratique et contemplatif sont la même partie de l'âme que nous appelons acte de l'âme, force observatrice et intellect. Quant à l'intellect et la mémoire, ils sont des sortes de jumeaux et les parties extrêmes de cette âme dont l'une est appelée puissance de l'âme, l'autre acte de l'âme.

Inférence

³⁰⁷ L'intellect et la mémoire sont différents selon le mode (*re*) cf. *Ldi*, VI, 5 et *Ars opp.*, I, 2.

³⁰⁸ Pour le sens de la distinction de raison cf. note *Ldi*, VI, 5

³⁰⁹ Pour Bovelles, l'intellect possible, l'intellect patient et la mémoire désignent la même chose. La distinction entre l'intellect agent et possible est fondée sur l'analyse d'Aristote en *DA*, III, 5, 430a10-25.

5. Idem est numero reque ipsa unus humanus intellectus practicus et contemplatiuus : solo distans officio et obiecto.

Inter humanum intellectum practicum et contemplatiuum, nulla numeri aut rei differentia³¹⁰ reperitur. Sunt enim numero et re ipsa unus atque idem intellectus, solo distans respectu, officio et obiecto. Nam humanus intellectus, ut coniunctus sensui fertur, respicitque mundum, ut adhuc speciebus ditescit, practicus uocetur. Ut uero idem ipse a specierum disquisitione resedit, ut relictis sensibus et mundo, ad internam sui memoriam deflexus, quaesitarum a mundo specierum speculatione focillatur, pascitur, enutritur, tum primum speculatiuus et contemplatiuus dicatur. Obiectum enim practici intellectus, est mundus. Speculatiui obiectum memoria. Unde fit ut plus abinuicem distent ambae animi partes intellectus et memoria quam

Illatio

intellectus practicus et contemplatiuus. Nam intellectus practicus et contemplatiuus sunt unus atque idem intellectus substantia, re et numero, sola ratione, respectu et officio diducti diuersique. Intellectus autem et memoria siue intellectus agens et intellectus possibilis sunt unus et idem intellectus humanus, idem solum substantia, re uero et ratione, abinuicem distincti, atque diuersi. Intellectus rursum practicus et contemplatiuus sunt eadem animi pars quam animi actum, uim speculatricem et intellectum nuncupamus. Ast intellectus et memoria, geminae quaedam sunt et extremae eiusdem animi partes quorum haec animi potentia, illa uero eiusdem actus uocitur.

³¹⁰ Cela semble être un néologisme propre à Charles de Bovelles cf. *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, « *differentia* », p. 164. On le retrouve notamment dans le *Ldsap*, II ; *Liber de duodecim numeris*, De Eptade, cap IV ; De dodecade, cap I.

6. La mémoire de l'intellect humain est un autre monde qui est appelé microcosme, miroir du plus grand monde, vrai objet de l'intellect contemplatif.

Il faut entendre cette proposition au sujet d'une mémoire achevée, imprégnée par l'intellect (comme on l'a dit³¹¹), et ornée et fécondée par les espèces et les images de toutes choses. De fait, l'intellect pratique confie à la mémoire les espèces prises à toutes les substances et choses qui sont dans le plus grand monde et, dans le cellier³¹² de celle-ci, il ordonne que les espèces soient mises en réserve et soient conservées pour les fonctions des contemplations futures et pour ses activités achevées. Par conséquent, lorsque les espèces et les images de toutes les choses ont été mises en réserve de cette manière dans la mémoire par l'intellect pratique, la mémoire est tout sans exception, elle n'est privée d'aucune raison³¹³ et d'aucune espèce. En effet, elle est égale et similaire au plus grand monde vu que dans celui-ci il n'y a aucune substance dont l'espèce et l'image ne soient pas dans la mémoire. Et de même que le monde plus grand et extérieur est une armoire et un buffet de toutes les substances, de même et de la même manière, la mémoire (qui est aussi le plus petit monde) est le cellier et le buffet de toutes les images et espèces intellectuelles et elle est le vrai objet de l'intellect. En effet, de même que le plus grand monde est toutes choses parce que les substances vraies et naturelles de toutes choses sont en lui, de même aussi le plus petit monde ou la mémoire est toutes choses parce que les images vraies et intellectuelles de toutes choses sont préservées en elle.

³¹¹ En *Ldi* VI, 4 par exemple.

³¹² « *Promptuarium* » désigne un dépôt de nourriture, un garde-manger. Cf. *DMLBS*, « *promptuarium* », 1. D'ailleurs dans le *Promptuarium linguae latinae* d'Estienne Robert (éd 1568), *promptuarium* est ainsi traduit en français : « un cellier et garde-manger. Une despense ». Le rapport à la nourriture doit être conservé puisque, par l'observation des espèces conservées, l'intellect se nourrit (*Ldi*, VII, 5). Cette image n'est pas de Bovelles, Albert le Grand l'attribue à Grégoire de Nysse en *De homine*, qu. 38, art 1 : « De même, Grégoire de Nysse définit de façon multiple la mémoire en accord avec plusieurs philosophes en disant ainsi : 'la puissance mémorative est la cause de la mémoire et de la remémoration et est un garde-manger' (*Item, Gregorius Nixenus diffinit multipliciter memoriam secundum diversos philosophos sic dicens: 'Memorativum est memoriae et rememoratiois causa et promptuarium.*). ». On la trouve également en Thémistius, *Paraphrases au De anima*, 98, 35.

³¹³ « Raison » est un synonyme d'espèce ou de notion. Ce terme sera approfondi dans un ouvrage postérieur, le *Livre de la raison propre*.

6. Humani intellectus memoria est alter mundus qui microcosmus dicitur, maioris mundi speculum, uerum contemplatiui intellectus obiectum.

Haec propositio intelligenda est de memoria perfecta, ab intellectu (ut aiunt) impraegnata et omnium rerum speciebus et imaginibus ornata atque fecundata. Nam practicus intellectus omnium quae in maiore sunt mundo substantiarum et rerum desumptas species memoriae commendat, in cuius promptuario ad futurarum contemplationum officia et perfectas sui operationes reponi et asseruari iubet. Repositis igitur hoc pacto ab intellectu practico in memoria rerum omnium speciebus et imaginibus, nihil non est memoria, nullius est exors rationis et speciei. Aequalis enim est et similis maiori mundo utpote in quo nulla est substantia cuius non species et imago sit in memoria. Et sicut maior et exterior mundus, armarium est et repositorium³¹⁴ substantiarum omnium, ita et huiusmodi memoria (quae et minor mundus) promptuarium et repositorium est omnium imaginum et intellectualium specierum et uerum ipsum intellectus obiectum. Sicut enim maior mundus omnia est, quia in eo sunt omnium rerum uerae et naturales substantiae, ita et minor mundus siue memoria est omnia, quia in ea rerum omnium uerae et intellectuales saluantur imagines.

³¹⁴ Estienne, *Promptuarium linguae latinae* définit le terme ainsi : « Un lieu ou on serre & garde quelque chose. Un buffet & dressoir. »

7. Une chose est l'acte de l'intellect, une autre celui de la mémoire, une autre celui des deux en commun qu'on appelle la contemplation.

L'intellect est de quelque manière un acte triple. De fait, l'intellect acquiert les espèces intellectuelles, il les place dans la mémoire et les observe dans la mémoire. Quant à la mémoire, elle saisit en premier lieu des espèces par l'intellect, elle les conserve et à la fin elle les présente à l'intellect spéculatif. Par conséquent, ces actes sont propres à l'intellect : l'acquisition des espèces, le dépôt de celles-ci dans la mémoire et l'observation dans cette même mémoire. Quant à ceux-là, ils sont propres à la mémoire : la réception des espèces, leur conservation et leur représentation à l'intellect. Or, l'acte commun à l'un et l'autre est la contemplation. De fait, la contemplation ne peut pas être purement définie par l'intellect seul ou par la mémoire seule, mais, elle, comme un acte intermédiaire et procédant de l'un et de l'autre, embrasse dans sa définition et sa manière d'être l'un et l'autre : on dit en effet que la contemplation se produit aussi longtemps que l'intellect observe les espèces conservées dans la mémoire par la mémoire qui les présente et les offre à l'intellect. Par conséquent, la contemplation comme l'activité très remarquable et dernière de l'une et l'autre des parties de l'âme, est définie au moyen d'un troisième acte de l'une et l'autre, à savoir l'observation et la représentation. De fait, ces deux actes finaux de l'une et l'autre partie de l'âme se recherchent mutuellement et sont tournés l'un vers l'autre. En effet, comment pourra-t-il se produire que l'intellect observe quelque chose intérieurement, si la mémoire n'offre pas d'espèce à l'intellect ? Et comment pourra-t-il se produire que quand la mémoire offre les espèces conservées, l'intellect ne les observera pas ? De fait, l'intellect et la mémoire ne manquent en aucune occasion l'un à l'autre. Les deux premiers actes de l'intellect et les deux premiers actes de la mémoire sont des actes de l'intellect pratique et de la mémoire pratique. Le dernier acte de l'un et l'autre est l'acte contemplatif de l'un et l'autre. Et l'intellect dans ses deux premiers actes, à savoir dans l'acquisition des espèces et le dépôt de celles-ci dans la mémoire, opère par lui-même sans la mémoire. De la même manière, la mémoire dans ses deux premiers actes, à savoir la réception et la conservation des espèces, opère par elle-même sans l'intellect. Quant au dernier acte de l'un et l'autre, c'est-à-dire l'observation de l'intellect et la représentation de la mémoire, il n'est présent ni à l'un ni à l'autre par lui-même sans l'autre ou sans l'office de l'autre.

7. Alius est actus intellectus, alius memoriae, alius utriusque communis quae contemplatio dicitur.

Aliquo pacto actus intellectus est trinus. Nam intellectus intellectuales acquirit species, eas reponit in memoria et speculatur in memoria. Memoria uero primum ab intellectu species capescit, eas conseruat et intellectui tandem speculatione praesentat. Proprii igitur sunt intellectus actus hi : specierum acquisitio, earum in memoria depositio et in eadem speculatio. Proprii uero memoriae : earum receptio, conseruatio et intellectui repraesentatio. Communis autem actus utriusque est contemplatio. Nam contemplatio simpliciter diffiniri nequit neque per solum intellectum, neque per solam memoriam, sed uelut actus medius et ab utroque procedens utrumque in sua diffinitione et ratione complectitur : fieri enim contemplatio dicitur quandiu reseruat in memoria species speculatur intellectus, repraesentante, atque offerente eas illi memoria. Contemplatio igitur, uelut praestantissima et ultima utriusque animi partium operatio, per tertium utriusque actum, speculationem scilicet et repraesentationem diffinitur. Nam hi duo ultimi utriusque actus se mutuo conseruantur et adinuicem conuertuntur. Qui enim fiet ut intellectus quippiam intus speculetur, non offerente illi species memoria ? Et quo pacto si species reseruat offert memoria, non illas intellectus spectabit? Intellectus quippe et memoria nusquam sibi inuicem absunt. Duo autem primi actus intellectus et duo primi actus memoriae sunt actus intellectus practici et practicae memoriae. Ultimus uero actus utriusque actus est utriusque contemplatiuus. Et intellectus in duobus primis actibus, ut in acquisitione specierum et depositione earundem in memoria, operatur per se sine memoria. Similiter et memoria in duobus primis actibus, receptione scilicet et conseruatione specierum, per se sine intellectu operatur. Ultimus autem utriusque actus, illius inquam speculatio, huius uero repraesentatio, neutri per se sine altero aut alterius officio adest.

8. Tout ce que l'intellect humain a saisi, il le saisit de nouveau.

Tout ce que l'intellect humain lorsqu'il était pratique a saisi intellectuellement, de nouveau, lorsqu'il est contemplatif, il le saisit intellectuellement. Et tout ce que l'intellect humain lié au sens a vu auparavant dans le plus grand monde, de nouveau sans l'aide du sens, il l'observe dans le plus petit monde c'est-à-dire dans sa mémoire interne. Or, il a vu d'abord toutes choses dans le plus grand monde quand, lorsqu'il était pratique et affairé, il a pris pour lui l'ensemble des espèces au monde. Ensuite, il voit aussi toutes ces mêmes choses en lui-même c'est-à-dire dans sa mémoire intérieure. Par conséquent tout ce que l'intellect humain a saisi, il le saisit de nouveau.

8. Humanus intellectus quicquid intellexit, iterum intelligit.

Humanus intellectus quicquid intellexit ut practicus, iterum ut contemplatiuus intelligit. Et quicquid coniunctus sensui praeuidit in maiore mundo, rursus sine sensu adminiculo speculatur in minore mundo, idest in interna sui memoria. Uidit autem prius in maiore mundo omnia quando ut practicus et negociosus uniuersorum species a mundo desumpsit. Uidet et posterius eadem omnia in seipso, idest in interiore sui memoria. Quicquid igitur prius intellexit humanus intellectus, iterum intelligit.

9. D'où il s'ensuit que la mémoire est une deuxième appréhension³¹⁵ ou la reprise de l'appréhension et sa répétition

La saisie pure et première d'une quelconque espèce intellectuelle doit être rapportée en propre à l'intellect et doit être nommée son acte véritable et propre ou intellection. Au contraire, la saisie seconde³¹⁶ concerne la mémoire puisqu'elle dérive de la permanence de l'espèce elle-même dans les exèdres³¹⁷ de la mémoire. En effet, chaque espèce intellectuelle dès qu'elle est saisie par l'intellect, est mise en bouche³¹⁸ ou passe dans la mémoire, comme dans un cellier et un réceptacle d'espèces. Quand elle sera de nouveau présentée à l'intellect, elle lui sera offerte par la mémoire seule. Par conséquent, la reprise et la répétition de toutes les espèces intellectuelles ou des intellections ou des appréhensions est la mémoire ou par la mémoire.

³¹⁵ Il me semble qu'il ne faut pas traduire par « intelligence » au sens de faculté d'appréhension ou intellect puisque le contexte indique plutôt l'idée d'appréhension, surtout la fin du paragraphe où Bovelles utilise un pluriel.

³¹⁶ Bovelles a un rapport au nombre qu'il faut étudier. Or, comme nous le voyons dans *le Livre du nombre douze*, De dyade, I, 2 : le nombre deux est la répétition et la reprise de l'unité. Ainsi, ses conceptions noétiques et numérologiques sont liées.

³¹⁷ Le terme « *exedra* » est employé dans l'épître dédicatoire du *Livre des sens* pour évoquer de manière métaphorique la mémoire. On le retrouve dans le *Livre du sage*, VIII (« *exedras* ») dans un autre sens.

³¹⁸ Le terme « *sublabro* » joue un rôle central dans l'analyse de l'Ouroboros dans *Le Livre du sage*, XXII, §2 et §6.

9. Unde fit ut memoria sit secunda intelligentia siue intelligentiae resumptio et iteratio.

Simplex et prima alicuius intellectualis speciei deprehensio proprie ad intellectum referenda est dicendaque uerus et proprius eius actus siue intellectio. Secunda autem eius deprehensio ad memoriam spectat ut quae ab ipsius speciei in memoriae exedris permanentia proficiscitur. Omnis enim intellectualis species, cum primum deprehensa est ab intellectu, sublabatur, transitue ad memoriam, ut ad promptuarium et receptaculum specierum. Quae si iterum praesentabitur intellectui ab sola memoria illi offeretur. Omnium igitur intellectualium specierum siue intellectionum aut intelligentiarum resumptio et iteratio aut est memoria aut a memoria.

10. De nouveau, il s'ensuit que Platon n'a pas dit sans raison que le savoir est la reprise de la mémoire³¹⁹.

Opinion de Platon

On dit savant non celui qui apprend mais celui qui est accompli, plein de notions et capable de contempler, celui dont la mémoire imprégnée par l'intellect de toutes les choses qui sont dans le plus grand monde retient les manières d'être³²⁰, les dispositions, les espèces et les images des substances afin qu'elle les présente à l'intellect dans l'office de la contemplation. En effet, le savoir de cette sorte est la plénitude des images dans l'âme ou dans la mémoire et il est l'égalisation du plus petit monde avec le plus grand, puisqu'effectivement de même que le plus grand monde est chaque substance et le lieu de toutes les substances, contenant en acte toute substance, de même aussi le monde plus petit est l'homme, toute image, le lieu de toutes les espèces intellectuelles et est né pour contenir toute espèce³²¹. Par conséquent, si le savoir est la disposition de la mémoire, l'accomplissement et la plénitude de la mémoire et si l'acte du savoir est l'observation et la contemplation, tandis que la contemplation est la reprise de la mémoire, alors le savoir sera à égale distance de la reprise de la mémoire et de la contemplation. Toutefois la contemplation est ou le savoir ou l'acte du savoir³²². Par conséquent, la reprise de la mémoire est aussi ou le savoir ou l'acte du savoir. En effet, la reprise de la mémoire est la contemplation et la représentation à l'intellect de toutes les choses qui sont dans la mémoire. De fait, l'intellect est dit reprendre la mémoire quand il ramène à lui-même³²³ et observe en acte ces choses qui sont dans sa mémoire. Et cette reprise de la mémoire ou contemplation est le savoir accompli ou le savoir en acte.

³¹⁹ Cette citation de Platon ne se trouve pas dans les traductions latines de Platon. Il s'agit en fait d'un collage de plusieurs citations et traditions philosophiques cf. *infra*. p. 776-820.

³²⁰ Dans un autre ouvrage, Bovelles préfère parler de raison ou manière d'être que d'espèce. Cf. Bovelles, *Liber propriae rationis*.

³²¹ On retrouve la même idée développée en Bovelles, *LPR*, I.

³²² Interprétation d'une distinction fameuse d'Aristote cf. *DA*, II, 412a9-11 : « la matière est puissance, alors que la forme est réalisation ; et ce de deux manières, soit, comme la science, soit comme l'acte de spéculer »

³²³ Expression qu'on retrouve dans la traduction de Platon par Ficin lorsqu'il définit la réminiscence en *Ménon*, 85d (SOCR. Par conséquent, est-ce que, alors qu'absolument personne ne lui enseigne mais parce que quelqu'un l'interroge, il saura plutôt cette opinion à partir de lui-même en ramenant le savoir à lui-même ? (SOCR. *Nonne igitur [ergo] nemine prorsus docente, sed interrogante potius ista sciet ex seipso scientiam ad se reuocans ?*). Revocare c'est également le verbe employé par Lefèvre pour définir le « connaître » dans son commentaire des seconds analytiques lorsqu'il évoque le *Ménon* : « C'est pourquoi ce connaître n'est rien d'autre que se remémorer et ramener à la mémoire (*Itaque id cognoscere non aliud esse quam reminisci et in memoriam reuocare*). »

10. Fit rursus ut haud absque ratione dixerit Plato : scientiam esse memoriae resumptionem.

Platonis opinio

Sciens dicitur non qui discit sed qui perfectus est, notionibus plenus et contemplari potens. cuius memoria ab intellectu impraegnata omnium quae in maiore sunt mundo substantiarum rationes, habitus, species et imagines retentat ut eas in contemplationis officio praesentet intellectui. Est enim scientia huiusmodi imaginum in anima siue in memoria plenitudo et minoris mundi cum maiore aequatio quando quidem sicut maior mundus est omnis substantia et omnium substantiarum locus, actu continens omnem substantiam, ita et minor mundus homo est omnis imago, omnis intellectualis speciei locus, omnem continere speciem natus. Si igitur scientia est habitus memoriae et perfectio et plenitudo memoriae, et scientiae actus est consideratio et contemplatio, ipsa uero contemplatio est memoriae resumptio, tantum distabit a memoriae resumptione scientia, quantum a contemplatione. Atqui contemplatio aut scientia est aut scientiae actus. Igitur et memoriae resumptio aut est scientia aut scientiae actus. Est enim memoriae resumptio contemplatio et eorum quae sunt in memoria intellectui repraesentatio. Quippe tunc resumere memoriam dicitur intellectus quando ad sese reuocat et ea actu speculatur quae sunt in memoria. Et haec memoriae resumptio siue contemplatio perfecta scientia est et actu scientia.

Chapitre VIII. À propos de la naissance des espèces intellectuelles à partir du monde, de leur passage à travers l'intellect humain et de leur maintien dans la mémoire

1. Chaque substance sensible est vraiment et existe dans le monde hors de l'intellect, tout en étant cependant présentée à l'intellect humain par la nature.

Les substances sensibles sont sublunaires et subcélestes, de même que les substances intellectuelles sont supralunaires et supracélestes. En effet, l'étendue du ciel qui est interposée sépare les unes et les autres substances, les intellectuelles et les sensibles, les visibles et les invisibles. Par conséquent, chaque substance sensible que l'on voit à l'intérieur de l'encerclement du ciel et qui est contenue par le ciel possède l'être et l'existence hors de l'intellect dans ce que nous appelons le monde et l'univers pour que chaque substance se trouve en ce monde exposée et présentée par la nature à l'intellect humain afin qu'il devienne un autre monde similaire, semblable, lié, uni au plus grand monde ou monde naturel.

Cap. VIII. De ortu intellectualium specierum a mundo, transitu earum per humanum intellectum et statu in memoria.

1. Omnis sensibilis substantia uere est et subsistit in mundo extra intellectum, humano tamen intellectui a natura praesentata.

Sensibiles substantiae sublunares sunt et subcaelestes, sicut intellectuales superlunares et supercaelestes. Utrasque enim substantias intellectuales et sensibiles, uisibiles et inuisibiles, interiecta dirimit caeli moles. Omnis igitur sensibilis substantia quae intra caeli ambitum uisitur et caelo continetur habet esse et subsistere extra intellectum in eo quem uocamus mundum et uniuersum quod omnis in eo uersetur substantia obiecta et praesentata a natura humano intellectui, ut fiat alter mundus maiori naturaliue mundo similis, aequalis, coniunctus atque unus.

2. Le monde est en acte au commencement toutes les choses que l'homme est destiné à devenir.

Nous désignons ici toutes les choses créées excepté l'un et l'autre intellect, l'angélique et l'humain ou excepté l'ange et l'homme qui ont été appelés les êtres extrêmes de toutes choses. De cette manière, le monde est au commencement toutes choses en acte c'est-à-dire qu'il est chaque substance et qu'il contient chaque substance. Au contraire, l'homme (comme nous l'avons souvent dit) peut devenir toutes choses à cause de son intellect au moyen des sens et, au commencement, il est toute puissance, une puissance qui, à la fin, au moyen des espèces de toutes choses devient toutes choses.

2. Mundus ab initio actu est omnia quae fieri natus est homo.

Omnia hic dicimus creata praeter utrumque intellectum, angelicum et humanum siue praeter angelum et hominem quae dicta sunt omnium esse extrema. Et hoc pacto mundus est ab initio actu omnia, idest omnis substantia et omnem continens substantiam. Homo autem (ut saepe diximus) causa sui intellectus per sensum omnia fieri potest et est ab initio omnis potentia quae per omnium species tandem omnia fit.

3. L'homme devient toutes choses à l'exception de la substance et de la matière³²⁴.

Le monde est toutes choses selon la substance et la matière puisqu'il est le contenant³²⁵ et le lieu de la matière tout entière et de toutes les substances. Or, l'homme ne peut ni devenir toutes choses et ni être toutes choses à la manière du monde à savoir au moyen des substances vraies des choses mais il peut devenir et être toutes choses seulement si l'on excepte la matière, au moyen des espèces, des raisons et des images. De fait, si, dans le miroir visible et matériel, la vérité et la substance visible de la chose ne peuvent pas être reçues mais seulement l'image et l'espèce immatérielles de la même chose, à plus forte raison, dans le miroir immatériel (comme dans l'intellect humain), une substance ou une matière ne pourra être reçue mais seulement l'espèce immatérielle et intellectuelle de chaque chose.

³²⁴ Cf. Aristote, *DA*, III, 8, 432a17 : « Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière »

³²⁵ Contrairement à VII, 3, je traduis « *continentia* » par contenant. En effet, dans le précédent chapitre, il fallait définir l'acte de la mémoire c'est-à-dire une action. Pour cette raison, le terme « contenance » était plus approprié. Dans ce cas, il ne s'agit pas de désigner une action (« *locus* »).

3. Homo omnia fit praeter substantiam et materiam.

Mundus omnia est secundum substantiam et materiam ut qui est totius materiae et substantiarum omnium, continentia et locus. Homo autem neque omnia fieri, neque omnia esse potest eo modo quo mundus per ueras scilicet rerum substantias, sed duntaxat citra materiam per rerum species, rationes et imagines. Nam si in materiali et uisibili speculo, recipi nequit rei uisibilis ueritas et substantia, sed sola ipsius immaterialis imago et species, quanto magis in immateriali speculo (ut in humano intellectu) nulla recipi poterit substantia aut materies, sed sola immaterialis et intellectualis uniuscuiusque rei species.

4. Les espèces intellectuelles au moyen desquelles l'homme possède toutes choses tirent leur origine du monde, leur passage à travers l'intellect humain, leur fin et leur maintien dans la mémoire.

De même que l'image visible de la chose tire son origine de la chose visible, son passage à travers l'air et sa fin et son maintien dans le miroir dans lequel le visible est clairement montré, de même aussi les espèces intellectuelles des choses qui sont dans le monde tiennent leur origine des choses elles-mêmes dans le monde, ont leur passage au moyen de l'intellect humain, leur fin et leur maintien dans la mémoire. De fait, puisque l'intellect est impassible, il est impossible que les espèces de ce type demeurent dans l'intellect. Au contraire, elles continuent sans délai vers la mémoire qui, puisqu'elle est une partie intime et la plus intérieure de l'âme et comme une certaine base de la pointe intellectuelle, n'étend jamais par elle-même au-delà de la mémoire les mouvements des espèces intellectuelles. Au contraire, les espèces demeurent dans celle-ci, se maintiennent et sont conservées perpétuellement pour les futures contemplations.

4. Intellectuales species, per quas homo omnia fit, ortum habent in mundo, transitum per humanum intellectum, finem et statum in memoria.

Sicut rei uisibilis imago, ortum habet a re uisibili, transitum per aerem, finem et statum in speculo, in quo liquido uisibilis demonstratur, ita et rerum quae sunt in mundo intellectuales species ortum habent in mundo a rebus ipsis, transitum per humanum intellectum, finem et statum in memoria. Nam cum intellectus sit impassibilis, impossibile est huiusmodi species demorari in intellectu. Sed confestim pergunt ad memoriam quae cum sit intima et penitissima animi pars et uelut quaedam basis intellectualis apicis, nusquam ultra memoriam intellectualium specierum sese motus extendit. Sed in ea perpetuo ad futuras contemplationes demorantur, stabiliuntur, asseruantur.

5. D'où il s'ensuit que le commencement de l'intellection humaine est le monde, l'intermédiaire est l'intellect, la fin est la mémoire.

Il y a trois points pour n'importe quel mouvement : ce à partir de quoi, ce au moyen de quoi et ce vers quoi³²⁶. Le monde est le point à partir duquel les espèces naissent, l'intellect est le point à travers lequel elles sont rapportées et la mémoire est le point vers lequel elles sont rapportées et dans quoi elles sont reçues. En effet, la mémoire est la fin de toute intellection. De plus, avant le monde, il n'y a rien dans la formation humaine et l'achèvement de l'intellect humain ; il n'y a rien non plus après la mémoire ; le monde et la mémoire diffèrent l'un de l'autre au plus haut point comme des extrêmes, le commencement et la fin. Comme dans l'examen spéculaire même des choses, avant la chose visible, il n'y a rien, après le miroir il n'y a rien. En effet, ce sont les extrêmes de l'examen. Dans l'intermédiaire de l'un et l'autre, il y a l'air ou l'eau à travers lesquels l'espèce passe et est portée de la chose visible au miroir³²⁷.

³²⁶ Aristote, *Physique*, V, 1, 224a30-b5. On retrouve la distinction « terminus ad quem » « terminus a quo » commentée dans les scolies de Clichtove dans les *Paraphrases de la philosophie naturelle tout entière* (cf. Paraphrase à la physique, V, 1, scol. 1). Je ne parviens pas à trouver de trace explicite du *terminus per quem* avant le texte de Bovelles.

³²⁷ Aristote, *DA*, II, 418a26-419b4. Dans ce passage Aristote explique sa théorie de la vision, il développe plus particulièrement l'idée d'intermédiaire entre 419a9-419b4.

5. Unde fit ut humanae intellectionis initium sit mundus, intellectus medium, finis sit memoria.

Cuiusvis motus tres sunt termini : a quo, per quem, ad quem. Mundus terminus est a quo oriuntur species, intellectus terminus per quem feruntur, memoria terminus ad quem feruntur et in quo recipiuntur. Est enim ipsa totius intellectionis finis. Et ante mundum in humana eruditione et humani intellectus consummatione, nihil est ; et post memoriam nihil ; distantque maxime abinvicem mundus et memoria ut extrema initium et finis. Sicut et in ipsa rerum speculari inspectione, ante rem uisibilem nihil est, et post speculum nihil. Haec enim sunt inspectionis extrema. In utriusque autem medio, est aer aut aqua per **quae** a re uisibili, ad speculum transit deferturque species.

6. Les espèces des choses, comme elles naissent des choses elles-mêmes dans le monde, ne sont pas encore intellectuelles mais sensibles et elles sont reçues en premier lieu dans les sens.

Tout ce qui est dans le monde est une substance sensible. Or, l'espèce et l'image naturelle de chaque substance sont telles que chaque substance a été. Par conséquent, c'est par les substances sensibles qui sont dans le monde que sont émises, s'avancent ou naissent les espèces également sensibles qui sont reçues en premier lieu dans les sens. Et c'est à partir de ces espèces sensibles que l'intellect humain, parce qu'il se cache sous les sens eux-mêmes, fait sortir, abstrait, présente les espèces intellectuelles soit par une purification des espèces elles-mêmes soit par une conjecture rationnelle³²⁸.

³²⁸ Expression qu'on retrouve dans le *Ldn*, XI, 1 et le *Ldsap*, XXX. Bovelles reprend ici les traits généraux de la théorie de l'abstraction aristotélicienne cf. Aristote, *DA*, III, 8, 432a1-10 : « C'est dans la forme sensible, que se trouvent les intelligibles, les réalités qu'on dit abstraites »

6. Rerum species, ut in mundo ab ipsis rebus oriuntur, nondum intellectuales sunt sed sensibiles et in sensibus primum recipiuntur.

Quicquid est in mundo est sensibilis substantia. Qualis autem fuerit omnis substantia talis est et eius species et naturalis imago. A sensibilibus igitur substantiis quae in mundo sunt haud aliae quam sensibiles uibrantur, procedunt oriunturque species quae primum in sensibus recipiuntur. Et ex quibus humanus intellectus, sub ipsis sensibus delitens³²⁹, intellectuales species aut defaecatione quadam ipsarum aut rationali coniectura elicit, abstrahit, profert.

³²⁹ Participe présent formé à partir de « *deliteo* » forme alternative de « *delitesco, is, litui, ere* »

7. De même que la nature a recouvert les substances sensibles de divers accidents, de même aussi, elle a recouvert l'intellect humain de plusieurs sens.

Il est conforme à la raison que le sujet ou sa puissance cognitive et sa faculté observatrice soient tels qu'est l'objet³³⁰. Or, la substance sensible est une substance impure, mélangée aux accidents par l'inondation desquels elle devient sensible³³¹. En effet, la substance pure, en soi, sans accident est insensible et accessible à l'intellect seul de même que aussi les accidents sont vraiment sensibles eux-mêmes : ils sont aussi les objets propres des sens. Par conséquent, de même que la substance sensible est la substance liée aux accidents et recouverte par les accidents, de même l'intellect humain (devant lequel cette substance sensible elle-même a été placée) n'est pas un intellect pur, découvert ou nu, au contraire, c'est un intellect abandonné aux sens, caché sous les organes des sens, recouvert par la masse corporelle. Par conséquent, il faut rapporter ce qui du monde est à découvert à ce qui de l'homme est à découvert, c'est-à-dire les accidents du monde aux sens de l'homme, et il faut rapporter ce qui du monde est caché et voilé par les accidents à ce qui de l'homme est couvert par les sens, c'est-à-dire la substance à l'intellect. En effet, de cette manière, l'homme tout entier sera arbitre, juge et observateur du monde tout entier et une partie de l'homme sera arbitre, juge et spectateur d'une partie du monde³³². Le sens sera l'arbitre des accidents, tandis que l'intellect sera l'arbitre des substances. Les extrêmes de l'homme regarderont les extrêmes du monde, l'intériorité de celui-là aussi scrutera l'intimité³³³ et les secrets du monde. En effet, de cette manière, tout objet s'offrira, se dévoilera et se découvrira à la puissance spectatrice tout entière.

³³⁰ Aristote, *DA*, III, 7, 431b15-20 : « Mais, globalement, l'intelligence qui est en activité s'identifie aux affaires qu'elle pense. »

³³¹ Sur le fait que c'est seulement l'accident qui est perçu par les sens cf. Aristote, *DA*, II, 6, 418a20-25

³³² Bovelles développe cette thèse en *Ars opp.*, VII.

³³³ Dans ce passage, je me suis permis de rendre « *interiora* » et « *intima* » qui sont des adjectifs substantivés par des substantifs au singulier. En effet, contrairement à « *extrema* » avec « les extrêmes », il n'est pas possible de traduire *interiora* par « les intérieurs » ou « *intima* » par « les intimes ». Par conséquent, j'ai choisi de traduire par « intériorité » et « intimité », termes qui ne vont nécessairement à l'encontre d'une pluralité de puissances dans l'intériorité ou d'objets dans l'intimité.

7. Sicut sensibles substantias natura uariis accidentibus operuit, ita et pluribus sensibus, humanum intellectum.

Rationabile est ut quale est obiectum tale sit et subiectum siue cognitrix eius potestas et spectatrix facultas. Sensibilis autem substantia est substantia impura, mixta accidentibus, quorum alluione sensibilis fit. Substantia enim pura, per se, sine accidentibus insensibilis et soli intellectui peruia est, quemadmodum et accidentia sunt ipsa uere sensibilia : sunt et propria sensuum obiecta. Sicut igitur sensibilis substantia est substantia accidentibus coniuncta, et accidentibus obiecta, ita et humanus intellectus (cui ipsa sensibilis substantia obiecta est) intellectus est haud purus, proptululus aut nudus³³⁴, sed sensibus addictus, sub sensuum organis arcanus, corporea mole obiectus. Referendum igitur est id mundi quod in aperto est ad id hominis quod est in aperto, idest accidentia mundi ad sensus hominis, et id mundi quod occultum uelatumque est accidentibus ad id hominis quod sensibus est adopertum, idest substantia ad intellectum. Hoc enim pacto totus homo totius erit arbiter, iudex et speculator mundi et pars hominis, partis mundi. Sensus arbiter erit accidentium, intellectus uero substantiarum. Extrema hominis extrema mundi intuebuntur, illius quoque interiora huius intima et arcana rimabuntur. Ad hunc enim modum, toti spectatrici potentiae totum obiectum offeretur, nudabitur, patescet.

³³⁴ Il est intéressant de noter que « *nudus* » est utilisé par Buridan (cf. *Questions sur les Seconds analytiques*, I, 3) pour désigner la condition de l'intellect au commencement : « Aristote pose que l'intellect au commencement est dénué de sciences et de vertus et après, au moyen de l'enseignement et l'habituacion, il acquiert pour lui-même les vertus et la science ([Aristoteles] *ponit intellectum a principio esse nudum scientiis et uirtutibus et postea, per doctrinam et assuefactionem, acquirit sibi uirtutes et scientias.*) » (tr fr. J. Biard (2012, p. 56) et moi-même). Bien que Bovelles soit en accord avec cette thèse aristotélicienne, le terme « *nudus* » n'a pas le même sens dans sa pensée : il désigne l'état d'un intellect séparé de la matière.

8. Du monde au sens de l'homme, l'espèce de la chose est sensible, tandis que de l'intellect à la mémoire, elle est intellectuelle.

Ces quatre étapes se suivent dans l'achèvement de l'homme de cette manière : le monde, les sens, l'intellect, la mémoire. Les espèces des choses naissent du monde et elles sont portées au moyen du sens et de l'intellect jusqu'à la mémoire dans laquelle elles ont le maintien et la fin de leur mouvement. L'espèce elle-même change son origine et se débarrasse de sa première nature lorsqu'elle monte³³⁵ depuis le plus grand monde jusqu'au plus petit monde. En effet, dans l'un et l'autre monde, elle ne peut pas être de même nature. De fait, dans le plus grand monde, l'espèce elle-même a obtenu une nature sensible, au contraire, dans le plus petit monde, elle se transforme en une nature intelligible. Et en effet, à travers tout l'espace par lequel elle est portée depuis sa source et depuis le plus grand monde jusqu'au sens de l'homme, elle conserve sa nature sensible, tandis qu'à travers tout le reste de l'espace par lequel, pénétrant dans le foyer de l'âme, elle est portée sous l'effet de l'intellect à la mémoire et elle se tient et s'arrête dans la mémoire, elle est appelée intelligible.

³³⁵ Je conserve l'idée d'ascension puisque pour Bovelles, le monde intelligible est au-dessus du monde sensible (cf. Bovelles, *Ldsap*, XX). Ainsi, même s'il s'agit seulement de la mémoire qui est dans le monde (puisque l'homme qui la possède est dans le monde), il y a une ascension au moins au point de vue de l'être (l'espèce est plus parfaite lorsqu'elle est intellectuelle).

8. A mundo ad sensum hominis rei species est sensibilis, ab intellectu uero ad memoriam intellectualis.

Haec quattuor in hominis consummatione, se ad hunc modum sequuntur : mundus, sensus, intellectus, memoria. Rerum autem species oriuntur a mundo ferunturque per sensum et intellectum usque ad memoriam in quam statum sui que motus finem habent. Mutat autem ipsa species suam originem primamque naturam exiit cum ex maiore mundo minorem mundum subit. In utroque enim mundo eiusdem naturae esse nequit. In maiore quippe mundo, ipsa species, sensibilem sortita est naturam, in minore autem mundo, in naturam se intelligibilem conuertit. Toto etenim spacio quo ab suo ipsius fonte et maiore³³⁶ mundo fertur adusque hominis sensum, naturam seruat sensibilem, toto uero reliquo interuallo quo, lares subiens animi, ab intellectu fertur ad memoriam et stat manetque in memoria, intelligibilis uocatur.

³³⁶ Je corrige le « minore » l'édition *princeps* qui n'est pas non plus corrigée dans l'*errata* de Bovelles. En effet, cette correction me paraît nécessaire puisque Bovelles décrit dans ce passage le mouvement de l'espèce sensible de la source jusqu'au sens. Or, dans la théorie de Bovelles, le plus petit monde est l'équivalent à la mémoire et se trouve donc après les sens et le grand monde désigne le monde. Par conséquent, si on laisse le texte ainsi, l'espèce sensible part de la source et de la mémoire ce qui est contradictoire. Il faut donc corriger pour souligner que l'espèce sensible part de la source et du plus grand monde.

9. D'où il s'ensuit que, puisque l'espèce est d'une nature dans le sens et d'une autre dans l'intellect, il y a un intermédiaire commun entre l'un et l'autre dans lequel l'espèce change de nature et de sensible, devient intelligible.

L'espèce et l'image naturelle de la chose dans la sensation doivent être assignées à la nature sensible. Quant à l'espèce dans l'intellect, elle exige d'être assignée à la nature intellectuelle. Or, ce changement puisqu'il ne se produit ni dans la sensation ni dans l'intellect, il faut qu'il se produise dans un intermédiaire qui, en quelque sorte, soit commun à l'un et à l'autre parce qu'il est plus secret et plus caché que la sensation, mais plus externe et plus manifeste que l'intellect. Or, cet intermédiaire (comme Raymond Lulle le pense aussi) est le sens intérieur qui est appelé sens commun ou imagination et fantaisie³³⁷. En

Raymond Lulle

 effet, il affirme que les espèces sensibles de cette sorte sont purifiées et finissent par devenir plus pures dans l'imagination elle-même, et de là il affirme qu'elles passent aussitôt à l'intellect, dépouillées de toute matière et dépossédées de l'inondation³³⁸ très ancienne des accidents.³³⁹

³³⁷ Lulle, *Ars magna*, partie IX, f. 59v (éd 1517) : « L'imagination est l'intermédiaire dans l'homme existant entre la puissance sensitive et intellectuelle de telle sorte que l'intellect peut dans l'imagination acquérir les espèces sensibles et imaginables. (*Imaginatio est medium in homine, existens inter potentiam sensitivam et intellectivam, ut intellectus in imaginatione possit acquirere species sensibiles et imaginabiles*) ». A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 192) a trouvé un autre texte de Lulle comme possible source (*Primum volumen contemplationum*, Livre II, f. 33 r^o.) Pour d'autres textes sur l'imagination dans l'œuvre de Bovelles cf. *Liber de sensu*, Epître dédicatoire ; III, 5 ; IV, 3-5 ; VI ; *Liber propriae rationis*, III, 4-5 ; IV, 9

³³⁸ « *eluvies* » est un terme très proche du terme « *alluvio* » dans l'esprit des lecteurs du XVI^e siècle comme en témoigne ce passage du *Dictionnaire françois latin* de Robert Estienne : « Deluge.

Deluge, Diluuium.

Deluge d'eaue, Eluuio, Cataclysmus.

Ung deluge de tous biens, Eluuies.

Petit deluge, Alluuies. » Sachant que pour cet auteur « *alluvio* » et « *alluvies* » sont identiques (cf. *Promptuarium linguae latinae*, il faut donc conserver un sens proche entre les deux termes. Or, dans ce passage comme en VIII, 7, il me semble que l'image de l'inondation reste la meilleure. En effet, cela permet de souligner que la substance est submergée d'eau et de boue. J. M. Victor (1978, p. 115) qui paraphrase en parlant de « *deposits of accidents* » et R. J. Oosterhoff (2018, p. 129) qui traduit par « *sediments of accidents* » ne me semble pas parfaitement rendre l'image ni le fait que Bovelles désigne une action. En effet, ne pas traduire par une action rend incompréhensible ce passage d'une lettre (1505) à Lefèvre de Bovelles au moment où il écrit le *Livre de l'intellect*, lettre placée dans le même volume (f. 168v-169r) que ce *Livre* : « Quant à l'intelligence humaine (un peu inférieure à la pensée angélique) elle existe par nature non autrement que dans la matière. Et, de la même manière que l'orbe lunaire, l'intelligence elle-même, à cause du mélange et de l'inondation de la matière, se tourne vers son auteur avec un aspect non immédiatement sans mélange et clair, mais rougeâtre ou moins blanc. (*Humana vero intelligentia (angelica illa mente, paulo inferior) haud aliter natura subsistit quam in materia. Et ipsa, perinde atque lunaris orbis, permixtione et alluvione materiei, haud statim sincero ac liquido, subrutilo minusve candido aspectu in suum autorem convertitur.*). Bovelles en mettant au même niveau « *permixtione* » et « *alluvione* », nous permet de comprendre que par les termes « *alluvio* » et « *eluvio* », il n'entend pas dépôt ou des sédiments mais plutôt un mélange.

³³⁹ Cette proposition est traduite par A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 192)

9. Unde fit ut, cum alterius naturae sit species in sensu et alterius in intellectu, sit aliquid medium commune inter utrumque in quo species ipsa mutet naturam fiatque ex sensibili intellectualis.

Species et imago naturalis rei in sensu sensibili naturae est ascribenda. In intellectu uero naturae intellectuali poscit ascribi. Haec autem mutatio cum non fiat in sensu, neque in intellectu, in medio aliquo fiat oportet quod quodam modo utrique sit commune : secretius et abditius sensu, intellectu uero extimius et manifestius. Hoc autem medium (ut et Raemundus Lullius sentit) est sensus interior qui communis sensus Remondus Lullius dicitur siue imaginatio et phantasia. Ait enim in ipsa imaginatione, sensibiles huiusmodi species defaecari et euadere puriores, indeque transire cominus ad intellectum, nudatas omni materia et prisca accidentium eluuie spoliatas.

10. De nouveau, il s'ensuit que l'espèce et l'image naturelle de la substance sensible elle-même ne sont pas pures mais sont composées de l'une et l'autre nature, la sensible et l'intellectuelle.

De fait, l'espèce de la substance sensible est telle qu'est aussi cette substance. Or, la substance sensible possède quelque chose de l'une et l'autre nature c'est-à-dire de la nature sensible et de l'intellectuelle. En effet, elle imite la nature sensible autant qu'elle a en elle la force des accidents. D'autre part, nous affirmons au sujet de la nature intellectuelle que l'espèce a en elle autant de substance qu'elle en a reçu³⁴⁰. Par conséquent, l'espèce de la substance sensible possède, de la même manière aussi, quelque chose de l'une et l'autre nature par laquelle elle représente ou elle exprime l'une et l'autre nature. Elle tient de la nature intellectuelle dans la représentation de la substance, tandis qu'elle tient de la nature sensible dans l'expression des accidents. C'est pourquoi l'espèce sensible elle-même, puisqu'elle n'est pas pure mais de l'une et de l'autre nature, peut être dégagée, être dépossédée et être dépouillée des accidents et être amenée à la nature intellectuelle et, de cette manière, à partir des portes ou du pomerium des sens, elle peut parvenir aux exèdres de l'intellect et de la mémoire. Si tu dis qu'est pure l'image naturelle de la substance sensible, alors l'image sera d'une nature seulement sensitive ou seulement intellectuelle. Si elle est seulement sensitive, alors elle représentera et offrira les accidents seuls et sera une espèce des accidents. Si elle est seulement intellectuelle, elle sera une espèce de la substance seule ne représentant aucun accident. Or, on a affirmé que l'espèce elle-même est relègue du tout parce qu'elle représente la substance avec des accidents et des accidents avec la substance. Si tu affirmes que l'espèce possède seulement une nature sensible³⁴¹, comment la notion intellectuelle qui pénètre dans l'intellect à partir du sens pourrait-elle être partie de la purification d'elle-même dans le sens intérieur ?

³⁴⁰ Pour Bovelles, la substance représente la nature intelligible alors que les accidents représente la nature sensible (voir également Bovelles, *PE*, V, 10).

³⁴¹ Je fais le choix de traduire moins littéralement que « Si tu as établi l'espèce d'une nature seulement sensible » pour que ce soit plus clair.

10. Fit iterum ut ipsius sensibilis substantiae species et naturalis imago non sit simplex sed ex utraque natura, sensibili et intellectuali.

Nam qualis est sensibilis substantia talis est et eius species. Sensibilis autem substantia habet aliquid ex utraque natura ex inquam sensibili et intellectuali. Quanta enim illi uis inest accidentium, tantumdem naturam sensibilem imitatur. Quantam uero substantiam sortita est, tantum illi inesse de intellectuali natura asseueramus. Ipsa igitur sensibilis substantiae species habet pari pacto et aliquid ex utraque natura quo utramque repraesentet exprimatue naturam. De natura intellectuali habet in repraesentatione substantiae, de sensibili uero in expressione accidentium. Ipsa itaque sensibilis species, cum non sit simplex sed utriusque naturae, resolui, spoliari et nudari accidentibus potest atque ad intellectualem naturam reduci et hoc pacto e sensuum ualuis aut pomeriis peruenire in exedras intellectus et memoriae. Quod si simplicem dixeris ipsam sensibilis substantiae naturalem imaginem, aut naturae erit solum sensitiuae aut solum intellectualis. Si naturae solum sensitiuae, repraesentabit offeretque sola accidentia, eritque species accidentium. Si solum intellectualis, erit species solius substantiae, nulla repraesentans accidentia. Ipsa autem posita est totius esse species, repraesentans substantiam cum accidentibus et accidentia cum substantia. Quod si posueris eam de natura solum sensibili, quomodo poterit ex ipsius in interiore sensu defaecatione³⁴² relinqui intellectualis notio quae in intellectum e sensu penetret ?

³⁴² J'ai traduit par « purification », mais il faut comprendre que c'est une purification au sens de nettoyage puisque ce terme provient du verbe « defaeco » qui signifie ôter la lie, sens qu'il conserve à l'époque de Bovelles (cf. *Promptuarium linguae latinae*, « Defaeco »).

De fait, la purification est la dépossession des accidents. Et si tu as dit qu'elle est seulement d'une nature intellectuelle, alors elle ne pourra ni être l'espèce de la substance sensible, ni exister dans le monde ni être portée du monde jusqu'à l'homme. En effet, le monde n'engendre rien d'intellectuel. En lui, aucune nature intellectuelle ou spirituelle n'est née pour exister puisque seule la pensée humaine est le lieu des natures pures et entièrement intellectuelles³⁴³.

³⁴³ Aristote, *DA*, III, 429a25-29.

Nam defaecatio est accidentium spoliatio. Et si de natura solum intellectuali dixeris, non poterit esse sensibilis substantiae species nec subsistere in mundo et a mundo ferri ad hominem. Nihil enim intellectuale mundus gignit. In eo nil intellectualis spiritalisue naturae natum est subsistere cum sola mens humana sit simplicium et mere intellectualium locus.

Chapitre IX. Toutes choses ont été produites en premier lieu dans l'intellect et hors de l'intellect, et finalement, elles reviennent dans l'intellect.

1. L'intellect a été produit avant le monde et de nouveau, il a été produit après le monde.

Le monde (comme nous l'avons montré plus haut) est toutes choses. Or, avant toutes choses, l'intellect angélique a été produit tandis que l'intellect humain a été produit après toutes choses. Par conséquent, le monde sépare la dyade intellectuelle en son intermédiaire puisqu'il a été produit dans l'intermédiaire des deux intellects, l'angélique et l'humain³⁴⁴.

³⁴⁴ Bovelles déploie ici son art logique d'opposition entre les extrêmes et l'intermédiaire.

Cap. IX.³⁴⁵ Quod omnia prius fuerunt in intellectu et extra intellectum facta, tandem in intellectum reuertantur.

1. Ante mundum factus est intellectus, et iterum post mundum factus intellectus.

Mundus (ut superius ostendimus) est omnia. Ast ante omnia, factus est angelicus intellectus, post omnia uero humanus. Mundus igitur dyadem intellectualem, mediam dispartitur ut qui in medio duorum intellectuum, angelici atque humani, est factus.

³⁴⁵ Il y a une erreur sur le nombre du chapitre : il est indiqué « VI » dans l'édition *princeps*.

2. L'intellect est aussi bien antérieur et premier par rapport au sens qu'il est postérieur au sens.

De même que ce qui a été dit dans la proposition précédente à propos du monde³⁴⁶, de même il faut le dire aussi à propos du sens dans la présente proposition. En effet, l'intellect angélique a été créé avant le sens tandis que l'intellect humain a été créé après le sens. Or, dans l'intermédiaire des deux intellects, le sens a été créé. De fait, le sens a été produit avec le monde (comme avec les animaux qui ont été créés après les anges et avant l'homme).

³⁴⁶ C'est-à-dire qu'il est entre les deux intellects du point de vue de la création.

2. Est etiam intellectus sensu anterior et prior et intellectus sensu posterior.

Sicut in superiore dictum est de mundo, ita et de sensu dicendum in praesenti. Angelicus enim intellectus ante sensum creatus est, humanus uero post sensum. In amborum autem intellectuum medio, creatus est sensus. Nam sensus cum mundo (ut cum animalibus quae post angelos ante hominem creata sunt) est factus.

3. D'où il s'ensuit que toutes choses ont été en premier lieu dans l'intellect et ont été produites hors de l'intellect et finalement reviennent à l'intellect.

Toutes choses (comme nous l'avons enseigné dans les précédentes propositions) ont été en premier lieu dans l'intellect angélique comme dans l'utérus et le lieu de sa conception³⁴⁷. Ensuite, comme toutes choses naissent et s'avancent dehors, elles ont été produites à partir d'un endroit caché dans un endroit découvert et elles ont été établies hors de l'intellect en elles-mêmes, dans leur nature et dans le sens. En effet, elles sont toutes choses en elles-mêmes et sont sensibles conformément à elles. De nouveau, depuis un endroit découvert, elles reviennent dans un endroit caché lorsqu'elles se produisent dans l'intellect humain. En effet, l'intellect humain est né pour devenir³⁴⁸ toutes choses et il est devenu omniforme à la fin. Et à partir de cette dernière inférence, nous pouvons obtenir la vérité de ces deux propositions. Rien n'est dans les sens qui n'ait d'abord été dans l'intellect. Et

Inférence

 rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens³⁴⁹. La première proposition est vraie à cause de l'intellect angélique, la seconde à cause de l'intellect humain. En effet, il n'y a rien de sensible ou de subsistant dans le monde qui n'ait d'abord été de quelque manière au moyen de l'être intelligible dans l'intellect angélique et qui, après dans l'homme, ne devienne de nouveau intelligible et hors de monde. Nous pouvons aussi, en laissant l'intellect angélique de côté, donner à l'une et l'autre propositions un lieu de vérité dans l'homme seulement mais, en lui, les vérités sont transposées. De fait, la seconde proposition est vraie par la première et la première par la seconde. En effet, puisque l'homme apprend l'ensemble des choses au moyen du sens soit par la nature ou par le monde soit par un autre homme, de cette manière rien n'est dans l'intellect humain qui n'ait d'abord été dans le sens, rien n'est dans l'homme qui n'ait d'abord été hors de l'homme.

³⁴⁷ Cf. *Ldi*, V, 4-5.

³⁴⁸ Bovelles jouent sur les sens de *fiti*. Il est difficile de rendre en français tout avec le même terme, pour cette raison lorsqu'il s'agit de désigner un état que l'homme ou une chose sera, j'utilise « devenir » alors que lorsqu'il s'agit de désigner la création d'un objet, j'utilise « produire ».

³⁴⁹ Sur l'histoire de cette maxime aristotélicienne cf. P. F. Cranefield (1970)

3. Unde fit ut omnia prius fuerint in intellectu et extra intellectum facta sint, tandemque in intellectum reuertantur.

Omnia (ut in prioribus propositionibus docuimus) prius fuerunt in angelico intellectu ut in utero et conceptionis suae loco. Deinde uelut nascentia et foras prodeuntia, ex occulto in apertum facta sunt et posita extra intellectum in seipsis, in sua natura et in sensu. Sunt enim omnia in seipsis et secundum se sensibilia. Rursum ex aperto in abditum reuertuntur cum in intellectu humano fiunt. Humanus enim intellectus fieri natus est omnia et omniformis in fine

Illatio

 est factus. Et ex hac illatione, possumus elicere harum duarum propositionum ueritatem. Nihil est in sensu quin prius fuerit in intellectu. Et nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Prima uera est propter angelicum intellectum, secunda propter humanum. Nihil enim est sensibile aut consistens in mundo quod non prius per intelligibile esse, fuerit quoquopacto in angelico intellectu et quin postea in homine, fiat rursum intelligibile et extra mundum. Possumus etiam, relicto angelico intellectu, utrique propositioni in solo homine, dare ueritatis locum, sed in eo ueritates transponuntur. Nam secunda primo uera est et secundo prima. Cum enim per sensum discat homo uniuersa aut a natura siue a mundo aut alius ab alio homine, hoc pacto nihil est in humano intellectu quin prius fuerit in sensu, nihil in homine, quin prius fuerit extra hominem.

Après que l'homme a appris l'ensemble des choses et qu'il est devenu toutes choses de telle sorte qu'il est achevé et accompli, celui-ci tout seul peut enseigner à un autre homme et peut transférer dans la pensée de l'autre homme par sa charge de maître d'école³⁵⁰ toutes les choses qui sont d'abord en lui-même³⁵¹. Or, les intermédiaires et les instruments pour instruire sont sensibles. De fait, les sons articulés sont audibles, les écritures sont accessibles aux yeux. Et quelles que soient les sons articulés que celui qui enseigne prononce, quelles que soient les écritures qu'il propose, celles-ci dérivent et naissent de son esprit. Par conséquent, de cette manière, la pensée sera la source et le commencement des sensibles et rien ne sera dans le sens qui n'ait d'abord été dans l'intellect. C'est pourquoi quand on examine l'homme qui apprend, rien n'est dans son intellect qui n'ait été d'abord dans son sens c'est-à-dire dans les sons articulés et dans les écritures tandis que pour celui qui enseigne, rien n'est dans le sens (c'est-à-dire dans les sons articulés et les écritures) qui n'ait été d'abord dans l'intellect. En effet, chaque son articulé et chaque écriture naît de l'homme par le concept qui est dans la pensée de celui qui enseigne. Et si tu examines en même temps l'un et l'autre hommes, celui qui enseigne et celui qui apprend, puisque les deux intellects, l'intellect de celui qui enseigne et l'intellect de celui qui est enseigné, sont disposés l'un en face de l'autre et opposés l'un à l'autre comme des extrêmes éloignés et puisque sont établis entre les deux intellects les lettres de l'alphabet³⁵², les concepts, les sons articulés et les écritures alors le mouvement se produit de l'intellect de l'enseignant à l'intellect de l'apprenant³⁵³.

Pedotribatus	
signifie	la
charge de maître	
d'école,	
pédotribe	le
précepteur	

³⁵⁰ Je traduis *pedotribatus* en accord avec ce que dit Bovelles dans la marge

³⁵¹ Bovelles reprend ici un ancien exemple fréquemment employé dans les commentaires du *De anima*. On retrouve cet exemple en Philoponus, *On Aristotle on the intellect*, 48, 27-32 ; 50, 78-81.

³⁵² Selon Hugues de St. Victor (*Didaskalikon*, III, 9) « *littera* » désigne l'ordre des mots.

³⁵³ Sur l'enseignement cf. Bovelles, *Lds*, XXIX-XX.

Postquam uero homo uniuersa didiscit et factus est omnia, consummatus et perfectus, is solus alium hominem docere potest et in alterius mentem suoapte pedotribatu transferre quaeque sibi prius insunt. Atqui docendi media et instrumenta sunt sensibilia. Uoces quippe audibiles sunt, scripturae oculis peruiaae. Et quascunque uoces is qui docet profert, quascunque scripturas proponit, ab eius mente deriuantur atque oriuntur. Erit igitur hoc pacto mens sensibilium fons atque initium et nihil erit in sensu quin prius fuerit in intellectu.

Pedotribatus ludi magisterium pedotribes preceptor
--

Itaque considerato eo homine qui discit, nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, idest in uocibus et scripturis, sumpto uero eo qui docet, nihil est in sensu (idest in uocibus et scripturis) quin prius fuerit in intellectu. Uox enim omnis et scriptura ab eo exoritur conceptu, qui est in mente docentis. Et si utrumque simul perspexeris qui docet et qui discit, dispositis contra sese et ex aduerso duobus intellectibus³⁵⁴, eius qui docet et qui docetur uelut distantibus extremis, et positis in medio litteralibus notis, conceptibus, uocibus atque scripturis, fit motus ab intellectu docentis ad intellectum discentis.

³⁵⁴ Je corrige le texte de l'édition *princeps* à l'aide des *errata* de Bovelles (fol. 62r.) où il est dit de remplacer « *duobns conceptibus* » par « *duobus intellectibus* ».

De fait, le concept qui est dans un premier temps dans la pensée de l'enseignant doit être transféré dans la pensée de l'apprenant afin que la pensée de l'apprenant devienne pleine c'est-à-dire en rien inférieure à la pensée de l'enseignant. Or, ce même concept est transféré d'une pensée à une pensée non par lui-même mais parce qu'il est recouvert et exprimé par les sons articulés et les écritures. Par conséquent, de nouveau, dans cet ordre, l'une et l'autre proposition sont vraies de la même façon que précédemment : rien n'est dans le sens, c'est-à-dire dans les sons articulés et les écritures (qui sont des sensibles déterminés), qui n'ait d'abord été dans l'intellect de l'enseignant et rien n'est dans l'intellect de l'apprenant qui n'ait d'abord été dans les sens c'est-à-dire dans les sons articulés et les écritures.

Nam conceptus, qui prius menti docentis inest, transferendus est in discentis mentem ut fiat mens discentis plena : docentis mente nihilo inferior. Transfertur autem huiusmodi conceptus de mente in mentem non per se, sed obiectus expressusque uocibus et scripturis. Rursum igitur in hoc ordine, uera est utraque propositio, eo modo quo prius : nihil esse in sensu, idest in uocibus et scripturis (quae sunt sensibilia quaedam), quin prius fuerit in intellectu docentis et nihil esse in intellectu discentis quin prius fuerit in sensu, idest in uocibus et scripturis.

4. L'activité divine qui est la création de l'ensemble des choses a été produite comme dans un certain cercle.

De fait, Dieu a commencé à créer par l'intellect et a cessé de créer dans l'intellect. Or, le cercle est ce dont la fin est soit identique au commencement soit liée à lui. Par conséquent, l'activité divine par laquelle Dieu a établi l'ensemble des choses à être a été produite dans un cercle vu qu'elle a commencé par l'intellect et qu'elle a cessé dans l'intellect.

4. Diuina operatio, quae est uniuersorum creatio, uelut in quodam circulo est facta.

Nam deus creare inchoauit ab intellectu et in intellectu³⁵⁵ creare desiit. Est autem circulus cuius finis aut idem est aut coniunctus principio. Diuina igitur operatio, qua statuit deus ad esse uniuersa, facta est in circulo utpote quae coepta ab intellectu, desiit in intellectu.

³⁵⁵ Je corrige l'édition *princeps* en suivant les *errata* (f. 62r) où Bovelles remplace « *ab in intellectu : et intellectu* » par « *ab intellectu : et in intellectu* ».

5. D'où est manifeste la raison pour laquelle l'homme, bien qu'il soit la dernière créature, a pourtant obtenu un lieu très proche de l'ange en ce qu'il est supérieur à toutes les créatures sensibles.

En effet, puisque, comme on l'a vu dans la proposition précédente, l'activité divine, par laquelle Dieu a créé l'ensemble des choses, a été produite en cercle, Dieu a lié la fin et le commencement de son œuvre entière. Or, le commencement de l'œuvre divine est l'ange, la fin l'homme. Par conséquent, l'ange et l'homme sont liés par Dieu et ont été établis très proches par le lieu. Parce qu'il est supérieur par nature (comme il est aussi plus ancien), l'ange est voisin de Dieu alors que l'homme est un peu diminué par rapport à l'ange³⁵⁶. De nouveau, tous les extrêmes qui diffèrent d'un intermédiaire dissemblable sont semblables³⁵⁷. En effet, est double la dissemblance que les extrêmes ont par rapport à l'intermédiaire à cause de leur ressemblance. Or, l'intellect angélique et humain diffèrent l'un de l'autre par le sens intermédiaire ou par les créatures sensibles intermédiaires. Par conséquent, ils sont unis l'un à l'autre à partir de l'opposition et de la dissemblance avec l'intermédiaire. En effet, la double séparation de ces intellects par rapport à l'intermédiaire et leur éloignement redoublé³⁵⁸ est la cause du lien, de la proximité et du rapprochement mutuel de ces deux intellects³⁵⁹. Derechef, nous apportons une autre cause de ce lien : la raison est que l'homme, en tant qu'il est la créature supérieure et la plus nouvelle de toutes les créatures sensibles, est aussi plus éminent par la dignité et le lieu et a été lié aux anges eux-mêmes. Dieu a créé deux esprits. L'un est né pour exister en soi sans corps que nous appelons esprit angélique. L'autre est né pour exister dans un corps que nous nommons esprit humain. Par conséquent, parce que l'esprit angélique, en tant qu'il peut par lui-même, n'était privé d'aucune chose pour exister, il a été créé au commencement tout entier et en soi³⁶⁰. Quant à l'esprit humain qui n'est pas né pour subsister autrement que dans un corps, il a dû être créé après le corps³⁶¹. En effet, il a fallu que le corps de l'homme, le domicile de l'esprit humain ait été fabriqué, façonné et composé par Dieu avant que l'esprit humain soit engendré.

³⁵⁶ *Psaume*, 8, 6 et *Épître aux Hébreux*, 2, 7. Sur ce sujet cf. Bovelles, *Ldi*, I, 5 ; X, 8 ; XI, 3 et XVI, 2 ; *Lds*, XXXV, 4.

³⁵⁷ L'idée est déjà exprimée en Bovelles, *IAOI*, VIII, 14 : « 14. Au moyen de l'intermédiaire, l'un et l'autre opposés sont mutuellement identiques et opposés à eux-mêmes. (*14. Per medium uero, utraque sibiinuicem sunt eadem, et sibimetipsis opposita.*) » (j'édite et je traduis)

³⁵⁸ Exceptionnellement, j'ai traduit « *geminus* » par « redoublé » et non par « jumeau » pour des raisons de clarté.

³⁵⁹ Cf. Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 2.

³⁶⁰ Au sens où Dieu l'a créé capable de toutes choses par lui-même sans besoin d'une chose à l'extérieur.

³⁶¹ Bovelles s'oppose ici à l'opinion de Thomas d'Aquin (cf. *Somme théologique*, Ia, q. 91, art. 4, rep. 3). Bovelles reprend ce passage en *LdG*, X, 3.

5. Unde manifestum est cur homo, cum ultimus creatus sit, proximum tamen angelis sortitus est locum, cunctis sensibilibus creaturis eminentior.

Cum enim ex praecedente diuina operatio, qua creauit uniuersa, facta sit in circulo, coniunxit deus totius sui operis finem initio. Diuini autem operis initium, angelus est, finis homo. Coniuncti igitur sunt a deo et proximi loco facti angelus et homo. Angelus natura superior (ut et antiquior) deo attiguus est, homo uero ab angelo paulo imminutus. Rursum quaecunq; dissimili medio distant extrema sunt similia. Est enim duplex dissimilitudo quam habent ad medium suae similitudinis causa. Angelicus autem intellectus et humanus distant abinuicem medio sensu seu mediis sensibilibus creaturis. Uniuntur igitur adinuicem ex oppositione et dissimilitudine medii. Duplex enim ipsorum ad medium discrimen geminusque recessus causa est copulae, propinquitatis et mutui accessus eorundem. Rursum aliam eiusce rei afferimus causam : cur homo suprema et nouissima creatura, cunctis sensibilibus creaturis est et dignitate et loco eminentior et ipsis angelis coniunctus. Deus duos spiritus creauit. Unum per se subsistere natum sine corpore quem uocamus angelum. Alterum natum in corpore subsistere quem dicimus humanum spiritum. Quia igitur angelicus spiritus ut per se potens nullo ad subsistendum egebat, creatus est ab initio totus et per se. Humanus uero haud aliter subsistere quam in corpore natus, creari post corpus debuit. Oportuit enim prius a deo fabricari, excudi et componi humanum corpus humani spiritus domicilium quam humanum procreari spiritum.

Assurément aussi, la matière à partir de laquelle un corps de cette sorte est formé a été créée avant l'esprit humain. Mais aussi, le corps humain ne devait pas être créé autrement qu'après toutes les créatures sensibles qui sont des parcelles de cette matière et du corps humain. En effet, chaque substance sensible ou matérielle est très nécessaire au salut du corps humain et est comme une certaine partie du corps humain. De fait, ce corps a été formé à partir de l'ensemble des choses qui sont dans le monde et il est comme le sommet, la limite et la fin matérielle de toutes les créatures sensibles. Ce corps est aussi l'œuvre la plus éminente formée de matière parce qu'elle a besoin d'être conservée et d'être préservée à partir de toutes les choses qui sont dans le monde. Par conséquent, l'homme a dû être créé en dernier par Dieu et a dû être produit après toutes les choses qui lui procurent son salut ou qui lui sont nécessaires pour être dans le monde. En effet, Dieu a créé en premier l'ange, ensuite la matière, et de là les parties de matière, c'est-à-dire les créatures sensibles sans lesquelles l'homme ne peut être. Enfin, il a créé l'homme voisin de l'ange, lié à lui et proche de lui. Dans cette manière de créer, Dieu s'est avancé de telle manière qu'il est allé de l'ange vers la matière, des choses achevées vers les choses inachevées et aussi de telle manière qu'il est allé de la matière au moyen des choses sensibles vers l'homme, des choses imparfaites aux choses parfaites³⁶².

³⁶² Ces deux mouvements seront nommés création et génération par Bovelles en *Ldg*, II

Nempe et materies ex qua corpus huiusmodi conflatur humano spiritu creata est prior. Sed et humanum corpus haud aliter creari debebat quam post omnes sensibiles creaturas quae sunt ipsius materiei et humani corporis particulae. Omnis enim sensibilis materialisue substantia ad salutem humani corporis est pernecessaria et est ut quaedam humani corporis pars. Id quippe conflatum est ex uniuersis quae sunt in mundo et est ut omnium sensibilium creaturarum materialis apex, terminus et finis. Est et opus ex materia praestantissimum quod conseruari et saluari eget ex omnibus quae sunt in mundo. Debit igitur homo a deo creari ultimus et fieri post omnia, quae ipsius salutem procurant quaeue sunt illi ad esse in mundo necessaria. Creauit enim deus imprimis angelum, deinde materiam, hinc materiae partes, idest sensibiles creaturas sine quibus non potest esse homo. Postremo hominem angelo uicinum, coniunctum et proximum. In quo creandi modo processit deus ut ab angelo ad materiam, a perfectis ad imperfecta. Ut uero a materia per sensibilia ad hominem, ab imperfectis ad perfecta.

6. Derechef, il est manifeste que chaque créature sensible est comme un corps humain en soi.

Le corps humain a été formé par Dieu dans l'harmonie et le juste milieu de toutes choses sensibles de telle sorte que chaque créature sensible soit comme quelque partie du corps humain et à l'inverse que le corps humain soit en soi comme le tout et le centre de toutes choses. En effet, toutes les parties de matière et toutes créatures sensibles sont séparées en seulement trois formes : en essence³⁶³, vie et sens³⁶⁴. De fait, la forme intellectuelle d'un intellect de ce type n'est nullement comme un acte de la matière et du corps puisque l'intellection est exercée sans aucun commerce avec la matière et le corps³⁶⁵. En effet, celle-ci est produite dans l'esprit puisqu'elle est l'activité de l'intelligence ou de l'âme se mouvant. Bien que l'âme intellectuelle ait été assignée à la matière et au corps, pourtant sous la manière d'être par laquelle elle est appelée intellectuelle, elle est ôtée de la matière et du corps et elle ne met pas en mouvement et ne meut pas la matière et le corps mais elle se met en mouvement et se meut elle-même seulement. Or, les trois formes restantes, la sensitive, la végétative et l'essentielle, puisqu'elles ne peuvent pas être présentes à elles-mêmes et se mouvoir elles-mêmes, sont seulement présentes à la matière et au corps et elles meuvent leurs sujets. De là, nous appelons justement ces formes des formes matérielles et corporelles qui ne reçoivent aucun mouvement et aucune action propre hors du corps, de la matière et des sujets. C'est pourquoi trois formes seulement, la forme essentielle, vitale et sensitive embrassent chaque partie de la matière en plus du corps humain.

³⁶³ Aristote, *DA*, II, 412a9-11

³⁶⁴ Aristote, *DA*, II, 4, 415a20-26

³⁶⁵ Aristote, *DA*, III, 4, 429a20-429b9

6. Manifestum iterum est omnem sensibilem creaturam esse ut per se hominis corpus.

Humanum corpus conflatum est a deo in omnium sensibilibus harmonia et mediocritate ita ut unaquaeque sensibilis creatura sit ut humani corporis pars aliqua, humanum uero corpus per se sit ut omnium totum et centrum. Omnes enim materiae partes et sensibiles creaturae tribus tantum formis diducuntur : essentia, uita et sensu. Nam intellectualis forma, ut huiusmodi, minime actus est materiae et corporis quandoquidem sine ullo materiae et corporis commercio exerceatur intellectio. Fit enim haec in spiritu utpote quae est intelligentiae aut animae seipsam motitantis operatio. Et licet intellectualis anima addicta sit et materiae et corpori, sub ea tamen ratione qua intellectualis uocatur, a materia et corpore eximitur et neque materiam neque corpus sed seipsam solam ciet ac mouet. Ceterae autem tres formae sensitiua, uegetatiua, essentialis cum sibiipsi adesse seque ipsas motitare nequeant, duntaxat materiae et corpori adsunt suaque motitant subiecta. Unde illas merito materiales et corporeas formas nuncupamus quae nihil motionis et propriae actionis extra corpus, materiam et subiecta recipiunt. Omnem itaque materiae partem praeter humanum corpus trinae tantum formae complectuntur essentialis, uitalis, sensitiua.

Or, le corps humain, en tant qu'il est plus remarquable que tout le reste des parties de matière, porte l'âme immortelle, le premier domicile de l'intellect et de la pensée³⁶⁶, par laquelle les actes des trois formes supérieures c'est-à-dire être, vivre et sentir, sont appliqués à ce corps même. Par conséquent, le corps humain est par lui-même comme tout le reste des créatures sensibles et autant que tout le reste des parties de matière³⁶⁷. De plus, chaque créature sensible a sa fin dans le corps humain parce qu'elle a été faite pour la santé du corps humain³⁶⁸. En effet, rien de ce qui est tiré de la matière ne s'occupe de la santé de l'âme humaine, rien de matériel ou de corporel ne contribue à nourrir l'étant immatériel ou incorporel. Et de cette inférence, plusieurs choses peuvent être inférées : à savoir que rien n'est produit sans raison ou sans but par la nature, rien n'est sans motif ou sans fin³⁶⁹ ; que l'objet principal et vrai de la médecine est le corps humain de sorte que sa santé soit assurée à partir de toute substance sensible et, par suite, à partir du monde entier ; et que l'intellect ou l'œil du médecin doit se trouver entre le monde et le corps humain de sorte que chaque chose singulière du monde renvoie au corps humain comme la partie au tout.

Une inférence.

Ce qu'est l'objet de la médecine.

³⁶⁶ Il semble que l'âme soit bien le domicile de l'intellect comme c'est le cas en X, 6.

³⁶⁷ Ce texte reprend en quelque sorte les arguments développés dans Raymond Sebond, *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*, I, 2.

³⁶⁸ Bovelles reformule la cause finale aristotélicienne pour les choses sensibles.

³⁶⁹ On retrouve cette maxime dans l'œuvre d'Aristote cf. Aristote, *DA*, III, 9, 432b21-22 ; *Histoire des animaux*, XII, 704b15-17 ; 711a17-19 ; *De Caelo*, I, 4, 271a33 ; II, 5, 288a2-3.

Humanum autem corpus, ceteris materiae partibus insignius, animam gestat immortalem, primum intellectus et mentis domicilium, a qua eidem corpori trium superiorum formarum actus esse inquam, uiuere et sentire induntur. Est igitur humanum corpus per se, ut cetera omnis sensibilis creatura et quantae ceterae omnes materiae partes. Et omnis sensibilis creatura, finem habet in humano corpore, facta propter humani corporis salutem. Nihil enim quod ex materia est humanae animae salutem procurat, nihil materiale aut corporeum alendo immateriali aut incorporeo enti confert. Et ex hac illatione plurima possunt inferri : nihil scilicet a natura inaniter aut ociose factum, nihil cassum esse, aut sine fine ; praecipuum uerumque medicinae obiectum esse humanum corpus ut ex omni sensibili substantia, ex toto denique mundo salus ipsius caueatur ; et intellectum oculumue medici uersari debere inter mundum et humanum corpus ut singula mundi referat ad humanum corpus uelut partes ad totum.

Illatio una.

Quod sit medicinae obiectum

7. L'homme est toutes choses, aussi bien par l'esprit que par le corps.

Nous avons dit comment l'homme devient toutes choses par l'esprit et l'intellect au moyen des espèces de toutes choses par lesquelles il devient toutes choses. D'autre part, il est aussi toutes choses par le corps puisque son corps n'est nullement plus petit que le monde sensible et puisqu'il n'y a aucune substance sensible (comme nous l'avons dit) qui ne soit une partie du corps humain, qui n'ait pas été produite pour le corps humain³⁷⁰.

³⁷⁰ Bovelles se réfère à cette proposition et celles qui l'entourent en *Ldsap*, XX. Mais, dans ce texte, Bovelles n'évoque pas explicitement un monde sensible et un monde intelligible qui se retrouve dans l'homme à travers son intellect et son corps.

7. Homo omnia est et spiritu et corpore.

Diximus quopacto homo omnia fit spiritu et intellectu per omnium species quibus omnia fit. Est autem omnia etiam et corpore cum haudquaquam sit minus eius corpus quam sensibilis mundus et nulla sit (ut diximus) sensibilis substantia non humani corporis pars non propter humanum corpus facta.

8. D'où il s'ensuit que l'âme de l'homme habite dans le corps humain de même que l'égal dans l'égal, la totalité dans la totalité, de la même manière aussi le corps de l'homme dans le monde.

L'âme de l'homme est la totalité de l'intellect c'est-à-dire la totalité intelligible qui finit par devenir intellectuellement toutes choses, tandis que le corps de l'homme est la totalité du sens, c'est-à-dire la totalité du sensible. Or, l'une et l'autre totalité de l'homme, son âme et son corps, sont (comme on l'a dit) toutes choses. En tous cas, l'âme devient toutes choses spirituellement et sans matière, tandis que le corps se nourrit des substances de ces mêmes choses avec la matière. Et toutes choses sont égales à toutes choses. Par conséquent, l'âme de l'homme habite dans son corps de même que la totalité de l'intellect dans la totalité du sens et l'égal dans l'égal. De la même manière aussi, le corps humain habite, est conservé et est porté continuellement dans le monde comme l'égal dans l'égal et la totalité dans la totalité. Et en effet, le monde est toutes choses c'est-à-dire chaque substance sensible puisqu'il n'y a aucune substance sensible hors du monde. Et assurément, elle n'est pas irrationnelle l'opinion de celui qui composait le corps humain de chaque partie du monde et de la substance ôtée et extraite de l'atome à partir d'autant d'atomes qu'il y a de substances dans le monde³⁷¹ et qui affirmait que le nombre du monde et du corps humain était le même et que le corps humain était aussi un certain écoulement des atomes de l'univers³⁷².

Opinion philosophique à propos du nombre du monde et du corps humain.

³⁷¹ Ce n'est pas une thèse qu'on trouve chez les atomistes. Néanmoins, Lucrèce (*De rerum natura*, II, 333-728) montre qu'il y a un nombre limité de formes d'atome en prenant pour exemple les limites de la beauté, de la laideur et de la sensation dans le monde. C'est peut-être la mécompréhension de cette thèse qui est citée ici. Il est possible que cette thèse provienne de l'atomisme médiéval qui a été récemment étudié (cf. C. Grellard et A. Robert (2009)).

³⁷² Je ne connais pas encore la source de cette thèse. On retrouve l'expression associée à Démocrite « *Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo, nisi forsitan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.* » dans *Somme Théologique*, prima pars a qu. 115, art. 1.

8. Unde fit ut hominis anima in humano habitet corpore tanquam aequale in aequali, totum in toto, similiter et hominis corpus in mundo.

Hominis anima est totum intellectus, id est totum intelligibile quod intellectualiter omnia euadit, hominis uero corpus est totum sensus, id est totum sensibile. Utrumque autem hominis, et eius anima et eius corpus, est (ut dictum est) omnia. Anima quidem spiritaliter et citra materiam omnia fit, corpus uero cum materia, rerum ipsarum substantias depascit. Et omnia omnibus sunt aequalia. Habitat igitur hominis anima in eius corpore sicut totum intellectus in toto sensus et aequale in aequali. Identidem et hominis corpus habitat, saluatur ferturque in mundo, ut aequale in aequali et totum in toto. Etenim mundus omnia idest

Philosophica opinio de numero mundi et humani corporis.

omnis sensibilis substantia cum nulla extra mundum sit sensibilis substantia. Et profecto non irrationabilis erat eius opinio qui ab unaquaque mundi parte et substantia sublata detractaue atomo ex tot atomis conflabat humanum corpus quotquot sunt in mundo substantiae et numerum eundem aiebat esse mundi et humani corporis, humanum quoque corpus defluxum quendam esse atomorum uniuersi.

Chap. X. De quelle manière l'intellect humain est dit être dans le corps et ne pas être dans le corps.

1. Quatre formes habitent dans la matière et le corps : la forme substantielle³⁷³, végétative, sensitive et rationnelle que nous appelons intellectuelle³⁷⁴.

Hors de la matière et du corps, il reste seulement une forme, la forme angélique qui a été créée avant toute matière. Au contraire, dans la matière et le corps, on trouve quatre formes : la substantielle, la végétative, la sensitive et l'intellective. La substantielle donne à la matière l'être. La végétative imprime la vie à celle-ci. La sensitive est la cause de la sensation. L'intellective est la cause de l'intellection. En effet, chaque créature sensible intelli-ge ou sent ou vit ou existe.

³⁷³ Aristote, *DA*, II, 412a9-11

³⁷⁴ Aristote, *DA*, II, 4, 415a20-26. Pour comprendre en quoi ces âmes sont des formes cf. Aristote, *DA*, II, 1-2, 412a19-22, 27-28 et 412a4-5.

Cap. X. Quopacto humanus intellectus dicatur esse in corpore et non esse in corpore.

1. In materia et corpore quatuor habitant formae : substantiua, uegetatiua, sensitiua et rationalis quam intellectiuam uocamus.

Extra materiam et corpus, tantum una relinquitur forma, angelica, ante omnem materiam creata. In materia uero et corpore reperiuntur quatuor : substantiua, uegetatiua, sensitiua et intellectiua. Substantiua dat materiei esse. Uegetatiua, uitam eidem imprimit. Sensitiua, sensationis est causa. Intellectiua, intellectionis. Omnis enim sensibilis creatura aut intelligit aut sentit, aut uiuit, aut subsistit.

2. Les trois formes inférieures sont dans la matière par la substance et par l'activité. Au contraire, la forme supérieure, rationnelle et intellectuelle est certes dans le corps par la substance et la chose même, elle est hors du corps par l'exécution et l'activité³⁷⁵.

La forme substantielle donne au corps l'être et l'exister. La forme végétative vivifie celui-ci, le nourrit, donne la croissance. La forme sensitive accomplit la sensation dans le corps et dans les organes corporels. Quant à la force rationnelle et intellectuelle, elle n'a aucun commerce avec le corps dans son activité. De fait, l'activité intellectuelle est similaire à la ligne circulaire dont le début est identique à la fin. Quant aux actes et aux activités du restes des formes, ils imitent les lignes droites dont les extrêmes sont opposés : une chose est le début, une autre est la fin. En effet, les formes sensibles sont certes les commencements et les causes efficientes de leurs activités. Cependant, elles ne reçoivent pas du tout ces activités en elles-mêmes mais il faut que ces activités soient reçues dans la matière et le corps. D'où il s'ensuit que, dans ces activités, une chose est ce qui produit, une autre est ce qui reçoit, une chose est le commencement, une autre est la fin. Au contraire, dans l'activité et la fonction de l'intellect, la cause efficiente, matérielle et réceptive sont identiques : c'est une même cause qui produit, une même cause qui reçoit, une même cause qui est acte et une même cause qui est puissance³⁷⁶. Et en effet, l'âme rationnelle et immortelle, comme elle a été créée dans le forme circulaire, est partagée en acte et en puissance dont l'acte ou l'intellect agent présente toutes les intellections dans la puissance propre ou l'intellect possible.

³⁷⁵ Aristote, *DA*, III, 4, 429a20-429b9 ; *GA*, II 3, 736b27-28

³⁷⁶ Bovelles reprend la description aristotélicienne de la causalité (Aristote, *P*, II, 3 194a23-25 et *M*, Δ , 2, 24-35). Sur la causalité dans l'œuvre de Bovelles cf. *PE.*, II. Sur ce point, Bovelles réinterprète Aristote, *DA*, III, 5 430a10-25.

2. Tres inferiores formae et substantia et operatione sunt in materia. Suprema autem rationalis et intellectiua substantia quidem et reipsa est in corpore, functione et operatione extra corpus.

Substantiua forma dat corpori esse et subsistere. Uegetatiua illud uiuificat, nutrit, dat incrementum. Sensitiua in corpore et corporeis organis sensationem perficit. Rationalis autem et intellectualis uis, nullum cum corpore, in sua operatione habet commercium. Nam intellectualis operatio, similis est curuae lineae cuius idem est principium et finis. Ceterarum uero formarum actus et operationes, rectas lineas imitantur quarum sunt diuersa extrema : aliud initium, alius finis. Sensibiles enim formae initia quidem sunt et efficientes causae suarum operationum. Illas attamen operationes minime in sese recipiunt, sed in materia et corpore easdem recipi oportet. Unde fit ut in eis aliud sit producens, aliud recipiens, aliud principium, alius finis. In operatione autem et officio intellectus, eadem est causa efficiens, materialis et susceptiua : eadem producens, eadem recipiens, eadem quae actus et quae potentia. Ipsa etenim rationalis et immortalis anima, creata in orbe, in actum et potentiam diducitur cuius actus agensue intellectus in potentia propria possibiliue intellectu intellectiones omnes profert.

3. L'intellect, qu'il soit l'artisan de ses notions ou qu'il les reçoive du monde, présente ou reçoit en lui toutes les intellections.

L'intellect imparfait et inachevé reçoit toutes les notions du monde au moyen du sens, notions qui (comme on l'a dit³⁷⁷) sont purifiées dans le sens intérieur par lequel elles sont ingérées³⁷⁸ et pénètrent dans l'intellect. En effet, de cette manière, l'intellect désert ou vide, puisqu'il n'est pas encore devenu maître de lui-même et qu'il ne s'est pas pénétré du savoir des choses, ne peut pas imiter la nature ou présenter en lui-même quelque chose à la ressemblance de la nature parce qu'il n'a accueilli de la nature aucun des principes de ces choses. Or, l'intellect achevé œuvre par lui-même, il est l'artisan de ses notions et peut seul imiter la nature. Par conséquent, l'un et l'autre intellect, aussi bien celui qui est la cause ses notions que celui qui n'est pas leur cause pas, présentent ou reçoivent toutes ces intellections ou notions et espèces en lui-même et non dans le corps. En effet, l'intellect agent et l'intellect possible bien qu'ils soient distincts et différents selon le mode, sont cependant numériquement un seul intellect par la substance et une seule âme rationnelle et immortelle dont l'acte est inséparable de la puissance. Et l'intellect agent est cette partie de l'âme que nous appelons spéculatrice. Quant à l'intellect possible, il est la mémoire intellectuelle parce qu'il est le récepteur de toutes les espèces intellectuelles.

³⁷⁷ Bovelles, *Ldi*, V, 9.

³⁷⁸ « *Sublabro* » est un terme qu'on trouve dans le théâtre de Naevius (*Decima*) cité en exemple par le grammairien Nonius Marcellus (*De compendiosa doctrina*, II, S) lorsqu'il définit « *sublabro* » : « *Sublabrare*, mettre de la nourriture à l'intérieur de la bouche. (*Sublabrare, cibum intra labra mittere.* »

3. Intellectus, siue sit suarum notionum opifex siue eas recipiat a mundo, intellectiones omnes in se, aut profert aut recipit.

Intellectus imperfectus et inconsummatus notiones omnes per sensum recipit a mundo, quae (ut dictum est) in interiore sensu defecantur a quo in intellectum sublabrantur ac penetrant. Huiusmodi enim desertus uacuosus intellectus cum nondum sui compos euaserit neque rerum scientiam imbiberit, naturam imitari nequit aut aliquid ad naturae similitudinem in seipso proferre cuius nulla a natura susceperit initia. Consummatus autem intellectus per sese operatur et opifex est suarum notionum naturamque solus imitari potest. Uterque igitur intellectus et qui suarum notionum est causa, et qui non est causa, intellectiones ipsas siue notiones omnes et species in sese non in corpore profert aut recipit. Intellectus enim agens et intellectus possibilis, licet reipsa distincti atque diuersi sint, substantia tamen sunt unus intellectus et una numero rationalis anima immortalis cuius actus a potentia inseparabilis est. Et intellectus agens est ea animi pars quam speculatricem nuncupamus. Intellectus uero possibilis, est ipsa intellectualis memoria : omnium intellectualium specierum receptatrix.

4. Le semblable est seulement affecté par le semblable³⁷⁹

De fait, le sensible est affecté par le sensible, l'intellectuel par l'intellectuel, le sens par le sens et l'intellect par l'intellect. Le sensible est affecté par le sensible comme le corps humain par le monde. Et en effet, toutes les choses qui sont du monde sont nécessaires à la santé du corps humain puisque chaque substance sensible est attribuée par Dieu à ce même corps pour lui servir soit d'aliment soit de médicament. L'intellectuel est affecté par l'intellectuel comme l'âme ou l'intellect par les espèces intelligibles. Le sens est affecté par le sens comme le sens intérieur par le sens extérieur. En effet, le sens intérieur est comme une certaine mémoire du sens extérieur³⁸⁰ et comme le lieu plus reculé dans lequel les apparences sensibles³⁸¹ sont recueillies et conservées. De fait le sens extérieur préside à la recherche des espèces sensibles venant du monde et il introduit dans le sens intérieur les espèces reçues du monde. Quant au sens intérieur, il ordonne de les garder intérieurement³⁸². Enfin, l'intellect est affecté par l'intellect comme l'intellect patient par l'intellect agent qui sont numériquement un seul intellect entier substantiel et une unique âme et qui cependant ne sont pas numériquement la même partie de l'âme.

³⁷⁹ Aristote qui commente ce principe en *DA* (II, 416b33-416), explique qu'Empédocle, Anaxagore, Démocrite et Platon l'ont également utilisé (cf. *DA*, I, 2, 404b8-30).

³⁸⁰ Bovelles, *Lds*, II, 2

³⁸¹ Cic. *Fam.* 15, 16, 1, spectres, simulacres [émis par les objets]. Et Hon. Eluc. 1162A *tit.*. Néanmoins, dans le *Promptuarium latinae linguae* on trouve cette définition : « la semblance des choses que notre pensée a conçues. ». Dans le *Dictionarium*, le même auteur traduit de cette façon « Fantasia, songe, imagination, illusion

³⁸² La division entre le sens extérieur et le sens intérieur est développée en Bovelles, *Lds*, I-III.

4. Tantum simile a simili patitur.

Nam sensibile patitur a sensibili, intellectuale ab intellectuali, sensus a sensu, intellectus ab intellectu. Sensibile a sensibili ut corpus humanum a mundo. Omnia etenim quae sunt mundi necessaria sunt ad salutem humani corporis cum omnis sensibilis substantia sit eidem aut in alimentum aut medicamentum a deo attributa. Intellectuale ab intellectuali ut anima siue intellectus ab intelligibilibus speciebus. Sensus a sensu ut sensus interior ab exteriore. Est enim interior sensus ut quaedam exterioris memoria et ut penitior locus in quo sensibilia spectra et colliguntur et reseruantur. Sensus quippe exterior praeest sensibilibus speciebus a mundo captandis easque receptas a mundo, ad interiorem sensum introducit. Interior uero, illas intus asseruare iubetur. Intellectus denique ab intellectu patitur ut intellectus patiens ab intellectu agente qui sunt unus, totus substantialis intellectus et una numero anima non tamen eadem numero animi pars.

5. De même que les espèces sensibles ne peuvent pas exister dans l'intellect mais seulement dans le monde, de même aussi les espèces intellectuelles ne peuvent pas exister dans le monde mais seulement dans l'intellect.

Les espèces sensibles sont ou bien dans le sens intérieur ou bien dans le sens extérieur ou bien dans l'air ou bien dans l'eau ou bien dans les autres corps intermédiaires au moyen desquelles³⁸³ les espèces s'élancent, elles sont émises et se répandent des choses elles-mêmes et ne sont pas reçues dans quelque autre sujet que dans la matière et le corps³⁸⁴. En effet, elles ne peuvent pas exister dans un sujet immatériel et différent comme dans l'intellect. Au contraire, les espèces intellectuelles, bien qu'elles soient dérivées du monde et des espèces sensibles, doivent être cependant hors du monde et de la matière. En effet elles se tiennent et restent dans l'intellect possible duquel elles ne peuvent pas sortir.

³⁸³ Je traduis au pluriel pour bien souligner que Bovelles parle de chaque lieu où se trouvent les espèces sensibles.

³⁸⁴ Aristote, *DA*, II, 418a26-419b4

5. Sicut sensibles species subsistere nequeunt in intellectu sed tantum in mundo, ita et intellectuales subsistere nequeunt in mundo sed tantum in intellectu.

Sensibles species aut sunt in interiore sensu, aut in exteriori aut in aere aut in aqua, aut in aliis mediis corporibus per quem a rebus ipsis emicant, uibrantur, funduntur nec in aliquo alio subiecto quam in materia et corpore receptantur. In immateriali enim et dissimili subiecto, ut in intellectu, subsistere non possunt. Intellectuales autem species, licet a mundo et sensibilibus speciebus deriuaticiae³⁸⁵ sint, habent tamen esse extra mundum et materiam. Stant enim et permanent in intellectu possibili a quo emigrare nequeunt.

³⁸⁵ Cela doit être un néologisme de Bovelles, il n'y a pas de mention d'un autre auteur utilisant ce terme dans le *Lexique de la prose latine de la Renaissance*. Bovelles emploie ce terme entre autres dans le *Lds*, XVII,5 ; *Ldsap*, XX ; XLI.

6. Quoique les espèces intellectuelles soit dans l'intellect, l'intellect dans l'âme, l'âme dans le corps et la matière, cependant, on ne dit pas que les espèces intellectuelles doivent être et exister dans la matière et le corps.

De fait, l'âme et l'intellect peuvent être séparés du corps : dans ce cas, les notions ou les espèces intellectuelles resteront dans l'intellect. Par conséquent, les espèces intellectuelles n'ont pas leur vrai être et leur existence dans le corps puisque, sans lui, elles peuvent être véritablement, mais elles doivent seulement être dans l'intellect sans lequel elles ne peuvent pas être, bien que l'intellect puisse être sans elles. De fait, l'intellect inachevé et qui n'est pas poli par les enseignements est au commencement (comme nous l'avons dit³⁸⁶) vide et privé des espèces des choses.

³⁸⁶ Bovelles, *Ldi*, I, 5.

6. Quamuis intellectuales species sint in intellectu, intellectus in anima, anima in corpore et materia, non tamen dicuntur intellectuales species habere esse et subsistere in materia et corpore.

Nam separari possunt anima et intellectus a corpore : permanentibus in intellectu notionibus intelligibilibusue speciebus. Non igitur habent intellectuales species uerum esse et subsistere in corpore ut sine quo esse ueraciter possunt, sed in solo intellectu sine quo esse nequeunt licet possit sine ipsis esse intellectus. Nam inconsummatus et inconditus disciplinis intellectus ab initio (ut diximus) inanis est rerumque speciebus destitutus.

7. L'intellect humain, même s'il venait à être séparé de la matière, ne sera pas oisif et ne sera pas interrompu succombant à la fatigue de sa spéculation ou de son activité intellectuelle.

De fait, l'intellect humain aussi longtemps qu'il existe dans le corps ne se sert pas du commerce avec le corps pour son activité, mais il achève l'activité intellectuelle sans la fonction de la matière et du corps. Par conséquent, si, vivant dans le corps, l'intellect est maître de son action et n'est pas oisif, sans l'utilisation du corps, il sera d'autant plus maître de son activité (sans aucun changement de lui-même) et il sera d'autant moins oisif une fois sorti du corps. En effet, parce que la substance de son âme est incorruptible et immortelle par nature, elle peut devenir tout entière intacte et préservée hors du corps avec toutes ses puissances³⁸⁷ et ses espèces intelligibles et, dans cet état (bien qu'il ne soit pas naturel), elle achève les activités intellectuelles convenablement en elle-même comme avant.

³⁸⁷ Dans ce cadre, il me semble que « *virtutibus* » désigne plutôt les puissances c'est-à-dire les facultés de l'âme que les vertus elles-mêmes. Voir Lexique.

7. Intellectus humanus, etsi separabitur a materia, non erit ociosus nec a propria speculatione intellectualiue operatione fatiscens intermittetur.

Nam humanus intellectus quandiu in corpore subsistit nullo ad propriam operationem utitur corporis commercio, sed sine materiae et corporis officio intellectualem perficit operationem. Si igitur, degens in corpore, sine corporis usu, propria actione potitur et ociosus non est, quanto magis extra corpus factus, eadem operatione (sine ulla sui immutatione) potietur et ociosus non erit. Ipsius enim animae substantia incorruptibilis natura atque immortalis, tota integra et salua extra corpus, cum uirtutibus omnibus et speciebus intelligibilibus fieri potest atque, in hoc (licet innaturali) statu, intellectuales operationes, in semetipsa congrue perficit ut prius.

8. De même que l'intellect angélique est né pour exister en soi hors du corps, de même aussi l'intellect humain est né pour exister dans un corps.

L'intellect angélique est pur et est né pour exister en soi comme nous l'avons montré avant. Quant à l'intellect humain, il est né pour exister dans le corps et il diffère en cela de l'ange et il lui est un peu inférieur³⁸⁸. Par conséquent, si la nature de l'intellect humain est d'exister dans le corps, l'intellect humain ne doit pas être par nature hors du corps et ne doit pas non plus être disjoint ou être séparé du corps. Et quand un jour il deviendra hors du corps, cela arrivera contre la nature par une certaine autre cause. Et encore une fois puisqu'il est immortel et incorruptible, il est né pour qu'un jour il soit rendu au corps, afin qu'il existe toujours dans sa propre position et dans sa propre nature. Et de cela, nous savons que dépend le mystère de la résurrection future³⁸⁹. Puisque l'ensemble des choses a été fait et est créé par Dieu de sorte que ces choses existent de la manière par laquelle elles sont nées pour être et Dieu n'établit pas ou ne peut pas permettre qu'une chose quelconque soit vaine et inutile dans la nature des choses³⁹⁰. Or, l'âme rationnelle est née (comme nous l'avons dit) pour être et être conservée dans le corps vu que sont en elle plusieurs forces qu'elle ne peut pas exercer à moins qu'elle ne soit assignée et collée au corps. Par conséquent, un jour, par la bonté et la clémence de Dieu, il arrivera que le corps désagrégé en atomes reçoive l'ancienne forme du corps et que celui-ci devienne de nouveau le domicile éternel de l'âme.

À propos du mystère de la résurrection future

³⁸⁸ *Psaume*, 8, 6 et *Épître aux Hébreux*, 2, 7. Sur le même sujet Cf. *Ldi*, I, 5 ; IX, 5 ; XI, 3 ; XVI, 2 ; *Lds*, XXXV, 4

³⁸⁹ *Nouveau testament*, I Cor, 15, 23

³⁹⁰ Aristote, *Locomotion des animaux*, 2, 704b12-18

8. Sicut angelicus intellectus natus est per sese subsistere extra corpus, ita et humanus subsistere in corpore est natus.

Angelicus intellectus purus est et per se subsistere natus ut prius ostendimus. Humanus uero natus est subsistere in corpore et in hoc ab angelo differt, paulo inferior. Si igitur humani intellectus natura est subsistere in corpore, non debet natura esse extra corpus neque disiungi aut separari a corpore. Et si quando extra corpus fiet, hoc praeter naturam alia quadam causa eueniet. Et iterum cum sit immortalis et incorruptibilis, natus est quandoque corpori restitui, ut in gradu proprio et suapte ipsius natura, semper subsistat. Et hinc pendere cognoscimus futurae resurrectionis mysterium. Facta quippe sunt et creata a deo uniuersa ut, eo modo quo esse nata sunt, subsistant nec statuit aut sinere potest deus, quicquam in rerum natura inane atque ociosum. Atqui nata est (ut diximus) rationalis anima, esse et saluari in corpore utpote cui complures insunt uires, quas nisi corpori addicta et agglutinata exercere nequit. Nonnunquam igitur ex bonitate et clementia dei futurum est ut resolutum in atomos corpus priscam corporis formam recipiat, fiatque rursus aeternum animae domicilium.

De mysterio futurae resurrectionis

Chap. XI. Que l'un et l'autre intellect sont achevés comme ils ont été créés.

1. Substantiellement, l'un et l'autre intellect sont venus à l'existence de la manière dont, par le savoir, ils sont achevés³⁹¹.

Les intellects angéliques sont par l'espèce très nombreux et différents, cependant ils sont par le genre un intellect unique et identique. Quant à l'intellect humain, puisqu'il échappe aux distinctions de l'espèce³⁹², il est seulement séparé numériquement, en singulier et en individu et finit par devenir un très grand nombre. De fait, l'intellect de chaque homme singulier est un et particulier, cependant tous les intellects humains au point culminant et au sommet de l'espèce sont appelés intellect unique. Or³⁹³, l'intellect angélique est venu à l'existence tout entier en même temps et soudainement, non l'un après l'autre puisque tous les intellects angéliques ont aussi été créés en même temps et, au même moment, ils ont reçu la substance. Or, l'intellect humain (je dis selon l'espèce) accepte la substance de façon divisée et dans le temps, parce qu'il n'est pas produit tout entier en même temps mais partie après partie, c'est-à-dire individu après individu. En effet, il a été développé au moyen du nombre des singuliers et des individus et à maintenant encore imparfait, il vient à l'existence de jour en jour et un intellect succède à un intellect jusqu'au point où l'espèce de l'intellect humain est remplie par son nombre. Par conséquent, l'un et l'autre intellect sont achevés par le savoir de la même manière que par la substance³⁹⁴. De fait, pour l'intellect angélique, nous admettons que, aussi bien la substance que le savoir de l'ensemble des choses lui ont échu soudainement. Quant à l'intellect humain, la substance et le savoir lui ont été présentés peu à peu, de façon divisée et dans le temps : la substance puisqu'un intellect naît après un autre et le savoir puisque l'intellect n'est pas né pour devenir toutes choses en même temps mais qu'il devient d'abord une chose puis une autre jusqu'au point où il est devenu toutes choses.

³⁹¹ Cette proposition est la conclusion des deux syllogismes que Bovelles développe parallèlement dans cette proposition.

³⁹² La comparaison entre l'intellect humain et angélique semble souligner que d'une part il y a plusieurs espèces d'intellect angélique mais un genre de l'intellect angélique et d'autre part une espèce d'homme mais plusieurs intellects humains singuliers. Pour cette raison, je fais cette hypothèse de traduction.

³⁹³ Comme souvent « *autem* » est utilisé ici pour souligner le passage à la mineure du syllogisme.

³⁹⁴ Conclusion générale du syllogisme développée par deux phrases l'une expliquant ce qu'il en est pour l'intellect angélique l'autre pour l'intellect humain.

Cap. XI. Quod uterque intellectus eo quo creatus est modo consummatur.

1. Uterque intellectus, quo modo substantialiter exortus est, ita et scientia perficitur.

Angelici intellectus specie plures sunt atque differentes, genere tamen sunt unus atque idem intellectus. Humanus uero intellectus, speciei discrimina cum subterfugiat, duntaxat numero, singulari et indiuiduo diuellitur euaditque plurimus. Singulorum quippe hominum unus est et peculiaris intellectus, omnes tamen humani intellectus ad apicem et fastigium speciei unicus intellectus uocantur. Angelicus autem intellectus totus simul repenteque exortus est, non unus post alium quandoquidem et omnes angeli, simul creati sunt : eodemque momento, substantiam acceperunt. Humanus autem intellectus (secundum speciem dico) diuidue et in tempore substantiam accepit, factus non totus simul sed parte post partem, idest indiuiduo post indiuiduum. Explicitus enim est per singularium et indiuiduorum numerum et hic adhuc imperfectus indies exoritur succeditque intellectui intellectus quoad species humani intellectus suo numero impleatur. Uterque igitur intellectus eodem modo scientia perficitur, quo et substantia. Angelico quippe intellectui repente et substantiam et uniuersorum scientiam, obtigisse fatemur. Humano uero intellectui et substantia et scientia sensim, diuidue et in tempore affuere³⁹⁵ : substantia quidem, cum unus post alium oriatur, scientia uero, cum non simul omnia sit fieri natus sed prius unum posterius aliud fiat quoad omnia sit factus.

³⁹⁵ Je forme l'hypothèse que c'est la forme contractée du verbe « *adsum* » à la troisième personne du pluriel du parfait de l'indicatif.

2. À l'un et l'autre intellect a échu l'être second de même qualité que l'être premier

Cette proposition est presque la même que la précédente. De fait, l'être premier est l'être purement que nous appelons être substantiel. Quant à l'être second, il est l'être sous un certain aspect qu'on appelle être rationnel ou scientifique. Par conséquent, l'être premier de l'un et de l'autre intellect est la loi de l'être second de ces deux mêmes intellects. Le savoir de ces intellects apparaît selon la même naissance que leur substance est apparue. En effet, celui dont le genre est soudainement né tout entier, le savoir a aussi été présent soudainement en lui. Quant à celui dont l'espèce est développée de façon divisée et dans le temps par les singuliers et les individus, alors les individus et les singuliers de cette espèce reçoivent également de façon divisée, au même degré et peu à peu le savoir de toutes les choses.

2. Utrique intellectui quale obtigit esse primum, tale et secundum.

Haec est ferme eadem cum praecedente. Nam esse primum est esse simpliciter, quod esse substantiale appellamus. Esse uero secundum, est esse secundum quid, quod esse rationale siue scientificum uocant. Utriusque igitur intellectus primum esse lex est secundi esse eorundem. Quali ortu eorum substantia emersit tali et scientia emergit. Cuius enim genus repente ortum est, huic et omnis scientia repente affuit. Cuius uero species, singularibus et indiuiduis diuidue et in tempore explicatur, huius quoque indiuidua et singularia cunctorum scientiam diuidue, pariter sensimque recipiunt.

3. Le genre des intellects angéliques est un, leurs espèces sont en grand nombre et variées. Quant à l'espèce des intellects humains, elle est unique, tandis que les singuliers sont multiples et indéfinis par le nombre.

Chaque intellect angélique et séparé est en soi une certaine espèce, tandis que tous les intellects angéliques ensemble³⁹⁶ forment par mélange un seul genre. Or, chaque intellect humain est en soi un certain singulier, tandis que tous les intellects humains ensemble sont inclus dans une unique espèce. De fait, puisque l'intellect angélique est un peu plus éminent que l'intellect humain³⁹⁷, celui-ci est à l'intellect humain ou bien comme le genre est à l'espèce ou bien comme l'espèce est à l'individu. En effet, de même que tu as nommé l'intellect angélique genre, tu dois dire que l'intellect humain est une espèce et si tu disais que l'intellect angélique est une espèce, tu dois appeler l'intellect humain singulier et individuel. S'il est vrai que l'intellect angélique est un par le genre, il est varié et divisé par l'espèce. Quant à l'intellect humain, il est unique par l'espèce mais il finit par devenir numériquement très nombreux et varié. Et de même que le genre angélique doit être dans les espèces seules, de même, l'espèce humaine doit être dans les individus seuls.

³⁹⁶ Je ne traduis pas « *simul* » par « en même temps » comme dans XI, 1 parce qu'il le semble qu'il est plus clair en français de dire ensemble pour dire qu'on considère tous les intellects angéliques en même temps.

³⁹⁷ *Psaume*, 8, 6 et *Épître aux Hébreux*, 2, 7. Sur le même sujet cf. *Ldi*, I, 5 ; IX, 5 ; X, 8 et XVI, 2 ; *Lds*, XXXV, 4

3. Angelicorum intellectuum genus est unum, species plurimae et uariae. Humanorum uero intellectuum, unica est species, singularia uero multa et numero indefinita.

Omnis angelicus et separatus intellectus per se una quaedam species est, omnes uero simul unum tantum genus conflant. Omnis autem humanus intellectus, per se est singulare quiddam, omnes uero humani simul unica tantum specie clauduntur. Nam cum angelicus intellectus sit paulo eminentior humano, hic ad humanum sese habet, aut sicut genus ad speciem aut sicut species ad indiuiduum. Quo enim modo angelicum intellectum uocaueris genus, dic humanum esse speciem et si angelicum dixeris esse speciem, humanus abs te singularis et indiuiduus est appellandus. Angelicus siquidem unus est genere, specie uarius atque diuisus. Humanus uero specie unicus, numero plurimus ac uarius euadit. Et sicut angelicum genus habet esse in solis speciebus, ita et humana species in solis indiuiduis.

4. Chaque intelligence humaine est comme le nombre d'une seule intelligence angélique.

Il est évident que n'importe quelle intelligence angélique est en soi une seule espèce, tandis que toutes les intelligences angéliques ensemble sont un seul genre. D'autre part, n'importe quelle intelligence humaine est singulière et individuelle tandis que toutes les intelligences humaines ensemble remplissent et forment par mélange une unique espèce. C'est pourquoi, toutes les intelligences humaines ensemble sont comme le nombre d'une seule intelligence angélique de même que la multitude universelle des singuliers est aussi montrée égale à une seule espèce quelle qu'elle soit.

4. Omnis humana intelligentia est ut unius angelicae intelligentiae numerus.

Nempe quaeuis angelica intelligentia, per se una species est, omnes uero simul unum genus. Ast quaelibet humana intelligentia singularis est et indiuidua, omnes uero humanae intelligentiae simul unam adimplent conflantque speciem. Omnes itaque humanae intelligentiae simul sunt ut unius angelicae intelligentiae numerus quemadmodum et uniuersa singularium multitudo uni cuiusdam speciei probatur aequalis.

5. D'où il s'ensuit que l'impie Averroès n'a pas jugé convenablement qu'il y a un seul et même intellect commun à tous les hommes, un intellect séparé de toutes les choses.

De fait, de même que Dieu a partagé le genre des intellects angéliques en espèces, de même aussi il a divisé l'espèce des intellects humains en singuliers et individus par la même loi. Et de même que chaque intellect angélique est une espèce, de même aussi tout intellect humain est une chose déterminée³⁹⁸ et un étant singulier. C'est pourquoi il y a un intellect propre, particulier et singulier en chaque homme. Encore une fois, tout ce qui vit en soi est séparé et détaché de la matière : il est ou un genre ou une espèce tandis que tout ce qui est lié à la matière est un par le nombre, et aussi singulier et individuel. En effet, la matière est la dernière extrémité des choses, elle est la cause de l'individualité entière et de la singularité. Or, tout intellect humain a été soumis et lié à la matière. Par conséquent, tout intellect humain est individuel, singulier, personnel et un par le nombre. Finalement, il ne peut pas se produire que, d'un même étant, le genre avec les espèces ou l'espèce avec les singuliers existent en même temps de la même manière. De fait, ce genre dont les espèces vivent en acte et vraiment hors de la pensée dans la nature des choses est réuni seulement par la raison et l'intelligence³⁹⁹ et il n'est aucunement trouvé dans la nature des choses mais dans la pensée seule. En effet, le genre de l'intellect angélique existe dans la pensée seule tandis que les espèces angéliques ont reçu l'être hors de la pensée dans la nature des choses. Et de la même manière, si les singuliers d'une espèce doivent être hors de la pensée, il est nécessaire que cette même espèce recueillie par la raison et l'intelligence à partir des individus soit dans la pensée et qu'elle ne reçoive aucune substance dans la nature des choses.

Les arguments par lesquels l'opinion fausse de l'impie Averroès est montrée.

³⁹⁸ « *hoc aliquid* » est une expression scolastique. Je suis la traduction de ce terme par B. C. Bazán (1983)

³⁹⁹ Aristote, *M, Z*, 13, 1038b35

5. Unde fit ut non recte senserit impius Auerrois omnium hominum unum eundemque esse communem intellectum, a cunctis separatum.

Nam sicut deus angelicorum intellectuum genus in species partitus est, ita et humanorum intellectuum speciem in singularia et indiuidua eadem lege dispescuit. Et sicut omnis angelicus intellectus est una species, ita et omnis humanus unum hoc aliquid est et ens singulare. Omni itaque homini inest proprius, peculiaris et singularis intellectus. Rursum quicquid per se degit separatum et abiunctum a materia : aut genus aut species est. quicquid uero coniunctum est materiei unum numero est et singulare et indiuiduum. Est enim materies rerum ultimum, totius singularitatis et indiuiduitatis causa. Omnis autem humanus intellectus addictus est et coniunctus materiei. Omnis igitur humanus intellectus indiuiduus est, singularis, proprius et numero unus. Denique fieri nequit ut eiusdem entis simul genus cum speciebus aut species cum singularibus, eodem modo subsistat. Nam cuius generis species actu et uere extra mentem in rerum natura degunt, id genus duntaxat ratione et intelligentia colligitur et nequaquam in rerum natura, sed in sola mente reperitur. Angelicum enim genus in sola mente subsistit, angelicae uero species extra mentem in rerum natura esse receperunt. Et eodem modo si cuius speciei singularia habent esse extra mentem, necesse est eam ipsam speciem sola ratione et intelligentia lectam ex indiuiduis menti inesse nullamque in rerum natura recipere substantiam.

*Argumenta quibus
impii Auerrois
opinio falsa
demonstratur.*

Et en effet, l'espèce humaine que Dieu a divisée en singuliers est réunie seulement par la raison et l'intelligence et elle n'a obtenu aucun autre être que l'être de la pensée puisque les singuliers et les parties de cette espèce existent véritablement hors de la pensée et dans le monde. En effet, il faut que celui qui assigne un être naturel et vrai à un tout enlève en même temps ce tout des parties et qu'il laisse l'être de la raison et de la pensée seulement à ces parties. Et au contraire celui qui a placé les parties dans la nature des choses doit placer les tous de ces parties dans la pensée seule. En effet, si le genre est dans la nature, son espèce et ses singuliers seront dans la pensée seule. Semblablement si tu établis l'espèce dans le monde ou dans l'être substantiel, il est nécessaire que ses individus soient dans la pensée seule. Quant aux singuliers, s'ils sont dans le monde, leurs espèces et leurs genres n'existent pas autrement que dans la pensée. Par conséquent, puisque chaque intellect humain a reçu un être singulier et déterminé dans la nature des choses hors de la pensée, il est impossible qu'il y ait un autre intellect humain séparé des intellects singuliers qui soit comme l'espèce des intellects singuliers placée véritablement hors de la pensée dans la nature des choses et commune à tous les hommes (comme l'arabe Averroès l'a enseigné de façon impie). En effet, de même que Dieu a séparé l'intellect angélique en espèce, de même aussi il a séparé l'intellect humain en singuliers. Et de même qu'il n'y a aucun autre intellect angélique séparé des intellects spéciaux de sorte qu'il puisse être appelé leur genre et soit commun à tous les anges, de même aussi nous admettons qu'il n'y a aucun autre intellect humain séparé des intellects singuliers de sorte qu'il puisse être comme l'espèce vraie et abstraite de tous singuliers et qu'il soit commun à tous les hommes.

L'arabe Averroès

Humana etenim species quam deus in singularia dispescuit duntaxat ratione et intelligentia colligitur nullumque aliud esse quam mentis esse sortita est ut cuius singularia et partes extra mentem in mundo ueraciter subsistunt. Qui enim toti alicui naturale uerumque esse ascribit, id simul a partibus auferat⁴⁰⁰ oportet iisque solum rationis et mentis esse relinquat. Et contra qui partes in rerum natura collocauerit, earum tota in sola mente collocare debet. Si enim genus est in natura, eius species et singularia, inerunt soli menti. Similiter et si speciem statuis in mundo aut in esse substantiali, necesse est eius indiuidua menti soli inesse. Si uero singularia in mundo sunt, eius species et genus, haud aliter quam in mente subsistunt. Cum igitur omnis humanus intellectus singulare et hoc aliquid esse in rerum natura extra mentem susceperit, impossibile est alium esse humanum intellectum a singularibus intellectibus separatum qui sit tanquam singularium intellectuum species ueraciter extra mentem in rerum natura collocata, cunctis hominibus (ut arabs Auerrois impie edocuit) communis. Sicut enim secuit deus angelicum intellectum in species, ita et humanum in singularia. Et sicut nullus est alius angelicus intellectus separatus a specialibus intellectibus qui uocetur eorum genus sitque cunctis angelis communis, ita et nullum alium esse humanum intellectum a singularibus intellectibus separatum fatemur qui sit ut singularium uera et abstracta species, cunctis hominibus communis.

Arabs Auerrois

⁴⁰⁰ Je conserve l'orthographe de l'édition *princeps* contrairement à R. H. Trowbridge.

6. N'importe quel intellect humain vient à l'existence soudainement et en même temps tout entier, cependant il est formé et est achevé dans le temps.

Cette proposition a été ajoutée pour l'appréhension des premières⁴⁰¹. De fait, lorsque nous avons dit que l'intellect humain acquière le savoir comme il a obtenu la substance, nous parlions de l'intellect humain selon l'espèce, non des intellects singuliers eux-mêmes ; car l'intellect humain entier selon l'espèce reçoit de façon divisée la substance et le savoir ; car un seul intellect naît après un autre et l'un est enseigné et formé par l'autre. D'autre part, n'importe quel intellect humain obtient d'une manière la substance et d'une autre manière le savoir. De fait, n'importe quel intellect s'avance soudainement à l'être puisque l'âme est sans partie et individuelle, et une partie de l'âme n'est pas présentée par Dieu avant tandis que l'autre après, mais toute l'âme, les parties jumelles de l'âme, l'intellect et la mémoire, et toutes les forces de l'âme sont produites tout entières en même temps dans l'être. Néanmoins, chaque intellect singulier est formé de façon divisée et dans l'écoulement du temps puisqu'il ne devient pas toutes choses en même temps mais qu'il acquiert d'abord le savoir d'une chose puis le savoir d'une autre.

⁴⁰¹ Notamment, Bovelles, *Ldi*, XI, 1-2.

6. Quilibet humanus intellectus repente totusque simul exoritur, in tempore tamen eruditur et consummatur.

Haec propositio, ad intelligentiam priorum adiecta est. Nam cum diximus humanum intellectum eodem modo scientiam indipisci quo et substantiam adeptus est, de humano intellectu secundum speciem loquebamur, non de ipsis singulis ; totus quippe humanus intellectus secundum speciem diuidue et substantiam recipit et scientiam ; unus quippe intellectus post alium exoritur et alius ab alio edocetur atque eruditur. Ast quilibet humanus intellectus aliter substantiam, aliter scientiam nanciscitur. Nam repente quilibet ad esse procedit cum sit impers et indiuiduus animus et neque prior una eius pars alia uero posterior a deo profertur, sed simul totus animus, simul geminae animi partes intellectus et memoria omnesque eius uires in esse producuntur. Eruditur autem singularis omnis intellectus diuidue et in temporis fluxione cum non simul omnia fiat, sed prius unius postea alterius scientiam indipiscatur.

Chapitre XII. Les intellects angéliques et humains se trouvent comme les qualités fluides et permanentes⁴⁰².

1. Les intellects angéliques sont comparés aux qualités fluides tandis que les intellects humains sont comparés aux qualités permanentes et fixes.

De fait, les qualités fluides sont intensifiées tout entières soudainement et en même temps, tandis que les permanentes se développent graduellement et peu à peu. Le nombre des premières est produit dans l'unité, tandis que le nombre des secondes vient après de façon divisée et en nombre. Les intellects angéliques ont aussi été faits tout entiers en même temps et au même moment, ils ont saisi le savoir de toutes choses. Quant aux intellects humains, ils sont créés l'un après l'autre et on les considère nés pour absorber le savoir des choses par le déplacement⁴⁰³, par la progression et par l'écoulement du temps. Par conséquent, les premiers doivent être comparés à bon droit aux qualités fluides tandis que les seconds doivent être aux qualités fixes ou permanentes.

⁴⁰² Sur les qualités fluides et permanentes dans l'œuvre de Bovelles cf. Bovelles, *Lds*, XXII, 1-3 ; Bovelles, *PE*, VII, chap. 7, prop. 10. Pour une analyse de ce sujet, voir *infra* p. 642-672.

⁴⁰³ cf. *Ldi*, I, 6.

Cap XII. Quod angelici et humani intellectus se habent quomodo fluxae et permanentes qualitates.

1. Angelici intellectus fluxis qualitatibus, humani uero permanentibus ac statis comparantur.

Nam fluxae qualitates repente totaeque simul intenduntur, permanentes uero particulatim sensimque excrescunt. Illarum numerus in unitate profertur, harum uero numerus, diuidue et in numero succedit. Angelici quoque intellectus, simul cuncti sunt facti eodemque momento omnium scientiam indepti sunt. Humani uero intellectus, alius post alium creantur rerumque scientias discursu, progressionem ac temporis fluxione imbibere nati perhibentur. Sunt igitur illi fluxis, hi uero statis permanentibusue qualitatibus, merito comparandi.

2. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique est plus puissante, plus libre et plus vif que l'intellect humain

De fait, la qualité successive est supérieure, plus libre et plus vive que la permanente. Comme la lumière est d'une plus grande et d'une plus ample plénitude que la couleur. Elle est aussi plus libre, plus éminente et plus vive que la couleur. De fait, elle a été moins soumise à la matière ou aux sujets matériels que la couleur et elle resserre plus la pupille⁴⁰⁴ des yeux par son acuité. Or, l'intellect angélique est comparé à la qualité fluide tandis que l'intellect humain à celle fixe et permanente. Par conséquent, l'intellect angélique est supérieur, plus libre et plus vivant que l'intellect humain. Assurément, la force de l'intelligence humaine faiblit du fait de la matière, et elle s'avère aussi un peu plus émoussée par la pointe que l'acuité⁴⁰⁵ angélique pour saisir les intelligibles, pour transpercer les singuliers.

⁴⁰⁴ Le *Promptuarium latinae linguae* traduit « *acies* » par plusieurs termes dont « prunelle des yeux ». En anatomie, la prunelle des yeux désigne les pupilles qui à la lumière se resserrent.

⁴⁰⁵ Bovelles utilise les mêmes termes qu'il a employés lorsqu'il évoquait la pupille et l'intensité de la lumière. Il est difficile ici de reprendre les mêmes termes sans obscurcir grandement la compréhension du texte alors que l'exemple de Bovelles permet d'illustrer son propos concrètement.

2. Unde fit ut angelicus intellectus potior sit liberior ac uegetior humano.

Nam successiua⁴⁰⁶ qualitas potior est, liberior ac uegetior permanente. Ut lux maioris est et amplioris, quam color plenitudinis. Est et colore liberior, praestantior atque uegetior. Minus quippe materiei materialibusue subiectis addicta est quam color magisque ipsam oculorum aciem suo acumine perstringit. Ast angelicus intellectus fluxae qualitati, humanus uero, statae atque permanenti comparatur. Est igitur angelicus intellectus humano potior, liberior ac uegetior. Humanae siquidem intelligentiae uis paucillum ex materia remissior⁴⁰⁷ euadit, et ad capescenda⁴⁰⁸ intelligibilia ad singula exterebranda⁴⁰⁹, paulo quam angelica acies hebetiori⁴¹⁰ acumine reperitur.

⁴⁰⁶ C'est un terme de scolastique. Il me semble que c'est un synonyme de « *fluxus* » pour Bovelles.

⁴⁰⁷ Terme important de la réflexion sur les qualités avec son opposé « *intensus* ».

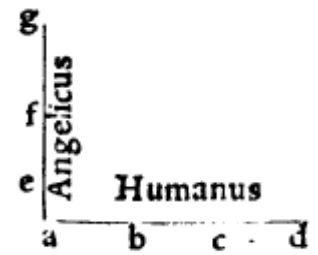
⁴⁰⁸ Il s'agit de l'orthographe tardive de « *capessenda* ».

⁴⁰⁹ « *Exterebro* » signifie selon le *Gaffiot*, « retirer en creusant » ou lié à « *ut* » « obtenir par l'effort que ». J'ai choisi de suivre plutôt la traduction proposée dans le *Promptuarium* qui traduit « percer tout outre ». Ainsi, Bovelles pense que la connaissance sensible ne perce pas les limites du monde sensible (le ciel) pour accéder à ce qu'il y a derrière contrairement à la raison. *Universum* par Camille Flammarion est une bonne représentation de cette image.

⁴¹⁰ L'adjectif « *hebetiori* » bien qu'il soit par sa forme un datif, il semblerait que Bovelles l'emploie comme un ablatif cf. *QT*, V, 5 (où on retrouve l'expression « *hebetiori acumine* »).

3. La ligne des intellects angéliques crée un angle droit par rapport à la ligne des intellects humains.

Soit la ligne droite ABCD tracée de droite à gauche ou de gauche à droite, j'appelle cette ligne la ligne des intellects humains. De fait, le mouvement⁴¹¹ et la succession du déplacement du ciel passe de droite à gauche ou de gauche à droite⁴¹². Quant aux intellects humains, ils sont procréés l'un après l'autre au cours du temps et par le mouvement du ciel : A en premier, ensuite B, puis C et D. Soit l'autre ligne droite AEFB perpendiculaire à la première. Comme elle est étendue de bas en haut ou de haut en bas, je dis que cette ligne est la ligne des intellects angéliques. De fait, tous les intellects angéliques AEFB sont nés en même temps⁴¹³ et ils ont reçu la substance et le savoir de l'ensemble des choses en même temps. Or, dans la ligne AEFB, aucune succession ne se produit puisqu'elle a été tracée tout entière pour être dans l'instant. De fait, aucune succession n'est produite dans le ciel de bas en haut ou à l'opposé de ce qui est en haut dans le bas. Par conséquent, la ligne des intellects angéliques par rapport à la ligne des intellects humains crée un angle droit dont le côté supérieur⁴¹⁴ AEFB est né tout entier, soudainement et en même temps tandis qu'une naissance divisée, temporelle et successive est advenue au côté restant et inférieur⁴¹⁵.



⁴¹¹ Le terme *delatio* développe ce sens dans le latin médiéval, en témoigne le DMLBS « *delatio* », 2.

⁴¹² Jean de Sacrobosco, *De sphaera*, II : « *Unde sciendum quod primus motus dicitur motus primi mobilis: hoc est nonae sphaerae sive caeli ultimi: qui est ab oriente per occidentem rediens iterum in orientem qui etiam dicitur motus rationalis: ad similitudinem motus rationis qui est in microcosmo. Id est in homine scilicet quando fit consideratio a creatore per creaturas in creatorem ibi sistendo. Secundus motus firmamenti et planetarum contrarius huic ab occidente per orientem iterum rediens in occidentem.* »

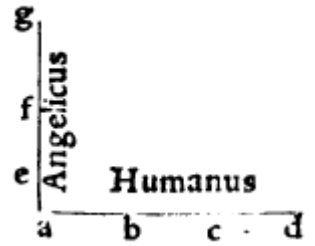
⁴¹³ Je préfère traduire par « en même temps » plutôt que « ensemble » pour appuyer l'idée d'identité temporelle des naissances angéliques.

⁴¹⁴ Je ne traduis pas explicitement « *alterum* » puisqu'en français « dont le côté » en parlant d'un angle droit désigne évidemment un des deux côtés.

⁴¹⁵ Une réflexion sur le même sujet mais plus longue et utilisant un schéma plus complexe se trouve en *Lds*, XXII, 3.

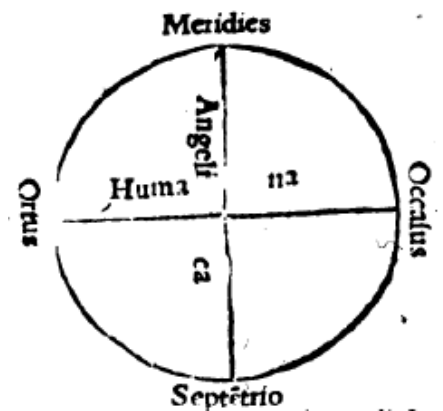
3. Angelicorum intellectuum linea ad lineam humanorum intellectuum creat angulum rectum.

Sit recta linea *a b c d* a dextro in sinistrum aut a sinistro in dextrum producta, hanc uoco lineam humanorum intellectuum. Nam caelestis lationis delatio atque successio aut a dextro in sinistrum aut a sinistro in dextrum pertransit. Humani uero intellectus, temporum curriculis caelestique delatione alius post alium procreantur : a primus, deinde b, hinc c et d. Sit autem recta alia *a e f g*, ad priorem perpendicularis. Uelut ab imo sursum aut a summo deorsum protensa, hanc dico esse lineam angelicorum intellectuum. Nam cuncti angelici intellectus a e f g simul exorti sunt simulque et substantiam et uniuersorum scientiam acceperunt. In linea autem *a e f g*, nulla contingit successio cum tota sit in instantia, ad esse producta. Nam neque in caelo ab imo in sursum aut contra ab eo quod est sursum, in deorsum caeli contingit ulla successio. Angelicorum igitur intellectuum linea ad humanorum intellectuum lineam creat angulum rectum cuius alterum et praecipuum latus, *a e f g* repente totumque simul exortum est, reliquo uero minusque praecipuo lateri diuidua, temporanea et successiua obtigit origo.



4. Puisque la longitude du ciel est définie par les astronomes d'Est en Ouest tandis que la latitude l'est du sud au nord⁴¹⁶, il se produit que dans le cercle céleste cette dernière distinction est appelée angélique alors que la première est appelée humaine.

La latitude du ciel selon la doctrine des astronomes est la distance du sud au nord. Quant à sa longitude, elle est la distance de l'Est à l'Ouest. Or, le mouvement céleste ou toute succession se produit, comme nous l'avons dit, soit d'Est en Ouest soit d'Ouest en Est. De fait, la sphère première et supérieure est déplacée d'Orient en Occident. Quant aux seconds déplacements, ils sont au contraire mus d'Ouest en Est. En effet, l'orient est la droite du ciel tandis que la partie ouest est la gauche du ciel. C'est pourquoi ce diamètre qui sépare le point de l'orient et de l'occident est la ligne humaine⁴¹⁷ par



laquelle les intellects humains sont procréés de façon divisée et dans le temps. Quant au diamètre restant étendu du Sud au Nord qui coupe perpendiculairement le premier diamètre, et qui est aussi appelé latitude du ciel, puisqu'aucune succession ne se produit en lui, il appartient aux esprits angéliques ou aux intellects séparés. Par conséquent, dans la latitude du ciel, il faut établir le nombre des anges qui s'est avancé tout entier dans l'être en une fois⁴¹⁸, indivisiblement et en même temps. À l'inverse, dans la longitude céleste, il faut placer le nombre de l'homme qui est accompli, perfectionné et achevé peu à peu et par l'écoulement ininterrompu du déplacement céleste.

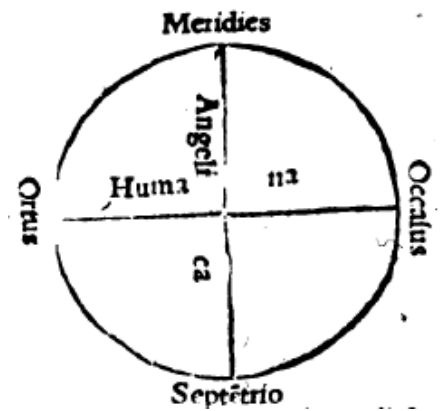
⁴¹⁶ Cf. Ptolémée, *Géographie*, livre I, chap. VI : « Nous appellerons donc longitude l'étendue de la surface de la terre d'orient en occident, et latitude sa largeur en allant des ourses vers le midi ; parce que nous donnons le nom de longitude aux parallèles qui sont dans la direction du mouvement du ciel autour de la terre, et que généralement la dénomination de longitude appartient à l'étendue la plus longue. » (tr. fr. N.Halma, 1828). On retrouve la même définition dans d'autres auteurs plus tardifs cf. Thomas d'Aquin, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, II, l. 3, n. 9 : « *Est autem attendendum quod, secundum astrologos considerantes non dimensiones caeli, sed magis dimensiones nostrae habitabilis, attenditur longitudo secundum differentiam orientis et occidentis, latitudo autem secundum distantiam meridiei et Septentrionis: quia quantitas nostrae habitabilis est maior plus quam in duplo ab oriente in occidentem quam a polo versus aequinoctialem, quia nec hoc totum habitatur.* » ; Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, II, chap. 6, f. 81a-b : « Et les astrologiens mettent, au contraire, la longitude est d'orient en / (81b) occident et la latitude de pole a pole. »

⁴¹⁷ Il s'agit peut-être d'un ablatif. Néanmoins le sens de la phrase semble moins clair : « C'est pourquoi le diamètre est ce qui sépare le point de l'orient et de l'occident par la ligne humaine »

⁴¹⁸ De façon une.

4. Cum ab astronomis caeli longitudo, definiatur ab ortu in occasum, latitudo uero a meridie, in septentrionem, fit ut in caelesti circulo haec differentia angelica illa uero humana uocetur.

Latitudo caeli ut astronomis placet distantia est a meridie in septentrionem. Eius uero longitudo, distantia ab ortu in occasum. Fit autem ut diximus omnis caelestis delatio omnisue successio aut ab ortu in occasum aut ab occasu in ortum. Nam prima et praecipua sphaera ab oriente, in occidentem defertur. Secundae uero lationes contra ab occasu conuertuntur in ortum. Est enim oriens dextrum caeli, occasus uero pars est caeli sinistra. Est itaque ea dyametrus quae orientis occidentisque punctum dirimit, humana linea qua humani intellectus diuidue et in tempore procreantur. Cetera uero dyametrus, quae hanc perpendicularariter secat, a meridie in septentrionem protensa, quae et caeli uocatur latitudo, cum successio in ea nulla contingat, angelicis spiritibus separatisue intellectibus competit. In latitudine igitur caeli, statuendus est angelorum numerus qui unice atque indiuidue, totus simul in esse processit. In caelesti uero longitudine, numerus est hominum collocandus qui sensim caelestisque lationis assiduo fluxu absoluitur, perficitur, consummatur.



5. À partir de la nature de la qualité permanente, il est évident que l'âme humaine est immortelle.


Cette proposition présente un seul signe tiré de la nature de la qualité permanente⁴¹⁹ par lequel il est permis de quelque manière d'enfermer l'immortalité de l'âme humaine par une raison. De fait, nous avons dit que l'espèce de l'intellect humain est très semblable à la qualité fixe ou permanente⁴²⁰. En effet, l'espèce de l'intellect humain entier s'accroît, est accomplie, est achevée au moyen de ses parties et de ses intellects singuliers de la même manière que l'intensification de la qualité permanente est accomplie au moyen de parties et de degrés variés. En effet, un degré naît avant un autre. Quant au maintien et à la permanence des premiers degrés avec les suivants, il est nécessaire à l'intensification de la qualité entière et à la substance achevée. En effet, si le précédent degré se dispersait lorsque le suivant arrivait, la qualité permanente demeurerait toujours imparfaite parce qu'elle ne serait jamais entière, complète, absolue. Par conséquent, considère l'espèce de l'intellect humain d'après cette qualité permanente en rapportant les intellects singuliers (qui s'avancent sans interruption dans l'être) au degré de la qualité entière et tu saisiseras clairement l'immortalité des intellects singuliers et individuels. De fait, les intellects singuliers de cette manière sont produits individuellement de sorte que l'espèce de l'âme humaine entière reçoive seulement son être et qu'elle soit tout entière achevée. C'est pourquoi les premiers intellects demeurent et sont préservés avec les derniers, bien qu'ils soient véritablement enjointes de disparaître et de sortir de la région sensible et des barrières de leurs corps (selon un ordre autre que celui de la nature). En effet, si, par la naissance des intellects postérieurs, les antérieurs s'enfonçaient et disparaissaient dans le néant, l'espèce de l'intellect humain serait vaine puisqu'elle n'aurait jamais obtenu son être complet et entier.

⁴¹⁹ Il y a une marque dans l'âme humaine qui prouve son immortalité et cette marque est tirée de la qualité permanente.

⁴²⁰ Cf. Bovelles, *Ldi*, XII, 1-2. Bovelles dans ces deux propositions n'évoque pas l'espèce de l'intellect humain mais seulement l'intellect humain. C'est la première fois que dans ce chapitre est utilisé le mot « *species* »

5. Ex natura permanentis qualitatis, liquet humanum animum esse immortalem.

Haec signum unum proponit quo humani animi immortalitatem quoquopacto ratione claudere liceat, ex natura permanentis qualitatis depromptum. Nam diximus humani intellectus speciem persimilem esse statae permanentiue qualitati. Eo enim modo totius humani intellectus species per partes et singulares intellectus accrescit, absoluitur, consummatur quo et permanentis qualitatis per partes uariosque gradus absoluitur intentio. Prior enim gradus unus quam alius exoritur. Ad totius uero qualitatis intentionem perfectamque substantiam necessarius est priorum graduum cum posterioribus status ac permanentia. Si enim prior aduentante posteriore dilaberetur, staret permanens qualitas semper imperfecta, nunquam tota, integra, absoluta. Metire igitur humani intellectus speciem hac permanente qualitate singulares intellectus (qui assidue in esse procedunt) referens ad totius qualitatis gradus et clare deprehendes singulorum et indiuiduorum intellectuum immortalitatem. Nam singulares huiusmodi intellectus sigillatim proferuntur ut demum totius humani animi species, suum esse recipiat ipsaque tota absoluatur. Stant itaque saluanturque priores intellectus cum posterioribus, quanquam e sensibili regione eque⁴²¹ corporum suorum claustris ueraciter abire et emigrare (alio quam naturae ordine) iubeantur. Si enim ortu posteriorum intellectuum, priores interirent abirentue in nihilum, irrita esset humani intellectus species utpote integrum totumque sui esse nunquam sortitura.

⁴²¹ L'édition princeps présente ce terme  . R. H. Throwbridge lit « *aequae* ». Voici les alternatives possibles soit il faut lire « *aequae* », soit « *aeque* », soit « *eque* » c'est-à-dire « *et e* ». Le terme « *aequae* » est un adjectif singulier au datif ou au génitif ou pluriel au nominatif. Syntaxiquement, cela ne semble pas convenir puisque « *aequae* » est entouré d'un groupe de mots à l'ablatif singulier, d'un autre à l'ablatif pluriel et d'un autre au génitif pluriel. L'adverbe « *aeque* » est également syntaxiquement imparfaite car on voit mal ce qu'il qualifie. La solution la plus probable me semble donc « *eque* » qui permet de résoudre tous les problèmes syntaxiques.

6. De nouveau, à partir de la formation de n'importe quel intellect humain, il est évident que l'âme humaine est immortelle.

Cette proposition apporte un autre signe par lequel il est également évident que l'âme humaine est immortelle. De fait, lorsque l'intellect humain est instruit, lorsqu'il saisit l'enseignement lui-même et le savoir de toutes choses, il devient toutes choses par la réception divisible et variée des espèces intellectuelles. Or, ces espèces qui ont d'abord pénétré dans la chambre de l'âme ne s'en vont pas immédiatement et elles ne sont pas chassées de la mémoire par l'arrivée des suivantes mais elles, habitantes conservées et entières, subsistent tout entières ensemble avec les postérieures dans le cellier de la mémoire. De fait, le nombre de celles-ci est aussi le nombre de l'âme et aucune d'elles ne pourra manquer à l'âme achevée puisque l'âme humaine

Objection

est dite être la puissance de toutes choses née pour devenir toutes choses. Si tu as établi que les premières espèces sont éliminées⁴²² et écartées des limites de l'âme par l'arrivée des suivantes, tu anéantis, rends vaine et inutile l'âme qui, quoiqu'elle soit née pour devenir toutes choses, ne finira pourtant jamais par devenir toutes choses et tu enlèves de l'âme le fruit impérissable de la sagesse. De fait, la sagesse est la connaissance de toutes choses⁴²³. Par conséquent, puisque l'espèce de tout l'intellect humain est achevé par la substance comme chaque intellect singulier est illuminé par l'éclat de la sagesse, il est nécessaire que de même que l'abondance des espèces intellectuelles maintenue et immortelle est le fruit et l'achèvement de n'importe quelle âme singulière, de même aussi le nombre fixe ou immortel des intellects singuliers est la totalité et la substance accomplie et achevée de l'intellect humain tout entier.

⁴²² Je traduis « *liminari* » par « sont éliminées », néanmoins ceci est une hypothèse. En effet, le verbe « *limino*, -as, -avi, -are, -atum » n'est pas un terme de latin classique. En latin, classique « *liminari* » est la forme datif et ablatif de « *liminaris* ». Je pense que Bovelles n'emploie pas ici un adjectif mais un verbe au passif puisqu'il met « *liminari* » en balance avec « *depellique* ». On peut admettre que c'est une forme de « *lumino* » comme nous le voyons dans le DLMBS (cf. *liminare*, 2) qui signifie illuminer ou éclairer. Néanmoins, il me semble que, dans notre cas, il s'agisse plutôt « *limino*, -as, -avi, -are, -atum » un dérivé de « *elimino*, -as, -are, -avi, -atum » qui signifie « éliminer » ou « mettre à la porte ». Du point de vue du sens, cela est conforme au parallèle que Bovelles avec « *depellique* » qui signifie « écarter ». D'autre part, il me semble que l'emploi de la préposition « e » confirme notre hypothèse puisque par ce biais Bovelles forme une tmèse pour souligner ce qui est éliminé de l'âme.

⁴²³ Aristote, *M, A*, 982a5-10 « le sage a la connaissance de toutes choses dans la mesure du possible » sans avoir une science de chacune d'elles en particulier » (tr. fr. M.-P. Duminil et A. Jaulin). Leçon qu'on retrouve en Lefèvre d'Étapes, *Introduction à la Métaphysique*, I (« La sage connaît au plus haut point toutes les choses qu'il atteint. (*Sapiens maxime scit omnia ut contingit*) ») et en

6. Rursum ex eruditione cuiusuis humani intellectus, perspicuum est humanum animum esse immortalem.

Haec signum aliud affert quo pariter constet humanum animum esse immortalem. Nam cum humanus intellectus eruditur, cum disciplinam ipsam omniumque scientiam capescit⁴²⁴, intellectualium specierum diuidua et multifaria susceptione omnia fit. Quae autem species prius in animi thalamos irruperunt haud continuo labuntur neque posteriorum aduentu pelluntur a memoria sed simul cum posteris manentes saluae et integrae in memoriae promptuario perdurant. Earum quippe numerus est et animi numerus nec earum ulla consummato deesse

Obiectio

poterit animo cum dicatur humanus animus omnium esse potentia, omnia fieri nata. Quod si priores species posteriorum aduentu e finibus animi liminari depellique posueris, animum facis irritum, inanem atque ociosum qui, cum sit fieri omnia natus, euadet tamen omnia nunquam tollisque ab eodem immarcescibilem sapientiae fructum. Nam sapientia omnium est rerum agnitio. Cum igitur eodem modo totius humani intellectus species substantia perficiatur quo et quisque singularis intellectus, sapientiae nitore illustratur, necesse est ut sicut stata atque immortalis intellectualium specierum frequentia fructus est et consummatio cuiusuis singularis animi, ita et fixus immortalisue singularium intellectuum numerus sit integritas et absoluta consummataue substantia totius humani intellectus.

⁴²⁴ Du verbe capesco variante de capesso. Cf. capessere dans le DMLBS.

En effet, le nombre accidentel des espèces est la figure et l'ombre de la pluralité substantielle des intellects singuliers. Et de même que chaque intellect singulier est complété par le nombre des espèces intellectuelles et que la clarté de la sagesse est accomplie dans l'intellect singulier, de même aussi l'espèce de tout l'intellect humain doit être substantiellement complétée, accomplie et achevée par le nombre des intellects singuliers. Par conséquent, de même qu'un siège immortel a été assigné aux espèces intellectuelles dans la pensée ou dans la mémoire, de même nous affirmons que Dieu a prévu une demeure ineffaçable hors de la pensée dans la nature des choses pour tous les intellects singuliers. De fait, le siège des accidents intellectuels ou des espèces est la mémoire elle-même. Quant à la demeure des substances, c'est la nature des choses. En effet, un domicile indélébile et immortel appartient aux uns et aux autres (comme nous l'avons dit⁴²⁵) aussi bien aux ombres et aux espèces qu'aux vérités et aux intellects singuliers : à ceux-ci dans la nature des choses tandis qu'à ceux-là dans la mémoire.

⁴²⁵ Bovelles, *Ldi*, VIII, 1.

Est enim accidentarius⁴²⁶ specierum numerus figura et umbra substantialis singularium intellectuum pluralitatis. Et sicut unusquisque singularis intellectus intellectualium specierum numero adimpletur perficiturque in eo sapientiae candor, ita et totius humani intellectus species singularium intellectuum numero substantialiter est adimplenda, perficienda, consummanda. Sicut igitur intellectualibus speciebus immortalis in mente siue in memoria deputata est sedes, ita et cunctis singularibus intellectibus inoblitterabilem extra mentem in ipsa rerum natura mansionem deum prouidisse attestamus. Intellectualium quippe accidentium siue specierum sedes est ipsa memoria. Substantiarum uero mansio, ipsa rerum natura. Competit enim (ut diximus) utrisque tam umbris et speciebus quam ueritatibus et singulis intellectibus indelebile immortaleque domicilium : his in rerum natura, illis uero in memoria.

⁴²⁶ Terme répertorié dans le *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, « accidentarius » p. 5.

7. Le nombre de n'importe quel intellect humain est comme le nombre de tous les intellects humains.

N'importe quel intellect singulier est né pour devenir toutes choses, c'est pourquoi lorsqu'il est devenu toutes choses, il a une grande quantité de toutes les espèces intellectuelles en lui. Le nombre accidentel et tenu dans l'ombre des espèces, nous l'appelons le nombre de n'importe quel intellect singulier et nous disons que ce nombre est comme le nombre substantiel de tous les intellects singuliers par lequel toute l'espèce de l'intellect humain doit être achevée. En effet, l'accident est une certaine ombre et figure de la substance supérieure, les choses qui sont dans la pensée sont les signes et les images des choses qui sont ou qui seront dans le monde ou dans la nature des choses. En effet, dans n'importe quel intellect singulier, est enregistré sous le nombre accidentel des espèces ce qui, dans la nature des choses, est destiné à être et, après, doit être complété sous le nombre véridique et substantiel des intellects singuliers. Est d'abord compté et exprimé en partie ce qui, par la suite doit être en totalité.

7. Numerus cuiusuis humani intellectus est ut omnium humanorum intellectuum numerus.

Quilibet singularis intellectus fieri omnia natus est, cum itaque factus est omnia, inest illi intellectualium omnium specierum frequentia. Quem accidentarium et umbratilem specierum numerum cuiuslibet singularis intellectus numerum appellamus dicimusque hunc numerum esse ut substantialem omnium singularium intellectuum numerum, quo tota humani intellectus species est absoluenda. Est enim accidens umbra quaedam et figura potioris substantiae, ea quoque quae menti insunt signa et imagines sunt eorum quae aut sunt aut futura sunt in mundo siue in ipsa rerum natura. Id enim in quolibet singulari intellectu sub accidentario specierum numero persignatur quod, deinceps in rerum natura, sub ueraci et substantiali singularium intellectuum numero futurum est et adimplendum. Prius numeratur et exprimitur in parte quod postea futurum est in toto.

8. D'où il s'ensuit que l'un et l'autre intellect humain aussi bien l'universel que le singulier doit être accompli et achevé dans la sagesse.

L'intellect singulier est n'importe quel intellect humain. Quant à l'intellect universel, il est l'intellect humain entier selon l'espèce, c'est-à-dire le nombre⁴²⁷ de tous les intellects singuliers. Et de cette manière, nous admettons que l'un et l'autre intellect doivent être accompli et achevé dans la sagesse. De fait, n'importe quel intellect singulier est né pour être parachevé par la multitude des espèces intellectuelles qui est appelée sagesse de l'intellect ou trésor écrit⁴²⁸. Quant à l'intellect universel ou entier, il doit être achevé de façon divisée et dans le temps par le nombre égal⁴²⁹ des intellects singuliers. Or, il est évident (au moyen de la proposition précédente) que ce nombre substantiel des intellects singuliers est comme la grande quantité accidentelle des espèces intellectuelles. Par conséquent, si le nombre des espèces intellectuelles est la sagesse, alors la multitude des intellects singuliers sera une certaine sagesse. C'est pourquoi, l'un et l'autre intellect doivent être achevés dans la sagesse : le singulier dans la sagesse tenue dans l'ombre, figurée et accidentelle, tandis que l'universel dans la sagesse supérieure, véridique et substantielle.

⁴²⁷ On peut comprendre ici « nombre » au sens de « somme »..

⁴²⁸ Je ne suis pas parvenu à trouver un autre texte où on trouve cette expression comme synonyme de la sagesse.

⁴²⁹ Au sens de proportionné comme nous le voyons en XII, 9.

8. Unde fit ut uterque humanus intellectus tam uniuersalis quam singularis absoluendus et consummandus sit in sapientia.

Singularis intellectus est quilibet humanus intellectus. Uniuersalis uero intellectus, est totus humanus intellectus secundum speciem, idest singularium omnium intellectuum numerus. Et hoc pacto utrumque intellectum in sapientia absoluendum consummandumque fatemur. Nam quilibet singularis intellectus perfici natus est intellectualium specierum multitudine quae illius sapientia litterariusue thesaurus nuncupatur. Uniuersalis uero siue totus intellectus, pari singularium intellectuum numero, diuidue et in tempore est absoluendus. Liquet autem (per praecedentem) hunc substantialem singularium intellectuum numerum esse ut accidentariam intellectualium specierum frequentiam. Si igitur intellectualium specierum numerus est sapientia, erit et singularium intellectuum multitudo sapientia quaedam. Consummandus itaque est uterque intellectus, in sapientia : singularis in sapientia umbratili, figurata et accidentaria, uniuersalis uero in sapientia potiore, ueraci et substantiali.

9. De nouveau, il s'ensuit que, de même que le nombre accidentel des espèces intellectuelles est la sagesse et la lumière de l'âme, de même aussi le nombre substantiel des intellects singuliers est la lumière et la sagesse du monde.

Il y a une plus petite sagesse, la sagesse du plus petit monde c'est-à-dire de l'homme ou de l'âme. Il y a une plus grande sagesse : la lumière et la sagesse du plus grand monde. Or, la plus petite sagesse est le nombre des espèces intellectuelles qui est reçu et réside dans le plus petit monde, c'est-à-dire dans l'homme ou dans l'âme qui est la région des accidents ou des espèces intellectuelles. Or, la plus grande sagesse est le nombre substantiel de tous les intellects singuliers que nous avons montrés être égaux et proportionnés au nombre des espèces intellectuelles⁴³⁰. Et cette seconde et très supérieure sagesse existe et habite dans le monde comme la raison, le nombre et la lumière de ce monde. En effet, le monde est la région des substances et le lieu contenant toute substance⁴³¹. Et puisque chaque sagesse est la lumière, la raison, la fin et la perfection de ce en quoi elle est, elle sera de telle sorte que, de même que le nombre des espèces intellectuelles est la lumière de l'âme, de même aussi la multitude des intellects singuliers soit la lumière, la raison, la fin et la perfection du monde. La présence des espèces intellectuelles apporte le bien être à l'âme. Quant à la plénitude des intellects humains, elle donne amplement le bien être au monde. L'âme privée des espèces se trouve dans les ténèbres. Quant au monde privé de la présence humaine, il pénètre également dans la nuit noire.

Double sagesse

⁴³⁰ Bovelles, *Ldi*, XII, 8

⁴³¹ Cf. *Ldi*, VIII, 3

9. Fit iterum ut, sicut accidentarius intellectualium specierum numerus sapientia est et lux animi, ita et substantialis singularium intellectuum numerus sit lux et sapientia mundi.

Minor sapientia, minoris mundi idest hominis siue animi est sapientia. Maior quoque sapientia : maioris mundi lux est et sapientia. Est autem minor sapientia intellectualium specierum numerus qui recipitur et subsistit in minore

Duplex sapientia

 mundo, idest in homine siue in animo quae est accidentium intellectualiumue specierum regio. Maior autem sapientia est substantialis omnium singularium intellectuum numerus quem intellectualium specierum numero, parem et proportionabilem esse docuimus. Et haec secunda ac potissima sapientia subsistit degitque in mundo, uelut ratio, numerus et lux mundi. Est enim mundus substantiarum regio et continens omnem substantiam locus. Et cum omnis sapientia sit lux, ratio, finis et perfectio eius in quo est, erit ut sicut intellectualium specierum numerus, lux est animi, ita et singularium intellectuum multitudo, sit lux, ratio finis et perfectio mundi. Intellectualium specierum praesentia bene esse affert animo. Humanorum uero intellectuum plenitudo bene esse mundo, largitur. Exors specierum animus in tenebris uersatur. Mundus uero humana destitutus praesentia, atram pariter noctem subit.

Chap. XIII. L'intellect ne saisit pas intellectuellement plusieurs choses en même temps.

1. L'intellect est l'unité de la mémoire, tandis que la mémoire est le nombre de l'intellect.

De même que l'unité est avant tous les nombres et est la source de tous les nombres⁴³² tandis que tout nombre est postérieur à l'unité et est la multiplication et la reprise de cette unité primaire⁴³³, de même aussi l'intellect est avant la mémoire, il est la source et le commencement de la mémoire alors que la mémoire succède à l'intellect comme la partie intérieure et profonde et comme la pluralité, la multitude et la reprise de l'intellect lui-même. Bien qu'en effet l'intellect et la mémoire (puisqu'ils sont une seule âme rationnelle et immortelle) soient créés en même temps par la nature, l'intellect est pourtant jugé être antérieur et premier par rapport à la mémoire pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il a été placé aux portes de la mémoire et qu'il est comme la partie antérieure de l'âme par laquelle les espèces intellectuelles pénètrent dans les exèdres de l'âme. À l'inverse, la mémoire, comme elle se dépose dans les profondeurs, est la partie ultime de l'âme, partie qui va à la rencontre des espèces intellectuelles et qui arrête le déplacement⁴³⁴ et le mouvement de ces espèces. Ainsi, l'unité aussi est placée aux portes de tous nombres. Quant aux nombres, ils sont dans les profondeurs et dans la partie postérieure de l'unité. Deuxièmement parce que l'activité de l'intellect est première et antérieure par rapport à l'activité de la mémoire puisque la mémoire est imprégnée par l'intellect et qu'elle saisit et reçoit par cette transmission toutes les espèces⁴³⁵.

⁴³² Cf. Bovelles, *Ars opp.*, I, 1 : « De fait, l'unité est la source et une partie de chaque nombre. (*Unitas quippe et fons et pars est omnis numeri.*) ». Cette idée trouve certainement son origine dans l'œuvre d'Aristote, *Métaphysique*, Δ, 1016b17-1017a6 et sa formulation d'Isaac de Stella, *Sermones*, 194, 1762B : « *unitas est [...]* fons numeri »

⁴³³ Cf. *Livre du nombre douze*, De dyade, I, 2 : « La dyade est une certaine deuxième ou seconde unité ou la reprise et la répétition de l'unité. (*Dyas altera quaedam secundave est unitas sive unitatis iteratio atque resumptio*) ». Contrairement à ce qu'implique ce passage, Bovelles nomme également l'intellect « reprise de l'unité » cf. *Ars. Opp.*, VIII, 5 à l'occasion d'une nouvelle analogie.

⁴³⁴ Comme nous l'avons vu, « *delatio* » signifie le mouvement. Néanmoins à cause de la proximité avec « *motus* », je propose le terme de déplacement.

⁴³⁵ Cette idée est déjà exprimée en Bovelles, *Ldi*, VII, 3

Cap. XIII. Quod intellectus simul multa non intelligit.

1. Intellectus est unitas memoriae, memoria uero numerus intellectus.

Sicut unitas est ante omnes numeros et omnium numerorum fons, numerus uero omnis posterior est unitate et ipsius primariae unitatis multiplicatio atque resumptio, ita et intellectus est ante memoriam fons atque initium memoriae, memoria uero intellectui succedit tanquam pars animi interior et profunda et ut ipsius intellectus pluritas, multitudo, resumptio. Licet enim intellectus et memoria (quippe quae sunt unus rationalis et immortalis animus) natura sint simul creata, intellectus tamen ob duas causas anterior et prior memoria esse pronuntiatur. Primo quia collocatus est in ualuis memoriae et est ut anterior animi pars qua in exedras animi intellectuales species irrumpunt. Memoriae⁴³⁶ uero uelut in profundo subsidens, ultima animae pars est quae intellectualibus it obuiam speciebus illarumque delationes et motus sistit. Sicut et unitas in ualuis omnium numerorum est collocata. Numeri uero in profundo et posteriore parte unitatis. Secundo quia operatio intellectus, prior est et anterior operatione memoriae ut quae impraegnatur ab intellectu et omnes ab illo traduce captat recipitque species.

⁴³⁶ R. H. Trowbridge pense qu'il y a une faute dans l'édition *princeps* puisqu'il attend plutôt « *memoria* » au lieu « *memoriae* » (**Memorie**). Néanmoins, comme il est possible de traduire cette phrase (en appliquant la règle « *mihi est liber* »), je ne vois pas quelle raison peut pousser à modifier le texte.

Et puisque (comme nous l'avons dit dans les précédent chapitres⁴³⁷) la saisie pure et première de n'importe quelle espèce intelligible est l'intellection et l'acte propre de l'intellect, et puisque, à l'inverse, la seconde saisie de celle-ci est la reprise, la fréquente récurrence⁴³⁸ et la répétition d'une première intellection parce que cette saisie se rapporte à la mémoire (de fait, saisir intellectuellement une nouvelle fois, c'est se souvenir, tandis que se souvenir c'est l'acte de la mémoire et c'est, d'une certaine manière, se rappeler) , il est nécessaire que cette intellection consiste en une unité seule et dans la pureté du jugement et de la première saisie. Quant à l'acte de se souvenir⁴³⁹ ou la mémoire, il est prouvé qu'ils consistent dans la dualité et dans chaque nombre qui vient après. Par conséquent, l'intellect est l'unité de la mémoire tandis que la mémoire est la dualité et le nombre de l'intellect.

⁴³⁷ Bovelles, *Ldi*, VII, 9.

⁴³⁸ Je ne traduis pas par grande quantité puisqu'il ne me semble pas que Bovelles désigne une somme ou une quantité de choses mais plutôt une répétition.

⁴³⁹ Il est intéressant de noter que c'est ce terme chez Cicéron (*Tusculanes*, I, 57).

Et cum (ut dictum est in praecedentibus) simplex et prima cuiusvis speciei intelligibilis deprehensio sit intellectio et proprius intellectus actus, secunda uero eius deprehensio, sit primae intellectionis resumptio, frequentia et iteratio spectans ad memoriam (Quippe secundo intelligere recolere est, recolere uero actus est memoriae et quiddam memorari) necesse est ut in sola unitate et simplicitate iudicii et primogeniae apprehensionis, consistat ipsa intellectio. Recordatio uero siue memoria, in dualitate et omni deinceps numero consistere probatur. Est igitur intellectus, unitas memoriae, memoria uero dualitas et numerus intellectus.

2. D'où il s'ensuit que l'intellect ne peut pas saisir intellectuellement plusieurs choses en même temps, mais qu'il en saisit continuellement une seule seulement.

De fait l'intellect est indivisible et un certain minimum insécable comme l'unité⁴⁴⁰. Or, il est impossible que ce qui est indivisible atteigne, saisisse, prenne en même temps deux ou plusieurs choses, mais il peut seulement en saisir une continuellement. Certes, nous reconnaissons que cet indivisible peut parcourir des choses en grand nombre et sans limite mais il ne peut jamais être auprès de deux choses en même temps ou enfermer singulièrement deux ou plusieurs choses, mais celui-ci est continuellement seulement auprès d'une seule chose, il atteint, ingère et introduit dans l'âme seulement une chose. Et tu concevras cela facilement au moyen de la grandeur et du point. En effet, représente-toi un point mobile et représente-toi que celui-ci parcourt une ligne droite entière d'un extrême de celle-ci à l'autre ou représente-toi au contraire un point immobile alors qu'une ligne droite est portée sur ce point du début à la fin. Il ne peut pas se produire que le point de cette manière soit auprès de deux ou plusieurs points de la ligne droite tout entière ou qu'il touche en même temps deux points quelconques mais il est continuellement seulement auprès d'un seul. Or, ce mouvement et cet écoulement du point sur la ligne droite ou de la ligne droite sur le point est similaire à l'intellection et à la première saisie des espèces intelligibles. En effet, l'intellect est similaire au point et à l'unité tandis que les espèces intelligibles sont comme la ligne et le nombre. Cette même analogie sera encore plus ressemblante quand tu auras pris l'unité et le nombre au lieu du point et de la ligne de telle sorte que l'unité passe sur le nombre ou le nombre sur l'unité. De fait, les espèces intellectuelles ne sont pas situées dans la continuité ou ne sont pas attachées l'une à l'autre comme le point dans la ligne, mais elles sont mutuellement séparées, détachées, disjointes comme les unités dans le nombre⁴⁴¹.

Analogie

⁴⁴⁰ Sur le lien entre l'indivisible et l'unité cf. Aristote, M, Δ, 6, 1016b25-26. Ce passage est fondateur dans la pensée de Bovelles, il explicite l'importance de cette thèse en *Ars opp.*, VII-VIII où il mentionne explicitement le *Ldi* (cf. *Ars opp.*, VII, 6).

⁴⁴¹ Je pense que « *haud* » nie dans ce cas toute la première proposition, ce qui me conduit à faire ce choix c'est l'usage de « *sed* » qui semble opposer la première proposition à la seconde.

2. Unde fit ut intellectus simul multa non intelligat, sed continue tantum unum.

Nam intellectus est indiuisibilis et quiddam insectile minimum ut unitas. Impossibile est autem quod indiuisibile est simul duo aut plurima contingat, captet, apprehendat, sed continue tantum unum. Per multa quidem et immensa id discurrere posse fatemur sed nunquam duobus simul adesse duos aut plura unice complecti. sed continue tantum uni adest, tantum unum contingit, sublabrat introductue in animum. Et haec facile intelliges per magnitudinem et punctum. Finge enim punctum mobile idque per totam rectam lineam ab uno eius extremo ad alterum discurrere aut contra punctum immobile, lineam uero rectam super punctum ferri ab initio ad finem. Fieri nequit ut huiusmodi punctum simul duobus aut pluribus totius rectae lineae punctis adsit aut simul duo quaeuis attingat sed continue tantum uni adest. Haec autem puncti super rectam lineam aut rectae lineae super punctum delatio atque defluxus similis est intellectioni et

Analogia primariae apprehensioni intelligibilium specierum. Est enim intellectus similis puncto et unitati, intelligibiles uero species sunt ut linea et numerus. Eadem erit et propior quidem analogia si puncti et lineae loco sumpseris unitatem et numerum unitate super numerum aut numero super unitatem discurrente. Nam intellectuales species haud continuae sunt aut sibiinuicem haerentes ut puncta in linea, sed mutuo abiunctae, discretae, diductae, ut unitates in numero.

3. D'une part l'intellect est indivisible, d'autre part ce qui est intelligé est indivisible

A partir des deux propositions précédentes, il est évident que l'intellect est indivisible et privé de parties, puisqu'il est comme l'unité et le point. Or, ce qui est intelligé est l'objet de l'intellect que l'intellect même saisit par sa propre appréhension. Cet objet (comme il tombe sous l'appréhension) est aussi sans partie, au moyen de la précédente inférence. De fait, si tu disais qu'il est divisible parce que l'intellect le saisit ou l'intelligé tout entier en une fois, alors il sera vrai que l'intellect intellige en même temps deux ou plusieurs choses. Or, il intellige (comme cela a été établi⁴⁴²) sans interruption seulement une chose. Par conséquent, tout ce que l'intellect ingère et saisit, puisque cela tombe de cette manière sous l'appréhension, est insécable et privé de partie.

⁴⁴² Bovelles, *Ldi*, XIII, 2.

3. Et intellectus est indiuisibilis, et id quod intelligitur indiuisibile.

Ex praecedentibus duabus, manifestum est intellectum esse indiuisibilem et partium expertem⁴⁴³ quippe qui est ut unitas et punctum. Id autem quod intelligitur est eius obiectum quod ipse intellectus suapte intelligentia capessit⁴⁴⁴. Id quoque (ut sub intelligentiam cadit) est impers per praecedentem illationem. Nam si diuisibile dixeris quia id totum simul capit intelligitue intellectus, erit ut simul duo aut plura intelligat. Intelligit autem (ut positum est) assidue tantum unum. Quicquid igitur intellectus sublabrat et apprehendit ut hoc pacto sub intelligentiam cadit insectile est et partium experts.

⁴⁴³ Je supprime un point suivi d'une majuscule en raison du lien logique entre les deux phrases.

⁴⁴⁴ « Caspescit » est une forme néolatine de « capesso »

4. Tout ce qui est un est indivisible.

L'un ici, nous le concevons véritablement, précisément et purement un comme l'intellect est de la même manière vraiment un. De même aussi, tout ce que l'intellect saisit en acte est véritablement un. En effet, ce qui est divisible n'est pas un mais multiple. Pour cette raison aussi, l'un sensible n'est pas véritablement un. Quant à l'un intelligible, il est véritablement un et purement un de sorte qu'il ne peut pas être divisé ni être plusieurs.

4. Quicquid est unum est indiuisibile.

Unum hic intelligimus uere praecise et simpliciter unum ut intellectus hoc pacto uere unus est. Similiter et quicquid intellectus actu deprehendit uere est unum. Quod enim diuisibile est unum non est sed multa. Idcirco et unum sensibile non est uere unum. Unum uero intelligibile est uere unum et unum simpliciter ut quod diuidi et plura esse nequeat.

5. L'intellect non seulement ne saisit pas intellectuellement plusieurs choses en même temps mais il ne saisit pas non plus deux fois la même chose.

De même que deux choses ne peuvent pas être en même temps dans l'intellect et être ingérées et saisies intellectuellement par lui, de même aussi l'intellect ne saisit pas intellectuellement deux fois la même chose. De fait, si tu dis qu'il saisit intellectuellement la même chose une deuxième fois, je dis qu'il ne saisit pas mais se rappelle, répète et reprend ce qu'il a saisi une première fois. Alors, il n'y a donc pas une intellection mais un acte de se souvenir et de la mémoire. En effet, la mémoire est la dualité, le nombre, la répétition, la reprise de l'appréhension⁴⁴⁵. Et seul le premier examen et la saisie unique d'une même chose doivent être rapportés à l'intellect et doivent être nommés intellection. Quant au deuxième examen, il doit être rapporté à la mémoire et ne doit nullement être appelé une intellection mais un acte de se souvenir. De fait, saisir intellectuellement purement, singulièrement et premièrement, c'est saisir intellectuellement. Mais saisir intellectuellement de nouveau ou une deuxième fois ou une troisième fois, dès lors ce n'est plus saisir mais c'est se rappeler, reprendre et se souvenir.

⁴⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 9 et XIII, 1 et 7.

5. Intellectus non modo simul multa non intelligit sed et neque bis idem.

Sicut non possunt simul duo esse in intellectu et ab eo sublabrari atque intelligi, ita et neque intellectus bis idem intelligit. Nam si dixeris secundo idem intelligit, dico quoniam non intelligit sed recolit, iterat ac resumit quod primo intellexit. Igitur iam non intellectio est sed recordatio et memoria. Est enim memoria intelligentiae dualitas, numerus, iteratio, resumptio. Et prima duntaxat rei eiusdem perspectio et unialis apprehensio ad intellectum referenda est et intellectio uocitanda. Secunda uero referenda ad memoriam et minime intellectio, sed recordatio dictitanda. Nam intelligere simpliciter unice et primo : intelligere est. At iterum intelligere siue secundo aut tertio intelligere, iam non intelligere est sed recolare, resumere et recordari.

6. L'intellect saisit intellectuellement immédiatement et dans l'instant⁴⁴⁶.

De fait, l'intellect est sans partie et ce qui est intelligé est aussi sans quantité et sans nombre de parties. Par conséquent, l'intermédiaire de temps pendant lequel les extrêmes sont unis et liés est tel que sont les extrêmes de l'intellection entière, c'est-à-dire la puissance spéculatrice et l'objet capable d'être vu. Par conséquent, dans l'instant et l'indivisible du temps⁴⁴⁷ se produit le lien même des extrêmes qui est l'intellection et la saisie de la chose intelligible par l'intellect. De nouveau parce que l'un et l'autre sont indivisibles, l'intellect et ce qui est intelligé, l'un achève l'autre en entier en une seule fois et non partie après partie. De fait, l'intelligible tout entier est déployé et ouvert en même temps à l'intellect tout entier et il pénètre en même temps dans l'intellect tout entier à tel point que la succession d'aucune partie ni de l'intellect ni de l'intelligible ne pourrait se produire dans l'intellection. En effet, si l'écoulement et la succession atteignaient l'intellection, alors ou l'intellect ou l'intelligible ou l'un et l'autre seraient partageables.

⁴⁴⁶ Ce passage est une certaine interprétation d'une phrase controversée issue d'Aristote, *DA*, III, 430b14-15 : « De son côté, l'indivisible, non selon la quantité, mais selon le formel, est saisi par l'intelligence en un temps indivisible et un acte indivisible de l'âme ».

⁴⁴⁷ Aristote, *P*, VI, 3, 233b32 : « Il est nécessaire que le maintenant [...] soit indivisible »

6. Intellectus repente et in instanti intelligit.

Nam intellectus est impers et id etiam quod intelligitur est absque quantitate et numero partium. Qualia igitur sunt totius intellectionis extrema, speculatrix inquam potentia et spectabile obiectum tale est et interstes temporis medium, in quo coniunguntur et copulantur. In instanti igitur et indivisibili temporis fit ipsa extremorum copula quae est intellectio et intelligibilis rei ab intellectu deprehensio. Rursum quia utrumque est indivisibile, et intellectus et id quod intelligitur utrumque totum alterum simul absoluit et non parte post partem. Intelligibile quippe totum toti simul expanditur et adaperitur intellectui ac totum simul subit intellectum adeo ut nulla ex parte neque ipsius intellectus neque intelligibilis fieri possit in intellectione successio. Si enim in intellectione contingeret fluxus atque successio, aut intellectus esset partibilis, aut intelligibile aut utrumque.

7. D'où il s'ensuit qu'aucune espèce intellectuelle ne persiste dans l'intellect pendant deux moments ou un certain temps.

En effet, si un intelligible ou une espèce intellectuelle persistait pendant deux moments ou un certain temps dans l'intellect, l'intellect saisirait intellectuellement deux fois la même chose. De fait, il saisirait une fois dans un premier moment et dans une première partie du temps, ensuite, il saisirait une deuxième fois dans un deuxième instant et une deuxième partie du temps. Pourtant il a été auparavant établi que l'intellect ne saisit pas intellectuellement deux fois la même chose⁴⁴⁸. De nouveau, chaque espèce intellectuelle, après qu'elle a été transportée dans l'intellect, passe immédiatement après à la mémoire dans laquelle elle doit être reçue et conservée de telle sorte qu'elle ne puisse pas rester, exister et demeurer dans l'intellect pendant un premier et un deuxième moment⁴⁴⁹. En effet, la reprise de cette espèce serait produite par l'intellect en un deuxième moment ; or, cet acte est caractéristique de la mémoire et non de l'intellect. Et de même qu'entre l'unité et le nombre, on ne peut pas admettre un intermédiaire (de fait, seule l'unité est unité tandis que la première et plus petite répétition de l'unité s'en va aussitôt de l'unité vers le nombre et est considérée comme un nombre et une dualité), de même aussi entre l'intellect et la mémoire qui sont les parties extrêmes de l'âme, aucun intermédiaire ne s'ouvre dans l'âme dans lequel l'espèce intellectuelle puisse résider. En effet, cette espèce persiste dans l'intellect seulement le moment où elle naît et est saisie, tandis que, le reste du temps, elle est conservée dans la mémoire. En effet, l'intellect est l'unité, la primauté et la naissance des espèces intelligibles, tandis que la mémoire est la dualité, la fin, le nombre, la multitude des espèces intellectuelles⁴⁵⁰. En effet, chaque espèce est et existe dans l'intellect seulement une fois ou selon l'unité ou seulement pendant un instant, tandis qu'elle existe dans la mémoire plusieurs fois ou selon le nombre ou pendant plusieurs instants. Il n'est pas possible que tu dises de cette espèce qu'elle existe une première fois et une deuxièmement fois dans l'intellect.

⁴⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, XIII, 5.

⁴⁴⁹ Bovelles, *Ldi*, VIII, 4

⁴⁵⁰ OU Ldsap ? et *Ldi*, XIII, 5.

7. Unde fit ut nulla intellectualis species duobus momentis aliquo tempore perseueret in intellectu.

Si enim aliquod intelligibile siue aliqua intellectualis species duobus momentis aut aliquo tempore perseueret in intellectu, intellectus intelliget bis idem. Nam semel in primo momento et prima parte temporis intelliget, deinde secundo, in secundo instanti et secunda temporis parte. Atqui prius positum est intellectum non intelligere bis idem. Rursum omnis intellectualis species, postquam in intellectum prouecta est, continuo transit ad memoriam, in quam recipienda est et asseruanda ita ut nequeat primo et secundo momento manere, subsistere et residere in intellectu. Secundo enim momento fieret eius speciei ab intellectu resumptio ; qui⁴⁵¹ actus est memoriae, non intellectui proprius. Et sicut inter unitatem et numerum non est dabile⁴⁵² medium (nam sola unitas est unitas, unitatis uero prima et minima iteratio extemplo ab unitate labitur ad numerum et numerus ac dualitas censetur), ita et inter intellectum atque memoriam, quae sunt extremae animi partes, medium in animo interhiat nullum, in quo ipsa intellectualis species resideat. Haec enim eo duntaxat quo oritur et captatur momento perseuerat in intellectu, reliquo uero toto tempore saluatur in memoria. Est enim intellectus unitas, primitas et ortus intellectualium specierum, memoria uero earum dualitas, finis, numerus, multitudo. Tantum enim semel siue secundum unitatem, aut uno tantum instanti, est et subsistit omnis intellectualis species in intellectu, pluries autem siue secundum numerum aut pluribus instantibus subsistit in memoria. Nec possibile est dicas de eadem specie primo et secundo subsistit in intellectu.

⁴⁵¹ Il me semble qu'il s'agit d'un relatif de liaison plutôt

⁴⁵² Le terme « *dabile* » est un adjectif (*dabilis, e*) qui est un néologisme médiéval qu'on retrouve particulièrement en logique (voir l'édition de E. P. Bos de Nicholas d'Amsterdam, *Commentary on the Old Logic*, p. 158, ligne 9 et DMLBS, « *dabilis* »). Néanmoins au XV^{ème} et XVI^{ème} siècle, on retrouve le terme en dehors de la logique (Par exemple cf. Nicolas de Cues, *Les conjectures*, I, 10 §45-45 ; Pierre de Tartaret, *Paraphrases à la Physique d'Aristote*, I.).

Au contraire, elle subsiste seulement la première fois et singulièrement dans l'intellect, quant à la seconde fois, elle subsiste de façon divisée ou par un certain nombre dans la mémoire. Dans celle-ci, elle est stable, permanente, conservée et éternelle. Et nous disons alors de l'intellect agent et pratique qu'il obtient en mendiant, recherche, reçoit l'espèce intelligible par l'objet extérieur et qu'il la transmet aussitôt à la mémoire. De fait l'intellect possible est la mémoire elle-même. Quant à l'intellect spéculatif, il reprend par la mémoire plusieurs fois la même espèce.

Sed primo tantum et unice in intellectu, secundo uero diuidue aut quouis numero in memoria. In qua stabilis est permanens, salua et aeuiterna. Et hic de intellectu agente et practico loquimur ut intelligibilem speciem ab exteriori obiecto emendicat, disquirat, receptat et eandem ad memoriam confestim transmittit. Nam possibilis intellectus est ipsamet memoria. Speculatiuus uero intellectus, pluries eandem speciem a memoria resumit.

8. On ne peut admettre un premier instant du temps dans lequel l'espèce intellectuelle existe dans la mémoire

De fait, chaque espèce intellectuelle naît et commence à être intellectuelle dans l'intellect. Et dans l'intellect, selon la proposition précédente, elle persiste durant le seul instant où elle est née et elle est aussitôt transportée vers la mémoire. Par conséquent, durant chaque autre instant après qu'elle a été et a commencé à être dans l'intellect, puisqu'elle a été introduite dans les chambres de l'âme, elle est et existe dans la mémoire. Mais entre deux instants quelconques, il reste d'autres instants infinis en nombre. En effet, il est impossible que deux instants soient contigus et très proches l'un de l'autre dans le temps⁴⁵³. Par conséquent, après ce premier instant par lequel l'espèce intellectuelle commence à être dans l'âme, parce qu'elle est prise et saisie par l'intellect, il n'y a aucun autre premier instant par lequel l'espèce commencerait à être dans la mémoire.

⁴⁵³ Aristote, P, III, 1, 200b20 : « ce qui est divisible indéfiniment et continu » ; VI, 1, 231b9-10 : « l'intermédiaire entre des points c'est toujours une ligne, et entre des « maintenant » un temps. »

8. Non est dabile primum temporis instans quo intellectualis species subsistit in memoria.

Nam omnis intellectualis species oritur et incipit intellectualis esse in intellectu. Et in eodem per praecedentem, solo quo orta est instanti perseverat confestimque transit ad memoriam. Omni igitur alio instanti postquam fuit et coepit esse in intellectu, cum sit in animi thalamos introducta, est et subsistit in memoria. Sed inter quaecumque duo instantia, reliquuntur⁴⁵⁴ alia instantia, numero infinita. Impossibile enim est duo instantia sibiinvicem in tempore esse attigua et proxima. Post igitur illud primum instans, quo intellectualis species coepit esse in animo, captata et deprehensa ab intellectu, nullum est aliud primum quo coeperit esse in memoria.

⁴⁵⁴ Dans l'imprimé, voici ce que nous voyons : « **reliquūtur** ». Il ne semble pas qu'il s'agisse du verbe « *reliquo* » puisque la terminaison en « -untur » est incompatible avec un verbe de la première conjugaison. Même s'il n'y a pas de barre au-dessus du « i » de « *reliquantur* » indiquant qu'il s'agit du verbe « *relinquo* », nous pensons qu'il s'agit d'une forme rare de ce verbe. Peut-être une forme de « *reliquio* » qui est assimilée à *relinquo* dans le DMLBS (cf. *reliquio*).

9. L'intellect (bien que les espèces intellectuelles existent d'abord en celui-ci) n'est pas passif mais seule la mémoire l'est.

En effet, on dit que rien n'est affecté dans l'instant et qu'aucune affection momentanée ne se produit⁴⁵⁵. En effet toute affection se produit dans le temps. Or l'espèce intellectuelle doit être dans l'intellect pendant un seul instant. Or, pendant tout le reste du temps et de l'éternité, elle doit être et est maintenue dans la mémoire. Par conséquent aussi, l'intellect reste impassible à l'espèce intellectuelle, tandis que la mémoire seule est affectée passivement et de façon divisée par celle-ci⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Aristote, *P*, VI, 2, 332a20 : « tout mouvement se fait dans le temps » et Aristote, VI, 3, 234a24 : « rien ne se meut dans le maintenant ». Or, « être affecté » ou la production d'une affection est un mouvement puisqu'il y a un changement d'état.

⁴⁵⁶ Thèse déjà développée en *Ldi*, VI, 4 et VIII, 4

9. Intellectus (licet intellectualis species primo in eo subsistat) passibilis non est sed sola memoria.

Nam nihil in instanti pati nullaue momentanea fieri passio dicitur. Fit enim omnis passio in tempore. Intellectualis autem species solo instanti, habet esse in intellectu. Cetero autem toto tempore et aeuo, habet esse et stabilitur in memoria. Igitur et intellectus ab intellectuali specie, manet impassibilis, sola uero memoria ab ea passibiliter ac diuidue afficitur.

Chap. XIV. Comparaisons de l'intellect et de la mémoire l'un avec l'autre⁴⁵⁷.

1. Chaque espèce intelligible est successive dans l'intellect, permanente dans la mémoire.

De fait, chaque espèce intellectuelle persiste un seul instant dans l'intellect tandis que, dans la mémoire, elle est conservée ou selon le temps ou dans une éternité entièrement future⁴⁵⁸. Par conséquent, chaque espèce pénètre et traverse l'intellect tandis qu'elle s'établit et est fixée dans la mémoire.

⁴⁵⁷ Bovelles utilise la même formulation pour le titre d'un chapitre dans *In artem oppositorum introductio*, VII : « Chap. VII. De la comparaison du même et de l'opposé l'un à l'autre (*Cap. VII. De comparatione eiusdem et oppositi adinuicem*). »

⁴⁵⁸ Selon Bovelles, « *aevum* » désigne un temps avec un commencement et sans fin.

Cap. XIV. Comparationes intellectus et memoriae adinuicem.

1. Omnis intelligibilis species est successiua in intellectu, permanens in memoria.

Omnis quippe intellectualis species, solo instanti in intellectu perseuerat, in memoria uero, aut secundum tempus aut in futuro toto aeuo saluatur. Succedit igitur et transit omnis species per intellectum, stat uero figiturque in memoria.

2. L'intellect soit n'est rien soit est seulement un et il est continuellement l'un puis l'autre. Quant à la mémoire, soit elle n'est rien soit elle est plusieurs choses soit elle est toutes choses.

L'intellect (comme nous l'avons souvent dit⁴⁵⁹) n'est rien au commencement. En effet, l'intellect n'a aucune espèce innée, il n'a été affecté par aucune image naturelle. Cependant, il est la puissance de toutes choses et est né pour devenir toutes choses ; et un jour il commence à devenir toutes choses et il devient continuellement quelque chose aussi longtemps qu'une espèce intelligible pénètre individuellement en lui. Et puisque (comme cela a été montré⁴⁶⁰) l'intellect ne peut pas saisir intellectuellement deux choses en même temps mais seulement une, sans partie et minimale, il ne peut pas être deux choses en même temps mais seulement une. En effet, il est impossible que deux espèces intelligibles pénètrent en même temps et à égalité dans la bouche, dans l'étroitesse et le défilé de l'intellect ou soient reçues en même temps dans l'âme. Et de nouveau, comme aucune espèce intellectuelle ne persiste dans l'intellect pendant deux moments, l'intellect n'est pas deux fois la même chose ou le même à deux moments, mais sans discontinuer, une espèce succède à une autre jusqu'à ce que la ligne des espèces intellectuelles ait été parcourue et achevée et que l'intellect soit devenu toutes choses. Par conséquent, l'intellect est continuellement une chose puis une autre, et jamais il n'est deux ou plusieurs choses. Derechef, ces choses sont dites au sujet de l'intellect pratique et acquisitif comme auparavant. De fait, l'intellect spéculatif qui, parce qu'il a abandonné l'objet extérieur et le monde, regarde la seule mémoire interne dans les sanctuaires de l'âme⁴⁶¹, est immuable et est toujours le même. En outre, la mémoire avant l'activité de l'intellect pratique n'est rien puisqu'elle est vacante et vide, ensuite elle devient quelque chose au moyen de la réception de quelque espèce. Après qu'elle a été enrichie par plusieurs espèces, elle est très nombreuse. Ensuite, une fois que l'intellect a achevé la poursuite des espèces lorsqu'il a cessé à ce moment d'être pratique, lorsqu'il commence à être spéculatif autour de la mémoire, la mémoire est toutes les choses, elle est destinée à les être perpétuellement.

⁴⁵⁹ Bovelles, *Ldi*, I, 4 ; II, 7 ; III ; 8

⁴⁶⁰ Bovelles, *Ldi*, XIII, 2

⁴⁶¹ Bovelles, *Ldi*, VII,5

2. Intellectus aut nihil est aut tantum unum est et continue aliud et aliud. Memoria uero aut nihil est aut multa aut omnia.

Intellectus (ut saepe diximus) ab initio nihil est. Nullam enim ingenitam habet speciem, nulla naturali affectus est imagine. Est tamen potentia omnium et natus est fieri omnia et aliquando incipit omnia fieri et continue fit aliquid quamdiu sigillatim aliqua intelligibilis species illum subit. Et cum (ut probatum est) duo simul intelligere nequeat sed tantum unum impers et minimum, non potest simul esse duo sed tantum unum. Impossibile enim est ut duae intelligibiles species simul et ex aequo in ora, in angustias et fauces intellectus irrumpant, simulue in animo recipiantur. Et rursum cum nulla intellectualis species, duobus momentis perseueret in intellectu, intellectus non est bis idem aut duobus momentis idem, sed continuo speciei succedit alia species quoad decursa sit et absoluta intelligibilium specierum linea sitque factus omnia intellectus. Est igitur intellectus assiduo aliud et aliud et nunquam simul duo aut plura. Et haec iterum de practico et acquisitio intellectu ut prius dicuntur. Nam speculatiuus intellectus, qui relicto exteriori obiecto et mundo in adytis animi solam internam memoriam speculatur, immutabilis est et semper idem. Porro memoria ante operationem practici intellectus nihil est quippe inanis et uacua, deinde fit aliquid per alicuius speciei susceptionem. Postquam uero multis ditata est speciebus, est plurima. Deinde consummato specierum curriculo, cum iam desiit intellectus esse practicus, cum circa memoriam speculatiuus esse incipit, memoria est omnia, perpetuo omnia futura.

3. Au commencement, l'intellect n'est rien, un jour il devient toutes choses, tandis que devenu toutes choses, de nouveau, à la fin, il n'est rien.

L'intellect c'est l'intellect agent⁴⁶². De fait, celui-ci (comme nous l'avons dit⁴⁶³) n'est rien au commencement. Or, il commence un jour à devenir toutes choses et il devient continuellement quelque chose puis quelque chose d'autre, une chose puis une autre jusqu'à ce qu'il soit devenu toutes choses. Or, une fois qu'il est devenu toutes choses, de nouveau, il n'est rien à la fin. Ainsi, de même qu'il ne portait aucune espèce au commencement et qu'il n'était rien, de même aussi à la fin, de nouveau, il est prouvé qu'il n'a aucune espèce en lui. De fait, il a déposé chaque espèce intelligible dans la mémoire qui seule est toutes choses et le lieu de toutes les espèces. Dans l'intellect lui-même, aucune espèce ne persiste.

⁴⁶² C'est-à-dire pratique cf. Bovelles, *Ldi*, XIII, 7.

⁴⁶³ Bovelles, *Ldi*, I, 4 ; II, 7 ; III ; 8

3. Intellectus ab initio nihil est, aliquando fit omnia, factus uero omnia, rursus in fine nihil est.

Intellectus, intellectus agens. Nam is (ut diximus) ab initio nihil est. Incipit autem aliquando fieri omnia et continue fit aliquid et aliquid, aliud et aliud quoad omnia factus sit. Omnia autem factus, rursus in fine nihil est. Nam ut ab initio nullam gestabat speciem et nihil erat, ita et in fine nullam rursus probatur habere in se speciem. Omnem quippe intelligibilem speciem deposuit in memoria quae sola est omnia et specierum omnium locus. In ipso uero intellectu, nulla perseuerat species.

4. De même que le monde présente toutes choses à l'intellect au moyen du sens, de même aussi l'intellect imprime à la mémoire toutes les choses qu'il a par le monde. Quant à la mémoire, à la fin, elle présente toutes ces mêmes choses à l'intellect.

Le monde ne refuse rien à l'intellect humain, il ne soustrait aucune chose à l'intuition de l'intellect ; au contraire, chaque substance sensible que le monde contient en lui, il la lui présente au moyen du sens et se montre tout entier à sa connaissance et à son examen purifiant⁴⁶⁴. De la même manière, l'intellect ne dissimule rien à la mémoire : il lui confie et lui imprime tout sans exception. Tout ce qu'il (en tant qu'intellect pratique) voit au moyen des sens dans le monde, il le transfère en celle-ci. De nouveau, la mémoire ne se trouve pas plus infidèle que le monde et l'intellect pour recevoir par l'intellect une chose à laquelle elle ordonne de ne pas s'opposer à la spéculation et à l'action secrète de l'intellect, parce que, à la fin, la mémoire rapporte et expose continuellement à l'intellect chaque chose en particulier. En effet, il est impossible qu'une chose disparaisse des choses qui ont été reçues dans la mémoire ou qu'une chose soit dans la mémoire tout en étant inaccessible, cachée, inconnue à l'intellect spéculatif. En effet, l'intellect spéculatif tout entier est dans la mémoire tout entière comme l'acte dans la puissance, il examine sans interruption la mémoire tout entière, et est toujours auprès d'elle et voit toutes les choses qui sont en elle. Assurément, l'intellect est d'une part la lumière de la mémoire et d'autre part l'artisan ou l'auteur de toutes les choses qui sont dans la mémoire.

⁴⁶⁴ « *Lustratio* » signifie généralement la purification ou le parcours. Néanmoins, il me semble important d'ajouter « examen » pour marquer la spécificité de ce terme par rapport à « *defaecatio* ».

4. Sicut mundus per sensum omnia praesentat intellectui, ita et intellectus omnia quae habet a mundo, memoriae imprimit. Memoria uero in fine eadem omnia, intellectui praesentat.

Nihil denegat mundus humano intellectui, nulla ab eius substrahit⁴⁶⁵ intuitu : sed omnem quam in se continet sensibilem substantiam, eidem per sensum praesentat seque totum cognitioni et lustrationi eius offert. Similiter et intellectus nihil abscondit a memoria : nihil non illi commendat et imprimit. Quicquid prius per sensus in mundo (ut practicus) uidit, in illam traducit. Rursum memoria, neque mundo neque intellectu reperitur infidelior ut aliquid ab intellectu susceperit quod non illius speculationi et arcanæ actioni obuiam ire iubeat, singula in fine referens ac illi perpetuo obiiciens. Impossibile enim est aliquid interire eorum quae recipiuntur in memoria aut aliquid esse in memoria, quod sit speculatio intellectui imperuium, occultum, incognitum. Totus enim speculatiuus intellectus est in tota memoria ut actus in potentia, totam iugiter perlustrat memoriam illique semper adest et omnia quae in ea sunt uidet. Nempe intellectus et lux est memoriae et opifex autorque eorum omnium quae sunt in memoria.

⁴⁶⁵ C'est l'orthographe que Bovelles choisi pour « *subtraho* ». Comme le note R. H. Trowbridge, on retrouve cette orthographe dans ses autres textes cf. *Ldi*, XV.9 ; *Num. Perf.* prop. 55, 56, 60.

5. Toutes choses étaient d'abord dans le monde, elles ont traversé l'intellect et sont produites dans la mémoire.

À partir des propositions précédentes, à quel point celle-ci devient manifeste ! De fait, l'intellect transfère toutes les choses qui sont dans le monde dans sa mémoire qui lui est consubstantielle, contemporaine et unie⁴⁶⁶. En effet, il est l'intermédiaire entre le monde et sa propre mémoire : en tant qu'il est pratique au commencement, il observe le monde, à l'inverse, en tant qu'il est spéculatif à la fin, il est tourné vers la mémoire. Par conséquent, l'intellect est un certain passage et écoulement de toutes choses du monde à la mémoire.

⁴⁶⁶ Cf. Bovelles, *Ldi*, X, 4 et XI, 6

5. Omnia prius erant in mundo, transierunt per intellectum, facta sunt in memoria.

Haec ex praecedentibus euadit quam manifestissima. Nam intellectus omnia quae sunt in mundo in suam transfert memoriam : sibi consubstantialem, coaeuam atque unam. Est enim medius inter mundum et suamipsius memoriam : ut practicus ab initio, respiciens mundum, ut uero speculatiuus in fine, conuersus in memoriam. Igitur intellectus transitus quidam est et defluxus omnium a mundo ad memoriam.

6. La mémoire est immuable : ce qu'elle est devenue une fois, elle l'est toujours.

L'espèce intellectuelle, après qu'elle a été reçue dans la mémoire, persiste et est conservée dans la mémoire et ce que la mémoire est devenue une fois, elle l'est non seulement longtemps mais elle est destinée à l'être toujours. En effet, (comme on le chante) « le vase conserve longtemps le parfum qui l'a une seul fois imprégné alors neuf »⁴⁶⁷. En effet, la mémoire est le maintien, la conservation, le futur et l'éviternité des espèces, de même aussi, à l'opposé, l'intellect est appelé le mouvement, le passage, l'écoulement, le temps et le présent des espèces intelligibles. De fait, de même que nous ne possédons rien du temps excepté le présent (comme on dit⁴⁶⁸), le maintenant et l'instant et le temps est seulement quand il devient et non quand il est permanent, au contraire l'éviternité inachevable est fixe et permanente, de même aussi toutes les espèces intellectuelles sont dites s'arrêter dans l'intellect seulement selon le maintenant et l'instant présent, tandis que dans la mémoire, elles s'établissent durant l'éviternité. De nouveau, chaque espèce intellectuelle n'est pas née pour subsister dans quelque chose d'autre que dans le petit monde et dans l'âme de l'homme. Or, elle entre et pénètre l'âme de l'homme au moyen des portes de l'intellect par lequel immédiatement chaque espèce passe à la mémoire et est reçue dans la mémoire. En effet, l'intellect est la partie antérieure de l'âme et lui seul accueille intérieurement toutes les espèces intellectuelles. Quant à la mémoire, elle est la partie intérieure de l'âme à laquelle l'intellect confie la conservation des espèces. À l'inverse, de la mémoire à l'intellect, aucun retour ne peut se produire de telle sorte que l'espèce intellectuelle quittant la mémoire revienne vers l'intellect et vers la bouche nauséabonde de l'âme. Et elle ne peut exister dans rien d'autre que dans la mémoire. Par conséquent, elle persiste et se maintient perpétuellement dans la mémoire.

⁴⁶⁷ Bovelles reprend des vers d'Horace (*Epistulae*, I, 2, 69-70 « *quo semel est imbuta recens, seruat odor / testa diu.* » cités par Augustin dans *De civitate dei*, I, 3. Notons que ces vers et l'auteur de ces vers est de nouveau cité par Bovelles dans *Les trois livres des proverbes vernaculaires*, I, 194

⁴⁶⁸ Anonyme, *Auctoritates Aristotelis*, Physica, 138 (p. 151) : « Nous ne possédons rien du temps excepté le maintenant et le présent du temps. (*Nihil habemus de tempore, nisi nunc et praesens tempus.*) ». J. Hamesse renvoie à Aristote (VI, 233b33-35) et à Thomas d'Aquin (*In Physic.*, lib. 3, l. 13, n. 5 et lib. 4, l. 18, n. 7) comme source de ce passage. Cette idée était déjà classée comme commune selon Pierre-Jean de Olivi (*Quodlibet*, I, qu. 3, p. 13-14) : « Par conséquent, est faux ce qu'on dit communément à savoir que du temps nous ne possédons que le maintenant (*Falsum est igitur quod vulgarter dicitur, scilicet quod de tempore non habemus nisi nunc*) » (je traduis). On retrouve déjà l'idée que seul le présent m'appartient dans le stoïcisme, l'épicurisme et dans la poésie d'Horace déjà cité plus haut. On retrouve également une idée proche en Augustin, *Les confessions*, XI, chap. XIV.

6. Memoria est immutabilis : quod semel facta est semper est.

Intellectualis species, postquam recepta est in memoria, perseuerat saluaturque in memoria et id quod semel facta est memoria, non modo diu sed semper est futura. « Quo enim semel (ut canunt) est imbuta recens seruabit odorem testa diu ». Est enim memoria status, conseruatio, futurum aeuumque specierum, sicut et intellectus ex opposito dicitur intelligibilium specierum motus, transitus, decursus, tempus et praesens. Nam sicut de tempore non habemus (ut aiunt) nisi praesens, nunc et instans et est solum tempus, quando fit et non permanet, aeuum autem inconsummabile est fixum et permanens, ita et intellectuales omnes species in intellectu duntaxat secundum nunc et instans praesens residere dictae sunt, in memoria uero stant per aeuum. Rursum omnis intellectualis species haud in aliquo alio subsistere nata est quam in minore mundo et in hominis anima. Intrat autem ac subit hominis animam, per ualuas intellectus a quo euestigio transit ad memoriam et recipitur in memoria. Est enim intellectus anterior animi pars et qui solus omnes intellectuales species intus admittit. Memoria uero pars est animae interior cui asseruandas species, intellectus commendat. A memoria uero ad intellectum, regressus fieri nequit ullus ut relinquens memoriam intellectualis species ad intellectum et ad ipsa animi ora nauseosa reuertatur. Et in alio nullo subsistere potest quam in memoria. Perseuerat igitur iugiter ac stat in memoria.

En effet, si tu établissais que l'espèce intellectuelle s'éloigne et est rejetée de l'âme, alors il serait nécessaire que le retour de celle-ci se produise de la mémoire à l'intellect et que l'espèce revienne à l'intellect pour que, par les mêmes portes par lesquelles l'espèce a pénétré dans le plus petit monde et l'âme, l'espèce nauséabonde se précipite dehors. Or, chaque espèce est présentée seulement une fois et pendant un instant en tant qu'elle née pour être dans le défilé de l'intellect⁴⁶⁹. De nouveau, aucun des étants intelligibles ne disparaît. Or, l'espèce intellectuelle est un certain intelligible. Par conséquent, elle ne disparaît jamais⁴⁷⁰. Et si elle ne disparaît jamais, alors elle sera et existera toujours là où elle est née pour être et exister, à savoir dans le plus petit monde, dans l'âme, enfin dans la mémoire. Par conséquent, l'âme et la mémoire sont immuables et tout ce qui est produit une fois l'est toujours à l'avenir. De nouveau, conçois la ligne de l'éviternité à laquelle l'âme est très semblable. En effet, l'âme est immortelle parce qu'elle est créée dans une éviternité, elle possède un commencement de durée et n'aura aucune fin, tandis que la ligne de l'éviternité, née également avec un commencement déterminé, ne rencontre aucune conclusion. Par conséquent, si l'âme entière est semblable à l'éviternité, la partie première et antérieure de l'âme (partie que nous appelons intellect) sera très semblable au commencement de l'éviternité, c'est-à-dire au premier point de l'éviternité entière ou à l'origine de celle-ci. À l'inverse, la partie de l'âme restante que nous appelons mémoire sera similaire à la totalité qui est laissée derrière après ce premier point dans l'éviternité. Or, cela est l'infini et sans fin. C'est pourquoi la mémoire est aussi sans fin et tout ce qui est dans la mémoire est coéviternel⁴⁷¹ à la mémoire. En effet, l'intellect est seulement le point, la source et l'origine des espèces intellectuelles. Quant à la mémoire de ces espèces, elle est une ligne infinie, un nombre, une conservation et une éviternité⁴⁷².

⁴⁶⁹ Principe fondé sur Bovelles, *Ldi*, XIII, 5-6

⁴⁷⁰ C'est un syllogisme.

⁴⁷¹ *Coaeviternum* souligne bien que la mémoire est éviternelle par son lien avec l'intellect.

⁴⁷² De ce point de vue, comme dans les *Tusculanes* de Cicéron, la mémoire est une bonne preuve de l'immortalité de l'âme.

Si enim digredi et exterminari ab anima, intellectualem speciem posueris, necesse est ut fiat eius a memoria ad intellectum regressio sitque species ad intellectum reciproca ut iisdem ualuis, quibus minorem mundum animamque subiit, sese foris nauseosa proripiat. Omnis autem species ostensa est tantum semel et uno instanti, nata esse in faucibus intellectus. Rursus intelligibilium entium nihil interit. Intellectualis autem species est intelligibile quiddam. interit igitur ipsa nunquam. Et si nunquam interit, semper est et subsistit ubi esse et subsistere est nata, scilicet in minore mundo, in animo, in denique memoria. Est igitur et animus et memoria immutabilis et quicquid semel est facta semper est futura. Intellige rursum lineam aevi, cui simillimus est animus. Est enim animus immortalis, creatus in aeuo, habens durationis initium, finem nullum habiturus, linea uero aevi, ab certo pariter orta initio, nullam periodum offendit. Si igitur totus animus similis est aeuo, erit prima et anterior animi pars (quam uocamus intellectum) simillima aevi initio, id est primario totius aevi puncto siue ipsius aevi origini. reliqua uero animi pars quam memoriam uocamus, similis erit ei toti quod in aeuo post primum eius punctum relinquitur. Hoc autem est infinitum et sine fine. Est itaque et memoria sine fine et quicquid est in memoria memoriae coaeuiternum. Est enim intellectus duntaxat punctum, fons et ortus intellectualium specierum. Memoria uero earum est infinita linea numerus, conseruatio et aeuum.

7. L'intellect est toutes choses une à une, tandis que la mémoire est toutes choses en même temps.

De fait, l'intellect parcourt toutes choses et est continuellement une chose puis une autre jusqu'à ce que la ligne des intelligibles soit achevée. Or, toutes les choses sont reçues continuellement dans la mémoire et sont conservées dans la mémoire et toutes ces choses qui ont été reçues du commencement à la fin dans la mémoire, elles persistent en même temps en elle. Par conséquent, à la fin, toutes les choses sont en elle et elle est toutes les choses en même temps.

7. Intellectus sigillatim est omnia, memoria uero est omnia simul.

Nam per omnia discurrit intellectus et continue est aliud et aliud quoad sit absoluta intelligibilium linea⁴⁷³. Omnia autem continue recipiuntur in memoria et conseruantur in memoria et quaecunque ab initio ad finem in ea recepta sunt, simul in ea perseuerant. In fine igitur illi omnia insunt et est ipsa omnia simul.

⁴⁷³ Cf. *Ldi*, XIV, 2.

8. Du monde à l'intellect, se produit une seule pyramide sensible, tandis que de l'intellect à la mémoire, se produit une autre pyramide intellectuelle⁴⁷⁴.

La figure qui s'élève de la multitude entière ensemble à l'unité ou de l'unité à la pluralité entière est soit une pyramide soit semblable à une pyramide. Or, dans le monde, la multitude entière des étants est et existe et tous les sensibles se trouvent ensemble en lui. De la même manière aussi, dans la mémoire existe un grand nombre tout entier d'espèces intellectuelles où toutes les espèces intellectuelles sont et sont conservées ensemble. Par conséquent, le monde est toutes choses en même temps, de la même manière aussi la mémoire est toutes choses en même temps. Or, l'intellect n'est jamais toutes les choses en même temps mais il est continuellement seulement un, minimal et sans partie. Par conséquent, l'intellect est le sommet du monde et de la mémoire et il est le centre de l'un et de l'autre. C'est pourquoi, du monde et de la mémoire à l'intellect, deux pyramides se produisent dans l'une et l'autre partie : l'une sensible dont la base est le monde, l'autre intellectuelle dont la base est la mémoire. Quant à l'intellect, il est le sommet du cône et le point culminant commun de l'une et l'autre pyramides.

⁴⁷⁴ La pyramide est déjà utilisée pour illustrer le rapport de la partie observante et la partie observée dans l'intellect angélique cf. *Ldi*, VI, 2

8. A mundo ad intellectum, una fit pyramis sensibilis ab intellectu uero ad memoriam, reliqua intellectualis.

Figura quae exurgit a tota simul multitudine, ad unitatem aut ab unitate ad totam pluralitatem aut est pyramis aut pyramidi similis. In mundo autem est et subsistit tota entium multitudo uersanturque in eo cuncta simul sensibilia. Similiter et in memoria, tota subsistit intellectualium specierum frequentia in qua omnes intellectuales species sunt saluanturque simul. Mundus igitur simul est omnia itidem et memoria simul omnia. Intellectus autem nunquam est omnia simul sed continue tantum unum, minimum et impers. Est igitur intellectus apex mundi et memoriae et utriusque centrum. A mundo itaque et memoria ad intellectum, fiunt in utramque partem duae pyramides : sensibilis una cuius basis mundus, alia intellectualis cuius basis memoria. Intellectus uero conus est et uertex communis utriusque.

9. La mémoire, de la même manière que l'intellect, est indivisible et sans partie.

De fait, la mémoire est consubstantielle à l'intellect : elle doit seulement être distinguée de l'intellect par une distinction de mode et de raison⁴⁷⁵. En effet, l'intellect et la mémoire sont la substance unique et individuelle d'une seule âme rationnelle et immortelle, substance que (comme on dit⁴⁷⁶) le corps entier a entièrement et qui tout entière est présente à n'importe quelle partie de celui-ci. Par conséquent, la mémoire est de la même nature que l'intellect : elle est immatérielle, incorruptible, insensible, pure, sans quantité, individuelle et indivisible. En effet, il faut que tout ce qui peut être divisé soit sensible, matériel et corruptible.

⁴⁷⁵ Pour explication de ce choix de traduction cf. *Infra* p. 153 (note). Sur la consubstantialité, voir Bovelles, *Ldi*, X, 4. Sur ce point, Bovelles reprend les arguments d'Aristote en *DA*, II, 2, 413b13-414a3 selon lequel il y a une union des différentes « parcelles de l'âme » malgré une différence de raison entre celles-ci.

⁴⁷⁶ L'idée est exprimée clairement en Aristote, *DA*, 5, 411b14-30. On la retrouve exprimé de façon assez proche en Augustin, *De trinitate*, VI, 6 : « *Ideo [anima] simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est ; et ideo, quum fit aliquid in quavis exigua parte corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet.* ».

9. Memoria perinde atque intellectus est indiuisibilis et impartibilis.

Nam memoria est intellectui consubstantialis : rei tantum et rationis discrimine ab intellectu distinguenda. Sunt enim intellectus et memoria unius rationalis et immortalis animae una atque indiuidua substantia quae (ut aiunt) tota est toti corpori et tota cuilibet eius parti praesens. Est igitur memoria eiusdem naturae cuius et intellectus : immaterialis, incorruptibilis, insensibilis, simplex, non quanta, indiuidua et impartibilis. Quicquid enim diuidi potest, sensibile, materiale et corruptibile sit, oportet.

10. D'où il s'ensuit que dans la mémoire, toutes les choses sont en même temps de deux façons : aussi bien par le temps que par le lieu.


Les différenciations et les conditions des substances sensibles et de celles qui sont dans le monde sont le temps et le lieu. De fait, selon le lieu et le temps, quatre modes d'être des choses se produisent ensemble. En effet, ou certaines choses sont désunies et par le temps et par le lieu comme Nabuchodonosor et David⁴⁷⁷ : celui-ci est en effet premier et plus ancien par le temps, celui-là postérieur ; celui-ci est maître du royaume des Hiérosolymitains, celui-là des Babyloniens. Ou certaines choses sont unies par le lieu et séparées par le temps comme David et Josias. En effet, les deux étaient les rois des Hiérosolymitains durant des époques différentes. Ou elles sont séparées par le lieu et au contraire unies par le temps comme David et Naas l'Ammonite. De fait, les deux, synchrones et contemporains gouvernaient un royaume dans des lieux différents : David à Jérusalem, Naas à Rabbath ville des enfants d'Ammon. Ou enfin certaines choses sont conjointement par le lieu et le temps mais aucun être n'existe dans le monde de cette manière. De fait, toutes les choses qui sont dans le monde sont sensibles, et celles qui sont sans une différence de l'un et l'autre ou de l'un des deux (à savoir du lieu ou du temps)⁴⁷⁸ ne peuvent pas exister.


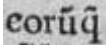

⁴⁷⁷ Il faut les références de tous ces personnages de la Bible


⁴⁷⁸ Pour qu'une chose distincte d'une autre existe dans le monde, il faut qu'elle se différencie d'une autre soit par le temps, soit par le lieu, soit par les deux. Il ne peut pas y avoir deux choses distinctes qui existent en même temps dans un même lieu. Bovelles réinterprète pour le monde sensible le principe de non-contradiction d'Aristote (cf Aristote, *M.*, Γ, 3, 1005b19-20)


10. Unde fit ut in memoria, sint omnia utrobique simul : et tempore et loco.

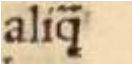
Sensibilium substantiarum et eorum, quae sunt in mundo, differentudines ac circumstantiae sunt tempus et locus. Nam secundum locum et tempus, quattuor fiunt rerum essendi simul⁴⁷⁹ modi. Aut enim aliqua⁴⁸⁰ et tempore et loco diuiduntur ut Nabuchodonosor et Daud : hic enim tempore prior et antiquior, ille posterior ; hic Hierosolimorum, ille Babyloniorum regno potiti sunt. Aut aliqua loco quidem coniuncta sunt tempore diducta ut Daud et Iosias. Ambo enim diuersis aetatibus Iherosolimorum reges extitere. Aut loco diducta sunt tempore uero coniuncta ut Daud et Naas Ammonites. Ambo quippe synchroni et contemporanei diuersis in locis regni sceptris praeuere : Daud in Iherusalem, Naas in Rabath filiorum Ammon. Aut aliqua⁴⁸¹ demum loco et tempore sunt simul, hoc autem modo nulla in mundo subsistunt entia. Nam quaecunque in mundo sunt sensibilia sunt et quae sine aut utriusque aut alterius (loci scilicet aut temporis) differentia, subsistere nequeunt.

⁴⁷⁹ R. H. Trowbridge interprète  « *similes* ». Or, le *Cappelli* (p.353) est clair sur ce point, cette abréviation désigne « *simul* ».

⁴⁸⁰ R. H. Trowbridge interprète « *aliquam* » lorsqu'il voit . Or, il faut plutôt lire « *aliquae* » (cf. *Cappelli*, p. 13). D'ailleurs, R. H. Trowbridge lit ce « q » surmonté d'un trait horizontal de cette manière un peu plus tôt lorsqu'il voit  qu'il rend par « *eorum quae* ». Cependant, en lisant la suite du texte apparaît « *aliqua* » qui renvoie à ces mêmes choses. Il me semble que la barre horizontale sur  n'est pas identique à celle sur le

« *quae* » habituel. De fait, en grossissant la numérisation, on remarque que le tilde comporte deux vagues 

comme pour le  de « *quattuor* » dans la phrase précédente. Par conséquent, je propose de rendre cette abréviation par « *aliqua* » plutôt que « *aliquam* » ou « *aliquae* » (ce dernier choix permet tout de même de conserver le même sens au texte).

⁴⁸¹ Ici encore, apparaît  avec le tilde à deux vagues. Par conséquent, je propose la même interprétation.

Par conséquent, ce qui ne peut pas devenir dans le monde, devient et est accompli de façon plus appropriée dans l'homme, le plus petit monde dont la mémoire sans partie et insécable reçoit en ses frontières en même temps toutes choses : elle enferme à l'intérieur d'elle-même chaque espèce non seulement conjointement par le lieu et le temps mais même au-delà du lieu et du temps, d'une manière plus éminente que les sensibles.

Premier mode	Postérieur	Antérieur		Postérieur	Antérieur	Deuxième
	Nabuchodonosor	David		Iosias	David	
	Babylone	Jérusalem		Jérusalem		
Troisième	Présent à cette époque			Même temps		Quatrième
	Naas	David		Aucune chose n'est ensemble de cette manière dans le monde.		
	Rabbath	Jérusalem		Même lieu		

Quod igitur fieri nequit in mundo, commodius fit et adimpletur in homine, mundo minore. cuius impers et in scissilis memoria simul omnia suis finibus excipit : omnem intra se recludit speciem non modo simul loco et tempore, sed et supra locum et tempus, modo quopiam sensibilibus eminentiore.

Primus modus	Posterius	Prius		Posterius	Prius	Secundus
	Nabuchodonosor	Dauid		Josias	Dauid	
	Babylon	Jherusalem		Jherusalem		
Tertius	Presens tunc			Idem tempus		Quartus
	Naas	Dauid		Hoc modo nulla in mundo sunt simul.		
	Rabath	Jherusalem		Idem locus		

Chap. XV. Quelle figure est appropriée à l'intellect et à la mémoire.

1. L'intellect est comme la partie antérieure de l'âme, tandis que la mémoire est intérieure et elle est comme la partie profonde et la plus reculée de l'âme.

De même que le miroir sensible est formé par le mélange de deux surfaces, l'une brillante et antérieure au moyen de laquelle l'image est reçue et introduite dans le miroir, l'autre intérieure, profonde et opaque qui supporte, contient, présente à la vue et fait apparaître cette même image, de même aussi, dans l'âme, remarque par une semblable analogie deux surfaces, deux points et des aspects jumeaux. La surface antérieure de l'âme est celle qui admet les espèces à l'intérieur de l'âme tandis que la surface intérieure et profonde est celle qui s'oppose aux mêmes espèces ou qui les enferme, les contient, les représente à l'autre face et les fait apparaître. La première est appelée « intellect », la seconde « mémoire »⁴⁸².

⁴⁸² L'intellect humain et le miroir sensible opaque sont déjà comparés en Bovelles, *Ldi*, IV. Plus particulièrement, Bovelles développe une nouvelle analogie qui s'appuie sur *Ldi*, IV, 6.

Cap. XV. Quae sit figura intellectui et quae memoriae apta.

1. Intellectus est ut animae pars anterior, memoria uero interior et ut animae profundum et ultimum.

Sicut sensibile speculum duabus conflatur superficiebus, una illustri et anteriore per quam in eo recipitur et introducitur imago, alia interiore, profunda et opaca quae eandem imaginem fulcit, continet, uisui repraesentat facitque apparere, ita et in anima, duas pari analogia animaduerte superficies, duo puncta, geminosque aspectus. Superficies animi anterior ea est quae intra animum species admittit, interior uero et profunda, quae iisdem speciebus it obuiam quaeue eas claudit, continet, alteri faciei repraesentat et apparere facit. Prima, intellectus, secunda memoria nuncupatur.

2. L'intellect est né pour se porter, se déplacer et pénétrer à travers toutes choses tandis que la mémoire est née pour se maintenir immobile.

L'intellect apprend toutes choses au contact de toutes choses : il puise les espèces de l'ensemble des choses et rapporte les vestiges et les cachets de toutes ces choses à la mémoire. Par conséquent, il doit, transporté par les sens, se porter et se déplacer à travers le monde et pénétrer à travers toutes choses de telle sorte que, lorsqu'il est arrivé dans les sanctuaires même des choses, lorsqu'il est reçu à l'intérieur de toutes choses, il sonde, scrute, observe en l'éclairant davantage, de façon à mieux émoeller et plus intimement la nature des choses. Au contraire, la mémoire est née pour rester immobile et pour se placer sous l'intellect puisqu'elle n'attend rien du monde mais toutes choses de l'intellect. En effet, l'intellect devient toutes choses de loin, avec un certain mouvement et grâce au monde. Quant à la mémoire, elle devient toutes choses de près, sans mouvement et grâce à l'intellect. Or, l'intellect est plus éloigné du monde que ne l'est la mémoire de l'intellect et la mémoire prend⁴⁸³ les espèces des choses de l'intellect par un rayon plus court que l'intellect ne le fait du monde⁴⁸⁴.

⁴⁸³ Je m'appuie pour cette traduction sur le *Promptuarium latinae linguae*, « *desumo* ».

⁴⁸⁴ Bovelles ne termine pas son raisonnement puisque la conclusion est le titre de la proposition.

2. Intellectus natus est per omnia ferri, discurrere penetrare, memoria uero stare immobilis est nata.

Intellectus ex attactu omnium omnia ediscit : haurit uniuersorum species refertque cunctorum uestigia et sigillaria ad memoriam. Debet igitur sensibus euectus ferri et discurrere per mundum et penetrare per omnia ut in ipsis rerum adytis factus, ut intra omnia receptus, rerum naturam clarius, emedullatius et intimius rimetur, scrutetur, intueatur. Memoria autem stare immobilis est nata et subsidere intellectui ut quae nihil a mundo sed omnia ab intellectu praestolatur. Fit enim intellectus eminus, quodam motu et ab ipso mundo omnia. Memoria uero cominus, sine motu et ab ipso intellectu, omnia fit. Est autem semotior a mundo intellectus quam ab intellectu memoria breuioreque radio memoria ab intellectu quam intellectus a mundo rerum species desumit.

3. D'où il s'ensuit que la pointe est propre à l'intellect pour le mouvement et pour pénétrer à travers toutes choses.

De fait, ce en quoi la pointe et le sommet angulaire est, est porté très facilement à travers toutes les choses et pénètre et est admis sans aucun effort à l'intérieur de l'ensemble des choses. Comme l'angle aigu entrera en toutes choses et percera⁴⁸⁵ l'ensemble des choses plus facilement que l'obtus, cet angle est aussi plus approprié au mouvement que l'obtus. De fait, l'intermédiaire résiste plus difficilement à l'angle aigu qu'à l'obtus, ou l'air ou l'eau (à travers quoi le déplacement ou le mouvement s'exerce) est moins déchiré par l'angle obtus que par l'aigu.

⁴⁸⁵ Dans le *Copious Dictionary in three parts* de Francis Gouldman (1664) à « *subulo, as, are* », il est écrit que ce verbe signifie « *subula suere* (coudre avec une alène) ». J'ai choisi de traduire ici par « percer » puisque le contexte le suggère.

3. Unde fit ut intellectui ad motum et penetrandum per omnia proprium sit acumen.

Nam cuicumque inest acumen et angularis apex, id facillime per omnia fertur ac penetrat et intra cuncta, nulla vi admittitur. Ut angulus acutus, facilius omnia subibit et cuncta subulabit quam obtusus, aptior quoque est ad motum, quam obtusus. Difficilius quippe resistit medium acuto angulo quam obtuso. minusue ab obtuso angulo, diuelluntur aer aut aqua (per quam delatio motusue exercetur) quam ab acuto.

4. L'intellect a une activité maximale et n'a aucune contenance, la mémoire n'a aucune activité et a une contenance maximale.

L'intellect est par sa nature agent, tandis que la mémoire est passive. En effet, toutes les espèces que l'intellect prend au monde, l'intellect ne les imprime pas en lui-même mais il les confie aussitôt à la mémoire qui, bien qu'elle n'ait aucune activité ou ne recherche aucune espèce du monde, est pourtant très étendue et a une contenance très ample. De fait, toutes les choses que l'intellect pratique occupé autour du monde introduit dans l'âme dérivent vers elle, sont soutenues et conservées en elle⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ Il est difficile de marquer la nuance entre l'aboutissement signifié par « *in illam* » et d'exprimer l'absence de mouvement de « *in ea* ». Pour cette raison, j'ai proposé de traduire « *in* » par « vers » pour mettre en avant cette différence.

4. Intellectus est maximae actiuitatis et nullius continentiae. Memoria nullius actiuitatis est et maximae continentiae.

Intellectus est suapte natura agens, memoria uero passibilis. Quascunque enim species captat a mundo intellectus haud sibiipsi illas imprimit sed statim commendat memoriae quae, licet nullius sit actiuitatis nullasue disquirat a mundo species, dispansissima tamen est et amplissimae continentiae. Omnia quippe in illam deriuantur, in ea fulciuntur saluanturque, quaecunque practicus intellectus circa mundum negociosus, in animum introducit.

5. L'angle aigu est propre à l'intellect tandis que l'obtus est propre à la mémoire.

De fait, l'angle aigu est plus approprié à la pénétration que l'obtus et il a une contenance et une capacité moindre que l'obtus. Quant à l'angle obtus, alors qu'il est émoussé pour pénétrer, il se trouve pourtant avoir une plus grande contenance et capacité.

5. Angulus acutus intellectui est proprius, obtusus uero memoriae.

Nam acutus angulus est ad penetrandum aptior obtuso et minoris continentiae et capacitatis. Obtusus uero cum ad penetrandum sit hebes continentiae tamen et capacitatis, reperitur esse maioris.

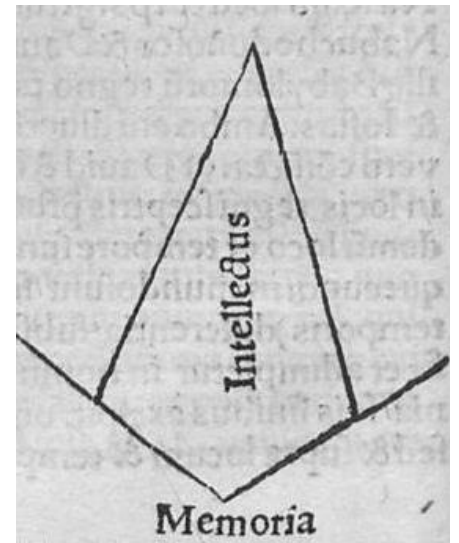
6. L'intellect et la mémoire ont été transposés l'un par rapport à l'autre.

De fait, représente-toi que l'intellect est un angle aigu tandis que la mémoire un angle obtus. L'intellect comme conducteur, guide et maître de l'âme se dirige en avant par sa nature pénétrant à travers toutes choses. Quant à la mémoire, suivante de l'intellect, elle reçoit et conserve en elle-même toutes les choses qui sont saisies par l'intellect. Par conséquent, la pointe de l'angle aigu (qui est l'intellect) doit être tournée vers l'avant. Quant aux côtés de l'angle obtus (qui est la mémoire), ils doivent être tournés en avant alors que la pointe doit être tournée en arrière⁴⁸⁷. En effet, de cette manière, la mémoire par l'une et l'autre partie, l'un et l'autre côté embrassera, accueillera, entourera toutes les choses qui se présentent à l'intellect qui guide.

⁴⁸⁷ Le terme « *postrorsum* » ne se trouve pas dans les dictionnaires. Dans le *Du Cange*, le terme « *rorsus* » est rapproché de « *reversus* » ou « *rursus* ». Nous pensons qu'en accolant « *post* » et « *rorsus* », Bovelles veut dire littéralement « renversé en arrière » : ce qui est conforme à l'illustration présentée.

6. Intellectus et memoria adinuicem sunt transpositi.

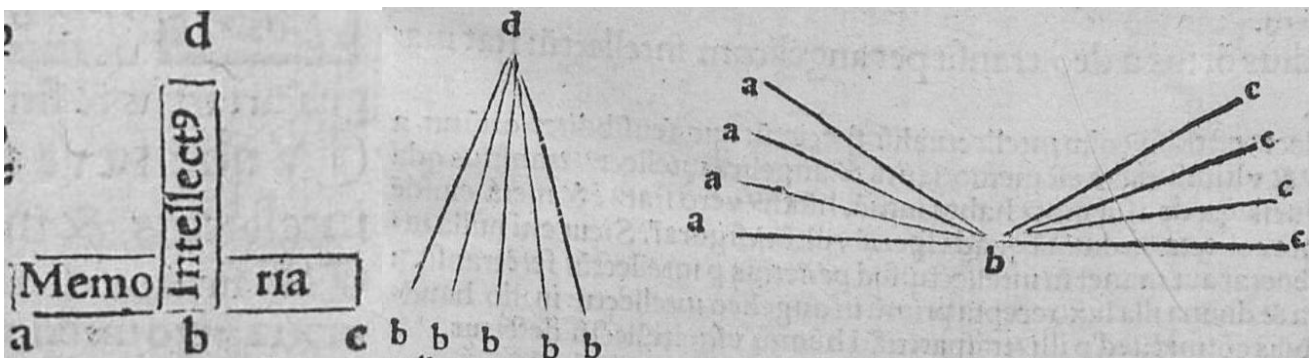
Nam finge intellectum angulum esse acutum, memoriam uero obtusum. Intellectus uelut dux praeuius et parochus animi suapte natura in ante pergit, per omnia penetrans. Memoria uero pedissequa⁴⁸⁸ intellectu, omnia quae ab illo captantur in sese receptat et saluat. Est igitur anguli acuti (qui est intellectus) acumen in ante conuertendum. Anguli uero obtusi (quae est memoria) latera sunt in ante conuertenda acumen uero postrorsum. Hoc enim pacto memoria ab utraque parte et latere complectetur, recipiet, ambibit quaecunq̄ue praeuio intellectui occurrent.



⁴⁸⁸ Variante de « *pedisequa* »

7. L'intellect et la mémoire sont véritablement l'angle très aigu et très obtus

De fait, plus l'angle devient aigu, plus il devient similaire à l'intellect perçant toutes choses, tandis que plus il est obtus, plus il est similaire à la mémoire étendue et ample. Par conséquent, les angles très aigus et très obtus sont autant que possible similaires à l'intellect et à la mémoire. Soit donc la ligne droite ABC et soit la droite perpendiculaire BD sur la ligne ABC à partir du point central. La ligne BD est l'angle très aigu tandis que la ligne ABC est celui très obtus. Par conséquent, la ligne BD est comme l'intellect, tandis que la ligne ABC est comme la mémoire. De fait, la ligne BD qui est proéminente vers l'avant, s'accorde avant tout avec le mouvement et pour percer chaque chose une à une. Quant à la ligne ABC, parce qu'elle est plus inappropriée au mouvement, elle ne parvient à rien par la pénétration et le percement des choses. Cependant, par les bras étendus BA et BC dans l'une et l'autre partie, elle devient apte aux étreintes et aux contenance des choses. Or, il est clair que la ligne BD est l'angle très aigu tandis que la ligne ABC est très obtus. Soit l'angle BDB sensiblement⁴⁸⁹ aigu. A l'intérieur de celui-ci, je fais un autre angle plus aigu BDB et, de nouveau, un autre angle plus aigu BDB et ainsi de suite jusqu'au point où je concevrai que les côtés BD et DB sont unis et que la ligne BD ou DB est l'angle intellectuel le plus aigu, la limite de tous les angles aigus. De la même façon, que soit fait un angle ABC sensiblement obtus, autour de celui-ci, je fais un autre angle plus obtus ABC et de nouveau un autre angle ABC plus obtus jusqu'au point où les lignes AB et BC seront droites l'une par rapport à l'autre et seront une seule ligne tout entière ABC. Et je dis que cette ligne n'est pas l'angle obtus sensiblement mais qu'elle est l'angle intellectuel le plus obtus⁴⁹⁰, l'espace des deux angles droits et la fin de tous les angles obtus.



⁴⁸⁹ Il faut prendre ici sensiblement au sens de légèrement. Je conserve sensiblement pour ne pas enlever le rapport entre sensiblement et intellectuellement.

⁴⁹⁰ Bovelles joue sur les mots puisque l'adverbe « sensiblement » signifie que l'angle est légèrement plus aigu. Néanmoins dans cette phrase lorsqu'il dit que la ligne n'est pas l'angle le plus obtus « sensiblement » mais « l'angle intellectuel le plus obtus », « sensiblement » acquiert une signification liée au sensible.

7. Acutissimus et obtusissimus angulus sunt uere intellectus et memoria.

Nam quanto angulus acutior, tanto terebranti omnia intellectui euadit similior, quanto uero obtusior, tanto similior fusae capaciq̄ue memoriae. Acutissimus igitur et obtusissimus anguli intellectui et memoriae sunt quam simillimi. Sit itaque recta linea $a b c$ et sit recta $b d$, super eam a medio eius puncto perpendicularis. Linea $b d$ est acutissimus angulus linea uero $a b c$ obtusissimus est. Est igitur linea $b d$ ut intellectus linea uero $a b c$ ut memoria. Nam et linea $b d$ in ante prominens ad motum imprimis et ad terebranda singula congruit. Linea uero $a b c$, ad motum ineptior, ab rerum penetratu ac terebratione fatiscit. Dispansis tamen in utramque partem lacertis $b a$ et $b c$, rerum complexibus et continentis uenit accommoda. Quod autem linea $b d$ sit acutissimus angulus, linea uero $a b c$, obtusissimus hic liquet. Sit angulus $b d b$ sensibiliter acutus. Intra eum facio alium acutiorem $b d b$ et iterum acutiorem alium $b d b$, et ita deinceps quoad intelligam coniuncta esse latera $b d$ et $d b$ et lineam $b d$ seu $d b$, intellectualem angulum acutissimum esse, omnium acutorum finem. Similiter fiat angulus $a b c$ sensibiliter obtusus, circa eum facio alium angulum obtusiozem $a b c$ et iterum obtusiozem alium $a b c$ quoad lineae $a b$ et $b c$ erunt sibiinuicem directae et una tota linea $a b c$. Quam dico angulum esse non sensibiliter obtusum sed intellectualem obtusissimum, duorum rectorum angulorum spacium⁴⁹¹ et omnium obtusorum finem.

⁴⁹¹ Forme alternative de « spatium »

8. Le triangle est la figure de l'intellect tandis que le cercle est la figure de la mémoire.

De fait, de même que l'intellect est avant la mémoire, alors que la mémoire est placée après l'intellect dans les profondeurs de l'âme, de même le triangle est antérieur au cercle comme conducteur de tous les polygones alors que le cercle accompagne le triangle comme la fin des polygones, le plus éloigné et le dernier de tous les polygones. De nouveau, le triangle surpasse chaque polygone par la pointe des angles : étant justement au-dessus de tous les polygones, il est le plus approprié pour le mouvement et pour pénétrer. Quant au cercle, il est le polygone le plus obtus et le plus déployé, il est l'embrassement⁴⁹² de tous les angles, la coïncidence et l'uniformité : il ne convient pas au mouvement ni pour transpercer les étants. Aussi, la force de réception et de contenance est assignée le moins possible au triangle lui-même. Au contraire, toutes les contenance très amples veulent être un cercle parce qu'il contient plus qu'un mouvement entourant très ample ou que l'ensemble des polygones.

⁴⁹² Ce terme grec est extrêmement rare en latin, on le retrouve chez Plin (36, 5, 4, §§ 24 et 35.), Martial (12, 43, 8) et Arnobe (VII, 33, §5). Pour le premier auteur, cela désigne un groupe, une sculpture où des lutteurs ont les mains enlacées. Pour Arnobe et Martial, il s'agit d'une étreinte au sens sexuel du terme. Ce double sens est toujours visible en art puisque les Symplegma sont aussi bien des sculptures représentant des lutteurs que des sculptures représentant des étreintes sexuelles.

8. Triangulus est figura intellectus, circulus uero memoriae figura.

Nam sicut intellectus est ante memoriam, memoria uero post intellectum in animi sita profundo, ita et triangulus anterior est circulo uelut omnium poligoniarum⁴⁹³ dux, circulus uero triangulum comitatur uelut poligoniarum finis, profundum et omnium ultimum. Rursum triangulus omnem poligoniam angulorum praecellit acumine : ad motum et penetrandum merito super omnes aptissimus. Circulus uero obtusissima et fusissima poligonia est et omnium angulorum symplegma, coincidentia et uniformitas : ad motum et exterebranda entia incongrua. Ipsi quoque triangulo minimus ascribitur captus et continentiae uis. Circulum uero contra capacissimo ambactu⁴⁹⁴ et cunctis poligoniis continentiore esse uolunt omnes et amplissimae continentiae.

⁴⁹³ Bovelles n'utilise pas le terme plus fréquent « *polygonum* » mais *poligonia* (nom féminin formé sur le modèle de « *causa* »)

⁴⁹⁴ « Ambactus » est un terme latin venu des gaulois (cf. *Gaffiot* et *Du Cange*) qui désigne une classe sociale dans la société gauloise. Ce terme est composé de « amb » ou « ambi » qui désigne « autour » (LewisShort, « ambi ») et « actus » qui désigne « l'action », « le mouvement ». Bovelles prend donc au sens littéral ce terme puisqu'il désigne par le terme toute action d'entourer.

9. D'où il s'ensuit que ceux qui ont une disposition intellectuelle très aigue valent moins par la mémoire et que ceux qui ont en ont une plus obtuse se trouvent quelquefois avoir une mémoire plus tenace⁴⁹⁵.

En effet, si tu as octroyé plus à l'intellect, alors tu soustrais à la mémoire et si tu as octroyé plus à la mémoire, alors tu enlèves de l'intellect. En effet, plus l'intellect est aigu, plus la mémoire lui est ravie. Et plus la mémoire est obtuse et étendue, plus l'âme⁴⁹⁶ de l'homme est ravie pour la mémoire et de la conservation des espèces de telle sorte que l'âme dirige moins ses efforts vers l'acquisition des espèces. De fait, puisqu'il est propre à l'intellect de se déplacer, de se porter, de se mouvoir tandis le repos et la stabilisation sont propres de la mémoire, il est difficile que l'âme soit en même temps dirigée vers le mouvement et vers le repos. Et plus l'âme est bonne pour le mouvement, moins elle est bonne pour le repos et plus elle est bonne pour le repos, plus elle est jugée lente pour le mouvement.

⁴⁹⁵ Cf. Quintilien, 1, 1, 19 ; Buridan, *QAPost*, I, qu. 3 : « communément, ceux qui ont une mémoire plus puissante sont plus difficiles à instruire et sont moins ingénieux [...] *immo communiter illi qui sunt fortioris memorie sunt difficilioris doctrine et minoris ingenii* » (éd et tr. fr. J Biard (2012, p. 55)

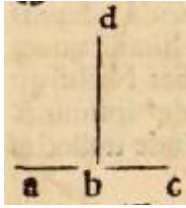
⁴⁹⁶ Bovelles utilise le tout pour la partie ici puisque la mémoire fait également partie de l'âme.

9. Unde fit ut qui acutissimo sunt ingenio minus ualeant memoria et qui ingenio obtusiore, interdum tenacioris memoriae comperiantur.

Si enim plus dederis intellectui, substrahis⁴⁹⁷ a memoria et si plus memoriae, tollis ab intellectu. Quanto enim acutior est intellectus, tanto magis ab eo rapitur memoria. Et quanto obtusior et extensior memoria, tanto magis ad memoriam et conseruationem specierum rapitur hominis animus ut earum acquisitioni minus intendat. Nam cum proprium sit intellectui discurrere, ferri, moueri, memoriae uero propria sit quies et subsidentia, difficile est animum motui simul et quieti esse intentum. Et quanto plus ualet animus ad motum, tanto minus ad quietem quantoque plus ualet ad quietem, tanto tardior ad motum censeatur.

⁴⁹⁷ Forme alternative de « *subtrahō* »

10. La vraie et très juste disposition de l'âme est dans la perpendiculaire et les deux angles droits.



Soit, comme plus tôt, la ligne BD perpendiculaire à ABC. Que soient fait sur la ligne ABC deux angles droits ABD et CBD. Je dis que cette figure est comme la meilleure et la très juste disposition de l'âme. De fait, la ligne BD est l'angle le plus aigu, le plus approprié pour pénétrer et elle est comme la meilleure disposition de l'intellect lui-même. Quant à la ligne ABC, elle est l'angle très obtus de la contenance et de la capacité la plus grande et elle est comme la transposition vraie et très juste de la mémoire elle-même. Par conséquent, les lignes BD et ABC qui contiennent deux angles droits, expriment en même temps la disposition, la proportion et la nature très vraie et très juste de l'une et l'autre force de l'âme (à savoir l'intelligence et la mémoire).

10. Uera et aequalissima animi dispositio est in perpendiculo et duobus rectis angulis.

Sit ut prius linea bd , super abc perpendicularis. Fiant super lineam abc , duo anguli recti abd et cbd . Dico hanc figuram esse uelut optimam et aequalissimam animi dispositionem. Nam linea bd est acutissimus angulus, aptissimus ad penetrandum et ut optima ipsius intellectus dispositio. Linea uero abc , est obtusissimus angulus summae continentiae et capacitatis et ut ipsius memoriae uera et aequalissima adaptatio. Simul igitur lineae bd et abc ⁴⁹⁸, quae duos continent angulos rectos, uerissimam et aequalissimam utriusque animi uirium (intelligentiae scilicet atque memoriae) dispositionem congruentiam et naturam expriment.

⁴⁹⁸ Je suis la correction de R. H. Trowbridge. En effet dans l'édition *princeps*, il y a écrit « ABD » au lieu de « ABC ». Or, il semble que ce soit une erreur comme en témoignent les deux précédentes phrases où Bovelles étudie la ligne BD puis ABC , chacun représentant une force de l'âme.

Chap. XVI Que l'intellect angélique est à l'intellect humain ce que
l'intellect est à la mémoire.

1. L'intellect angélique est antérieur à l'intellect humain tandis que l'intellect humain est postérieur à l'intellect angélique et est comme la profondeur et l'extrémité de l'intellect angélique.

L'intellect angélique est plus ancien que l'intellect humain parce qu'il a été établi dans une partie antérieure relativement à Dieu⁴⁹⁹ comme guide et conducteur du transport humain vers Dieu. Quant à l'intellect humain, il a été produit et placé après l'intellect angélique comme le fond et la profondeur des intellects et comme l'extrémité de la lumière et de la connaissance divines.

⁴⁹⁹ L'intellect angélique n'est pas antérieur à Dieu, mais il est antérieur à l'intellect humain par rapport à Dieu qui est premier.

Cap. XVI. Quod angelicus intellectus ad humanum est ut intellectus ad memoriam.

1. Angelicus intellectus anterior est humano, humanus uero angelico posterior et ut angelici profundum et ultimum.

Angelicus intellectus antiquior est humano et in anteriore ad deum parte collocatus uelut praeuius et dux, humanae in deum subuectionis. Humanus uero post angelicum factus et situs est tanquam imum et profundum intellectuum diuinaeque lucis et cognitionis ultimum.

2. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique et humain se trouvent l'un par rapport à l'autre comme l'intellect et la mémoire.

De fait, de même que l'intellect est la partie antérieure de l'âme établie dans les portes et les accès de l'âme elle-même tandis que la mémoire est la partie intérieure de l'âme demeurant sous l'intellect, de même aussi l'intellect angélique surpasse l'intellect humain parce qu'il est plus voisin et plus proche de Dieu, tandis que l'intellect humain se place sous l'intellect angélique parce qu'il lui est un peu inférieur⁵⁰⁰. Et de même que seulement la captation primaire de l'espèce intelligible est vraiment l'appréhension⁵⁰¹, la deuxième observation de l'espèce n'est pas vraiment et purement l'appréhension mais la reprise et la répétition de l'appréhension que nous appelons mémoire⁵⁰², de même aussi seul l'intellect angélique est vraiment purement et un intellect primaire et comme l'unité intellectuelle, tandis que l'intellect humain n'est pas vraiment et purement un intellect mais un second intellect et la répétition, la reprise, la dualité du premier intellect, il est comme une certaine mémoire de l'intellect angélique⁵⁰³. En effet, nous avons défini d'abord l'intellect par la pureté, la primauté et l'unité tandis que la mémoire par la dualité et par n'importe quel autre nombre⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ *Psaume*, 8, 6 et *Epître aux Hébreux*, 2, 7. Sur ce sujet cf. Bovelles, *Ldi*, I, 5 ; IX, 5 X, 8 ; XI, 3 ; *Lds*, XXXV, 4

⁵⁰¹ Je reviens sur cette traduction dans le Lexique.

⁵⁰² Bovelles, *Ldi*, VII, 9 ; XIII, 1, 5 et 7.

⁵⁰³ La thèse de cette proposition est reprise dans le *Ldsap*, XLVII, §8. :

En effet, l'intellect angélique est l'espèce pure, première, immédiate de Dieu et comme un intellect en tant que tel. Quant à l'intellect humain, il est l'espèce seconde, jumelle de Dieu et il est la reprise de l'image divine et comme la mémoire.
--

<i>Est enim angelicus intellectus: simplex, prima et immediata dei species: et ut vere intellectus. Humanus vero secunda et geminata dei species, divinaeque imaginis resumptio et ut memoria.</i>
--

⁵⁰⁴ Cf. Bovelles, *Ldi*, XIII, 1.

2. Unde fit ut angelicus intellectus et humanus sese adinuicem habeant ut intellectus et memoria.

Nam sicut intellectus est anterior animi pars in ipsius animae ualuis et aditibus collocata, memoria uero interior animae pars residens sub intellectu, ita et angelicus intellectus humano antistat intellectui, deo uicinior et propior,⁵⁰⁵ humanus uero stat sub angelico eo paulo inferior. Et sicut primogenia duntaxat eiusdem intelligibilis speciei captatio est uere intelligentia, secunda uero eius speculatio non uere et simpliciter est intelligentiae resumptio et iteratio quam uocamus memoriam, ita et solus angelicus intellectus est uere simpliciter et primogenius intellectus et ut intellectualis unitas,⁵⁰⁶ humanus uero haud simpliciter et uere est intellectus sed secundus intellectus et primi intellectus iteratio, resumptio, dualitas, et uelut quaedam angelici intellectus memoria. Diffiniuimus enim prius intellectum simplicitate, primitate et unitate, memoriam uero dualitate et alio quouis numero.

⁵⁰⁵ Nous transformons le point en virgule puisque la rupture provoquée par le point n'est pas propice à la comparaison.

⁵⁰⁶ Nous transformons le point en virgule puisque la rupture provoquée par le point n'est pas propice à la comparaison.

3. Le rayon de la lumière divine né de Dieu passe à travers l'intellect angélique, il s'établit et reste dans l'intellect humain.

De même que dans l'homme, l'intellect est le passage de toutes les espèces intellectuelles qui naissent sensiblement du monde, tandis que la mémoire a été appelée le maintien et les profondeurs de celles-ci, de même aussi l'intellect angélique est un certain passage et la gouttière de la lumière divine qui a le commencement de son mouvement de Dieu, tandis que l'intellect humain est le maintien et la borne de la même lumière qui, lorsqu'elle est recueillie dans la pensée humaine, reçoit en quelque sorte l'apparence⁵⁰⁷ et un visage divin. En effet, de même qu'aucune espèce intellectuelle ne persiste ou ne reste dans l'intellect mais, parce qu'elle pénètre à travers l'intellect, elle est portée et passe tout de suite à la mémoire, de même aussi la lumière divine reçue en premier dans l'intellect angélique n'est nullement fixée ou contenue immobile dans celui-ci mais au moyen de la transparence de cet intellect, elle descend jusque dans l'intellect humain.

⁵⁰⁷ Exceptionnellement, « *species* » est traduit par « apparence » puisqu'il s'agit d'évoquer les traits que prend la lumière dans le miroir humain.

3. Diuinae lucis radius ortus a deo transit per angelicum intellectum, stat manetque in humano.

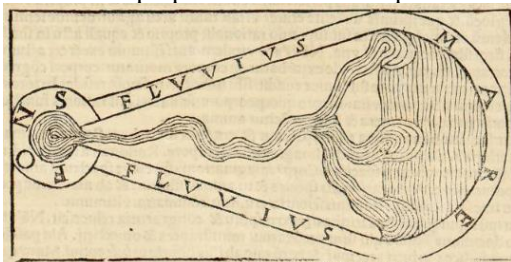
Sicut in homine, intellectus est transitus omnium intellectualium specierum quae sensibilibus oriuntur a mundo, earum uero status et ultimum, dicta est memoria, ita et angelicus intellectus transitus quidam est et impluuium diuinae lucis quae a deo sui motus habet initium, humanus uero status est et meta eiusdem lucis quae, in humana mente collecta, in diuinam quandam speciem uultumque figuratur. Sicut enim nulla intellectualis species, perseverat aut manet in intellectu sed, penetrans per intellectum, fertur transitque confestim ad memoriam, ita et diuina illa lux recepta primum in angelico intellectu in illo haudquaquam figitur aut immobilis continetur sed per illius transparentiam in humanum usque intellectum defertur.

4. D'où il est manifeste que Dieu se rapporte à l'un et l'autre intellect comme le monde à l'intellect humain et la mémoire humaine.

Dans la formation et l'achèvement primaire et externe⁵⁰⁸ de l'intellect humain par le monde au moyen des espèces des sensibles, le commencement du mouvement et de la naissance des espèces est le monde. Quant à l'intermédiaire des espèces ou le passage, c'est l'intellect humain. D'autre part, la fin du mouvement et le maintien des espèces est la mémoire humaine. C'est pourquoi dans ce mouvement, avant le monde, il n'y a rien et après la mémoire rien. Or, dans l'autre formation et l'autre achèvement secret et meilleur de l'intellect humain par Dieu ou dans la réception de la lumière intelligible et invisible, Dieu est également le commencement du mouvement entier et la source de la clarté souhaitée par la pensée. Quant à l'intellect angélique, il est l'intermédiaire au travers duquel la lumière elle-même pénètre et descend. D'autre part, l'intellect humain est la fin et la stabilité de cette même lumière divine. Par conséquent, Dieu se rapporte à l'intellect angélique et à l'humain, de même que le monde se rapporte à l'intellect humain et à la mémoire humaine. D'où il s'ensuit qu'avant Dieu, il n'y a aucun éclat de la lumière divine et après l'homme de nouveau aucun, de même qu'avant le monde, il n'y a aucune espèce sensible et après la mémoire, il n'y a également aucune espèce sensible. La lumière divine aussi est en Dieu comme dans une source. Dans l'ange, elle est comme dans son fleuve et son mouvement, tandis que dans l'homme, elle est comme dans sa mer ou la conclusion de sa course⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Excitant nous paraît incompréhensible.

⁵⁰⁹ Bovelles propose une illustration pour cette image dans le *Ldsap*, XXX :



4. Unde manifestum est deum ad utrumque intellectum eo se modo habere quo mundus ad humanum intellectum et humanam memoriam.

In primaria et excutanea eruditione et consummatione humani intellectus a mundo per sensibilium species, initium motus et ortus specierum, est mundus. Medium uero earum transitus humanus intellectus. Finis autem motus et specierum status humana memoria. In hoc itaque motu ante mundum nihil est et post memoriam nihil. In arcana autem alia potiore eruditione et consummatione humani intellectus a deo, siue in susceptione intelligibilis inuisibilisque lucis, deus pariter est totius motus initium et fons expetitae a mente claritatis. Angelicus uero intellectus medium est per quod lux eadem succedit atque defertur. Humanus autem finis et diuinae eiusdem lucis status. Est igitur deus ad angelicum et humanum intellectum sicut mundus ad humanum intellectum humanamque memoriam. Unde fit ut ante deum, nullum sit diuinae lucis iubar et post hominem iterum nullum, sicut neque ante mundum, ulla est sensibilis species, neque post memoriam ulla. Diuina quoque lux in deo est ut in fonte. In angelo, ut in fluuio et delatione sui, in homine uero ut in mari suiue curriculi periodo.

5. Dieu est connu de toute éternité à lui-même, ensuite il se fait connaître à l'intellect angélique, enfin à l'intellect humain et par la suite à rien d'autre.

La lumière est l'apparition, le savoir, la révélation, l'exposition⁵¹⁰ des choses qui sont cachées, secrètes et inconnues. Or, la lumière est en premier en Dieu qui est lui-même aussi défini comme étant une lumière entière, intacte et sans tache⁵¹¹ qui était présente à elle-même depuis toujours, qui s'observait, se pesait⁵¹², se mesurait elle-même. Ensuite, cette lumière divine de la création lorsqu'elle s'est avancée par un mouvement hors d'elle, a adapté deux réceptacles, domiciles et miroirs naturels pour elle-même : l'intellect angélique ou l'intellect humain. Après avoir été reçue en premier dans l'intellect angélique, elle a voulu finalement dériver à travers l'intellect angélique dans l'intellect humain et, en celui-ci, elle a voulu que l'éclat de sa splendeur soit fixé, recueilli et figuré. De fait, après l'intellect humain, rien d'apte à recevoir cette lumière divine et invisible n'est produit. Par conséquent, avant tout, Dieu se montre à lui-même (d'une manière inconnaissable pour nous-mêmes) connu et accessible de toute éternité. Ensuite, il se fait connaître à l'intellect angélique et humain grâce à l'habitation de sa lumière divine une fois que les siècles ont été créés.


⁵¹⁰ Le terme « démonstration » me semble avoir un sens bien précis en philosophie et en logique qu'on ne retrouve pas ici. Pour cette raison, je choisis le terme « exposition ».

⁵¹¹ On trouve un passage proche de cette définition en Jean de Ripa, *Lectura Super Primum Sententiarum: Prologi. Quaestiones Ultimae*, qu. 3 art 1 : « *Est enim diuina essentia lux sincera omnium intelligendorum* » (éd A Combes p. 40)

⁵¹² Dans un sens plus figuré, « *contueor* » peut signifier « je considère ». Néanmoins, la rareté de ce terme dans le vocabulaire du *Ldi* et la proximité avec un autre terme de la pesée me pousse à conserver un sens plus littéral.

5. Deus primum ab aeterno sibiipsi cognitus est, deinde angelico intellectui innotuit, postea humano ac deinceps alteri nulli.

Lux est eorum quae abdita, arcana et incognita sunt apparitio, scientia, reseratio et demonstratio. Lux autem primum in deo est qui et ipse tota, sincera et immaculata lux esse diffinitur quae⁵¹³ sibiipsi ab aeterno aderat, semetipsam contuebatur, librabat, appendebat. Deinde diuina illa lux creationis, motu extra se profecta, duo sibi susceptacula, domicilia et naturalia specula adaptauit : angelicum humanumue intellectum. Et in angelico primum recepta, demum per eundem, in humanum quoque intellectum deriuari uoluit atque in eo ipso figi colligi et figurari, sui splendoris iubar. Nihil quippe post humanum intellectum, diuinae illius inuisibilis lucis, efficitur capax. Igitur deus imprimis et ab aeterno sibiipsi (modo nobis ignoto) cognitus et peruius extitit. Angelico deinde intellectui et humano per inhabitationem diuinae suae lucis post creata saecula innotescit.

⁵¹³ R. H. Trowbridge lit « qui » mais il nous semble qu'il faille lire « quae » puisque nous voyons 

6. D'où il s'ensuit que la connaissance divine est trine : la divine, l'angélique et l'humaine.

Ce qui a été achevé est trin. Or, la connaissance et le savoir divin est une certaine chose achevée. Par conséquent, le savoir divin est trin : divin, angélique et humain. Le savoir divin est celui par lequel Dieu est transparent et devient accessible à Dieu. Le savoir angélique est celui par lequel l'ange contemple Dieu. Le savoir humain est celui par lequel Dieu brille sur l'homme et se fait connaître à lui. Et ces trois savoirs ont le même objet c'est-à-dire Dieu mais ils ont des sujets différents : Dieu, l'ange et l'homme.

6. Unde fit ut trina sit diuina cognitio : diuina, angelica, humana.

Quod perfectum est trinum est. Diuina autem cognitio et scientia est perfectum quiddam. Diuina igitur scientia est et trina : diuina, angelica, humana. Diuina est qua deus deo pellucet et peruius fit. Angelica qua deum angelus contemplatur. Humana qua deus homini suffulget et innotescit. Et hae tres scientiae sunt eiusdem obiecti scilicet dei sed diuersorum subiectorum : dei, angeli, hominis.

7. Le premier savoir de Dieu est la pensée, le deuxième l'intellect et le troisième la raison.

Ces trois forces, la pensée, l'intellect et la raison, bien que la plupart considère qu'elles n'ont aucune différence⁵¹⁴, sont pourtant éloignées par un intervalle très large. De fait, la pensée appartient au seul Dieu. L'intellect à l'ange. La raison à l'homme. En effet, on appelle la pensée la force par laquelle Dieu se prend et se voit lui-même. L'intellect est la force par laquelle Dieu est saisi par l'ange. La raison est la force par laquelle Dieu est saisi par l'homme. La pensée est ce par quoi le même est connu par lui-même. L'intellect est la force par laquelle le très proche est révélé sans intermédiaire au très proche, au voisin. La raison est la force par laquelle les choses qui sont mises à l'écart par un intermédiaire placé entre elles, sont dévoilées les unes aux autres au moyen d'un intermédiaire. De fait, il est propre à la raison que, lorsqu'elle parcourt le sens intermédiaire, elle s'achemine⁵¹⁵ vers la fin. Par conséquent, Dieu lui-même puisqu'il est l'objet unique de lui-même, de l'ange et de l'homme, est connu par sa propre pensée, par l'intellect angélique et sans intermédiaire, tandis que par l'homme, il est connu par la raison parcourant l'ange intermédiaire, perçant à travers celui-ci et cherchant partout la fin.

⁵¹⁴ Augustin présente en *C. Acad.* 1, 2, 5 la « ratio » et la « mens » comme étant la même chose.

⁵¹⁵ Je pense que cette forme particulière « oggrassetur » se forme sur « grassor » auquel on a ajouté le préfixe « ob- » qui est devenu « og- ». Il me semble que cela intensifie l'idée de direction vers un but. Le verbe « oggrassor » est traduit dans le *Dictionarium Latino-gallicum* de Pierre N. Blondeau de 1704 : « Marcher ou avancer contre ou à l'opposite ».

7. Scientia dei prima mens est secunda intellectus, tertia, ratio.

Haec tria mens, intellectus, ratio, licet a plerisque nullam putentur habere differentiam, latissimo tamen distant interuallo. Nam mens est solius dei. Intellectus angeli. Ratio hominis. Mens enim dicitur ea uis qua deus seipsumprehendit et intuetur. Intellectus qua deus ab angelo captatur. Ratio qua deus ab homine. Mens est qua idem dinoscitur a seipso. Intellectus quo proximum proximo et attiguo sine medio reuelatur. Ratio qua, quae medio aliquo interhiante discluduntur, sibiinuicem per medium nudantur. Rationi quippe proprium est ut per medium discurrens sensum, ad finem oggrassetur. Igitur et deus ipse cum sit unicum et sui et angeli, et hominis obiectum, a seipso mente dinoscitur, ab angelo intellectu et sine medio, ab homine uero ratione per medium angelum discurrente, subulante et perquirente finem.

8. Le sens est appelé la connaissance inférieure à la raison humaine jusqu'à laquelle le rayon invisible de la lumière divine ne parvient nullement.

Sous la raison humaine, il y a une autre connaissance que nous appelons sens jusqu'à laquelle l'éclat immaculé de la lumière divine ne parvient nullement. Et cette connaissance est l'extrême et la plus éloignée de toutes les connaissances et est comme la nuit, le coucher, les ténèbres et le substrat de tout le savoir divin. En effet, de même que la terre, se déposant sous les trois éléments plus éminents, est réunie par son poids dans la partie la plus basse et le centre du monde, de même la force sensitive de discerner est piétinée et est jetée derrière par le reste des forces de la connaissance intellectuelle comme les grains⁵¹⁶ jetés par terre et étendus sur le sol à l'occasion du tripudium⁵¹⁷. Et de même que la terre s'accorde presque seulement par le nom d'élément avec les trois éléments supérieurs (en effet, il y a quatre éléments), de même aussi la connaissance du sens est liée à peu près seulement par le nom aux trois facultés contemplatives puisqu'elle est et est appelée une connaissance. En effet, il y a quatre connaissances. Et de même que les trois éléments les plus éminents - le feu, l'air et l'eau -, parce qu'ils ont été dotés de quelque force motrice interne et d'une mise en mouvement naturelle, sont séparés (puisque le feu par son acte propre se porte ou s'élance en hauteur ; que le vent qui est un certain air est emporté en largeur ; que l'eau portant l'acte vital par elle-même coule en longueur et elle s'écoule tout comme ses sources dans la mer ; tandis que la terre, comme le résidu et le dépôt des éléments supérieurs, reste immobile par sa nature et n'est portée par elle-même à aucun changement⁵¹⁸ de lieux⁵¹⁹), de même aussi les trois connaissances plus élevées - la pensée, l'intellect et la raison - possèdent les unes par rapport aux autres cette parenté parce qu'elles sont des connaissances divines ou parce qu'elles portent sur Dieu comme objet⁵²⁰.

⁵¹⁶ Interprétation à partir du « *tripudium* » qui comme l'explique Cicéron (*De divinatione*, II, 72) : « Mais puisqu'il est nécessaire, quand [les poulets] mangent, que quelque chose tombe de leur bec et frappe la terre (cela s'appelait d'abord *terripavium* puis *terripudium*, et cette forme se dit maintenant *tripudium*), puisque donc une boulette tombe du bec d'un poulet, un *tripudium* parfait est annoncé à l'auspiciant. (*sed quia, cum pascuntur, necesse est aliquid ex ore cadere et terram pavire—'terripavium' primo, post 'terripudium' dictum est; hoc quidem iam 'tripudium' dicitur. Cum igitur offa cecidit ex ore pulli, tum auspicanti tripudium solistimum nuntiatur.*) » (tr. fr. G. Freyburger et J. Scheid).

⁵¹⁷ Peut-être que ce passage renvoie à l'adage (400) d'Erasme : « in tergo bouis desedit »

⁵¹⁸ « En aucune différence de lieux », nous semble un peu abstrait alors qu'il nous semble que Bovelles insiste sur le caractère immobile de la terre.

⁵¹⁹ Aristote, *Du Ciel*, II, 14, 296a24-297a6

⁵²⁰ Sur la connaissance sensible cf. Bovelles, *Ldsap*, XXXV-XXXVII.

8. Cognitio ratione humana inferior sensus dicitur ad quam usque diuinae lucis, inuisibilis radius minime pertingit.

Sub humana ratione, alia est cognitio quam sensum uocamus ad quam usque minime pertingit diuinae lucis immaculatum iubar. Et haec ultima et extrema est cognitionum omnium et uelut omnis diuinae scientiae nox, occasus, tenebrae atque ypostasis. Sicut enim terra, praestantioribus tribus elementis subsidens, suoapte pondere in imo et mundi centro colligitur, ita et sensitiua dinoscendi uis a ceteris intellectualium cognitionum uiribus, uelut abiecta et humistrata⁵²¹ terripanij⁵²² uice calcatur et postergatur⁵²³. Et sicut terra cum superioribus tribus elementis conuenit ferme solo nomine elementi (sunt enim quatuor elementa), ita et sensus cognitio pene solo nomine ceteris tribus contemplatiuis facultatibus copulatur cum sit et uocetur cognitio. Sunt enim cognitiones quatuor. Et sicut tria praestantiora elementa - ignis, aer, aqua - interna aliqua uis motrice et naturali agitatione praedita cernuntur (Ignis siquidem ab actu proprio fertur concitaturus in altum ; uentus qui aer quidam est in latum rapitur ; aqua per seipsam uitalem actum gerens in longum diffluitat⁵²⁴ aequae suis fontibus in mare labitur ; terra uero uelut faex et recrementum superiorum elementorum, suoapte natura manet immota inque nullam locorum differentiam per seipsam defertur), ita et celsiores tres cognitiones - mens intellectus, ratio - hanc adinuicem cognationem habent quod sunt cognitiones diuinae quodue circa deum ut obiectum uersentur.

⁵²¹ Mot formé à partir de « *humus* » et du participe passé « *stratus* » qui signifie étendu à terre. Le lien entre ces deux termes est reconnu cf. *DMLBS*, « *sternere* », 4b.

⁵²² Voici le terme « **terripanij** » tel qu'il est dans l'édition *princeps*. Ce terme semble venir du *De diuinatione*, II, XXXIV de Cicéron, c'est un terme ancien pour désigner le *tripudium*. Cicéron écrit « *terripavium* », mais l'orthographe de Bovelles provient peut-être d'une erreur de transmission du texte de Cicéron ou une erreur d'édition (les « u » sont fréquemment remplacés par des « n »)

⁵²³ Terme spécifique du latin médiéval (cf. *DMLBS*, « *postergare* ») signifiant « jeter derrière » « laisser derrière », « mépriser »

⁵²⁴ Je pense que **diffluitat** du verbe « *diffluito* » est le fréquentatif de mélange de « *diffluo* » et comme « *fluito* » est le fréquentatif de « *fluo* ».

Et en effet, la pensée comme le feu se dirige en hauteur. Le regard latéral s'accorde à l'intellect. La raison se porte en longueur. La pensée est comme le corps. L'intellect comme la surface. La raison comme la ligne. Quant à la dernière connaissance du sens, elle peut être dite semblable au point et à la terre. Semblable au point parce qu'elle est privée d'intervalle et qu'elle est la plus petite des connaissances, ou parce qu'elle ne peut pas être répandue au-delà ou hors du corps et parce qu'elle est née pour saisir et voir seulement le corporel et le matériel. Semblable à la terre pour la même raison parce que, comme elle est enfoncée dans la partie la plus basse, il est interdit à cette connaissance de transpercer les cieux et de rechercher les étants célestes ou parce qu'elle n'est jamais frappée par la lumière divine et qu'elle est privée de la connaissance divine entière, du savoir et de l'assurrection.

Fin du livre de l'intellect. Grâces soient rendues à Dieu artisan de l'un et l'autre intellect et à la source invisible de la lumière entière.

Mens etenim ut ignis tendit in altum. Intellectui lateralis aspectus congruit. Ratio in longum fertur. Mens ut corpus est. Intellectus ut superficies. Ratio ut linea. Extrema uero sensus cognitio et puncto et terrae similis dicatur. Puncto quod caret interuallo sitque⁵²⁵ cognitionum breuissima quodue supra aut extra corpus fundi nequeat, quodque nihil aliud, quam corporeum et materiale captare et intueri sit nata. Terrae uero eadem de causa quod pressa in imo, caelos exterebrare caelestia rimari entia uetetur quodue diuino lumine nusquam feriat⁵²⁵ sitque diuinæ totius gnaritudinis, scientiæ et assurrectionis expers.

Libri de intellectu finis. Gratiae deo utriusque intellectus opifici totiusque lucis fonti inuisibili.



⁵²⁵ Voici ce que nous voyons **fitq̄**. On pourrait dire qu'il s'agit de « fitque » ce qui serait plus conforme avec l'emploi indicatif précédent (« caret »). Néanmoins, nous ne voyons la barre du sur ce « s » comme cela apparaît

un peu plus bas : **feriat⁵²⁵ sitq̄**. Par conséquent nous pensons que dans la même phrase Bovelles utilise l'indicatif et le subjonctif pour introduire une nuance entre ce qu'il avance en même temps à propos du point et de la connaissance et ce qu'il tire de l'analogie et qui vaut pour la connaissance seulement. Dans le premier cas, il utilise l'indicatif pour souligner le rapport de la connaissance au point, alors que dans l'autre cas Bovelles emploie le subjonctif pour expliquer ce qui est propre à la connaissance. En effet, la réflexion menée sur la connaissance du sens est ouverte par un verbe au subjonctif « *dicatur* », Bovelles suit donc ce mode jusqu'à la fin lorsqu'il est seulement question de la connaissance.

Index

Dans cet index, j'ai répertorié toutes les traductions des mots latins à l'exception de ceux dont la traduction est évidente et toujours identique (« *intellectus* » par exemple).

abdo	
cacher.....	141, 199, 209, 353
abeo	
disparaître.....	267
abicio	
jeter.....	359
abinuicem	
l'un de l'autre.....	43, 65, 81, 155, 171, 191, 217
abiungo	
détacher.....	129, 157, 253
séparer.....	31, 69, 133, 139, 283
abscondo	
dissimuler.....	307
absentia	
absence.....	67
absoluo	
accomplir.....	135, 157, 165, 265, 267, 269, 275, 303, 315
abstraho	
abstraire.....	49, 193, 255
accessus	
rapprochement.....	217
accidens	
accident.....	99, 141, 195, 199, 201, 203, 271, 277
accidentalis	
accidentel.....	141
accidentarius	
accidentel.....	271, 273, 275, 277
accommodus	
apte.....	337
accresco	
s'accroître.....	267
acies	
pénétration.....	95, 261
pupille.....	261
acquirō	
acquérir.....	169, 175

acquisitio	167, 175
acquisitiuus	169
actio	
action	57, 71, 163, 221, 241, 307
actiuitas	
activité	331
actiuus	
actif	129, 133
actus ..45, 47, 49, 53, 57, 59, 61, 63, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 81, 99, 101, 103, 105, 107, 111, 121, 125, 127, 129, 137, 149, 151, 153, 155, 157, 167, 169, 171, 175, 179, 181, 221, 223, 231, 233, 281, 293, 307	
acumen	
acuité	261
pénétration	119
pointe.....	329, 335, 339
acutus	
aigu	329, 333, 335, 337, 341, 343
adaptatio	
application	343
additio	
ajout.....	121
addo	
ajouter.....	121
adimpleo	
accomplir	135, 323
compléter.....	271, 273
remplir	251
adinuicem	
l'un à l'autre	217, 301
l'un par rapport à l'autre.....	47, 347, 359
respectivement	79
adipiscor	
obtenir	257
aditus	
accès	347
admiror	
admirer	89
admixtio	
mélange	125, 127
aduento	
arriver.....	267
venir	69, 71
aduentus	

arrivée	269
adumbratus	51
adventitius	
adventice	69, 71
adversus	47, 211
aemulor	
rivaliser	135
aequalis	55, 65, 173, 183, 227, 251
aequalitas	65
aequo	
égaliser	45
aeuiternitas	
éviternité	33
aeuiternus	
éviternel	31, 295
aeuum	
éviternité	143, 161, 299, 301, 311, 313
afficio	83, 149, 299
agglutino	
agglutiner	81, 243
agnitio	269
connaissance	31, 95, 99
alluio	
inondation	195
alteritas	
altérité	31, 45
ambio	
entourer	335
ambitum	
encerclement	183
amplus	
ample	331, 339
angelicus.. 31, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 89, 91, 93, 95, 99,	
101, 103, 105, 107, 111, 113, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 135, 139, 145, 147, 149, 153, 155, 157, 159, 161,	
163, 185, 205, 207, 209, 217, 229, 243, 245, 249, 251, 253, 255, 259, 261, 263, 265, 345, 347, 349, 351, 353, 355	
angelus . 43, 53, 57, 61, 63, 71, 73, 77, 91, 95, 103, 105, 111, 123, 127, 129, 135, 137, 139, 141, 143, 145, 147, 155, 157, 159,	
185, 207, 217, 219, 243, 245, 255, 265, 351, 355, 357	
animus 29, 133, 155, 171, 175, 189, 197, 233, 235, 257, 267, 269, 277, 279, 283, 293, 297, 303, 311, 313, 325, 331, 335, 339,	
341, 343, 347	
antea	53, 99, 139, 143
antistat	
surpasser	347

apertum	
à découvert	195
endroit découvert	209
apex	
sommet	219, 317, 329
appareo	
apparaître	49, 99, 137, 325
apparitio	
apparition	99, 123, 353
appello	
appeler	249
apprehendo	
prendre	283
saisir	285
apprehensio	
saisie	281, 283, 289
aptus	
approprié	325, 329, 333, 339, 343
arcanus	47, 195, 307, 351
secret	133, 353
arceo	
clore	77
arcera	
chariot	31
archetypus	
archétype	135
armarium	
armoire	173
ars	22, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 67, 71, 79, 117, 119, 129, 141, 153, 255, 291
ascribo	
assigner	199, 255, 339
asseruo	
conservation	311
conserver	163, 173, 175, 293
assidue	
sans interruption	285
sans interruption	65, 267
assimilo	
assimiler	91, 101
atomus	227
attiguus	297
voisin	49, 91, 93, 101, 217, 357

autem	
alors que	67
au contraire.....	57, 65, 67, 71, 73, 121, 125, 141, 157, 179, 185, 197, 231, 237, 311, 327
enfin	83, 351
mais.....	71, 95, 105, 111, 121, 129, 321
néanmoins	57, 81, 99, 133, 175, 257, 327
non traduit	79, 191, 263
or	43, 53, 55, 57, 59, 65, 67, 71, 75, 77, 81, 85, 93, 99, 101, 103, 105, 113, 117, 119, 123, 125, 127, 129, 135, 139, 141, 143, 149, 151, 163, 167, 169, 171, 175, 177, 187, 193, 195, 197, 199, 201, 207, 213, 215, 217, 221, 223, 225, 227, 233, 245, 249, 253, 263, 265, 269, 275, 277, 283, 285, 299, 305, 311, 313, 315, 317, 337, 351, 353, 355
quant à	43, 51, 53, 63, 101, 131, 139, 167, 175, 231
tandis que	81, 293
capacitas	
capacité.....	333, 343
capax	
ample	337, 339
apte à recevoir	47, 57, 95, 101, 121, 123, 125, 353
capedo	
espace	51
capesco	
saisir	175, 261, 269
capio	
saisir	131, 285
captatio	
captation	347
capto	
prendre	69, 279, 297, 331
rechercher.....	235
saisir	283, 293, 335, 357, 361
captus	
réception.....	339
caracter	
caractère	145
carentia	
absence	157
censeo	
considérer	293
désigner	95, 103
juger	341
penser	31
cingo	
entourer	95

circularis	
circulaire	151
circulus	
cercle.....	215, 217, 265, 339
circumfero	
porter	31
circumlatio	
déplacement circulaire.....	57
claudio	
enfermer	31, 63, 71, 77, 95, 267, 325
inclure	59, 249
claustrum	
cloître.....	267
coepio	
commencer	49, 53, 99, 105, 145, 159, 215, 297
cognatio	
parenté.....	359
cognitio	
connaissance.....	103, 307, 345, 355, 359, 361
cognituius	
cognitif	99, 103, 169
cognitrix	
cognitrice	99, 195
cogo	
contraindre	123
cohaereo	
attacher.....	43, 89
coincidentia	
coïncidence	339
colligo	
réunir	255
colloco	
établir.....	279, 347
placer	151, 255, 265, 279, 345
color	125, 261
comitor	
accompagner.....	339
commendo	
confier	151, 173, 307, 311, 331
commercium	
commerce	29, 221, 231, 241
communio	

participation.....	29
communis	
commun.....	175, 199, 253, 255, 317
comparatio	
comparaison.....	101, 301
comparo	
comparer.....	101, 259, 261
comperio	
trouver.....	91, 103, 121, 139, 341
competo	
appartenir.....	29, 265, 271
complector	
embrasser.....	175, 221, 283, 335
compleo	
remplir.....	137
complexus	
étreinte.....	337
compono	
composer.....	217
produire.....	51
conceptio	
conception.....	49, 69, 85, 135, 137, 139, 141, 143, 147, 209
conceptus	
concept.....	139, 141, 143, 145, 147, 159, 161, 211, 213
concipio	
concevoir.....	135, 137, 145, 147, 159, 163
conditrix	
fondatrice.....	89, 113
condo	
établir.....	29, 31, 105
conficio	
constituer.....	81
conflo	
composer.....	227
former.....	107, 219, 221
former par le mélange.....	81, 139, 325
former par mélange.....	249, 251
congrue	
convenablement.....	241
congruentia	
proportion.....	343
congruo	

s'accorder.....	337, 361
congruus	
conforme.....	119
convenable.....	91
coniectura	193
coniunctio	
union.....	65
coniungo	
lier43, 69, 71, 81, 91, 93, 105, 107, 111, 123, 129, 157, 163, 165, 171, 177, 183, 195, 215, 217, 219, 253	
unir.....	65, 291, 321, 337
consector	
rechercher.....	175
conseruatio	
conservation	175, 311, 313, 341
conseruo	
conserver	175, 219
consideratio	
observation	151, 181
considero	
examiner	211
consubstantialis.....	309
consummatio	
accomplissement	101, 123
achèvement	99, 191, 197, 269, 351
consummo	
achever	31, 33, 41, 51, 53, 129, 133, 145, 211, 233, 245, 257, 265, 267, 269, 271, 275, 303
finir.....	107
contemplatio.....	31, 69, 133, 151, 163, 165, 167, 173, 175, 181, 189
contemplatiuus	31, 129, 133, 163, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 359
contemplor	
contempler.....	89, 133, 165, 181, 355
continens	
contenant.....	71
continentia	
contenance	167, 331, 333, 337, 339, 343
contenant.....	187
contineo	
contenir.....	71, 77, 95, 119, 123, 183, 307, 325, 349
contingenter	
de manière contingente.....	135
contingo	
arriver.....	123, 147

atteindre	283, 291
se produire.....	263
continue	55, 73, 283, 303, 305, 315, 317
continuel	61
continuellement.....	61, 283
en continu	283
continuo	
continuellement.....	303
immédiatement	161, 269
immédiatement après.....	293
contraho	
contracter	33
contrarius	
contraire.....	47
conuersio	
renversement.....	31
révolution.....	151
conuerto	
mouvoir.....	265
tourner.....	47, 163, 165, 169, 175, 309, 335
transformer.....	197
copula	
lien	217, 291
copulo	
lier.....	291, 359
corporeus	
corporel.....	29, 31, 195, 221, 223, 231, 361
corporel.....	133
du corps	43
corpus... 29, 31, 43, 71, 89, 95, 117, 119, 121, 129, 131, 133, 139, 217, 219, 221, 223, 225, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239,	
241, 243, 267, 319, 361	
corpus.....	43
creatio	
création.....	45, 63, 107, 135, 137, 215, 353
creatura.. 29, 41, 43, 49, 53, 59, 63, 73, 75, 77, 85, 91, 93, 95, 99, 101, 103, 105, 107, 111, 113, 123, 127, 129, 131, 135, 137,	
139, 145, 159, 161, 217, 219, 221, 223, 229	
creo	
créer 43, 59, 61, 63, 73, 77, 81, 85, 105, 111, 129, 135, 137, 161, 185, 207, 217, 219, 229, 231, 243, 245, 259, 263, 279,	
313, 353	
culmen	
sommet.....	29
curuus	

circulaire	33, 45, 231
decurro	
parcourir	303
decursus	
écoulement	311
dedo	
remettre	99
defaecatio	
purification	193, 201, 203
defaeco	
purifier	199
defero	
déplacer	265
descendre	349, 351
porter	191, 359
defluxus	
écoulement	283, 309
delatio	
déplacement	279, 329
mouvement	263, 265, 283, 351
deliteo	
se cacher	31, 193
demonstratio	
exposition	353
demonstro	
montrer	125, 127, 189
denego	
refuser	307
denominatio	
dénomination	85
denuo	
de nouveau	135
depono	
déposer	305
depositio	
dépôt	175
deprehendo	
saisir	163, 179, 267, 287, 297
deprehensio	
saisie	179, 281, 291
depromo	
tirer	267

deriuo	
dériver (au passif)	211, 331
describo	
transcrire	147, 159
desino	
cesser	169, 215, 303
destituo	
être privé (passif)	239
destruo	
détruire	79
desumo	
prendre	173, 177, 327
dictitatur	
avoir l'habitude de dire	135
dictito	
appeler	289
dire souvent	145
diduco	
disjoindre	283
séparer	171, 221, 231, 321
differentia	53, 65, 103, 121, 265, 321, 357, 359
differitudo	
différenciation	171
diffinio	
définir	143, 175, 265, 353
diffinitio	175
diffiniuimus	
définir	347
diudico	
discerner	151, 153
discerno	
détacher	283
discerner	155
disciplina	
enseignement	145, 239, 269
discludo	
mettre à l'écart	357
tenir à l'écart	51
disco	
apprendre	35, 57, 65, 131, 163, 165, 181, 209, 211, 213
discordia	
discorder	31

discretio	
distinction	153
discrimen	
distinction	245, 319
séparation	29, 217
discurro	
parcourir	55, 91, 93, 283, 315, 357
se déplacer	326, 327, 341
discursus	
déplacement	131, 259
dispando	
étendre	31, 331, 337
dispareo	
disparaître	161
dispartior	
diviser	205
dispesco	
diviser	253, 255
dispositio	343
dissectio	
découpage	155
dissidentia	
désaccord	31
dissimilitudo	
dissemblance	217
distantia	
distance	55, 67, 93, 265
distendo	
étendre	43
distinguo	
distinct	141, 171, 233
distinguer	155, 319
disto	
différer	31, 47, 81, 167, 171, 181, 191, 217
être différent	121, 171
être éloigné	65, 91, 139, 145, 211, 357
diuello	
déchirer	329
séparer	245
diuersitas	
diuersité	45
diuersus	

différent	53, 141, 147, 153, 171, 233, 321, 355
opposé	231
diuinitas	
divinité	95, 99, 101
diuisibiliter	
partie par partie	101
diuisio	
division	31, 153, 155
divinus . 43, 47, 49, 63, 85, 105, 113, 117, 119, 123, 125, 127, 129, 135, 141, 143, 145, 147, 159, 217, 349, 351, 353, 355, 359	
divisibiliter	
partie par partie	67
do	
donner	229, 231
octroyer	341
doceo	
enseigner	129, 209, 211, 213, 277
instruire	65
doctrina	
instruction	65
doctrinalis	
instructif	145
dux	
conducteur	335, 339, 345
dyaphanus	
diaphane	119
dyas	
dyade	205
edo	
mettre au monde	31
edoceo	
enseigner	255, 257
effigies	
représentation	39, 41, 113, 115, 119, 125, 127, 129, 147
egeo	
avoir besoin	49, 51, 101, 131, 163, 219
être privé	217
elicio	
faire sortir	193
obtenir	209
eluuies	
inondation	199
emanatio	99

émanation.....	99, 115
emergo	
apparaître	141, 145
émerger.....	247
emigrare	
sortir.....	237, 267
eminens.....	53, 71, 217, 249, 323
erudio	
former	257, 269
eruditio	
formation	191, 269, 351
essentia	61, 69, 71, 101, 113, 147, 157, 159, 221
essentialis.....	221
est dabile	
pouvoir admettre	293, 297
euado	
arrive par être	101
devenir	29, 31, 45, 53, 69, 233, 261, 309, 337
finir par devenir	61, 65, 83, 91, 129, 133, 153, 157, 199, 227, 245, 249, 269
finir par être	101
parvenir.....	55
euctio	
transport	133
excipio	
recevoir	113, 323
excludo	
exclure.....	59, 69, 75
excudo	
façonner.....	217
exemplar	
modèle	135
exerceo	
exercer	163, 221, 243, 329
exhaurio	
épuiser	79
exors	
exclu.....	31, 63, 115, 173
exoticus	
étranger	69, 71
expando	
déployer	113
explicatio	

développement.....	45
explico	
développer.....	33, 49, 53, 245, 247
expressio	
expression.....	119, 201
exprimo.....	71, 119, 149
exprimer.....	119, 273, 343
extemplo	
aussitôt.....	293
extendo	
étendre.....	341
exterebro	
transpercer.....	261, 339, 361
exterior	
extérieur.....	89, 129, 131, 133, 163, 173, 235
exterus	
extérieur.....	133, 161, 163
extimus	
externe.....	199
extremitas.....	115
extremus.....	43, 45, 59, 63, 73, 75, 77, 85, 93, 95, 99, 105, 107, 111, 145, 171, 185, 191, 195, 217, 231, 283, 291, 293
exuo	
se débarrasser.....	197
exupero	
précéder.....	143
fabrico	
fabriquer.....	85, 217
facies	
apparence.....	127
face.....	325
facio	
faire.....	63, 85, 159, 325, 337
rendre.....	269
facultas	
faculté.....	29, 57, 99, 103, 129, 151, 195, 359
fatisco	
ne parvenir à rien.....	337
fecundo	
féconder.....	173
fero	
porter.....	29, 43, 51, 71, 91, 93, 133, 171, 197, 283, 326, 327, 329, 341, 349, 359, 361
rapporter.....	191

figo	
fixer	123, 301, 349
figura	
figure	39, 147, 159, 271, 273, 325, 339
figuro	
figurer	145, 275, 353
représenter	147
tracer.....	159
filius	
enfant.....	135, 137, 139
finio	
finir.....	145
finis	
fin 43, 47, 49, 51, 53, 55, 61, 65, 71, 77, 91, 93, 95, 101, 103, 123, 133, 145, 151, 157, 163, 189, 191, 197, 209, 215, 217, 219, 223, 231, 277, 283, 293, 305, 307, 309, 313, 315, 337, 339, 351, 357, 361	
frontière.....	323
limite	269
fio	
devenir 47, 51, 55, 57, 59, 61, 65, 67, 71, 73, 79, 81, 91, 99, 101, 105, 107, 109, 121, 125, 139, 165, 167, 169, 183, 185, 187, 189, 195, 199, 209, 213, 219, 225, 227, 241, 243, 245, 253, 257, 269, 273, 291, 299, 303, 305, 311, 323, 327, 355	
être fait	31, 59, 67, 69, 79, 83, 85, 91, 101, 105, 129, 159, 165, 223, 243, 337
être produit.....	45, 57, 75, 119, 121, 131, 151, 205, 209, 215, 217, 221, 225, 293, 309, 313
s'ensuire 45, 55, 57, 59, 61, 93, 115, 123, 125, 127, 131, 153, 161, 167, 171, 179, 191, 199, 209, 227, 231, 253, 261, 275, 283, 293, 321, 329, 341, 347, 351, 355	
se produire.....	93, 175, 199, 209, 211, 243, 265, 283, 291, 313, 317, 321, 343
s'ensuire	45, 63, 133, 169, 181, 201, 277, 299, 327
sortir.....	163
fluius	
fleuve	351
fluxio.....	257
écoulement	67, 259
fluxus	
écoulement	265, 291
fluide	161, 259, 261
fons.....	89, 105, 211, 279, 351
fontaine.....	35
source.....	43, 99, 111, 197, 313, 351, 359, 361
foras	
dehors	209
forma.....	63, 79, 109, 135, 149, 157, 221, 223, 229, 231, 243
formo	
former	61

foueo	
entretenir	99
frequentia	
fréquente récurrence	281
grande quantité	269, 273, 275, 317
fulciens	43
fulcio	
soutenir	99, 331
supporte	325
functio	
activité	29, 31, 231
fundo	
déployer	339
étendre	337
répandre	113, 361
geminus	43, 71, 75, 89, 171, 257
genus	
genre	247, 249, 251, 253, 255
gesto	
porter	147
gigno	
engendrer	203
glomus	
balle sphérique	31
gnefosus	
ténébreux	97
gradus	
degré	93, 267
position	243
gyrus	
cercle	31
habitus	71
disposition	79, 181
haereo	
être attaché	283
haurio	
absorber	119
hebes	
émoussé	333
hebetio	
émousser	95

homo ..	29, 43, 53, 63, 71, 73, 77, 91, 95, 103, 105, 111, 123, 127, 139, 143, 145, 181, 185, 187, 189, 195, 197, 203, 207, 209, 211, 217, 219, 221, 225, 227, 245, 253, 255, 265, 277, 311, 323, 341, 349, 351, 355, 357
humanus..	29, 31, 35, 39, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 66, 67, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 141, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 170, 171, 177, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 203, 205, 207, 209, 217, 219, 221, 223, 225, 227, 229, 235, 241, 243, 245, 249, 251, 253, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 307, 345, 347, 349, 351, 353, 355, 359
identitas	
identité.....	45
igitur	
donc	59
par conséquent	35, 43, 45, 47, 53, 57, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 85, 87, 91, 93, 95, 99, 101, 105, 111, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 133, 139, 143, 145, 151, 153, 161, 165, 167, 169, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 193, 195, 201, 205, 211, 213, 215, 217, 219, 223, 227, 233, 239, 241, 243, 245, 247, 253, 255, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 271, 275, 281, 285, 291, 297, 301, 303, 311, 313, 315, 317, 319, 323, 327, 335, 337, 343, 351, 355
ignorantia	57
ignoratio	47, 49
ignorance	47
illatio	
inférence	123, 209, 223, 285
illustratio	
illumination	113
illustris	53, 325
éclatant	101
illustro	
illuminer	51, 59, 89, 91, 95, 97, 99, 119, 269
imaginatio	
imagination	199
imago.....	97, 99, 119, 125, 127, 129, 141, 149, 151, 155, 163, 173, 181, 187, 189, 193, 199, 201, 273, 303, 325
imbibo	
absorber	31, 259
imitor	
imite	231
imiter.....	119, 201, 233
immaculatus	
sans tache	353
immaterialis.....	129, 135, 141
immateriel.....	31, 187, 223, 237
immediatus	
immédiat.....	47, 49, 91
immixtus.....	49, 71
sans mélange	121

immobilis	49, 55, 93, 103, 123, 131, 165, 283, 326, 327, 349
immobile	47
immortalitas	29, 267
immutabilis	53, 65, 303, 311, 313
impedimentum	
entrave	123
impendo	
consacrer	29
imperfectus	31, 53, 163, 167, 169, 219, 245, 267
imparfait	233
impers	
sans partie	257, 285, 291, 303, 317, 323
impleo	
réaliser	155
remplir	71, 165, 245
impraegno	
féconder	79, 135, 173, 181, 279
inaequalitas	55
inanis	
vacant	303
vain	269
vide	53, 239, 243
inchoatus	
ébauché	51
inchoo	
commencer	107, 215
incognitus	
inconnu	117, 353
incomprehensibilis	143
inconsummabilis	
inachevable	311
inconsummatus	
inachevé	233, 239
incorporeus	
incorporel	117, 121, 129, 223
incretatus	
incrée	135, 143
indefinitus	
indéfini	249
indelebilis	
indélébile	271
indiffinibilis	

indéfinissable	105
indigeo	
avoir besoin.....	69
indipiscor	71
acquérir	257
atteindre	29
induisibiliter	
ne pas être possible de diviser	45
individuus	53, 55, 131, 153, 245, 247, 249, 251, 253, 255, 257, 319
indivisibilis	45, 49, 67, 95, 283, 285, 287, 291, 319
ineptus	
inapproprié	337
inexistens	
existant dans	141
infaeculentus	
sans salissure.....	141
infinitus	89, 143
infini	297, 313
ingens	59, 95, 113, 127
initium .31, 41, 43, 45, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 63, 65, 71, 89, 93, 95, 99, 101, 103, 105, 107, 111, 113, 133, 135, 157, 163, 165, 167, 185, 191, 211, 217, 231, 239, 279, 283, 305, 309, 313, 315, 349, 351	
Initium	105, 113, 211, 231, 349
innascor	
être inné.....	57, 69
innotesco	
devenir connu	169
iniscissilis	
insécable	323
insensibilis	
privé de sens	43, 195, 319
inseparabilis	
inséparable.....	233
insero	
greffer	43, 89, 91
implanter.....	143
insinuatio.....	47
inspectio	
examen	191
instans	45, 67, 263, 291, 293, 297, 299, 301, 311, 313
integer	
complet.....	267
entier.....	269

intact	241
integritas	
totalité	269
intellectio	
intellection	69, 71, 153, 167, 179, 191, 221, 229, 231, 233, 281, 283, 289, 291
intellectius	29, 229, 231
intellectrix	
intellectrice	29
intellectualis ...	29, 41, 53, 59, 69, 87, 89, 109, 117, 123, 129, 151, 167, 173, 175, 179, 181, 183, 187, 189, 193, 197, 199, 201, 203, 205, 221, 231, 233, 235, 237, 239, 241, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 283, 293, 297, 299, 301, 303, 311, 313, 317, 337, 347, 349, 359
intellectuel	201, 337
intellectus	31, 39, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 85, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 135, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 199, 201, 205, 207, 209, 211, 213, 215, 217, 223, 225, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239, 241, 243, 245, 247, 249, 253, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 283, 285, 287, 289, 291, 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305, 307, 309, 311, 313, 315, 317, 319, 325, 327, 329, 331, 333, 335, 337, 339, 341, 343, 345, 347, 349, 351, 353, 357, 359, 361
intellect	43, 361
intellectus agens	
intellect agent	171, 231, 233, 235, 295, 305, 331
intellectus possibilis	
intellect possible	171, 231, 233, 237, 295
intelligentia	
appréhension	91, 179, 257, 285, 289, 347
intelligence	221, 251, 253, 255, 261, 343
intelligibilis ...	43, 99, 127, 135, 197, 209, 227, 235, 241, 261, 281, 283, 287, 291, 293, 295, 301, 303, 305, 311, 313, 315, 347, 351
intelligo	
concevoir	57, 151, 283, 287, 313
entendre	173
intelliger	109, 139, 229, 285
saisir	123
saisir intellectuellement	29, 39, 69, 71, 129, 153, 155, 157, 177, 279, 281, 283, 289, 291, 293, 303
intendo	
diriger ses efforts	341
intentio	
application	43, 89, 101
tension	267
intereo	
s'enfoncer	267
interhio	

s'ouvrir	139, 293
interiicio	
interposer.....	139
interior	
intérieur	89, 129, 131, 163, 199, 235, 279, 311, 325, 347
internus	133, 141, 177, 359
intervallus.....	51, 197, 361
introduco	
introduire	235, 331
intueor	
intuitionner	153
regarder	151
voir	133, 153, 357, 361
intuitio	155
intuition.....	151
intuitius	151, 153, 155
intuitus	69
intuition.....	307
invisibilis	47, 117, 119, 139, 141, 153, 353, 359, 361
irritus	
vain.....	267
irrumpto	
pénétrer	269, 279
iteratio.....	179, 281
répétition	289, 293, 347
itero	
répéter	289
iubeo	
ordonner	173
recevoir la directive (passif)	267
iudicium	
jugement.....	151
iudico	
juge	153
juger	151
iuuo	
assister	133, 163
labor	
s'en aller	161, 269, 293, 359
lacertus	
bras	337
lar	

maison.....	197
latio	
déplacement.....	263, 265
mouvement.....	151
latitudo	
lattitude.....	265
liber	
libre.....	261
libere	
librement.....	133
libertas	
liberté.....	31
linea.....	31, 45, 49, 53, 67, 231, 263, 265, 283, 303, 313, 315, 337, 343, 361
litterarius	
écrit.....	145
locus	
lieu.....	139, 169, 181, 187, 203, 209, 217, 235, 277, 283, 305, 321, 323
lumen.....	91, 95, 119, 125, 127
lumière.....	39, 47, 49, 51, 59, 89, 91, 95, 99, 115, 121, 123, 125, 127, 149, 361
luminare.....	59, 95, 113, 127
luna.....	95, 127
lustratio	
examen purifiant.....	307
lux 39, 47, 49, 71, 89, 91, 95, 113, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 139, 149, 261, 277, 307, 345, 349, 351, 353, 359	
lumière.....	47, 49, 125, 353, 361
maneo	
rester.....	293
s'arrêter.....	197, 349
manifestum.....	71, 139, 143, 149, 217, 285, 351
manifestus	
manifeste.....	199
mano	
découler.....	43, 159
mansio	
demeure.....	271
materia 29, 31, 41, 43, 63, 69, 71, 79, 83, 109, 117, 119, 121, 123, 125, 129, 135, 137, 139, 157, 187, 199, 219, 221, 223, 227, 229, 231, 237, 239, 241, 253, 261	
materialis.....	31, 101, 103, 117, 187, 219, 221, 223, 231, 319, 361
de la matière.....	43
materies	
matière.....	31, 33, 39, 41, 43, 69, 71, 79, 121, 129, 133, 157, 219, 221, 223, 229, 253, 261
matrimonium	

mariage	135
mediatus	
ce qui est séparé par un intermédiaire	47, 49
ce qui est séparé par un intermédiaire	51
meditatio	
méditation.....	133
meditor	
méditer	133
medius..	31, 39, 43, 47, 49, 63, 67, 73, 75, 77, 85, 87, 91, 93, 107, 111, 115, 161, 175, 191, 199, 205, 207, 211, 217, 291, 293, 309, 329, 337, 351, 357
memoria...	151, 153, 155, 157, 163, 167, 171, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 189, 191, 197, 233, 235, 257, 269, 271, 279, 281, 289, 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305, 307, 309, 311, 313, 315, 317, 319, 321, 323, 325, 326, 327, 331, 335, 337, 339, 341, 345, 347, 349, 351
mens	
pensée...	33, 35, 37, 53, 95, 117, 133, 135, 137, 141, 143, 145, 147, 159, 161, 203, 211, 213, 223, 253, 255, 271, 273, 349, 351, 357, 359
meta	
borne.....	77, 349
metior	
considérer	267
microcosmus	
microcosme.....	173
mobilis	49, 55, 93, 103, 283
mobile	47
modulus	
capacité.....	101
moles.....	183
charge	33
masse	195
poids.....	43
momentum	45, 161, 245, 259, 293, 303
monas	
monade.....	43, 89
motus	45, 49, 57, 81, 93, 101, 131, 189, 191, 197, 211, 279, 311, 327, 329, 337, 339, 341, 349, 351, 353
mouvement.....	93, 337, 339, 341
moueo	
mouvoir.....	43, 341
mulier	
femme.....	135, 137
mundanus	
mondain	133

mundus	29, 31, 33, 37, 59, 127, 131, 133, 139, 143, 151, 159, 163, 165, 169, 171, 173, 177, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 203, 205, 207, 209, 219, 223, 225, 227, 233, 235, 237, 255, 273, 277, 303, 307, 309, 311, 313, 317, 321, 323, 327, 331, 349, 351, 359
mutatio.....	65
changement	199
muto	
abandonner.....	197
changer	199
mutuo	
mutuellement	175, 283
nascor... ..	29, 57, 61, 67, 69, 91, 105, 107, 125, 129, 139, 165, 181, 185, 203, 209, 217, 243, 245, 259, 269, 273, 275, 303, 311, 313, 326, 327, 361
naître.....	209
natura....	29, 33, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 65, 67, 71, 79, 83, 91, 93, 95, 99, 101, 107, 113, 119, 121, 123, 129, 131, 139, 141, 143, 147, 149, 161, 163, 165, 169, 183, 195, 197, 199, 201, 203, 209, 217, 223, 233, 241, 243, 253, 255, 267, 271, 273, 279, 319, 327, 331, 335, 343, 359
naturalis	31, 77, 79, 87, 89, 91, 95, 99, 109, 113, 117, 119, 169, 173, 193, 199, 201, 255, 303, 353, 359
naturel.....	79
naturaliter	
naturellement	99
necessarius.....	69, 153, 169, 219, 235, 267
negocior	
être occupé	141
nitor.....	65
s'appuyer.....	101
nosco.....	71
connaître.....	29, 45, 65
savoir.....	65, 69, 71, 131
noticia	
connaissance.....	57, 93
notio	31, 143, 153, 181, 201, 233, 239
notula	
petite marque	145
notus	119, 211
nubo	
se marier	135
nudo	
dépouiller.....	199
se dévoiler.....	195
nudus	
nu	133, 195
numero	

compter.....	273
numerosus	
harmonieux	153
numerus	
nombre ...45, 89, 170, 171, 227, 233, 235, 245, 249, 251, 253, 259, 265, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 283, 289, 291, 293, 295, 297, 313, 347	
nuncupo	
appeler.....	29, 101, 107, 143, 171, 221, 233
obex	
barrière	33
obicio	
exposer	195
obiectum	
objet.....	71, 89, 91, 93, 99, 101, 151, 163, 169, 170, 171, 173, 195, 223, 285, 291, 295, 303, 355, 357, 359
obiicio	
exposer	127, 153, 169, 183, 195, 307
placer devant	121
oborior	
apparaître	159
obsto	
faire obstacle.....	33
obsum	
faire obstacle.....	31
obtego	
recouvrir.....	31, 133, 195, 213
obtusus.....	341
obtus	329, 333, 335, 337, 339, 341, 343
occasus	
coucher	123
occultus	
endroit occulte	209
occurro	
se présenter	335
ociosus	
inutile	243, 269
oisif.....	241
oculus	
œil39, 113, 125, 127, 141, 151, 211, 223, 261	
œuvre.....	35
offero	
offrir	175, 179, 195
se montrer	307

officium	
devoir	43
fonction	171
office	173, 175, 181, 231
service	165, 170, 171, 241
omniformis	79, 83, 108, 109, 131, 157, 209
opacitas	
opacité	123
opera	
travail	29
operatio	
activité	85, 133, 141, 163, 165, 167, 173, 175, 215, 217, 221, 231, 241, 279, 303
opération	31, 133
travail	51
operio	
recouvrir	195
operor	
agir	43
œuvrer	233
opérer	119, 141, 175
opifex	
artisan	31, 73, 89, 113, 119, 135, 141, 143, 233, 307, 361
oppono	
opposer	47, 79, 311
oppositio	
opposition	217
opus	
œuvre	63, 73, 77, 91, 95, 99, 103, 105, 113, 115, 119, 127, 135, 217, 219
opus œuvre	37, 59
orbicularis	
circulaire	31
orbis	
disque	31
ordo	
ordre	41, 85, 213, 267
position	91
organum	
organe	29
origo	31, 188, 197, 263, 313
origine	43
orior	
naître	191, 193, 197, 211, 293, 297, 349

orno	
orner	173
ortus	
naissance.....	113, 123, 133, 159, 183, 189, 247, 265, 267
pario	
donner naissance	135, 137
enfanter	145
parochus	
maître.....	335
pars... 41, 59, 77, 81, 107, 119, 137, 153, 171, 189, 195, 219, 221, 223, 225, 227, 233, 235, 245, 255, 257, 265, 267, 273, 279,	
291, 293, 311, 313, 317, 319, 325, 335, 337, 345, 347	
particeps	
participant.....	101
participatio	
participation.....	79, 89
participo	
participer.....	113
partus	
enfant.....	135, 139
patesco	
se découvrir.....	195
patulus	
manifeste	101
pedissequa	
suivante.....	335
pelagus	49, 89, 95
pello	
chasser	269
pelluceo	
transparente	123
pendeo	65
penetratus	
pénétration	337
penetro	
pénétrer	117, 123, 326, 327, 329, 333, 335, 339, 343, 349
per se	
au moyen de lui-même	43, 69, 153
en soi.....	43, 63, 141, 195, 217, 221, 243, 249, 251, 253
par lui-même.....	133, 155, 157, 175, 213, 217, 223, 233, 359
peragat	
achever	29
peregrinus	69, 131, 149

perfecio	
achever	101
perfectio	
accomplissement	181
perfection.....	47, 53, 65, 69, 71, 101, 129, 277
perfero	
supporter	119
perficio	
accompli.....	169
accomplir	49, 51, 53, 71, 145, 181, 211, 231, 271
achever	45, 49, 51, 53, 55, 57, 61, 65, 69, 93, 101, 103, 105, 129, 131, 157, 163, 165, 173, 181, 219, 241, 245, 269, 355
parachever	275
parfaire.....	79, 167
parfaitement	33
perfectionner	265
perfuno	
innonder.....	123
pergo	
diriger.....	335
periodus	53, 77, 313, 351
perlucidus	
translucide	119
permanens	
permanent	259
permaneo	
permaner	267, 295, 301, 311
permisceo	57, 121
composer	71
mélanger	121
permixtio	66
mélange	105, 121
permixtus	51, 57, 69, 121
perquiro	
chercher partout	357
perseuero	
persévérer	31
persister	293, 297, 301, 305, 311, 349
perspectio	155
examen	289
perspectivus.....	151, 155
pertingo.....	47, 359
parvenir.....	123

peruenio	
parvenir.....	57, 201
phantasia	
fantaisie.....	199
philosophia	
philosophie.....	29
philosophor	
philosopher.....	117
pingo	
dessiner.....	159
plenitudo.....	71, 181, 277
plénitude.....	129, 261
plenus.....	53, 169, 181, 213
poligonia	
polygone.....	339
pono.....	69
affirmer.....	201
établir.....	101, 209, 285, 293
portio	
portion.....	29
posco	
exiger.....	199
posterior.....	45, 51, 73, 77, 81, 85, 93, 101, 103, 119, 129, 177, 207, 245, 257, 267, 279, 321, 345
potentia.....	45, 47, 49, 51, 53, 57, 59, 61, 63, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 91, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 121, 125, 127, 129, 151, 153, 155, 157, 163, 165, 169, 171, 185, 195, 231, 233, 269, 291, 303, 307
practicum.....	31, 171
practicus.....	133, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 303, 307, 309, 331
pratique.....	133, 173, 295, 303
praecello	
surpasser.....	339
praecognitio	
précognition.....	135
praecognosco	
connaître en avance.....	135
praeconceptio	
préconception.....	135, 137
praescientia	
préscience.....	135
praescio	
savoir en avance.....	135
praesens.....	67, 75, 85, 109, 125, 167, 207, 277, 311, 319
praesento	

présenter.....	39, 125, 169, 175, 183, 307
praestans.....	53, 71
praesto	
montrer.....	127
praeuideo.....	177
prévoir.....	135
praeuius	
guide.....	335, 345
praxis	
pratique.....	133
principium.....	49, 53, 65, 77, 89, 129, 151, 163, 215, 231
commencement.....	45, 47
prior....	31, 45, 49, 73, 77, 81, 85, 91, 99, 101, 103, 105, 107, 125, 129, 141, 167, 169, 177, 205, 207, 209, 211, 213, 217, 219, 241, 243, 245, 257, 263, 267, 269, 279, 293, 303, 307, 309, 321, 343, 347
priuatio.....	57, 157, 165
privation.....	31
privatio.....	57, 69
procedo	
procéder.....	107, 135, 175
progresser.....	65
s'avancer.....	219, 257, 265
s'avancer.....	193, 267
sortir.....	49
procreo	
engendrer.....	99, 217, 263, 265
prodeo	
s'avancer.....	139, 209
sortir.....	145
venir à l'existence.....	159
produco.....	51, 257, 263
produire.....	43, 49, 105, 107, 135, 159
productio	
production.....	135, 141
profero	
porter au jour.....	33, 159
présenter.....	193, 211, 231, 233
progressio	
progression.....	259
promptuarium	
cellier.....	151, 173, 269
propatulus	
découvert.....	195

propinquitas	
proximité.....	217
propior	
plus proche	91, 101, 347
plus ressemblante.....	283
proprietas	
propriété.....	151
proprius.....	29, 31, 55, 57, 133, 153, 159, 167, 179, 195, 221, 231, 241, 243, 253, 281, 293, 329, 333, 341, 357, 359
prosilio	
surgir.....	141
prospicio	
prévoir.....	135
protendo	
s'étendre.....	123
proveho.....	47
proximus.....	91, 217, 297, 357
proche.....	219
très proche.....	49, 91
voisin.....	93
pugnans	
contradictoire.....	47
punctum.....	45, 49, 67, 131, 265, 283, 285, 313, 325, 337, 361
purus.....	39, 57, 59, 69, 71, 101, 105, 125, 127, 129, 157, 195, 199, 243
pur.....	43, 135, 159
qualitas.....	261, 267
qualité.....	259
quies	
repos.....	163, 341
quietus	
paisible.....	133
quispam.....	71, 151, 175, 323
radius	
rayon.....	101, 123, 349, 359
rapio	
ravir.....	341, 359
ratio	
manière d'être.....	79, 85, 173, 175, 181, 221
raison.....	69, 107, 123, 171, 181, 187, 253, 255, 267, 277, 319, 357, 359, 361
raison d'être.....	151
rationalis.....	53, 63, 87, 193, 229, 231, 233, 243, 247, 279, 319
receptatrix	
récepteur.....	233

receptio	175
recepto	
recevoir	65, 153, 295, 335
recipio	
accueillir	335
recevoir	53, 69, 95, 125, 151, 187, 191, 193, 221, 231, 233, 235, 243, 247, 253, 257, 267, 277, 293, 303, 307, 311, 315, 325, 327, 349, 353
reciproco	
revenir	123
recludo	
enferme	323
recolo	
se rappeler	281, 289
recordatio	
acte de se souvenir	289
recordor	
se souvenir	289
rectus.....	31, 45, 231, 263, 283, 337, 343
recurro	
revenir	43
refero	
rapporter	179, 267, 289, 307
relinquo	
laisser	201, 255
rester (passif)	75, 229, 297
repente.....	141, 245, 247, 257, 259, 263, 291
instantanément.....	67
reperio.....	71, 89, 171, 229, 253, 307, 333
découvrir	111
se trouve être.....	261
trouver	43, 157
repleo	
remplir	101
repono	
mettre en réserve	173
replacer	163
repositorium	
buffet	173
repraesentatio.....	175, 181
repraesento	
représenter	175, 325
reseratio	

révélation	353
reseruatio	
réserve	167
resideo	
demeurer	29, 151, 293, 311
respectus	
point de vue	171
respicio	
regarder	47
resumo	
reprendre	181, 289, 295
resumptio	
reprise	179, 181, 279, 281, 289, 293, 347
reuerto	
revenir	205, 209, 311
reuocatio	
rappel	163
reuoco	
ramener	181
saluo	
conserver	227, 293, 301, 331, 335
présERVER	173, 219, 243, 267, 317
saluus	
conservé	269, 295
préservé	241
sapientia	
sagesse	269, 275, 277
scientia	247
scatebris	
jaillissement	141
scaturio	
couler	145
scibilis	
ce qui peut être su	45
scientia	47, 49, 71, 89, 95, 99, 181, 233, 245, 257, 259, 263, 269, 359, 361
savoir	45, 47, 123, 129, 353, 355
scio	
savoir	71, 73
scribo	
écrire	145
scriptura	
écriture	145, 147, 159, 161, 211

secretus	
secret	199
sectilis.....	67
sedes	
siège	271
semper	
toujours.....	49, 53, 65, 81, 113, 141, 147, 243, 267, 303, 307, 311, 313
sensibilis	31, 41, 43, 45, 63, 73, 75, 85, 87, 89, 93, 95, 99, 101, 103, 109, 117, 119, 127, 129, 133, 139, 151, 159, 161, 183, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 209, 211, 213, 217, 219, 221, 223, 225, 227, 229, 235, 237, 267, 287, 307, 317, 319, 321, 323, 325, 351
sensible	43, 127, 195, 201
sensibiliter	
sensiblement.....	83, 135, 337, 349
sensim	105, 149, 245, 265
graduellement.....	67
peu à peu	45, 101
sensus.....	43, 89, 93, 99, 129, 131, 133, 163, 165, 167, 169, 171, 177, 185, 193, 195, 197, 199, 201, 207, 209, 211, 213, 217, 221, 227, 233, 235, 237, 307, 327, 357, 359, 361
sens	43
sentio	
juger	253
separo.....	57, 59, 105, 107, 111, 155, 239, 243
séparé	253
séparer	43, 79, 111, 129, 157, 249, 253, 255
sequor	
suivre.....	135, 197
seruo	
conserver	197
sibiinucem	
l'une à l'autre	283, 297, 337, 357
signum	
signe	117, 119, 139, 145, 267, 269
similiter	85, 227
similitudo	
ressemblance	99, 113, 119, 141, 143, 217, 233
simplex	
absolu.....	43
pur.....	31, 45, 51, 53, 55, 61, 63, 67, 69, 71, 75, 79, 85, 91, 93, 101, 105, 107, 121, 125, 127, 133, 135, 139, 141, 147, 151, 163, 165, 201, 203, 281, 319
pur.....	49
simple.....	57, 59, 101, 129, 157
simplicitas.....	66

pureté	69, 71, 93, 281, 347
simpliciter	
purement	43, 57, 69, 79, 175, 247, 287, 289, 347
sincerus	
intact	39, 127, 141, 353
sisto	
arrêter	279
fixer	259
situs	
placé.....	339
sol 39, 95, 127	
sortior	
obtenir	197, 201, 255, 267
spacium	
espace	143, 197, 337
species	
apparence	349
espèce en tant que division du genre	245, 247, 249, 251, 253, 255, 257, 267, 269, 271, 275
espèce ou image	31, 39, 53, 55, 57, 63, 69, 71, 79, 83, 107, 109, 125, 127, 129, 131, 133, 143, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 163, 167, 169, 171, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 197, 199, 201, 203, 225, 233, 235, 237, 239, 241, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 283, 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305, 311, 313, 317, 323, 325, 327, 331, 341, 347, 349, 351
spectatrix	
spectatrice.....	195
specto	
observer	175
spectrum	
apparence	163, 235
specularis	
spéculaire.....	113, 121, 191
speculatio	175, 347
observation	175
speculatiuus	171, 303, 307, 309
speculatrix	
observateur.....	57
observatrice	171, 233
speculor	
observer	131, 163, 175, 177, 181, 303
speculum	
miroir	95, 97, 99, 113, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 149, 151, 173, 187, 189, 191, 325, 353
spiritalis	
spirituel	117, 133, 153

spiritus.....	43, 89, 117, 119, 129, 135, 139, 217, 219, 221, 225, 265
splendor	99
éclat	99
spoliatio	
dépossession.....	203
spolio	
déposséder.....	199
stabilio	
maintenir.....	43, 299
stabilis	
stable.....	295
statuo	
établir.....	59, 107, 115, 135, 143, 145, 215, 243, 255, 265
status	
état.....	241
maintien.....	93, 163, 183, 189, 197, 267, 311, 349, 351
sto	
demeurer	237, 267
se maintenir	41, 197, 301, 311, 347, 349
se tenir	197
studiosus	51
studium	
étude.....	29
subdo	
soumettre	155
subeo	
pénétrer	197
subiectum	
sujet	53, 69, 71, 151, 161, 195, 221, 237, 261, 355
sublabro	
ingérer.....	283, 285
sublimior	47
sublimis	59
subsidentia	
dépôt.....	125
stabilisation.....	341
subsisto	
exister ...	43, 83, 87, 89, 99, 105, 107, 129, 135, 137, 143, 159, 169, 183, 203, 217, 229, 231, 237, 239, 241, 243, 253, 255, 277, 293, 297, 299, 311, 313, 317, 321
substantia.....	71, 75, 77, 83, 89, 99, 103, 105, 111, 113, 119, 121, 129, 137, 139, 141, 151, 153, 155, 159, 161, 171, 173, 181, 183, 185, 187, 193, 195, 201, 203, 219, 223, 225, 227, 231, 233, 235, 241, 245, 247, 253, 257, 263, 267, 269, 273, 277, 307, 319, 321

substantialis	113, 141, 143, 235, 247, 255, 271, 273, 275, 277
substraho	
soustraire	307, 341
subulo	
percer	329, 357
succedit	259, 279, 303
pénétrer	351
successio	
succession	263, 265, 291
summus	
haut	263
le plus grand	55, 343
le plus haut	89
souverainement	89
suprême	43
très haute	31
sumo	
prendre	283
superficies	
surface	97, 119
superfluo	
être superflu	133
supersubstantialis	
supersubstantiel	43
susceptio	
soutien	41, 101, 269, 351
suscipio	
recevoir	113, 149, 151, 153, 163, 233, 255, 307
recueillir	147
symplegma	
embrassement	339
tardus	
lent	341
tempus	45, 51, 55, 61, 91, 101, 143, 157, 169, 245, 247, 257, 259, 263, 265, 275, 291, 293, 297, 299, 301, 311, 321, 323
sine tempore ou sans le concours du temps	45
tenebrae	47, 49, 95, 113, 127, 139, 277, 359
ténèbres	47
terebratio	
percement	337
terebro	
percer	337
terminus	

limite	67, 71, 77, 123, 219
point.....	191
thalamus	
chambre	139, 269, 297
tollo	
enlever	341
traduco	101, 307
passer.....	123
transeo	
passer.....	191, 199, 293, 297, 301, 311, 349
transitus	
passage	309, 311, 349, 351
transpono	
transporter.....	335
transposer.....	209
tres	43, 63, 75, 77, 105, 129, 157, 159, 161, 191, 221, 223, 355, 357, 359
triangulus	
triangle.....	339
trinus	63, 73, 77, 85, 175, 221, 355
uacuus	
vide	169, 233, 303
ualeo	
valoir	35, 341
ualet	
être bon	133, 341
ualuae	
portes.....	201, 279, 313, 347
uasculum	
réceptacle	31
uegetus	
vif 261	
uehiculum	
véhicule.....	31
ueneror	
vénérer.....	89
uenio	
devenir	337
ueraciter	
avec véracité	99
véritablement.....	101, 155, 239, 255, 267
uere	
vraiment.....	151

ueritas	
vérité.....	95, 99, 113, 141, 187, 209, 271
uersor	
se trouver.....	223
uerus	
vrai.....	49, 53, 63, 71, 79, 141, 173, 187, 209, 213, 223, 255, 343
uibro	
émettre.....	193, 237
uicinus	
voisin.....	219
uideo	
voir.....	177
uir	
homme (opposé à femme).....	135
uis	
effort.....	329
force.....	29, 89, 91, 107, 133, 151, 153, 155, 171, 201, 231, 243, 257, 261, 339, 343, 357, 359
uisibilis.....	119, 123, 125, 127, 187, 189, 191
uiso	
examiner.....	125, 149, 183
voir.....	125, 127
umbra	
ombre.....	31, 133, 271, 273
unice	
en une fois.....	265
singulièrement.....	283, 289, 295
unicus.....	29, 67, 133, 245, 249, 251, 357
uniformis.....	45, 121, 125
uniformitas	
uniformité.....	339
uniformiter.....	131
unio.....	73
union.....	105
unitas.....	43, 49, 65, 89, 93, 131, 259, 279, 281, 283, 285, 293, 317, 347
unitas.....	45
unitas.....	45
unitas.....	293
universalis.....	57, 63, 75, 105, 275
unus 29, 43, 55, 63, 71, 73, 77, 81, 85, 89, 97, 103, 119, 131, 135, 151, 153, 159, 163, 170, 171, 183, 217, 229, 233, 235, 245,	
249, 251, 253, 257, 267, 279, 283, 285, 287, 293, 303, 313, 317, 319, 325, 337	
uocito	
appeler.....	157

appeler habituellement	101, 133
nommer	289
uoco	
appeler	43, 57, 127, 141, 155, 171, 183, 217, 229, 247, 255, 265, 313, 347, 359
nommer	249
uolo	
vouloir	29, 79, 109, 135, 159, 339, 353
uox	
parole	35
son articulé	159, 161, 211, 213
uterinus	
utérin	135
uterus	
utérus	135, 137, 139, 209
uultus	
visage	33, 39, 41, 149, 349
ypostasis	
hypostase (hypostasis)	31
résidu	127
substrat	125, 127, 359
substrat (hypostasis)	125

Lexique

Avec ce lexique, j'ai voulu éclairer la traduction de certains termes présents dans le *Livre de l'intellect*.

La distinction entre *lux* et *lumen*

Bovelles emploie deux termes pour désigner ce que nous traduisons par lumière « *lux* » et « *lumen* ». Par exemple, lorsque Bovelles pose l'opposition entre la lumière et les ténèbres⁵²⁶, il utilise « *lux* » mais lorsqu'il explique que l'intellect humain devient capable de recevoir la lumière, il utilise « *capax luminis* ». Historiquement, ces deux termes sont souvent distingués en latin à partir de la traduction d'Avicenne par Avendauth et Gudissalinus pour traduire deux concepts distincts en arabe l'un qui désigne la lumière naturelle (*dau'*) rendu par *lux*, l'autre qui désigne la lumière acquise (*nūr*)⁵²⁷ rendu par *lumen*. Albert le Grand fait partie des rares lecteurs qui ont compris cette distinction justement :

Pour ce qui est demandé en dernier, il faut dire que selon la raison des noms, comme le dit Avicenne, la lumière est dans la nature propre, la lumière reçue est dans le sujet qui reçoit. ⁵²⁸	<i>Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod secundum rationem nominum, ut dicit Avicenna, lux est in natura propria, lumen autem in subjecto recipiente.</i>
---	--

Il dit également dans un autre texte :

Différent entre eux lumineuse, lumière (<i>lux</i>), lumière reçue (<i>lumen</i>) ⁵²⁹ et l'éclat. Le lumineux est un corps qui a en soi comme forme la lumière de même que le soleil, la lune et les étoiles. La lumière est dite de la forme de la lumière dispersée dans le lumineux ou dans ce qui est la source première de la lumière reçue ou comme dans ce qui est la forme de la lumière reçue première. La lumière reçue est ce qui a été reçu dans un autre corps illuminé. ⁵³⁰	<i>Differunt luminare, lux, lumen et splendor. Luminare enim est corpus quod in se formam habet lucem, sicut sol et luna et stellae. Lux autem dicitur forma luminis in luminari sive in eo quod est fons luminis primus, vel sicut in eo quod est forma luminis primi. Lumen autem est quod receptum est in alio corpore illuminato.</i>
---	---

⁵²⁶ Bovelles, *Ldi*, I, 3

⁵²⁷ Sur point et ce qui suit, nous reprenons explicitement le travail de D. N. Hasse (2000, 112-119) auquel je renvoie le lecteur pour de plus ample information sur ce sujet.

⁵²⁸ Albert le Grand, *De homine*, quest. 20, art. 1

⁵²⁹ J'ai fait le choix de traduire « *lumen* » par « lumière reçue » puisque

⁵³⁰ Albert le Grand, *De anima*, II, tractatus III chap VIII, je traduis.

Dans ces deux cas, Albert reprend justement la définition d'Avicenne pour poser cette distinction. Néanmoins, cette distinction a été détournée de son sens initial par la plupart des commentateurs, comme l'explique D. N. Hasse, puisque, semble-t-il, à partir de Jean Blund⁵³¹, la distinction d'Avicenne est repensée à partir d'Aristote :

<p>Dans le commentaire⁵³², on distingue entre eux la lumière, la lumière reçue et l'éclat. Le commentateur⁵³³ appelle lumière la perfection de la transparence, tandis qu'il appelle lumière reçue un effet généré dans le transparent comme dans l'air. En enfin, il dit que l'éclat est un effet généré à partir d'une couleur dans la chose transparente, comme à partir du rouge ou de quelque chose semblable.⁵³⁴</p>	<p><i>Distinguitur autem in commento inter lucem et lumen et splendorem. Lucem appellat Commentator perfectionem translucentis ; lumen vero appellat passionem generatam in translucente, ut in aere, splendorem autem dicit esse passionem generatam ex colore aliquo in re translucente, ut ex rubore vel aliquo consimili</i></p>
---	--

En effet, dès cette définition, *lumen* ne signifie plus la lumière reçue par un être opaque comme selon Avicenne mais par un être transparent. Cette mécompréhension du texte d'Avicenne rapproche le texte d'Avicenne d'Aristote puisque selon Aristote, la lumière « c'est l'acte de la transparence »⁵³⁵. Cette mécompréhension, due probablement à une erreur dans certains manuscrits⁵³⁶, s'est étendue à plusieurs commentateurs dont, les très lus, Thomas d'Aquin⁵³⁷ et Bonaventure⁵³⁸.

D'autre part, cette distinction a été utilisée par Grosseteste⁵³⁹ dans sa cosmogonie dans un sens complètement différent comme l'explique G. Jorland. En effet, *lux* désigne la lumière originelle qui est l'incarnation de Dieu et la première forme et qui étale la matière du centre du monde vers son extrême limite et à cette limite elle forme la première sphère céleste parfaite, le firmament. À l'inverse, *lumen* c'est la lumière réémise du firmament vers le centre du monde qui forme les autres sphères célestes⁵⁴⁰. Cet autre sens de la distinction a également son

⁵³¹ Jean Blund semble être le premier à avoir commenté l'œuvre d'Avicenne en Occident.

⁵³² C'est le commentaire d'Avicenne.

⁵³³ Avicenne

⁵³⁴ Jean Blund, *Tractatus de anima*, 10, éd. D.A. Callus et R.W. Hunt et je traduis. Dans ce passage, je traduis *lumen* par lumière reçue

⁵³⁵ Aristote, *De l'âme*, II, 7, 418b9-10.

⁵³⁶ En effet, comme l'explique D. N. Hasse, certaines traductions d'Avicenne au lieu de rendre « non translucens » rendait « translucens » en *De anima*, III, 3.

⁵³⁷ Thomas d'Aquin, *Scriptum super sententiis*, ii. 13.1.3 ; *Sententia libri de anima*, 2, 14

⁵³⁸ Bonaventure, *In quatuor libros sententiarum*, 2.8.3.2

⁵³⁹ Pour la traduction de ce texte cf. G. Jorland (2016).

⁵⁴⁰ Pour un résumé clair et synthétique de cette cosmogonie, je vous renvoie à Lewis N. (2019).

importance dans l'histoire des idées puisque Roger Bacon la reprend en la mélangeant à la mésinterprétation de la distinction d'Avicenne⁵⁴¹. Ainsi, il est clair qu'au moment même de sa création cette distinction varie selon les auteurs.

Plus tardivement, comme l'explique Anca Vasiliu⁵⁴², il semble que cette distinction n'est pas appliquée de façon cohérente même par ceux qui écrivent spécifiquement sur la lumière comme Ficin. Dans le cas de Bovelles, ce constat général s'applique également. En effet, il est clair que « *lumen* » reste proche de l'idée de réception puisque Bovelles emploie à trois reprises l'expression « *lumen admitit* »⁵⁴³ dans les six premiers chapitres pour caractériser le miroir transparent en opposition au miroir opaque qui est caractérisé par le verbe au passif « *illustrator* ». En ce sens, il est clair que Bovelles reprend à son compte la mésinterprétation d'Avicenne de ses prédécesseurs. D'autre part, dans le *Livre du sage*, Bovelles distingue *lux* et *lumen* à la manière de Grosseteste en pensant la lumière comme le père et *lumen* comme le fils. *Lux* est donc la source de la lumière et *lumen* la lumière qui provient de cette source. Néanmoins, son utilisation de la distinction n'est pas systématique, en témoigne ces différents passages où une même expression est utilisée avec *lux* ou *lumen* indifféremment :

[L'intellect angélique] est la lumière puisqu'il est apparu en premier et qu'il est sorti de l'unité divine avant toute créature ; se tenant toujours auprès de Dieu, il boit l'immense océan de la lumière divine et sans mélange au-delà de la mesure humaine. ⁵⁴⁴	Lux est ut qui primo apparuit et ante omnem creaturam ex divina unitate processit ; ⁵⁴⁵ semperque deo astans, immensum divini et immixti luminis pelagus supra humanum modum haurit.
--	--

il y a un même objet unique pour ces deux intellects : à savoir la très haute substance intellectuelle et immatérielle, artisan de toutes les choses, extrêmement bonne, fondatrice de chacun des deux intellects, fontaine et océan de toute lumière . ⁵⁴⁶	<i>amborum unum, atque idem est obiectum : suprema scilicet intellectualis et immaterialis substantia, rerum opifex omnium, summe bona, conditrix utriusque intellectus, fons et pelagus totius lucis.</i>
---	--

⁵⁴¹ Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, 1, 1.

⁵⁴² A. Vasiliu (2001)

⁵⁴³ *Ldi*, III, 2 ; III, 4 ; IV, 3.

⁵⁴⁴ Bovelles, *Ldi*, I, 4

⁵⁴⁵ Je transforme le point en point-virgule

⁵⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, III, 1

<p>Pour atteindre la vérité de cette proposition, représente-toi que Dieu n'est pas autre chose que (comme Mercure et plusieurs autres le disent) la lumière immense ou (comme le divin Denys le juge) l'océan de la lumière infinie⁵⁴⁷ qui émousse la pénétration même de la pensée à tel point qu'on le désigne par le nom de ténèbres plutôt que par celui de lumière. De cette manière, Dieu est la lumière par l'âme, mais la lumière est seulement en ceux qui sont capables de recevoir la lumière et qui ont été préparés et sont convenables par nature pour élever leur regard vers la lumière tels que sont les miroirs.⁵⁴⁸</p>	<p>Ad huius propositionis veritatem, finge deum haud aliud esse quam (ut et Mercurius et plerique aiunt) immensam lucem sive (ut divus Dionysius sentit) infiniti luminis pelagus quod ipsam mentis hebetat aciem adeo ut tenebrarum potiusquam luminis nomine censeatur. Animo hunc in modum deus lux est, lux autem in iis est solis quae lucis sunt capacia⁵⁴⁹ et quae natura praeparata atque ad suscipiendam lucem idonea qualia sunt specula.</p>
--	--

Dans ces trois textes, Bovelles utilise indifféremment « *lux* » et « *lumen* » en lien avec « *pelagus* » ou « *capax* ». Plus généralement, dans le *Livre de l'intellect*⁵⁵⁰, on ne peut pas établir clairement que Bovelles distingue *lux* et *lumen* de façon systématique même si on peut noter par certaines expressions que *lux* renvoie plutôt à la source de la lumière ou à Dieu⁵⁵¹ alors que « *lumen* » réfère plutôt à la lumière reçue⁵⁵². Par conséquent, comme cette distinction n'est pas significative dans le *Livre de l'intellect*, je n'ai pas traduit pas différemment *lux* et *lumen*.

La distinction entre les qualités successives et permanentes

Voir *infra* p. 642-672.

Intelligere

J'ai choisi de traduire seulement exceptionnellement « *intelligere* » par « *intelliger* ». Bien que cette traduction soit bonne, j'estime cependant que cette traduction risque d'obscurcir le sens

⁵⁴⁷ Bovelles évoque un passage de Pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*, IX dans la traduction d'Ambrogio Traversari où on retrouve l'expression « *ad immensum & infinitum divini luminis pelagus* »

⁵⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, III, 4

⁵⁴⁹ Pour cet exemple, je vous renvoie au « *capax luminis* » au début de cette réflexion sur la distinction.

⁵⁵⁰ Cette absence de distinction est particulièrement frappante en Bovelles, *Ldi*, IV, 6

⁵⁵¹ En effet, Bovelles distingue « *lux* » (et non *lumen*) des « *tenebrae* ».

⁵⁵² Cf. l'expression « *lumen admittit* ».

de certains passages. En effet, « *intelliger* » n'est pas fréquent en français contrairement à « *intelligere* » en latin. Par conséquent, j'ai généralement traduit « *intelligere* » par « saisir intellectuellement » ou « saisir » et, dans certains rare cas, j'ai conservé « *intelliger* » pour des raisons contextuelles⁵⁵³.

Intelligentia

Je propose deux traductions du terme « *intelligentia* » pour les vingt-cinq usages de ce terme. Avant le chapitre IX, « *intelligentia* » désigne toujours la saisie par l'intellect d'une espèce comme il le dit clairement :

Seulement la captation primaire de l'espèce intelligible est vraiment l'appréhension ⁵⁵⁴	Primogenia duntaxat eiusdem intelligibilis speciei captatio est uere intelligentia
---	--

On voit que dans ce passage, « *intelligentia* » désigne donc l'acte de capter une espèce intellectuelle. Par conséquent, lorsque « *intelligentia* » se trouvait dans ce contexte. J'ai fait le choix de traduire par appréhension. Au contraire, à partir du chapitre IX, il arrive que Bovelles désigne l'intellect en utilisant le terme « *intelligentia* » et, dans ce cas, je traduis par « intelligence » :

Par conséquent, les lignes BD et ABC qui contiennent deux angles droits, expriment en même temps la disposition, la proportion et la nature très vraie et très juste de l'une et l'autre force de l'âme (à savoir l'intelligence et la mémoire).	Simul igitur lineae <i>b d</i> et <i>a b c</i> , quae duos continent angulos rectos, uerissimam et aequalissimam utriusque animi uirium (intelligentiae scilicet atque memoriae) dispositionem congruentiam et naturam exprimunt.
--	---

Ainsi, « *intelligentia* » peut aussi bien désigner la faculté de penser (c'est-à-dire l'intellect) que l'action de cette faculté.

Species

Voir *infra* p. 739-740

⁵⁵³ L'usage du verbe « *capere* (saisir) » dans une même proposition me conduit à traduire par « *intelliger* ».

⁵⁵⁴ Bovelles, *Ldi*, XVI, 2.

Uox

J'ai traduit « vox » la plupart du temps par « son articulé ». Bovelles distingue dans un précédent traité « vox litterata » et « vox illitterata »⁵⁵⁵ et il explique que « vox litterata » désigne le son qui peut être écrit en lettres. Or, dans le *Livre de l'intellect*, quatre des cinq usages⁵⁵⁶ de « vox » sont employés en lien avec l'écriture. Par conséquent, j'ai toujours choisi ces usages par « son articulé » pour rappeler le sens précis que donne Bovelles à « vox ».

L'emploi des prépositions « Per », « Ex », « Propter », « Ab » et la causalité aristotélicienne

L'emploi des prépositions possède un sens très fort dans le cercle des fabristes⁵⁵⁷ puisque Jacques Lefèvre d'Étaples dans *Totius philosophiae naturalis paraphrases, adjectis ad litteram scholiis declaratae* associe certaines prépositions latines aux différentes causes du système d'Aristote :

« La cause est ce conformément à quoi il suit quelque chose.

Conformément à la cause, ce qui suit est quelque chose qui est fait soit à partir d'elle (*ex ea*), soit au moyen d'elle (*per eam*), soit par elle (*ab ea*) soit en vue d'elle (*ejus gratia*).

Ce qui suit conformément à elle est appelé effet.

Premièrement, la cause matérielle est ce à partir de quoi avec quelque chose, quelque chose est fait. [...]

Deuxièmement, elle est ce dans quoi quelque chose est fait comme un sujet. [...]

La cause formelle est ce au moyen de quoi une chose a l'être. De fait, elle donne l'être à une chose et elle conserve la chose dans l'être. [...]

La cause efficiente est ce par quoi quelque chose est fait. [...]

⁵⁵⁵ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, f. 4r

⁵⁵⁶ Le dernier usage se trouve dans un poème dans un contexte bien différent.

⁵⁵⁷ Cercle formé d'amis et de disciples autour de J. Lefèvre d'Étaples.

La cause finale est ce en vue de quoi quelque chose est. »⁵⁵⁸

Bovelles reprend dans son *Physicorum elementorum libri decem* ce qu'avancait Lefèvre, tout en le faisant évoluer :

« Chapitre II : Que les causes des choses naturelles sont quadruples.

1. Les causes des choses naturelles sont quadruples. Elles sont l'efficience, la matière, la forme, la fin. Elles sont ce par quoi, ce à partir de quoi, ce au moyen de quoi et ce à cause de quoi les choses elles-mêmes existent.
2. La cause efficiente est ce par quoi une chose est produite dans l'être tel que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses. Elle a donné la substance à toutes les choses aussi bien intellectuelles que sensibles.
3. La cause matérielle est la matière à partir de laquelle chaque chose naturelle est constituée. Les philosophes très anciens⁵⁵⁹ ont appelé celle-ci hylé ou première consistance des choses vu que cette cause est la substance et le véhicule de tous les actes.
4. La cause formelle est la différence substantielle de la matière au moyen de laquelle la matière elle-même reçoit l'ornement et au moyen de laquelle cette cause frappe l'être dans le particulier de quelque chose et le maintient dans ce particulier.
5. En effet, si tu te représentes qu'une seule matière de toutes choses est dans une seule masse informe et a été créée par une espèce indistincte, sans parure et sans aucun ornement, de la même manière, tu saisisiras que la beauté de la parure et les ornements ont reçu cette cause distincte par la variété des formes et des actes et distribuée dans les parties.

⁵⁵⁸ Lefèvre, *Totius philosophiae naturalis paraphrases*, Introductio in physicam paraphrasim, adjectis annotationibus explanata, f. 3v-4v. : « Causa est ad quam aliquid sequitur.

Ad eam vero aliquid sequi est ex ea, per eam, ab ea, aut ejus gratia aliquid fieri.

Quod vero ad eam sequitur effectus nominatur.

Causa materialis primo est ex qua cum aliquo fit aliquid. [...]

Secundo est in qua aliquid fit ut in subjecto. [...]

Causa formalis est per quam res habet esse. Nam dat esse rei et eam conservat in esse. [...]

Causa efficiens est a qua aliquid fit. [...]

Causa finalis est gratia cujus aliquid est. »

Nous remercions J.-M. Mandosio qui nous a fait découvrir ce texte.

⁵⁵⁹ Bovelles emploie une expression très connotée à son époque.

6. La fin est ce en vue de quoi chaque chose naturelle et faite est et existe comme l'âme est la fin du corps par laquelle, en vue du déplacement de l'âme dans le monde sensible, le corps a reçu la substance.
7. De même la fin est ce au moyen de quoi dans la nature des choses, on évite que quelque chose ait été fait superflu, vide, inutile, oiseuse et sans cause.
8. En effet, dans la nature des choses, ce n'est pas moins un inconvénient d'être quelque chose superflu et sans fin que d'être quelque portion stérile de matière hors du tout (être cette portion, c'est être privé de la forme de toutes choses) et d'être séparé par l'acte ou d'être dans la région sublunaire quelque espace séparé privé de corps : être non complet qu'on appelle absolument vide.
9. Outre ces quatre causes, Platon a affirmé qu'il y a une autre cause séparée exemplaire à la ressemblance de laquelle chaque chose est faite telle qu'est la vérité originaires de chaque image naturelle ou artificielle.
10. Mais, cette cause exemplaire que Platon appelle idée des singuliers, on peut la dissoudre dans la forme, dans l'efficiences et dans la fin puisque toute vérité est la forme, l'efficiences et la fin de son image. »⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ Bovelles, *PE*, II, II : « *Cap. II, Quod rerum naturalium quadrigeminae sint causae.*

1. *Rerum naturalium quadrigeminae sunt causae. Efficiens, materia, forma, finis. A qua ex qua per qua & propter quam res ipsae subsistunt.*
2. *Efficiens causa est a qua res profertur in esse : ut deus est omnium efficiens causa. Quae rebus omnibus et intellectualibus et sensibilibus substantiam donavit.*
3. *Materialis causa est materia, ex qua omnis res naturalis conflatur. Et hanc ylen seu primam rerum consistentiam prisci philosophi vocavere utpote quae prima substantia est et cunctorum actuum vehiculum.*
4. *Formalis causa est substantialis materiae differentia per quam et ipsa ornamentum accipit et in peculiare alicuius rei esse caedit in eoque saluatur.*
5. *Si enim finxeris omnium rerum unam esse materiam in una mole et informi indistinctaque specie creatam, sine partium decore et ullo ornamento, haud aliter illam quam formarum et actuum varietate distinctam distributamque in partes et naturalis decoris pulchritudinem atque ornamenta accepisse deprae hendes.*
6. *Finis est id propter quod omnis res naturalis et facta est et subsistit ut anima finis est corporis qua propter animae in sensibili mundo evectioem corpus substantiam accepit.*
7. *Finis item est per quem in rerum natura quicquam cavetur esse ociosum, inane, inutile, incassum, et sine causa factum.*
8. *Haud enim minus est incommodum quicquam esse in rerum natura ociosum et sine fine quam esse aliquam materiae portinem ex toto sterilem, hoc est privatam omni forma et ab actu separatam, aut quam esse in sublunari regione spacium aliquod separatum corpore privatum : non plenum, quod vacuum simpliciter vocant.*
9. *Praeter has quattuor causas, aliam Plato asseruit esse exemplarem separatam ad cujus instar unumquodque fieret cujusmodi est uniuscujusque imaginis sive naturalis sive artificialis primogenia veritas.*
10. *Hanc autem exemplarem causam quam et singulorum ideam Plato nuncupabat et in formam et in efficientem et in finem resolvere licet cum veritas omnis sit suae imaginis et forma et efficiens et finis. »*

Nous voyons par ces deux textes⁵⁶¹ que les prépositions « *ab* », « *per* », « *ex* » et « *gratia* » ou « *propter* » sont marquées par l'aristotélisme puisque chaque préposition désigne une cause bien précise. Bovelles, encore plus que Lefèvre, reprend à son compte la réflexion de Sénèque sur les causes aristotéliennes et platoniciennes. C'est le stoïcien qui fut parmi les premiers à inaugurer⁵⁶² cette réflexion sur le rapport des prépositions latines à la causalité :

« Aristote pense que la cause est dite de trois façons : « la première cause, dit-il, est la matière elle-même sans laquelle rien ne peut être produit. La deuxième c'est l'artisan. La troisième c'est la forme qui est imposée à chaque ouvrage tel que la statue ». De fait, Aristote appelle cette dernière « *idos* ». « La quatrième cause aussi, dit-il, s'ajoute aux autres, elle est le but de tout ouvrage. [...] Platon ajoute l'exemplaire aux précédentes causes, cette cinquième cause que lui-même appelle « idée ». En effet, c'est en regardant vers elle que l'artiste a produit ce qu'il avait décidé. [...] Il y a donc cinq causes comme le dit Platon, ce à partir de quoi, ce par quoi, ce en quoi, ce vers quoi, ce en vue de quoi, et dernièrement, ce qui est à partir de ces cinq causes. De même que dans la statue - parce que nous avons commencé à parler d'elle - ce à partir de quoi c'est le bronze, ce par quoi c'est l'artiste, ce en quoi c'est la forme qui est adaptée à elle, ce vers quoi c'est l'exemple qu'imite celui qui façonne, ce en vue de quoi c'est le but de celui qui façonne, ce qui est à partir de ces causes, c'est la statue elle-même. »⁵⁶³

Bovelles semble suivre une partie de l'argumentation de cette lettre lorsqu'il est question de la physique⁵⁶⁴ puisque, dans son texte des *Eléments physiques*, il reprend l'ordre de l'argumentation de Sénèque. Certes, Bovelles ne suit pas Sénèque pour la cause formelle puisqu'il emploie « *per* » plutôt que « *in* » en accord avec Lefèvre. De plus, Bovelles défend la causalité aristotélienne alors que Sénèque critique la collection des causes aristotéliennes et

⁵⁶¹ Nous avons choisi de citer in extenso le chapitre 2 du livre II issu de *Physicorum elementorum libri decem* pour que le lecteur ait accès à une partie de la réflexion de Bovelles sur la cause, nous y reviendrons éventuellement plus en profondeur plus tard.

⁵⁶² Nous approfondirons ce point avec l'analyse de F. Ildefonse (1997).

⁵⁶³ Sénèque, *Epitulae*, VII, 65 6-8 : « *Aristoteles putat causam tribus modis dici: 'prima' inquit 'causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici; secunda opifex; tertia est forma, quae unicuique operi imponitur tamquam statuae'. Nam hanc Aristoteles 'idos' vocat. 'Quarta quoque' inquit 'his accedit, propositum totius operis.' [...] [7] His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse 'idean' vocat; hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit. [...] [8] Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod; novissime id quod ex his est. Tamquam in statua - quia de hac loqui coepimus - id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est quae aptatur illi, id ad quod exemplar est quod imitatur is qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est ipsa statua <est>.* » (éd. F. Préchac).

⁵⁶⁴ Bovelles n'évoque pas les conséquences de la connaissance de la causalité selon Sénèque.

platoniciennes. Cependant, alors même qu'il défend l'aristotélisme, Bovelles intègre l'idée platonicienne dans sa théorie de la causalité tout comme Sénèque⁵⁶⁵, ce qui peut paraître étrange lorsqu'on sait qu'Aristote propose une critique de ce concept platonicien. D'autre part, pour désigner la cause finale, Bovelles reprend le choix de Sénèque « *propter* ». En outre, pour la description de la thèse de Platon, Bovelles comme Sénèque emploie « *exemplar* » afin de nommer sans néologisme l'idée platonicienne puis tous deux expliquent que Platon nomme ce concept l'idée. Ces similitudes nous poussent à penser que Bovelles avait une connaissance de cette lettre ou du moins de ce passage de façon au moins indirecte⁵⁶⁶.

Il faut savoir que chacune des prépositions employées par Sénèque, Lefèvre⁵⁶⁷ et Bovelles peuvent signifier la cause⁵⁶⁸. Par conséquent, ce qui différencie ces causes, ce sont les nuances que peuvent apporter leurs autres usages ou les cas particuliers dans lesquels ces prépositions sont employées. Par exemple, « *ab* » peut désigner la cause agissante au sens fort⁵⁶⁹. En général, on emploie « *ab* » après un verbe passif pour désigner l'agent⁵⁷⁰. Nous avons donc choisi pour traduire ces textes en français de rendre « *ab* » avec le terme « par » qui nous semble être l'équivalent français de « *ab* »⁵⁷¹. La préposition « *ex* » peut également désigner la matière « c'est-à-dire ce dont un objet est tiré »⁵⁷². Nous avons choisi de rendre « *ex* » par « à partir de », l'expression peut paraître plus lourde que « en » (la statue est faite en bronze, par exemple). Cependant, « à partir de » est une expression peu employée et donc qui n'est pas ambiguë contrairement à « en » qui peut aussi bien être le synonyme de « dans » que désigner la matière d'une chose. Quand l'idée de cause matérielle est évidente dans le texte, il nous arrivera d'employer seulement « de » comme dans « une coupe d'or »⁵⁷³. Pour « *propter* », cette préposition désigne la proximité et la cause, on peut la traduire aussi bien par « auprès

⁵⁶⁵ Sénèque, *Epistulae*, 65, 12 : « A savoir la raison faisant, c'est Dieu, en effet toutes ces choses que vous avez rapportées ne sont pas des causes multiples et singulières mais elles dépendent d'une seule cause, de celle qui fait » (*Ratio scilicet faciens, id est deus; ista enim quaecumque rettulistis non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit.*) »

⁵⁶⁶ Bovelles cite six vers d'Hercule sur l'Oeta de Sénèque (v. 1983-1988) à la fin de son *Opusculum communium ad Metaphysicam Spectantium*, f. comme le rappelle E. Faye (1998, p. 155). D'autre part, A.-H. Klinger-Dollé (in L. Boulègue et C. Lévy (dir.), (2007), p. 222) explique : « le principe même d'un portrait prolongé du sage, qui expose ses qualités et ses titres d'excellence, n'est d'ailleurs pas sans rappeler les traités de Sénèque ».

⁵⁶⁷ Nous n'étudierons pas non plus en détail les prépositions « *in* » et « *gratia* » qui ne concernent pas Bovelles. Pour plus d'information cf. A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), § 116 p. 94.

⁵⁶⁸ Pour « *ex* » et « *ab* », cf. A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), § 108, 3), p. 85. Pour « *per* » et « *propter* » cf. *Ibid.*, § 116, p. 94.

⁵⁶⁹ A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), § 108, 3), p. 85 : « Avec *ab*, encore rare à l'époque classique et surtout pour une cause agissante »

⁵⁷⁰ A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), § 228, p. 206-209.

⁵⁷¹ M. Grevisse et M. Lits, (2009), § 433, p. 284.

⁵⁷² A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), § 108, 2), p. 85

⁵⁷³ A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), § 108, 2), p. 85

de » que par « à cause de ». En outre, Ernout et Thomas notent que par extension « *propter* » signifie « en vue de ». Sachant que Sénèque et Bovelles lient cette préposition à la cause finale, il nous semble évident qu'il faut traduire par « en vue de ». Quant à la préposition « *per* » construite avec l'accusatif, selon Ernout et Thomas, elle devient une expression usuelle qui remplace l'ablatif de moyen c'est-à-dire un ablatif qui décrit « avec quoi l'action est faite »⁵⁷⁴. Ainsi, en lien avec l'idée de cause formelle, « *per* » signifie la raison qui fait de cette chose une statue d'Athéna. En français, on exprime généralement la manière et le moyen avec : à, de, par, en, avec, sans, selon⁵⁷⁵. Les prépositions « à », « de », « par » sont trop ambiguës ou déjà utilisées. « Avec » nous semble excellent pour exprimer l'accompagnement, néanmoins ce terme perd totalement l'idée de cause. De même, « sans » est trop difficile à construire en français et « selon » dénote trop la conformité. Nous utiliserons donc « en » dans des cas très particuliers où le français n'est pas du tout ambigu comme pour « en soi » qui est la traduction de « *per se* ». En effet, lorsqu'on parle de chose en soi, on désigne la chose selon son essence, selon sa forme, or selon Aristote : « j'appelle forme l'être ce que c'est de chaque chose et sa substance première »⁵⁷⁶. Cependant, trop souvent « en » est ambigu et se rapproche trop d'une préposition locative comme dans. Par conséquent, nous avons choisi de traduire « *per* » par « au moyen de » qui est lourd mais qui donne assez précisément le sens de la cause formelle. Sauf exception dans les cas où la préposition est déterminée par le verbe, nous pensons que Bovelles emploie ces quatre prépositions en lien avec la théorie aristotélicienne des causes⁵⁷⁷. [Nous allons approfondir ce passage avec une étude des grammaires stoïciennes qui peut-être déjà fait ce rapprochement entre les prépositions et la causalité aristotélicienne. Nous étudierons également ce que Boèce et Marius Victorinus ont fait sur ce sujet.]

Per se

L'expression « *per se* » met en avant l'idée que c'est par son essence même que l'intellect est agissant. Ainsi, la préposition « en » n'a pas le même sens dans le premier et dans le second cas puisque dans le premier cas, elle désigne un lieu alors que dans le second elle désigne la cause formelle. Avec « *per se* », Bovelles reprend à son compte ce qu'Aristote

⁵⁷⁴ A. Ernout et F. Thomas, (1951 [éd. 2002]), §113-114 p. 90-91

⁵⁷⁵ M. Grevisse et A. Lits, (2009), §433, p. 284.

⁵⁷⁶ Aristote, *M, Z*, 7 1032b1. Sur le lien entre la forme et « l'être ce que c'est », cf. A. Jaulin (2016).

⁵⁷⁷ Il y a bien évidemment des exceptions lorsque par exemple un verbe se construit avec « *ab* », « *ab* » n'a plus nécessairement le sens de cause efficiente

désigne par « καθ' αὐτὸ »⁵⁷⁸ ou « καθ' αὐτὰ »⁵⁷⁹. C'est de cette manière que Jacques de Venise⁵⁸⁰ avait rendu l'expression grecque dans sa traduction des *Secunds analytiques*, édition que Lefèvre publie et paraphrase en 1503⁵⁸¹ et qui était déjà publiée à Paris autour de 1484⁵⁸². En outre, dans l'édition de Lefèvre de la *Métaphysique*⁵⁸³, Jean Argyropoulos traduit également par « per se »⁵⁸⁴. Selon Aristote, l'expression « καθ' αὐτὸ » rendue par « par soi »⁵⁸⁵ par les traducteurs français⁵⁸⁶ possède plusieurs sens : j'en ai répertorié quatre dans les *Secunds Analytiques* et cinq dans la *Métaphysique*. Dans les *Secunds analytiques*⁵⁸⁷, il s'agit de définir ce qui appartient par soi à une chose, Aristote propose donc ses définitions : (1) il appartient par soi à une chose tout ce qui lui appartient comme élément de son « ce que c'est » (par exemple la ligne appartient par soi au triangle puisque l'essence du triangle contient la ligne) ; (2) « par soi » c'est lorsque le sujet appartient à l'essence de son attribut (« le pair appartient par soi au nombre parce que le nombre appartient à l'essence du pair »⁵⁸⁸) ; (3) c'est ce qui n'est pas dit d'un substrat et qui s'oppose donc à « par accident » ; (4) C'est ce qui appartient à une chose du fait d'elle-même (« si un être meurt égorgé, alors sa mort est liée par soi à l'égorgeage, parce qu'il meurt du fait qu'il est égorgé »). Dans la *Métaphysique*⁵⁸⁹, Aristote s'attarde également sur les définitions de l'être par soi : (5) c'est « l'être ce que c'est » dans chaque chose (Callias est par soi Callias et « l'être ce que c'est » de Callias) ; (6) c'est tout ce qui se trouve dans le ce que c'est (Callias est par soi un animal, car l'animal est un constituant de son énoncé) ; (7) c'est le premier contenant en lui-même ou en l'une de ses parties (l'humain vit par soi car l'âme, partie de l'humain, est le premier contenant de la vie) ; (8) c'est ce qui n'a pas de cause autre que soi, (il y a plusieurs causes de l'humain : animal, bipède, et pourtant l'humain est humain par soi car humain contient toutes ces autres causes) ; (9) c'est tout ce qui

⁵⁷⁸ Aristote, *M*, 1022a25.

⁵⁷⁹ Aristote *SA*, I, IV, §4, 73a34.

⁵⁸⁰ Cf. J. Brams (2003, p. 35) : « En revanche, la traduction des *Secunds analytiques* que Boèce mentionne dans ses œuvres ne semble pas avoir survécu : le texte généralement diffusé aux XIIe et XIIIe siècle est celui de Jacques de Venise. (*In compenso, la traduzione degli Analitici Secundi che Boezio menziona tra le proprie opere non sembra essere sopravvissuta: il testo generalmente diffuso nei secoli XII e XIII è quello di Giacomo Veneto.*) ». Il faut faire attention au fait que certaines éditions (par exemple Migne J-P (1844-1864), vol. 64. p. 711-762) avance que c'est Boèce qui a traduit le texte. Or, nous n'avons pas retrouvé la traduction de Boèce.

⁵⁸¹ Lefèvre d'Étaples, *Libri logicorum*.

⁵⁸² Aristote, Porphyre, Boèce et Gilbert de la Porrée, *Organon, sive Libri artis logicae*.

⁵⁸³ Lefèvre d'Étaples (éd.), *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum; metaphysica introductio quatuor dialogorum libris elucidata*, 1515

⁵⁸⁴ Contrairement à Bessarion qui traduit par « secundum se »

⁵⁸⁵ Nous n'avons pas choisi de traduire de cette façon ce que les auteurs latins rendent par « per se » pour les raisons que nous avons évoquées plus haut.

⁵⁸⁶ Aristote (2005, p. 83) et Aristote (2008, p.211)

⁵⁸⁷ Aristote, *SA*, I, IV, 73a34-73b24

⁵⁸⁸ Aristote, *SA*, p.350. Nous citons le commentaire de P. Pellegrin.

⁵⁸⁹ Aristote, *M*, 1022a25-36.

appartient à une chose unique et en tant qu'elle est unique, c'est pourquoi ce qui est séparé est par soi. Notons que toutes ces définitions se rapportent en quelque sorte à la forme, à l'essence (au « ce-que-c'est ») d'une chose.

Geminus

L'emploi de ce terme est conceptualisé dans d'autres textes que le *Livre de l'intellect*. L'adjectif « *geminus* » a un sens très proche de « *duo* », Bovelles lui-même traduit « deux » par « *geminus* » dans ses *Proverbes vulgaires* :

« Os unum, aures geminae. Une bouche, & deux oreilles. »⁵⁹⁰

Ainsi, il y a une réciprocité entre « deux » et l'adjectif « *geminus* » pour Bovelles. Néanmoins, l'adjectif « *geminus* » met également en avant un lien fort entre deux termes concernés, comme cela est clair dans l'*Art des opposés* :

2. L'opposition doublée des extrêmes à l'intermédiaire est la cause de l'identité et de l'unité des extrêmes.

La double (*gemina*) distance est une proximité et l'opposition dupliquée est une identité. Or, les distances et les oppositions des extrêmes à l'intermédiaires sont doubles. En effet, l'un et l'autre extrêmes sont éloignés de l'intermédiaire et sont opposés à l'intermédiaire. C'est pourquoi, le double éloignement (*geminus recessus*) des extrêmes de l'intermédiaire est le rapprochement mutuel (*mutuus accessus*). Et la distance, la différence et l'opposition des deux extrêmes avec l'intermédiaire produit⁵⁹¹ l'unité, la proximité et la conjonction de ceux-ci. En effet, l'intermédiaire est la distance des extrêmes⁵⁹² en même temps qu'il enferme et produit leur unité.⁵⁹³

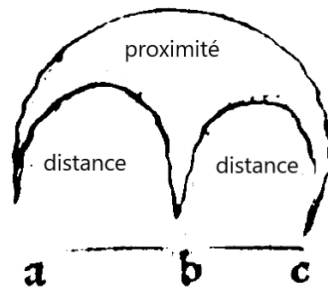
⁵⁹⁰ Bovelles, *Proverbiorum vulgarium libri tres*, XXXIV.

⁵⁹¹ Même s'il s'agit d'un traité logique nous pensons qu'il ne faut pas traduire dans ce cas par « inférer » qui peut brouiller le texte.

⁵⁹² L'intermédiaire entre deux extrêmes ne peut pas s'identifier avec les extrêmes donc il est nécessairement toujours distant des extrêmes. Par conséquent, Bovelles affirme qu'il est la distance des extrêmes. Malgré cela, il produit l'unité des extrêmes puisque c'est grâce à l'intermédiaire qu'on peut dire que l'opposition est doublée.

⁵⁹³ Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 2, je traduis : « 2. *Extremorum ad medium geminata oppositio identitatis eorum et unitatis est causa.*

Gemina distantia, una est propinquitas et duplicata oppositio una identitas. Extremorum autem ad medium geminae sunt distantiae et oppositiones. Utrumque enim distat a medio & opponitur medio. Geminus itaque eorum a medio recessus mutuus est accessus. Et amborum a medio distantia, differentia & oppositio eorum infert



Bovelles dans ce paragraphe de l'*Art des opposés* explique les conséquences de l'application du principe logique de la double négation à la double opposition à un intermédiaire, application développée au paragraphe précédent (« De même que la négation doublée est une affirmation, de même l'opposition doublée est une identité et une unité⁵⁹⁴ »). Ainsi, être double ou jumeau⁵⁹⁵ signifie qu'il y a une certaine identité entre les deux termes concernés. De fait, comme à chaque fois⁵⁹⁶ que Bovelles emploie cette idée dans le *Livre de l'intellect*, il s'agit d'une identité entre les deux intellects. Cette identité est clairement présentée par Bovelles plus tard du *Livre de l'intellect* :

« En effet, la double distinction de ces intellects de l'intermédiaire et leur éloignement jumeau (*geminusque recessus*) est la cause du lien, de la proximité et du rapprochement mutuel (*mutui accessus*) des deux intellects. »⁵⁹⁷

Bovelles utilise rigoureusement la logique qu'il décrira explicitement dans l'*Art des opposés* puisqu'ici le double éloignement cause le rapprochement mutuel.

Le vocabulaire de la puissance

Il faut savoir avant de préciser la manière dont Bovelles conçoit la puissance que celle-ci joue un rôle central dans la pensée d'Aristote. Ce qu'en français, nous traduisons par

unitatem, propinquitatem et coniunctionem. Est enim medium distantia extremorum claudens & inferens eorum unitatem. ». Nous avons également traduit le schéma proposé par Bovelles.

⁵⁹⁴ Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 1 : « *Sicut geminata negatio est affirmatio, ita et geminata oppositio est indentitas et unitas* »

⁵⁹⁵ Pour la traduction de « *geminus* », nous essayerons souvent de traduire par « jumeau ». Néanmoins, parfois ce terme peut rendre confuse l'argumentation, dans ce cas, nous traduirons par « double ».

⁵⁹⁶ Nous avons compté huit emplois de l'adjectif *geminus* dans le *Ldl* : en I, 1 ; II, 3 et 5 ; III, 1 ; VII, 5 ; IX, 5 ; XI, 6 ; XV, 1

⁵⁹⁷ Bovelles, *Ldl*, IX, 5 : « *Duplex enim ipsorum ad medium discrimen geminusque recessus: causa est copulae, propinquitatis et mutui accessus eorundem.* »

puissance⁵⁹⁸ renvoie à la définition par Aristote de δύναμις. C'est dans la *Métaphysique* qu'Aristote expose les différents sens du terme puissance⁵⁹⁹ :

« Donc, en général, puissance (δύναμις) se dit du principe de changement ou de mouvement, soit dans autre chose ou <dans la même> en tant qu'autre, soit par l'effet d'autre chose ou <par l'effet de la même> en tant qu'autre, car selon la puissance selon laquelle ce qui est affecté est affecté de quelque chose, nous affirmons qu'il est en puissance d'être affecté, soit quand il est affecté de n'importe quoi, soit quand il est exposé à toute affection, mais s'il y est exposé en vue du mieux ; en outre, puissance se dit de la puissance d'accomplir cela comme il convient ou de propos délibéré [...]. En outre, tous les états selon lesquels les choses ne sont aucunement affectées ni changées ni faciles à faire bouger pour le pire sont appelés puissances. »⁶⁰⁰

De fait, pour reprendre la formule de D. Lefèvre :

« La puissance est donc : ce par quoi une chose peut être mue, ce par quoi elle peut être bien mue et ce par quoi elle ne pas être mal mue ; de l'autre côté, la puissance est aussi ce par quoi une substance peut mouvoir et peut bien mouvoir. »⁶⁰¹

On peut donc distinguer deux modes de la puissance : la puissance exprimant qu'une chose peut être mue et la puissance exprimant la possibilité de la substance de mouvoir⁶⁰². Pour prendre un exemple, l'eau peut être chauffée et le feu peut la chauffer. T. Olszewsky reformule ce double sens de la puissance lorsqu'il explique ce qui fait consensus parmi les spécialistes de la question :

« Il y a aussi un consensus à propos du contraste entre au moins deux types de potentialité, l'une en lien avec l'activité et l'autre en lien avec l'existence. »⁶⁰³

⁵⁹⁸ Sur l'histoire de ce terme en français, cf. Rey A. (1992), « pouvoir ». L'auteur de l'article montre que le sens aristotélicien du terme apparaît assez tardivement

⁵⁹⁹ Aristote, *M*, Δ, 12

⁶⁰⁰ Aristote, *M*, Δ, 12, 1019a19-31. Nous retrouvons ces définitions en Θ, 1.

⁶⁰¹ D. Lefèvre (2018, p. 444-445).

⁶⁰² Aristote, *M*, Δ, 15 1021a15-16

⁶⁰³ T. Olszewsky (1997) : « *There is also a consensus about the contrast between at least two types of potentiality, one related to activity and the other to existence.* »

Pour le moins, l'idée importante à retenir concernant la puissance c'est qu'elle renvoie au principe du mouvement et du repos⁶⁰⁴, et qu'elle est tournée vers un acte⁶⁰⁵. Concernant l'histoire de la traduction de δύνανμις en latin jusqu'à Bovelles, il y a de multiples façons de rendre ce terme : *vis*, *virtus*, *potestas*, *potentia*, *possibilitas*⁶⁰⁶. Parmi ces termes, Bovelles utilise « *potentia* » lorsqu'il s'agit de mettre en avant l'idée de puissance d'un point de vue général et surtout lorsqu'il s'agit de désigner la puissance de subir ou d'être affecté. D'autre part, il emploie souvent *vis* ou *postestas* lorsqu'il s'agit de désigner la puissance de faire⁶⁰⁷. En effet, dès l'épître dédicatoire, Bovelles met sur le même plan *vis et potestas* et lie ces termes avec l'âme pour désigner la portion intellectrice de l'âme c'est-à-dire la partie de l'âme qui peut intelliger :

Donc il vaudrait très grandement la peine de scruter plus profondément et plus hautement cette force sans égale et ce pouvoir suprême de l'âme en comparaison des autres forces et d'examiner par une recherche plus pondérée si une faculté intellectuelle de cette espèce appartient à l'homme seul ou également à n'importe quelle autre créature.⁶⁰⁸

Nous voyons que ces deux termes sont mis sur un pied d'égalité pour désigner notre intellect, même si dans le détail, il y a peut-être quelques différences. En effet, dans le reste du *Livre de l'intellect*, l'auteur emploie toujours « *potestas* » en lien avec les adjectifs « *cognitivus* » et « *cognitrix* »⁶⁰⁹. Alors que « *vis* » est employée pour désigner l'intellect, la mémoire intellectuelle, l'intellect en tant qu'intellect⁶¹⁰ et les sens⁶¹¹. Pour cette raison, j'ai traduit « *vis* » par force qui accentue la capacité d'agir. Pour désigner l'action qui peut être faite ou subie par le sujet⁶¹², Bovelles emploie le verbe « *possum* ». En ce sens, « *possum* » recouvre tous les sens de la puissance, il met

⁶⁰⁴ Aristote, *M*, Θ, 8, 1049b7-8

⁶⁰⁵ Aristote, *M*, Θ, 1050a5-15.

⁶⁰⁶ Pour ce sujet, nous nous aidons de K. Trego (2019, p. 89-97).

⁶⁰⁷ Lorsqu'il explique ce terme (comme en Bovelles, *LdS*, V, 5), il met *vis* en lien avec *potentia*.

⁶⁰⁸ Epître dédicatoire, f. 1v « *Igitur maximopere precium fuerit unicam hanc animi vim supremamque potestatem, prae ceteris altius, profundiusque rimari ac trutinatore dispicere indagare soli ne homini, an cuius alteri creaturae intellectualis huiusmodi competat facultas?* »

⁶⁰⁹ Cf. Epître dédicatoire ; III, § 5 ; VII, § 4 ; VIII, § 7

⁶¹⁰ Cf. XV, § 10. En effet, selon Bovelles l'intellect humain est composé de deux forces, l'intellect en tant que tel et la mémoire.

⁶¹¹ cf. X, § 8

⁶¹² M. Grevisse et M. Lits, (2009), §282 p. 171. Nous reprenons à notre compte leur définition du verbe qui correspond bien à l'idée apporter par le verbe « *possum* »

en avant aussi bien la pure passivité de la puissance exprimée par « *potentia* » que l'activité de la puissance exprimée par « *vis* » et « *potestas* ».

Pour bien saisir le sens de puissance, il faut bien comprendre que celle-ci n'est pas absolument un non-être. Même s'il oppose l'être au pouvoir (*posse*) et l'acte à la puissance (*potentia*), « *posse* » et « *potentia* » ne désignent pas un pur non-être, contrairement à ce que certaines phrases de Bovelles peuvent laisser penser :

En effet, l'acte est l'être lui-même et la puissance le non être lui-même.⁶¹³

À la suite de cette phrase Bovelles précise sa pensée :

Quant à l'intellect humain (comme il n'est rien au commencement) il doit être déterminé par une raison minimum comme un presque rien, cependant il est né pour devenir toutes choses.⁶¹⁴

En effet, comme Bovelles assimile l'intellect humain à la puissance, l'intellect humain devrait être un non-être. D'autre part, selon Bovelles en accord avec Aristote⁶¹⁵, la puissance est identique à la matière⁶¹⁶ et donc elle devrait aussi être un non-être, ce qui n'est pas le cas :

« 2. La matière est à peu près et presque rien, cependant elle n'est pas rien. »

On voit en lisant ces deux dernières citations que l'intellect humain possède la même caractéristique que la matière : ils ne sont presque rien et sont toutes choses en puissance. Ce rapport est d'ailleurs clairement affirmé par Bovelles dans le *Livre de l'intellect* :

En effet, de même que la matière est puissance de toutes choses sensibles ou des formes naturelles, de même l'intellect humain est la puissance des espèces intellectuelles et surnaturelles. Et aussi bien la matière que l'intellect peuvent devenir omniformes chacun à sa manière.⁶¹⁷

Mais également dans le *Livre du Néant* :

⁶¹³ III, §8 : « *Est enim actus ipsum esse: potentia vero, ipsum non esse.* »

⁶¹⁴ III, §8 « *Humanus vero (ut qui ab initio nihil est) ipsius minimi ratione finiendus est, tamquam pene nihil: fieri tamen omnia natus.* »

⁶¹⁵ Aristote, *M*, H, 1, 1042a25-31.

⁶¹⁶ cf. Bovelles, *PE*, I, V, §7 : « La matière est la puissance de tous les actes sensibles qui sont appelés les actes intermédiaires et liés. (*Materia vero, potentia est cunctorum sensibilium actuum : qui medii & coniuncti actus vocantur.*) »; *LdN*, I, 2-3.

⁶¹⁷ III, §8 : « *Sicut enim materia sensibilium omnium naturaliumve formarum est potentia: ita et humanus intellectus intellectualium et supernaturalium specierum. et fieri possunt tam materia, quam intellectus: singuli suo modo omniformes.* »

La matière et l'intellect humain par leur création même (bien que ce ne soit pas de la même manière) sont toutes choses par la puissance c'est-à-dire qu'ils sont les puissances de toutes choses.⁶¹⁸

Par conséquent, l'opposition entre l'acte en tant qu'être et la puissance en tant que non-être est une exagération qui appuie l'idée que la puissance de toute chose comme la matière et l'intellect humain n'est rien en acte mis à part le fait qu'elle soit la puissance de toutes choses :

« Représente-toi aussi la puissance vraie et pure séparée de tout acte : cela sera l'intellect humain qui n'est rien au commencement excepté ce qu'il est, à savoir la puissance de toutes choses. »⁶¹⁹

Nous comprenons dès lors que la puissance absolue est identique à l'acte minimal selon Bovelles, l'acte de pouvoir être quelque chose. C'est pour cette raison que l'intellect humain est décrit comme une puissance intellectuelle dépourvue de toute forme intellectuelle mais qui peut devenir chacune de ces formes. Maintenant que nous avons défini la puissance comme acte minimal, il nous faut définir ce qu'est l'acte.

Le vocabulaire de l'acte

Acte en français renvoie à deux termes de la pensée aristotélicienne, à « *ἐνέργεια* » et « *ἐντελέχεια*⁶²⁰ ». Comme le remarque G. Aubry⁶²¹, contrairement à *δύναμις*, ces deux termes sont des néologismes formés par Aristote. Par conséquent, étudier la manière dont ils ont été formés a une importance pour saisir le sens qu'Aristote a voulu leur donner. Le terme « *ἐνέργεια*⁶²² » est la substantivation de « *ἐνεργός* » (agissant, actif, efficace), adjectif composé du préverbe « *ἐν-* » (« dans » ou « en ») et du nom « *ἔργον* » (œuvre, travail), ainsi littéralement « *ἐνέργεια* » désigne l'activité. Le terme « *ἐντελέχεια*⁶²³ » est un composé tiré de la formule « *ἐντελής ἔχειν* » (« *ἔχειν* » vient du verbe « *ἔχω* » au présent actif à l'infinitif, verbe qui signifie avoir, posséder, acquérir) selon Chantraine ou un composé formé à partir de « *ἐντελής* » (terme composé du préfixe « *ἐν-* » et « *τέλος* » qui signifie la fin, l'accomplissement), de « *ἔχω* » et du suffixe « *-ία* » qui permet de substantiver. Encore une fois littéralement, « *ἐντελέχεια* » désignerait l'état où une chose possède son accomplissement en elle-même. Néanmoins,

⁶¹⁸ Bovelles, *LdN*, I, §7

⁶¹⁹ Bovelles, *LdI*, II, 7.

⁶²⁰ Cf. A. Lalande (dir.) (1926 [18^{ème} éd 1996]), « Acte », 2

⁶²¹ G. Aubry (2006).

⁶²² Pour l'étymologie, nous nous appuyons sur G. Aubry (2006), p. 107-108 ; J. Beere (2009), p. 161-163 et P. Chantraine (1968-1980), « *ἔργον* », p.364-366.

⁶²³ Nous nous appuyons sur G. Aubry (2006), p. 108 ; J. Beere (2009), p. 161-163 et P. Chantraine (1968-1980), « *ἐντελέχεια* », p.352.

l'étymologie nous donne une idée du sens du terme mais c'est l'usage de ces termes par Aristote qui nous permettra de mieux saisir le sens de ces termes.

Comme le remarque T. Olszewsky, l'usage de ces termes a évolué dans les œuvres d'Aristote et le sens le plus courant qu'on attribue à ces termes provient de la *Physique*, la *Métaphysique*, et des traités *De l'âme* et *De la génération et de la corruption*. Il explique que *ἐνέργεια* désigne plutôt le processus d'actualisation comme on peut le constater dans ce passage :

« en effet, l'acte (*ἐνέργεια*) est soit le processus de construction, soit la maison ; mais quand la maison existe le constructible n'existe plus, mais le constructible <est ce qui> construit ; il est donc nécessaire que l'acte soit le processus de construction »⁶²⁴

Or, le processus de construction est le mouvement qui met en acte et accomplit le constructible :

« Quand, en effet, le constructible est en entéléchie (*ἐντελεχεία*), on le construit et c'est cela le processus de construction ».⁶²⁵

Nous voyons d'ores et déjà le lien qu'il y a entre les deux termes, l'un désigne le mouvement qui tend vers l'accomplissement et l'autre désigne l'état accompli. Dans la *Métaphysique*, Aristote développe et approfondit ce lien avec « *ἐντελέχεια* » :

« On est d'avis que l'acte (*ἐνέργεια*) est surtout le mouvement et c'est pourquoi on n'accorde pas aux non-être d'être mus mais on leur accorde certaines autres prédications : on est d'avis par exemple que les non-être sont objets de réflexion et de désir, mais non qu'ils sont mus, et cela parce que, alors qu'ils ne sont pas en acte (*ἐνεργεία*), ils seront en acte (*ἐνεργεία*). En effet, certains des non-être existent en puissance (*δυνάμει*) ; pourtant ils n'existent pas parce qu'ils n'existent pas en état accompli (*ἐντελεχεία*). »⁶²⁶

⁶²⁴ Aristote, *P*, III, 1, 201b 10-13 : « ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἢ ἐνέργεια [τοῦ οἰκοδομητοῦ] ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτ' οἰκοδομητὸν ἔστιν· οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητὸν· ἀνάγκη οὖν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι »

⁶²⁵ Aristote, *P*, III, 1, 201a16-18 : « ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητὸν, ἢ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχεία ᾖ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστιν τοῦτο οἰκοδόμησις· »

⁶²⁶ Aristote, *M*, Θ, 1047a32-1047b2 : « δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὔσιν οὐκ ἀποδιδάσκει τὸ κινεῖσθαι, ἀλλὰς δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεία ἔσονται ἐνεργεία. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓνια δυνάμει ἔστιν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἔστιν. »

Nous voyons donc que « *ἐνέργεια* » est bien liée à un mouvement d'où l'idée de processus et que « *ἐνέργεια* » se trouve seulement dans des êtres qui existent c'est-à-dire des êtres qui ne sont plus en puissance mais qui se sont réalisés⁶²⁷. Dans la pensée d'Aristote, un être accompli ou réalisé désigne un être dont la matière est réalisée par une forme. Ainsi, le terme « *ἐντελέχεια* » désigne ce moment où la forme réalise la matière :

« la matière est puissance, alors que la forme est réalisation ; et ce de deux manières, soit, comme la science, soit comme l'acte de spéculer »⁶²⁸

Nous avons étendu la citation pour souligner l'idée que l'acquisition de la science pour un ignorant est une réalisation (*ἐντελέχεια*) et que l'emploi de cette science ou l'art de spéculer est la réalisation de la science, réflexion qui aura un écho dans la pensée de Bovelles. Aristote applique cette manière de comprendre le réel à l'être vivant :

« Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation. Donc, elle est réalisation d'un tel corps. »⁶²⁹

Et plus loin :

« Et si l'on a besoin d'une formule qui s'applique en commun à toute âme, ce sera : la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organe »⁶³⁰

Ces deux citations permettent de comprendre que le terme « *ἐντελέχεια* » renvoie à la réalisation de la puissance et donc peut être assimilé à la forme. C'est pour cette raison que nous pouvons dire que *ἐντελέχεια* désigne la constitution accomplie d'un être individuel concret⁶³¹. Or, « *ἐνέργεια* » a également été rapprochée de l'idée de forme⁶³² par Aristote :

« Or il ne faut pas ignorer qu'il nous échappe parfois si le nom signifie la substance composée ou l'acte (*ἐνέργειαν*) et l'aspect (*μορφήν*), par exemple

⁶²⁷ G. Aubry (2006), p. 119-120.

⁶²⁸ Aristote, *DA*, II, 412a9-11 : « ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. »

⁶²⁹ Aristote, *DA*, II, 412a19-22 : « ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. ». Cette réflexion d'Aristote inspirera grandement Bovelles en *Ldl*, X, I.

⁶³⁰ Aristote, *DA*, II, 412b4-6 : « εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ. »

⁶³¹ T. Olszewsky (1997), p. 16 : « Même ici, *entelechia* continue d'avoir son rôle de constitution accomplie d'un individu concret. (Even here, *entelechia* continues to have its role as the fulfilled constitution of the concrete individual) »

⁶³² Pour l'idée de forme, Aristote emploie plusieurs termes tel que εἶδος, μορφή et dans un certain sens οὐσία.

[...] si « animal » signifie une âme dans un corps ou une âme, car l'âme est la substance et l'acte d'un certain corps. »⁶³³

Nous constatons que les termes « ἐντελέχεια » et « ἐνέργεια » peuvent dans certains cas être proches puisqu'Aristote définit indifféremment l'âme avec ces deux termes et que ces deux termes peuvent se rapporter à la forme. Cependant, Aristote ne rapproche pas toujours ces deux termes comme en témoigne ce passage :

« De fait, l'œuvre est un accomplissement et l'acte est l'œuvre ; c'est pourquoi le mot « acte » se dit en référence au mot « œuvre » et tend vers le sens d'état accompli (ἐντελέχειαν). »⁶³⁴

Ici, comme le note G. Aubry⁶³⁵ et J. Beere⁶³⁶, l'œuvre (ἔργον) intervient comme « médiation » entre τέλος et ἐνέργεια. Cette redéfinition de l'ἐνέργεια souligne que le processus et le mouvement de l'acte tendent vers un état accompli, vers une réalisation (ἐντελέχεια). Ainsi, la vision est l'acte (ἐνέργεια) et l'œuvre (ou la fonction) de la vue et elle est sa réalisation. De même, la maison qui se construit est l'acte (ἐνέργεια) de l'art de construire et l'œuvre de cet art et cette construction de la maison tend vers la réalisation de cette maison⁶³⁷. Ainsi, selon les variations et le contexte de l'emploi, les sens de « ἐνέργεια » et de « ἐντελέχεια » peuvent changer et plus ou moins se rapprocher. Cependant, comme le souligne T. Olszewsky, « ἐντελέχεια » renvoie toujours à l'idée de fin, d'accomplissement, de perfection alors que « ἐνέργεια » renvoie plutôt à l'idée de processus, d'activité.

Avant d'étudier l'histoire de ce terme et la manière dont Bovelles se réapproprie ces deux concepts, il nous semble qu'il faut noter la dimension éthique que possèdent ces termes, dimension importante dans l'œuvre d'Aristote qui, on le verra, aura un écho dans le *Livre de*

⁶³³ Aristote, *M*, H, 3, 1043a29-36 « Δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, [...] καὶ ζῶον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχὴ· αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. »

⁶³⁴ Aristote, *M*, Θ, 1052a21-23 : « τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. ». Nous nous sommes aidés de deux autres traductions pour saisir le sens de cette phrase : celle de R. Bodéüs dans son édition du *De l'âme*, p. 136 note 4 « C'est pourquoi l'activité est un mot qui se dit par référence à l'opération et elle tend à la réalisation » et celle de T. Olszewsky (1997), p. 14 « For the *ergon* is the *telos*, but the *energeia* is the *ergon*, on which account the name *energeia* is drawn from *ergon*, and exerts all of its powers toward *entelecheia*. ».

⁶³⁵ G. Aubry (2006), p. 134.

⁶³⁶ J. Beere (2009), p. 209

⁶³⁷ G. Aubry (2006), p. 135.

l'intellect. Selon Aristote, la fin, l'accomplissement équivaut au bien⁶³⁸. En effet, comme le remarque F. Baghdassarian :

« Chaque être possède un bien qui, pour lui, est le meilleur (to ariston) et qui constitue, à ce titre, sa finalité dernière. C'est précisément pour cette raison que les finalités sont multiples : à chaque être son bien, à chaque être sa fin. »

639

Malgré cela, tous les êtres sont reliés par leur cause finale au premier moteur, au dieu puisque l'actualité divine peut être considérée comme la cause finale de tous les êtres naturels au sens où lorsqu'ils visent leur acte propre, ils visent en même temps la perpétuité de l'actualité divine⁶⁴⁰. Bovelles reprend en partie cette vision téléologique appliquée à la nature mais il nous semble que sur ce point, il est beaucoup plus proche du platonisme. En effet, comme le note F. Baghdassarian, Aristote hérite de l'idée de cause finale de Platon⁶⁴¹ mais Aristote se détache du *Timée*, au sens où le Premier moteur ne dirige pas la nature et ne l'organise pas de façon efficiente. En effet, la finalité naturelle dans les êtres est la plupart du temps une finalité inconsciente au sens où l'être n'a pas besoin de concevoir sa finalité pour qu'elle soit sa finalité. Dans ce cadre, il n'est plus besoin pour Aristote de penser un démiurge. Or, comme nous l'avons vu⁶⁴², Dieu est pensé comme une cause efficiente par Bovelles. En ce sens, accomplir la fin que Dieu nous a donnée équivaut à faire le bien puisque Dieu est bon⁶⁴³ et nous apporte le bonheur⁶⁴⁴. Même si Bovelles reprend la distinction entre l'acte et la puissance de la pensée d'Aristote, il est nécessaire de comprendre que le lien entre l'accomplissement, la réalisation de sa fin et le bien est plus proche de la conceptualité platonicienne puisqu'il pense qu'un Dieu a organisé de façon efficiente le monde et a donné en particulier à l'homme une responsabilité comme dans le *Timée*⁶⁴⁵.

Concernant l'histoire de la traduction de « ἐντελέχεια » et « ἐνέργεια » en latin jusqu'à Bovelles, il y a eu de multiples façons de rendre ces termes. Les premiers auteurs à se réclamer

⁶³⁸ Aristote, *M*, A, 3, 983a31-32. Pour une réflexion sur le rapport entre l'acte et le bien cf. R. Bodéüs (2002), p. 74 : « La fin, en effet, n'est pas seulement, pour lui, le terme ou l'effet ultime d'un changement ; c'est le terme qui correspond au bien ou, si l'on veut, au perfectionnement du sujet dont il est le siège. » ; G. Aubry (2006), p. 195-200.

⁶³⁹ F. Baghdassarian (2016, p. 180)

⁶⁴⁰ G. Aubry (2006), p. 189 et F. Baghdassarian (2016, p. 180)

⁶⁴¹ F. Baghdassarian (2016, p. 197-205). Nous nous inspirons de son travail pour toute l'analyse qui suit.

⁶⁴² cf. notre analyse du titre de la première proposition du premier chapitre. Bovelles, *PE*, II, II, 2

⁶⁴³ L'idée que Dieu est bon vaut aussi bien dans le christianisme que dans le *Timée* où le démiurge explique qu'il n'est pas méchant dans son discours (cf. 41a7-d3).

⁶⁴⁴ Bovelles, *Opuscule métaphysique*, I. Il est très proche des développements de l'*Ethique à Nicomaque*, X.

⁶⁴⁵ Platon, *Timée*, 40d-43a

directement d'Aristote et à le traduire, Marius Victorinus, Boèce et Calcidius, ont employé *actus*, *actio*, *opus*, *operatio*, *effectus*⁶⁴⁶ pour *ἐνέργεια*⁶⁴⁷ et *perfectio*⁶⁴⁸, *actus* pour *ἐντελέχεια*. Notons que Boèce défend plutôt l'emploi d'*actus* et Victorinus plutôt⁶⁴⁹ *opus* pour *ἐνέργεια*. D'autre part, Galien, comme le note I. Johnson et G.H.R. Horsley dans leur introduction de *Method of medicine*⁶⁵⁰, emploie « *functio* » comme traduction du terme « *ἐνέργεια* ».

Bovelles reprend à son compte cette distinction aristotélicienne en se réappropriant les traductions latines et il sépare clairement l'idée de processus provenant du terme « *ἐνέργεια* » de l'idée d'accomplissement provenant du terme « *ἐντελέχεια* ». Lorsqu'il s'agit d'un processus, d'une activité, l'auteur emploie « *operatio* », « *actio* »⁶⁵¹ et « *functio* »⁶⁵², termes employés aussi bien concernant l'intellect angélique⁶⁵³ et humain⁶⁵⁴ que pour Dieu⁶⁵⁵. Dans chacun de ces emplois, il s'agit de désigner une activité causée en vue d'une fin⁶⁵⁶. Bovelles définit l'activité (*operatio*) comme ce qui résulte de la tension entre l'acte et la puissance : cela signifie que Bovelles n'identifie pas l'activité et l'acte, même s'il arrive que l'activité soit un acte comme dans le cas d'une faculté comme la mémoire où l'activité par laquelle elle retient les espèces est son acte⁶⁵⁷. Lorsqu'il s'agit de désigner l'idée d'accomplissement, dans le *Livre*

⁶⁴⁶ Terme employé par Calcidius.

⁶⁴⁷ Pour ce sujet, nous nous aidons de K. Trego (2012).

⁶⁴⁸ B. Bakhouché (2006).

⁶⁴⁹ Nous précisons plutôt car comme le remarque Trego, ils emploient tous les termes que nous avons cités, néanmoins, Boèce dans sa compréhension d'*ἐνέργεια* va laisser de côté le choix de Victorinus pour *opus et operatio* pour lui préférer *actus*. cf. Trego K. (2012), p. 254.

⁶⁵⁰ Cf. p. LXXXIV-LXXXV.

⁶⁵¹ Bovelles met clairement en avant l'identité de sens entre ces deux termes en *Ldl*, VII, 1, puisqu'il emploie indifféremment l'un ou l'autre terme : « 1. Il y a une action double de l'intellect humain, l'une extérieure, l'autre intérieure.

L'activité pure de l'intellect angélique (comme nous l'avons montré beaucoup de fois) est intérieure parce qu'à partir de lui-même et de la seule intuition de lui, sans aucune espèce ou image, il saisit toutes choses. (*1. Humani intellectus duplex est actio: una exterior, alia interior.*

Angelici intellectus (ut saepe ostendimus) simplex est et interior operatio: quia ex semetipso et sola intuitionem sui, sine ulla aut specie aut imagine deprehendit omnia.) »

⁶⁵² Bovelles identifie *operatio* et *functio* dans l'épître dédicatoire : « *Humanus enim intellectus licet materiali conditus vasculo in corpore deliteat, tamen et iure immortalitatis et immaterialis functionis atque operationis libertate par angelico, abiuncto et ex toto immateriali intellectui censetur.* »

⁶⁵³ Bovelles, *Ldl*, V, 3 : « Par conséquent, l'intellect angélique est seulement contemplatif en tant que son activité est pure et unique laquelle est appelé méditation et contemplation interne. (*Est igitur angelicus intellectus solum contemplativus. ut cuius est simplex et unica operatio: quae interna meditatio et contemplatio vocitatur.*) »

⁶⁵⁴ Bovelles, *Ldl*, VII, 3

⁶⁵⁵ Bovelles, *Ldl*, II, 9 : « En dernier lieu ou après toutes choses, après avoir fabriqué l'intellect humain, [Dieu] a cessé son activité productrice. « *Postremo vero sive post omnia, humanum fabricatus intellectum, ab sua operatione quievit.* ».

⁶⁵⁶ Bovelles, *LdS*, V, 5 :

⁶⁵⁷ Bovelles, *Ldl*, VII, 3.

de l'intellect, Bovelles emploie « *actus* », « *forma* » « *perfectio* » et « *consummatio* »⁶⁵⁸. Les deux derniers termes renvoient clairement à l'idée d'accomplissement, alors que le premier suggère aussi une activité⁶⁵⁹. Cependant, dans le *Livre de l'intellect*, ce terme désigne principalement l'idée d'accomplissement, d'existence et de présence puisqu'il est pensé comme synonyme de l'être⁶⁶⁰. C'est pour cette raison que de la puissance absolue ou l'acte minimal à l'acte absolu, l'acte désigne l'essence, l'être, l'état accompli d'une chose. Pour la puissance, son essence est de pouvoir être toutes choses. L'essence de l'acte absolu est d'être toutes choses. Les multiples intermédiaires entre ces deux extrêmes ont leur propre essence. De fait, on peut établir une échelle des êtres entre l'ange qui est ce qui a le plus d'être et l'homme qui ne possède presque aucun acte⁶⁶¹.

Nous constatons qu'il y a une perte de l'acte dans la création jusqu'à l'homme qui est la limite extrême de celle-ci, ce qui fait de lui, comme nous l'avons vu, l'acte minimal⁶⁶². Cependant, cette hiérarchie ontologique ne contraint pas l'homme puisque grâce à son intellect, il peut et doit accomplir toutes choses⁶⁶³ en acquérant l'espèce de chaque chose. Concernant « *forma* », Bovelles reprend la théorie aristotélicienne où chaque âme est la forme et l'« *ἐντελέχεια* » d'un corps, d'une matière. En ce sens, la forme comme dans la pensée aristotélicienne est l'accomplissement de la matière pour la forme substantive, végétative et sensitive. La forme intellectuelle est la forme qui donne l'être (minimal) à notre intellect, il n'est donc pas un acte de la matière comme l'intellect angélique, même s'il se trouve dans un corps⁶⁶⁴. C'est donc la référence implicite à Aristote qui nous permet de saisir l'identification que Bovelles introduit entre la forme et l'idée d'accomplissement.

⁶⁵⁸ Parfois Bovelles met en relation « *plenitudo* » avec « *perfectio* ». Néanmoins, *plenitudo* ne désigne pas l'état d'accomplissement en soi mais relativement au fait que la mémoire doit être remplie d'espèces pour être achevée (cf. II, 3). Parfois, il met également en lien « *perfectio* », « *consummatio* » et « *finis* » (III, 6). Ici encore, il ne me semble pas que *finis* soit identique aux deux autres termes puisque celui-ci représente la fin et le but des intellects alors que les deux autres représentent l'accomplissement, le fait d'atteindre cette fin.

⁶⁵⁹ Nous finirons notre réflexion sur « *forma* »

⁶⁶⁰ Bovelles, *Ldl*, III, 8 : « *Est enim actus ipsum esse: potentia vero, ipsum non esse.* »

⁶⁶¹ Bovelles, *Ldl*, III, 8.

⁶⁶² Encore une fois l'affirmation de Bovelles peut être trompeuse : l'homme n'est pas absolument rien en acte, il possède un être qui est accompli de façon minimale. Cette description de la création doit vraisemblablement quelque chose au platonisme et néoplatonisme.

⁶⁶³ Bovelles, *Ldl*, I, 2.

⁶⁶⁴ Bovelles, *Ldl*, X, 2.

Partie I

Partie I. Analyse synthétique du Livre de l'intellect.

Avant de commencer à observer dans le détail le *Livre de l'intellect*, il me paraît important d'avoir à l'esprit la structure générale de celui-ci. En effet, à la division en chapitres se superposent trois grands mouvements. Le premier se concentre sur l'opposition entre l'intellect angélique et l'intellect humain (des chapitres I à VI puis XI, XII). Dans un deuxième mouvement, Bovelles mène une réflexion seulement sur les rapports de l'intellect à la mémoire intellectuelle (des chapitres VII à X puis XIII à XV). Enfin, au chapitre XVI, il met en parallèle les deux intellects et les parties de l'intellect humain⁶⁶⁵. Ces trois mouvements ne sont pas strictement séparés dans la pensée de l'auteur puisque l'on peut voir que certains chapitres du premier mouvement, le chapitre six par exemple, font transition vers le deuxième mouvement. En outre, comme il le montre dans le dernier chapitre, Bovelles souhaite mettre en avant une identité structurelle entre les deux intellects et les deux parties de l'intellect humain. Il y a donc un certain lien ou rapport entre chaque mouvement.

L'opposition entre les deux intellects (chapitres I à VI)

L'analogie entre les deux intellects et l'acte et la puissance (chapitre I).

Dans le premier chapitre, Bovelles présente les deux façons différentes dont l'intellect appartient à l'ange et l'homme. Pour cela, il décrit à travers ces dix propositions la nature de l'un et l'autre intellect, leur rapport à toutes choses, leur place dans différents ordres. Outre ces présentations sur la nature et la place de l'un et l'autre intellect dans la création et dans l'échelle des êtres, la question sera de savoir si l'intellect humain peut dépasser sa condition initiale. Étant donné sa position dans le *Livre de l'intellect* et les éléments abordés, ce chapitre constitue le fondement de toutes les réflexions ultérieures sur la connaissance des deux intellects. En ce sens, ce premier chapitre présente les fondements métaphysiques de la théorie de l'intellect de Bovelles.

Lors de la première proposition, Bovelles expose ce qui rapproche et distingue les deux intellects à partir d'une certaine cosmogonie. Les deux intellects ont en commun une même fin : tous deux doivent revenir vers Dieu. Cependant, ils diffèrent en raison de leur façon de revenir à Dieu puisqu'ils ne sont pas constitués de la même manière. En effet, l'intellect angélique est pur, premier dans l'ordre de la création et achevé, ce qui implique qu'il est déjà

⁶⁶⁵ Je m'accorde pleinement avec la structure présentée par E. Faye (1998a, p. 90).

en contact avec Dieu⁶⁶⁶. À l'inverse, l'homme qui possède un intellect lié au corps, puisqu'il a été créé par Dieu pour être le lien entre le sensible et l'intelligible, est dernier dans la création. Ainsi, toute la création est séparée en trois parties, les deux extrêmes et l'intermédiaire. Sur ce point, Bovelles reprend un principe attribué aux pythagoriciens par Aristote dans son traité *du Ciel*⁶⁶⁷. En outre, Bovelles applique à cette tripartition de la création, présentée selon l'ordre chronologique chrétien⁶⁶⁸, sa règle métaphysique sur l'intermédiaire comme réunion des opposés à savoir l'intelligible et le sensible⁶⁶⁹. Sachant que cet intermédiaire en tant qu'intermédiaire dans l'échelle des êtres est l'être le plus parfait par rapport aux autres êtres sensibles et l'être le plus imparfait par rapport aux êtres intelligibles, l'homme possède donc un corps parfait comprenant toutes les perfections du monde sensible⁶⁷⁰ et un intellect ne comprenant aucune des perfections du monde intelligible⁶⁷¹. Cela implique pour l'intellect humain qu'il est comme une matière intellectuelle : il n'est rien mais peut être toutes choses. Ce mélange fait de l'intellect humain un intellect en puissance par rapport à l'intellect angélique toujours achevé. Bovelles va même jusqu'à affirmer que l'intellect humain est vide⁶⁷². Cette qualification peut paraître extrême au sens où lui-même refuse l'existence du vide dans la

⁶⁶⁶ En effet, le contact avec Dieu est une des raisons qui font que l'intellect angélique peut être dit pur selon Bovelles, *QT.*, II, 22 :

<p>22. Pourquoi les anges sont dits être purs, absolus et sans mélanges ? Ils sont dits ainsi pour trois raisons. La première parce qu'ils sont des intellects nus c'est-à-dire qu'ils sont privés d'enveloppe naturelle, qu'ils observent de près Dieu par leur regard dévoilé. La deuxième parce qu'ils sont incorporels et séparés de la matière. La troisième par laquelle ils sont tout entiers, intacts et achevés au commencement : ils n'embrassent en eux aucune chose étrangère et ils n'excluent rien de ce qui leur appartient et de ce qui leur est propre. D'après ces trois raisons, tous les anges sont appelés justement purs, absolus et sans mélanges.</p>	<p>22. <i>Cur angeli dicuntur esse puri : simplices & impermixti ?</i> <i>Propter tres causas. Primum quia sunt intellectus nudi : hoc est naturali carentes velamine, revelata acie deum cominus speculantes. Secundo quia incorporei et abjuncti a materia. Tertio, qua toti, integri et perfecti ab initio: alienum nullum esse intra se complectentes: neque quicquam ad se pertinentis aut proprii excludentes. His tribus de causis: merito cuncti angeli puri, simplices et impermixti vocentur.</i></p>
---	---

⁶⁶⁷ Aristote, *DC*, I, 1 : « Car comme le disent notamment les Pythagoriciens, le Tout et toutes choses sont délimités par le nombre trois ; en effet, fin, milieu et commencement renferment le nombre du Tout, et c'est le nombre de la triade. »

⁶⁶⁸ Il est important de souligner que cet ordre n'est pas explicitement décrit dans la *Bible* puisqu'il ne me semble pas y avoir de passage précisant le moment de la création de l'ange. D'ailleurs, Bovelles (en *Qu. Th.*, III, 33-34) explique notamment cette absence. De plus, au moins depuis Augustin (cf. *Cité de Dieu*, XI, IX), l'ange est pensé comme le premier être créé. Ensuite, selon le récit de la *Genèse*, Dieu a créé l'homme en dernier après ce que Bovelles nomme le sensible.

⁶⁶⁹ Bovelles, *IAOI*, chap. VIII : « Chap. VIII. Que partout l'intermédiaire naît du mélange des deux opposés (*Cap. VIII Quod ubique ex duorum oppositorum commixtione nascitur medium*) ». Ce point sera repris en Bovelles, *Ars. Opp.*, XIII, 1.

⁶⁷⁰ Bovelles, *Ldi*, IX, 6-7.

⁶⁷¹ Bovelles, *Ldi*, III, 8.

⁶⁷² Bovelles, *Ldi*, I, 5. Outre ce passage, Bovelles utilise deux autres fois ce terme dans le *Ldi*, une fois pour qualifier l'intellect imparfait (X, 3) et une fois pour qualifier la mémoire au commencement (XIV, 2)

nature⁶⁷³ en suivant la pensée d'Aristote⁶⁷⁴. Néanmoins, Bovelles précise lors de son étude du vide qu'il peut avoir plusieurs sens. Selon lui, en un certain sens, « vide » se comprend par rapport à la cause finale, définition qu'on retrouve notamment dans les premières œuvres d'Albert le Grand⁶⁷⁵. Par exemple, un œil est fait pour être rempli de lumière, donc un œil dans les ténèbres est un œil vide⁶⁷⁶. De la même manière, l'intellect humain est fait pour posséder toutes choses mais tant qu'il ne possède rien, il peut être qualifié de vide⁶⁷⁷. Dans ce cadre, le vide est inhérent à un sujet contrairement au vide dans le lieu qui est purement une négation⁶⁷⁸. Cette définition du vide est éloignée d'un rapport au lieu ou au corps physique, il est plutôt ontologique au sens où lorsqu'il y a du vide dans un sujet, celui-ci n'a pas atteint la perfection de son être. C'est pour cette raison qu'au commencement, l'intellect humain est qualifié de vide⁶⁷⁹.

De fait, comme l'intellect humain ne possède pas par lui-même toutes choses au commencement, il ne peut donc rien savoir, ainsi qu'il l'explique dans la deuxième proposition⁶⁸⁰. Après avoir présenté l'homme comme un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, Bovelles oppose explicitement l'intellect angélique à l'intellect humain à partir d'un principe métaphysique et logique hérité d'Aristote⁶⁸¹ :

1. L'ensemble des opposés est comme deux opposés quelconques.	<i>I. Universa opposita sunt ut duo quaevis opposita.</i>
---	---

⁶⁷³ Bovelles, *PE.*, VI, chap. I.

⁶⁷⁴ Aristote, *P.*, IV, 9, 217b20-28. Pour une synthèse de la pensée d'Aristote sur le vide cf. E. Grant (1981, p. 5-8)

⁶⁷⁵ Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. P. Simon, in *Opera omnia*, vol. XXXVII, 1, Münster, Aschendorff, 1972, p. 93, v. 69-70: « En effet, une chose est dite vide quand elle est privée de sa perfection (*dicitur enim res vacua, quando privatur sua perfectione*) » et *Super Ethica* l. 1, lect. 2, éd. Wilhelm Kübel, in *Opera omnia*, vol. XIV, 1, Münster, Aschendorff, 1968-1972, p. 10, v. 25-31: « Le vide [à savoir le désir] est dit en raison d'une privation d'une perfection qui est par une forme dont c'est le but de remplir la puissance de la matière ; au contraire, le choix donne une forme à la morale. Il dit « vain » en raison de l'absence de la perfection de la fin selon quoi il est dit en Ethique livre II qu'est vain ce qui est en vue d'une fin qu'il n'enferme pas (*dicitur vacuum [sc. desiderium] propter privationem perfectionis, quae est a forma, cuius est implere potentiam materiae; formam autem dat moralibus electio. Inane dicit propter defectum perfectionis finis, secundum quod dicitur in II Physicorum, quod vanum est, quod est ad finem, quem non includit.*) ». Sur ce point, l'article de H. Anzulewicz (2012, p. 167-186) présente clairement les différentes manières dont Albert utilise le concept de vide.

⁶⁷⁶ Bovelles, *PE.*, VI, chap. V, 3

⁶⁷⁷ Bovelles, *PE.*, VI, chap. V, 4

⁶⁷⁸ Bovelles, *PE.*, VI, chap. VII, 7.

⁶⁷⁹ Sur la conception du vide par Bovelles, cf. *PE.*, VI. Dans ce chapitre, Bovelles y développe une conception originale du vide.

⁶⁸⁰ E. Faye (1998a, p. 88-89) estime à juste titre que cette proposition est le centre de la philosophie de Bovelles.

⁶⁸¹ Cf Aristote, *M.*, γ, 2, 1004b-25-1005a6 où on retrouve cette phrase « Tous ces contraires et les autres se réduisent manifestement à l'un et au multiple » (tr. fr. M. P. Duminil et A. Jaulin)

<p>De fait, un opposé de n'importe quel couple d'opposés est supérieur tandis que l'autre est moins achevé. Or, tous les opposés achevés doivent être placés dans la même partie et doivent être reconnus comme l'opposé un et achevé. À l'inverse, l'ensemble des opposés inachevés, tel que les opposés des opposés supérieurs, doit être établi dans l'autre partie en face des opposés achevés et en outre elle doit être saisie comme un seul opposé quelconque. Par conséquent, l'ensemble des opposés sont comme seulement deux opposés.⁶⁸²</p>	<p><i>Nam⁶⁸³ duorum quorumcumque oppositorum aliud praestantius est, aliud vero minus perfectum. Omnia autem perfecta in eadem sunt parte collocanda et ut unum oppositum et perfectum sumenda. Cuncta vero imperfecta tamquam praestantiorum opposita; in reliqua sunt parte statuenda⁶⁸⁴ ex adverso perfectorum et ea rursus ut unum aliquod oppositum captanda. Sunt igitur universa opposita ut tantum duo opposita.</i></p>
---	--

Ce principe a pour conséquence que les attributs d'un opposé supérieur valent pour un autre opposé supérieur comme il l'explique :

<p>Et toutes les choses qui sont dites à propos de deux opposés, comprends qu'elles sont aussi exprimées pour l'ensemble des opposés⁶⁸⁵.</p>	<p><i>Et quaecumque de duobus dicuntur oppositis, intellige et ea exprimi cunctis</i></p>
---	---

Ces principes métaphysiques et logiques sont au fondement des analogies à travers l'ensemble du volume de 1511⁶⁸⁶ et notamment celle centrale entre les deux intellects et l'acte et la puissance : l'intellect humain est opposé à l'intellect angélique comme l'acte est opposé à la puissance. Par ce biais, Bovelles rapproche les deux intellects et rend saisissable l'idée d'intellect angélique : loin d'être un intellect indéfinissable et inconnaissable, cet intellect est presque comme un intellect humain achevé⁶⁸⁷. L'intellect angélique devient alors un concept

⁶⁸² Bovelles, *Ars opp.*, XVI, 1 (éd. P. Magnard, je traduis).

⁶⁸³ B. Mojsisch lit « Una » lorsqu'apparaît **Nā**. Nous conservons la lecture de P. Magnard.

⁶⁸⁴ B. Mojsisch lit « praestestatuenda » lorsqu'apparaît **prestatuēda**. En accord avec P. Magnard, je vois deux mots : d'une part « parte » et d'autre part « statuenda ». Cette lecture s'accorde avec la symétrie exigée par le texte mais surtout avec les lettres puisque B. Mojsisch ne voit pas la barre sous le « p » et confond le « t » et le « r » qui sont très proches.

⁶⁸⁵ Bovelles, *Ars opp.*, XVI, 3 (éd. P. Magnard, je traduis).

⁶⁸⁶ Ces règles sont déjà clairement énoncées dès 1501. Pour la règle de l'achèvement d'un opposé et l'achèvement de l'autre cf. Bovelles, *IAOI*, I, 8-9. Pour la règle de la réduction de toute opposition en une cf. Bovelles, *IAOI*, VI, 1-2.

⁶⁸⁷ Cette affirmation doit être nuancée puisque l'intellect angélique est achevé par son être alors que l'intellect humain est achevé par le savoir.

permettant de penser en retour l'intellect humain⁶⁸⁸. À partir de là, Bovelles développe dans la troisième proposition une série d'analogies entre les deux intellects et deux opposés pour illustrer les différences caractéristiques des deux intellects. Grâce à la mise en parallèle entre l'intellect humain et la puissance, Bovelles présente l'autre caractéristique principale de l'intellect humain outre sa vacuité initiale : la capacité à sortir de son inachèvement initial, à devenir toutes choses comme la matière.

Cette capacité à sortir de son inachèvement conduit à nous interroger sur trois points : est-ce que l'intellect humain est absolument comme la matière, c'est-à-dire complètement passif en attente d'une actualisation, ou est-ce qu'il est capable d'agir ? Si l'intellect humain est capable d'agir, comment peut-il devenir toutes choses ? Enfin, jusqu'où peut-il progresser ? Bovelles répondra explicitement aux deux premières questions à partir du septième chapitre. Néanmoins dès à présent, avec l'assimilation de l'intellect humain à l'art, Bovelles commence à répondre puisque l'art est un travail actif d'imitation de la nature et donc de connaissance de la nature⁶⁸⁹. Cette réponse est particulièrement éclairante car elle permet de souligner que l'accomplissement de l'intellect humain s'effectue en partie par ses efforts mais également par l'existence de la nature hors de lui-même. L'intellect humain peut seulement s'achever lui-même s'il prend en considération la nature. Enfin, Bovelles répond dès ce chapitre à la dernière question puisqu'il affirme dans les quatre dernières propositions que l'intellect humain peut, malgré son vide initial, atteindre la perfection de l'intellect angélique en devenant toutes choses. Pour devenir toutes choses ou pour sortir de son état initial, l'intellect humain doit sortir de lui-même pour accueillir en lui-même les espèces de toutes les choses sensibles⁶⁹⁰. En effet, selon Bovelles, le mouvement local est le mouvement de la raison⁶⁹¹. Bovelles attribue ce mouvement à la raison parce qu'il est impulsé par la raison dans la délibération⁶⁹². Or, ce qui est nommé raison ici est également nommé intellect pratique⁶⁹³. Selon lui, le mouvement extérieur c'est-à-dire le mouvement local est le propre de l'intellect pratique⁶⁹⁴. De fait, l'intellect pratique doit se déplacer dans tout le monde pour saisir chaque espèce. Si Bovelles évoque un déplacement

⁶⁸⁸ En ce sens, la philosophie contemporaine emploie toujours ce genre de procédé d'opposition entre un être parfait et un être imparfait pour en tirer des conclusions philosophiques telles que celles de Hare. Dans *Moral thinking*, cet auteur emploie l'opposition entre l'archange et « *the prole* » (un être qui pousse les faiblesses humaines au maximum) pour mener une réflexion éthique.

⁶⁸⁹ Bovelles, *Ldi*, IV, 3.

⁶⁹⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 7.

⁶⁹¹ Bovelles, *Ldsap*, XXX ; *PE.*, III, chap. IX, §6.

⁶⁹² Bovelles interprète la pensée aristotélicienne (Aristote, *DA*, III, 10, 433a9-30) sur les moteurs du mouvement chez l'homme (intelligence et appétit).

⁶⁹³ Sur l'assimilation entre l'intellect humain et la raison cf. Bovelles, *Ldi*, XVI, 7. Sur la description du mouvement de la raison nommé dans le *Ldi*, opération de l'intellect pratique cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 1-5.

⁶⁹⁴ Bovelles, *Ldi*, V, 3. Sur ce point, Bovelles hérite d'Aristote, *DA*, III, 10, 433a14-15.

circulaire (*circumlatio*⁶⁹⁵) pour l'accomplissement de l'intellect humain, ce n'est pas pour décrire le mouvement de l'intellect qui contemple⁶⁹⁶ mais plutôt pour exposer le nécessaire retour sur soi menant à la contemplation en soi-même des espèces acquises. Ainsi, l'intellect doit sortir de lui-même dans le monde pour enfin revenir sur lui-même, de même que, lorsqu'on trace un cercle, on part d'un point pour y revenir.

Il est important de noter que Bovelles reprend dans sa description de l'intellect humain des réflexions issues du *De anima* d'Aristote. De fait, la condition initiale de l'intellect humain, à savoir n'être rien d'autre au commencement que la puissance d'être toutes choses est reprise à la théorie de l'intellect d'Aristote :

<p>C'est pourquoi il n'y a pas de nature de l'intellect lui-même, même pas une, excepté celle relativement à laquelle il est possible. Ainsi, ce qu'on appelle intellect de l'âme (mais je parle de l'intellect par lequel l'âme opine et saisit intellectuellement) n'est rien en acte des choses qui sont avant de saisir intellectuellement.</p>	<p><i>Quare neque ipsius esse naturam neque unam, sed aut hanc quod possibilis. Vocatus itaque animae intellectus (dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima) nihil est actu eorum que sunt ante intelligere.</i>⁶⁹⁷</p>	<p>ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.⁶⁹⁸</p>
---	---	---

Cette considération sur la potentialité de l'intellect est rendue nécessaire par une autre thèse importante : l'intellect devient l'objet qu'il saisit⁶⁹⁹. En effet, pour pouvoir saisir toutes choses

⁶⁹⁵ Bovelles, *Ldi*, I, 7.

⁶⁹⁶ Cf. Bovelles, *Ldi*, V, 3.

⁶⁹⁷ Voici la traduction d'Argyropoulos du même passage : « D'où il s'ensuit qu'il n'y a aucune nature de l'intellect lui-même excepté seulement celle par laquelle il est possible. Par conséquent, ce qui est appelé intellect de l'âme (mais je parle ici de ce par quoi l'âme raisonne et juge), n'est en effet rien en acte des choses qui sont avant qu'il les saisisse intellectuellement lui-même (*Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animae nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat), nihil est actu prorsus eorum quae sunt, antequam intelligat ipse.*) »

⁶⁹⁸ Aristote, *DA*, III, 429a21-24 : « De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible. Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et tends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. » (tr. fr. R. Bodéüs)

⁶⁹⁹ Aristote, *DA*, III, 4, 430a2-430a4 « Par ailleurs, [l'intelligence] est, elle aussi intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé. » (tr. fr. Bodéüs). Voici la traduction de la traduction latine de ce passage : « L'intellect est intelligible comme les

c'est-à-dire devenir toutes choses, il faut que l'intellect, comme la matière, soit dépourvu de nature également. Bovelles dès ce premier chapitre établit ces principes aristotéliens⁷⁰⁰ qu'il approfondira dans le deuxième chapitre⁷⁰¹.

Les trois dernières propositions de ce chapitre réaffirment l'opposition entre les deux intellects et leur position aussi bien dans l'ordre chronologique que dans l'ordre ontologique. Bovelles commence par renforcer l'opposition ontologique entre les deux intellects : l'intellect humain est la puissance de toutes choses, la puissance universelle qui doit devenir toutes choses pour accomplir son rôle et ainsi se rendre égale à l'intellect angélique. Au contraire, ce dernier a toujours été toutes choses et ne peut donc rien devenir, lui qui est l'acte universel. Par cette opposition, Bovelles place aux extrêmes les deux intellects et déplace en quelque sorte l'opposition présentée plus tôt⁷⁰² entre l'ange, les créatures sensibles et l'homme où les extrêmes d'un point de vue ontologique étaient l'ange et les créatures sensibles. Ce déplacement vient de ce que l'opposition prend seulement en compte la possession de l'essence ou du savoir de quelque chose. Or, l'intellect humain ne possède aucune essence et aucun savoir de quelque chose contrairement à la chose sensible qui possède sa propre essence. Dans ce cadre, l'intermédiaire aussi bien chronologique qu'ontologique est l'ensemble des choses sensibles⁷⁰³. Bovelles déduit d'ailleurs logiquement cet intermédiaire à partir de la loi sur les intermédiaires⁷⁰⁴. Les créatures sensibles sont intermédiaires parce que contrairement à l'intellect humain au commencement, elles ne possèdent pas rien intellectuellement mais chacune possède une seule chose. Ces créatures peuvent devenir d'autres choses, elles sont donc un mélange d'acte et de puissance. En effet, il faut comprendre cette tripartition hiérarchique entre les extrêmes et l'intermédiaire comme une échelle de la possession de l'intelligible. L'intellect angélique possède toutes choses, chaque chose sensible possède une chose et l'intellect humain ne possède rien au commencement. La dernière proposition présente enfin que c'est à l'intellect humain de s'élever vers l'intellect angélique en s'appuyant sur l'intermédiaire sensible qui comprend toutes choses comme l'intellect angélique mais de façon

intelligibles. En effet, dans ces intelligibles qui sont sans matière, le même est ce qui saisit intellectuellement et ce qui est saisi intellectuellement (*Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis quidem enim quae sunt sine materia, idem est intelligens et quod intelligitur*). »

⁷⁰⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 4.

⁷⁰¹ Cf. en particulier Bovelles, *Ldi*, II 7.

⁷⁰² Bovelles, *Ldi*, I, 1.

⁷⁰³ Bovelles, *Ldi*, I, 9

⁷⁰⁴ Il s'agit d'une déduction parce que Bovelles emploie pour mettre en avant l'existence du corps sensible l'expression « d'où il s'ensuit que (*unde fit ut*) ». Dans ce cas, on ne peut pas dire que l'intermédiaire naît réellement des deux opposés puisque l'intellect humain est chronologiquement postérieur à l'intermédiaire sensible. Cependant, dans l'ordre de sa pensée, l'intermédiaire sensible naît après les deux intellects. Sur cette règle cf. Bovelles, *IAOI*, chap. VII ; Bovelles, *Ars. Opp.*, XIII, 1.

multiple et particulière. Il est intéressant de noter que la progression dans la connaissance de toutes choses ne s'effectue pas nécessairement par la rencontre de chaque chose mais peut également se faire par l'éducation, par la transmission d'un savoir d'homme à homme, thématique importante pour Bovelles et les fabristes⁷⁰⁵.

Ainsi, grâce à l'opposition entre les deux intellects, Bovelles s'est principalement attaché à déterminer l'essence de chaque intellect, le degré d'achèvement de chacun et également à esquisser les conséquences morales de cela. En effet, le statut ontologique de l'intellect humain implique un devoir : les réflexions métaphysiques et noétiques de Bovelles sont déterminantes pour l'éthique même si, à ce moment du texte, les moyens d'égaliser l'intellect angélique ne sont pas encore clairs.

Le rapport des deux intellects à l'être et au savoir

Le titre de ce deuxième chapitre⁷⁰⁶ oppose la pureté de l'intellect angélique au lien de l'intellect humain avec le corps. Dans les propositions, Bovelles tire les conséquences de cette opposition sur les caractéristiques des deux intellects. Il éclaire notamment dans les trois premières propositions le rapport des deux intellects à toutes choses et leur manière de connaître toutes choses. À partir de ces précisions, Bovelles inscrit les intellects et toutes choses dans un ordre ontologique fondé sur ses principes métaphysiques.

Dans la première proposition, Bovelles reprend l'analogie entre les deux intellects et l'acte et la puissance à laquelle il y ajoute l'opposition entre la présence et la distance (temporelle et physique) par un syllogisme qu'on peut simplifier ainsi :

- (1) Le présent est l'acte pur de toutes choses.
- (2) Or, la distance est la puissance de toutes choses.
- (3) Par conséquent, (A) l'intellect angélique est semblable au présent alors que (B) l'intellect humain est semblable au futur.

Ce syllogisme est en fait un double enthymème où (1) et (2) sont les majeures de deux syllogismes différents, sans cela l'argument est incompréhensible. Voici l'argument sans sous-entendu :

⁷⁰⁵ Sur l'importance de la pédagogie pour Bovelles et les fabriste cf. A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 111-150)

⁷⁰⁶ Bovelles, *Ldi*, II : « Chapitre II. De la pureté de l'intellect angélique et du mélange de l'intellect humain. »

Syllogisme 1 :

- (1) Le présent est l'acte pur de toutes choses.
- (2) Or, l'intellect angélique est l'acte pur de toutes choses.
- (3) Par conséquent, l'intellect angélique est semblable au présent

Syllogisme 2 :

- (1') La distance⁷⁰⁷ est la puissance de toutes choses
- (2') Or, l'intellect humain est la puissance de toutes choses.
- (3') Par conséquent, l'intellect humain est semblable au futur.

Avec cette argumentation, Bovelles lie les intellects à une certaine temporalité. De fait, bien que les deux intellects soient éternels⁷⁰⁸, l'intellect humain à cause de son lien avec la matière est inscrit et accompli dans le temps⁷⁰⁹ qui a un commencement et une fin⁷¹⁰. Ainsi, être au futur signifie pour l'intellect humain que son être est inachevé au présent mais qu'il pourra être en acte⁷¹¹. D'autre part, la description du rapport de l'intellect angélique au présent rappelle les réflexions plotiniennes sur l'Intellect⁷¹². Ces premières réflexions sur le rapport au temps mettent de nouveau en avant les différences entre l'être des deux intellects : être toujours dans le présent implique la possession de l'être alors qu'être au futur implique une puissance d'être. En outre, comme l'être pur est indivisible et la puissance est divisible, Bovelles emploie

⁷⁰⁷ La distance est à comprendre aussi bien du point de vue spatial que temporel. La distance temporelle c'est le futur.

⁷⁰⁸ Tout intellect a en effet un commencement mais n'a pas de fin cf. Bovelles, *LdN*, I, 7 : « L'ange, la matière et l'intellect humain sont éternels parce qu'ils ont certes été produits mais ils seront toujours, parce qu'ils possèdent un commencement et n'auront aucune fin. (*Angelus, materia et intellectus humanus aeviterna sunt, facta quidem, sed semper futura, principium sortita, finem nullum habitura.*) ».

⁷⁰⁹ Bovelles, *Ldi*, I, 4 : « Il est mobile puisqu'il est porté par l'intellect angélique en Dieu et qu'il est accompli dans le temps. (*Mobile ut qui per angelicum intellectum in deum fertur temporeque consumatur.*) »

⁷¹⁰ Bovelles, *LdN*, II, 4 : « Le temps est la durée finie par l'une et l'autre partie [de la ligne] (*Tempus est parte utraque, finita duratio.*) »

⁷¹¹ Sur les quatre conceptions de la durée et la permanence cf. *LdN*, II.

⁷¹² Plotin, *Ennéade*, V, 1 (10), 4 : « Mais sa félicité, il ne l'a pas acquise, il est toutes choses dans l'éternité, et c'est l'éternité véritable qu'imité le temps en courant autour d'elle, en laissant derrière certaines choses et en se dirigeant vers d'autres. Car les choses, les unes après les autres, viennent en l'Âme : parfois Socrate, parfois un cheval toujours une chose particulière. En revanche l'Intellect est toutes choses. Il a donc en lui toutes choses qui restent immobiles dans le même lieu, il « est seulement », et l'expression « il est » vaut pour toujours, car à nul moment il n'est à venir, puisque même alors il « est » ; jamais non plus il n'est dans le passé, car rien là-bas n'est passé, mais les choses sont toujours présentes, car elles restent les mêmes, comme si leur état les comblait. Chacune d'elles est un intellect et un être, et leur totalité est la totalité de l'Intellect et la totalité de l'être, l'Intellect faisant exister ce qui est par la pensée, et ce qui, en tant que pensé, donnant la pensée et l'être à l'Intellect. » (tr. fr. F. Fronterotta). Malgré cette proximité, Bovelles pense que l'intellect angélique est éternel c'est-à-dire avec un commencement et sans fin.

la différence entre la ligne et le point pour illustrer la temporalité de leur savoir : l'un possède immédiatement toutes choses, l'autre possède toutes choses peu à peu.

La deuxième et la troisième propositions tirent les conséquences de la pureté ou du mélange des intellects pour décrire leur façon de connaître. Comme l'intellect est un être pur, il sait tout à partir de lui-même sans recours à ce qui est hors de lui. Au contraire, comme l'intellect humain est vide à cause de son lien avec la matière, il doit combler son déficit d'être grâce à l'acquisition d'espèces. Dans ce cadre, le savoir n'est plus identique à l'être comme pour l'intellect angélique puisque le savoir provient de la « possession » c'est-à-dire que le savoir humain est accidentel⁷¹³. L'idée que le savoir humain est causé par la possession d'espèce n'est pas partagée par tous. Il y a déjà un certain temps que des auteurs comme Ockham⁷¹⁴ ont rejeté la théorie des espèces pour défendre une connaissance directe des choses. Ainsi, par son choix, Bovelles s'inscrit dans la lignée de Thomas d'Aquin⁷¹⁵ : l'intellect comprend grâce à des abstractions tirées des choses réelles. Dans le cas de Bovelles, la réception d'espèces est double puisque, d'une part, l'homme reçoit l'espèce sensible des choses qui est une représentation de la chose elle-même puis il abstrait de cette première espèce, grâce à l'imagination et l'intellect, l'espèce intellectuelle par laquelle il connaît la forme de la chose. Cette manière de connaître les choses suppose une certaine imperfection de l'intellect humain puisque, par nature, par son être, l'intellect humain ne possède pas en lui-même ce qui lui permet de connaître toutes choses. Au contraire, selon Bovelles, l'intellect angélique pense toutes choses à partir de lui-même puisqu'il est toutes choses en acte. En effet, si ce n'était pas le cas, l'intellect angélique devrait recevoir des choses extérieures, et donc serait en puissance, ce qui n'est pas possible. C'est à partir de cet argument que Bovelles rejette la possibilité d'une connaissance angélique au moyen des espèces et affirme la connaissance au moyen de l'essence⁷¹⁶.

Ces différentes manières de connaître sont causées par la perfection de l'un et l'autre intellect au commencement. Dans le cas de l'intellect, la perfection signifie être toutes choses. Or, comme l'intellect angélique est toutes choses au commencement, l'être et le savoir sont donc identiques en lui-même. À l'inverse, dans l'intellect humain, être et savoir ne sont pas identiques puisque l'intellect humain n'a pas d'être hormis son propre être. Il peut pourtant

⁷¹³ Thèse explicitement affirmée en *Ldi*, XII, 9

⁷¹⁴ Guillaume d'Ockham, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, qu. 12-14 et *Quaestiones in librum tertium sententiarum*, q. 2-3. Sur ce sujet, je m'appuie sur J. Celeyrette (2014) et R. Pasnau, (1997, p. 164).

⁷¹⁵ Pour approfondir la théorie de l'espèce selon Thomas Cf. L. Spruit (1994-1995, vol 1., p. 156-174) ; J. Celeyrette (2014) et S. R. D'Onofrio (2008).

⁷¹⁶ Cette thèse n'est pas commune. Je reviens sur ce point cf. *Infra*. p. 704-738

savoir toutes choses. C'est en raison de cette absence d'être que l'intellect humain est un sujet selon Bovelles :

<p>En effet, l'espèce intellectuelle est en vue de ce dans quoi elle est née pour être reçue comme un acte. Quant à ce qui la saisit et la reçoit, cela est comme une puissance et un sujet.⁷¹⁷</p>	<p><i>Est enim intellectualis species ad id in quo recipi nata est ut actus. Id vero quod eam captat et recipit ut potentia et subiectum.</i></p>
--	---

Sur ce point, Bovelles va apparemment plus loin que Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*. Ce dernier écrit par exemple :

<p>Or il est manifeste à partir de ce qui a été dit plus haut qu'il y a certaines activités de l'âme qui sont exercées sans organe corporel tel que comprendre et vouloir. Pour cette raison, les puissances qui sont les principes de ces activités sont dans l'âme comme dans un sujet⁷¹⁸.</p>	<p><i>Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto.</i></p>
---	---

Ainsi, Bovelles pense plus particulièrement que l'intellect humain lui-même, et non l'âme, est un sujet puisque contrairement à l'intellect angélique, il a besoin de recevoir des espèces. En effet, l'intellect humain en tant que tel c'est-à-dire comme « puissance cognitive » est un sujet de l'espèce :

<p>Il est conforme à la raison que le sujet ou sa puissance cognitive et sa faculté observatrice soient tels qu'est l'objet⁷¹⁹</p>	<p><i>Rationabile est ut quale est obiectum, tale sit et subiectum sive cognitrix eius potestas et spectatrix facultas.</i></p>
---	---

L'intellect humain est donc doublement un sujet puisque sa puissance active est le sujet de l'espèce qu'il saisit et sa mémoire, qui permet de combler son déficit d'être, est le sujet des espèces qu'elle reçoit peu à peu de la faculté observatrice.

L'opposition entre l'être des deux intellects conduit Bovelles à s'écarter des considérations noétiques pour une réflexion plus générale sur l'être. Les propositions quatre,

⁷¹⁷ Bovelles, *Ldi*, II, 2.

⁷¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, qu. 77, art. 5.

⁷¹⁹ Bovelles, *Ldi*, VIII, 7. Pour les analyses suivantes, je m'appuie sur les remarques de E. Faye à propos du sujet comme puissance active de connaître dans le *Livre de l'intellect* cf. E. Faye (1996, p. 84-85) et E. Faye (1998a, p. 93-94).

cinq, six reviennent sur la division de l'ensemble de l'être, c'est-à-dire sur la division entre l'artisan de toutes choses et ses trois créatures. La proposition quatre⁷²⁰ mérite d'être comparée à un titre de chapitre de Nicolas de Cues : « De l'éternité trine et une (*De trina et una aeternitate.*) »⁷²¹. Dans ce chapitre, le Cusain s'appuie l'opinion de Pythagore⁷²² (« Et c'est cette unité trine que Pythagore [...] nous a appris à adorer (*Et haec est illa trina unitas, quam Pythagoras [...] docuit adorandam.*) ») trouvée dans un « traité hermétique de seconde main »⁷²³ attribué parfois à Jean de Salisbury⁷²⁴. Cependant, dans le texte du Cusain, il s'agit d'une réflexion sur la trinité et du problème autour de la question : comment faire qu'un soit trois. Au contraire, dans cette proposition, un et trois ne sont pas la même chose comme pour la trinité, il y a d'un côté un ou Dieu et de l'autre trois ou les créatures. Néanmoins, le contexte de cette proposition permet de dire que Bovelles entendait montrer la structure triadique de la création⁷²⁵.

Outre cette distinction entre Dieu et ses créatures, Bovelles pose qu'on ne peut pas connaître Dieu, ce qui lui permet dans la cinquième proposition de se concentrer sur son œuvre. Contrairement à Dieu, il est possible de définir l'être de chaque créature. Pour celles-ci, Bovelles rappelle conformément à son art des opposés⁷²⁶ sa distinction⁷²⁷ entre l'intellect acte universel, intellect humain puissance universelle et toutes choses en elles-mêmes mélange d'acte et de puissance. Il décrit cette relation sous la forme d'un segment où les deux intellects, points extrêmes du segment, enferment l'intermédiaire entre eux. Cette ligne de la création représente un état de fait et esquisse également le chemin à parcourir de l'intellect humain. En effet, par cette représentation, nous voyons que, pour rejoindre l'intellect angélique, l'intellect humain doit passer dans le monde sensible.

⁷²⁰ Bovelles, *Ldi*, II, 4 : « 4. Tout ce qui est est un et triple (4. *Quicquid est unum est et trinum.*) »

⁷²¹ Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 7 (éd. E. Hoffmann et R. Klibansky, tr. fr. P. Caye, D. Larre, P. Magnard et F. Vengeon).

⁷²² « Et c'est cette unité trine que Pythagore [...] nous a appris à adorer (*Et haec est illa trina unitas, quam Pythagoras [...] docuit adorandam.*) » (éd. E. Hoffmann et R. Klibansky, tr. fr. P. Caye, D. Larre, P. Magnard et F. Vengeon).

⁷²³ D. Albertson (2014, p. 176)

⁷²⁴ Jean de Salisbury, *De septem septenis*, 961C (PL 199) « C'est cette unité trine que Pythagore nous a appris qu'elle seule devait être adorée (*Haec est illa trium unitas: quam solam adorandam esse docuit Pythagoras.*) » (éd Migne, je traduis). Sur ce point, je m'appuie sur recherche de D. Albertson (2014, p. 357).

⁷²⁵ Ce point sera longuement exploré dans le *Ldsap*, XXX

⁷²⁶ Sa loi des opposés : un opposé est la perfection de l'autre (cf. Bovelles, *IAOI*, chap. I, §8-9 ; Bovelles, *Ars opp.*, XVI, 1.) et la loi des intermédiaires : un intermédiaire et le mélange des deux opposés (cf. Bovelles, *IAOI*, chap. VII et Bovelles, *Ars. Opp.*, XIII, 1).

⁷²⁷ Cf. Bovelles, *Ldi*, I, 9.

À partir de l'analogie entre les intellects et la puissance, Bovelles propose une analogie proche entre les intellects et la forme et la matière⁷²⁸. En effet, l'opposition entre la matière et la forme, comme dans l'œuvre d'Aristote, présente une grande similitude avec l'opposition entre l'acte et la puissance⁷²⁹. De fait, la matière est la puissance pure de toutes choses tandis que la forme est ce qui actualise la puissance de la matière⁷³⁰. Cette analogie découle de la description par Aristote de la capacité réceptive de l'intellect :

<p>Par conséquent, si intelliger est comme sentir ou bien intelliger sera un certain pâtir par l'intelligible ou bien il sera une autre activité de cette sorte. Il faut donc que l'impassible soit une chose capable de recevoir l'espèce et qu'il soit tel en puissance mais non cela et de la même manière.⁷³¹</p>	<p><i>Si igitur est intelligere, sicut sentire: aut pati quoddam erit ab intelligibili: aut aliquid huiusmodi alterum. Impassibilem ergo oportet esse, susceptivum autem speciei⁷³², et potentia tale: sed non hoc.⁷³³</i></p>	<p><i>εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν,⁷³⁴</i></p>
--	--	---

⁷²⁸ L'analogie entre l'intellect et la matière est également évoquée en Bovelles, *LdN*, I, §7 : « La matière et l'intellect humain par leur création même (bien que ce ne soit pas de la même manière) sont toutes choses par la puissance c'est-à-dire qu'ils sont les puissances de toutes choses et ils seront perpétuellement ce qu'ils sont c'est-à-dire les puissances de toutes choses (*Materia et humanus intellectus a sua item creatione (quanquam non eodemmodo) potentia sunt omnia, idest omnium potentiae. eruntque perpetim id quod sunt, idest potentiae universorum*). »

⁷²⁹ Cf. Bovelles, *PE.*, I, V, §6-7 :

<p>VI. Le genre angélique est un acte pur, séparé et nu, il n'a rien de commun avec la matière. Tandis que la matière est la puissance de tous les actes sensibles qui sont appelés les actes intermédiaires et liés. VII. De fait, Dieu a créé seulement trois êtres. En premier, il a créé l'acte séparé ; ensuite, la puissance de l'ensemble des choses que nous appelons matière ; finalement, les actes sensibles qui, une fois reçus dans la matière, forment par mélange la substance sensible.</p>	<p><i>VI. Angelicum genus : est actus purus, separatus ac nudus : nihil cum materia, habens commune. Materia vero, potentia est cunctorum sensibilium actuum : qui medii & coniuncti actus vocantur.</i> <i>VII. Nam tantum tria creavit deus: actum imprimis separatum: Deinde potentiam universorum, quam vocamus materiem. Postremo vero sensibles actus: qui in materia recepti, sensibilem substantiam conflant.</i></p>
---	---

⁷³⁰ Ce rapport entre l'acte et la puissance et la matière et la forme est déjà présent dans Aristote, *DA*, II, 412a9-11 : « la matière est puissance, alors que la forme est réalisation ; et ce de deux manières, soit, comme la science, soit comme l'acte de spéculer (*ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν*). ».

⁷³¹ Je traduis la traduction latine.

⁷³² Argyropoulos préfère « *formae* » à « *speciei* ».

⁷³³ Traduction de G. Moerbeke

⁷³⁴ Aristote, *DA*, III, 4, 429a13-16 « Si, donc l'opération de l'intelligence se compare à celle du sens, ou bien elle consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien elle sera une autre opération du même genre. Il doit y avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais qui n'est pas celle-ci » (tr. fr. R. Bodéüs)

Elle découle également de son opposition entre l'intellect qui reçoit et l'intellect qui produit⁷³⁵. Bien que cette distinction ait pu notamment être l'objet d'interprétations variées, plusieurs commentateurs à la suite d'Alexandre d'Aphrodise ont nommé cet intellect capable de recevoir toutes les formes – intellect qui caractérise l'être humain – « intellect matériel »⁷³⁶ puisque « tout ce qui peut recevoir une chose est matière de cette chose »⁷³⁷. À l'inverse, l'intellect séparé et producteur ou intellect agent est, dans le *De anima* d'Alexandre d'Aphrodise, identifié à la cause de toutes choses, au premier moteur ou Dieu⁷³⁸. Lecteur d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise⁷³⁹, Plotin réinterprète cette distinction et cette comparaison des deux intellects à la forme et à la matière d'une façon qui rappelle l'analogie proposée par Bovelles :

« l'Âme est ce qui vient immédiatement après [l'Intellect], comme un réceptacle, tandis que [l'Intellect] est comme une forme »⁷⁴⁰

Remarquons que dans la version à laquelle Bovelles a accès, Ficin qui traduit « νοῦς » par *intellectus* ne présente pas aussi explicitement cette analogie dans la traduction elle-même⁷⁴¹ mais dans le résumé présenté au début du chapitre concerné⁷⁴². De même, on retrouve une analogie proche dans le *De veritate* de Thomas :

⁷³⁵ Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-26. J'étudie ce passage *infra* p. 607-617.

⁷³⁶ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 81, 22-26.

⁷³⁷ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 81, 24-25 (tr. fr. M. Bergeron et R. Dufour).

⁷³⁸ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 89, 4-21. Sur ce sujet cf. B. C. Bazán (2016,69-70) ; M. Bergeron et R. Dufou dans l'introduction à Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme* (p. 50-55) ; M. Tuominen (2010, p. 176-178) et (2009, 192-195)

⁷³⁹ Cf. les notes 2, 8, 15, 24, 30, 32, 43, 58, 82 au traité 53 (ou I, 1) de Plotin édité par J.F. Pradeau, le commentaire à l'édition italienne de ce traité par C. Marzolo (p. 81-83) et P. Merlan (1963 (éd 1967, p.39-40)) qui affirme « I think it can safely be said: his interpretation of Aristotle's intelligence doctrine is the soil out of which grew much of Plotinus' doctrine of intelligence. ».

⁷⁴⁰ Plotin, *Ennéades*, V, 1 (10), 3, (tr. fr. F. Fronterotta). On retrouve cette idée exprimée en *Ennéades*, III, 9, 5 : « L'Âme doit être elle-même comme la vue, et ce qui est vu par elle est l'Intellect. Avant de voir, elle est indéterminée, mais elle est naturellement disposée à penser : c'est pourquoi relativement à l'Intellect, l'Âme est matière. »

⁷⁴¹ Voici la traduction de Ficin du même extrait : « Par conséquent, l'intellect rend en outre l'âme plus divine tantôt parce qu'il est son père tantôt parce qu'il est toujours présent : en effet il ne se trouve entre eux aucun intermédiaire excepté que l'un et l'autre sont réciproquement différents : comme l'âme suit et est engendrée alors que l'intellect est tel que l'espèce. La matière de l'intellect lui-même est belle puisqu'elle est quelque chose d'intellectuel et qu'elle est pure. Par conséquent, combien est excellent l'intellect à partir de ce qu'il est établi qu'il est plus excellent que l'âme par la chose pleinement excellente (*Intellectus igitur diviniorem insuper efficit animam, tum quia pater est, tum quia semper adest : non enim intervenit medium praeter id quod alterum inter se sunt. et alterum : ita tamen ut subsequatur anima et suscipiatur, intellectus autem sit tanquam species. Pulchra vero est & intellectus ipsius materia : quippe cum sit intellectuale quiddam & simplex. Quam igitur excellens sit intellectus, ex hoc quoque constat, quod excellentior est quam anima re admodum excellente.*). ». Nous voyons que Ficin ne traduit pas ετεροίς

⁷⁴² Voici un passage du résumé du chapitre proposé par Ficin : « Notre faculté rationnelle telle que le mobile et ce qui part de l'oisiveté pour l'acte dépend en retour de notre intellect agissant de façon stable et continue et celui-ci tel que le propre et le particulier de l'âme dépend de l'intellect commun en lui-même persistant purement. Notre intellect se rapporte à la raison et l'intellect commun se rapporte à notre intellect de même que la lumière à l'air et la forme à la matière. Mais la raison est formée par notre intellect alors que notre intellect a été formé et a

L'intellect de l'ange dépasse notre intellect de même que la chose formée dépasse la matière informe. ⁷⁴³	<i>Ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem.</i>
--	--

Comme Thomas avant lui, Bovelles trouve beaucoup de ressources dans les réflexions platoniciennes et plotiniennes pour la description des êtres intellectuels⁷⁴⁴. Cependant, il ne faut pas décréter pour autant que Bovelles serait un néoplatonicien⁷⁴⁵. Il arrive souvent aux fabriques de critiquer les conceptions plotiniennes et platoniciennes. Par exemple, Lefèvre s'inscrit contre les interprétations plotiniennes des « *daemones* » que Ficin reprend. Selon le florentin, l'ange est comme le « *daemon* » des platoniciens. Par conséquent, celui-ci possède trois impulsions ce qui laisse supposer que les anges ont un corps. Lefèvre rejette cela autoritairement et attribue ces réflexions aux « gentils »⁷⁴⁶. Bovelles semble en accord avec Lefèvre puisqu'il n'accorde également aucun corps à ces êtres⁷⁴⁷.

En ce sens, l'intellect angélique est bien plus proche de l'Intellect de Plotin⁷⁴⁸ ou du modèle du monde sensible présenté par Platon⁷⁴⁹. En effet, l'intellect angélique est pensé comme la conception, le modèle de toutes choses avant l'existence des choses elles-mêmes, comme le modèle du monde sensible et l'Intellect. Néanmoins, sur ce point également, il faut souligner certaines différences. Contrairement au récit du *Timée* où le modèle du monde sensible est premier et n'est pas créé, l'intellect angélique est créé par le Dieu artisan. L'Intellect de Plotin ne s'oppose pas à la cosmogonie de Bovelles sur ce point. Néanmoins, Plotin attribue à l'Intellect le rôle que Platon accordait au démiurge⁷⁵⁰ : sur ce point, Bovelles s'écarte

toujours été illuminée par l'intellect commun. Par conséquent, nous pouvons conjecturer l'excellence de l'intellect commun à partir de la supériorité de l'intellect animal (*Facultas nostra rationalis tanquam mobilis et ab otio migrans in actum atque vicissim dependet ab intellectu nostro stabiliter semperque agente atque hic tanquam proprius animae particularisque dependet ab intellectu communi in se ipso simpliciter consistente.*

Intellectus noster se habet ad rationem, et intellectus communis ad nostrum sicut lumen ad aerem, formaque ad materiam. Sed ratio quidem quotidie formatur ab intellectu nostro, noster autem a communi semper formatus est, semper illuminatus. Intellectus igitur communis excellentiam ex ipsa intellectus animalis praestantia possumus conjectare. » (j'édite, je traduis).

⁷⁴³ Thomas d'Aquin, *De veritate*, qu. 8, art. 9.

⁷⁴⁴ R. J. Oosterhoff (2019b, p. 89) : « Le cadre général de la métaphysique de Bovelles reste donc vaguement platonicien dans sa structure. (*The overall framework of Bovelles' metaphysics therefore remains vaguely Platonic in structure*) ». Je n'irais pas jusqu'à affirmer que la métaphysique de Bovelles est plus platonicienne qu'aristotélicienne, mais il est vrai que dans sa considération des anges, Bovelles doit beaucoup plus aux platoniciens qu'à Aristote.

⁷⁴⁵ Sur la difficulté de faire de Bovelles un pur néoplatonicien cf. A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 235-240) ; R. Oosterhoff (2019b, p. 91-92).

⁷⁴⁶ Sur ce point, nous synthétisons l'argumentation de R. J. Oosterhoff (2019b, p. 80-83)

⁷⁴⁷ Bovelles, *LdI*, I, 1.

⁷⁴⁸ Plotin, *Ennéades*, V, 1 (10).

⁷⁴⁹ Platon, *Timée*, 29a-c.

⁷⁵⁰ Plotin, *Ennéade*, V, 1 (10), 3 : « Puisque [l'âme] provient de l'Intellect, celle-ci est une âme intellectuelle, et son intellect réside dans ses raisonnements ; sa perfection aussi provient de l'Intellect qui est comme un père qui élève

totalemment de la cosmogonie de Plotin puisque l'ange ou l'intellect angélique n'a pas de rôle créateur.

Dans la septième proposition, avec le rapport entre l'intellect humain et la matière, Bovelles approfondit le lien de l'intellect humain aux espèces des choses. L'intellect humain peut sortir de son vide initial grâce à l'acquisition d'espèces des choses. Contrairement à l'intellect angélique, il ne peut pas être vraiment toutes choses mais il peut être les choses par ressemblance puisque l'acquisition d'espèce rend seulement l'intellect humain semblable à la chose qu'apporte l'espèce. Ainsi, par l'acquisition du savoir, l'intellect humain s'accomplit peu à peu et se rapproche de l'intellect angélique qui est vraiment toutes choses. Bovelles réintroduit l'idée que le devoir de l'intellect humain est de devenir toutes choses. Or, contrairement au premier chapitre, il commence à dévoiler le moyen de parvenir à cet accomplissement. En effet, l'analogie semblait induire que l'intellect humain à cause de son assimilation à la matière ne pourrait pas s'accomplir par lui-même. Au contraire, l'intellect humain possède à l'instar de l'intellect angélique une force active. Ainsi, l'analogie est une présentation symbolique du rapport et de l'opposition des deux intellects au commencement. De plus, Bovelles limite lui-même l'analogie en soulignant que les deux intellects ne peuvent pas être liés comme la forme et la matière. Cela implique que l'intellect angélique n'est pas celui qui actualise l'intellect humain comme la forme actualise la matière. En effet, grâce à l'art fondé par cette force active, l'intellect humain⁷⁵¹ parvient à se perfectionner, à devenir toutes choses c'est-à-dire être « omniforme ».

L'usage de cette expression traverse particulièrement tout le *Livre de l'intellect* puisqu'on la retrouve six fois et à chaque fois pour désigner le futur de l'intellect humain⁷⁵². En outre, cette expression se retrouve dans tout le volume. Dans le *Livre des sens*, Bovelles emploie deux fois l'expression : une fois pour qualifier l'imagination⁷⁵³, une autre fois en se référant au *Livre de l'intellect*⁷⁵⁴. On retrouve également deux fois cette expression dans le *Livre du sage*. La première⁷⁵⁵ lorsque Bovelles explique que le grand monde coule dans le petit monde (c'est-à-dire l'homme) par la raison et ses six sens, image mise en place dans le *Livre de l'intellect*⁷⁵⁶.

un enfant qu'il a engendré imparfait par rapport à lui. L'existence lui vient donc de l'Intellect, et sa raison est en acte quand elle contemple l'Intellect. ». Cf. également Plotin, V, (11) 2, 1-2.

⁷⁵¹ Cf. Bovelles, *Art des opposés*, XVII, 1

⁷⁵² Cf. *Ldi*, II, 7 ; III, 8 ; IV, 8 ; V, 2 ; VI, 6 ; IX, 9

⁷⁵³ Cf. *LdS*, IV, 3

⁷⁵⁴ Cf. *LdS*, XXIV, 1

⁷⁵⁵ *LdSap*, XI

⁷⁵⁶ Bovelles, *Ldi*, XIV, 4-5.

La deuxième⁷⁵⁷ lorsqu'il explique que la raison pour laquelle l'homme est au centre du monde c'est qu'il a la capacité de devenir omniforme.

Avant Bovelles, la possession de toutes formes (« l'omniformité ») a déjà été appliquée à la matière, à l'intellect, au monde et à Dieu à l'époque où Bovelles écrit. En effet, Platon estime que l'entité qui reçoit les représentations des êtres éternels possède la faculté de pouvoir recevoir toutes les formes⁷⁵⁸. Aristote propose une conception de la matière et de l'intellect capable de recevoir toutes les formes⁷⁵⁹. Bovelles, quant à lui, voit également en la matière et en l'intellect humain cette même capacité :

En effet, de même que la matière est puissance de toutes choses sensibles ou des formes naturelles, de même l'intellect humain est la puissance des espèces intellectuelles et surnaturelles. Et aussi bien la matière que l'intellect peuvent devenir omniformes chacun à sa manière. ⁷⁶⁰	<i>Sicut enim materia sensibilium omnium naturaliumve formarum est potentia: ita et humanus intellectus intellectualium et supernaturalium specierum. Et fieri possunt tam materia, quam intellectus: singuli suo modo omniformes.</i>
---	--

Dans ce cadre, la possession de toutes les formes est comprise en puissance. D'autre part, selon Hermès Trismégiste, le monde est comme le réceptacle des espèces de toutes formes⁷⁶¹. Bovelles propose une idée proche de celle d'Hermès puisque si l'homme devient omniforme, c'est parce que le monde transmet les formes de toutes choses. Or, pour pouvoir transmettre les formes de toutes, il faut que le monde soit également omniforme en acte⁷⁶². Enfin, Ficin, dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, explique que Dieu est omniforme par essence :

Toute cause agit par une forme et produit un effet pour ainsi dire semblable dans la forme et c'est pourquoi il faut que la forme de l'effet	<i>Omnis causa per aliquam agit formam et agit effectum ipsius in forma quodammodo similem, ideoque oportet effectus formam a</i>
--	---

⁷⁵⁷ *LdSap*, XXVI

⁷⁵⁸ Platon, *Timée*, 50d-51b

⁷⁵⁹ Aristote, *DA*, III, 430a14-15

⁷⁶⁰ Bovelles, *Ldi*, III, 8

⁷⁶¹ Hermès Trismégiste, *Asclépios*, III, 299.11-13 :

Le monde a été préparé par Dieu comme le réceptacle des espèces de toutes formes	<i>Mundus autem praeparatus est a deo receptaculum omniformium specierum.</i>
--	---

Je reprends en particulier ce passage puisque « *omniformis* » apparaît assez rarement dans le latin antique. En outre, l'*Asclépios* est une traduction latine d'Hermès qui a beaucoup circulé à la Renaissance parmi les œuvres d'Apulée (cf. B. Rochette (2003)). Enfin cet auteur a une certaine importance pour Bovelles puisqu'il cite Hermès en *Ldi*, III, 4

⁷⁶² Bovelles, *LdSap*, XXVI.

soit comprise par la cause. Or, Dieu étant la cause de toutes choses renferme nécessairement en lui toutes les formes. Dieu est donc par essence omniforme ⁷⁶³	<i>causa comprehendendi. Cum vero Deus sit omnium causa, necessarium est in eo omnium formas esse. Est ergo Deus essentia omniformis.</i>
---	---

Retenons donc que le terme « omniforme » à l'époque de Bovelles peut qualifier la matière, le monde, l'intellect aussi bien que Dieu. Dans le cas de Bovelles, l'intellect humain est omniforme en puissance comme la matière et peut être omniforme en acte comme Dieu. Cette deuxième manière d'être omniforme se trouve dans le *Livre du sage*, où Bovelles affirme que l'homme qui possède toutes les espèces, c'est-à-dire le sage, est comme Dieu :

Le sage est un autre Dieu sur terre ⁷⁶⁴	<i>Sapiens in terris deus alter</i>
--	-------------------------------------

Nous trouvons l'explicitation de cette affirmation en marge d'un paragraphe où il dit de l'homme sage :

Il vit en fin de compte sur terre comme un autre Dieu ⁷⁶⁵ : une image vraie, supérieure et substantielle du Dieu éternel, premier et naturel (duquel il a reçu la substance et la vertu)	<i>Vivit denique in terris ut deus alter : aeterni, primi, naturalisque dei (a quo et substantiam et virtutem mutuavit) vera, praecipua et substantialis imago.</i>
---	---

Plus loin, il écrit également :

Le sage est la fin vraie et achevée de toutes les choses matérielles qu'entoure le firmament et (comme plusieurs le pensent) il est un certain dieu terrestre et mortel. ⁷⁶⁶	<i>Sapiens est rerum omnium materialium, et quae firmamento ambiuntur, verus consumatusque finis et (ut plerique sentiunt) terrenus quidam mortalisque deus.</i>
---	--

Sur ce point, on retrouve une idée qui figure notamment dans l'œuvre d'Épicure. On lit effectivement dans la *lettre à Ménécée* que celui qui suit ses principes « [vivra] comme un dieu parmi les hommes ». Ainsi, comme Épicure, Bovelles soutient que la connaissance de la nature et de soi, de ses limites⁷⁶⁷, apporte la béatitude⁷⁶⁸ et rapproche l'homme de la divinité.

⁷⁶³ Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, tr. fr. R. Marcel, II, XI.

⁷⁶⁴ Bovelles, *LdSap*, VII.

⁷⁶⁵ Bovelles, *LdSap*, VII.

⁷⁶⁶ Bovelles, *LdSap*, XIX, §1.

⁷⁶⁷ Bovelles, *Ldsap*, XVI.

⁷⁶⁸ Bovelles, *Opuscule métaphysique*, I et *Ldsap*, VII.

Néanmoins, même s'il est possible qu'il ait repris l'idée à Épicure⁷⁶⁹, il est plus adéquat de comparer ses réflexions avec celles de Nicolas de Cues⁷⁷⁰ ou de Ficin⁷⁷¹ ou de Pic de la Mirandole⁷⁷² car tous les deux sont plus proches de lui.

Quoi qu'il en soit, sur ce point, les réflexions noétiques et éthiques de Bovelles convergent entre elles. L'actualisation de la capacité de l'intellect à posséder toutes choses correspond à la possession du bonheur et d'un état identique à celui d'un Dieu sur terre. Par conséquent, l'actualisation de cette capacité doit être le but de tous les hommes qui souhaitent atteindre la béatitude. Ce but dépend seulement de l'intellect humain : c'est grâce à sa force de saisir toutes choses qu'il peut se réaliser. L'intellect humain est donc responsable de sa propre réalisation et de son élévation vers l'intellect angélique.

Bovelles conclut ce chapitre en reprenant ses réflexions sur l'être. Plus particulièrement, les deux dernières propositions permettent d'étudier le rapport de chaque étape de la création (l'intellect angélique, le sensible, et l'intellect humain) à toutes choses puis le rapport de chaque étape à l'être. Il s'agit pour l'auteur de développer ce qu'il avait formulé plus tôt dans ce chapitre et d'ouvrir une réflexion sur la nécessité des sens pour l'homme. En effet, puisque l'intellect humain n'est rien en lui-même et ne peut être accompli par l'intellect angélique, cette présentation de l'ordre de création se transforme en quelque sorte en une échelle des êtres que l'intellect humain doit remonter afin d'égaliser l'intellect angélique. La partie sensible de

⁷⁶⁹ Le rapport de Bovelles aux philosophies hellénistiques est encore à explorer, mais il me semble qu'elles ont beaucoup d'importance dans sa conception du sage au début du *Livre du Sage*.

⁷⁷⁰ Nicolas de Cues, *De mente*, III : « Tu sais comment la simplicité divine enveloppe toutes choses ; la pensée est l'image de cette simplicité enveloppante » (tr. fr. M. de Gandillac) ; *De beryllo*, 7 : « Quatrièmement, prête attention à l'affirmation d'Hermès Trismégiste : l'homme est un second Dieu. Parce que de la même manière que Dieu est le créateur des êtres réels et des formes naturelles, l'homme est le créateur des êtres rationnels et des formes artificielles. Celles-ci ne sont rien d'autre que des similitudes de son intellect, tout comme les créatures de Dieu sont des similitudes de son intellect divin. Ainsi l'homme a un intellect, qui est une similitude de l'intellect divin, en créant (*Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando.*) » (tr. fr. F. Vengeon (2006). Il me semble d'ailleurs que ce passage est le résultat d'une mauvaise lecture du *l'Asclépios*, II, 4 d'Hermès où c'est le monde qui est un second Dieu) et *Les conjectures*, II, XIV : « L'homme en effet est un dieu, mais non absolument, puisqu'il est homme ; il est donc un dieu humain » (tr. fr. J. Sfez). Sur le lien entre Cues et Bovelles sur ce point, voir. J. M. Victor (1978, p. 122-124) et J. Sfez (2021).

⁷⁷¹ Ficin, *Théologie platonicienne*, III p. 129. Sur le sujet voir. B Groethuysen (1980, p. 194).

⁷⁷² Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme* : « Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.» (tr. fr. Y. Hersant). Dans ce passage, on voit que l'homme peut prendre une forme divine s'il le souhaite.

l'homme va venir donc venir en aide à l'intellect pour acquérir toutes choses car toutes choses se trouvent dans le monde sensible.

Mais de quelle manière l'intellect humain peut-il être toutes choses ? L'intellect humain est-il toutes choses au même titre que le monde et l'intellect angélique ? Bovelles explique qu'il y a trois manières d'être toutes choses pour les créatures. Toutes choses sont dans l'intellect angélique conformément à l'être intellectuel, elles sont toutes en elles-mêmes conformément à l'être sensible et elles sont dans l'intellect humain conformément à l'être rationnel. Bovelles reprend à son compte sur ce point la distinction entre les trois états de l'universel⁷⁷³. Ainsi, l'être intellectuel désigne la forme pure ou l'essence des choses séparée des accidents sensibles. L'être sensible désigne l'ensemble des choses dans le monde sensible qui résulte du mélange de la forme et de la matière. Enfin, l'être rationnel d'une chose désigne le savoir que possède un intellect⁷⁷⁴. Ainsi, ce n'est pas par l'essence mais par le savoir que l'intellect humain peut posséder toutes choses.

Par ce chapitre, tout en proposant une nouvelle variation sur l'ordre de création et la hiérarchie ontologique des êtres, Bovelles montre par quels moyens que l'un et l'autre intellect peuvent connaître toutes choses : par l'essence ou par les espèces de choses qu'on acquiert avec les sens. Cet exposé permet de mettre en avant la responsabilité humaine dans la connaissance de toutes choses : l'intellect angélique n'aide pas immédiatement dans la progression de l'intellect humain.

Dieu comme objet et conversion des intellects en Dieu

Le troisième chapitre propose une réflexion sur le rapport des deux intellects par rapport à Dieu. Ce chapitre s'inscrit dans la continuité des précédents puisque Bovelles cherche toujours à préciser la nature des deux intellects. Cependant, contrairement aux précédents chapitres, il ne s'agit plus de préciser la nature des intellects par rapport à toutes choses mais par rapport à Dieu. Dans ce cadre, il affirme tout d'abord que les deux intellects ont pour objet ultime de connaissance Dieu et que tous deux ne possèdent pas cette connaissance au commencement. Malgré cette égalité de condition sur ces points, les moyens de la connaissance de Dieu diffèrent selon l'intellect qui le considère. Le centre du problème pour Bovelles est de proposer une théorie de la connaissance de Dieu qui s'accorde avec la description des deux intellects et plus

⁷⁷³ Pour plus d'information sur ce sujet voir. *Infra* p. 679-689 et voir A. de Libera (1996 (éd. 2014) p. 563-567)

⁷⁷⁴ Bovelles, *Ldi*, XI, 2.

particulièrement avec celle de l'intellect angélique. En effet, comme l'intellect humain est puissance pure, la non-connaissance de Dieu au commencement ne contredit pas sa nature. Au contraire, l'intellect angélique est décrit comme un acte pur. Par conséquent, s'il était vraiment acte pur, il devrait connaître Dieu par son essence. Or, selon cette hypothèse, qu'est-ce qui le différencierait de Dieu lui-même ? Dans ce chapitre, Bovelles propose donc d'approfondir ses précédentes réflexions en vue de répondre à ce problème.

La première proposition expose le rapport de chaque intellect à Dieu. Contrairement au cas où il s'agit de connaître toutes choses, l'intellect angélique ne possède pas l'objet de la connaissance ou Dieu en acte. Par conséquent, pour Bovelles, les deux intellects sont des sujets par rapport à Dieu. En effet, Dieu est infiniment plus en acte qu'eux et il accomplit ces intellects en leur transmettant sa lumière⁷⁷⁵. De ce point de vue, les deux intellects sont identiques. Pour souligner cette différence entre les deux intellects et Dieu, Bovelles emploie une analogie entre le rapport de ces deux intellects à Dieu et des nombres à l'unité. Pour bien comprendre cette analogie, il faut, il me semble, reprendre plusieurs éléments de cette opposition entre les nombres et l'unité. Bovelles pose que l'unité est la source (*fons*) des nombres. Cette idée n'est pas originale puisqu'on peut retrouver une telle description du rapport entre l'unité et le nombre dans l'œuvre d'Aristote :

Mais, l'être de l'un consiste dans ce qu'il est un certain principe du nombre.	<i>Esse autem unius in hoc consistit : ut numeri sit principium quodam.</i> ⁷⁷⁶	<i>τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχὴ τινὶ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι.</i> ⁷⁷⁷
--	--	--

On le retrouve dans le célèbre traité de Boèce :

C'est pourquoi il est certain que l'unité est en tête de la suite naturelle des nombres ; et elle est reconnue à juste titre comme celle qui	<i>Quare constat primam esse unitatem cunctorum qui sunt in naturali dispositione</i>
--	---

⁷⁷⁵ On retrouve l'idée d'ange passif dans leur rapport à Dieu en Lulle, *Liber de Ascensu et Descensu intellectus, De passione angeli*, §1, p. 237 (éd 1784) : « Par conséquent, les premières passions sont en regard de l'objet, car l'ange en saisissant intellectuellement, en choisissant Dieu et même en s'en souvenant a le caractère de ce qui est saisi intellectuellement intelligibilité, le caractère de ce qui est souvenu et le caractère de ce qui est choisi et ces passions ne sont pas naturelles, et par cette raison qu'elles sont en regard du premier objet (*Primae igitur passiones sunt respectu objecti, nam angelus intelligendo, diligendo deum, et etiam recolendo, habet primitivam intelligibilitatem, recolibilitatem, et diligibilitatem, et istae non sunt naturales, eo quia sunt respectu primi objecti*) »

⁷⁷⁶ Traduction latine par Argyropoulos éditée par Lefèvre 1515.

⁷⁷⁷ Aristote, *M, Δ*, 1016b17-18 : « l'être de l'un est l'être d'un principe du nombre » (tr. fr. M. P. Duminil et A. Jaulin).

engendre la multiplicité tout entière, si étendue qu'elle soit. ⁷⁷⁸	<i>numerorum et eam rite totius quamuis prolixae genitricem pluralitatis agnosci.</i>
--	---

Ce principe est fréquemment repris et commenté par les lecteurs d'Aristote et de Boèce jusqu'à Bovelles⁷⁷⁹. Par exemple, Thomas dira dans un latin beaucoup plus proche du texte de Bovelles :

Il faut cependant savoir que d'être une mesure fait partie de la définition propre de l'un en tant qu'il est principe du nombre. ⁷⁸⁰	<i>Sciendum est autem quod esse mensuram est propria ratio unius secundum quod est principium numeri.</i>
---	---

En outre, l'expression elle-même « source de tous les nombres (*fons omnium numerum*) »⁷⁸¹ n'est pas particulièrement originale puisqu'on la retrouve explicitement chez un théologien cistercien du XIIe siècle, Isaac de Stella :

l'unité n'est pas le nombre ni la quantité mais la source et l'origine du nombre. ⁷⁸²	<i>unitas est, non numerus, neque quantitas, sed fons numeri et origo</i>
--	---

On ne peut cependant pas affirmer que Bovelles connaissait ce texte. On peut néanmoins supposer que c'est l'analogie elle-même qui a conduit Bovelles à attribuer le terme « *fons* » à l'unité. En effet, le terme « *fons* » est fréquemment utilisé pour désigner le principe de toutes choses ou Dieu dans les œuvres des théologiens et des philosophes dont Bovelles dans le *Livre de l'intellect*⁷⁸³. Or, dans cette proposition, Bovelles construit une analogie où l'unité est l'équivalent de Dieu. Par conséquent, cette formulation plus rare pour une définition bien connue est employée pour une meilleure identification des termes de l'analogie.

Concernant l'opposition entre l'unité et le nombre, il est important de remarquer qu'elle est extrêmement présente dans les œuvres de Bovelles. Elle lui permet, en effet, de construire

⁷⁷⁸ Boèce, *Institution Arithmétique*, I, 7 5-6 (éd. et tr. fr. J.-Y. Guillaumin)

⁷⁷⁹ Mis à part Thomas d'Aquin que je cite après, on retrouve une telle distinction inspirée d'Aristote dans de nombreuses œuvres. Ainsi, sans être exhaustif, voici certaines œuvres où on peut retrouver cette définition de l'un comme principe du nombre : Alexandre Halensis, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, 10, n°9 (éd. 1572, f. 286r), Siger de Braban, *Questions sur la métaphysique*, V, qu. 17, commentum ; Thomas de Bailly, *Quodlibet*, IV, qu. IV ; Jean de Jandun, *Questiones Physicorum*, II, 4 ; Nicolas de Cues, *Idiota de sapientia*, I, 6. Il semble que ce principe ait une origine pythagoricienne (voir J. E. Raven (1948, p. 134-135)).

⁷⁸⁰ Thomas d'Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 5, l. 8, n. 10. Je reprends la tr. fr. de S. Pronovost et l'éd. de M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. On retrouve l'idée en *Somme théologique*, Ia, qu. 11, art. 1.

⁷⁸¹ Bovelles, *Ldi*, III, 1. On retrouve une variante avec « source du nombre (*fons numeri*) » en

⁷⁸² Isaac de Stella, *Sermones*, XXII dans J. P. Migne (1844-1864), 194, 1762B.

⁷⁸³ Bovelles, *Ldi*, I, 1.

sa réflexion sur l'opposition dans *L'art des opposés*⁷⁸⁴ et elle est fréquemment employée pour illustrer ce qu'est une différence commune dans son *Introduction à la métaphysique*⁷⁸⁵. Un détour par ce texte rendra plus compréhensible ce que Bovelles entend par la participation du nombre à l'unité :

<p>Quant à ce genre d'amitié⁷⁸⁶, elle est contenue par un même commun qui distingue le niveau des singuliers et elle est détruite par les singuliers eux-mêmes selon eux-mêmes qui changent leur niveau. D'où aussi, le commun lui-même qui est le commencement des choses restantes est la différence universelle de toutes choses comme l'unité des nombres, le feu des éléments, Dieu des créatures. En effet, les nombres diffèrent au moyen de l'unité, les éléments au moyen du feu et les créatures au moyen de Dieu. Et de ce fait, tous les nombres selon eux-mêmes sont égaux, selon l'unité sont inégaux et ils sont différemment des unités alors qu'ils sont de la même manière des nombres. De même aussi, les éléments identiques par eux-mêmes diffèrent par le feu seulement et ils sont des feux différents. Et les créatures aussi sont diverses par Dieu seulement, tandis que par elles-mêmes elles sont identiques.</p> <p>De là, de nouveau, un transfert étonnant arrive dans les choses puisque les choses singulières n'assument pas les caractères propres pas au moyen d'eux-mêmes et pour les choses elles-mêmes mais</p>	<p><i>Huiusmodi uero amicitia : ab ipso comuni, singulorum dirimente gradus continetur et ab ipsis singulis secundum se suos gradus immutantibus dissoluitur. Unde et ipsum quoque commune, quod est ceterorum principium, omnium uniuersalis est differentia ut unitas numerorum, ignis elementorum, deus creaturarum. Differunt enim per unitatem numeri, per ignem elementa, per deum creature. Numeri namque omnes secundum se equales, secundum unitatem inequales suntque differenter unitates, eodem tamen modo numeri. Similiter et elementa, seipsis eadem : igne solo differunt, suntque differentes ignes. et creature quoque deo solo diuerse sunt : seipsis uero eadem. Hinc rursus in rebus mira transumptio contingit ut singulae per se atque ad seipsas non propria, sed sui principii nomina sumant ut omnes numeri, in</i></p>
---	---

⁷⁸⁴ Bovelles, *Art des opposés*, I, 1. Elle est d'ailleurs également extrêmement importante pour Aristote (cf Aristote, *M*, γ, 2, 1004b-25-1005a6)

⁷⁸⁵ Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, IV-V.

⁷⁸⁶ Voici à quoi renvoie « ce genre d'amitié » (Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, IV) :

<p>Or, lorsque toutes choses ne sont pas saisies selon elles-mêmes mais selon le même commun, sera distinct et manifeste le niveau, le nombre, l'ordre, la place, la différence, le lieu et le siège de chaque chose et dans les choses sera la paix, la justice et l'amitié.</p>	<p><i>Omnibus autem non secundum se, sed secundum idem commune sumptis : discretus manifestusque erit uniuscuiusque gradus, numerus, ordo, situs, differentia, locus, et sedes eritque in rebus pax iustitia, et amicitia.</i></p>
---	--

(J'édite et je traduis).

<p>elles assument les noms de leur principe comme tous les nombres sont dits en eux-mêmes des unités. À l'inverse, ces mêmes choses singulières lorsqu'elles sont comparées à leur commencement, elles ne possèdent pas le nom du commencement lui-même mais tous leurs noms caractéristiques tels que les nombres sont nombres par rapport à l'unité. De plus, pour cela, il n'arrive pas sans mérite que, selon la raison de leur commencement et selon la considération de ce qu'ils sont, les singuliers soient discernés, apparaissent divers et soient rendus égaux l'un par rapport à l'autre proportionnellement à leur niveau tandis qu'il arrive que, selon eux-mêmes, ils soient confondus, qu'ils n'apparaissent pas divers et qu'ils soient établis dans un même niveau.⁷⁸⁷</p>	<p><i>seipsis unitates dicuntur. Eaedem uero cum suo principio comparantur, non ipsius principii nomen, sed propria quaeque nomina tenent ut ad unitatem numeri numeri sunt. Atque id ideo non immerito contingit singula secundum sui principii rationem, atque respectum id quod sunt discerni, apparere diuersa, et inuicem proportionabiliter suis gradibus equari, secundum se uero confundi, diuersa non apparere, eodemque gradu collocari.</i></p>
---	--

Dans ce long passage de l'*Introduction à la métaphysique*, il n'est pas particulièrement question du rapport de l'unité aux nombres mais plus généralement du rapport du principe ou de la source à ce qui découle de ce principe afin de distinguer un ordre dans les choses. En effet, s'il y a un ordre dans les choses c'est seulement par rapport aux principes des choses. Dans le cadre des nombres, c'est par rapport à l'unité qu'il y a un ordre parmi les nombres. Par conséquent, la différence est commune à tous les nombres car tous les nombres ne sont pas l'unité par rapport à l'unité. Néanmoins, cette différence commune pourrait être autre, pourquoi prendre l'unité ou le principe comme différence commune ? Bovelles, dans certains exemples, pose que la différence commune n'est pas nécessairement le principe :

<p>Par exemple, la forme de feu et la forme d'eau des éléments sont les différences propres du feu et de l'eau : la forme de feu, par laquelle, de fait, le feu diffère de l'eau et non l'eau du feu tandis que la forme d'eau par laquelle au contraire l'eau diffère du feu et non le feu de l'eau. Quant à l'air intermédiaire entre l'eau et le feu il est la différence</p>	<p><i>Quemadmodum ignea et aquea forma elementorum ignis et aquae propriae sunt differentiae : ignea quidem qua ignis ab aqua non aqua ab igne, aquea uero qua ediuerso ab igne aqua non ab aqua ignis differt. Aer uero inter utrumque medius, differentia est</i></p>
--	---

⁷⁸⁷ Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, chap. IV

commune de l'un et l'autre puisque, par l'air, le feu est éloigné de l'eau autant que l'eau du feu ⁷⁸⁸ .	<i>utrisque comunis ut quo tam ignis ab aqua, quam aqua ab igne distat.</i>
---	---

Néanmoins, le principe, contrairement à n'importe quel autre membre de la série, possède une place particulière dans l'ordre de la série comme il l'explique :

Ce commun qui est le commencement des choses ou ce par quoi l'ordre des choses est discerné n'est nullement introduit dans l'ordre des choses puisqu'il est au plus haut point libre et qu'il est toujours porté au-dessus de l'ordre tout entier, discernant l'ensemble des choses et permettant que n'importe quelle chose soit écartée par son niveau ou par son égalité comme l'unité ne doit pas être comptée parmi les nombres puisqu'elle n'est nullement un nombre mais le commencement des nombres et la différence discriminante de l'ordre des nombres et Dieu ne doit pas être comptée parmi les créatures auxquelles il procure l'origine et c'est pour cette raison qu'il n'est pas une créature et le point ne doit pas être compté parmi les grandeurs parce qu'il est l'origine des grandeurs et la matière à partir de laquelle toutes formes naissent ne doit pas être comptée parmi les formes. ⁷⁸⁹	<i>Id comune, quod rerum est principium, quoue rerum discernitur ordo : minime earum ordini insertum est. ut quod est, maxime liberum, et quod semper toti ordini superfertur, cuncta discernens, ac numquam quicquam a suo gradu, suaue equalitate sinens auerti. ut neque inter numeros annumeranda est unitas : cum minime ea numerus sit, sed numerorum principium et differentia ordinis eorum discretiua neque deus, inter creaturas : quibus originem prestat, et qui ideo creatura non est. neque inter magnitudines, punctum : quod est magnitudinum origo. neque inter formas materia : ex qua formae omnes oriuntur.</i>
--	---

Ainsi, c'est en raison de sa place que le principe possède des caractéristiques bien différentes du reste de la série. La possession de ces caractéristiques bien différentes conduit le métaphysicien à faire du principe la différence commune universelle de la série⁷⁹⁰. On peut donc dire que chaque membre de la série participe au principe puisque c'est par rapport à ce principe qu'ils ont leur place dans l'ordre général.

C'est pour cette raison que dans l'analogie entre le rapport de l'unité au nombre et de Dieu aux intellects, le nombre est si attaché à l'unité : sans elle, il n'est plus un nombre. Le

⁷⁸⁸ Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, chap II.

⁷⁸⁹ Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, chap. V

⁷⁹⁰ Bovelles propose un raisonnement par l'absurde pour montrer que le principe est toujours le premier de la série (cf. Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, chap V)

nombre n'est nombre que par rapport à l'unité, par rapport à lui-même il est une unité⁷⁹¹. Ainsi, cette analogie, même si Bovelles ne l'exprime pas encore clairement dans cette première proposition, permet d'exposer l'ordre naturel des choses. En effet, comme il l'explique dans son *Introduction à la métaphysique*, le rapprochement de l'homme et de l'ange à Dieu permet de saisir l'ordre ontologique de la création⁷⁹². On remarquera enfin que Bovelles n'affirme pas exactement la même idée dans les deux termes de l'analogie. Il y a bien dans les deux membres de l'analogie l'affirmation d'un lien étroit entre le principe et ce qui vient après le principe. Néanmoins, ce lien ne présuppose pas dans le deuxième membre de l'analogie l'affirmation d'un nécessaire retour des membres de la série (les intellects) vers leur principe (Dieu). En effet, contrairement aux nombres, les deux intellects peuvent s'élever vers l'unité par leur force d'application.

Dans la deuxième proposition, Bovelles précise le rapport de chaque intellect à Dieu. Chaque intellect est fait pour devenir Dieu, pour ressembler à Dieu. Néanmoins, étant donné leur position par rapport à Dieu, leur élévation à Dieu est différente. Bovelles insiste notamment sur le rôle de l'ange dans la transmission de la lumière divine à l'intellect humain : entre Dieu et l'intellect humain se trouve l'intellect angélique et c'est en regardant à travers cet intellect

⁷⁹¹ Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, III :

Et en effet la différence propre convient premièrement à n'importe quelle chose dont elle est propre au moyen de laquelle aussi n'importe quelle chose est premièrement en elle-même et selon ce qui est. D'où aucun nombre, aucune différence, aucun ordre n'est attendu dans les choses selon la différence propre mais toutes choses sont premières de cette manière. Au contraire, toutes choses sont d'un même niveau par tous les existants premiers, il n'y a aucune distinction des niveaux et les ordres des choses sont confus.	<i>Propria ete inim differentia, cuilibet cuius est primo conuenit. per quam et quodlibet in seipso, ac secundum id quod est : est primum. unde nullus secundum differentias proprias, in rebus attenditur numerus, nulla differentia, nullus ordo : sed omnia eodem modo sunt prima. omnibus uero existentibus primis, eiusdem gradus omnia sunt, nulla est graduum distinctio, suntque rerum ordines confusi.</i>
---	---

⁷⁹² Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, III :

C'est pourquoi il est nécessaire que les étants puisqu'ils sont connus différents et qu'ils ont des raisons différentes, soient saisis selon les différences communes ou soient dits par rapport à quelque chose de commun. En raison de cela, lorsque les étants se trouveront inégalement, les uns seront plus proches tandis que les autres seront plus éloignés : ces étants accueillent continûment les noms différents et ils sont connus différent. Comme lorsque l'ange et l'homme sont saisis par rapport à Dieu, seul Dieu est Dieu tandis que l'ange n'est pas Dieu mais ange et l'homme est homme parce que, puisque le premier étant est appelé Dieu, le deuxième l'ange, le troisième l'homme et puisque Dieu est par lui-même premier, par lui l'ange est deuxième et l'homme troisième : de cette manière, par le rapprochement de Dieu, Dieu, l'ange et l'homme différent, eux qui chacun en particulier en eux-mêmes sont les mêmes.	<i>Necesse itaque est entia ut ea cognoscantur diuersa, differentesque rationes habeant, secundum differentias comunes sumi, aut ad aliquid comune dici. ad quod cum inequaliter sese habebunt : alia quidem propiora, alia uero distantiora : continuo differentia nomina suscipient cognoscenturque diuersa. ut angelo et homine ad deum sumptis : solus deus est deus angelus uero non deus, sed angelus et homo homo. quia cum primum ens deus, secundum angelus, tertium uero homo dicatur : et deus a se sit primus, a quo secundus angelus, tertius homo : hoc pacto dei collatione deus, angelus, et homo differunt : qui singuli in seipsis sunt iidem.</i>
--	--

angélique que l'homme peut connaître Dieu⁷⁹³. On retrouve ici un thème platonicien⁷⁹⁴ : ce n'est plus Dieu lui-même qui transmet la lumière aux hommes mais des êtres immortels intermédiaires même si, contrairement à Platon, Bovelles n'admet pas que ces êtres créent les hommes. En outre, on ne peut même pas dire que l'intellect angélique transmet activement la lumière aux hommes puisque l'analogie avec le « miroir transparent » présentée dans la quatrième proposition pousse à penser que l'intellect angélique laisse seulement passer la lumière divine c'est-à-dire qu'il ne contribue pas activement à l'élévation de l'intellect humain en Dieu.

Grâce à l'opposition entre les deux intellects, nous pouvons saisir les différentes actions que les intellects doivent accomplir pour revenir en Dieu. Pour l'intellect angélique, comme il est extrêmement proche de Dieu, il n'a plus qu'à faire effort vers lui. Au contraire, la conversion de l'intellect humain est plus complexe puisqu'il y a plusieurs étapes dans son passage du sensible au divin. Dans un premier temps, l'homme doit acquérir puis contempler toutes choses en lui-même afin d'accéder au même niveau que l'ange. Dans un deuxième temps, comme l'ange, il peut atteindre Dieu sans intermédiaire. Même si dans la philosophie de Bovelles, l'élévation à Dieu reste théoriquement possible pour l'homme, cependant, à la fin de ce chapitre, nous ne savons pas si Bovelles développe une réflexion eschatologique qui décrit la conversion de l'intellect humain vers Dieu après la mort ou si cette conversion est possible du vivant de l'homme.

La quatrième proposition est l'occasion pour Bovelles de présenter deux analogies qui seront plus longuement développées plus tard dans le texte : l'une entre les intellects et le Soleil et la Lune, l'autre entre les intellects et les miroirs transparents et opaques. Bovelles explique que le fondement de l'analogie entre les miroirs et les intellects est tiré de la capacité des miroirs et des intellects à recevoir la lumière, les premiers la lumière du soleil, les seconds la lumière divine. Notons dès à présent que l'assimilation de l'intellect humain à un miroir opaque dont une partie est illuminée tandis que l'autre est dans les ténèbres prépare la future distinction interne à l'intellect humain entre l'intellect et la mémoire où l'intellect est toujours en acte alors que la mémoire est au commencement totalement en puissance c'est-à-dire dans les ténèbres⁷⁹⁵. La seconde analogie n'est pas clairement expliquée mais on peut supposer qu'elle est utile pour désigner la capacité des deux intellects à éclairer le monde intermédiaire tout comme le Soleil

⁷⁹³ Ce thème est approfondi dans le *Ldsap*, XLIV et XLVII

⁷⁹⁴ Platon, *Timée*, 41b-d

⁷⁹⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 6-10

et la Lune peuvent éclairer la terre. Avec cette deuxième analogie, Bovelles expose donc un des devoirs de l'intellect humain envers toutes choses. Toute la création doit être éclairée par la lumière divine. Or, le monde sensible peut seulement être éclairé par l'intellect humain⁷⁹⁶. Par conséquent, l'intellect humain doit éclairer le monde sensible durant sa vie mondaine. Ainsi, si la conversion vers Dieu est douteuse en cette vie⁷⁹⁷, néanmoins, l'homme possède des devoirs qu'il doit accomplir pendant sa vie mondaine s'il veut remonter vers Dieu.

Après ce détour par l'analogie, Bovelles revient plus précisément sur le rapport des intellects à Dieu. Dans la cinquième proposition, Bovelles s'attache à montrer que Dieu est l'objet de l'un et l'autre intellect. Pour cela, il s'appuie sur la théorie aristotélicienne du rapport entre l'objet et la puissance de connaître. Cette théorie s'accorde avec la théologie chrétienne puisqu'elle pose que l'objet est antérieur à la puissance de connaître. Or, Dieu n'est pas seulement le créateur des puissances de connaître, il est également la source du savoir, de la vérité. Par conséquent, pour que ces puissances de connaître soient accomplies, c'est-à-dire pour qu'elles possèdent pleinement le savoir, elles doivent revenir vers Dieu. Ce point est pleinement développé lors de la sixième proposition dans laquelle Bovelles distingue plus clairement les différences entre les deux intellects par rapport à la connaissance de Dieu. De fait, Bovelles réintroduit de façon moins explicite ses principes d'explication du réel à savoir qu'entre les deux extrémités l'une est la perfection de l'autre⁷⁹⁸ et que l'intermédiaire est le mélange des deux extrêmes⁷⁹⁹. En effet, si par rapport à Dieu l'intellect angélique est en puissance comme l'intellect humain, il diffère de ce dernier en ce qu'il n'est pas purement en puissance puisqu'il possède toutes choses en lui-même. Ainsi, on voit se dessiner une opposition entre Dieu et l'intellect humain dont l'intermédiaire est l'intellect angélique. C'est en raison de cette structure du réel que l'intellect angélique est dit connaître Dieu sans intermédiaire contrairement à l'intellect humain. En ce sens, Bovelles s'accorde parfaitement avec les conceptions angéologiques de la plupart des auteurs du XIII^e siècle, âge d'or de l'angéologie⁸⁰⁰.

⁷⁹⁶ Sur ce point, Bovelles est plus explicite au chapitre suivant cf. *Ldi*, IV, 7.

⁷⁹⁷ Il me semble que selon Bovelles cela est possible comme en témoignent ses réflexions sur l'homme comme un Dieu sur terre ou sur le sage dans le *Ldsap*, VII. Néanmoins, il me faut encore approfondir ce point pour apporter une réponse plus argumentée.

⁷⁹⁸ Cf. Bovelles, *IAOI*, I, 8-9 ; Bovelles, *Ars Opp.*, XVI, 1-3

⁷⁹⁹ Cf. Bovelles, *IAOI*, chap. VII ; Bovelles, *Ars. Opp.*, XIII, 1.

⁸⁰⁰ Voir *Infra*, p. 704-738

À l'occasion de cette sixième proposition, Bovelles revient également sur une contradiction apparente dans son propos. En effet, dans les premiers chapitres⁸⁰¹, Bovelles affirme que l'intellect angélique est un acte pur alors que, dans ce chapitre, l'intellect angélique est en puissance. Bovelles résout cette contradiction en montrant que la valeur et le sens du mot dépendent de la comparaison dans laquelle se trouve employé ce mot. Ainsi, c'est en comparaison de toutes choses et de l'intellect humain que l'intellect angélique est acte pur⁸⁰². Au contraire, en comparaison à Dieu, il est en puissance. Néanmoins, même si l'intellect angélique est une puissance par rapport à Dieu, il reste toujours plus en acte que l'intellect humain. Pour cette raison, dans le cadre de la comparaison des intellects à Dieu, Bovelles distingue les puissances selon leur proximité par rapport à Dieu à la façon dont le nombre est rapporté à l'unité. L'intellect angélique est plus proche de Dieu, il est donc la première puissance alors que l'intellect humain est plus éloigné et est plus puissance, il est donc la puissance seconde comme il l'explique lors de la septième proposition.

À partir de là, dans la huitième proposition, Bovelles reprend l'ordre de la création en distinguant bien Dieu des créatures comme l'unité des nombres⁸⁰³. Cette description de la création part de la source puis décrit le passage de l'acte universel (l'intellect angélique) à la puissance universelle (intellect humain). De cette manière, Bovelles montre explicitement que l'intellect angélique est bien l'acte de toutes choses par rapport au reste de la création. Cette proposition semble permettre à Bovelles de réaffirmer la position indépendante de Dieu par rapport à la création : Dieu est avant l'être, il est indéfinissable et il n'est aucune chose. Il me semble que la première affirmation (Dieu est avant l'être) doit être comprise au sens où Dieu est comme l'unité et « supersubstantiel »⁸⁰⁴ c'est-à-dire que Dieu se trouve au-delà de l'être ou la substance créée. L'impossibilité de définir Dieu est liée dans le texte de Bovelles avec le fait que Dieu est avant l'être. De fait, comme une définition énonce l'être d'une chose⁸⁰⁵, il est donc impossible que Dieu soit défini. Cette remarque montre les limites humaines et angéliques de la connaissance de Dieu ou du moins de l'expression de la connaissance de Dieu. Cette impossibilité conduira Bovelles plus tard dans le texte à poser les limites de la connaissance de Dieu à savoir que nous possédons le savoir de notre ignorance de Dieu ou une « docte

⁸⁰¹ Bovelles, *Ldi*, I, 7 ; II, 2.

⁸⁰² Idée encore plus clairement exprimée en *Ldi*, III, 7.

⁸⁰³ On retrouve cette analogie entre Dieu et les créatures et l'unité et les nombres en Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, I, 5.

⁸⁰⁴ Bovelles, *Ldi*, I, 1.

⁸⁰⁵ Aristote, *M, Z*, 6, 1031a6.

ignorance »⁸⁰⁶. Notons dès à présent que, malgré le caractère indéfinissable de Dieu, Bovelles ne s'empêche pas de le définir comme la lumière entière, intacte et sans tache⁸⁰⁷. Enfin, Dieu n'est rien de toutes choses puisque, comme il l'explique plus loin⁸⁰⁸, tout ce qui est en Dieu est Dieu.

En outre, dans l'explication de cette huitième proposition, Bovelles répond aux objections ou aux doutes concernant l'ordre de la création où l'intellect angélique est premier, toutes choses sont deuxièmes et l'intellect humain est dernier. Ces réponses sont particulièrement intéressantes au sens où elles révèlent une volonté de conserver un discours et une argumentation rationnelle pour défendre un dogme chrétien. Il défend cet ordre de création de l'acte (intellect angélique) vers la puissance (intellect humain) en passant par toutes choses en expliquant que l'acte et la puissance sont les extrêmes et que, en tant qu'extrêmes, ils doivent donc se retrouver respectivement l'un au commencement et l'autre à la fin de la création. Notons d'ailleurs sur ce point que Bovelles reprend le principe plotinien de la création selon lequel chaque étape de la création est inférieure à l'étape qui lui précède. En effet, selon Plotin, l'Un inengendré surabonde et forme l'Intellect duquel émane l'Âme rationnelle de laquelle émane l'Âme sensitive et ainsi de suite jusqu'à la matière⁸⁰⁹. Néanmoins, il semble que cette théorie, qui s'appuie sur la structuration de la réalité en extrêmes et intermédiaire défendue par Bovelles, ne s'accorde pas avec ses arguments lorsque Bovelles prend en compte la création de la matière :

<p>5. De même que la création s'est avancée de l'acte vers la puissance, de même la génération s'avance de la puissance vers l'acte.</p> <p>La création établit dans l'être avant tout l'acte angélique et ensuite la matière, la privation de tous les actes et la puissance. Au contraire, la génération s'avance de la fin de la création</p>	<p>5. <i>Sicut creatio, ab actu ad potentiam processit, ita et generatio a potentia ad actum prodit.</i></p> <p><i>Creatio in primis angelicum actum, deinde materiam actuum omnium priuationem et potentiam ad esse instituit. Generatio autem a fine creationis, hoc est a potentia et materia</i></p>
--	--

⁸⁰⁶ Bovelles, *Ldn*, XI, 9. L'expression de « docte ignorance » n'est pas de Bovelles, on la retrouve notamment dans une lettre d'Augustin (Lettre 130 connu sous le nom de *De orando deo*) et de façon beaucoup plus développée dans la *Docte ignorance* de Nicolas de Cues.

⁸⁰⁷ Bovelles, *Ldi*, XVI, 5

⁸⁰⁸ Bovelles, *Ldi*, V, 4

⁸⁰⁹ Le principe est développé en Plotin, *Ennéades*, V, (11) 2, 1-2. Notons à cet égard que, bien qu'il reprenne le principe, Bovelles ne s'accorde pas ici avec l'ordre Plotinien puisque c'est l'homme qui est créé en dernier et qui est semblable à la matière. Il ne s'accorde pas non plus avec l'idée que chaque étape crée l'étape qui lui est inférieure puisque c'est Dieu qui crée toutes choses directement.

<p>c'est-à-dire de la puissance et la matière aux actes intermédiaires seconds et particuliers. De fait, par chaque acte sensible, comme par le substantif, vital, sensitif et rationnel, la génération réalise, parfait, achève la matière. La matière précède l'ensemble de ces actes particuliers. Cependant, elle est postérieure à l'esprit et l'acte angélique. Par conséquent, la création s'est avancée de l'acte absolu c'est-à-dire l'acte angélique à la puissance, des achevés aux inachevés, des intelligibles aux sensibles. Quant à la génération, elle fait effort contre la création parce qu'elle se déplace de la puissance vers l'acte, des inachevés aux achevés, des sensibles aux intelligibles⁸¹⁰.</p>	<p><i>ad medios secundos et particulares actus procedit. Omni quippe sensibili actu, ut substantiuo uitali, sensitiuo et rationali : generatio materiam implet perficit consumat. Uniuersis autem his actibus, prior est materia. Angelico tamen spiritu et actu posterior. Processit igitur creatio ab actu absoluto idest angelico ad potentiam, a perfectis ad imperfecta, ab intelligibilibus ad sensibilia. Generatio uero illi contranitur, pergens a potentia ad actum, ab imperfectis ad perfecta, a sensibilibus ad intelligibilia.</i></p>
---	--

Dans ce passage, la pensée de Bovelles se complexifie puisqu'il distingue deux temps : celui de la création et celui de la génération. Dans la création, l'acte de toutes choses (les anges) et la puissance de toutes choses (la matière) sont créés l'un après l'autre. Dans ce cadre, la création part de l'acte et va vers la puissance alors que la génération va de la puissance vers l'acte. On retrouve toujours des extrêmes dans chaque phase (la création et la génération), néanmoins, ces extrêmes de toutes choses (les anges et la matière) ne sont pas les extrêmes des deux phases puisque la fin de la génération c'est l'âme rationnelle⁸¹¹. Ainsi, on retrouve bien les deux intellects au commencement et à la fin. Cependant, l'intellect humain ou l'âme rationnelle n'est plus présenté comme la puissance de toutes choses mais comme l'acte le plus proche de l'ange⁸¹². Cette description de la création et de la génération montre bien que les extrêmes temporels (les anges et l'âme rationnelle) ne sont pas les extrêmes de toutes choses. Néanmoins, on ne peut pas dire qu'il y a contradiction entre les deux puisqu'encore une fois Bovelles utilise deux cadres de comparaison différents qui conservent, tout de même, la même chronologie. Dans le *Livre de la génération*, Bovelles cherche à expliquer rationnellement la création et la génération du monde en accord avec une chronologie et avec la religion. Pour cette raison,

⁸¹⁰ Bovelles, *Ldg*, II, 5 (j'édite et je traduis)

⁸¹¹ Bovelles, *Ldg*, II, 7.

⁸¹² Bovelles, *Ldg*, II, 7. Bovelles évoque à cette occasion le *Livre de l'intellect*.

Bovelles présente l'ordre d'apparition des êtres par rapport à leur composition de forme et de matière. De fait, il opère une distinction entre la création et la génération puisque la première est la création des fondements de toutes choses (la forme et la matière) qui sont sans mélange alors que la seconde est l'union et l'achèvement de ses fondements dans un tout⁸¹³. À partir de là, l'âme rationnelle est bien dernière et par rapport à la matière et l'ange, elle est l'être le plus proche de l'ange puisqu'elle est plus acte que puissance. Dans le *Livre de l'intellect*, l'ordre d'apparition des êtres est présenté par rapport à leur possession d'une essence au commencement. Ainsi, l'intellect humain est dernier et est considéré comme puissance pure car il ne possède au commencement aucune chose en lui-même. Cependant, il est important de noter que bien qu'il n'y ait pas de contradiction entre les deux présentations de Bovelles, l'ordre d'apparition présenté dans le *Livre de la génération* affaiblit et contredit clairement les arguments de Bovelles. En effet, soutenir que l'ordre d'apparition des êtres va du maximum au minimum⁸¹⁴ est contredit par l'idée que la matière est créée avant les intermédiaires.

Dans la dernière proposition, Bovelles étudie les conséquences de l'application du principe selon lequel les extrêmes sont purs tandis que l'intermédiaire est le mélange des deux extrêmes. En effet, au commencement, les deux extrêmes représentent l'acte et la puissance tandis que toutes choses résultent du mélange des deux. À partir de ce constat, Bovelles note que c'est seulement en toutes choses que l'acte et la puissance sont liés au commencement. Dans les intellects, l'acte et la puissance sont séparés puisque l'intellect angélique est seulement acte alors que l'intellect humain est seulement puissance. Cette proposition semble s'appuyer sur la condition de l'intellect humain avant qu'il connaisse puisqu'à partir du moment où il connaît, il commence à s'actualiser. Ce paragraphe peut faire écho à certains textes où Bovelles

⁸¹³ Bovelles, *Ldg*, II, 1 :

<p>En effet, la génération est comme la réunion et l'achèvement du tout à partir de l'acte et de la puissance. Quant à la création, on prouve jusqu'à présent qu'elle est plus ancienne que la génération parce qu'elle produit les parties substantielles des choses et établit les fondements propres et très anciens de l'ensemble de la nature, à savoir la matière et la forme.</p>	<p><i>Generatio enim est : ut totius ex potentia et actu, coalitio et perfectio. Creatio uero hactenus generatione probatur antiquior quod substantiales rerum profert partes statuitque propria et antiquissima uniuerse nature fundamenta, materiam inquam et formam.</i></p>
--	---

Sur ce point, Bovelles applique à la création le principe selon lequel les extrêmes sont purs tandis que l'intermédiaire est le mélange des deux extrêmes cf. Bovelles, *IAOI*, chap. VII ; Bovelles, *Ars. Opp.*, XIII, 1.

⁸¹⁴ Bovelles, *Ldi*, III, 8 :

<p>Mais, pourquoi Dieu a-t-il produit en premier l'acte ensuite toutes choses et la puissance de toutes choses en dernier ? Nous disons que Dieu a procédé à partir de l'extrême vers l'extrême au moyen des choses intermédiaires, et il a commencé à partir du maximum et il a fini dans le minimum.</p>	<p>Sed primo omnium produxit actum, deinde omnia, postremam uero uniuersorum potentiam ? Dicimus deum ab extremo in extremum, per media processisse et a maximo inchoasse, consummasse in minimo.</p>
--	---

explique que l'intellect est le lieu de la séparation alors que la nature est le lieu de l'union⁸¹⁵. Néanmoins, dans cette proposition, il ne s'agit pas de considérer les capacités de l'intellect à séparer les choses mais plutôt de montrer que, du point de vue métaphysique, les intellects sont au commencement la séparation de l'acte et de la puissance alors que toutes choses sont l'union. Après ce chapitre permettant de proposer un nouveau point de vue sur les deux intellects, Bovelles se propose d'approfondir les analogies développées dans les premières propositions de ce chapitre dans le chapitre suivant.

L'usage de l'analogie entre les intellects et une réalité matérielle pour expliquer la nature des intellects (chapitre IV)

Dans le chapitre IV, Bovelles met en place une analogie entre les intellects et deux miroirs (des propositions 1 à 6) ou deux lumineuses (des propositions 1 et 7). Il cherche, avec l'usage de l'analogie, à illustrer et à approfondir la description de la nature des intellects⁸¹⁶. Néanmoins, il se heurte au problème de l'intérêt et de la légitimité d'une telle analogie qui met en relation des réalités totalement différentes (propositions 1 à 2). Après avoir proposé une solution à ce problème, Bovelles tire pleinement les conséquences de l'analogie (des propositions 3 à 7).

Il est important de noter que Bovelles emploie fréquemment des analogies avec le miroir dans le cœur de son argumentation. Parmi ces analogies, nous pouvons distinguer deux grands types. Celui où il s'agit de mettre en rapport la relation entre l'œil et le miroir⁸¹⁷. Celui où il met en relation le miroir avec tout ce qui est capable de recevoir une espèce ou la lumière, comme c'est le cas dans ce chapitre. Dans ce type d'analogie, il va jusqu'à nommer miroir l'être réceptif avec lequel il établit le rapport⁸¹⁸. Ainsi, dans l'analogie présentée dans ce chapitre, il

⁸¹⁵ C'est une idée qu'on retrouve notamment en *Ldi*, XIII et surtout en *Ars opp.* VII.

⁸¹⁶ Bovelles, *Ldi*, IV, 2.

⁸¹⁷ Sans être exhaustif voici un certain nombre de textes où on retrouve cette analogie : Bovelles, *Introduction à la métaphysique*, V (analogie utilisée pour montrer que le principe discerne l'ordre dans le reste de la série) ; *Ldi*, VI, 4 (analogie utilisée pour distinguer l'intellect agent de l'intellect possible) ; *Lds*, XVIII, 4 (analogie utilisée pour localiser la puissance de juger (œil) et la puissance de représenter (miroir) de l'imagination dans le cœur (œil) et dans le cerveau (miroir).) ; *Ldsap*, IX (analogie où l'analogie permet d'expliquer la connaissance de soi) ; *Liber propriae rationis*, I, 12-13 (L'analogie est utilisée pour expliquer le rapport de l'intellect au monde) ; *Trois livres des proverbes vernaculaires*, I, 192-193 (Dans ce texte, Bovelles présente le rapport entre l'œil et le miroir et explique l'importance philosophique de ce rapport).

⁸¹⁸ Sans être exhaustif voici un certain nombre de textes où on retrouve cette analogie : Bovelles, *Lds*, XX, 2 (Bovelles nomme miroir le monde, le corps et l'âme parce qu'ils peuvent contenir d'une certaine manière toutes choses) et *Liber propriae rationis*, II (Bovelles propose de définir l'intellect comme un miroir vivant, le distingue du miroir matériel (naturel ou artificiel) et le miroir des sens et note que tout miroir possède une puissance de

cherche à expliquer la différence entre les deux intellects par la différence qu'il y a entre deux types de miroirs matériels : le miroir transparent et le miroir opaque.

Avant d'approfondir l'analogie, il me semble opportun de rappeler que Bovelles a déjà écrit à propos des miroirs dans son texte *Introduction à l'optique*. De fait, dans ce texte, les miroirs étaient étudiés en eux-mêmes et non dans le cadre d'une analogie. Or, dans cet écrit, sa description du miroir contredit clairement ce qu'il nomme dans le *Livre de l'intellect* un « miroir transparent » :

<p>2. Il est nécessaire que les espèces des choses visibles soient visiblement réfléchies par le miroir dans l'œil.</p> <p>3 Le miroir n'est pas tout à fait transparent et n'est pas tout à fait opaque.</p> <p>4 Un corps purement opaque ou ne reçoit pas les espèces des choses visibles ou ne rend nullement accessible les espèces reçues.</p> <p>5 Quant au corps qui est tout à fait transparent, il ne reflète aucunement l'espèce.</p> <p>6. De là, il faut que la surface supérieure du miroir soit transparente tandis que la surface inférieure soit opaque et le miroir a été formé par le mélange de ces surfaces dissemblables.</p> <p>819</p>	<p>2. <i>Necesse est rerum uisibilium species uisibiliter a speculo in oculum reflecti.</i></p> <p>3. <i>Speculum neque omnino transparens est neque omnino opacum.</i></p> <p>4. <i>Corpus simpliciter opacum uisibilium rerum species aut non suscipit aut susceptas minime pandit.</i></p> <p>5. <i>Corpus uero quod omnino transparet : easdem species minime reflectit.</i></p> <p>6. <i>Hinc speculi suprema superficies perspicua postrema uero opaca sit oportet : atque ex dissimilibus superficiebus, est speculum mixtum.</i></p>
--	--

De fait, dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles change clairement sa définition du miroir puisque la réflexion et la composition en deux parties ne sont plus nécessaires pour être un miroir, comme il l'explique dans la troisième proposition.

Dans la première proposition, il s'agit pour lui de montrer pourquoi les intellects peuvent être assimilés à des miroirs. Pour cela, il reprend le rapport des deux intellects à Dieu selon leur

réception) ; *Liber propriae rationis*, XIV, 1 (il utilise l'analogie entre le miroir et le monde pour décrire ce qu'est le monde)

⁸¹⁹ Bovelles, *Introduction à l'optique*, Du miroir, (f. 91v). Bovelles a, à ce moment du texte, déjà défini ce qu'est un miroir (cf. Bovelles, *Introduction à l'optique*, Définition commune, (f. 90r)) comme « un corps qui rapporte manifestement l'espèce réfléchie d'une chose visible au regard lui-même. (*corpus quod reflexam uisibilis rei speciem, palam ipsi uisui refert.*) »

lien de causalité. En effet, à partir du principe de contenance qui énonce que « la cause doit posséder une perfection au moins équivalente à celle de l'effet qu'elle produit »⁸²⁰, Bovelles tire l'idée que chaque chose ressemble à sa cause puisqu'elle reproduit une certaine nature de cette chose. Ainsi, parce que Dieu est la cause de toutes choses, il doit être considéré comme la vérité de toutes choses⁸²¹ et le commencement de toutes choses. Chaque chose à l'inverse est une faible ressemblance à Dieu au sens où elle reproduit seulement une faible partie de la nature de Dieu. Parmi toutes les choses qu'il a créées, les deux plus proches de lui sont l'intellect angélique et l'intellect humain. Leur proximité est due à leur capacité de recevoir la lumière divine⁸²² et leur capacité de la répandre sur les choses qui ne la reçoivent pas directement. C'est pour cette raison que les deux intellects entourent le monde pour l'illuminer⁸²³. C'est lors de ce dernier moment argumentatif que Bovelles pose ses analogies entre les intellects et les luminaires d'une part et les miroirs d'autre part. De plus, du point de vue de la condition de l'intellect humain au commencement, l'illumination divine de l'intellect humain remet peut-

⁸²⁰ J. Lamine (1914, p. 34), « La Cause et l'Effet » dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, n°81, 1914, pp. 33-70. Ce principe est notamment connu pour son usage par Descartes dans une de ses preuves de l'existence de Dieu où, pour prouver l'existence de Dieu, il s'appuie sur l'existence dans l'esprit humain d'une idée dont celui-ci ne peut pas être cause de sa réalité objective : l'idée d'infini. Or, à cette occasion, Descartes introduit le principe (« Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? » Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, AT, IX-A, 32, 10-14.) pour montrer qu'il y a nécessairement une cause supérieure à la pensée, la cause de la réalité objective de cette idée.

⁸²¹ Sur ce point, notons une certaine évolution entre ce chapitre et le précédent. Dans le précédent chapitre, Bovelles faisait de Dieu la source de la vérité des intellects (Bovelles, *Ldi*, III, 5) alors que dans ce chapitre, Dieu est la vérité. Néanmoins, cette évolution n'est pas une contradiction au sens où Dieu peut très bien être la vérité et être la source de la vérité dans les intellects. Néanmoins, il faut bien admettre que cette distinction n'est pas parfaitement claire et n'est pas développée ici. Pour plus de précision sur la théorie de la vérité développée par Bovelles, cf. *Infra*. p. 762-776.

⁸²² Sur l'importance de la capacité de réception pour définir un miroir cf. Bovelles, *Liber propriae rationis*, II, 10 :

<p>10. Le premier miroir est un miroir artificiel qui est formé à partir d'une certaine matière par l'activité de l'art humain. Le deuxième est le sens, le troisième est l'intellect.</p> <p>Les premiers genres des miroirs que nous avons appelés morts sont doubles : certains sont naturels comme l'eau, la glace, le nuage, l'air, la pierre, la gemme et chaque corps transparent tandis que certains sont artificiels comme ceux qui sont produits à partir du verre ou l'acier ou d'autre matière par l'activité humaine. Et tous ces miroirs sont réceptifs des images. Or le sens est réceptif et juge des images. Quant à l'intellect il est réceptif, juge et artisan des images.</p>	<p>10. <i>Primum est speculum artificiale : quod ex quavis materia, humanae artis industria conflatur. Secundum est sensus : Tertium intellectus.</i></p> <p><i>Prima speculorum genera, quae emortua nuncupauimus sunt duplicia : quaedam naturalia : ut aqua, glacies, nubes, aer, lapis gemma, & omne transparent corpus. Quaedam vero artificialia, ut quae ex vitro, vel calybe, aut alia quavis materie, hominis industria fiunt. Et haec omnia sunt imaginum susceptiua. Sensus autem imaginum, & susceptiuus est & iudex. Intellectus vero, earum est & susceptiuus & iudex & opifex.</i></p>
--	---

Sachant que dans la proposition suivante, Bovelles explique que l'air et l'eau, étant donné leur transparence, ne sont pas représentatifs (« D'autres sont réceptifs mais non représentatifs comme les corps entièrement diaphanes à l'instar de l'air et de l'eau (*Quaedam vero susceptiua, sed non repraesentatiua : ut corpora penitus diaphana, ut aer et aqua*) »), j'en conclus que la caractéristique minimale pour être un miroir selon Bovelles est d'être capable de recevoir une image ou la lumière comme c'est le cas pour l'intellect angélique.

⁸²³ Il est important de noter que, malgré cette image, l'intellect angélique n'illumine que l'intellect humain, il n'illumine pas directement le monde sensible mais seulement le monde intelligible (cf. Bovelles, *Ldi*, IV, 7)

être en cause le vide initial qu'il y a dans cet intellect puisque, au commencement, l'intellect aurait en lui-même une certaine représentation de Dieu comme le reconnaît Bovelles⁸²⁴. Cependant, cette remise en cause n'est que possible (« peut-être ») car Bovelles précise que la possession de la représentation divine au commencement est une hypothèse.

Outre le vocabulaire de l'illumination, Bovelles emploie également le vocabulaire de la domination : les deux intellects ont le devoir de commander la nature. Quel est le sens de cette proposition ? Il faudrait éviter les malentendus comme ceux autour de l'expression « maître et possesseur de la nature »⁸²⁵ de Descartes. Certains⁸²⁶ veulent lire, dans ce genre de passage, les prémisses de la justification de l'exploitation de la nature par l'homme. Ce genre d'interprétation prête généralement des intentions aux auteurs qui dépassent largement leur pensée et leur temps. Dans le cas de Bovelles, il me semble que cette domination reflète la position ontologique des deux intellects par rapport à Dieu plutôt qu'un droit à exploiter la nature. En effet, les intellects sont à la tête de toutes choses parce qu'ils sont supérieurs ontologiquement à toutes choses c'est-à-dire qu'ils sont les êtres les plus proches de Dieu.

Dans la deuxième proposition, Bovelles souhaite la justifier méthodologiquement et métaphysiquement l'analogie entre les intellects et les miroirs. Cette analogie met en rapport l'intellectuel avec le matériel. Or, si les lois qui régissent le matériel sont complètement différentes de celles qui régissent l'intellectuel, alors, il est impossible d'utiliser une telle analogie. Par conséquent, Bovelles doit montrer qu'il y a un rapport entre l'intellectuel et le matériel afin que cette analogie soit valide. De fait, bien que ce genre d'analogie entre le miroir et une réalité intellectuelle soit fréquente⁸²⁷, on ne retrouve pas toujours une remarque expliquant ce qui rend possible ce passage du matériel à l'intelligible. Thomas d'Aquin propose

⁸²⁴ Bovelles, *Ldi*, V, 1.

⁸²⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, VI. Sur ce sujet Cf. E. Faye (1998a, p. 309-312)

⁸²⁶ M. Serres (1990, 57-58).

⁸²⁷ Le Pseudo-Denys l'Aréopagite lui-même assimile l'ange à un miroir (cf. *Des noms divins*, chap. IV, XXII : « l'ange est l'image de Dieu, la manifestation des splendeurs invisibles, un miroir pur, splendide, parfaitement net, sans souillure et sans tache, qui reçoit toute la magnifique empreinte, si l'on peut dire ainsi, de la bonté divine, et réfléchit, autant que peut la créature, le mystère profond de cette bonté incompréhensible. »). Etant donné l'importance de cet auteur, on a fréquemment retrouvé cette image : par exemple Gilles de Rome cite explicitement cette thèse du Pseudo-Denys (Gilles de Rome, *De la connaissance des anges*, qu. XI, f. 106v.). On retrouve l'assimilation entre le miroir et les intellects dans l'œuvre de Jean de la Rochelle (*Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, p. II, ch. XXI, p. 91-92) ou de Guillaume d'Auvergne (*De universo creaturarum*, part. II, prima pars, ch. 8, f. 200v : « Par conséquent, chaque intellect est né pour être un miroir de toutes choses aussi bien des singuliers intellectuels que de l'universalité intelligible entière (*Intellectus igitur omnis natus est esse speculum omnium et singulorum intelligibilium et totius uniuersitatis intelligibilis*) »). En outre, ce terme est également utilisé dans la Bible pour désigner le Christ (Sagesse, 7 : 26).

une explication de l'utilisation du mot miroir dans un sens intellectuel. Il me semble intéressant de la présenter pour évaluer les arguments de Bovelles :

<p>Il faut dire que le miroir, lorsqu'on parle de façon appropriée, n'est rencontré que dans les choses matérielles. Mais, dans les choses spirituelles, miroir est dit par un certain transfert en raison de la ressemblance prise du miroir matériel à savoir qu'est dit être un miroir dans les choses spirituelles ce dans quoi d'autres choses sont représentées comme, dans le miroir matériel, les formes des choses visibles apparaissent.⁸²⁸</p>	<p><i>Dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus. Sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali rerum visibilium formae apparent.</i></p>
--	--

Contrairement à Thomas, Bovelles n'explique pas son choix de rapprocher l'intellect du miroir en raison d'un même type d'action effectuée par l'un et l'autre. En effet, bien que Bovelles sous-entende la remarque de Thomas d'Aquin, son argumentation syllogistique est beaucoup plus métaphysique. La majeure consiste à souligner que les choses sensibles sont les signes des choses intelligibles : la lumière sensible est le signe de la lumière intellectuelle, les corps sont les signes des esprits et les sensibles sont les signes des intelligibles. Ces preuves impliquent qu'il y a également une ressemblance entre le miroir et l'intellect au sens où ils sont tous deux capables de recevoir la lumière, sensible pour les miroirs, intellectuelle pour les intellects. Dans la mineure, Bovelles définit la cause finale de l'intellect humain : l'intellect humain est né pour pénétrer dans les choses intellectuelles au moyen des choses sensibles qui lui sont connues et familières. Elles lui sont familières en raison du fait qu'elles l'entourent dans le monde sensible où il se trouve. Ce besoin des sensibles pour connaître procède évidemment de la condition initiale de l'intellect humain présentée dans les deux premiers chapitres. En conséquence, l'analogie entre les miroirs et les intellects est métaphysiquement permise et utile puisque le sensible est le signe de l'intelligible et que le sensible permet de donner accès à l'intelligible. Le syllogisme peut donc être formulé ainsi :

(1) Les choses sensibles sont les signes des choses intelligibles.

⁸²⁸ Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, qu. 12, art. 6, rép (je traduis). Sur ce sujet cf. S. R. D'Onofrio (2008, p. 197-206).

(2) Or, notre intellect est né pour atteindre les choses intellectuelles au moyen des choses sensibles

(3) Donc, on peut philosopher au moyen des signes sensibles pour saisir les choses intellectuelles.

Ce syllogisme est fondé sur une conception métaphysique particulière puisque la proposition (1) suppose qu'il existe une certaine réalité intelligible séparée dont le monde sensible est le signe. En outre, même si Bovelles évoque rarement l'idée d'un monde intelligible dans le *Livre de l'intellect*⁸²⁹, il soutient qu'il existe un monde intelligible archétype du monde sensible :

À partir de cela, il s'ensuit qu'il y a un double monde intellectuel. L'un est substantiel, l'autre est rationnel. L'un est au-delà du firmament, l'autre est sous le firmament. L'un est dans la nature et la substance des choses, l'autre est dans la raison et la pensée humaine. De fait, les étants bien heureux qui sont au-delà du ciel et les premières substances du monde, en tant qu'exemplaires de toutes choses, archétypes et formes très abstraites, sont véritablement intellectuels et tout à fait insensibles et la région de ces étants est nommée le monde intellectuel premier, naturel et vrai ⁸³⁰ .	<i>Fit ex his ut duplex sit intellectualis mundus. Unus substantialis, rationalis alter. Unus supra firmamentum, alter sub firmamento. Unus in rerum natura et substantia, alter in ratione et humana mente. Nam quae super caelos sunt beatissima entia et primae mundi substantiae, ut omnium exemplaria, archetypi et abstractissimae formae, veraciter intellectuales sunt et penitus insensibiles, eorumque regio: primus, naturalis et verus intellectualis mundus nuncupatur.</i>
---	--

Avec l'existence de ce monde intellectuel archétype du monde sensible, c'est la réalité elle-même qui est analogique puisqu'il y a une égalité de rapport entre les deux mondes et comme le monde sensible est plus familier à l'homme que le monde intelligible, il est donc le signe de ce monde⁸³¹. D'ailleurs, à la lecture du chapitre suivant⁸³², il semble qu'on puisse assimiler le monde intelligible avec les intellects angéliques eux-mêmes puisqu'ils sont également décrits comme les archétypes et les modèles du monde sensible.

Ainsi, avec ce syllogisme, Bovelles combine la thèse aristotélicienne selon laquelle l'intellect vide de toutes choses a besoin d'appuis sensibles pour s'élever avec la thèse

⁸²⁹ Il emploie seulement une fois l'expression « monde intelligible (*intelligibilis mundus*) » en *Ldi*, IV, 7.

⁸³⁰ Bovelles, *Ldsap*, XX. Dans le même volume, on trouve d'autres textes sur le monde intellectuel en *Ldg*, X.

⁸³¹ Cf. Bovelles, *Ldi*, IV, 3.

⁸³² Bovelles, *Ldi*, V, 4

platonicienne selon laquelle le monde sensible est le signe d'un monde intellectuel⁸³³. Il est bien évident que la thèse provenant du platonisme s'oppose explicitement à la critique des idées proposées par Aristote⁸³⁴. Néanmoins, il faut savoir que Bovelles, tout comme son ancien maître Jacque Lefèvre d'Étapes, pense qu'Aristote est en fait en accord avec Platon :

<p>Dans le troisième livre des <i>Conclusions théologiques</i>, à propos des idées de ce genre sous le nom de quiddités, espèces et précisions, notre discours s'étend plus qu'il est approprié. Qu'Aristote se soit détaché, sur ce sujet, de son précepteur Platon, il a fait cela parce qu'il a pris des mesures pour l'utilité de ceux qui, ignorants et encore inexpérimentés, sont instruits dans les sciences naturelles. En effet, parce qu'il est propre à la nature d'avancer de l'imperfection à la perfection, Aristote a préféré marcher sur ce sentier, pour ainsi dire, familier pour nous et inné plutôt que sur le chemin qui est opposé à la nature elle-même. Platon descend, Aristote monte⁸³⁵. Le premier était porté du genre à l'espèce et il se reposait dans les plus spécifiques, le second s'élevait des espèces aux genres. Platon philosophait au moyen de chose sans mélange et séparée par l'intelligence sans le secours des sens. Aristote, conforme à la nature, veut que notre intelligence doive être entretenue et soutenue par la petite aide des sens jusqu'à ce que les sens avec les choses sensibles soient de trop pour l'intelligence suffisante par elle-même pour saisir les singuliers et forte pour fabriquer des notions secrètes par son propre travail. En</p>	<p><i>In tertio libro Theologicarum Conclusionum : de huiusmodi ideis sub nomine quidditatum specierum ac praecisionum : noster sermo, supra quam par est euagatur. Quod Aristoteles in ea re a Platone praeceptore descuerit : id fecit consulens eorum utilitati : qui rudiores et adhuc tyrunculi : in naturalibus scientiis instruuntur. Quia enim naturae proprium est, ab imperfectis ad perfecta procedere : magis placuit Aristoteli, eo calle tanquam nobis congeneo familiari et innato incedere : quam ea orbita, quae est ipsi naturae dissentanea. Descendit Plato : Ascendit Aristoteles. Ille a generibus in species ferebatur inque specialissimis quiescabat : hic a speciebus in genera scandebat. Philosophabatur Plato, per synceras et abiunctas intelligentia, absque sensuum praesidio. Aristoteles naturae consentaneus : nostram intelligentiam tantisper sensuum opecula, uoluit esse fouendam ac suffulciendam : quoad per seipsam singula intelligere sufficienti : & arcanas notiones proprio opificio excudere ualenti superfluant cum rebus sensibilibus sensus. Sunt enim sensus : organa</i></p>
--	---

⁸³³ Idée qu'on retrouve notamment dans le *Banquet*.

⁸³⁴ Aristote, *M, Z*, 13-15, 1038b1-1040b4.

⁸³⁵ Cette description n'est pas sans rappeler la posture de Platon et d'Aristote dans *L'école d'Athènes* de Raphaël.

effet, les sens sont les organes de l'intelligence et les signes sensibles des intelligibles. Platon est similaire à celui qui invite les pensées tendres des jeunes au sommet abrupt et élevé de la métaphysique, pour lesquelles cependant il n'offre aucun siège et substrat des sciences physiques au moyen desquelles les pensées tendres s'appuient. Quant à Aristote, il est similaire à celui qui permet certes la science physique ou naturelle et forme ensuite la métaphysique dans les pensées à partir d'une certaine purification de ces sciences. Ainsi aussi, l'ordre de l'apprentissage humain et de l'instruction est particulier de telle sorte que, à partir de la notion et de l'image sensible et mélangée, la pensée ou fait sortir ou, en tout cas, forge par son propre artifice la notion et l'espèce intellectuelle, pure et sans mélange.⁸³⁶

intelligentiae et sensibilia intelligibilium signa. Similis ei est Plato : qui ad arduum ac sublime metaphicae culmen : tenellas iuuenum mentes inuitat : quibus tamen nulla physicarum scientiarum subsellia ac substernicula per quae ad altiora nitantur offert. Similis uero ei Aristoteles est : qui físicas quidem naturalesue scientias permittit : et ex quadam earum defecatione metaphysicam deinceps in mentibus conflatur. quemadmodum et peculiaris est humanae eruditionis ac institutionis ordinatio : ut ex sensibili et permixta notione atque imagine : mens intellectualem puram atque impermixtam notionem ac speciem uel eliciat uel certe proprio artificio cudat.

Ce texte permet de voir à quel point selon Bovelles la synthèse entre Platon et Aristote est naturelle et que la critique d'Aristote des idées doit être comprise dans un contexte pédagogique : il les critiquait pour mieux enseigner les ignorants et les amener enfin vers les idées.

Après cette proposition afin d'examiner la validité de l'analogie entre les intellects et les miroirs, Bovelles propose de préciser le sens d'une des prémisses du précédent chapitre selon laquelle la réalité sensible est le signe de la réalité intelligible. Pour cela, il ne va pas travailler sur toute la réalité sensible mais seulement sur les choses sensibles artificielles, c'est-à-dire créées par l'homme. En effet, les miroirs font partie de cette catégorie de choses dont il cherche à expliquer la raison pour laquelle ils sont des signes des réalités intelligibles. Le raisonnement de cette troisième proposition est construit en deux temps. Il commence par un syllogisme dont la majeure est la maxime aristotélicienne selon laquelle l'art imite la nature⁸³⁷. À cela, il ajoute que cette imitation permet à l'homme d'atteindre la substance des vraies choses.

⁸³⁶ Bovelles, Lettre à Nicolas Beraldus du 26 mai 1515 en *TC* (f. 183v-184r.) (j'édite et je traduis). Ce texte a déjà été traduit par J. Chomarat (1974).

⁸³⁷ Aristote, *P*, II, 2, 194a21.

On peut voir dans ce passage un écho de la *République*⁸³⁸ de Platon où le lit est vu comme une régression par rapport à l'idée du lit. Cependant, Bovelles ne montre pas que l'œuvre de l'artisan est inférieure à l'œuvre de la nature mais plutôt que l'œuvre de l'artisan permet d'atteindre la vérité de la chose naturelle. La mineure de ce raisonnement rappelle que, malgré l'antériorité de l'œuvre de la nature par rapport à celle de l'artisan, l'œuvre d'art est plus connue que l'œuvre de la nature. De fait, l'œuvre d'art est le résultat de l'imitation de la nature par l'homme selon une certaine connaissance de la nature⁸³⁹. C'est pour cette raison qu'elle est plus connue. Bovelles tire de ces deux prémisses, la conclusion suivante : l'œuvre de l'artisan ou l'œuvre d'art est le signe de l'œuvre naturelle et divine. Ainsi, la conclusion synthétise au travers du terme « signe » l'idée d'imitation de l'œuvre artificielle et l'idée de meilleure connaissance. En effet, le signe est un intermédiaire sensible et familier par lequel on revoie à une idée⁸⁴⁰. Par exemple, le son articulé est un signe sensible qui renvoie à une certaine signification⁸⁴¹.

La deuxième partie de l'explication applique les conséquences de ce syllogisme à la relation entre les miroirs (œuvre d'art) et les intellects (œuvre de la nature). Pour cela, il précise la cause finale des miroirs et leur cause matérielle. Les miroirs sont faits pour recevoir la lumière visible. Les hommes ont créé deux types de miroirs, les transparents composés de matière transparente et les opaques composés de deux surfaces, l'une transparente et l'autre opaque. De là, il explique que le transparent laisse passer la lumière alors que l'opaque reçoit la lumière et représente une image. Maintenant qu'il a présenté le signe, il peut présenter ce vers quoi il renvoie : la création par Dieu des deux intellects. De fait, Bovelles souligne que les deux intellects comme les deux miroirs ont été créés pour recevoir la lumière et représenter des images. Dès lors, ce que l'artiste imite lorsqu'il crée des miroirs, c'est la création par Dieu des intellects. Cette thèse paraît contradictoire au sens où l'artiste ne peut pas imiter la création des réalités intellectuelles qu'il pourra atteindre seulement grâce aux œuvres d'art qu'il va créer : comment imiter ce qu'on ne connaît pas ? Pour sortir de cette contradiction, il faut penser en l'imitation de la nature par l'art comme inconsciente pour l'artiste, c'est le philosophe qui voit

⁸³⁸ Platon, *République*, X

⁸³⁹ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, f. 3v : « L'art est un certain mode enseignant facilement et à la vue de tous quelque chose à accomplir. Ce même mode est aussi un enseignement universel. (*Ars est certus modus, expedit ac in promptu rem peragere docens. Idem, est quoque universalis praeceptio*) »

⁸⁴⁰ Bovelles, *Lds*, VIII, 1. Sur le rapport du signe à l'intelligible cf. A. H. Klinger Dollé (2016, p. 200-204).

⁸⁴¹ Bovelles, *Libellus*, « En effet, le son articulé rapporte sa signification et il est une certaine forme de cette signification elle-même et une expression conforme. (*Vox enim suum significatum refert ejusdemque est forma quaedam ac expressio conveniens.*)

seulement dans cette création une imitation de la création divine. On peut donc reformuler l'argumentation de cette proposition ainsi :

- (1) L'œuvre d'art est une imitation de l'œuvre de la nature.
- (2) Or, l'œuvre de l'art est plus connue que l'œuvre de la nature.
- (3) Donc, l'œuvre de l'art est un signe de l'œuvre de la nature.
- (4) Or, deux types de miroirs sont faits par les artisans pour recevoir la lumière visible.
- (5) Donc, ces miroirs sont le signe qu'il y a deux intellects créés par Dieu pour recevoir sa lumière indivisible⁸⁴².

Bovelles est conscient que cette manière de déterminer les réalités intellectuelles à partir des réalités sensibles n'est pas la meilleure façon de raisonner sur les réalités intellectuelles puisque cette manière de tirer du sensible des conjectures sur l'intelligible a été définie comme étant le premier et plus bas mode de la théologie⁸⁴³.

À partir de là, Bovelles va utiliser l'analogie pour expliquer ou préparer des thèses qu'il va plus longuement approfondir dans la suite du *Livre de l'intellect*. Dans la quatrième proposition, il prépare le lecteur à la distinction interne à l'intellect lui-même entre la mémoire et l'intellect avec la distinction dans le miroir opaque entre deux parties, l'une transparente l'une opaque, de même l'intellect humain est composé de deux parties. Dans la cinquième proposition, il s'agit pour lui d'expliquer comment Dieu éclaire les deux intellects comme il l'a déjà expliqué dans le troisième chapitre. À cette occasion, il montre que Dieu n'éclaire pas le reste de la création en raison de la partie opaque de l'intellect humain. Bovelles, lors de la sixième proposition, poursuit un peu plus les conséquences de l'analogie avec le miroir pour distinguer leur manière de recevoir la lumière et notamment la manière dont l'intellect humain reçoit une représentation de la lumière divine en lui-même. Enfin, dans la dernière proposition, Bovelles change d'analogie puisqu'il s'agit de montrer les devoirs des intellects envers la

⁸⁴² L'argumentation de ce chapitre est comme deux syllogismes dont la conclusion du premier est la majeure du deuxième. En étant un peu plus critique, on peut souligner que le deuxième syllogisme est un « raisonnement simulé » ou « *sham argument* » ou encore « raisonnement motivé » (choix de P. Engel) puisque Bovelles semble tirer le raisonnement de la conclusion qu'il souhaite prouver. Il utilise souvent ce genre de sophisme lorsqu'il recherche dans la nature des signes d'une réalité supérieure (cf. sa recherche de signe de la trinité dans la nature en *Ldsap*, XXX) En témoigne son changement de définition de ce qu'est le miroir. Sur le « raisonnement simulé » cf. C. S. Peirce, *General Historical Orientation*, ch. 2, §6 (p. 56) et P. Engel (2020, p. 215-220).

⁸⁴³ Bovelles, *Ldn*, XI, 1. Notons que les trois modes de théologie se retrouvent dans l'œuvre de Jean Gerson (cf. *Sur la théologie mystique*, part. 1, considération 1) et que ce dernier attribue cette tripartition à Denys. On retrouve, en effet, une description proche de la découverte des intelligibles par la ressemblance en *Hiérarchie céleste*, II.

création. Comme les devoirs des intellects sont des devoirs d'illumination de la création, l'intellect angélique doit briller sur l'homme et sur le monde intellectuel tandis que l'intellect humain doit briller sur tout le monde sensible de même que le soleil brille la journée et la lune la nuit.

Les conséquences du rapport au corps de chaque intellect (Chapitre V)

Le titre de ce chapitre présente une distinction fondamentale sur la manière de connaître des deux intellects. De fait, dans ce chapitre, il s'agira de montrer pourquoi l'intellect angélique peut être dit toujours intérieur et pourquoi l'intellect humain est qualifié d'extérieur, qualificatif de position qu'on trouve plus souvent accordé aux sens⁸⁴⁴. Mais plus généralement, il s'agira de préciser la manière dont les intellects ont accès à la connaissance de toutes choses. En ce sens, Bovelles prolonge dans ce chapitre les premières réflexions sur les manières de connaître de l'un et l'autre intellect. Ainsi, après une première phase où Bovelles propose un rappel et une explication du titre (proposition 1 et 3), il expose le statut de l'intellect angélique comme prescience dans la création divine (proposition 4 à 5). À partir des réflexions autour de ce statut, il forme une analogie entre la création divine de l'ange et la création humaine du concept qui lui permettra de rejeter l'innéisme (proposition 6 et 7).

La première proposition résume le rapport des deux intellects à la matière. Ainsi, l'intellect angélique est complètement séparé de la matière, du corps et même de l'espèce sensible et intellectuelle puisqu'il est en acte toutes choses⁸⁴⁵. À l'inverse, l'intellect humain, bien que lié au corps et à la matière, ne possède pas au commencement les espèces de toutes choses. Malgré ce vide initial, l'intellect peut s'accomplir individuellement en saisissant l'espèce de toutes choses à l'aide des sens. Ce rappel des caractéristiques des deux intellects fonde le positionnement des intellects selon l'extérieur et l'intérieur : comme l'intellect humain a besoin de l'extérieur alors il est qualifié d'extérieur. Quant à l'intellect angélique, comme il n'a pas besoin de l'extérieur parce qu'il possède toutes choses à l'intérieur de lui, il est qualifié d'intérieur.

Dans la troisième proposition, il rend cette différence de position par une différence d'action pour les deux intellects. En effet, l'intellect angélique est toujours contemplatif alors que l'intellect humain, comme il évolue, est dans un premier temps pratique, puis il devient

⁸⁴⁴ Cf. Bovelles, *Ldi*, VIII, 9

⁸⁴⁵ Bovelles revient sur une réflexion où l'intellect angélique n'est plus considéré par rapport à Dieu.

contemplatif⁸⁴⁶. Cette distinction est l'occasion pour Bovelles de proposer une définition de la contemplation et de la pratique par le mouvement. C'est d'ailleurs par le type de mouvement (intérieur ou extérieur) entraîné par ces actions qu'il établit le lien avec la proposition précédente. Il souligne que la contemplation est le mouvement d'une force spirituelle ou de l'âme lorsqu'elle est sans rapport avec la matière. Cette équivalence de mouvement entre la contemplation et une force spirituelle sans rapport avec la matière montre que la contemplation est le mouvement naturel des forces spirituelles. Concernant la description du mouvement, Bovelles reprend une description courante du mouvement de l'âme chez les auteurs platoniciens puisque dans le *Phèdre*⁸⁴⁷ et le *Timée*⁸⁴⁸ l'âme se caractérise par son mouvement circulaire qu'elle cause elle-même, l'*autokinéton*. Cette idée se retrouve également chez Aristote, comme l'explique Cicéron dans les *Tusculanes*⁸⁴⁹ ou Martianus Capella dans les *Noces de Philologie et de Mercure*⁸⁵⁰, avec « l'endéléchéia », terme que Bovelles utilisera explicitement dans une œuvre postérieure⁸⁵¹. Au contraire, l'intellect humain qui est une force spirituelle en lien avec la matière ne possède pas au commencement ce mouvement circulaire interne : il accompagne le mouvement de son corps à travers le monde. Cependant, grâce à l'acquisition de toutes les choses hors de lui, l'intellect humain peut finir par devenir contemplatif et donc acquérir ce mouvement circulaire et libérateur puisqu'il n'a plus besoin d'un appui extérieur pour connaître. En outre, la distinction entre pratique et contemplatif provient d'Aristote :

Or, l'intellect qui raisonne en vue de quelque chose et qui est pratique diffère de	<i>Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus est, differt a</i>	νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. ⁸⁵³
---	---	--

⁸⁴⁶ Ce constat est déjà énoncé en *Ldi*, Epître dédicatoire.

⁸⁴⁷ Platon, *Phèdre*, 245d-246a.

⁸⁴⁸ Platon, *Timée*, 34a et 43a-b.

⁸⁴⁹ Cicéron, *T*, I, 22 : « *quintum genus adhibet uacans nomine et sic ipsum animum endelecheian appellat nouo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.* ». Sur ce sujet C. Auvray-Assayas « Usages d'Aristote par Cicéron. Sur quelques modalités de la réception de la théologie attribuée au *peri philosophias* » in G. Guyomarc'h et F. Baghdassarian (dir), (2017). En outre, dans Aristote, *Du ciel*, I, 2, Aristote montre la supériorité du mouvement circulaire par rapport au mouvement rectiligne.

⁸⁵⁰ Martianus Capella, *Noces de Philologie et de Mercure*, 2, 212-213, « *Aristoteles per caeli quoqueculmina Endelechiam scrupulosius requirebat* ». Notons à ce sujet que l'édition de 1532 (nous n'avons pas eu accès à une plus ancienne) en accord avec la plupart des manuscrits conserve « *Endelechiam* » (cf. J.-B. Guillaumin, (2015), note 32).

⁸⁵¹ Bovelles, *De animae immortalitate*, f. 6 (éd. 1552) ou Bovelles, *Dialogui tres*, p. 16 (éd. 1552). A cette époque, il y avait des polémiques autour du texte de Cicéron notamment entre Politien (cf. *Miscellanea, Prima centuria*, I, f. 1r-6v chapitre intitulé « *Defensus a calumnia Cicero, super enarrata vi novi apud Aristotelem vocabuli, quod sit Endelechia* ») et Budé (*De asse et partibus eius libri quinque*, 1514, f. 6v-9v). A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 161-166)

⁸⁵³ Aristote, *DA*, III, 10, 433a14-15 : « « Il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (elle diffère d'ailleurs de l'intelligence spéculative par sa fin) » (tr. fr. R. Bodéüs)

l'intellect spéculatif selon la fin.	<i>speculatio secundum finem.</i> ⁸⁵²	
--------------------------------------	--	--

Bien que cela ne soit pas encore aussi clair qu'au chapitre VII⁸⁵⁴, on peut déjà voir que le sens de « pratique » ne désigne pas ce qu'on entend généralement depuis Aristote par intellect pratique qui est l'intellect de la délibération alors qu'il semble que l'intellect pratique désigne ici l'intellect devant rechercher les espèces des choses dans la nature⁸⁵⁵. Bovelles approfondira sa description de la phase pratique et contemplative de l'intellect dans les prochains chapitres⁸⁵⁶.

À la suite de cela, Bovelles propose de développer en quel sens l'intellect angélique possède la connaissance de toutes choses avant l'existence de toutes choses. Pour cela, il part de la distinction entre deux types de précognition. La première désigne la façon dont Dieu connaît toutes choses par avance en lui-même, même celles qui seront contingentes. Ainsi, cette prescience est aussi bien une connaissance de l'essence des choses avant qu'elles existent qu'une connaissance des choses contingentes dont font partie, par exemple, les actions humaines déterminées par la volonté. Dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles ne mène pas une réflexion sur le problème de la précognition de choses contingentes, problème qui a été longuement étudié en scolastique⁸⁵⁷ et notamment dans le cas des anges⁸⁵⁸. Néanmoins, Bovelles reste prudent sur ces questions théologiques puisqu'il n'affirme pas directement la thèse selon laquelle les anges ont cette préconception mais il l'affirme au travers de l'opinion des théologiens (« On a l'habitude de dire que les anges ont connu et su en avance également de cette manière »⁸⁵⁹). L'autre prescience que Bovelles décrit, c'est la création de l'intellect angélique. Contrairement à la première prescience, cette prescience est donc créée par Dieu hors de lui-même. Cette prescience, ou intellect angélique, est pensée comme un archétype ou un modèle du reste de la création. On retrouve en quelque sorte le modèle du monde sensible de Platon. Cependant, contrairement à Platon, l'intellect angélique n'est pas un modèle éternel

⁸⁵² Voici la traduction d'Argyropolous dont Bovelles reprend le terme « contemplatiuus » : « *Intellectus is inquam qui alicuius gratia ratiocinatur: quique principium est agendi. Atque hic fine ab intellectu contemplatiuo differt.* »

⁸⁵⁴ Bovelles, *Ldi*, VII,

⁸⁵⁵ J'approfondie ce point plus loin cf. *Infra* p. 756-758.

⁸⁵⁶ En particulier, Bovelles, *Ldi*, VII.

⁸⁵⁷ Cf. J. Marenbon, (2005).

⁸⁵⁸ Cf. Guillaume de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*, art. 18. Cette critique de la connaissance du futur est liée à la critique de la connaissance de toutes choses au moyen d'espèce innée. Dans son argumentaire, Guillaume de la Mare explique que si l'ange connaît par espèce innée alors il connaît le futur ; or, s'il connaissait le futur, le diable n'aurait pas pu être trompé par le mariage de la Vierge Marie ; donc, les anges ne connaissent pas le futur et donc ne connaissent pas toutes choses par des espèces innées.

⁸⁵⁹ Bovelles, *Ldi*, V, 4.

mais créé par Dieu lui-même. On retrouve une idée de la prescience dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, lorsqu'il cherche à rendre raison de chaque étape de la création divine :

<p>Or la forme au moyen de laquelle Dieu fait la créature est une forme intelligible en lui-même : en effet, il est agent au moyen de l'intellect comme cela a été montré plus haut. Par conséquent, il faut que, pour la perfection suprême de l'ensemble des choses, il y ait des créatures dans lesquelles la forme de l'intellect divin est exprimée selon l'être intelligible.⁸⁶⁰</p>	<p><i>Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum, ut supra ostensum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimat.</i></p>
---	---

Dans ce passage, on voit seulement que la première création divine est une création purement intellectuelle, une sorte de concept divin qui est le modèle de toutes choses comme Bovelles peut le dire. Néanmoins, celui-ci va beaucoup plus loin puisqu'il pose qu'après cette première conception divine, il y a une deuxième conception divine qu'on appelle ange. Cette deuxième conception divine est également le modèle de toutes choses et existe hors de Dieu, ce que Thomas et la plupart des théologiens ne reconnaissent pas⁸⁶¹.

Pour illustrer la distinction entre les deux prescences, Bovelles utilise une analogie entre les préconceptions divines et les préconceptions d'une future mère⁸⁶², analogie qu'il mène jusque dans la cinquième proposition. Cette analogie est particulièrement éclairante au sens où elle présente bien la différence essentielle entre la préconception incrée qui n'a pas de réalité en dehors de la pensée et la préconception créée qui existe effectivement dans le réel et qui va déterminer le réel. Voici le rapport établi par Bovelles :

- (1) La prescience incrée = La pensée d'une femme se mariant pour un futur enfant.
- (2) La prescience créée = la préconception dans l'utérus d'un enfant
- (3) La création de toutes choses = l'enfantement.

De fait, en (1), la prescience et la pensée ne sont pas une création ou un enfantement. Au contraire, en (2) la prescience a une existence hors de Dieu et hors de la pensée de la femme et existe en vue de la création de toutes choses ou de l'enfantement. Ainsi, la prescience (1) existe

⁸⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 46.

⁸⁶¹ Sur cette question cf. T. Suarez-Nani (2002, p. 31). Je reviens sur cette différence lors de mon étude de la nature des anges cf. *Infra*, p. 704-738.

⁸⁶² On retrouve cette idée dans d'autres textes de Bovelles Cf. Bovelles, « *Sapiens est qui se fecit hominem* ».

seulement dans la pure pensée alors que la prescience (2) existe hors de la pure pensée et annonce réellement une existence à venir. Cette existence à venir est clairement exprimée lorsque Bovelles file son analogie en montrant que le monde sensible est comme l'accouchement d'un ange où le ciel serait l'utérus qui délimite le monde intelligible et invisible (comme l'enfant dans le ventre de la femme) et le monde visible et sensible. Bien que l'enfant invisible dans le ventre de la femme soit composé de « matière et d'esprit », l'idée de visibilité est liée à l'acquisition de la matière par la forme selon Bovelles. Outre cette première différence entre l'enfantement et la création du monde sensible, il est important de noter que le monde sensible n'est pas le résultat de l'accouchement d'un ange mais plutôt de la création sensible des essences contenues intelligiblement dans l'intellect angélique⁸⁶³. En ce sens, l'analogie suivante avec le concept est d'autant plus pertinente. De fait, en dehors de l'usage du jeu de mots entre « concept (*conceptus*) »⁸⁶⁴ (pour désigner l'intellect angélique) et « conception (*conceptio*) » (pour désigner l'enfant dans l'utérus) pour renforcer l'analogie, nommer l'intellect angélique « concept de toute la nature » permet de réactualiser et d'éclairer la théorie du monde sensible comme signe du monde intelligible. De plus, cela permet également de préparer une analogie entre les trois étapes de la création (intellect angélique, toutes choses et intellect humain) et les trois créations humaines (concept, son articulé, écriture), analogie qui sera clairement et entièrement développée dans le chapitre suivant⁸⁶⁵.

D'ailleurs, Bovelles pose la première étape de l'analogie dans les deux dernières propositions de ce chapitre. Dans la sixième proposition, il établit un rapport d'égalité entre la conception pour l'intellect humain et la conception des anges pour Dieu⁸⁶⁶ : tous deux sont des créations intellectuelles. Néanmoins, dans cette analogie, Bovelles précise immédiatement la différence entre les conceptions humaines et les concepts divins ou les anges, les premiers sont des conceptions accidentelles alors que les seconds sont des conceptions substantielles. L'explication de la proposition approfondit cette différence par une suite d'opposition entre la conception humaine et la conception divine. La première phrase distingue l'art de la pensée humaine. En effet, en accord avec la définition proposée au chapitre précédent, l'art imite la

⁸⁶³ Bovelles défend en métaphysique l'individuation des formes par le mélange à la matière cf. Bovelles, *Ldi*, XI 5 et *Infra* p. 676-689

⁸⁶⁴ C'est en *Ldi*, V, 5 que Bovelles utilise le terme « *conceptus* » pour la première fois dans cette œuvre.

⁸⁶⁵ Bovelles, *Ldi*, VI, 7-8.

⁸⁶⁶ On retrouve une telle analogie entre la création divine et la création humaine dans Nicolas de Cues, *De mente*, III : « Si tu appelles cette simplicité divine pensée infinie, elle sera le modèle de même de notre pensée ; si tu dis que la pensée divine est le tout de la vérité des choses, tu diras que notre pensée est l'assimilation du tout des choses en ce sens qu'elle contient le tout des notions. La conception de la pensée divine est la production des choses, la conception de notre pensée est la notion des choses. » (tr. fr. M. de Gandillac)

nature alors que la pensée humaine « opère conformément à l'image de la pensée divine ». Cette distinction montre qu'aussi bien l'art que la pensée sont des imitations à la différence que l'art est imitation du créé alors que la pensée est imitation du créateur. Il faut bien comprendre ce point initial pour saisir que l'art est la création de la pensée humaine comme la nature est la création de la pensée divine. En opposition à cette distinction, il y a donc la nature et la pensée divine qui font surgir la vérité et la substance⁸⁶⁷. De cette opposition, Bovelles en conclut que l'art et la pensée humaine s'occupent de la ressemblance (qui est une imitation de la vérité) et de l'accident, c'est-à-dire des concepts des choses qu'il a forgés. Dans ce cadre, « accident » signifie donc ce que l'intellect rencontre en dehors de sa propre substance et ajoute à sa substance. Ainsi, Bovelles nomme au chapitre XII la sagesse individuelle « sagesse accidentelle »⁸⁶⁸ parce que cette sagesse consiste en l'accomplissement de notre substance par la possession de l'espèce de toutes choses, possession qui est accidentelle c'est-à-dire non-innée ou non-comprise dans la substance de l'intellect humain au commencement. Bovelles prolonge cette suite d'oppositions pour souligner l'idée qu'il y a un rapport entre le Dieu créateur de toutes choses et la pensée créatrice des concepts de toutes choses : Dieu comme l'homme sont des créateurs, même si l'un est un créateur de substances alors que l'autre est un créateur d'accidents à l'origine de son savoir. Cette réflexion traverse l'œuvre de Bovelles comme en témoigne ce passage d'un texte de 1523 :

<p>5. L'abstraction de la pensée humaine produit, façonne, forme la raison propre de chaque chose dans le palais secret de l'âme.</p> <p>De même que la nature avançant des étants supérieurs aux inférieurs a séparé la substance des étants intelligibles dans la singularité des étants sensibles, de même aussi par un mouvement contraire, la pensée humaine montant des étants inférieurs aux supérieurs résout les étants sensibles dans l'unité intellectuelle par l'abstraction vraie et par la conception de la raison propre. De fait, toutes les choses qui subsistent</p>	<p><i>5. Humanae mentis abstractio: propriam uniuscuiusque rationem, in arcana animi aula gignit, excudit, conflatur.</i></p> <p><i>Sicut natura a superioribus ad inferiora progrediens: intelligibilium entium substantiam, in sensibilibus singularitatem dispescuit: ita & contraria ratione, mens humana ab inferioribus ad superiora scandens: sensibilia entia, in intellectualem unitatem, veraci abstractione, & propriae rationis conceptione resolvit.</i></p>
--	---

⁸⁶⁷ On peut faire l'hypothèse sur ce point, si on respecte la symétrie dans la phrase que c'est de la nature que surgit la vérité et de la pensée divine que surgit la substance. Ce qui s'accorde avec l'idée que l'art s'occupe des ressemblances tandis que la pensée humaine s'occupe des accidents. Néanmoins, affirmer cela serait peu prudent.

⁸⁶⁸ Bovelles, *Ldi*, XII, 8.

singulièrement et de façon multiple dans l'entour du monde sublunaire, reçoivent un certain universel et un être unique dans le palais secret de la pensée. ⁸⁶⁹	<i>Nam quaecunque in ambitu sublunaris mundi singulariter, & multipliciter subsistunt: haec in arcana mentis aula, universale quiddam & unicum esse recipiunt.</i>
--	--

On constate donc une importante différence entre les deux créations : la création divine ne s'appuie sur rien alors que la création humaine des notions ou espèces intellectuelles s'appuie sur ce que lui transmet la nature et doit être conforme à la forme des choses⁸⁷⁰. Notons un autre point essentiel de la théorie des notions, concepts, espèces intellectuelles ou idées humaines de Bovelles : ces notions créées à l'intérieur de l'intellect sont distinctes de lui c'est-à-dire qu'elles ont bien une existence distincte de la pensée. Ce point, bien qu'assez peu développé, est essentiel à la théorie de l'enseignement, mais également de la ressemblance. En effet, quoique la création de la notion dépende de l'intellect humain, à partir du moment où la notion est créée, elle peut avoir une existence indépendante de la pensée et être transmise parfaitement aux autres hommes c'est-à-dire être transmise en conservant le même savoir. Ainsi, bien que les notions soient reçues et formées par un sujet, elles ont une existence objective distincte et différente de la pensée et donc de l'individu, du lieu, du contexte dans lequel elle a été formée.

Il me semble que cette analogie entre la création divine et la création de la pensée humaine trouve sa source en quelque sorte dans le *De anima* d'Aristote⁸⁷¹ où Aristote établit que, partout dans la nature, il y a un principe producteur et quelque chose qui fait office de matière, rapport qu'on retrouve également pour l'intellect. Certes, le sujet n'est pas exactement le même puisqu'il s'agit pour Aristote d'établir par l'analogie entre l'âme humaine et la nature l'idée qu'il y a une force productrice et une force passive. De plus, avec Aristote, il est plutôt question de production plutôt que de création. Cependant, on retrouve des points importants repris par Bovelles lorsqu'il construit son analogie. Par exemple, Aristote montre que la nature opère comme l'art lorsqu'il produit ses objets. Surtout, Aristote déduit de la structure de la nature, la structure de l'intellect humain sans autre argument que le nécessaire parallélisme entre les deux, argument dont Bovelles use extrêmement fréquemment. C'est en ce sens qu'on peut dire que Bovelles utilise dans ce chapitre, une analogie proche de celle d'Aristote.

⁸⁶⁹ Bovelles, *Livre de la raison propre*, I, 5 (1523).

⁸⁷⁰ Le faux n'entre pas dans la pensée humaine. Voir *infra* p. 762-776 et Bovelles, *PE*, VI, IV, 5-6.

⁸⁷¹ Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-16. J'ai cité ce passage plus haut.

Dans la dernière proposition du chapitre, Bovelles propose une argumentation contre l'innéisme de la pensée humaine. Pour cela, il s'appuie largement sur l'analogie entre la pensée humaine et la pensée divine qu'il considère comme assez acceptée pour être le centre de l'argument que voici :

(1) La pensée humaine est l'artisan de ses notions comme la pensée divine est l'artisan des notions substantielles (les anges).

(2) Dire que les notions sont nées en même temps que la pensée humaine, c'est affirmer que les anges ne sont pas créés.

(3) Admettre (2) implique que les notions ne sont pas produites par la pensée humaine artisan et donc que Dieu n'est pas l'artisan des anges.

(4) (non exprimé) Or, que Dieu ne soit pas l'artisan des anges est absurde et faux.

(5) Par conséquent, comme Dieu existe avant les anges et est la cause efficiente des anges, l'homme existe avant ses notions et est la cause efficiente de ses notions.

Le vide initial de l'intellect humain est donc prouvé par la création divine des anges ! Cette argumentation tient sur la nécessaire identité structurelle entre la conception divine et humaine : si Dieu n'a pas conçu les anges alors la pensée humaine ne crée pas ses concepts. Cet argument curieux pour un lecteur contemporain est pourtant parfaitement cohérent dans la pensée de Bovelles puisque, selon lui, la pensée humaine est à l'image de la pensée divine puisque la conception humaine imite la conception divine.

La transition vers la réflexion sur l'intellect humain et la mémoire (chapitre VI).

Ce sixième chapitre s'inscrit dans la continuité des dernières propositions du chapitre précédent puisqu'il étend l'analogie entre la création divine et la création humaine à toutes choses et à l'intellect humain lui-même. Le titre du chapitre met plutôt en avant l'intellect humain dans l'analogie, mais toutes choses ont également une place dans celle-ci. L'extension de l'analogie permet à Bovelles de présenter les caractéristiques des intellects et de toutes choses. Ainsi, à l'occasion de l'étude des caractéristiques des intellects, Bovelles proposera une définition de l'intellect qui sera l'occasion de distinguer les deux intellects par rapport à leur mémoire. Ce chapitre est construit en quatre temps. Bovelles commence par expliquer le titre du chapitre en exposant en quoi l'intellect humain peut être comparé au signe de l'écriture (proposition 1 et 2). À partir de là, Bovelles montre la différence d'essence entre l'intellect

humain et l'intellect angélique : les deux intellects sont entièrement différents quant à leur mémoire et donc dans leur rapport à la définition de l'intellect (proposition 3 à 6). Les deux dernières propositions permettent d'accomplir l'analogie initiale puisque Bovelles explique en quoi toutes choses sont comme le son articulé.

Dans la première proposition, Bovelles propose une assimilation de l'intellect humain à l'écriture en raison de leur place dans l'opposition. En effet, tous deux sont des extrêmes inférieurs opposés à un extrême supérieur, l'intellect angélique pour l'intellect humain et le concept pour l'écriture. Cette possibilité d'assimilation est le résultat de son art des opposés présenté brièvement dès le premier chapitre mais qu'on retrouve plus longuement dans d'autres traités⁸⁷². Cette proposition reprend, donc, sous la forme de l'analogie les réflexions maintes fois répétées sur l'ordre de la création et sur l'opposition entre l'intellect angélique et humain.

C'est avec la deuxième proposition que Bovelles propose une réflexion originale sur l'analogie et plus particulièrement sur l'assimilation de l'intellect humain à l'écriture. En effet, contrairement à l'intellect angélique qui est réellement la conception première de toutes choses, l'intellect humain n'est pas réellement l'écriture de toutes choses mais il est l'être sur lequel on peut écrire toutes choses. Il peut donc être appelé écriture de toutes choses ou ce en quoi la pensée divine a écrit toutes choses seulement en raison de sa capacité à recevoir les espèces intellectuelles de toutes choses. Ainsi, Bovelles inscrit explicitement son analogie entre les signes de l'enseignement (concept, son articulé et écriture) et les créatures dans l'analogie entre l'intellect et une table rase. Cette dernière analogie entre l'intellect et la table rase est notamment développée par Aristote⁸⁷³ et on la retrouve en germe dans le *Théétète*⁸⁷⁴ de Platon. Comme je l'ai déjà remarqué, Bovelles a déjà soutenu la thèse sous-jacente à cette analogie (l'intellect est vide au commencement) mais il n'avait pas encore employé l'image venue de la table rase. Le lien entre ces deux analogies se fait tout naturellement puisque l'analogie de Bovelles concernant les trois créatures (les deux intellects et toutes choses) est utilisée pour faire apparaître plus clairement la place dans la création de chaque créature, son niveau d'actualisation et surtout sa nature propre. L'analogie proposée par Aristote est utilisée pour caractériser et illustrer la nature de l'intellect. En effet, contrairement à une certaine compréhension de la table rase plus récente, celle qu'on retrouve dans l'œuvre de Bacon par

⁸⁷² Bovelles, *IAOI*, VI, 1-2 et *L'art des opposés*, XVI, 1.

⁸⁷³ Aristote, *DA*, III, 4, 430a.

⁸⁷⁴ Platon, *Théétète*, 191c-d

exemple⁸⁷⁵, il ne s'agit pas d'une théorie de la table rase au sens méthodologique c'est-à-dire au sens où, pour fonder une connaissance, il faut faire table rase de toutes nos anciennes opinions non fondées rationnellement. Il s'agit de la table rase telle qu'elle a été pensée par Aristote c'est-à-dire une table rase où c'est l'être de l'intellect humain qui est comme une table rase ou une tablette à écrire. C'est une position qui caractérise un certain empirisme selon lequel notre pensée ne peut accéder aux choses et construire ses idées sans que ces choses soient d'abord passées par nos sens⁸⁷⁶, empirisme qu'on appelle empirisme génétique⁸⁷⁷. Cette assimilation entre l'intellect et la table rase est au cœur de la critique aristotélicienne de l'innéisme platonicien⁸⁷⁸. Bovelles s'inscrit donc dans la continuité de cette critique aristotélicienne tout en inscrivant cette analogie aristotélicienne dans une analogie plus large sur toute la création. Ainsi, lorsque Bovelles identifie l'intellect à l'écriture, il l'identifie plus particulièrement à la table rase sur laquelle on écrit.

Après ce premier moment qui aura permis d'assimiler l'intellect humain à l'écriture et de comprendre de quelle manière il pouvait être assimilé à l'écriture, Bovelles propose dans la troisième proposition de revenir sur la différence entre l'intellect angélique et humain par rapport à la réceptivité : le premier est impassible alors que le second est passible puisqu'il reçoit toutes choses de l'extérieur⁸⁷⁹. Dans ce cadre, il reprend l'analogie entre les intellects et les miroirs comme illustration. Ce rappel est une introduction à la proposition suivante où Bovelles définit la caractéristique essentielle d'un intellect : il est impassible. Cette thèse est fondée sur un syllogisme qu'on peut résumer ainsi :

- (1) L'intellect est en acte.
- (2) Or, tout acte est impassible.
- (3) Donc, l'intellect est impassible.

⁸⁷⁵ Cf. B. Farrington (1964, p. 72) dans lequel on trouve traduit un passage de *Temporis partus masculus de Bacon* où il dit : « *On waxen tablets you cannot write anything new until you rub out the old. With the mind it is not so; there you cannot rub out the old till you have written in the new.* ». Sur l'usage et la critique de la théorie de la table rase par Bacon cf. J. Klein et G. Guido (2020)

⁸⁷⁶ Cette idée est exprimée dans le *Ldi* (cf. VIII, 6 ; IX, 3)

⁸⁷⁷ G. W. Dawes (2017, 2.2)

⁸⁷⁸ Sur l'usage buridanien de cette analogie cf. J. Biard (2012a, p. 54-58). J. Biard montre dans ce passage que l'argument de la table rase est au cœur de l'argumentation buridanienne pour rejeter l'innéisme.

⁸⁷⁹ Bovelles revient sur ce sujet à des qualificatifs qu'Aristote attribue à l'intellect en *DA*, III, 4-5. Cf. *Infra* p. 607-617

Les éléments de ce syllogisme, Bovelles les emprunte aux réflexions d'Aristote sur l'intellect séparé présentées dans le *De anima*⁸⁸⁰. Encore une fois, la réflexion de Bovelles sur la nature de l'intellect est marquée par la philosophie aristotélicienne.

On remarque que, par cette définition de l'intellect, l'intellect angélique devient un exemple parfait de ce qu'est un intellect alors que l'intellect humain ne peut pas être dit purement un intellect en raison de sa réceptivité. Cela amène Bovelles à former une distinction interne à l'intellect entre l'intellect en tant que tel et la mémoire. De fait, l'intellect humain est passible en raison de sa mémoire mais, par l'intellect, il est en acte. Dans ce passage, la mémoire est pensée comme la faculté capable de recevoir les espèces que l'intellect acquière dans le monde et qu'il pourra observer lorsqu'il deviendra contemplatif. L'intellect en tant que tel reste donc parfaitement impassible dans l'intellect humain.

Pour faire comprendre la relation entre l'intellect et la mémoire, Bovelles exploite une analogie qu'il emploie extrêmement fréquemment : l'analogie entre l'intellect et la mémoire et l'œil et le miroir. Cette analogie est construite par un raisonnement composé de quatre prémisses et d'une conclusion. Bovelles donne à ce raisonnement une forme syllogistique puisqu'il utilise les connecteurs « or (*autem*) » et « par conséquent (*igitur*) ». Cependant, il me semble qu'il s'agit plutôt d'une mise en parallèle rythmée par les connecteurs utilisés dans les syllogismes plutôt qu'un syllogisme. Dans un premier temps, il établit la nature des deux parties de l'intellect humain. Dans un second temps il explique pourquoi on peut faire une analogie avec l'œil et le miroir :

(1) L'intellect humain est passif à cause de la mémoire qui reçoit les espèces intellectuelles que lui procure l'intellect.

(2) Or, l'intellect en tant que tel est le jugement et l'intuition d'espèce dans l'objet extérieur ou dans la mémoire. Ce qui juge et regarde l'espèce ne la reçoit pas, n'est pas le sujet de celle-ci et la regarde d'un autre endroit.

(1') L'image est dans le miroir comme dans un sujet qui ne peut pas la voir.

(2') Or, l'image est vue par l'œil sans être en lui.

⁸⁸⁰ Sur ce point, Bovelles reprend la conception de l'intellect séparé décrit par Aristote (Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-25).

(3) Donc, l'œil est comme l'intellect, le miroir comme la mémoire et l'image dans le miroir comme l'espèce dans l'intellect.

Dans ce cadre, l'analogie sert plutôt à décrire les rapports entre la mémoire et l'intellect au moyen d'une expérience plus familière. Dans cette proposition, l'analogie n'est pas utilisée comme une preuve d'existence d'une réalité supérieure mais plutôt comme une aide pour comprendre une réalité supérieure⁸⁸¹. L'intellect humain est donc la synthèse de cette relation entre l'œil et le miroir.

Encore une fois apparaît un problème puisque cette nouvelle description de l'intellect et de la relation interne entre la mémoire et l'intellect rend incompréhensible ce que Bovelles avait affirmé sur l'intellect angélique. De fait, si l'intellect angélique est seulement un intellect, il est donc seulement un œil et n'a donc aucun objet à regarder. Bovelles résout ce problème dans la cinquième proposition où il étend la structure de l'intellect humain à l'intellect angélique : les deux intellects possèdent une force active d'observer et une partie qui est observée, à savoir une mémoire. En effet, même si l'intellect angélique est plus harmonieux en ce qu'il unifie ses deux parties dans la contemplation, il reste que son intellect est divisé en deux parties. Ainsi, la mémoire angélique est seulement la partie qui est observée par l'intellect : elle n'est pas une partie qui reçoit les espèces comme la mémoire humaine. Par conséquent, c'est par le contenu de la mémoire que les deux intellects diffèrent initialement. Dans l'intellect angélique, la mémoire désigne les essences de toutes choses que l'intellect possède en lui-même alors que dans l'intellect humain, la mémoire est la force qui reçoit les espèces mais qui est vide d'espèce au commencement. On remarque que la connaissance est substantielle pour l'intellect angélique alors que l'intellect humain connaît seulement accidentellement c'est-à-dire qu'il ne connaît pas grâce à son essence mais grâce à la réception d'espèces. La différence entre les intellects se trouve donc dans la partie observée ou la mémoire : dans l'intellect angélique, elle est être et essence alors que, dans l'intellect humain, elle est d'abord en puissance puis elle est savoir⁸⁸². À l'inverse, les intellects sont en quelque sorte identiques par leur force d'observation⁸⁸³.

⁸⁸¹ L'usage de « conçois (*intellige*) » à la suite de la démonstration appuie mon hypothèse d'un usage de l'analogie comme aide à la conception plutôt que comme preuve d'une chose (par exemple l'immortalité de l'âme).

⁸⁸² Cf. Bovelles, *Ldi*, II, 2.

⁸⁸³ Bovelles explique tout de même que la force de l'intellect angélique est plus perçante (Bovelles, *Ldi*, XII, 2). Cette différence reste assez faible en comparaison de la différence entre les mémoires.

Cette réflexion sur les parties de l'intellect angélique et humain conduit Bovelles à expliquer de quelle manière ces parties sont séparées⁸⁸⁴. Selon lui, l'intellect et la mémoire sont distincts selon le mode (« *re ipsa* »). Pour bien comprendre le sens de cette distinction et pour expliquer pourquoi j'ai traduit « *re ipsa* » par « mode », il est important de revenir sur les autres types de distinction existant dans la pensée de Bovelles et de revenir sur l'histoire philosophique de cette distinction pour en préciser le sens et expliquer ma traduction. Selon Bovelles, il y a trois types de distinctions : la distinction selon le mode qui permet de séparer des choses qui sont différentes bien que substantiellement unies comme l'intellect de la mémoire, la distinction selon la raison qui est seulement une distinction selon le point de vue et celle selon la substance qu'on retrouve plus loin⁸⁸⁵ et qui distingue les substances entre elles. Sur le nombre de distinction, on constate qu'il y a eu une certaine évolution dans la pensée de Bovelles puisque dans son *Introduction à l'art des opposés*, il dénombre seulement deux distinctions :

1 Les opposés sont dits placés l'un en face de l'autre de telle sorte qu'ils s'observent à l'opposé facilement.	<i>1. Opposita dicuntur contra se posita ut sese ex aduerso facile speculentur.</i>
2 Les opposés sont parfois distingués par la raison seulement et parfois par le réel et par la raison. ⁸⁸⁶	<i>2. Haec uero interdum ratione sola, interdum uero re et ratione distinguuntur.</i>

Dans ce passage, j'appelle la distinction « *re* » la distinction « par le réel » puisque la distinction « *re* » renvoie aussi bien à ce qu'il appelle la distinction par la substance et qu'à la distinction par le mode dans le *Livre de l'intellect*. Dans le volume de 1511, Bovelles ajoute une troisième distinction qu'on retrouve clairement présentée dans *L'art des opposés* :

2. Les opposés sont séparés et disjoints parfois par la substance, parfois par le mode et la raison seulement, parfois par la raison seulement. ⁸⁸⁷	<i>2. Opposita interdum substantia, interdum re sola et ratione, interdum ratione sola dissecta sunt atque disiuncta.</i> ⁸⁸⁸
--	--

⁸⁸⁴ Je me permets sur ce point d'exposer plus longuement les trois types de distinction parce qu'on les retrouve dans d'autres passages du *Livre de l'intellect* et du volume de 1511 comme je vais le montrer. De plus, cette distinction a une grande importance dans l'histoire de la philosophie.

⁸⁸⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 5.

⁸⁸⁶ Bovelles, *IAOI*, I, 1-2.

⁸⁸⁷ Bovelles, *Ars opp.*, I, 2

⁸⁸⁸ Je reprends l'édition de P. Magnard (1984) et celle de B. Mojsisch (2014)

On remarque à l’occasion que cette deuxième proposition est le calque de la deuxième proposition du premier chapitre de *L’introduction à l’art des opposés*⁸⁸⁹. Bovelles, dans l’explication de cette proposition, propose des définitions de ces distinctions avec des exemples :

<p>Chaque différence et chaque unité des choses sont contenues et exprimées par ces trois points de vue (par la substance, par le mode et par la raison). En effet, ou bien deux choses comparées diffèrent l’une par rapport à l’autre par la substance comme Dieu et l’ange, Dieu et l’homme, l’ange et l’homme, l’unité et le nombre, la puissance et l’objet et les choses qui diffèrent de cette manière par la substance sont diverses par le mode et par la raison. Ou bien, les choses sont liées par la substance et sont unes et individuelles par la substance tandis qu’elles sont distinctes par le mode et la raison comme les trois personnes divines que la plupart appellent souvent monade, dyade et triade. Cela s’applique semblablement à l’intellect et la mémoire dans l’âme. En effet, l’intellect n’est pas la mémoire elle-même et la mémoire n’est pas l’intellect. Cependant, les deux forment une substance une et individuelle de l’âme entière, une substance sans partie, vraiment une des parties inséparables. De fait, bien que tu trouves deux parties et bien plus que deux parties qui forment une seule substance comme les deux parties d’un même continuum comme la matière et la forme, le corps et l’âme et les parties</p>	<p><i>His tribus, substantia, re et ratione, omnis rerum differitas unitasque continetur et exprimitur. Aut enim duoqueque sibi invicem collata distant substantia, ut deus et angelus, deus et homo, angelus et homo, unitas et numerus, potentia et obiectum, et quae hoc pacto substantia distant, sunt et re et ratione diversa. Aut substantia coniuncta quidem sunt et una atque individua substantia, re autem et ratione discreta, ut divinae tres personae, quas plerique monadem, dyadem ac triadem appellant. Similiter et intellectus et memoria in anima. Haud enim intellectus est ipsamet memoria, neque memoria intellectus. Ambo tamen unam atque individuum totius animi conflant substantiam, impertem, vere unam, partium inseparabilium. Nam tametsi quam plurima duo et duo reperias, quae unam aliquam conflant substantiam, ut ambas eiusdem continui partes ut materiam et formam, corpus et animam et universas corporis partes, haec tamen</i></p>
--	---

⁸⁸⁹On remarque que les titres des chapitres sont proches : « Cap. I. Quid opposita et quot eorum habitudines. » pour *L’introduction* et « *Quid opposita* » pour *l’Art*. On peut faire le même constat pour La première proposition de *l’Art des opposés* : « Les choses disposées l’une en face de l’autre, tournées l’une vers l’autre parce qu’elles sont éloignées par un diamètre intermédiaire naturel ou rationnel sont appelées opposées. (1. *Opposita dicuntur contra se posita, in alterutrum conversa, interstite aut naturali aut rationali dyametro distantia*) dans *l’Ars* (Pour *L’introduction* voir ci-dessus).

<p>universelles du corps, cependant, ces paires sont considérées comme chacune composées de deux parties non consubstantielles puisqu'elles peuvent être séparées l'une de l'autre et que leur lien (comme nous l'avons enseigné dans le <i>Livre de l'intellect</i>) n'est pas vraiment et inséparablement un mais divisé et relativement un⁸⁹⁰. Or, Dieu est vraiment un, l'ange est vraiment un, l'âme rationnelle est de la même manière véritablement une. De plus, la distinction personnelle de chacun de ces trois êtres vraiment uns dans leur manière propre en intellect, mémoire et volonté est dite justement consubstantielle à elle, liée à elle substantiellement et inséparable d'elle-même. Au contraire, parfois deux opposés sont uns par la substance et par le mode cependant, ils sont trois ou double par la raison comme le point intermédiaire dans une ligne droite parce qu'il est la fin d'une partie, le commencement d'une autre et l'intermédiaire de la ligne entière⁸⁹¹. En effet, le point est par la substance sans partie et individuel, il est par le mode indistinct, infécond et privé de nombre modal ou personnel⁸⁹²</p>	<p><i>bina et bina haud consubstantialia reputantur, quandoquidem ab invicem separari queant nec eorum vinculum (ut in libro De intellectu docuimus) sit vere et insectile unum, sed dividuum ac secundum quid unum. Deus autem vere unus est, angelus vere unus, rationalis anima veraciter itidem una. Atque horum dumtaxat trium vere unorum, personalis uniuscuiusque in seipso suo modo discretio: in intellectum, memoriam et voluntatem, sibi merito consubstantialis, secum substantialiter cohaerens et a seipsa inseparabilis dicitur. Interdum autem duo opposita et substantia et re ipsa sunt unum, ratione tamen aut tria aut gemina sunt, ut punctum in recta linea medium, quod unius quidem partis est finis, alterius vero initium totiusque medium. Est enim punctum substantia impers atque individuum, re ipsa indiscretum, infecundum, carens reali personalive</i></p>
---	---

⁸⁹⁰ Sur ce point, Bovelles n'est pas parfaitement clair car il n'affirme pas explicitement qu'il y a une distinction par la substance puisque ces deux parties forment « une seule substance » néanmoins il rejette l'idée que ces deux parties soient consubstantielles. Ce qui ajoute à la confusion c'est que Bovelles ne nomme pas cette distinction pour conserver une triple distinction. Néanmoins, avec l'usage de « *secundum quid* », on peut supposer qu'il renvoie à la distinction *secundum quid* intermédiaire entre les deux autres distinctions réelles, la *simpliciter* et la *formaliter* selon Alnwick. Dans la théorie d'Alnwick, qui reprend la pensée de Scot tout en introduisant ses propres réflexions, on peut dire la distinction *formaliter* (qui existe réellement selon lui) est la plus proche de la modale chez Bovelles. Selon Duns Scot (qu'Alnwick reprend sur ce point), cette distinction *secundum quid* distingue « les natures dans un même suppôt » (Duns Scot, *Quaestiones*, VII, n. 44 tr. fr. T. Noone et A. Petit (1999, p. 59-60)). Sur ce sujet cf. T. Noone et A. Petit (1999). En outre, cette réflexion sur le type de distinction entre l'âme et le corps sera au cœur de la réflexion cartésienne et postcartésienne cf. objection d'Arnauld à Descartes.

⁸⁹¹ On retrouve l'exemple du point pour la distinction de raison dans l'œuvre de Duns Scot, *Ordinatio*. Livre I – Distinction 8, part. 1, qu. 4, I : « de même, la distinction de raison dans un point selon qu'il est commencement et fin » (tr. fr. Olivier Boulnois)

⁸⁹² Sur ce point, P. Magnard traduit la distinction « *reali personalive numero* » par « nombre cardinal » et « nombre ordinal ». Sur ce point, il me semble qu'il ne faut pas chercher trop loin et traduire par nombre personnel et modal puisque « *realis* » renvoie au nom de la distinction « *re* » que nous avons traduit par « modal » et « *personalis* »

<p>cependant, par la raison, il est triple. D'où il s'ensuit que la très évidente trace de la fécondité divine et de la trinité est dans cette sorte de point intermédiaire.⁸⁹³</p>	<p><i>numero, ratione tamen trinum. Unde fit, ut medio eiusmodi puncto lucidissimum insit divinae fecunditatis atque trinitatis vestigium.</i>⁸⁹⁴</p>
--	--

Ce passage expose clairement les trois distinctions de Bovelles : la distinction substantielle, la distinction modale et la distinction rationnelle. J'ai choisi de traduire la distinction « *re* » par « mode » ou « modale » et non par « facticité » ou « de fait » comme P. Magnard en raison de l'obscurité du terme « facticité »⁸⁹⁵ dans ce contexte.

Comme le remarque Pierre Magnard⁸⁹⁶, cette triple distinction se retrouve dans l'œuvre de plusieurs scolastiques dont Duns Scot⁸⁹⁷ et Wyclif⁸⁹⁸. On la retrouve postérieurement à Bovelles dans l'œuvre de Descartes⁸⁹⁹ :

<p>Pour ce qui est du nombre que nous remarquons dans les choses mesmes, il vient de la distinction qui est entr'elles : Et il y a des distinctions de trois sortes, à sçavoir, réelle, modale, et de raison, ou bien qui se fait de la pensée.⁹⁰⁰</p>	<p><i>Numerus autem, in ipsis rebus, oritur ab earum distinctione : quae distinctio triplex est, realis, modalis, et rationi</i></p>
---	--

La distinction réelle distingue « entre deux ou plusieurs substances » tout comme celle que Bovelles nomme distinction « par la substance ». La distinction de raison est une distinction forgée par la pensée à propos d'un attribut de la substance qui ne peut être connu clairement et distinctement si on le sépare de la substance et des autres attributs⁹⁰¹. Descartes donne

renvoie à la distinction des personnes en Dieu, c'est-à-dire la distinction personnelle, qui est l'exemple de cette distinction.

⁸⁹³ Bovelles, *Ars opp.*, I, 2 (je traduis).

⁸⁹⁴ Je reprends et modifie (sur la ponctuation) l'édition de P. Magnard (1984) et celle de B. Mojsisch (2014)

⁸⁹⁵ Si je suis la définition du CNRTL qui explique facticité renvoie au caractère de ce qui est factice ou au caractère de ce qui existe à titre de fait contingent, je dois admettre que ce terme est même inapproprié du fait que la distinction « *re* » n'est pas contingente ni factice.

⁸⁹⁶ P. Magnard dans sa traduction de Bovelles, *L'art des opposés*, p. 180

⁸⁹⁷ Sur les trois distinctions dans l'œuvre de Duns Scot et sur la critique d'Ockham cf. M. McCord Adams (1987 p. 16-29).

⁸⁹⁸ Sur ce sujet A. D. Conti (2006, p. 74-75) : « In the later *Tractatus de universalibus* Wyclif was to modify his attitude, adopting the opposite point of view, as he attempted to include the Aristotelian theory within a Scotistic context. He now claims that there are three main types of difference (or distinction): <1> real-and-essential; <2> real-but-not-essential; and <3> formal, or of reason (formalis vel secundum rationem) ».

⁸⁹⁹ Je cite Descartes en particulier car c'est avec son aide que j'ai choisi de traduire « *re* » par « mode ». Néanmoins, on retrouve cette distinction dans l'œuvre d'autres auteurs tels que Leibniz dont sa réflexion introduit le bon article de T. Noone et A. Petit, A. (1999).

⁹⁰⁰ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 60. (Je reprends à mon compte la traduction de l'Abbé Picot plutôt que la traduction de D. Moreau afin de mettre en avant comment le latin technique était traduit en français 136 ans après la publication du *Livre de l'intellect*.

⁹⁰¹ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 62.

l'exemple de la durée qui ne peut être distincte de la substance seulement par la pensée puisque la substance existe tant qu'elle dure. Même si Descartes donne ici un exemple plus complexe que celui de Bovelles, on peut dire que pour les deux auteurs la distinction par la raison ou de raison désigne une séparation formée seulement par la pensée qui n'existe pas hors de la pensée⁹⁰². Enfin, la distinction modale comme l'explique Descartes est double soit c'est la distinction qui existe entre un mode et la substance soit entre deux modes. Contrairement à la distinction de raison, on peut connaître selon Descartes un mode de la substance sans connaître l'autre. Par exemple, on peut connaître la figure d'une chose sans connaître son mouvement. Parmi les exemples qu'il donne, Descartes distingue dans la pensée l'affirmation du ressouvenir⁹⁰³. Bien que Bovelles n'accorde pas cette place à la connaissance dans l'explication de sa distinction, on remarque qu'il y a une certaine proximité entre la distinction « *re* » et la distinction modale de Descartes au sens où cette distinction est intermédiaire entre la distinction entre deux substances et la distinction forgée par la pensée seule. Pour P. Magnard, la distinction de raison de Descartes recouvre aussi bien la distinction « *re* » que la distinction par la raison de Bovelles. Sur ce point, je suis en désaccord avec lui puisqu'il me semble que pour Bovelles comme pour Descartes la distinction de raison est seulement une question de point de vue alors que la distinction modale ou « *re* » a une existence réelle pour Bovelles⁹⁰⁴ et distingue deux objets de pensée bien distincts pour Descartes⁹⁰⁵. J'ai choisi en raison de cette proximité de traduire cette distinction « *re* » par « mode » ou « modale ». La distinction modale dans l'œuvre de Bovelles désigne une distinction à l'intérieur de la substance entre deux ou plusieurs parties.

Contre ce choix, on pourrait m'objecter qu'il serait plus acceptable de traduire par « réel » puisque ce terme a pour origine le latin « *res* ». De fait, comme en témoigne le *Dictionnaire scolastique*, les philosophes médiévaux ont développé deux « *distinctio realis* ». Il y a la « *distinctio realis major* » qui « existe entre des êtres complètement distincts entre eux ». Dans le vocabulaire de Bovelles c'est la distinction selon la substance. Il y a la *distinctio realis minor* qui existe entre des modes ou des accidents d'une même substance ou entre la substance et ses modes. C'est cette distinction que Descartes appelle modale et que Bovelles nomme « *re* ». Cependant, il me semble que traduire par « réel » me paraît être trompeur sachant que Descartes appelle « *realis* » la distinction selon la substance et que le terme « réel »

⁹⁰² Bovelles, *Ars opp.*, I, 4

⁹⁰³ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 61 : « comme aussi l'affirmation et le ressouvenir sont distingués modalement de la pensée (*ut etiam affirmatio et recordatio [distinguuntur modaliter] a mente.*) »

⁹⁰⁴ Bovelles, *L'art des opposés*, I, 4

⁹⁰⁵ Je ne peux pas affirmer que pour Descartes, la distinction modale existe dans la réalité et ne dépende pas seulement de ma pensée puisqu'il ne le dit pas explicitement.

me semble trop séparer les objets distingués. Je pourrais également reprendre le terme de Duns Scot « formel » ou « par la forme » pour cette distinction. Néanmoins, comme le remarquent T. Noone et A. Petit⁹⁰⁶, Duns Scot, au début de sa carrière, ne fait pas toujours de la distinction formelle une distinction réelle contrairement à Bovelles. De plus, la distinction formelle est nommée par Wyclif distinction de raison⁹⁰⁷. Ainsi, traduire par « formelle » pourrait pousser à croire que la distinction entre la mémoire et l'intellect n'existe pas dans la réalité à l'inverse de ce que pense Bovelles. Pour ces raisons, j'ai choisi de traduire « *re* » par « mode ».

La distinction entre la mémoire et l'intellect existe donc réellement même si elle n'implique pas une distinction de substance. En outre, entre l'intellect angélique et humain qui eux sont distingués substantiellement, on remarque que c'est en raison de l'actualisation de la mémoire que l'un (l'intellect angélique) peut être dit acte pur et donc en accord complet avec la définition d'intellect alors que l'autre (l'intellect humain) est dit en puissance et peut devenir toutes choses comme le rappelle la sixième proposition. Remarquons que, sur ce point, Bovelles étaye par trois arguments la raison pour laquelle il nomme l'intellect angélique acte pur : l'intellect angélique n'est pas lié à la matière, il n'intelligit pas par l'espèce et il a été achevé au commencement.

Les deux dernières propositions concluent le chapitre par le retour à l'analogie initiale : l'analogie entre la création divine et la création humaine des signes de l'enseignement. Bovelles étend l'analogie à l'intermédiaire de la création : la création de toutes choses est comme la création du son articulé. Cette trinité de la création par l'âme humaine aura un écho dans le *Livre des sens*⁹⁰⁸ et dans le *Livre du sage*⁹⁰⁹. L'étude de ces trois signes de l'enseignement semble s'inscrire à la suite de la relecture d'Aristote⁹¹⁰. Plus particulièrement, on peut se demander sur quel rapport cette analogie entre la création et les signes de l'enseignement s'appuie-t-elle ? Pour répondre, il est utile de reprendre brièvement la manière dont Bovelles pense ces trois signes de l'enseignement qu'il présente plus explicitement dans le *Livre des sens*⁹¹¹. Selon Bovelles, l'âme possède trois actes, l'intellection ou la formation de notions, l'expression de cette notion à travers un son articulé et l'expression de cette notion avec

⁹⁰⁶ T. Noone et A. Petit, A. (1999, p. 60).

⁹⁰⁷ A. Conti (1997, p. 148-149)

⁹⁰⁸ Par exemple, le chapitre XXIX où Bovelles réfléchit au moyen d'apprentissage.

⁹⁰⁹ Lors du chapitre XXX lorsqu'il mène une réflexion sur la trinité, Bovelles utilise ces concepts.

⁹¹⁰ Notamment Aristote, *De l'interprétation*, 1, 16a1-18 et son commentaire par Lefèvre dans *Libri logicorum*, Peri Hermenias, f. 47v-48r. Sur cette question, je renvoie à A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 185-189).

⁹¹¹ Bovelles, Lds, XXVI. Il est en certes question également de le *Libellus de constitutione et utilitate de artium humanorum* mais cela est moins développé que dans le *Livre des sens*.

l'écriture⁹¹². Aussi bien dans le *Livre des sens* que dans cette proposition du *Livre de l'intellect*, Bovelles caractérise chaque étape de la création par l'âme humaine. La notion est incorporelle, invisible et fixée dans la pensée. Le son articulé ou la parole est l'écoulement de l'âme dans le corps et est comme une qualité successive c'est-à-dire qui se renouvelle complètement à chaque instant⁹¹³. Enfin, comme l'écriture est beaucoup plus corporelle, elle est également plus stable comme la qualité permanente⁹¹⁴. Ce rapport à la durée à une grande importance (la stabilité pour les extrêmes et l'instantanéité pour l'intermédiaire) puisqu'il est un signe, selon Bovelles, de l'immortalité de l'âme humaine⁹¹⁵. Encore une fois, ce signe de l'immortalité dépend seulement de l'idée que le monde sensible est le signe du monde intelligible⁹¹⁶. Notons en outre que les deux signes sensibles (le son articulé et l'écriture) sont des expressions et des signes qui renvoient à un concept. Cette idée que la langue et l'écriture sont des expressions du concept, sans regard sur la matérialité du mot se retrouve également chez Raymond Lulle qui a peut-être été une source sur ce point pour Bovelles⁹¹⁷. Ainsi, on peut dire que l'analogie s'appuie sur un double rapport, d'une part le rapport à la sensibilité : le concept est intellectuel comme l'ange alors que le son articulé et l'écriture sont sensibles comme le monde et l'homme. D'autre part, il y a une importance du rapport à la durée ou du moins à la stabilité dans le temps : le concept et l'écriture perdurent alors que le son articulé et les choses du monde sensible sont en constant changement.

L'étude de l'intellect humain (chapitres VII à X)

Ce chapitre ouvre le deuxième mouvement de la réflexion de Bovelles : il passe d'une réflexion sur l'intellect angélique et humain à une réflexion centrée seulement sur l'intellect humain. Ce changement est d'autant plus visible lorsqu'on compare le vocabulaire utilisé puisque des chapitres I à VI, excepté deux propositions⁹¹⁸, toutes contiennent explicitement le terme « *angelicus* » ou « *angelo* » tandis que, des chapitres VII à X, seulement huit propositions contiennent ces termes⁹¹⁹ dont la toute première proposition du chapitre VII. Bovelles décrira

⁹¹² Bovelles, *Lds*, XXVI, 1-3

⁹¹³ Bovelles, *Ldi*, XII.

⁹¹⁴ Bovelles, *Ldi*, VI, 8 et *Lds*, XXVI, 4. Sur les qualités successives et permanentes cf. *Ldi*, XII et *Lds*, XXII.

⁹¹⁵ On retrouve exactement le même raisonnement avec la même analogie entre *Ldi*, VI et *Lds*, XXVI, 4-5. De plus, l'argument sur l'invariabilité de l'âme est également utilisé par Nicolas de Cues en *De mente*, XV. Néanmoins, la preuve de l'immortalité du Cusain reste bien différente par l'ensemble des arguments utilisés.

⁹¹⁶ Bovelles, *Ldi*, IV, 1-2

⁹¹⁷ J. E. Rubio (2017, p. 20 -31).

⁹¹⁸ *Ldi*, IV, 2 (qui contient tout de même « *uterque intellectus* ») et VI, 4 qui définit ce qu'est un intellect.

⁹¹⁹ *Ldi*, VII, 1 ; VIII, 2 ; IX, 1, 2, 3 et 5 ; X, 1 et 8.

dans un premier temps les facultés et les différentes activités de l'intellect humain (chapitre VII). Cette réflexion conduira Bovelles à développer sa position sur l'abstraction de l'espèce intellectuelle à partir du rapport de l'intellect humain au monde (chapitre VIII). Dans un deuxième temps, Bovelles revient sur le rapport de l'intellect humain au reste de la création (chapitre IX) et au corps (chapitre X).

Étude des distinctions internes à l'intellect humain

Le chapitre VII est donc consacré à détailler les différentes activités de l'intellect et les différentes facultés. Bovelles propose donc de revenir sur deux distinctions importantes présentées dans les chapitres V et VI : la distinction entre l'intellect pratique et contemplatif et la distinction entre l'intellect et la mémoire. La première partie du chapitre (proposition 1 à 5) reprend et développe donc la troisième proposition du chapitre V où Bovelles pose la distinction entre l'intellect contemplatif et l'intellect pratique et explique le rapport de l'homme à ces deux intellects. Après ces réflexions sur l'intellect spéculatif et pratique, Bovelles examine l'autre distinction interne à l'intellect humain⁹²⁰ entre la mémoire et intellect qu'il a déjà présentée dans le chapitre précédent⁹²¹.

La distinction rationnelle entre l'intellect pratique et contemplatif (chapitre VII, prop.1 à 5)

Bovelles présente dans le premier temps de ce chapitre les deux types d'activités de l'intellect humain⁹²², l'acquisition d'espèces et la contemplation, par lesquelles on distingue l'intellect pratique de l'intellect contemplatif. Dès la première proposition, qui rappelle la condition de l'homme et son devenir, Bovelles pose que les deux activités de l'intellect ont une différence de perfection : l'acquisition d'espèces est une activité imparfaite tandis que la contemplation est une activité parfaite. Cette dernière activité est d'ailleurs tellement parfaite qu'elle conduit l'intellect humain à sa fin et au repos (*quies*)⁹²³. Bien que Bovelles ne soit pas explicite dans ce passage, il est bien question d'un certain accès au bonheur par la contemplation comme il l'explique dans le *Livre du sage* :

⁹²⁰ Il distingue déjà les deux dans la cinquième proposition pour montrer en quoi les deux intellects sont une même force considérée sous deux aspects différents alors que l'intellect et la mémoire sont deux modes d'une même substance qui possèdent des fonctions complètement différentes.

⁹²¹ Bovelles, *Ldi*, VI, 4-6

⁹²² L'expression « intellect humain » désigne ici l'intellect en tant que tel de l'homme et non l'intellect humain composé de l'intellect et de la mémoire.

⁹²³ Cette idée est déjà présente en *Ldi*, V, 3 à la différence que Bovelles emploie « *quietus* » pour caractériser l'état de l'intellect angélique.

<p>Eh bien, dis donc les mêmes choses à propos de la contemplation du sage, à savoir que la contemplation du sage n'est pas autrement que le regard continu de soi-même ou de son espèce dans le miroir immatériel.</p> <p>[...]</p> <p>C'est pourquoi l'intellect agent est observateur de lui-même après qu'il a produit dans un premier temps son image dans la mémoire, enfin il se réjouit de se contempler et de voir l'image rapportée par la mémoire. Et cette observation de soi secrète et impénétrable réalise le sage bienheureux, parce qu'elle lui accorde l'espoir de l'immortalité⁹²⁴ et parce qu'elle lui enseigne d'une façon appropriée qu'il n'y a aucun bien ou aucune chose désirable pour elle-même qui se trouve hors de l'âme, qui ne peut être toujours présent ou qui peut être emporté par l'âme.⁹²⁵</p>	<p><i>Age ergo dic et paria, de contemplatione sapientis, haud aliud inquam esse contemplationem sapientis quam suiipsius suaeve speciei, in immateriali speculo iugem intuitum.</i></p> <p>[...]</p> <p><i>Est itaque agens intellectus speculator sui dum quam prius imaginem, in memoriam effudit, postremo a memoria relatam contemplari atque intueri laetatur. Et haec arcana ac invia sui speculatio beatum efficit sapientem, spem illi tribuens immortalitatis ac probe erudiens nulla esse veraciter bona aut propter se expetibilia quae extra animum versantur quae semper adesse nequeunt quaeve possunt a nobis auferri.</i></p>
--	--

Dans ce passage, la contemplation ou le regard de l'intellect vers la mémoire réalise le sage bienheureux, c'est-à-dire qu'elle donne à l'homme le bonheur. Ainsi, l'activité achevée de l'intellect est ce qui cause le bonheur pour l'homme.

Même si ce lien entre l'intellect et le bonheur n'est pas explicitement affirmé dans ce passage, il est important de constater que ces cinq premières propositions à propos de la distinction entre l'intellect pratique et contemplatif réinterprètent les deux types de bonheurs selon Aristote. Cependant, au lieu d'employer un mot relevant de la morale, Bovelles emploie un terme relevant de la métaphysique : l'activité. Selon Bovelles, ce terme désigne :

⁹²⁴ Bien que cet espoir d'immortalité vienne du christianisme, il est important de noter que, selon Aristote (*EN*, X, 7, 1177b31-1178a1), le bonheur divin suppose de se comporter en immortel. Sur le sujet cf. M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 211-212) qui expliquent que la thèse soutenue par Aristote n'est pas mystique mais épistémologique puisque c'est l'exercice de la science qui immortalise car l'objet de la science est éternel.

⁹²⁵ Bovelles, *Ldsap*, IX, §5 (Je traduis et j'édite).

De fait, l'activité est un intermédiaire donné entre l'acte et la puissance, le mouvement et la finalité de l'un et de l'autre. ⁹²⁶	<i>Nam operatio, medium quiddam est inter actum et potentiam et utriusque motus et finis.</i>
--	---

Et ce terme se retrouve au cœur des définitions du bonheur de l'Aristote latin ou des commentateurs :

Mais si le bonheur est une activité selon la vertu, il est raisonnable qu'elle soit selon la meilleure vertu.	<i>Si autem felicitas est secundum uirtutem operatio, rationabile secundum optimam.</i> ⁹²⁷	<i>Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλόγον κατὰ τὴν κρατίστην</i> ⁹²⁸
---	--	---

On retrouve également cette définition dans l'œuvre de Thomas d'Aquin :

Réponse. On doit dire que : la béatitude ou félicité consiste en l'activité la plus parfaite de celui qui est doté de raison et d'intellect. L'activité la plus parfaite de l'intellect consiste dans la contemplation du suprême intelligible, qui est Dieu. Ainsi, tant pour Dieu que pour l'ange et pour l'homme, la félicité et la béatitude ultime est la contemplation de Dieu, non seulement de l'avis des saints mais aussi selon les philosophes. ⁹²⁹	<i>Responsio. Dicendum, quod beatitudo siue felicitas est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum, intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Vnde tam Dei quam angeli quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo est Dei contemplatio, non solum secundum sanctos set etiam secundum philosophos</i>
---	---

Thomas ajoute également comme le souligne A. Oliva⁹³⁰ :

Le plaisir de la contemplation n'est pas causé par l'exclusion d'une peine, mais parce que la contemplation est délectable en elle-même : elle ne consiste pas en une	<i>Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum</i>
---	--

⁹²⁶ Bovelles, *Lds*, V, 5 (éd et tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé modifiée). J'ai notamment traduit « *operatio* » par « activité ».

⁹²⁷ Traduction latine par Grosseteste et présentée par Lefèvre d'Étaples en *Decem librorum Moralium Aristotelis*, X f. 81r (je traduis).

⁹²⁸ Aristote, EN, X, 7 1177a12-13 : « Mais si le bonheur est une activité traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême ».

⁹²⁹ Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, d.4, a.1 (tr. fr A. Oliva) Sur la contemplation dans l'œuvre de Thomas d'Aquin cf. A. Oliva (2012, p. 598-599).

⁹³⁰ A. Oliva (2012, p. 599)

génération, mais elle est une activité parfaite. ⁹³¹	<i>seipsam delectabilis, non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta</i>
---	--

Boèce de Dacie propose également un rapprochement entre l'activité supérieure de l'intellect et le bonheur :

De la même façon, les activités de toutes les puissances inférieures qui sont en l'homme sont en vue des activités de la puissance suprême, qui est l'intellect. Et si parmi les activités de la puissance intellectuelle, il en est une qui est la meilleure et la plus parfaite, toutes seront par nature en vue d'elle. Et lorsque l'homme accomplit une telle activité, il est dans l'état le meilleur auquel un homme puisse atteindre. ⁹³²	<i>[Sic] operationes omnium virtutum inferiorum, quae sunt in homine sunt propter operationes virtutis supremae, quae est intellectus. Et inter operationes virtutis intellectivae, si aliqua est optima et perfectissima omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu, qui est homini possibilis.⁹³³</i>
---	--

Ainsi, nous voyons que le terme « activité » utilisé par Bovelles et plus particulièrement celui d'« activité achevée » peut désigner également le bonheur. En outre, comme Bovelles l'explique⁹³⁴, la contemplation est l'union de l'intellect et de la mémoire, c'est un mouvement intellectuel qui accomplit l'intellect humain et cette contemplation est dite être la fin et le repos de l'intellect humain. Or, le repos et la fin désignent le bonheur ou la félicité selon Bovelles :

4. La félicité supprime tout mouvement, désir et privation et elle est possession de la fin ultime. ⁹³⁵	<i>4. Felicitas omnem motum, appetitum privationemque tollit et haec est ultimi finis possessio.</i>
--	--

De fait, Bovelles reprend cette conception du bonheur à Aristote pour qui la fin ultime pour l'homme c'est le bonheur⁹³⁶. Aristote distingue cependant deux bonheurs : le bonheur humain et le bonheur divin⁹³⁷. Voici, comment il décrit ce dernier :

⁹³¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.35, a.5, resp (tr. fr. A. Oliva).

⁹³² Boèce de Dacie, *De summo bono*, 37, § 15-16 (tr. fr. Ruedi Imbach et I. Fouche dans Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*).

⁹³³ Texte latin repris à : *Opuscula, nunc primum edidit Nicolaus Georgius Green-Pedersen, Boethii Daci Opera voluminis VI pars 2*, Haunia, Gad, 1976. C'est l'édition qu'on retrouve dans Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*.

⁹³⁴ Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

⁹³⁵ Bovelles, *Opuscule métaphysique*, I, §4 (tr. fr. E. Faye)

⁹³⁶ Aristote, *EN*, I, 1097a5-b7

⁹³⁷ Aristote, *EN*, X, 7-8, 1177b27-1178a21

<p>Mais il ne faut pas que selon ceux qui conseillent de savoir humain étant humain et de penser mortel étant mortel mais il est possible de faire l'immortel autant qu'il est possible, de faire toutes choses pour vivre selon la meilleure des choses qui sont en elles-mêmes. En effet, si le meilleur est très petit, il est abondant par la puissance et la valeur : il dépasse largement toutes choses. Mais il apparaîtra en tout cas que chacun est ce meilleur puisqu'il est la chose principale et la meilleure. Cela sera inconvenable si on ne choisissait pas sa propre vie mais la vie de quelqu'un d'autre. Et ce qu'on a dit plus tôt s'accordera aussi maintenant. En effet, la propriété la meilleure par nature à chacun est la plus plaisante et pour l'homme en tout cas c'est la vie qui est selon l'intellect puisque celui-ci est au plus haut point l'homme. Donc, cet homme vivant selon l'intellect est très heureux.</p>	<p><i>Oportet autem non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem : sed in quantum contingit immortalem facere, et omnia facere ad uiuere secundum optimum eorum quae in ipso. Si enim et mole paruum est potentia et pretiositate multum : magis omnibus superexcellit. Uidebitur autem utique et unumquodque esse hoc : siquidem principale et melius. inconueniens ergo fiet utique si non sui ipsius uitam eligat sed alicuius alterius. quod et dictum prius : congruet et nunc. proprium enim unicuique natura optimum : delectabilissimum est unicuique. et homini utique quae secundum intellectum uita. siquidem maxime hic</i></p>	<p>οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου.</p> <p>τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.⁹³⁹</p>
---	--	---

⁹³⁹ Aristote, *EN*, X, 7, 1177b31-1178a7 : « Il ne faut pas cependant suivre ceux qui conseillent de « penser humain », puisqu'on est homme et de « penser mortel » puisqu'on est mortel ; il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que peu imposante, cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. On peut même penser au demeurant que chaque individu s'identifie à elle, si tant est qu'elle est la chose principale et la meilleure. Il serait donc déplacé de ne pas choisir l'existence qui est la nôtre, mais celle d'un autre.

Et ce qu'on a dit auparavant va encore s'appliquer maintenant. En effet, ce qui est intimement lié à chaque être est naturellement ce qu'il y a de plus important et de plus agréable pour lui. Donc, pour l'homme, c'est la vie

	<i>homo.iste</i>	<i>ergo</i>	
	<i>felicissimus.</i> ⁹³⁸		

Dans ce cadre, le bonheur est causé uniquement par l'intellect et c'est ce bonheur que Bovelles met également en avant avec, comme on l'a vu dans la citation du *Livre du sage*, des éléments de stoïcisme qui renforcent sa conception intellectualiste du bonheur⁹⁴⁰. À côté de ce bonheur intellectuel, Aristote décrit un autre bonheur qui est une activité moins parfaite : c'est le bonheur humain qui est toujours une activité selon la vertu mais pas la plus haute. Cette vertu c'est la prudence (*prudentia*) qui concerne l'homme dans sa dimension aussi bien intellectuelle que corporelle. Or, cette prudence est obtenue par le bon usage de l'intellect calculant ou opinatif ou pratique⁹⁴¹. Dans l'œuvre d'Aristote, l'intellect pratique désigne l'intellect qui est tourné vers un but, vers une action à accomplir : le commencement de cet intellect est un désir, un appétit et sa fin est le début de l'action, alors que l'intellect contemplatif, bien qu'il parte également d'un désir (tout savoir), est tourné vers la contemplation des choses⁹⁴². Bovelles lie toujours l'intellect pratique à l'action dans le monde sensible. L'intellect dirige l'action de l'homme pour saisir les espèces de toutes choses grâce aux sens. Ainsi, comme pour Aristote, l'intellect pratique est tourné vers le monde extérieur et plus précisément l'acquisition des espèces venant du monde extérieur. Cependant, contrairement à Aristote, l'intellect pratique n'est plus explicitement décrit comme un intellect délibératif, il n'est plus vraiment l'intellect de l'éthique qui permet à l'homme d'accéder au bonheur humain. Cet intellect est seulement décrit comme un intermédiaire nécessaire au service de l'intellect contemplatif. En effet, comme le seul bonheur présenté dans la philosophie de Bovelles est le bonheur contemplatif, l'intellect pratique est utilisé en vue de cette fin. Pour atteindre ce bonheur contemplatif, il faut acquérir les espèces nécessaires à la contemplation puisque l'intellect humain en est dépourvu. Toutefois, la question reste de savoir si l'intellect pratique, outre sa capacité à acquérir les

intellectuelle, si tant est que c'est principalement l'intelligence qui constitue l'homme. Par conséquent, cette vie est aussi la plus heureuse. » (tr. fr. R. Bodéüs)

⁹³⁸ Traduction latine par Grosseteste et présentée par Lefèvre d'Étaples en (*Decem librorum Moralium Aristotelis*, X, 7 f. 81r)

⁹⁴⁰ Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie que j'ai cités plus haut défendent également un bonheur intellectuel même s'ils sont en désaccord sur l'accessibilité de ce bonheur durant cette vie.

⁹⁴¹ Aristote, *EN*, VI, 5 11409b25-27 : « Et puisqu'il est deux parties de l'âme qui possèdent la raison, [la prudence] sera la vertu de l'une des deux, la partie opinative, puisque l'opinion concerne ce qui peut être autrement au même titre que la prudence. » (tr. fr. R. Bodéüs modifiée pour faire apparaître prudence plutôt que sagacité afin de ne pas ajouter de confusion). Voici la traduction latine par G. Moerbeke présentée par Lefèvre dans son édition des traductions de l'*Éthique* (f. 63r) « *Duabus autem entibus partibus animae rationem habentium : alterius utique erit uirtus opinatiue. opinio autem circa contingens aliter habere est : et prudentia. sed tamen neque habitus cum ratione solum. signum autem, quoniam obliuio talis quidem habitus est : prudentia autem non est.* »). Sur le fait que la partie opinative de l'âme désigne l'intellect pratique en *DA*. Cf. M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 175-176)

⁹⁴² Aristote, *DA*, III, 10, 433a13-17.

espèces, conserve les caractéristiques que les aristotéliens lui attribuent généralement, ce qui n'est pas explicité pas dans le *Livre de l'intellect* et, plus généralement, le rapport de l'homme au bonheur est peu développé dans cet ouvrage contrairement à d'autres⁹⁴³.

Dans ces cinq premières propositions, Bovelles reprend cette distinction entre le bonheur pratique et le bonheur contemplatif avec sa distinction entre l'activité inachevée et achevée. Néanmoins, dans ce cadre, le but de l'intellect pratique n'est plus d'être prudent mais d'acquérir les espèces du monde. En ce sens, l'activité de l'intellect pratique devient une condition de l'activité de l'intellect contemplatif. Au contraire, bien qu'Aristote semble penser que les deux types de bonheur sont compatibles⁹⁴⁴ et bien qu'une certaine prudence soit nécessaire pour l'accomplissement du bonheur contemplatif, l'activité pratique n'est pas ce qui fournit les objets de la contemplation comme dans le *Livre de l'intellect*.

C'est ce point que Bovelles explique dans la deuxième proposition et troisième. Revenant sur les acquis de la troisième proposition du chapitre V, il montre en quoi la première activité conditionne la seconde. Tout d'abord, Bovelles propose un syllogisme pour expliquer la nécessaire primauté de la recherche d'un objet extérieur à nous :

- (1) L'intellect humain est en puissance toutes choses
- (2) Or, il est né pour devenir toutes choses
- (3) Donc, l'intellect humain lié au sens se tourne vers le monde extérieur pour acquérir toutes choses.

Comme initialement cet intellect est vide et comme « la propriété et la raison d'être de l'intellect est le jugement et l'intuition des espèces soit dans l'objet extérieur comme au commencement, soit dans la mémoire intérieure comme à la fin⁹⁴⁵ », il est en effet nécessaire que la première activité de l'intellect soit tournée vers les objets extérieurs à lui. Après avoir intégré ces objets en lui, il peut dans un deuxième temps les contempler. La première activité est donc une condition de possibilité de la seconde. Certes, Bovelles ne pense pas les deux activités sous la distinction entre l'acte et la puissance puisque, en tant qu'activité, elles sont toutes deux des actes. Cependant, l'une est un acte intermédiaire alors que l'autre est un acte accompli. C'est pour cette raison que la première activité de l'intellect c'est-à-dire l'intellection de toutes choses

⁹⁴³ Bovelles est plus explicite dans son *Opuscule métaphysique* (chap. I) et dans son *Livre du sage* (Chap VII).

⁹⁴⁴ Aristote, *EN*, X, 9. Sur ce point, cf. M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 212-213)

⁹⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, VI, 4 : « *Proprietas autem et ratio intellectus, est iudicium et intuitio specierum, sive in exteriori obiecto, velut in principio, sive in interiore memoria ut in fine.* »

grâce au sens est qualifiée d'imparfaite. Quant à la seconde activité de l'intellect c'est-à-dire l'intellection grâce à la mémoire intellectuelle ou la contemplation, elle est parfaite.

Néanmoins, Bovelles ne qualifie pas d'imparfaite la première activité seulement parce qu'elle est la condition de la seconde. L'imperfection vient plutôt de l'objet saisi que de l'acte de saisir. En effet, malgré leur différence, les deux activités de l'intellect sont unifiées par leur rôle à savoir l'intellection ou l'appréhension d'une espèce⁹⁴⁶. Cependant, cette même intellection diffère quant à l'origine de l'objet saisi. Selon Bovelles, la saisie d'une espèce provenant de la mémoire est purement intellectuelle parce que cette saisie ou contemplation est une intellection effectuée seulement par l'intellect, sans élément extérieur, sans mélange avec la matière. Or, l'indépendance de l'intellect par rapport au sens le rend similaire à l'intellect angélique qui est la perfection de l'intellect. C'est pour cette raison que la deuxième activité est plus parfaite que la première même si cette dernière a rendu possible la contemplation.

À la quatrième proposition, Bovelles qualifie l'intellect qui se tourne vers le monde de « pratique et acquisitif (*practicus et acquisitivus*) » et l'intellect qui se tourne vers la mémoire « contemplatif ». On peut donc affirmer que l'intellect humain doit donc d'abord être pratique ou acquisitif ou extérieur pour, enfin, devenir contemplatif ou intérieur⁹⁴⁷. Le terme « *acquisitivus* » correspond bien à la description de l'activité de l'intellect qui acquiert les espèces dans le monde. Cependant, appeler cet intellect « pratique » détourne clairement l'usage de l'adjectif « *practicus* » à l'époque de Bovelles⁹⁴⁸ ce qui m'a conduit à voir dans cette première partie une réinterprétation intellectualiste de la distinction entre le bonheur pratique et contemplatif.

Dans la cinquième proposition, Bovelles différencie la distinction entre l'intellect pratique et contemplatif et la distinction entre l'intellect en tant que tel et la mémoire. Selon lui, la première distinction est seulement une distinction selon la raison alors que la seconde selon le mode et la raison. En effet, comme pour Aristote qui distinguait les deux intellects selon le but dans le *De anima*⁹⁴⁹, Bovelles distingue les deux intellects par le service qu'ils offrent (acquérir l'espèce ou contempler) et par l'objet qu'ils ont (espèce venant de l'imagination ou

⁹⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, VII, 5

⁹⁴⁷ Un lecteur cartésien pourrait trouver étrange que l'intellect vide ne puisse pas s'intuitionner lui-même. Il faut savoir que selon Bovelles la connaissance des choses du monde extérieur est nécessaire pour que l'intellect puisse se comprendre. Il hérite cette opinion d'une mauvaise lecture d'Aristote exposée par Buridan. Nous reviendrons sur ce sujet dans la troisième partie de notre thèse.

⁹⁴⁸ Sur l'histoire du terme « *practicus* » et de l'expression « *intellectus practicus* » cf. G. Fioravanti (2011). Je reviens sur la distinction entre intellect pratique et contemplatif cf. *Infra* p. 756-758

⁹⁴⁹ Aristote, *DA*, III, 10, 433a13-17

espèce représentée par la mémoire). Par conséquent, il s'agit de la même force intellectuelle qui accomplit ces deux tâches. La distinction entre les deux intellects n'est pas réelle mais formée par la raison : c'est une différence de point de vue. À l'inverse, bien que la distinction entre la mémoire et l'intellect se fasse à l'intérieur d'une même substance, elle est une distinction de mode (*re*). En effet, cette distinction ne s'applique pas sur une même force vue selon des points de vue différents mais deux parties séparées réellement dont l'une est puissance ou l'intellect patient alors que l'autre est acte ou l'intellect agent. Contrairement à l'intellect pratique et contemplatif, ces deux forces s'opposent et peuvent se retourner l'une vers l'autre. C'est ce point qui est approfondi dans la suite du chapitre. Notons à ce propos que l'assimilation de l'intellect possible à la mémoire⁹⁵⁰ n'est pas conforme à la philosophie d'Aristote puisque, selon ce dernier, la mémoire n'est pas intellectuelle.

La distinction modale de l'intellect humain entre l'intellect et la mémoire (Chap VII, prop. 6 à 10)

L'examen de la distinction modale entre l'intellect et la mémoire sera l'occasion pour Bovelles de mettre en avant les activités de ces deux parties de l'âme. Par ce biais, Bovelles souligne à quel point ces deux parties de l'âme sont différentes l'une de l'autre contrairement à l'intellect contemplatif et pratique. Malgré leur différence, ces deux parties s'unissent au moyen d'une certaine activité : la contemplation. Ainsi, dans ces quatre propositions, Bovelles s'attache, d'une part, à montrer les différentes activités des deux parties et, d'autre part, à définir la contemplation, l'activité qui unit les deux parties de l'intellect humain.

S'appuyant sur ses précédentes réflexions sur la mémoire, Bovelles décrit, dans la sixième proposition, la mémoire comme un microcosme. L'usage du terme « *microcosmus* » est assez rare dans l'œuvre de Bovelles⁹⁵¹ qui préfère le plus souvent l'expression « *minor mundus* ». Cette distinction entre le microcosme ou plus petit monde et macrocosme est une image fréquemment utilisée en philosophie pour illustrer différentes théories montrant un certain rapport entre l'homme et le monde comme Bovelles l'a fait dans le chapitre V :

Par conséquent, la pensée divine surpasse par la durée tous les concepts du plus grand monde (c'est-à-dire les anges) et elle est la cause efficiente de	<i>Sicut igitur divina mens, omnes maioris mundi conceptus (idest angelos) duratione transcendit, et eorum est</i>
--	--

⁹⁵⁰ Selon L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 43) et E. Faye (1998a, p. 92-94), cette manière d'assimiler la mémoire et l'intellect patient est novateur.

⁹⁵¹ On le retrouve dans la Lettre à Germain de Ganay de Juillet 1508 présente dans le volume de 1511 (f. 171v-172r) pour montrer que l'homme, comme le grand monde, a sept planètes ou luminaires.

ceux-ci, de même aussi la pensée humaine devance par la durée toutes les notions du plus petit monde (c'est-à-dire de l'homme) et elle est la cause efficiente de celles-ci. ⁹⁵²	<i>efficiens causa, ita et humana mens, omnes minoris mundi (idest hominis) notiones, duratione praecedat et earum est efficiens causa.</i>
---	---

Rappelons que, dans ce passage, Bovelles établit une analogie entre la création divine et la création des signes de l'enseignement. Dans ce cadre, les concepts du plus grand monde créés par la pensée divine sont l'équivalent des notions du plus petit monde créées par la pensée humaine. Néanmoins, bien que les réflexions soient proches entre le chapitre V et cette proposition, il est clair que, dans cette proposition, le microcosme ne désigne pas l'homme mais seulement la mémoire c'est-à-dire le réceptacle des notions⁹⁵³. Cette manière de rapporter la mémoire au monde par cette dénomination rend explicite l'idée bovillienne selon laquelle la mémoire doit posséder toutes choses c'est-à-dire toutes les choses qui sont dans le monde sensible. Il y a donc réellement un deuxième monde à l'image du monde sensible dans l'intellect humain : un monde intellectuel. D'ailleurs, c'est cette identité entre le monde sensible et la mémoire qui conduit Bovelles à nommer cette mémoire de miroir du monde. Cependant, cette identité dépend seulement des choses possédées et non de la manière dont chaque monde possède toutes choses⁹⁵⁴. En effet, le monde possède les choses substantiellement alors que la mémoire possède les choses au moyen des espèces intellectuelles. Ainsi, la comparaison entre le petit monde et le grand monde est fondée sur la capacité de la mémoire humaine à recevoir le grand monde en elle-même.

En outre, dans cette proposition, Bovelles fait doublement évoluer son discours par rapport à ces précédentes positions. La première concerne l'idée que la mémoire, comme elle est un certain monde intellectuel⁹⁵⁵, est le vrai objet de l'intellect. Or, au chapitre III, Bovelles dit que l'objet de l'intellect c'est Dieu. On peut supposer que ce changement est dû au fait que c'est par la contemplation de toutes choses en lui-même que l'intellect peut parvenir à atteindre Dieu. Dans cette hypothèse, l'objet de l'intellect est Dieu qu'il saisit à travers la contemplation de la mémoire pleine d'espèces intellectuelles. La deuxième évolution concerne l'usage du

⁹⁵² Bovelles, *Ldi*, V, 7. On retrouve une telle identification entre le plus petit monde et l'homme en *Ldi*, XII, 9.

⁹⁵³ On peut supposer que c'est notamment en raison de sa mémoire que l'homme peut être dit plus petit monde. Bovelles n'explique pas pourquoi il nomme l'homme plus petit monde.

⁹⁵⁴ Bovelles développe plus amplement la description de l'homme comme un plus petit monde en *Lds* et *Ldsap*.

⁹⁵⁵ Bovelles, *Ldsap*, XX : « À partir de là, il s'ensuit que le monde intellectuel est double. L'un est substantiel, l'autre est rationnel. L'un est au-dessus du firmament, l'autre sous le firmament. L'un est dans la nature et la substance des choses, l'autre dans la raison et la pensée humaine (*Fit ex his ut duplex sit intellectualis mundus. Unus substantialis, rationalis alter. Unus supra firmamentum: alter sub firmamento. Unus in rerum natura et substantia: alter in ratione et humana mente*) » (tr. fr. P. Quillet modifiée)

qualificatif « vrai » pour désigner l'image. En effet, plus tôt dans le texte⁹⁵⁶, Bovelles explique que Dieu est la vérité de toutes choses et que toutes choses ne sont qu'un vestige et une ressemblance de cette vérité. Il explique plus loin⁹⁵⁷ que l'art produit des images qui permettent d'atteindre les substances vraies. Dans ces précédentes réflexions, Bovelles paraissait donner à l'image le statut de ressemblance, statut qui semble extrêmement éloigné du vrai alors que, dans cette sixième proposition, c'est l'image elle-même qui est vraie. Sur ce point, il faut comprendre les différents niveaux du discours de Bovelles. Lorsqu'on compare la substance et l'image à Dieu puisque Dieu est la cause des causes et qu'il donne la réalité à toutes choses, il est donc la vérité alors que toutes choses sont seulement des ressemblances et des vestiges de cette vérité. Lorsqu'il s'agit de décrire le rapport de l'image à la substance, ce qui est vrai c'est la substance des choses alors que l'image est la ressemblance ou le signe conforme à cette substance qui permet d'atteindre cette substance vraie des choses. Enfin, dans cette proposition, Bovelles établit un parallèle entre les substances vraies et naturelles et les images vraies et intellectuelles. Il me semble que le concept de vérité est ici employé afin de désigner la conformité de l'image dans la mémoire à la substance dans le monde⁹⁵⁸. Cela implique que l'abstraction de l'espèce intellectuelle de la chose ne cause pas de perte de vérité : une substance vraie donne une image vraie dans la pensée. Ainsi, l'espèce sensible transmet parfaitement la forme de la chose et que l'abstraction purifie seulement des accidents sensibles qui entourent l'espèce⁹⁵⁹.

La septième proposition revient très précisément sur les trois actes de l'intellect et les trois actes de la mémoire. Les deux premiers actes de chacun sont indépendants. L'intellect saisit les espèces intellectuelles et les transfère dans la mémoire : ce sont les deux premiers actes de l'intellect. La mémoire reçoit et conserve ces espèces : ce sont les deux premiers actes de la mémoire. Après cette phase pratique, au sens où Bovelles l'entend, l'intellect peut contempler les espèces ou concepts représentés par la mémoire : c'est le troisième acte de l'intellect et de la mémoire⁹⁶⁰. Cette dernière étape unit donc les deux parties de l'intellect⁹⁶¹ : les deux parties doivent se tourner l'une vers l'autre, l'intellect observant la mémoire et la mémoire représentant l'espèce intellectuelle. La mémoire, contrairement à l'intellect qui

⁹⁵⁶ Bovelles, *Ldi*, IV, 1.

⁹⁵⁷ Bovelles, *Ldi*, IV, 3.

⁹⁵⁸ Sur l'impossible présence de fausseté dans la mémoire cf. Bovelles, *PE.*, VI, chap. IV. Sur la vérité dans la philosophie de Bovelles cf. *Infra* p. 762-776.

⁹⁵⁹ Cf. *Ldi*, VIII, 9

⁹⁶⁰ Ce troisième acte est l'union de l'intellect qui se tourne vers la mémoire.

⁹⁶¹ Même si l'intellect est inséparable Bovelles utilise ce vocabulaire en *Ldi*, VI, 5 : « Car en fait une partie discerne une partie en lui et une partie a été opposée à une partie et on dit que l'une comprend et que l'autre est comprise. (*Nempe in eo pars partem diiudicat, et pars parti est obiecta diciturque alia intelligens, alia intellecta.*) ». Pour cette raison, je me permets d'employer également ce vocabulaire.

observe lorsqu'il est pratique ou contemplatif, joue un double rôle : elle est conservatrice puis représentative. C'est à partir de ce passage⁹⁶² et de cette caractéristique de la mémoire que E. Faye nomme cette théorie de « théorie du savoir comme représentation »⁹⁶³.

La réflexion sur la contemplation est replacée dans le cadre de l'analogie entre la mémoire et le monde, dans la huitième proposition. Ainsi, l'intellect passe de l'observation dans le grand monde à l'aide des sens à l'observation et la contemplation dans le petit monde sans l'aide des sens. La conclusion de cette proposition au raisonnement quelque peu circulaire est : « tout ce que l'intellect humain a saisi intellectuellement, de nouveau il le saisit intellectuellement ». Dans ce cadre, la contemplation est la deuxième saisie de l'espèce dans la mémoire. C'est cette définition de la contemplation que Bovelles explique et précise dans les deux dernières propositions.

Dans la neuvième proposition, Bovelles revient sur le rôle de la mémoire dans la contemplation. Bovelles définit la mémoire comme la reprise d'une première appréhension⁹⁶⁴. C'est donc la mémoire qui offre de nouveau à l'intellect la possibilité d'effectuer une intellection de l'espèce et une intellection dans la permanence. En effet, la première saisie de l'espèce était transitoire au sens où l'intellect la transmettait directement à la mémoire. Après cette définition de la mémoire, Bovelles peut dans la dixième proposition proposer sa définition de la contemplation. Selon lui, la reprise de la mémoire, c'est-à-dire la reprise des espèces représentées par la mémoire à l'intellect, définit donc la contemplation et le savoir⁹⁶⁵. C'est à l'aide d'une citation inventée de Platon que Bovelles identifie le savoir et la reprise de la mémoire :

De nouveau, il s'ensuit que Platon n'a pas dit sans raison : le savoir est la reprise de la mémoire.	<i>Fit rursum ut haud absque ratione, dixerit Plato : scientiam esse memoriae resumptionem.</i>
--	---

Il s'agit d'une citation inventée puisque cette citation ne se trouve pas dans les traductions latines de Platon⁹⁶⁶. Il faut plutôt considérer cette référence à Platon comme l'usage d'un

⁹⁶² Cela est d'autant plus explicite en *Ldi*, VII, 10.

⁹⁶³ E. Faye (1998a, p. 93-94)

⁹⁶⁴ Sur ce point, Bovelles reprend en partie une définition issu du florilège les *Auctoritates Aristotelis*.

⁹⁶⁵ Bovelles assimile la contemplation et le savoir comme Aristote. Sur le savoir et la contemplation dans l'œuvre Aristote cf. J. Dudley (1982) : « De nombreux passages confirment cette signification de *θεωρία* comme étant l'exercice d'*ἐπιστήμη*, c'est-à-dire du savoir qu'on possède déjà » et il cite notamment : *DA*, II, 412a 9-11 ; 412a 22-23 ; 417a21- 417b28.

⁹⁶⁶ J'ai consulté essentiellement la traduction de Ficin. D'ailleurs, Faye (1998a, p. 92) montre que Bovelles n'a pas eu besoin d'avoir eu un accès direct à la théorie de la réminiscence de Platon puisque cette thèse était connue dans la philosophie médiévale notamment par Boèce dans la *Consolation de la philosophie* (III, XI, v. 15-16). À cette

élément de la théorie de la réminiscence pour modifier la place de la mémoire dans la théorie de la contemplation aristotélicienne⁹⁶⁷. En effet, dans la citation de Platon, l'expression « *resumptio memoriae* » provient de la traduction latine du *De la mémoire et la réminiscence* d'Aristote⁹⁶⁸. Ainsi, avec l'aide de Platon, Bovelles propose de mettre au centre du processus de la connaissance deux points qui ne sont pas centraux dans l'œuvre d'Aristote⁹⁶⁹ : la mémoire et le retour de l'intellect sur lui-même. Selon Bovelles, c'est autant grâce à l'intellect en tant que tel qu'à la mémoire que l'homme sait et est capable de s'accomplir. Néanmoins, on peut dire que ce qui caractérise l'homme au plus haut point c'est sa mémoire. De fait, comme l'intellect (au sens d'intellect et de la mémoire) est ce qui caractérise l'homme⁹⁷⁰, selon Bovelles qui reprend Aristote⁹⁷¹, et comme l'intellect humain se caractérise par sa mémoire intellectuelle⁹⁷² vide, c'est la mémoire intellectuelle qui définit le plus précisément ce qu'est un homme.

La théorie de l'abstraction du savoir à partir des choses sensibles (chapitre VIII)

Dans ce chapitre, Bovelles rappelle chaque étape de la connaissance. Pour cela, il part des substances qui seront connues par l'homme, puis décrit chaque étape qui amène l'homme à connaître cette substance et à posséder toutes choses. Dans ce chapitre, il sera donc question de déterminer comment l'intellect humain peut connaître toutes choses c'est-à-dire comment l'intellect peut contempler la mémoire contenant toutes choses à l'instar du monde sensible. En effet, il est bien évident que l'intellect humain ne peut pas transférer la substance des choses dans la mémoire. Bovelles va donc décrire les étapes de l'abstraction qui rendront possible la possession de toutes choses.

Les trois premières propositions permettent d'exposer différentes prémisses pour comprendre sa théorie de l'abstraction. Tout d'abord, il s'agit de déterminer à quelle substance l'intellect humain avec les sens à accès ? En effet, selon Bovelles, il y a une distinction entre

source, on peut bien évidemment ajouter Aristote qui cite la thèse platonicienne dans les *Premiers analytiques* (II, 21, 67a20-25.) et Cicéron dans ses *Tusculanes* (I, 57). Sur ce sujet, voir *infra* p. 779-792 et C. Grellard (2011)

⁹⁶⁷ Cassirer (1906 (2004, p. 64)) explique que Bovelles croit qu'il peut s'appuyer sur la théorie de la réminiscence de Platon, interprétation à laquelle je suis en désaccord.

⁹⁶⁸ Aristote, *De la mémoire et la réminiscence*, 451a20-21, dont voici la traduction latine par Guillaume de Moerbeke : « La réminiscence n'est ni la reprise de la mémoire ni l'acceptation. (*Non enim est memoriae resumptio reminiscencia neque acceptio*) »

⁹⁶⁹ Sur l'analyse de cette citation, voir *infra* p. 776-820

⁹⁷⁰ Bovelles, *Ldi*, Epître dédicatoire.

⁹⁷¹ Aristote, *DA*, II, 3, 414b15-20

⁹⁷² Bovelles, *Ldi*, XVI, 2 et *Ldsap*, XLVII, §8.

les substances intellectuelles qui sont supralunaires et les substances sensibles qui sont sublunaires. Cette distinction entre le sublunaire et le supralunaire est héritée d'Aristote mais la description du monde intellectuel supralunaire semble s'appuyer sur des éléments issus du platonisme. Dans le monde sublunaire, se trouve parmi les sensibles l'intellect humain qui est intelligible. La séparation de l'intellect humain du monde supralunaire et intellectuelle exclut implicitement de la connaissance humaine les substances intellectuelles, du moins au commencement. De fait, comme l'homme est vide de connaissance au commencement et comme ces substances sont invisibles et inaccessibles, il est clair que l'homme ne peut pas les connaître au commencement. Au contraire des substances intellectuelles, les substances sublunaires et sensibles existant hors de l'intellect humain se présentent à lui pour combler, comme il l'a maintes fois répété et comme il le répète une nouvelle fois dans la deuxième proposition, sa mémoire vide. En effet, la cause finale de la nature consiste à remplir l'intellect humain ou plus précisément la mémoire pour qu'elle devienne un autre monde c'est-à-dire pour qu'elle contienne les espèces intellectuelles de toutes choses. Enfin, la troisième proposition établit la différence entre le monde sensible et la mémoire : l'un contient des substances sensibles alors que l'autre ne peut pas. Il établit cela par ce raisonnement :

- (1) Le monde sensible est défini comme le contenant de toutes les substances sensibles.
 - (2) Or, l'homme ne peut pas devenir toutes choses à la manière du monde
 - (3) Cependant, il peut devenir toutes choses sans la matière, au moyen des espèces, des raisons et les images.
- (Preuve de 3) Si le miroir matériel ne reçoit pas la substance sensible alors c'est d'autant plus vrai pour le miroir immatériel qu'est la mémoire.
- (4) Donc, l'homme devient toutes choses à l'exception de la substance et de la matière

Ce raisonnement permet, selon Bovelles, d'exposer la nécessité des espèces pour la connaissance humaine et de rejeter la possibilité de recevoir en soi directement la substance de la chose. Bovelles s'inscrit sur ce point dans la continuité du *De anima*⁹⁷³ d'Aristote et s'oppose à ceux qui critiquent la théorie des espèces⁹⁷⁴. Ainsi, si le monde se présente par nature à l'intellect humain, c'est toujours à partir d'espèces provenant des substances⁹⁷⁵.

⁹⁷³ De ce point de vue, Bovelles reprend explicitement Aristote, *DA*, III, 8, 432a17 : « Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière » (tr fr. R. Bodéüs)

⁹⁷⁴ Ockham, par exemple rejette cette théorie. Sur ce sujet, voir *infra* p. 733-735.

⁹⁷⁵ Cette idée sera conservée dans ses textes plus tardifs, cf. *Liber propriae rationis*, I.

Après ces éclaircissements sur le point de départ et l'arrivée du mouvement d'abstraction, Bovelles, dans la quatrième proposition, décrit de nouveau le mouvement de l'abstraction de l'espèce depuis la chose jusqu'à sa conservation dans la mémoire. Il accompagne cette description d'une argumentation presque syllogistique⁹⁷⁶ sur l'intellect et la mémoire pour convaincre le lecteur de la nécessité de placer la mémoire après l'intellect en tant que tel :

- (1) Les espèces ne peuvent pas demeurer dans l'intellect en raison de son impassibilité
- (2) Les espèces ne peuvent pas continuer leur mouvement après la mémoire puisque la mémoire est la partie la plus intérieure de l'âme,
- (3) Donc, les espèces demeurent dans la mémoire.

L'ajout de cet argumentaire montre que la position de Bovelles n'est pas acquise aux yeux de ses lecteurs : Aristote⁹⁷⁷ écrit au contraire que la mémoire est une partie du sens interne. Lefèvre paraphrase justement ce texte d'Aristote :

La mémoire en soi est une passion du sens supérieur (que nous appelons « caché » ou « intérieur ») [...]. D'autre part, elle est une passion de l'intellect par accident [...].	<i>Memoria per se praecipui sensus (quem abditum et interioremem diximus) passio est [...]. Intellectus autem per accidens est [...].</i>
---	---

Bovelles se détourne donc en partie d'Aristote puisque pour lui la mémoire est en soi et substantiellement intellectuelle⁹⁷⁸.

De là, Bovelles applique, dans la cinquième proposition, le mouvement de l'abstraction de l'espèce à l'intellection. À cette occasion, il utilise et développe le vocabulaire de la description du mouvement utilisée par les commentateurs latins de la *Physique* d'Aristote dont des contemporains tels que Pierre de Tartaret⁹⁷⁹ ou Clichtove⁹⁸⁰ : le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*⁹⁸¹. À ces deux termes, il ajoute le plus rare « *terminus per quem* » qu'on peut

⁹⁷⁶ Bovelles dans ce passage n'utilise pas les connecteurs du syllogisme « *autem* » et « *igitur* ». Néanmoins, l'enchaînement des propositions est tel qu'il me paraît trompeur de ne pas le présenter comme un syllogisme.

⁹⁷⁷ Aristote, *De la mémoire et la réminiscence*, I, 450a11-26

⁹⁷⁸ Il reste en accord avec Aristote pour dire que le sens intérieur conserve les espèces sensibles mais il ne nomme pas cette faculté mémoire dans le *Ldi* (cf. *Ldi*, X, 4).

⁹⁷⁹ Pierre de Tartaret, *Expositio et quaestiones super totam philosophiam naturalem et Metaphysicam Aristotelis*, *Physique*, V, 1.

⁹⁸⁰ Cf. les scolies de Clichtove dans les *Paraphrases de la philosophie naturelle tout entière* (cf. *Paraphrase à la Physique*, V, 1, scol. 1)

⁹⁸¹ Les commentateurs utilisent ces termes pour expliquer Aristote, *Physique*, V, 1, 224a30-b5. Notons que les prépositions « *ad* » et « *a* » ne sont pas toujours celles employées puisque dans la traduction de Moerbeke,

également déduire du texte d'Aristote⁹⁸². Grâce à ce vocabulaire, Bovelles montre que l'acquisition de l'espèce intellectuelle par l'homme est la réalisation du monde sensible puisque cette acquisition est la fin du mouvement. Or, la fin d'un mouvement selon Aristote⁹⁸³ et Bovelles⁹⁸⁴, c'est l'accomplissement du mouvement. Par conséquent, l'acquisition du monde intellectuel est la réalisation du monde sensible. Cette thèse sera explicitement soutenue dans le *Livre du sage*⁹⁸⁵. L'utilisation de ce vocabulaire présente l'intellect comme ce qui permet le passage des espèces du macrocosme au microcosme sans développer la manière dont l'espèce sensible devient intelligible.

C'est à partir de la sixième proposition que Bovelles explique plus précisément ce qu'est l'abstraction ou le passage du sensible à l'intelligible. Selon lui, l'espèce sensible est conforme à ce qu'est la substance sensible et l'intellect acquiert l'espèce intellectuelle dans cette espèce en la purifiant ou en formulant des conjectures rationnelles. Bovelles n'explique pas la différence entre ces deux méthodes puisqu'il ne revient jamais sur l'idée de « conjecture rationnelle » dans le *Livre de l'intellect*. Cependant, il s'étend plus sur la conjecture dans un autre ouvrage du volume de 1511, *Livre du Néant* :

<p>Or, le premier mode de la théologie et de la connaissance divine se trouve inférieur et plus bas que les deux modes restant. En effet, par ce mode, la pensée humaine s'efforce d'une manière philosophique et par l'appui des sens d'être transportée du monde sensible dans l'intelligible et, après s'être tournée vers les</p>	<p><i>Primus autem theologiae divinaeque scientiae modus ceteris duobus inferior et abiectior reperitur. Hoc enim modo mens humana, philosophico more ac sensuum adminiculo e sensibili mundo in intelligibilem transferri contendit, sensibilibusque signis intenta intelligibilium divinarumque rerum coniecturas ex iis elicit.</i></p>
---	--

d'Argyropoulos, ils utilisent plutôt « *ex quo* » et « *in quem* ». Thomas (cf. *In physic.*, V, l. 1, n. 4) utilise la terminologie de Moerbeke : « En plus de ces trois termes, deux termes sont requis à savoir l'un à partir duquel le mouvement commence et l'autre vers lequel le mouvement avance : en effet tout mouvement est à partir d'une certaine chose et vers une certaine autre. (*Et praeter ista tria requiruntur duo termini; unus scilicet ex quo incipit motus; et alius in quem motus procedit: omnis enim motus est a quodam in quiddam.*) ». Cependant, il emploie un autre vocabulaire dans sa *Somme théologique* (cf. tertia pars, q. 78, art. 2). Avant Thomas d'Aquin, Alexandre de Hales (*Explication aux douze livres de la métaphysique.*, V, comm. au texte 22) utilise cette même distinction.

⁹⁸² Je ne suis pas parvenu à trouver une définition exacte du « *terminus per quem* » antérieure au texte de Bovelles. Cette expression est néanmoins utilisée après lui : Théophile Bonnet (*Medicina septentrionalis collatitia*, vol 1, l. III, section XVII, chap. IX, Genève, Leonard Chovet, 1685, p. 644) définit le « *terminus per quem* » comme « *medius* », ce que fait exactement Bovelles.

⁹⁸³ Aristote, *P*, III, 1, 200b25-201b15

⁹⁸⁴ Cf. Bovelles, *PE*, III. Je traduirai en particulier les passages touchant à ce sujet.

⁹⁸⁵ Bovelles, *Ldsap*, XXI et *Lpr*, I, 13.

signes sensibles, elle tire de ces signes des conjectures des choses intelligibles et divines. ⁹⁸⁶	
---	--

C'est par ce genre de conjectures⁹⁸⁷ qu'il tente de prouver la trinité divine dans *Livre du sage* dans le chapitre intitulé « Les signes sensibles qui font connaître la divine et très haute trinité »⁹⁸⁸. De ce fait, la conjecture rationnelle semble être une proposition vraisemblable à propos des choses qui nous dépassent telles que Dieu⁹⁸⁹ à partir de choses auxquels nous avons accès. Ainsi, la conjecture rationnelle diffère de la purification au sens où elle s'appuie sur les données des sens pour proposer une hypothèse à propos d'une réalité intellectuelle ou divine alors que la purification permet à l'homme d'extraire l'espèce intellectuelle de l'espèce sensible et donc de transporter le monde sensible dans la mémoire⁹⁹⁰. D'ailleurs, cette théorie de la purification ou de l'abstraction caractérise l'empirisme de Bovelles, empirisme que j'ai plus tôt qualifié de génétique puisque les espèces intellectuelles ont leur origine dans le monde sensible.

Avant de développer le processus de purification, Bovelles revient sur la distinction présentée dans la première proposition entre la substance sensible et la substance intelligible. Néanmoins, là où, dans la première distinction, il désignait surtout la différence de lieu, il définit très clairement dans la septième proposition ce que signifie être sensible par rapport être intelligible : la substance sensible est une substance intelligible couverte d'accidents. Cette description de la distinction entre le sensible et l'intelligible permet de réintroduire de l'aristotélisme dans la philosophie de Bovelles qui semblait tendre vers le platonisme avec cette séparation entre le monde sensible et le monde intelligible où le monde sensible est signe vers l'intelligible. De fait, chaque substance sensible possède en elle-même la forme qui existe également dans le monde intelligible. En ce sens, Bovelles conserve la théorie aristotélicienne de la forme mélangée à la matière, théorie qui découle de sa critique de la théorie platonicienne des idées. Aristote pense que les idées sont en fait dans les choses elles-mêmes, ce sont les

⁹⁸⁶ Bovelles, *Ldn*, XI, 1 (éd. P. Magnard, je traduis)

⁹⁸⁷ Il utilise plusieurs fois le mot.

⁹⁸⁸ Bovelles, *Ldsap*, XXX.

⁹⁸⁹ Bovelles paraît reprendre à son compte un concept que Nicolas de Cues développe dans *Les conjectures*. Sur ce sujet, cf. J. Sfez (2012 p. 335-337) qui explique que le Cusain reprend une idée développée dans le *Timée* de Platon. Néanmoins la reprise de ce concept par Bovelles est plutôt une reprise de terme que de toute la théorie du Cusain. Cf. *infra* p. 742-747

⁹⁹⁰ Sur ce point, voir *infra* p. 745-747.

formes des choses⁹⁹¹. Bovelles reprend donc cette thèse aristotélicienne tout en acceptant la théorie des idées platonicienne⁹⁹². En outre, cette manière de définir la différence entre les substances rend très compréhensible la tâche de la purification : c'est littéralement le nettoyage des accidents de l'espèce intelligible. En effet, comme l'espèce sensible est couverte d'accidents, il n'est pas possible d'y accéder directement pour un intellect. Or, comme l'intellect humain lui aussi est couvert par une masse corporelle et des sens dont l'objet est les accidents, il peut accéder aux choses à travers leurs accidents. Ainsi, pour s'accomplir, l'homme doit être l'observateur, le juge, l'arbitre et le spectateur du monde : c'est seulement par ce moyen qu'il accède aux espèces intelligibles.

Maintenant qu'il a précisé la manière dont l'homme avait accès au sensible et ce que signifie sensible par rapport à intelligible, Bovelles désigne la faculté qui permet d'accomplir la purification de l'espèce sensible. En effet, comme il y a une opposition entre l'état de l'espèce dans les sens (espèce sensible) et dans la mémoire (espèce intelligible), selon sa règle métaphysico-logique qui indique la présence nécessaire d'un intermédiaire entre deux opposés possédant la nature des deux extrêmes, il faut qu'il existe une faculté intermédiaire. Cet intermédiaire où ont lieu la transformation et la purification de l'espèce sensible en espèce intelligible, c'est le sens interne ou l'imagination. Bovelles explique en suivant Raymond Lulle⁹⁹³ que l'imagination, en tant qu'intermédiaire entre l'intellect et les sens, purifie les espèces sensibles pour qu'elles soient saisies par l'intellect. Il semble donc que ce soit l'imagination qui produise les espèces purifiées de tout accident. Je reste hypothétique sur ce point puisque Bovelles affirme souvent que l'intellect produit l'espèce dans la mémoire. D'ailleurs, il est dit, en comparaison à Dieu, être la cause efficiente du concept, de la notion et de l'espèce dans la mémoire. Cela semble donc contradictoire avec ce qu'il affirme dans cette proposition. À la lecture de cette proposition, il semble être seulement la cause efficiente du passage de l'espèce intellectuelle dans la mémoire : il produit dans la mémoire une espèce qu'il n'a pas formée uniquement par lui-même mais que l'imagination lui a transmise.

⁹⁹¹ Aristote, *M, Z*, 13-15, 1038b1-1040b4.

⁹⁹² J'approfondis ce point (*Infra* p. 676-679) lorsque Bovelles désigne son principe d'individuation.

⁹⁹³ Lulle, *Ars magna*, partie IX, f. 59v (éd 1517) : « L'imagination est l'intermédiaire dans l'homme existant entre la puissance sensitive et intellectuelle de telle sorte que l'intellect peut dans l'imagination acquérir les espèces sensibles et imaginables. (*Imaginatio est medium in homine, existens inter potentiam sensitivam et intellectivam, ut intellectus in imaginatione possit acquirere species sensibiles et imaginabiles*) ».

Dans la dixième proposition de ce chapitre, Bovelles revient sur une question qu'il n'avait pas encore examinée précisément et dont dépend son explication sur la purification : quel est le rapport entre l'espèce et la chose ? Il répond à cette question par un syllogisme :

- (1) L'espèce de la substance sensible a une structure similaire à la substance
- (2) Or, la substance sensible est composée d'une nature sensible et intelligible.
- (3) Donc, l'espèce est composée d'une nature sensible et intelligible.

L'espèce sensible possède la même structure que la substance sensible c'est-à-dire une nature intellectuelle et sensible. Grâce à cette double nature, elle peut être saisie par les sens puis être purifiée afin de représenter la substance à l'intellect. Il est intéressant de souligner la différence de rapport entre la nature intelligible de l'espèce qui représente tandis que la nature sensible de l'espèce exprime les accidents. Cette distinction sépare le moyen qui fait connaître et le contenu de la connaissance ou, en termes linguistiques, le signifiant et le signifié. Par exemple, pour le mot « chien », l'expression désigne le signe en lui-même composé de cinq lettres alors que la représentation désigne l'idée de chien contenue par le mot.

L'ensemble de ce chapitre a donc permis à Bovelles d'établir une partie de sa pensée sur les moyens de connaître les choses pour l'intellect humain et de mieux apprécier chaque étape du processus d'abstraction de la substance sensible à l'espèce intellectuelle dans la mémoire. On voit donc que dans sa conception, il n'y a aucun obstacle *a priori* à la connaissance de toutes choses, les substances transmettent leur espèce aux sens, de là, des sens à la mémoire, il y a une purification de l'espèce sans déformation de son contenu. Ce chapitre et le précédent ont d'ailleurs été au centre des réflexions cassireriennes à propos des théories de la connaissance⁹⁹⁴.

L'ordre de la création et réflexion sur l'homme (chapitre IX)

Bien que le titre du chapitre IX mette en avant une réflexion autour de l'ordre de la création, néanmoins, l'originalité de ce chapitre provient plutôt des réflexions développées en marge de l'exposition de la cosmogonie. L'écriture de Bovelles se caractérise par sa circularité : forme de la perfection qui s'applique également à l'ordre de la création divine⁹⁹⁵. Cette circularité implique qu'après avoir abordé un thème, Bovelles y revient plusieurs chapitres plus

⁹⁹⁴ Cassirer (1906 (2004, p. 59-67)). Sur la réflexion de Cassirer à propos de Bovelles.

⁹⁹⁵ *Ldi*, IX, 4.

tard. Lors de la première proposition du premier chapitre, il expose sa cosmogonie et, alors que ce thème est fréquemment évoqué jusqu'au deuxième chapitre, il est plus ou moins abandonné jusqu'à ce neuvième chapitre. Cette circularité n'implique cependant pas une pure répétition de ce qui a déjà été dit. En effet, chaque répétition introduit de la nouveauté. De cette manière, il s'aide de ce qui est déjà acquis pour son lecteur afin de proposer de nouvelles thèses ou afin d'aborder de manière originale des anciennes affirmations sur lesquelles il n'avait rien dit.

Ainsi, lorsqu'il reprend la chronologie de la création dans les quatre premières propositions du chapitre IX, Bovelles décrit la cosmogonie selon les termes qu'il avait employés plus tôt⁹⁹⁶ : c'est-à-dire selon une théorie de l'opposition où il y a deux extrêmes et un intermédiaire. Dans cette première exposition, Bovelles cherchait à caractériser chaque étape de la création comme étant toutes choses d'une certaine manière sous le modèle de la ligne. Dans les premiers chapitres, l'acte est à un extrême de la ligne, la puissance à l'autre et dans l'intermédiaire on trouve le mélange d'acte et de puissance. Le défaut de ce modèle dans le cas des intellects, c'est qu'il est trop limité pour faire comprendre en même temps l'ordre de création et l'ordre ontologique. Bovelles repense ces trois étapes sous le modèle du cercle, comme il l'explique dans les quatre premières propositions. À partir de cette nouvelle modélisation qu'il appuie sur un nouveau principe métaphysique et logique, il propose une nouvelle réflexion sur la place de l'homme parmi les êtres.

Il y a trois étapes à la création : le commencement, la fin et l'intermédiaire. Bovelles cherche à montrer que la création se conforme à ces trois étapes. Pour cela, il propose des syllogismes pour montrer que ces trois étapes se trouvent dans la création des deux intellects par rapport à la création du monde (première proposition) et dans la création des deux intellects par rapport à la création du sens (deuxième proposition). Dans la première proposition, il argumente ainsi :

(1) Le monde est toutes choses.

(2) Or, avant toutes choses, Dieu a créé l'intellect angélique et, après toutes choses, l'intellect humain.

(3) Par conséquent, le monde est entre les deux intellects.

⁹⁹⁶ *Ldi*, I, 6-9.

Dans ce cadre, on voit que les deux intellects encadrent la création du monde. Dans la deuxième proposition, Bovelles étend sa réflexion sur le monde au sens par un syllogisme proche de la première proposition :

(1) l'intellect angélique a été créé avant le sens tandis que l'intellect humain a été créé après le sens.

(2) Or, le sens a été créé entre les deux intellects

(3) Donc, le sens a été produit avec le monde.

Cette deuxième proposition peut paraître redondante par rapport à la première mais ce semblant de répétition permet d'étendre le premier syllogisme et de reprendre de façon originale, dans la troisième proposition, un débat autour de ce qui est premier : les sens ou l'intellect. Bovelles propose une variation autour d'une ancienne maxime de l'aristotélisme latin⁹⁹⁷ (« Rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens (*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*). ») et son opposé (« Rien n'est dans les sens qui n'ait d'abord été dans l'intellect (*Nihil est in sensu quin prius fuerit in intellectu*). »)⁹⁹⁸. Selon lui, ces deux propositions sont vraies, tout dépend de la manière dont on les considère. Dans l'ordre général de la création, du point de vue de l'intellect angélique, l'intellect est premier tandis que du point de vue de l'intellect humain, l'intellect est après les sens, comme on l'a vu dans la deuxième proposition de ce chapitre⁹⁹⁹. De la même manière, si on s'en tient à l'homme, dans l'ordre général de l'enseignement, pour l'intellect vide qui apprend, les sens sont premiers mais, pour l'intellect accompli, l'intellect est premier. Bovelles profite de cette occasion pour exposer ses réflexions sur l'éducation et plus particulièrement sur la transmission du savoir d'homme à homme : l'espèce intellectuelle dans la mémoire d'un homme peut être transmise à un autre homme par la création d'espèces sensibles contenant l'espèce intellectuelle. Ces espèces sensibles que l'homme crée sont l'écriture et le son articulé et elles sont envoyées à l'apprenant. Pour cette raison, le mouvement se produit de l'intellect enseignant à l'apprenant ce qui implique que, pour l'enseignant, l'intellect est premier par rapport au sens. Au sujet de l'éducation, Bovelles sera beaucoup plus prolix et plus précis dans le *Livre des sens*. En outre, cette manière de nuancer chaque affirmation selon un certain point de vue est une méthode employée par Aristote

⁹⁹⁷ Sur l'histoire de cette maxime, cf. P. F. Cranefield (1970).

⁹⁹⁸ Je n'ai pas de trace de cet opposé dans aucun texte. Le seul texte qui peut évoquer ce passage est postérieur à Bovelles puisqu'il se trouve dans les *Nouveaux essais* de Leibniz : « *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in intellectu, nisi ipse intellectus*. ». Tout comme Bovelles, Leibniz joue sur cette ancienne maxime.

⁹⁹⁹ Cassirer (1906 (2004, p. 63)) dit que le passage par les sens est la condition de toute connaissance pour l'homme. Cela est absolument vrai, si on met de côté le mystérieux enseignement par les anges (voir *infra* p. 616-619)

dans le *De anima*¹⁰⁰⁰. En effet, lorsqu'il étudie les affirmations « l'aliment passe pour être le contraire de ce qu'il nourrit »¹⁰⁰¹ et « c'est le semblable qui nourrit le semblable »¹⁰⁰², Aristote conclut sa réflexion par :

« Dans la mesure, en effet, où il s'agit d'un aliment non digéré, le contraire se nourrit du contraire, et dans la mesure où il s'agit d'un aliment digéré, c'est le semblable qui se nourrit du semblable. De telle sorte que, d'une certaine façon, l'on s'exprime visiblement dans les deux cas de manière correcte et incorrecte ». ¹⁰⁰³

Bovelles, à l'instar d'Aristote, applique également un double point de vue sur des maximes philosophiques opposées. Ces différentes réflexions issues de la troisième proposition, tout comme celles tirées des syllogismes présentés dans les deux premières propositions, mettent en avant la circularité de la création puisque le point de départ de la création (l'intellect) est le même que le point d'arrivée de la création (l'intellect).

Bovelles peut donc à présent affirmer explicitement, dans la quatrième proposition, la thèse suivante : la création divine est circulaire. En effet, elle commence par un intellect et finit par un intellect. Or, si la création est circulaire, cela signifie que les deux intellects sont identiques. C'est justement la thèse qu'il défend dans la cinquième proposition. Cette thèse sur l'identité des deux intellects, il l'a déjà posée plus tôt dans le *Livre de l'intellect* lorsqu'il affirme conformément à la *Bible*¹⁰⁰⁴ :

Quant à l'homme, il est la fin de la création de Dieu et la conclusion ¹⁰⁰⁵ de toutes les créatures, il est un peu inférieur à l'ange. ¹⁰⁰⁶	<i>Homo vero finis est creaturae dei et creaturarum omnium periodus, angelo paulo inferior.</i>
---	---

Il est vrai que d'un point de vue sémantique, il n'y a pas une parfaite identité parce que Bovelles emploie « paulo inferior » ou « paulo imminutus ». Cependant, il faut expliquer cette différence puisque, dans la proposition suivante, il dit :

¹⁰⁰⁰ Aristote, *DA*, II, 416a18-416b9

¹⁰⁰¹ Aristote, *DA*, II, 416a21-25

¹⁰⁰² Aristote, *DA*, II, 416a30-33

¹⁰⁰³ Aristote, *DA*, II, 416b5-9. (tr fr R. Bodéüs)

¹⁰⁰⁴ *Psaume*, 8, 6 : « tu l'as abaissé un peu en dessous des anges (*minuisti eum paulo minus ab angelis*) ». On retrouve ce passage cité en *Epître aux Hébreux*, 2, 7.

¹⁰⁰⁵ Dans le latin médiéval, *periodus* peut signifier la conclusion ou la fin d'une phrase ou d'un vers. Cf. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, « *periodus* », 3b.

¹⁰⁰⁶ Bovelles, *Ldi*, I, 5

<p>Pour cette raison, il y a au commencement la plus grande inégalité entre l'intellect angélique et l'intellect humain. Mais, dans la fin, les deux intellects sont rendus égaux : l'intellect humain est rendu aussi grand par l'art que l'est l'intellect angélique par la nature.¹⁰⁰⁷</p>	<p><i>Hinc inter angelicum et humanum intellectum est summa ab initio inaequalitas. In fine autem ambo intellectus aequantur : tantusque est ab arte humanus quantus a natura angelicus.</i></p>
--	--

Lorsqu'il emploie l'expression « paulo inferior » ou « paulo imminutus » dans le premier chapitre et dans le neuvième, c'est certes en référence à la Bible mais également pour montrer la place de l'intellect humain dans la hiérarchie des êtres et pour rappeler sa position dans le corps. Ainsi, cette infériorité affecte le degré de maîtrise de soi et la réalité du savoir : le corps de l'homme ne dépend pas complètement de lui et, pour l'homme, le savoir n'est pas identique à l'être¹⁰⁰⁸. Cependant, cela ne concerne pas sa capacité à devenir égal à l'intellect angélique : il n'y a pas de différence dans les activités possibles seulement une différence dans la force d'application¹⁰⁰⁹.

Cette référence à la Bible est particulièrement intéressante du point de vue de l'histoire des idées parce qu'elle sera le cœur d'un débat entre Lefèvre et Erasme sur l'interprétation de la Bible¹⁰¹⁰. En effet, Lefèvre propose une lecture christologique du livre des Psaumes. De ce fait, l'homme en question dans ce texte, c'est nécessairement le Christ. Or, le Christ ne peut pas être inférieur aux anges puisque c'est Dieu et, en outre, le terme hébreu « Elohim (אֱלֹהִים) » est ambigu comme il peut désigner un dieu ou un ange, ainsi que le remarque M. O'Connor¹⁰¹¹. Par conséquent, Lefèvre soutient qu'il faut modifier la traduction du texte latin : il faut lire « ab deo » à la place de « ab angelis ». Quant à Erasme, il critique Lefèvre pour cette interprétation en s'appuyant sur Thomas d'Aquin qui propose également une lecture christologique de ce

¹⁰⁰⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 6.

¹⁰⁰⁸ Bovelles, *Ldi*, II, 3.

¹⁰⁰⁹ Cette égalité entre les deux intellects est clairement affirmée dans l'Épître dédicatoire :

<p>En effet, bien que l'intellect humain établi dans un réceptacle matériel se cache dans le corps, on pense cependant qu'il est égal à l'intellect angélique, séparé et totalement immatériel par un droit d'immortalité et par une liberté d'activité et d'opération¹⁰⁰⁹ immatérielle. Ils diffèrent seulement en ce qu'au commencement l'intellect angélique antérieur et plus pur est accompli et qu'il devient contemplatif dès son origine même.</p>	<p><i>Humanus enim intellectus licet materiali conditus uasculo in corpore deliteat¹⁰⁰⁹, tamen et iure immortalitatis et immaterialis functionis atque operationis libertate par angelico, abiuncto et ex toto immateriali intellectui censetur. Distant duntaxat quod prior ille simplicior ab initio consummatur et a sua ipsius origine contemplatiuus euadit.</i></p>
---	--

¹⁰¹⁰ Dans l'introduction à l'édition moderne des *Hecatonomies* (1979 p. 15-16) de Lefèvre, J. Boisset et R. Combès proposent une synthèse de cette polémique entre Erasme et Lefèvre.

¹⁰¹¹ M. O'Connor (2017).

Psaume. Pour Thomas¹⁰¹², Dieu a rendu inférieur le Christ aux anges lors de son temps sur terre puisqu'il était passible et corruptible contrairement aux anges. Ce débat théologique nous permet de saisir que Bovelles interprète ce passage différemment. On peut même dire que sa lecture est « humaniste » au sens où l'homme ou le fils de l'homme dans ce Psaume désigne pour Bovelles, à l'instar de Pic de la Mirandole¹⁰¹³, l'humanité tout entière et non le Christ seul. Même s'il cite la *Bible*, Bovelles souhaite défendre l'égalité de l'intellect angélique et humain avec un principe philosophique : comme les deux intellects sont opposés au même intermédiaire, ils sont unis par cette dissemblance. Bovelles reprend à son compte un principe métaphysique et logique dont on peut voir des traces plus tôt dans ce livre¹⁰¹⁴ mais qu'il a plus amplement développé dans un de ses premiers traités, l'*Introduction à l'art des opposés*¹⁰¹⁵ et, plus tard, dans l'*Art des opposés*¹⁰¹⁶. Bien conscient que ce principe métaphysique et logique n'est pas encore admis par ses lecteurs, Bovelles propose deux nouveaux arguments pour défendre sa thèse : la nouveauté de la création de l'intellect humain et sa supériorité sur les autres créatures. L'argument de la nouveauté s'appuie sur la circularité de la création : comme la création est circulaire, ce qui est dernier est proche de ce qui est premier. L'argument de la supériorité est construit sur la supériorité de l'intellect angélique : comme l'intellect angélique ou l'ange est supérieur à toutes les créatures et comme l'homme est supérieur à toutes les créatures sensibles, l'homme est nécessairement proche de l'ange.

Après cette réflexion sur la proximité, Bovelles expose ce qui différencie ces deux intellects, tout en rappelant la chronologie de la création. L'un est fait pour vivre en lui-même, l'autre est fait pour vivre dans un corps : ce dernier doit donc être créé après le corps¹⁰¹⁷. Notons que cette thèse n'est pas admise par tous puisque, selon Thomas d'Aquin, l'âme est créée en

¹⁰¹² Thomas d'Aquin, *Commentaire de la lettre de saint Paul aux Hébreux*, II, 7

¹⁰¹³ Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme* : « Réfléchissant au bien-fondé de ces assertions, je n'ai pas trouvé suffisante la foule de raisons qu'avancent, en faveur d'une supériorité de la nature humaine, une foule de penseurs: l'homme, disent-ils, est un intermédiaire entre les créatures, familier des êtres supérieurs, souverain des inférieurs, interprète de la nature - grâce à l'acuité de ses sens, à la perspicacité de sa raison, à la lumière de son intelligence -, situé entre l'éternel immobile et le flux du temps, copule ou plutôt hymen du monde selon les Perses, à peine inférieur aux anges selon le témoignage de David. (*Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis aevi et fluxu temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymenaeum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum*) » (tr fr. Y. Hersant).

¹⁰¹⁴ Ce principe est déjà sous-jacent dans le titre du premier chapitre lorsqu'il appelle les deux intellects des « *gemi* » mais c'est dans ce chapitre que cela devient explicite.

¹⁰¹⁵ Bovelles, *IAOI*, ch. VIII, §10-14.

¹⁰¹⁶ Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 2

¹⁰¹⁷ Cette idée est également présente en Bovelles, *PE*, IX, X, §8.

même temps que le corps¹⁰¹⁸. Il faut savoir qu'à cette époque la thèse largement rejetée¹⁰¹⁹ et même condamnée¹⁰²⁰ est la thèse selon laquelle l'âme de l'homme préexiste à son corps, dans le christianisme¹⁰²¹. Cette thèse est celle d'Origène¹⁰²². Comme la plupart des chrétiens de l'époque, Jean de la Rochelle critique Origène en soutenant :

« Il ne convient pas que la perfection précède chronologiquement ce dont elle est la perfection puisque donc l'âme est créée en vue d'être la perfection du corps ». ¹⁰²³

Ainsi, on voit que les thèses de Bovelles et de Jean de la Rochelle s'accordent avec celles de Thomas et de la plupart des auteurs chrétiens dans le rejet de la création de l'âme avant le corps. Cependant, à l'instar de Jean de la Rochelle, Bovelles pense que l'intellect humain doit être créé après le corps et non en même temps. En outre, cette thèse lui permet également de réaffirmer la circularité de la création contre les théologiens et philosophes qui reprennent le néoplatonisme¹⁰²⁴.

Malgré cette opposition sur l'ordre de la création, Bovelles s'accorde avec Thomas d'Aquin concernant la conséquence de la différence entre l'ange et l'homme. En effet, selon Bovelles comme pour Thomas d'Aquin¹⁰²⁵, le corps est essentiel pour comprendre l'intellect humain. À propos du corps, Bovelles propose une description du corps héritée en partie de la comparaison de l'homme aux restes des choses par Raymond Sebond :

Donc il a une correspondance, une confraternité et une amitié avec toutes les choses inférieures. Mais pourtant	<i>Ergo habet conuenientiam, confraternitatem et amicitiam cum omnibus aliis rebus inferioribus. Sed tamen debet homo considerare</i>	Et qu'à ceste cause il a une grande alliance, convenance & amitié avec les autres creatures. Mais il est à poiser, que tout ce qui est distribué
---	---	--

¹⁰¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 91, art. 4, rep. 3. Thomas d'Aquin n'est pas le seul puisque Grégoire de Nysse (*De hominis opificio* dans *PG*, vol. XLIV, 233 A, B.) défend également cette thèse (cf. E. Stéphanou (1932 p. 305-307)).

¹⁰¹⁹ En *Somme théologique*, Ia, q. 118, art. 3, Thomas d'Aquin critique plus particulièrement la thèse de la préexistence de l'âme au corps. À cette occasion il cite Gennade, *Dogmes ecclésiastiques*, c. 18 : « L'âme est créée en même temps avec le corps (*simul anima creatur cum corpore*) ».

¹⁰²⁰ C'est toute l'œuvre d'Origène qui est condamnée lors du Deuxième concile de Constantinople.

¹⁰²¹ Il est bien évident que Platon a dans ses mythes également exposé cette thèse.

¹⁰²² Origène, *De principiis*, 1, 4, 1 et 1, 8, 4. Sur ce sujet cf. G. MacGreggor (1982 p. 55-59).

¹⁰²³ Jean de la Rochelle, *De l'âme*, III, 20

¹⁰²⁴ Plotin pense que l'Un « crée » les êtres du plus parfait au moins parfait. Cette cosmogonie conduit à considérer le corps comme un tombeau et le lien entre l'âme et le corps comme accidentel. Thomas sous-entend que c'est la thèse d'Origène (*Somme théologique*, Ia, q. 118, art. 3).

¹⁰²⁵ *Somme théologique*, Ia, q. 118, art. 3

<p>l'homme doit considérer que ces réalités que les choses inférieures possèdent de façon divisée, l'homme les possède toutes conjointement et ensemble comme il faut le montrer. De fait, l'homme possède toutes choses et il ne lui manque rien de l'ensemble des quatre niveaux et il ne peut pas être ajouté quelque chose en plus.</p> <p>1026</p>	<p><i>quod illa quae res inferiores habent diuisim, homo habet¹⁰²⁷ omnia illa coniunctim et simul ut declarandum est. Nam omnia habet homo et nihil sibi deficit de omnibus quatuor gradibus, nec aliquid potest surperaddi.</i></p>	<p>diversement entre elles, est en luy tout en un, & assemblé. Car il a les quatre degrez: & ne luy en peut estre rien adjousté¹⁰²⁸</p>
---	---	--

Ce que Raymond Sebond dit de l'homme, Bovelles le dit plus particulièrement du corps dans son argumentation pour montrer que le corps est la dernière des créatures sensibles qu'on peut résumer ainsi :

(Affirmation) Le corps est la dernière des créatures sensibles

(Preuve 1) chaque substance sensible est nécessaire au salut du corps humain et est comme une partie du corps humain.

(Preuve 2) Le corps humain est l'œuvre la plus éminente formée de matière en raison de son besoin d'être conservée et d'être sauvée à partir de toutes les choses dans le monde.

Bien que proches, les deux preuves ne sont pas identiques. La première montre le besoin du tout pour ses parties. Ce besoin implique que les parties sont créées avant le tout. La deuxième preuve place le corps humain au sommet de la création sensible en raison de son besoin exposé dans la première preuve. À travers ce passage, on comprend une des raisons pour lesquelles l'homme doit connaître toutes choses pour se connaître lui-même : son corps est composé de toutes choses. Ainsi, grâce à son corps l'homme est une créature parfaite. Il faut cependant relativiser cette perfection parce que l'homme est naturellement inachevé par son intellect, bien qu'il puisse par lui-même, c'est-à-dire par l'art, s'accomplir.

¹⁰²⁶ Raymond Sebond, *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, I, 2. J'édite et traduis ce texte. .

¹⁰²⁷ Il faut ici suivre l'édition de 1502 et non les plus tardives qui mettent « *debet* ».

¹⁰²⁸ Je place ici la traduction de Montaigne.

Bovelles approfondit, avec la sixième proposition, ces réflexions sur le corps humain en s'appuyant sur les thèses aristotéliennes des formes¹⁰²⁹ et des âmes¹⁰³⁰. Néanmoins, Bovelles ne reprend pas la présentation du *De anima* où Aristote étudie l'une après l'autre trois types d'âme ou trois facultés : l'âme végétative, sensitive et intellectuelle. Au contraire, il distingue trois formes du sensible : la forme essentielle, vitale et sensitive. Bovelles emploie le terme « *forma* » et non « *anima* » puisque la première forme (l'essentielle) n'est pas la forme d'un corps vivant¹⁰³¹. Par « essentiel », il faut entendre seulement que cette forme donne seulement l'existence à une chose : c'est la réalisation la plus basse de la matière. Enfin, comme Aristote¹⁰³², il pose que l'intellect n'est pas une forme du sensible¹⁰³³ ce qui implique que l'âme ou la forme intellectuelle ne peut pas directement mettre en mouvement le corps, elle se meut elle-même¹⁰³⁴. Les formes qui mettent en mouvement le corps sont donc ces trois autres formes en tant qu'elles sont reçues par la matière. Bovelles souhaite établir la supériorité du corps humain sur tout le reste du sensible. Il donne deux raisons à cela. La première consiste à montrer que le corps humain est aussi grand que tout le reste du sensible. En effet, les trois formes du sensible embrassent toute la création sensible et se trouvent toutes les trois ensemble dans le corps humain grâce à la présence de l'âme immortelle dans laquelle habite la forme intellectuelle. Or, la grandeur est mesurée par le nombre de formes sensibles possédées. Par conséquent, comme il n'y a que trois formes dans tout le sensible, le corps humain est donc aussi grand que tout le reste du sensible. La deuxième raison de sa supériorité est que chaque créature se réalise dans le corps humain. Par conséquent, le corps humain est supérieur à toutes choses comme l'acte est supérieur à la puissance. Bovelles défend cet anthropocentrisme par un argument concret : selon lui, toutes les choses sont utiles pour la santé humaine. La connaissance de toutes substances sensibles est donc nécessaire à la médecine qui a pour objet principal le corps humain. On retrouve ici les germes d'une idée qui aura un écho dans la sixième partie du *Discours de la méthode* de Descartes où il explique que l'homme doit devenir comme le maître et le possesseur de la nature dans le but de préserver sa santé¹⁰³⁵. Ainsi, selon Bovelles, le corps humain est l'ensemble des choses sensibles comme l'intellect humain mais

¹⁰²⁹ Aristote, *DA*, II, 412a9-11

¹⁰³⁰ Aristote, *DA*, II, 4, 415a20-26

¹⁰³¹ Aristote, *DA*, II, 1-2, 412a19-22, 27-28 et 412a4-5. D'ailleurs, lorsque Bovelles prend seulement en compte les âmes, il emploie « *anima* » (cf. *Commentaire à l'Évangile primordial du divin Jean*, VIII)

¹⁰³² Aristote, *DA*, III, 4, 429a20-429b9

¹⁰³³ Il me semble que cette position fait débat dans l'aristotélisme.

¹⁰³⁴ On retrouve la thèse du mouvement circulaire et autonome de l'âme aussi bien dans l'œuvre de Platon (*Phèdre*, 245d-246a. et *Timée*, 34a et 43a-b.) que dans celle de Cicéron (*T*, I, 22).

¹⁰³⁵ Descartes a une vision bien moins anthropocentrique que Bovelles à propos des choses du monde mais il conçoit sur ce point la médecine de la même manière.

selon un autre mode. Bovelles conclut son chapitre en établissant une équivalence entre l'intellect humain, le corps humain et le monde ce qui lui permet d'établir que le premier habite dans le deuxième, le deuxième dans le dernier et qu'indirectement l'intellect humain habite dans le monde. En outre, l'intérêt principal de cette dernière proposition se trouve dans la référence étrange à la philosophie atomiste que Bovelles complimente négativement (« elle n'est pas irrationnelle (*non irrationabilis erat*) »). L'étrangeté de cette citation provient du fait qu'elle rappelle seulement vaguement l'atomisme antique.

Les rapports de l'intellect au corps (chapitre X)

Ce dernier chapitre du deuxième mouvement du *Livre de l'intellect* explicite les rapports de l'intellect au corps afin de déterminer la manière dont l'intellect peut être dit en lien avec le corps. Dans les trois premières propositions, Bovelles précise en quoi on peut dire que la forme intellectuelle est dans le corps, même si ce n'est pas de la même façon que les autres formes. Dans les propositions quatre à sept, Bovelles s'attache à distinguer le domaine de l'intellect du domaine sensible afin de montrer qu'il est possible que l'intellect soit séparé du corps en pensée et en réalité. Enfin, dans la dernière proposition, Bovelles rappelle que l'intellect humain est par définition lié au corps.

La première proposition reprend la thèse aristotélicienne déjà développée¹⁰³⁶ selon laquelle il y a quatre formes qui habitent le corps. À ces quatre formes, Bovelles ajoute la forme angélique comme étant la forme hors du corps, ajout qui ne se trouve pas chez Aristote. Dans la deuxième proposition, Bovelles revient sur la spécificité de la forme intellectuelle qui, comme nous l'avons déjà vu, habite dans le corps mais agit hors du corps. Ici encore, Bovelles reprend largement Aristote qui explique que l'intellect est indépendant du corps :

En effet, le sensitif n'est pas sans le corps alors que [l'intellectif] en est séparé.	<i>Sensitivum quidem enim non sine corpore est, hic autem separatus est.</i>	τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. ¹⁰³⁷
--	--	--

De la même manière, Bovelles montre que l'intellect n'a pas besoin du corps pour agir puisque c'est le même qui produit et reçoit : il se meut lui-même contrairement aux autres formes. Cette différence est modélisée par une différence dans la figure qui représente l'activité de ces

¹⁰³⁶ Aristote ne dit pas explicitement qu'il y a quatre formes, il dit qu'il y a trois âmes (Aristote, *DA*, II, 4, 415a20-26).

¹⁰³⁷ Aristote, *DA*, III, 4, 429b4-5 : « C'est que le sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée » (tr. fr. R. Bodéus)

formes : là où l'activité intellectuelle (telle que la contemplation comme il l'a expliqué en VII) est circulaire, les activités des formes en lien avec la matière sont linéaires.

Dans la troisième proposition, Bovelles semble attribuer à l'homme une capacité exceptionnelle : l'homme loin de seulement recevoir ses notions du monde est également capable d'en être l'artisan lorsqu'il est accompli. Il est important de revenir sur le sens d'« être artisan de ses notions ». Avec cette expression, Bovelles semble soutenir que l'intellect accompli n'est plus entièrement dépendant du monde sensible et des images issues des sens. Cependant, cela signifie-t-il que l'intellect humain est purement créateur de ses notions sans aucune contrainte, sans aucun rapport avec ce qui lui est extérieur ? Cela paraît improbable puisque même lorsque l'intellect humain est l'artisan de ses notions, il est dit imiter la nature. En ce sens, la nature reste le modèle et le critère de vérité de nos notions¹⁰³⁸.

En outre, dans cette troisième proposition, Bovelles explique que la maîtrise de l'intellect est une conséquence de la connaissance de toutes choses. On pourrait penser que cette thèse met en avant un lien étroit entre la morale et la connaissance puisque la maîtrise de soi est plutôt un thème moral que métaphysique ou épistémologique. Néanmoins, il est important de bien comprendre le sens de maîtrise de l'intellect. Selon Bovelles, la morale est une condition de l'élévation intellectuelle comme il l'explique dans le *Livre du sage* :

<p>En outre, si l'on prend en considération la Vertu intellectuelle qui se réalise en l'Homme après la Vertu morale, quatre degrés interviennent également dans l'achèvement de l'Homme par la Vertu intellectuelle. La Vertu morale, en effet, n'est pas propre à l'esprit, elle lui est extérieure, dans la mesure où c'est elle qui conclut les traités de paix entre l'esprit et le corps, qui contraint le corps, comme l'ordonne Nature, à servir l'esprit, qui, aussi bien, dissipant les nuées et les vents de l'esprit, le rend limpide, lui apporte sérénité et tranquillité¹⁰³⁹.</p>	<p><i>Insuper et ex consideratione intellectualis virtutis, quae post moralem in homine perficitur: quattuor quoque gradus in hominis per intellectualem virtutem consumatione occurrunt. Moralis enim virtus: quoquo pacto impropria et extera est animo, utpote quae inter animam et corpus, pacis foedera sancit : quae corpus animo (ut natura iubet) famulari cogit, quaeve animi nubes ventosque discutiens, nubem illum facit : illi serenitatem ac tranquillitatem affert.</i></p>
--	--

¹⁰³⁸ Je reviens sur ce point. *Infra*. p. 762-776.

¹⁰³⁹ Bovelles, *Ldsap*, IV (tr fr. P. Quillet). On trouve un passage similaire en *Ldsap*, XVII où Bovelles utilise l'image d'Hercule pour personnifier la vertu morale.

On voit donc que la maîtrise de son corps et de ses désirs est antérieure à la maîtrise de l'intellect mise en avant dans le *Livre de l'intellect*. On peut même dire que la maîtrise de soi au sens moral conditionne la maîtrise de l'intellect. Il me semble que la maîtrise de l'intellect désigne la capacité de l'intellect à être autonome et indépendant du monde sensible au sens où il n'a plus besoin des espèces sensibles pour former ses notions, pour imiter la nature puisque sa mémoire conserve l'espèce de toutes choses. Malgré cette séparation entre cette maîtrise intellectuelle et la maîtrise morale, il est important de souligner que les deux sont nécessaires pour atteindre la sagesse puisque sans la maîtrise morale, on ne peut atteindre la maîtrise intellectuelle et sans la maîtrise intellectuelle, l'homme reste inachevé.

À partir de la quatrième proposition jusqu'à la septième, Bovelles montre en quoi l'intellect se distingue et est séparé du sensible. Il commence en reprenant un principe de philosophie antique qu'on attribue à Empédocle¹⁰⁴⁰ et qui est commenté par Aristote¹⁰⁴¹ : « le semblable est seulement affecté par le semblable ». Contrairement à Aristote, Bovelles ne cherche pas à nuancer ce principe et à expliquer dans quel cas il est valide. Bovelles se sert de ce principe afin de séparer strictement le monde intellectuel du sensible. À la marge de ces remarques, Bovelles distingue clairement la capacité conservatrice du sens interne de la mémoire. En effet, il s'accorde avec Aristote pour attribuer au sens interne une capacité à conserver des images¹⁰⁴². Cependant, pour lui, la mémoire en tant que telle est une mémoire des notions intellectuelles qui est séparée du sens interne. En ce sens, Bovelles semble en désaccord avec Aristote pour qui la mémoire est une faculté sensitive¹⁰⁴³.

Cette manière de séparer radicalement le monde sensible de l'intelligible tout en soutenant la nécessité du monde sensible pour l'acquisition du monde intelligible paraît contradictoire. Néanmoins, comme nous l'avons déjà vu, Bovelles tente de résoudre ce problème en expliquant que le monde intelligible est contenu dans le sensible. L'homme a accès au monde sensible par ses sens et peut purifier les espèces du monde sensible grâce à son sens interne et ainsi produire des espèces intellectuelles qui passent aussitôt dans l'intellect¹⁰⁴⁴. Bovelles réaffirme donc dans cette cinquième proposition la séparation du sensible et de l'intelligible qui implique ce passage immédiat de l'imagination à l'intellect. Cette séparation est telle que, malgré la présence de l'espèce intellectuelle dans l'intellect, l'intellect dans l'âme

¹⁰⁴⁰ *DA*, I, 2, 404b

¹⁰⁴¹ *DA*, II, 416b32-418a26

¹⁰⁴² Cf. *Lds*, II, 2. Il semble même l'assimiler à la mémoire corporelle en *Lds*, III, 4.

¹⁰⁴³ Aristote, *De mem.*, I, 451a14-17. J'expose la conception aristotélicienne de la mémoire *infra* p. 792-797

¹⁰⁴⁴ Bovelles, *Ldi*, VIII, 9

et l'âme dans le corps, on ne peut pas dire que l'espèce intellectuelle est dans le corps. Formellement, il paraît inapproprié de conclure que l'espèce intellectuelle n'est pas dans le corps sachant qu'elle est dans l'intellect qui est dans l'âme qui est dans le corps. Cependant, Bovelles présente à l'aide d'un syllogisme¹⁰⁴⁵ une nuance à cette série d'inclusion :

(1) L'intellect et l'âme peuvent être séparés du corps.

(2) Or, les notions restent dans l'intellect.

(3) Les espèces n'existent pas véritablement dans le corps mais seulement dans l'intellect et l'âme.

Par la première prémisse, Bovelles montre que l'intellect et l'âme ne sont pas dans le corps comme les espèces intellectuelles sont dans l'intellect. En effet, les premiers peuvent être séparés du corps et exister indépendamment de ce corps alors que les secondes ne peuvent pas exister hors de l'intellect. En raison de cette différence, on peut dire que les espèces intellectuelles sont dans l'intellect d'une manière bien différente que l'intellect est dans le corps.

Dans la septième proposition, Bovelles revient sur la séparation de l'intellect et de l'âme du corps. De fait, l'intellect a besoin du corps pour commencer son activité intellectuelle, c'est-à-dire qu'il s'aide des sens pour obtenir des espèces intellectuelles. L'activité intellectuelle est seulement achevée par l'intellect avec la contemplation, comme il l'explique plus tôt¹⁰⁴⁶. Ainsi, bien qu'il ait eu besoin du corps, l'intellect humain achevé contemple sans faire usage du corps. Bovelles tire de ce constat l'idée que l'intellect séparé du corps peut également contempler mais qu'en plus il peut mieux contempler en étant d'autant plus maître de lui-même. Malgré cette plus grande maîtrise obtenue par la séparation du corps, Bovelles affirme que cet état n'est pas naturel pour l'intellect humain.

Il donne les raisons de cela dans la proposition conclusive qui s'attache à montrer les liens naturels entre l'intellect et le corps. Par définition, l'intellect humain est lié au corps. Il dit précisément qu'il est « né pour » être dans un corps. C'est ce corps qui fait qu'il n'est pas exactement identique à l'intellect angélique et donc qu'il est « un peu inférieur » à l'ange. En ce sens, on comprend encore une fois que la différence entre l'intellect angélique et humain n'est qu'une différence de degré dans la maîtrise de l'intellect. Cette proposition retourne en quelque sorte la définition de l'homme selon Aristote. En effet, selon ce dernier, ce qui définit

¹⁰⁴⁵ On peut dire qu'il s'agit d'un syllogisme même si formellement il n'emploie pas un terme tel que « *autem* » pour introduire la mineure.

¹⁰⁴⁶ Cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 1-5.

l'homme c'est sa raison¹⁰⁴⁷. Ici, Bovelles montre que ce qui caractérise l'intellect humain ou l'âme rationnelle, c'est son rapport au corps. De fait, l'homme est aussi bien défini par son intellect que par son corps. Ces réflexions sur le lien entre l'intellect humain et son corps permettent également à Bovelles de réaffirmer la thèse chrétienne de la résurrection des corps exposée notamment dans les *Epîtres aux Corinthiens*¹⁰⁴⁸ qui confirme ce lien après la mort. On pourrait m'objecter que cette dernière analyse s'oppose à ce que j'ai dit plus tôt sur l'importance de la mémoire dans la définition de l'intellect humain. La mémoire humaine et le corps sont liés au plus haut point puisque c'est parce que l'homme a un corps sensible dans un monde sensible qu'il lui faut une mémoire vide sinon Dieu aurait créé des choses en vain. Pour cette raison, il n'y a pas de contradiction entre ces deux affirmations.

Réflexions sur l'universalisation des deux intellects (chapitre XI et XII)

Après quatre chapitres consacrés principalement à l'étude de l'intellect humain, Bovelles reprend la comparaison initiale entre l'intellect angélique et l'intellect humain dans les chapitres XI et XII. Ces chapitres ont en commun une même structure : une première moitié de leurs propositions oppose les deux intellects tandis que l'autre concerne seulement l'intellect humain. Outre cette identité structurelle, ces deux chapitres partagent également une réflexion commune autour de la correspondance entre la progression dans le savoir (du point de vue individuel pour l'intellect humain et de l'espèce pour l'intellect angélique) et la progression dans l'être (du point de vue de l'espèce pour l'homme et du genre pour l'ange). De fait, l'analogie des intellects aux qualités fluides et permanentes présentées dans le chapitre XII approfondit les conséquences des deux manières d'être créées et achevées exposées dans le chapitre XI. Contrairement aux précédents chapitres¹⁰⁴⁹ où Bovelles menait une réflexion sur la création des intellects sans préciser s'il les considère particulièrement ou selon leur universel, ces chapitres exposent cette création du point de vue du tout unifiant tous les intellects. Cette unification sous un tout c'est ce que j'appelle l'universalisation puisque l'espèce et le genre sont deux universels¹⁰⁵⁰. Ainsi, Bovelles met l'ensemble des intellects humains sous l'universel de l'espèce et celle de l'intellect angélique sous l'universel du genre¹⁰⁵¹. Cette universalisation

¹⁰⁴⁷ Aristote, *DA*, 414b15-20

¹⁰⁴⁸ *Premier Epîtres aux Corinthiens*, 15

¹⁰⁴⁹ Bovelles, *Ldi*, I.

¹⁰⁵⁰ Cf. Aristote, *De l'interprétation*, 7

¹⁰⁵¹ Je reviens sur cette différence dans le détail de son exposé puisque Bovelles explique cette différence en *Ldi*, XI, 2-3

permet à Bovelles de développer de multiples réflexions aussi bien à propos de l'intellect commun d'Averroès qu'à propos de l'immortalité de l'âme humaine.

L'universalisation des intellects pour thématiser leur rapport à l'être et au savoir (chapitre XI).

Dans ce chapitre, la comparaison entre les deux intellects¹⁰⁵² puis la réflexion à propos de l'intellect humain¹⁰⁵³ s'effectuent à travers une analogie entre la progression dans le savoir des deux intellects particulièrement¹⁰⁵⁴ et leur progression dans l'être universellement. Dès la première proposition, Bovelles présente cette analogie qu'il approfondit selon la progression dans l'être de la deuxième à la cinquième proposition et selon la progression dans le savoir pour l'intellect humain dans la sixième et dernière proposition. Cette analogie est établie sur deux niveaux de compréhension de l'intellect angélique et humain. Par rapport au savoir, Bovelles pense les intellects particulièrement. Au niveau de l'être, Bovelles pense les intellects du point de vue universel. Pour universaliser les intellects, Bovelles emploie deux concepts issus des œuvres d'Aristote et commentés par Porphyre - l'espèce et le genre – concepts qu'il me semble nécessaire de présenter brièvement.

*Genre et espèce pour Aristote et Porphyre*¹⁰⁵⁵

Selon M. Crubellier et P. Pellegrin¹⁰⁵⁶, le concept de genre possède six sens différents outre le genre entendu comme lignage¹⁰⁵⁷. Dans notre cas, nous nous intéresserons en particulier au sens logique puisqu'il s'agit dans le texte de Bovelles d'une classification logique. Cette définition logique du genre se trouve dans la *Métaphysique*¹⁰⁵⁸ où il est défini soit comme « classe d'objet »¹⁰⁵⁹ soit « comme constituant de la définition »¹⁰⁶⁰. On retrouve une autre définition du genre dans les *Topiques* où le genre est défini en rapport à l'espèce :

¹⁰⁵² Bovelles, *Ldi*, XI, 1-3

¹⁰⁵³ Bovelles, *Ldi*, XI, 4-6.

¹⁰⁵⁴ Par particulier j'entends le plus bas niveau dans la hiérarchie de l'abstraction : c'est le singulier pour l'intellect humain et l'espèce pour l'intellect angélique. Je reviendrai sur ce point dans la suite.

¹⁰⁵⁵ Je ne prétends pas être exhaustif sur l'histoire très riche de la conception du genre et de l'espèce, je ferai référence à d'autres auteurs dans ce passage. Il me semble néanmoins important de reprendre en particulier les conceptions de ces deux auteurs puisqu'ils sont repris et commentés par la plupart des logiciens médiévaux et renaissants réfléchissant à ces concepts. D'ailleurs, lorsque Lefèvre édite l'ensemble des œuvres logiques d'Aristote pour les étudiants (cf. Lefèvre, *Libri logicorum*), il place en introduction le texte de Porphyre, signe de son importance pour les fabriques et dans l'éducation des étudiants de son temps.

¹⁰⁵⁶ Pour ce passage, je m'aide en particulier de l'analyse proposée par M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 101-109).

¹⁰⁵⁷ Par exemple, le genre des Hellènes désigne tous les hommes qui descendent d'Hellènes.

¹⁰⁵⁸ Aristote, *M*, Δ, 28, 1024a28-1024b17

¹⁰⁵⁹ Aristote, *M*, Δ, 28, 1024a37-1024b5 : « Le plan pour les figures planes, car si c'est un plan, chaque figure est tel plan, si c'est un solide, tel solide et c'est le substrat des différences. ». Les expressions « classe d'objet » et « comme constituant de la définition » sont empruntées à M. Crubellier et Pellegrin (2002, p. 103).

¹⁰⁶⁰ Aristote, *M*, Δ, 28, 1024--

Le genre est ce qui est prédiqué à propos de plusieurs choses et de différences par l'espèce dans ce qui prédique le « qu'est-ce que c'est ? »	<i>Genus autem est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid est praedicat.</i> ¹⁰⁶¹	Γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον ¹⁰⁶² .
--	--	--

Dans ce passage, Aristote définit encore le genre comme classe d'objet et, comme le remarque M. Crubellier et P. Pellegrin¹⁰⁶³, il s'agit plutôt de penser le genre à partir du couple genre/espèce dans lequel le genre « représente l'élément le plus étendu ». Aristote précise le rapport de l'espèce au genre dans ses *Catégories* où il explique :

Des substances secondes, l'espèce est plus une substance que le genre.	<i>Secundarum uero substantiarum, magis substantia est species quam genus.</i> ¹⁰⁶⁴	Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἕγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. ¹⁰⁶⁵
--	--	--

Comme l'espèce est plus restreinte que le genre, il s'ensuit qu'elle est plus proche de l'essence ou de la substance. En effet, selon Aristote, le genre et l'espèce sont utilisés pour dire l'essence seconde des essences premières c'est-à-dire des sensibles singuliers¹⁰⁶⁶. Or, l'espèce est plus proche du sensible singulier. Elle est donc plus proche de l'essence que le genre. On peut dire que la prédication de l'espèce est la meilleure manière de désigner l'essence première puisque, selon Aristote, les essences premières ne peuvent pas prédiquer quelque chose.

Bouvelles reprend explicitement cette distinction dans la deuxième proposition de ce chapitre¹⁰⁶⁷. Néanmoins, le sens de cette distinction n'est plus exactement le même. Pour Aristote, cet être est produit par la raison qui réunit sous cet être rationnel un ensemble d'êtres premiers. L'être second, c'est donc ce qu'on peut connaître des êtres premiers, ce qui s'accorde

¹⁰⁶¹ Lefèvre, *Libri logicorum, Topique*, chap. 4, f. 230v. Les traductions latines des œuvres logiques d'Aristote que je citerai dans ce passage seront toujours extraites des *Libri logicorum* édités par Lefèvre d'Étapes en 1503.

¹⁰⁶² Aristote, *T*, I, 5, 102a30-35 : « Est genre un attribut qui appartient en leur essence à plusieurs choses spécifiquement différentes. » (tr. fr. J. Brunschwig et M. Hecquet)

¹⁰⁶³ M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 103)

¹⁰⁶⁴ Lefèvre, *Libri logicorum, Catégories*, chap. 5, § 14, f. 20v.

¹⁰⁶⁵ Aristote, *C*, V, 2b7-8 : « Parmi les essences secondes, l'espèce est plus essence que le genre ; car elle est plus proche de l'essence première » (tr. F. Ildefonse et J. Lallot).

¹⁰⁶⁶ Cf. F. Ildefonse et J. Lallot (2002, p. 41) dans leur présentation aux *Catégories* d'Aristote.

¹⁰⁶⁷ Bouvelles, *Ldi*, XI, 2. Notons que si cette distinction est très restreinte dans le texte d'Aristote et dans cette deuxième proposition de Bouvelles, elle possède un sens plus étendu dans le *Livre des propositions substantielles*. En effet, l'être premier désigne l'être propre d'un individu en particulier mais aussi d'une espèce tandis que l'être second désigne l'être participatif, par exemple l'être second de l'espèce humaine c'est le genre animal (cf. *LSP*, 8-9 et 21-31 en annexe).

avec la pensée d'Aristote. Autrement dit, l'être second c'est l'universel et le savoir c'est la possession de cet être. D'ailleurs, pour Aristote, l'être second dépend de l'être premier puisque l'être second est ce dans quoi est contenu l'être premier. Ainsi, Callias, comme l'explique Aristote, rentre dans l'espèce homme (qui est une substance seconde) et le genre animal (qui est également une substance seconde mais moins proche de la substance première). L'espèce ou le genre ou l'être second, c'est ce que nous pouvons savoir, affirmer et prédiquer des êtres premiers. Dans la théorie aristotélicienne, c'est l'attribution de cet être second à un être premier qui est susceptible d'être vrai ou faux, Bovelles connaît parfaitement cette théorie¹⁰⁶⁸.

Pour Bovelles, l'essence ou l'être second se nomme « être rationnel ou scientifique ». Ce nouveau nom confirme que l'être second est bien en lien avec le savoir. Cependant, dans la deuxième proposition, lorsque Bovelles évoque l'être second des intellects, il ne désigne pas leur espèce ou leur genre mais plutôt leur possession des êtres seconds de toutes choses c'est-à-dire leur savoir. C'est ici que Bovelles transforme le sens de la réflexion d'Aristote. De fait, l'être premier de l'intellect désigne l'être d'un intellect précis. La dépendance de l'être second à l'être premier devient selon Bovelles une dépendance du savoir de toutes - c'est-à-dire, si on reprend le vocabulaire d'Aristote, des êtres seconds de toutes choses - à l'être premier de l'intellect. Bovelles remplace donc la dépendance aristotélicienne de l'être second à l'être premier d'une même chose par une dépendance de l'obtention de l'être second de toutes choses par l'intellect à l'obtention de l'être premier de l'intellect. Ainsi, là où la règle aristotélicienne était logique (l'espèce dépend de l'individu puisque ce sont les individus qui forment l'espèce), la loi (*lex*) de Bovelles est métaphysique. En effet, selon cette loi, la manière dont les intellects d'une certaine espèce ou d'un certain genre obtiennent leur être induit une certaine manière d'obtenir le savoir ou d'être achevé pour les intellects de cette espèce ou de ce genre. Par exemple, les intellects angéliques ont tous obtenu l'être en même temps au commencement, donc ils possèdent tout le savoir et sont achevés en même temps et au commencement. Au contraire, les intellects humains arrivent peu à peu dans l'être, donc les intellects humains possèdent le savoir et sont achevés peu à peu. Dans cette proposition, il y a donc une réinterprétation¹⁰⁶⁹ d'une distinction aristotélicienne afin de réaffirmer la loi entre la création

¹⁰⁶⁸ Cf. Bovelles, *Livre des propositions substantielles*, 18-31.

¹⁰⁶⁹ Connaissant les commentaires et les paraphrases de Lefèvre sur le sujet (cf Lefèvre, *Libri logicorum, Catégories*, f. 22r-25v), il me semble peu probable que cette réinterprétation soit involontaire. Néanmoins, il est également possible que Bovelles reprenne à son compte une certaine réinterprétation de cette distinction que je ne connais pas.

de l'être des intellects et leur manière d'être achevé comme dans les premiers chapitres¹⁰⁷⁰, comme dans la proposition précédente.

Pour en revenir au fonctionnement du couple genre/espèce dans l'œuvre de Bovelles, un autre passage des *Catégories* permet de mieux le saisir :

<p>Des espèces qui ne sont pas les genres, rien de l'une n'est plus substance qu'une autre. En effet, tu n'attribueras rien de plus familier à un certain homme par l'attribution « homme » que par l'attribution cheval à un certain cheval.</p>	<p><i>Ipsarum uero specierum quaecumque non sunt genera nichil magis alterum altero substantia est. Nichil enim familiaris assignabis de quodam homine, hominem assignando : quam de quodam equo, equum.</i>¹⁰⁷¹</p>	<p><i>Αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μὴ ἐστὶ γένη, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ οἰκειότερον ἀποδώσει κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸν ἄνθρωπον ἀποδιδούς ἢ κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου τὸν ἵππον.</i>¹⁰⁷²</p>
---	---	---

La précision sur les espèces qui ne sont pas des genres montre qu'il existe des espèces qui sont des genres. En effet, comme Porphyre l'explique très justement, certaines classes peuvent être une espèce et un genre selon le point de vue d'où on l'observe :

<p>Dans chaque prédicament, certaines classes sont très générales et en outre d'autres très spéciales et, entre les classes très générales et très spéciales, il y en a d'autres qui sont appelées en même temps genres et espèces. D'une part, la classe la plus générale est celle au-delà de laquelle il n'y a aucun autre genre qui peut survenir.</p>	<p><i>In unoquoque praedicamento sunt quaedam generalissima : et rursus alia specialissima. et inter generalissima et specialissima sunt alia : quae genera et species dicuntur eadem. Est autem generalissimum quidem supra quod nullum aliud sit superueniens genus. Specialissimum autem est</i></p>	<p>Dans chaque catégorie, il y a des termes plus généraux et, inversement, d'autre terme absolument spéciaux, et, entre les plus généraux et les plus spéciaux, d'autres termes. Le plus général, c'est celui au-delà duquel il ne saurait y avoir de genre plus élevé, tandis que le plus spécial, c'est celui après lequel il ne saurait y avoir</p>
--	---	--

¹⁰⁷⁰ Cf. Bovelles, *Ldi*, I, 2 ; II, 2-3.

¹⁰⁷¹ Lefèvre, *Libri logicorum, Catégories*, chap. 5, § 15, f. 21r.

¹⁰⁷² Aristote, *C*, V, 2b22-26 : « Quant aux espèces elles-mêmes qui ne sont pas des genres, l'une n'est en rien plus essence qu'une autre ; en effet, on ne fera pas une réponse plus appropriée en répondant homme à propos de tel homme donné qu'en répondant cheval à propos de tel cheval donné » (tr. fr. F. Ildefonse et J. Lallot)

<p>D'autre part, la classe la plus spéciale est celle après laquelle il n'y a aucune autre espèce inférieure. Entre la classe la plus générale et la plus spéciale, les autres classes sont en même temps genre et espèce lorsqu'elles sont prises par rapport à une classe et par rapport à une autre.</p>	<p><i>post quod non est alia inferior species. Inter generalissimum autem et specialissimum alia : quae genera et species sunt eadem, ad aliud quidem et ad aliud sumpta.</i>¹⁰⁷³</p>	<p>d'espèce subordonnée ; et entre le plus général et le plus spécial, il y a d'autres termes, qui sont à la fois des genres et des espèces, mais à chaque fois par rapport à quelque chose d'autre.¹⁰⁷⁴</p>
---	--	---

Porphyre explique donc que le couple genre/espèce s'applique indifféremment à toutes les classes sauf à la plus générale qui est seulement un genre ou à la plus spéciale qui est seulement une espèce. Par conséquent, « animal » est un genre par rapport à « homme » mais il est une espèce par rapport à « corps animé »¹⁰⁷⁵. D'autre part, l'espèce la plus spéciale¹⁰⁷⁶ désigne l'espèce qui contient sans intermédiaire les essences premières c'est-à-dire les sensibles singuliers. Par exemple, « homme » est une espèce très spéciale puisqu'elle contient directement tous les hommes singuliers. Ainsi, d'un point de vue hiérarchique, les sensibles singuliers sont en bas, l'espèce forme une première classe au-dessus de ces sensibles, et le genre s'élève encore d'un échelon au-dessus. On sait que Bovelles connaît cette distinction puisque lui-même l'utilise dans le *Livre des sens*¹⁰⁷⁷, dans l'*Art des opposés*¹⁰⁷⁸ ou plus tard dans le *Livre des propositions substantielles*¹⁰⁷⁹.

La conception du genre et de l'espèce dans la critique d'Averroès ou la valorisation de la métaphysique.

Dès la première proposition de ce chapitre, Bovelles utilise deux prédicables (le genre et l'espèce) pour désigner les deux universalisations des deux intellects. D'un point de vue purement logique, cette différence d'universalisation vient du fait que chaque intellect angélique est, selon Bovelles, une espèce alors que chaque intellect humain est un individu. Par

¹⁰⁷³ Lefèvre, *Libri logicorum, Isagoge*, chap. 2, § 10, f. 4v.

¹⁰⁷⁴ Porphyre, *Isagoge*, II, § 5 (éd. et tr. fr. A. de Libéra et A.-P. Segonds)

¹⁰⁷⁵ Porphyre, *Isagoge*, II, § 6 (éd. et tr. fr. A. de Libéra et A.-P. Segonds)

¹⁰⁷⁶ Notons que Bovelles reprend l'expression « espèce la plus spéciale » dans le *Liber de sensu*, IX, 8.

¹⁰⁷⁷ Bovelles, *Lds*, X, 8.

¹⁰⁷⁸ Bovelles, *Ars opp.*, XVII, 1.

¹⁰⁷⁹ Bovelles, *LSP*, 8-9.

conséquent, pour universaliser les intellects angéliques, il faut utiliser le genre alors que pour l'intellect humain, il faut seulement l'espèce. Pourquoi y a-t-il cette différence ? Certes, on peut dire que la différence d'universalisation est causée par la supériorité de l'intellect angélique comme Bovelles l'explique¹⁰⁸⁰. Néanmoins, cet argument n'est pas suffisant pour comprendre en quoi l'intellect humain est propre à un individu alors que l'intellect angélique l'est à une espèce¹⁰⁸¹. En effet, selon Bovelles, l'homme est supérieur au cheval et pourtant l'homme n'est pas une espèce par rapport au cheval. Bovelles explicite pleinement la cause de cette différence à l'occasion de sa critique d'Averroès dans la cinquième proposition. Cette critique n'est pas une critique précise de l'ensemble de la noétique d'Averroès, il s'agit plutôt de critiquer la théorie attribuée à Averroès selon laquelle il y a un intellect séparé commun à tous les hommes¹⁰⁸². Lors de cette critique, Bovelles définit la cause de l'individuation c'est-à-dire la raison pour laquelle un individu donné est un individu¹⁰⁸³, cause qu'on nomme plus communément le principe d'individuation :

<p>Encore une fois, tout ce qui vit en soi est séparé et distingué de la matière : il est soit un genre soit une espèce tandis que tout ce qui est lié à la matière est un par le nombre, et aussi singulier et individuel. En effet, la matière est la limite de toutes les choses, la cause de toute individualité et de toute singularité. Or, tout intellect humain a été soumis et lié à la matière. Par conséquent, tout intellect humain est individuel, singulier, personnel et un par le nombre.</p>	<p><i>Rursum quicquid per se degit separatum et abiunctum a materia : aut genus aut species est. quicquid vero coniunctum est materiei unum numero est et singulare et individuum. Est enim materies rerum ultimum, totius singularitatis et individuitatis causa. Omnis autem humanus intellectus addictus est et coniunctus materiei. Omnis igitur humanus intellectus individuus est, singularis, proprius et numero unus¹⁰⁸⁴.</i></p>
---	--

¹⁰⁸⁰ Bovelles, *Ldi*, XI, 3 et 4.

¹⁰⁸¹ Lulle à la différence de Bovelles pense que l'ange est un individu qui ne peut être universalisé sous l'espèce ou le genre. C'est un individu et une espèce à la fois. cf. *Liber de ascensu et descensu intellectus*, De genere angeli, §1, p.256 : « Après que l'intellect sait que les anges ne sont pas sous une même espèce, il sait que plusieurs anges ne sont pas sous un seul genre, et ne se rassemblent pas par l'espèce. (*Postquam intellectus cognouit quod Angeli non sunt sub eadem specie, cognoscit quod plures angeli non sunt sub uno genere, neque conueniunt specie.*) » et *Liber proverbiorum*, part. II, cap. XCVIII : « Chaque ange se convertit avec son espèce (*Quilibet angelus cum sua specie conuertitur*) ». Lulle affirme explicitement l'individualité de l'ange en *Liber de ascensu et descensu intellectus*, De indiuidate angeli, p. 250-251.

¹⁰⁸² Sur ce point cf. *Infra* p. 673-676.

¹⁰⁸³ Pour une brève synthèse sur cette question cf. P. King (2000). Je reprends à mon compte sa formulation du problème de l'individuation (p. 61) « What makes a given individual an individual ? ».

¹⁰⁸⁴ Bovelles, *Ldi*, XI, 5.

Au moyen de ce principe d'individuation, Bovelles conteste la possibilité d'un intellect humain commun à tous les hommes et donc séparé. Pour son argumentation, il utilise le syllogisme suivant :

(1) La matière individualise toute forme.

(2) Or, l'intellect humain est dans la matière.

(3) Par conséquent, l'intellect humain est nécessairement individuel et ne peut pas être séparé de l'individu comme l'intellect commun d'Averroès.

Cette individuation par la matière donne la raison pour laquelle l'intellect angélique ne peut pas être un « individu » à proprement parler : comme l'intellect angélique n'a aucun lien avec la matière, il ne peut pas être individué, il est donc une espèce. Cette réflexion métaphysique sur l'individuation détermine la manière dont on peut désigner une chose. Elle fait également écho à la critique bovillienne des philosophes qui utilisent presque uniquement la logique pour régler les problèmes métaphysiques puisque, dans le cas présent, la métaphysique détermine la logique¹⁰⁸⁵. En effet, selon lui, une catégorie logique doit être utilisée en accord avec des raisons métaphysiques (un ange ne peut pas être un individu en raison du principe d'individuation).

À la suite de cette première critique d'Averroès, Bovelles construit sa deuxième critique autour de la réalité des universaux. Il commence par affirmer la règle métaphysique¹⁰⁸⁶ selon laquelle le genre avec l'espèce ou l'espèce avec les singuliers ne peuvent pas exister en même temps de la même manière. De fait, il constate que l'espèce pour l'ange et l'individu pour l'homme existent hors de la pensée contrairement à leur universalisation. La réunion de plusieurs étants sous une espèce ou un genre est purement rationnelle. Bovelles développe donc sa règle métaphysique sous forme d'alternative : si l'espèce existe dans le monde alors c'est l'individu qui n'existe plus dans le monde ou vice versa. Bovelles illustre cette alternative en se mettant à la place de Dieu : soit il place les étants particuliers dans le monde et les prédicables dans la pensée, soit les prédicables sont dans le monde et les étants particuliers dans la pensée. Cette triple reformulation de la règle permet de rejeter l'idée même d'un unique intellect commun à tous les hommes puisque s'il existait un tel intellect, alors l'espèce de l'intellect

¹⁰⁸⁵ La critique de la logique et notamment des logiciens « modernes » est très fréquente dans ses premières œuvres cf. Bovelles, *Annotation à l'Art des suppositions de Jacques Lefèvre d'Étapes*, Prohemium ; Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate de artium humanorum*, XX. Je reviendrais explicitement sur ce point dans la troisième partie de ma thèse.

¹⁰⁸⁶ Ou plus précisément méréologique c'est-à-dire selon une axiomatique qui règle les relations entre les parties et le tout.

humain existerait en même temps que les individus, ce qui s'oppose à la règle énoncée. Le seul intellect commun qui existe est donc formé par la pensée et n'est pas dans le monde. Il nous semble que cette critique d'Averroès par la règle métaphysique rappelle la critique aristotélicienne des idées de Platon¹⁰⁸⁷. Aristote soutenait, en effet, contre Platon qu'un universel (un genre ou une espèce) n'a pas de substance c'est-à-dire qu'il ne signifie pas un ceci. Dans cette critique, Aristote utilisait un argument selon lequel une substance en état accompli, par exemple deux, ne peut pas être composée d'une autre substance en état accompli, un, parce que l'état accompli sépare¹⁰⁸⁸. Ainsi, en extrapolant cette thèse, si l'individu existe, alors l'espèce ne peut pas exister ou bien, si l'espèce existe, alors l'individu n'existe pas en état accompli. Cette règle est également proche d'une règle métaphysique développée par Buridan :

<p>Tout ce qui, outre l'âme, existe dans la chose, existe individuellement, à savoir en étant distinct de toutes les autres choses, tant de son espèce que des autres, de sorte qu'absolument rien n'est, en dehors des choses qui existent individuellement, et n'est distinct de ces choses.¹⁰⁸⁹</p>	<p><i>Quidquid praeter animam existit, in re ipsum existit individualiter, scilicet distinctum ab omnibus aliis tam suae speciei quam aliarum, ita quod ibi nihil est omnino praeter res quae individualiter existunt, nec est distinctum ab eis.</i></p>
---	---

De ce point de vue, il semble que Bovelles s'accorde en quelque sorte avec Buridan.

Plus généralement, les arguments utilisés contre la thèse d'un intellect commun à tous les hommes dévoilent les fondements de la pensée logique et métaphysique de Bovelles. En effet, que ce soit l'usage de la matière comme principe d'individuation ou de la création d'une règle métaphysique permettant d'assigner un statut différent à l'universalisation et aux étants singuliers, il s'agit dans les deux cas d'arguments qui présentent ses positions métaphysiques. De fait, le choix d'un principe d'individuation positionne philosophiquement Bovelles dans les réflexions autour du problème de l'individuation et plus largement dans le débat sur les universaux puisque, comme le note A. A. Maurer :

¹⁰⁸⁷ Aristote, *M, Z*, 13-15, 1038b1-1040b4. Notons que Bovelles explique que cette critique de Platon était utilisée par Aristote pour des raisons pédagogiques et non parce qu'il était en désaccord avec la théorie des Idées cf. Bovelles, Lettre à Nicolas Beraldus du 26 mai 1515 (*supra* p. 457-458).

¹⁰⁸⁸ Aristote *M, Z*, 13, 1038b30-1039a23

¹⁰⁸⁹ Buridan, *Tractatus de differentia uniuersalis ad indiuiduum*, III, (éd. S. Szyller, p. 153). Je reprends et modifie légèrement (je traduis « *res* » par un pluriel contrairement à Biard) la traduction proposée par J. Biard (2012a, p. 238).

Le problème [de l'individuation] se produit lorsqu'un philosophe soutient qu'il y a des natures ou des essences dans les individus qui sont d'une certaine manière communes aux individus et pourtant diversifiés en eux.¹⁰⁹⁰

Ainsi, choisir comme Bovelles un principe d'individuation sous-tend un certain accord à propos de la réalité des universaux. Son principe d'individuation présuppose qu'il y a une forme avant la matière et qu'elle est contractée par la matière. Néanmoins, sa règle métaphysique semble contredire la réalité des universaux puisqu'il énonce que les universaux sont seulement dans la pensée. On peut néanmoins supposer qu'il n'y a pas de contradiction sur ce point : les anges sont les concepts de toutes choses¹⁰⁹¹ ; or, ils sont hors du monde puisque le monde est sensible contrairement aux anges ; par conséquent, les anges sont des universaux hors du monde. De plus, il n'y a pas une existence séparée de chaque universel, ils sont tous réunis dans l'ange.

Ces réflexions métaphysiques sur les universaux induisent, en outre, d'importantes conséquences sur la théorie de la connaissance de Bovelles. Au commencement, l'homme ne possède pas un accès direct aux universaux angélique ou aux formes pures comme ils ne sont pas dans le monde. Cependant, le monde sensible est en quelque sorte la contraction par la matière de l'ange et, de ce fait, les étants singuliers qui le composent portent en eux une partie de cet universel. L'homme doit donc purifier l'image provenant d'un étant sensible pour obtenir une partie de la forme pure. Cette purification, c'est la formation de l'espèce et du genre par la pensée. Ainsi, bien que l'être et le savoir soient différents, il y a un certain rapport entre l'être et le savoir. Le savoir est la possession de l'image intelligible abstraite d'un être singulier qui représente intellectuellement la forme contractée dans la matière c'est-à-dire l'espèce de l'être singulier qu'on retrouve réellement dans l'ange. Par conséquent, l'homme acquiert par le savoir ce que l'ange possède par l'être.

La sixième proposition explique cela en développant le deuxième membre de la comparaison proposée dans la première proposition de ce chapitre¹⁰⁹² : l'intellect humain sait

¹⁰⁹⁰ A. A. Maurer (1994, p. 373) : « *The problem occurs when a philosopher maintains that there are natures or essences in individuals, in some way common to the individuals and yet diversified in them.* ». On retrouve ce même constat dans la conclusion d'un article de E. Regis Jr. (1976, p. 166). En effet, il soutient qu'Aristote défend la primauté des individus, thèse proche de la position ockhamienne : « *It is in Plato's world of universals that individuation presents a problem; it is not a problem in Aristotle's world of individuals.* »

¹⁰⁹¹ Bovelles, *Ldi*, I, 4 ; II, 2 et 9 ; V, 4-7 ; VI, 1-2 et 7-8 ;

¹⁰⁹² Bovelles, *Ldi*, XI, 1 : « 1. De même que l'un et l'autre intellect sont venus à l'existence substantiellement, de même aussi ils sont achevés par la science. (*I. Uterque intellectus, quo modo substantialiter exortus est, ita et scientia perficitur*) »

peu à peu à mesure qu'il se perfectionne alors que l'intellect angélique sait toutes choses dès l'instant de sa création. Ce constat permet de confirmer sur tous les plans le titre du chapitre :

Chap. XI. Que l'un et l'autre intellect sont achevés comme ils ont été créés.	<i>Cap. XI. Quod uterque intellectus eo quo creatus est modo consumatur.</i>
---	--

En effet, l'espèce de l'intellect humain est créée peu à peu, donc l'intellect humain s'achève peu à peu par le savoir. Au contraire, le genre de l'intellect angélique est complètement créé dès le commencement, donc l'intellect angélique est achevé par le savoir dès le commencement. Cette proportion entre la réalisation du point de vue particulier par le savoir et la réalisation substantielle du point de vue universel souligne à quel point la condition ontologique d'un être impacte son rapport au savoir. Cette différence est causée par le lien de l'intellect humain à la matière : celle-ci cause l'individualisation de l'espèce, la génération¹⁰⁹³ progressive des individus et l'ignorance initiale de l'intellect humain. Néanmoins, ce dernier peut sortir de cette condition ontologique initiale puisqu'il n'est pas purement passif comme la matière : il est capable de saisir des espèces. Par ce biais, il peut progressivement s'accomplir comme la génération accomplit progressivement les espèces. Ainsi, en plus d'un rapport de causalité entre la génération des étants et le savoir, Bovelles introduit la structure de la génération des étants au cœur de sa théorie de la connaissance : l'intellect humain progresse dans le savoir comme la génération produit progressivement les étants. De fait, l'intellect humain est composé d'un acte (l'intellect proprement dit) et d'une puissance (la mémoire) de même qu'avant la génération il y a seulement un acte pur (l'ange) et une puissance pure (la matière)¹⁰⁹⁴. Or, le but de l'intellect humain et de la génération est d'effectuer l'union des extrêmes l'un par la contemplation¹⁰⁹⁵, l'autre par la réalisation de la matière¹⁰⁹⁶. Par conséquent, la progression dans le savoir est pensée sur le modèle de la génération. L'intellect humain est donc réellement un plus petit monde dans lequel il y a la génération du savoir.

¹⁰⁹³ Bovelles n'emploie pas ce terme dans le *Livre de l'intellect*, néanmoins, la production progressive des étants est nommée « génération » dans le *Livre de la génération*, I, 1.

¹⁰⁹⁴ Bovelles, *Ldg*, II, 2.

¹⁰⁹⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

¹⁰⁹⁶ Bovelles, *Ldg*, II, 4-5.

L'analogie entre intellects angéliques et humains avec les qualités successives et permanentes et ses conséquences (chapitre XII).

Ce chapitre poursuit la réflexion autour de la différence entre la création immédiate des intellects angéliques et la génération progressive des intellects humains à l'aide d'une analogie¹⁰⁹⁷ entre les intellects et les qualités fluides et permanentes. Cette analogie est détaillée dès les deux premières propositions. Les troisième et quatrième propositions illustrent la différence de production mise en avant par l'analogie. Ces quatre premières propositions présentent donc les caractéristiques propres des deux intellects alors que les cinq suivantes se concentrent plus particulièrement sur les conséquences de cette analogie pour l'intellect humain¹⁰⁹⁸. Ainsi, dans les propositions cinq et six, Bovelles déduit, à partir du rapport entre l'intellect humain et la qualité permanente, que l'intellect humain est immortel. Avec les trois dernières propositions, Bovelles pense l'accomplissement de l'intellect humain singulier et universel comme l'accomplissement de la qualité permanente.

Cette analogie est particulièrement étonnante pour trois raisons. Premièrement, Bovelles emploie rarement des exemples tirés de la physique pour amener le lecteur à comprendre une réalité intellectuelle. Selon Bovelles, les mathématiques sont plus propres à élever l'intellect humain vers le monde intellectuel que la physique¹⁰⁹⁹. Deuxièmement, cette analogie est particulièrement originale contrairement à l'analogie où les intellects étaient comparés à des miroirs¹¹⁰⁰. En effet, le rapport entre l'intellect et le miroir, bien que traité de façon nouvelle par Bovelles, se trouve fréquemment exploité dans plusieurs œuvres de philosophes et théologiens avant Bovelles¹¹⁰¹. À l'inverse, l'analogie entre les intellects et les qualités successives et permanentes me semble beaucoup moins utilisée¹¹⁰². Enfin, l'étendue des conséquences tirées de cette analogie rend celle-ci particulièrement importante dans la pensée de Bovelles.

¹⁰⁹⁷ D. Gonzalez-Garcia (2012, p. 56) explique que ce chapitre est peut-être une anticipation de la théorie de l'assurrection et de l'analogie. En un certain sens, Bovelles propose des analogies qui mettent en parallèle des réalités sensibles et des réalités intellectuelles. En ce sens, il a sûrement raison. Néanmoins, je conserve le terme « analogie » puisque dans cet ouvrage, Bovelles utilise encore le terme même pour comparer des réalités différentes.

¹⁰⁹⁸ On remarque la même structure que dans le chapitre précédent : la moitié des propositions est consacrée à la relation entre les deux intellects, la deuxième partie est seulement consacrée à l'intellect humain.

¹⁰⁹⁹ Bovelles, *Conclusions Théologiques*, III, 17.

¹¹⁰⁰ Cf. Bovelles, *Ldi*, IV.

¹¹⁰¹ Sur ce sujet cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, IV, 22 ; F. Gautier (2009) ; A.-S. Jouanneau (2003).

¹¹⁰² Ce jugement est hypothétique. Pour le moment, je n'ai pas trouvé d'autre occurrence de cette analogie ou même d'une simple comparaison. Néanmoins, il est possible que de futures recherches contredisent ce jugement tant la période est encore méconnue.

Pour bien saisir le sens de cette analogie, il est nécessaire de savoir ce que désignent les expressions « qualités successives » ou « fluides » et « qualités permanentes »¹¹⁰³. Les adjectifs employés pour qualifier ces qualités renseignent sur la manière dont la qualité s'acquiert ou se perd c'est-à-dire la manière dont elle se développe dans le mouvement selon la qualité (l'altération)¹¹⁰⁴. Ainsi, la qualité successive désigne une qualité renouvelée entièrement à chaque instant. Selon Bovelles, le son est un bon exemple de cette qualité puisqu'il ne perdure pas et doit être constamment renouvelé par sa cause sans quoi il disparaît. La qualité permanente désigne au contraire une qualité dont l'altération est effectuée par l'acquisition ou la perte dans le temps de portions de la qualité. Ce type d'altération implique une conservation et une permanence des portions de la qualité. En effet, cette qualité ne se renouvelle pas entièrement à chaque instant mais, lorsqu'elle s'intensifie par exemple, elle acquiert peu à peu des portions c'est-à-dire qu'elle acquière une première portion, la conserve puis acquiert une deuxième portion qu'elle ajoute à la première ainsi de suite jusqu'à atteindre le terme du mouvement¹¹⁰⁵.

Comme toujours lorsqu'il y a une opposition, Bovelles cherche à déterminer l'opposé parfait de l'opposition entre la qualité permanente et successive¹¹⁰⁶. Bovelles motive son choix d'élever la qualité successive au-dessus de la permanente par une série de raisons : la liberté de la qualité, sa supériorité, sa vie, son éminence, sa soumission à la matière et sa pénétration¹¹⁰⁷. De fait, ces attributs semblent être accordés plus grandement à la qualité successive en raison de son type d'altération. En effet, comme elle est entièrement renouvelée à chaque instant, elle doit être causée à chaque instant¹¹⁰⁸. Cela implique qu'elle ne persiste pas dans la matière et donc qu'elle n'est soumise qu'à sa cause. C'est, semble-t-il, pour cette raison qu'il dit des qualités successives qu'elles sont supérieures, plus libres, plus vives et moins soumises à la matière. Concernant sa plus grande pénétration, il me semble que Bovelles s'appuie en

¹¹⁰³ Sur ces qualités et leur usage dans la philosophie de Bovelles et de ses prédécesseurs cf. *infra* p. 642-672.

¹¹⁰⁴ Contrairement à la compréhension moderne du mouvement (cf. R. Feynman, R. Leighton, et M. Sands (1963)), le mouvement peut concerner la substance, la quantité, la qualité et le lieu selon Aristote (cf. *P*, III, 1, 200b33) que Bovelles suit sur ce point (cf. Bovelles, *Eléments physiques*, III, chap. 5, §1).

¹¹⁰⁵ Cette thèse de Bovelles sur l'altération reprend la théorie de l'addition comme l'appelle A. Maier (1982, p.160) qui est notamment utilisée par Ockham et Buridan.

¹¹⁰⁶ Cf. Bovelles, *L'art des opposés*, XII, 1.

¹¹⁰⁷ Dans le *Lds* (XXII, 1), Bovelles ajoute comme critère la noblesse des causes.

¹¹⁰⁸ Ce n'est pas affirmé explicitement dans le *Ldi*, on retrouve cette idée dans le *Lds* (XXII, 3) : « Puisque la qualité successive est produite tout entière et simultanément par sa cause, son intensité ou son nombre ne doit nullement être lié, être adapté et être soumis au temps. (*Successiva autem qualitas, cum tota simul eliciatur a sua causa : eius intensio siue numerus, tempori minime est coaptandus, equandus, aut subiiciendus. Hec enim quouis temporis momento : noua totaque elicitur.*) » (tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé modifiée)

particulier sur sa connaissance des réactions de l'œil à la lumière¹¹⁰⁹ : la lumière resserre plus la pupille que la couleur.

Dans cette analogie entre les intellects et les qualités, il s'agit de tirer de la nature des qualités des éclaircissements sur les intellects. De fait, Bovelles ne développe pas ses propres conceptions sur les qualités mais emprunte ses définitions à des philosophes antérieurs¹¹¹⁰ à lui et connus en son temps¹¹¹¹. Comme Bovelles reprenant à cet égard Aristote¹¹¹² l'a déjà évoqué plus tôt¹¹¹³, il est en effet possible d'accorder les attributs d'un membre d'une opposition à un membre d'une autre opposition puisque toute opposition est réductible à une seule¹¹¹⁴. Ainsi, lorsque Bovelles affirme que la qualité successive (c'est-à-dire l'opposé achevé) est plus libre que la qualité permanente (c'est-à-dire l'opposé moins achevé), cela s'applique également pour tous les opposés et notamment dans l'opposition entre l'intellect angélique (opposé achevé) et humain (opposé moins achevé). C'est en raison de cette loi de l'opposition que Bovelles tire de sa connaissance d'une opposition propre à la physique des conséquences pour une opposition entre les intellects¹¹¹⁵.

Il commence par différencier la création des intellects par rapport au mode de production des qualités. Comme la qualité successive, selon Bovelles, est produite tout entière à chaque instant alors que la qualité permanente est produite et achevée peu à peu, de même les intellects angéliques sont produits tout entier dans un instant alors que les intellects humains sont produits peu à peu. De ce point de vue, l'analogie permet d'illustrer la différence entre le mode de création de l'espèce de l'intellect humain et le genre des intellects angéliques présentés dans le chapitre précédent¹¹¹⁶. Il est cependant important de ne pas trop étendre l'analogie : les intellects angéliques ne sont pas de nouveau créés à chaque instant comme le sont les qualités successives.

Les propositions 3 et 4 illustrent par une représentation graphique et astronomique cette différence de production. Ces deux propositions peuvent paraître contradictoires avec l'analogie puisque Bovelles affirme que la naissance des intellects humains se fait de façon

¹¹⁰⁹ Cf. Bovelles, *Ldi*, XII, 2

¹¹¹⁰ Par exemple Oresme (*Questiones super Physicam*, III, qu. 6) ou Albert de Saxe (*Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae*).

¹¹¹¹ Cf. *Infra* p. 642-672

¹¹¹² Cf. Aristote, *M*, γ, 2, 1004b-25-1005a6

¹¹¹³ Bovelles, *Ldi*, I, 2-3.

¹¹¹⁴ Bovelles, *IAOI*, VI, 1-2 et *Ars opp.*, XVI, 1 (cité *supra* p. 631-632).

¹¹¹⁵ Sur l'analogie et son utilité dans la théorie de la connaissance de Bovelles voir « Préliminaire à la théorie de l'intellect de Bovelles : introduction à l'art des opposés ».

¹¹¹⁶ Bovelles, *Ldi*, XI, 1.

« successive (*successiva*) ». De fait, cette ambiguïté est causée par le manque de clarté dans sa définition de l'opposition entre qualité successive et permanente. En effet, Bovelles exacerbe l'opposition entre les deux types de qualités alors qu'en réalité ce qu'il nomme qualité permanente désigne une qualité successive sous un certain aspect¹¹¹⁷ c'est-à-dire, bien qu'elle conserve des portions de qualité, elle change tout de même en acceptant de nouvelles portions. Ainsi, lorsqu'il décrit les naissances des intellects humains comme successives, cela n'est pas contradictoire puisqu'il ne dit pas que la création des intellects humains est purement successive, c'est-à-dire renouvelle toutes ses portions à chaque instant. La deuxième conséquence¹¹¹⁸ de cette analogie réaffirme la supériorité de l'intellect angélique du point de vue individuel en raison de son équivalence à la qualité successive. Comme elle, il est plus libre, plus fort, plus vivant et plus pénétrant que l'intellect humain¹¹¹⁹.

Après ces deux premières conséquences qui précisent par de nouveaux qualificatifs l'opposition entre les deux intellects, Bovelles extrait de l'analogie un signe de l'immortalité de l'âme¹¹²⁰. Son raisonnement est simple : comme l'espèce de l'intellect humain est similaire à la qualité permanente, chaque portion, c'est-à-dire chaque intellect singulier, doit persister jusqu'à l'accomplissement de l'espèce de l'intellect humain. Or, cette nécessité de persister implique l'immortalité de l'âme : si l'âme n'est pas immortelle, alors les premières portions ajoutées disparaissent avant que les dernières arrivent et l'espèce de l'intellect humain ne peut jamais être réalisée et est donc vaine ce que Bovelles ne peut pas accepter¹¹²¹. Bovelles ajoute un autre signe de l'immortalité de l'âme grâce à la manière dont l'intellect individuel apprend¹¹²². Ce signe est encore fondé sur l'analogie avec la qualité permanente puisque Bovelles montre que la mémoire fonde la permanence de l'âme humaine singulière en ce qu'elle conserve pour toujours les espèces intellectuelles reçues peu à peu¹¹²³. Encore une fois, si la permanence des espèces dans la mémoire n'est pas acceptée, alors l'intellect humain ne pourra pas atteindre la perfection et donc son existence sera vaine. On voit que la preuve de

¹¹¹⁷ Cf. Oresme, *Questiones super Physicam*, III, qu. 6, deuxième distinction.

¹¹¹⁸ Bovelles, *Ldi*, XII, 2

¹¹¹⁹ On retrouve peu ces qualificatifs avant et après ce chapitre. Il n'y a aucune mention du comparatif « *liberior* » ni de l'adjectif « *liber* » avant et après ce chapitre (une mention de « *libertate* » pour l'ange dans l'épître dédicatoire et deux mentions de « *libere* » pour désigner qui précise l'action de la contemplation contrairement à la pensée pratique occupée par la matière). Il n'y a aucune mention du comparatif « *uegetior* » ni de l'adjectif « *uegetus* » avant et après ce chapitre. La possibilité d'émousser la pénétration de l'intellect est évoquée en *Ldi*, III, 4. De plus, le terme « *acumen* » avant de décrire l'intellect est déjà employé en IV, 3 pour désigner la lumière du soleil que les intellects doivent recevoir.

¹¹²⁰ Bovelles, *Ldi*, XII, 5

¹¹²¹ Pour une analyse des preuves de l'immortalité de l'âme cf. *infra* p. 639-641.

¹¹²² Bovelles, *Ldi*, XII, 6

¹¹²³ Cette thèse est explicitement reprise en Bovelles, *Ldi*, XIV, 1.

l'immortalité de l'âme est aussi bien fondée selon le point de vue universel et de l'être que selon le point de vue individuel et du savoir. Malgré la faiblesse de certains arguments de Bovelles dans sa défense de l'immortalité de l'âme, il faut reconnaître qu'il essaie de défendre sa position sur l'immortalité de l'âme grâce à la raison naturelle c'est-à-dire sans l'usage de l'autorité de la Bible ou de théologiens.

La fin de la sixième proposition et les trois propositions suivantes montrent que cette analogie permet également à Bovelles de soutenir la possibilité d'un certain accès à la perfection de l'intellect et à la sagesse pour l'homme¹¹²⁴. Grâce aux caractéristiques des membres de l'analogie, Bovelles introduit les mathématiques au cœur de sa réflexion sur l'intellect puisque la qualité permanente est composée d'un nombre de portions qui l'accomplissent. Ainsi, l'intellect humain singulier est accompli par un nombre d'espèces reçues et l'intellect humain universel par un nombre d'intellects singuliers nés¹¹²⁵. Cet accomplissement est nommé par Bovelles « sagesse » : « sagesse ombragée, figurative et accidentelle » de l'intellect humain singulier et « sagesse supérieure, véridique et substantielle » de l'intellect humain universel¹¹²⁶. La première sagesse désigne la sagesse de l'homme ou de l'âme alors que la deuxième sagesse est qualifiée de perfection du monde. De fait, dans ce chapitre, Bovelles élargit le sens initial de sagesse qui signifie conformément à Aristote la connaissance de toutes choses pour lui donner le sens d'accomplissement. En outre, la définition de l'espèce de l'intellect humain comme perfection du monde rappelle la définition de l'âme comme perfection du corps dans l'œuvre d'Avicenne¹¹²⁷, même si Bovelles n'affirme pas encore explicitement que les intellects humains ou les hommes sont l'âme du monde comme il le fera plus tard dans le *Livre des sens*¹¹²⁸ et le *Livre du Sage*¹¹²⁹.

¹¹²⁴ Notons qu'il est question de sagesse dans le *Livre de l'intellect* seulement dans ce chapitre (il y a 22 mentions de « *sapientia* » dans tout le livre concentrées dans les propositions 6 à 9 du chapitre XII).

¹¹²⁵ On retrouve clairement l'analogie du chapitre XI entre la progression dans le savoir et la progression dans l'être selon l'intellect angélique et l'intellect humain.

¹¹²⁶ Bovelles, *Ldi*, XII, 8 : « C'est pourquoi, l'un et l'autre intellect doivent être accomplis dans la sagesse : le singulier dans la sagesse ombragée, figurative et accidentelle, tandis que l'universel dans la sagesse supérieure, véridique et substantielle. (*Consumandus itaque est uterque intellectus, in sapientia : singularis in sapientia umbratili, figurata et accidentaria, uniuersalis uero in sapientia potiore, ueraci et substantiali.*) »

¹¹²⁷ Avicenne (1972), *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, éd. S. Van Riet, Peeters-Brill, I, c. 1, p. 29 : « *non enim est anima perfectio ignis aut terme, sed est, in hoc nostro mundo, perfectio corporis naturalis ex quo emanant eius perfectiones, propter instrumenta quibus iuatur ad opera vitae, quorum primum est nutrimentum et augmentum.* »

¹¹²⁸ Cf. *Lds*, I, 8 : « L'homme est l'âme du monde (*Homo est anima mundi*) » (tr. fr. A. H. Klinger-Dollé). Notons sur ce point que Bovelles s'écarte de Nicolas de Cues puisque, selon ce dernier, Dieu est l'âme du monde (cf. *De mente*, chap. 13)

¹¹²⁹ Bovelles, *Ldsap*, XIX.

Dès ce passage, on comprend que chaque homme possède une nécessité et une égalité substantielle par rapport au monde et à Dieu puisque, selon Bovelles, tous les intellects sont requis pour accomplir l'espèce des intellects humains c'est-à-dire la sagesse du monde. La seule chose qui peut différencier les hommes c'est leur niveau de sagesse accidentelle. Cette distinction permet de fonder un égalitarisme entre les hommes tout en reconnaissant une différence de sagesse entre des individus particuliers. Cette idée est au fondement de l'égalité de nature entre le sage et les ignorants dans le *Livre du sage* :

Chap. VII. Que le sage et l'ignorant sont identiques par la nature et différents par la seule vertu. ¹¹³⁰	<i>Cap. VII. Quod sapiens et insipiens, sint natura similes: sola virtute differentes.</i>
--	--

L'analogie entre les intellects et les deux qualités permet donc à Bovelles dans un même mouvement de réaffirmer et préciser la supériorité de l'intellect angélique sur l'intellect humain, de défendre par la raison naturelle une thèse théologique et de décrire deux sagesse issues de l'intellect humain qui établissent une égalité substantielle et une différence accidentelle entre les hommes sur laquelle il reviendra dans le *Livre du sage*. Ces deux chapitres développent et approfondissent le rapport entre la manière d'être créé ou généré et la manière d'acquérir le savoir. Pour développer ce rapport, Bovelles a besoin d'utiliser deux points de vue différents, selon l'universel, pour la manière d'être créé, et selon l'individu, pour l'acquisition du savoir. Ces réflexions vont le conduire à critiquer une certaine compréhension de l'averroïsme, à poser les fondements d'une épistémologie acceptant un universel angélique et une règle rejetant l'universel du monde et à illustrer ce rapport par une analogie avec les qualités successives et permanentes. Cette dernière analogie, loin de répéter ses acquis, approfondit la différence entre les intellects, apporte des arguments à propos de l'immortalité de l'âme et permet de comprendre l'acquisition de la sagesse individuelle et universelle.

Synthèse sur le fonctionnement de l'intellect humain (chapitres XIII à XV)

Dans les chapitres XIII à XV en rupture avec les deux précédents chapitres, Bovelles décrit en particulier les relations de l'intellect à la mémoire. Cette relation entre les opposés est pensée par rapport à l'espèce intelligible qui passe de l'intellect à la mémoire et peut revenir. Il s'agit donc pour Bovelles dans ses trois chapitres de décrire le fonctionnement de l'intellect humain afin de rendre compréhensible notre capacité à savoir une chose. Il est parfaitement

¹¹³⁰ Bovelles, *Ldsap*, VII. Pour une réflexion sur ce chapitre Cf. I. Bocken (2011, p. 343).

visible qu'il est seulement question de l'intellect humain lorsqu'on note l'absence de mention de terme évoquant l'ange¹¹³¹.

Malgré cette unité thématique, Bovelles use d'un angle différent dans chacun des chapitres. Dans le chapitre XIII, Bovelles examine plus particulièrement comment l'intellect saisit l'espèce. Ce questionnement le poussera à reprendre la description de l'intellect déjà développée plus tôt¹¹³². Après ces précisions sur l'intellect, Bovelles compare explicitement l'intellect à la mémoire c'est-à-dire les deux parties de l'intellect humain. Cette comparaison sera l'occasion d'évoquer de nouveau le chemin qui mène l'espèce du monde à la mémoire mais également de donner des précisions sur la mémoire. Le chapitre XV reprend les réflexions précédentes sur la mémoire et l'intellect pour proposer une figuration de leur relation. Loin d'être seulement une mise en image, Bovelles proposera à cette occasion une réflexion sur la différence de capacité de la mémoire et de la pénétration intellectuelle entre les différents hommes.

La description de l'intellect en tant que tel (chapitre XIII).

Les propositions de ce chapitre dépassent largement l'annonce faite par le titre. En effet, le titre affirme l'incapacité de l'intellect à saisir plusieurs choses en même temps. De fait, Bovelles explique dans les premières propositions de ce chapitre les raisons pour lesquelles l'intellect ne peut saisir plusieurs choses en même temps : l'intellect est un¹¹³³, indivisible¹¹³⁴ comme l'objet de l'intellect¹¹³⁵. À partir de ce point, Bovelles achève l'explication du titre du chapitre. Il poursuit et reprend certaines descriptions de l'intellect évoquées dans les quatre premières propositions afin de montrer que l'intellect ne peut pas saisir deux fois la même chose¹¹³⁶ et donc qu'il saisit les choses dans l'instant et non dans le temps contrairement à la mémoire passive¹¹³⁷.

La première proposition grâce à l'analogie entre l'un et le multiple et l'intellect et la mémoire donne les raisons qui sous-tendent l'affirmation de l'impossible saisie simultanée de deux choses par l'intellect. En effet, selon la règle métaphysique développée plus explicitement

¹¹³¹ Des chapitres XIII à XV, il n'y a aucune mention du terme « *angelicus* » ou « *angelus* ».

¹¹³² Bovelles, *Ldi*, VI-VII.

¹¹³³ Bovelles, *Ldi*, XIII, 1-2.

¹¹³⁴ Bovelles, *Ldi*, XIII, 3

¹¹³⁵ Bovelles, *Ldi*, XIII, 4

¹¹³⁶ Bovelles, *Ldi*, XIII, 5

¹¹³⁷ Bovelles, *Ldi*, XIII, 6-9.

dans l'*Introduction à l'art des opposés* ou dans l'*Art des opposés*, toute opposition est réductible à une seule¹¹³⁸. Par conséquent, l'opposition entre l'un et le multiple est utile à la compréhension de l'opposition entre l'intellect et la mémoire sachant que dans cette analogie c'est l'un et le multiple qui sont connus et l'intellect et la mémoire sont à connaître. Comme on l'a déjà vu¹¹³⁹, cette opposition entre l'un et le nombre selon laquelle l'un cause le nombre se retrouve dans l'œuvre d'Aristote mais l'unité est nommée source du nombre dans l'œuvre d'Isaac de Stella¹¹⁴⁰. Pour la définition du nombre comme multiplication et reprise de l'unité, on retrouve l'idée notamment dans l'œuvre de Boèce¹¹⁴¹, Thierry de Chartre¹¹⁴² et de Nicolas de Cues¹¹⁴³ connu pour avoir repris certains passages de Thierry¹¹⁴⁴. Ces trois auteurs donnent une grande importance aux mathématiques et, sur certains points, ces trois auteurs comme Bovelles sont proches d'un certain néo-pythagorisme¹¹⁴⁵.

Ainsi, puisque selon Bovelles « l'unité est avant tous les nombres la source de tous les nombres »¹¹⁴⁶, il est nécessaire conformément à la loi des opposés que l'intellect le soit également. De même, ainsi que « tout nombre est [...] la multiplication et la reprise de cette unité primaire »¹¹⁴⁷, la mémoire est « la reprise de l'intellect »¹¹⁴⁸. Il faut moins voir dans cette formule une redéfinition de la mémoire que l'établissement d'une hiérarchie entre l'intellect et

¹¹³⁸ Bovelles, *IAOI*, VI, 1-2 et *Ars opp.*, XVI, 1 et 3, cité *supra* p. 631-632

¹¹³⁹ Cf. *Infra* p. 448-461

¹¹⁴⁰ Isaac de Stella, *Sermones*, 194, 1762B.

¹¹⁴¹ Boèce, *Institution arithmétique*, 1, 3, 1-2 : « Il faut d'abord donner la définition du nombre. Le nombre est une collection d'unité, ou encore un entassement de quotité, dont le flux est constitué d'unité. (*Et primum quid sit numerus definiendum est. Numerus est unitatum collectio, uel quantitatis aceruus ex unitatibus profusus.*) » (éd. et tr. fr. J.-Y. Guillaumin).

¹¹⁴² Thierry de Chartre, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, III, 4 : « Le nombre est appelé numération à savoir répétition de l'unité qui est produite séparée tout autour [...] De même, le nombre est appelé numération à savoir répétition de l'unité qui est produite tout autour séparé par la multiplication d'une nature commune. (*Dicitur enim numerus numeratio, scilicet repetitio unitatis quae fit circa discreta [...] Dicitur item numerus numeratio, scilicet repetitio unitatis quae fit multiplicando aliquam communem naturam circa discreta*) » (éd. N. M. Haring (1959, p. 177), je traduis)

¹¹⁴³ Nicolas de Cues, *La Docte ignorance*, I, 5 : « L'unité ne peut être un nombre, puisque tout nombre admettant du plus, ne peut jamais être le minimum ni le maximum dans leur simplicité ; mais elle est l'origine de tout nombre, parce qu'elle est le minimum ; et elle est aussi la fin de tout nombre, parce qu'elle est le maximum » (tr. fr. P. Caye, D. Larre, P. Magnard et F. Vengeon).

¹¹⁴⁴ Sur la reprise et l'analyse de cette reprise cf. D. Albertson (2010) qui propose un historique de l'analyse des ressemblances fortes entre le texte de Thierry de Chartres et Nicolas de Cues et une défense de la thèse du « plagiat » du cusain. Il propose notamment une revue des remarques autour de l'article de M. Hoenen (1995) qui a montré une forte ressemblance entre un texte anonyme et le texte de la *Docte ignorance*.

¹¹⁴⁵ Sur l'importance de Pythagore pour ces auteurs cf. J.-Y. Guillaumin (1990) ; C. H. Kahn (p. 110-118 et p. 153-159), D. Albertson (2014, p. 50-59 ; p. 80-89 ; p. 132-139, p. 173 et p. 206-217), J. Céard (1982), J.-C. Margolin (1998, p. 204-206), A.-H. Klingner-Dollé (2013) et D. Gonzalez (2021).

¹¹⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, XIII, 1 : « *unitas est ante omnes numeros et omnium numerorum fons* »

¹¹⁴⁷ Bovelles, *Ldi*, XIII, 1 : « *numerus uero omnis [...] ipsius primariae unitatis multiplicatio atque resumptio* »

¹¹⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, XIII, 1 : « *ipsius intellectus [...] resumptio.* ».

la mémoire jouant sur la définition de la mémoire proposée plus tôt¹¹⁴⁹. Cependant, prise au sens strict, la reprise par l'intellect et la mémoire des caractéristiques de l'un et du multiple pose problème puisque l'antériorité temporelle d'une partie de l'intellect humain s'oppose à son indivisibilité substantielle. En bon connaisseur d'Aristote¹¹⁵⁰, Bovelles propose donc une interprétation spatiale de l'antériorité et la postériorité faisant de l'intellect la porte de l'intellect humain. Bovelles propose une deuxième interprétation de l'antériorité de l'intellect sur la mémoire qui cette fois-ci est temporelle. Cependant, il n'est pas question d'une antériorité temporelle selon le moment de la création mais d'une antériorité temporelle selon l'activité et l'actualisation : l'intellect opère avant la mémoire et conditionne l'acte de la mémoire. Par conséquent, Bovelles peut attribuer les caractéristiques de l'unité à l'intellect et celles du nombre à la mémoire¹¹⁵¹. Dans ce contexte, Bovelles reprend une de ses précédentes réflexions sur les actes de l'intellect et de la mémoire¹¹⁵² à laquelle il ajoute une réflexion sur les verbes se rapportant à la mémoire. En effet, pour la première fois, Bovelles pense les verbes liés à la mémoire tel que « *recolere* »¹¹⁵³ et « *memorari* »¹¹⁵⁴ pour désigner la répétition et la reprise de l'appréhension causée par la mémoire¹¹⁵⁵. Bovelles opère donc par ce biais un changement de vocabulaire, le verbe qui convient pour cette deuxième saisie n'est plus « *intelligere* », verbe relié à l'intellect, mais « *recolere, resumere et recordari* » verbes attachés à la mémoire¹¹⁵⁶.

Bovelles explique dans la deuxième proposition le titre du chapitre en développant les conséquences de l'analogie pour l'intellect seulement : qu'est-ce que cela implique pour lui de posséder les mêmes caractéristiques que l'unité ? Bovelles accorde dans ce passage l'indivisibilité¹¹⁵⁷ à l'intellect et c'est à cause de cette indivisibilité que l'intellect ne peut pas saisir deux choses en même temps, ce qui explique le titre¹¹⁵⁸. L'attribution métaphysique de l'indivisibilité à l'intellect entraîne de grandes conséquences épistémologiques. En effet, l'indivisibilité de l'intellect cause l'indivisibilité de son objet : comme l'intellect est indivisible

¹¹⁴⁹ Bovelles, *Ldi*, VII, 9 « La mémoire est [...] une reprise de la saisie intellectuelle (*memoria sit [...] intelligentiae resumptio*) »

¹¹⁵⁰ Aristote mène une réflexion sur les différents sens possibles d'antériorité. Cf. Aristote, *M*, Δ, 11, 1018b8-1019a14

¹¹⁵¹ Notons que Bovelles reprendra ce passage dans ses *Conclusions théologiques* (II, 81)

¹¹⁵² Bovelles, *Ldi*, VII. Il exprime explicitement cette idée dès la troisième proposition.

¹¹⁵³ Ce terme est utilisé trois fois dans le texte, deux fois en *Ldi*, XIII, 1 et une fois en XIII, 5.

¹¹⁵⁴ Ce terme est utilisé seulement dans ce passage du texte.

¹¹⁵⁵ Cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 9. Cette expression définit même la mémoire dans ce passage complexe. Sur ce sujet cf. *Infra* p. 776-820.

¹¹⁵⁶ On retrouve cette réflexion sur la recherche d'un verbe propre à la mémoire en XIII, 5.

¹¹⁵⁷ Sur l'indivisibilité comme caractéristique de l'unité cf. Aristote, *M*, Δ, 6, 1016b25-26

¹¹⁵⁸ Bovelles use de deux illustrations mathématiques pour que le lecteur comprenne pourquoi l'intellect ne peut saisir deux choses en même temps.

et comme il ne peut saisir deux choses en même temps, son objet est nécessairement indivisible¹¹⁵⁹. Sur ce point, Bovelles rejoint Aristote, même s’il ne reprend pas exactement toute sa pensée :

<p>Par conséquent, il y a une saisie des indivisibles dans les cas à propos desquels il n’y a pas de faux. Au contraire, dans les cas où il y a du vrai et du faux, alors il y a une certaine composition des compréhensions comme des choses qui deviennent unes.¹¹⁶⁰</p>	<p><i>Indivisibilium quidem igitur intelligentia in his est circa quae non est falsum. In quibus autem et falsum iam et verum est : compositio quaedam iam intellectuum est : sicut eorum quae unum fiunt.</i>¹¹⁶¹</p>	<p><i>Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τοῦτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων.</i>¹¹⁶²</p>
---	---	--

Contrairement à Aristote, Bovelles ne se prononce pas dans le *Livre de l’intellect* autour de la formation de proposition et de concept composé¹¹⁶³. Ainsi, pour Bovelles, l’objet de l’intellect est nécessairement indivisible, ce qui implique, comme il l’explique dans la quatrième proposition, qu’il ne peut pas être sensible puisque le sensible est toujours divisible¹¹⁶⁴.

À partir la cinquième proposition, Bovelles étend l’unité de l’intellect à ses actes en réutilisant ses réflexions sur l’infaillibilité de la mémoire¹¹⁶⁵. De fait, comme la mémoire n’oublie rien, l’intellect ne peut pas se saisir deux fois de la même chose comme s’il ne l’avait jamais saisie : la deuxième saisie est l’acte du souvenir, elle est donc réalisée grâce à la mémoire¹¹⁶⁶. Cette proposition semble être contradictoire avec ce que Bovelles affirme plus tôt :

¹¹⁵⁹ Bovelles, *Ldi*, XIII, 3

¹¹⁶⁰ Aristote, *DA*, III, 6, 430a26-28.

¹¹⁶¹ Je présente ici la traduction par Moerbeke. Voici celle de Argyropoulos : « *Indivisibilium igitur intelligentia in hisce consistit. Circa quae falsitas non est. At in quibus et falsitas iam et veritas inest in hisce compositio quaedam iam est conceptuum intellectus, quasi ipsi sint unum* »

¹¹⁶² « Donc, l’intellection des indivisibles a lieu dans les cas que ne concerne pas l’erreur. Là où, par contre, il y a place et pour le faux et pour le vrai, il y a d’emblée une certaine composition des concepts, lorsque ceux-ci forment une sorte d’unité. » (tr. fr. R. Bodéüs)

¹¹⁶³ Sur le rapport entre la fausseté et l’intellect cf. *infra* p. 762-776.

¹¹⁶⁴ Cette opinion semble provenir d’Aristote cf. *P*, VI, 1, 231b10-16

¹¹⁶⁵ Sur cette thèse cf. Bovelles, *Ldi*, VIII, 4 ; XII, 6 et XIV, 6

¹¹⁶⁶ Bovelles, *Ldi*, XIII, 5

8. Tout ce que l'intellect humain a saisi intellectuellement, de nouveau, il le saisit. ¹¹⁶⁷	8. <i>Humanus intellectus quicquid intellexit, iterum intelligit.</i>
---	---

Il ne s'agit pas tant d'une contradiction qu'une nuance. Dans la proposition citée, Bovelles souhaite montrer la fidélité de la mémoire et ainsi la capacité à revenir sur une espèce intellectuelle anciennement saisie. La cinquième proposition du chapitre XIII intervient après la définition de la mémoire comme répétition de la compréhension¹¹⁶⁸ et la distinction entre « *intelligere* » et « *recolere* ». Par conséquent, saisir de nouveau une espèce désigne plutôt se souvenir d'une espèce qu'une vraie nouvelle saisie. Sur ce point, Bovelles réinterprète d'une certaine manière « apprendre c'est se ressouvenir » de Platon¹¹⁶⁹ en l'appliquant à sa pensée : comprendre une deuxième fois c'est se souvenir. Cette réflexion aura d'importante conséquence dans le dernier chapitre du *Livre de l'intellect*¹¹⁷⁰.

Dans la continuité de ce passage¹¹⁷¹, Bovelles montre que l'acte de l'intellect, son union avec l'objet s'effectue dans l'instant¹¹⁷². De fait, l'intellect ne peut pas saisir une chose dans le temps : puisqu'il est un, son objet est un. S'il saisissait dans le temps, cela signifierait que l'intellect ou son objet est divisible, ce que les précédentes propositions ont nié¹¹⁷³. À partir de la saisie dans l'instant de l'espèce, Bovelles déduit deux conséquences. La première est qu'on ne peut pas déterminer un premier instant où l'espèce intellectuelle est dans la mémoire puisqu'il est impossible de désigner un instant contigu à un autre instant selon des principes aristotéliens¹¹⁷⁴. La deuxième est que l'intellect n'est pas passif puisque, bien qu'il saisisse une espèce intellectuelle, cette saisie est dans l'instant et selon les principes aristotéliens, tout mouvement, c'est-à-dire toute possibilité d'affecter et d'être affecté, est dans le temps¹¹⁷⁵. Sur ce dernier point, Bovelles réaffirme par d'autre biais une thèse déjà défendue plus tôt dans le *Livre de l'intellect*¹¹⁷⁶.

¹¹⁶⁷ Bovelles, *Ldi*, VII, 8

¹¹⁶⁸ Bovelles, *Ldi*, VII, 9.

¹¹⁶⁹ Platon, *Ménon*, 81d4-5.

¹¹⁷⁰ Bovelles, *Ldi*, XVI, 2

¹¹⁷¹ Bovelles, *Ldi*, XIII, 6-7.

¹¹⁷² Encore une fois, Bovelles semble interpréter un passage du *De anima* (430b14-15 : « De son côté, l'indivisible, non selon la quantité, mais selon le formel, est saisi par l'intelligence en un temps indivisible et un acte indivisible de l'âme ».)

¹¹⁷³ En Bovelles, *Ldi*, XIII, 7.

¹¹⁷⁴ Aristote, *P*, III, 1, 200b20 : « ce qui est divisible indéfiniment et continu » ; VI, 1, 231b9-10 : « l'intermédiaire entre des points c'est toujours une ligne, et entre des « maintenant » un temps. ».

¹¹⁷⁵ Aristote, *P*, VI, 2, 332a20 : « tout mouvement se fait dans le temps » et Aristote, VI, 3, 234a24 : « rien ne se meut dans le maintenant ». Or, « être affecté » ou la production d'une affection est un mouvement puisqu'il y a un changement d'état. Bovelles développe plus longuement cette problématique en *Ldi*, VI, 4

¹¹⁷⁶ Bovelles, *Ldi*, VI, 4.

Ce chapitre développe donc les conséquences de l’analogie entre l’unité et le nombre et l’intellect et la mémoire afin de mieux décrire ce qu’est l’intellect, ses activités, les conditions de ses activités. On pourrait critiquer les conséquences de cette analogie en voyant que Bovelles semble se contredire lorsqu’il explique :

Par conséquent, l’intellect seul compte toutes choses, lui qui est la reprise et le grand nombre d’unité. ¹¹⁷⁷	<i>Solus igitur intellectus omnia numerat, qui est unitatis resumptio et multitudo</i>
---	--

On constate dans ce passage de l’*Art des opposés* que l’intellect est défini par la définition du nombre. Or, dans le *Livre de l’intellect*, c’est la mémoire qui reprend les caractéristiques du nombre et l’intellect celles de l’unité. Donc, la description de l’intellect dans ces deux ouvrages semble se contredire. Néanmoins, cette affirmation doit être nuancée en raison du contexte de ces deux passages¹¹⁷⁸. Dans le chapitre VII de l’*Art des opposés*, Bovelles cherche à montrer que « l’intellect est le juge de l’opposition entière »¹¹⁷⁹. Pour cela, il montre que comme il n’y a pas d’opposition dans la nature, c’est l’intellect la cause de l’opposition¹¹⁸⁰ ce qui fait de l’intellect le miroir du monde, l’âme du monde, la lumière du monde¹¹⁸¹. La raison qui rend l’intellect cause de cette opposition c’est la nature même de l’intellect :

L’intellect est ce minimum et cet insécable dans lequel, puisque deux choses ne peuvent être reçues en même temps, naît la distinction, la raison, la différence et le nombre de toutes choses ¹¹⁸²	<i>Intellectus est id minimum atque impers in quo, cum duo simul recipi nequeant, rerum omnium discrimen, ratio, differitas et numerus oritur.</i>
--	--

Sur ce point, Bovelles reprend donc la thèse principale du chapitre XIII du *Livre de l’intellect* qu’il cite d’ailleurs explicitement¹¹⁸³. À la suite de cela, Bovelles explique en quoi la mémoire est comme une deuxième nature où les choses retrouvent leur place de la même manière que

¹¹⁷⁷ Bovelles, *Ars opp.*, VIII, 5

¹¹⁷⁸ Je reprends en particulier les chapitres VII et VIII de ce livre.

¹¹⁷⁹ Bovelles, *Ars opp.*, VII, titre : « *Quod intellectus sit totius oppositionis iudex* ». Je ne reprends pas la traduction de P. Magnard (« L’entendement arbitre de toute opposition ») pour respecter mon lexique.

¹¹⁸⁰ Cf. Bovelles, *Ars opp.*, VII, 1-5

¹¹⁸¹ Cf. Bovelles, *Ars opp.*, VII, 5

¹¹⁸² Bovelles, *Ars opp.*, VII, 6. Je traduis et je reprends l’édition latine de P. Magnard que je modifie seulement pour réintroduire les virgules (présentes dans le texte de Bovelles) entre « *discrimen* », « *ratio* » et « *differitas* ». Voici la traduction de P. Magnard : « L’entendement est ce minimum insécable en lequel, deux choses ne pouvant être accueillies simultanément, prennent naissance la distinction, la modalité, la différence et le nombre de toutes choses »

¹¹⁸³ Cf. Bovelles, *Ars opp.*, VII, 6.

dans le monde. De là, Bovelles développe une analogie entre le rapport de l'intellect et de la mémoire (ou le monde) à toutes choses et l'un et le nombre. Or, selon la mémoire ou le monde, toutes choses sont une¹¹⁸⁴ alors que, pour l'intellect, toutes choses sont multiples¹¹⁸⁵. La définition de l'intellect comme la reprise de l'unité proposée dans l'*Art des opposés* ne contredit donc pas ce qu'il avance dans le *Livre de l'intellect* : dans l'*Art des opposés*, l'intellect est pensé du point de vue de toutes choses alors que dans le *Livre de l'intellect*, il est pensé en soi.

La perfection des facultés humaines visible dans la transmission de l'espèce du monde à la mémoire (chapitre XIV).

Ce chapitre tout en étant dans la continuité du précédent présente une synthèse très claire des thèses de Bovelles à propos de l'intellect humain. La comparaison entre l'intellect et la mémoire apporte quelques précisions sur leur fonctionnement respectif. Bovelles inscrit cette comparaison dans le processus d'acquisition de l'espèce du monde à la mémoire étape par étape et selon différents points de vue. Il s'agira pour Bovelles d'examiner chaque faculté humaine et chaque étape en particulier dans ce processus d'abstraction afin de décider si nos facultés et la nature peuvent faire obstacle à la connaissance de toutes choses.

Dans la première proposition, l'analogie du chapitre XII entre l'intellect humain et angélique et les qualités permanentes et successives est reprise pour différencier l'état de l'espèce intellectuelle dans l'intellect et la mémoire. De fait, dans l'intellect, l'espèce est rapprochée de la qualité successive parce qu'elle reste un seul instant et qu'elle est constamment renouvelée par l'intellect. Au contraire, dans la mémoire, elle reste pour toujours. Cette proposition présente le rôle de l'une et l'autre puissance de l'âme : l'intellect transmet l'espèce alors que la mémoire la conserve.

La différence de rapport à l'espèce se traduit dans leur manière d'être rien au commencement puis toutes choses. Ces considérations ont été plus longuement développées dans les chapitres précédents¹¹⁸⁶. Néanmoins, là où précédemment, Bovelles évoquait soit l'intellect humain de façon générale soit seulement la mémoire soit seulement l'intellect, il explicite dans la deuxième et troisième proposition comment l'affirmation « [l'intellect humain] n'est rien au commencement et peut cependant devenir toutes choses. »¹¹⁸⁷ est vraie

¹¹⁸⁴ Cf. Bovelles, *Ars opp.*, VIII, 2-3

¹¹⁸⁵ Cf. Bovelles, *Ars opp.*, VIII, 1 et 4

¹¹⁸⁶ Bovelles, *Ldi*, II, 7 ; VII, 2

¹¹⁸⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 4 : « [*Humanus intellectus*] *ab initio nihil est fieri tamen omnia potest.* »

aussi bien pour l'intellect en tant que tel et la mémoire. Pour lui, l'intellect commence par être rien puis devient toutes choses l'une après l'autre alors que la mémoire accumule peu à peu les espèces jusqu'à devenir obtenir toutes les espèces en même temps.

En outre, lorsque Bovelles rappelle la différence d'objet entre l'intellect pratique (le monde) et l'intellect spéculatif (la mémoire)¹¹⁸⁸, il explique que l'intellect spéculatif n'est plus dans le mouvement causé par le rapport au monde puisqu'il considère toujours la mémoire qui est intellectuelle et sans mouvement. De fait, lorsque l'intellect devient spéculatif, se produit l'union des extrêmes, l'union de l'intellect et la mémoire¹¹⁸⁹. Le passage de l'intellect pratique ou agent¹¹⁹⁰ à l'intellect spéculatif permet à Bovelles de reformuler la description du développement de l'intellect humain puisqu'il explique qu'au commencement il n'est rien, puis il devient toutes choses et, enfin, il ajoute dans la troisième proposition qu'il n'est de nouveau rien. En effet, comme l'intellect pratique ne peut pas saisir deux fois la même espèce, une fois qu'il a saisi toutes choses, il ne peut plus rien saisir.

La quatrième proposition est fondamentale pour comprendre comment Bovelles conçoit l'homme par rapport à son accession au savoir. Cette proposition reprend les différentes étapes du passage de l'espèce du monde à la mémoire déjà développées dans le chapitre VIII¹¹⁹¹. Néanmoins, contrairement au chapitre VIII où l'accent était mis sur le passage de la nature sensible à la nature intellectuelle, il s'agit ici de décrire la transmission des informations du monde à la mémoire comme parfaite. En effet, le monde « ne refuse rien (*denegat*) » et ne « soustrait (*subtrahit*) » aucune chose à l'intellect au moyen des sens, l'intellect ne dissimule rien à la mémoire et cette dernière représente tout à l'intellect puisqu'elle n'est pas « plus infidèle (*infidelior*) » que le monde et l'intellect. Ainsi, à la fin, comme l'intellect est uni à la mémoire, alors aucune espèce ne peut lui être cachée : il peut saisir à volonté toutes les espèces dans la mémoire. On remarque que cette proposition évoque peu le rôle des sens dans cette transmission. Néanmoins, Bovelles ne les oublie pas : leur rôle et leur perfection sont décrits notamment dans le *Livre des sens*¹¹⁹². Dans cette proposition, la fidélité des sens dans la transmission des espèces reste sous-entendue. Par conséquent, l'absence d'obstacle dans la

¹¹⁸⁸ La distinction des deux intellects est présentée en VII, 5. L'intellect spéculatif est brièvement évoqué en VII, 7 et en XIII, 7.

¹¹⁸⁹ L'idée n'est pas aussi clairement affirmée dans ce passage, mais il y a une idée proche en *Ldi*, XIV, 4.

¹¹⁹⁰ Sur cette identité cf. *Ldi*, XIII, 7

¹¹⁹¹ Le titre de ce chapitre parle pour lui-même : « A propos de la naissance des espèces intellectuelles à partir du monde, de leur passage au moyen de l'intellect humain et de leur maintien dans la mémoire (*De ortu intellectualium specierum a mundo, transitu earum per humanum intellectum et statu in memoria.*) »

¹¹⁹² Bovelles, *Lds*, XIV-XXXV. Sur le sujet cf. A. H. Klinger-Dollé (2016, p. 229-233)

transmission des espèces est causée par la parfaite transmission de l'espèce entre la chose sensible et l'homme et la perfection des facultés humaines (les sens, l'intellect et la mémoire). On peut donc conclure que Bovelles défend une position optimiste épistémologiquement puisqu'il n'y a pas d'obstacle aussi bien entre le monde et l'homme qu'entre les facultés. Dans cette proposition, le point laissé de côté qui a beaucoup préoccupé les philosophes concerne la fiabilité des facultés elles-mêmes : est-ce que les sens peuvent être trompeurs ? Est-ce que l'intellect peut être trompeur ? Même s'il n'y répond pas explicitement dans le *Livre de l'intellect*, l'absence d'obstacle entre la nature et l'intellect semble montrer que ce qui vient directement de la nature n'est pas trompeur¹¹⁹³. De plus, on remarque que la possibilité d'abstraire l'espèce intellectuelle du monde sans obstacle majeur place nécessairement au cœur du savoir la responsabilité humaine. Cet aspect également peu approfondi dans le *Livre de l'intellect* se trouve être beaucoup plus développé dans le *Livre du sage* où Bovelles montre notamment l'importance de la volonté pour la contemplation¹¹⁹⁴.

Cette réflexion sur la transmission de l'espèce du monde à la mémoire conduit Bovelles à expliquer l'immuabilité de la mémoire en questionnant la raison pour laquelle l'espèce intellectuelle ne retourne pas dans l'intellect¹¹⁹⁵. Tout d'abord, il établit par un raisonnement syllogistique que l'espèce est née pour être et rester éternellement dans la mémoire :

- (1) Chaque espèce intellectuelle est née pour subsister dans l'âme de l'homme.
- (2) Or, elle entre dans l'âme au moyen des portes de l'intellect par lequel chaque espèce passe dans la mémoire.
- (2') Or, l'espèce intellectuelle ne peut pas quitter la mémoire, revenir vers l'intellect et sortir de l'âme
- (3) Par conséquent, l'espèce intellectuelle se maintient perpétuellement dans la mémoire.

Cependant, bien que les prémisses (1) et (2) soient déjà considérées comme acceptées par Bovelles, la prémisse (2') qui est une condition nécessaire à la validité du syllogisme n'a pas encore été démontrée. Bovelles propose tout d'abord pour cela un enthymème :

- (1) Si l'espèce est renvoyée de l'âme, alors l'espèce devra revenir dans l'intellect qui est la porte de l'âme.

¹¹⁹³ Sur l'origine de l'erreur cf. *Infra* p. 762-776.

¹¹⁹⁴ Bovelles, *Ldsap*, VI et XVIII.

¹¹⁹⁵ Bovelles, *Ldi*, XIV, 6.

(2) Or, selon ce qui a été établi plus tôt¹¹⁹⁶, l'espèce ne peut pas être saisie deux fois par l'intellect.

(3 sous-entendu) L'espèce ne peut donc pas sortir de la mémoire.

À cet enthymème, il ajoute un raisonnement composé d'un syllogisme, d'une induction et d'une conclusion :

(1) Le syllogisme :

(A) Rien des intelligibles ne disparaît¹¹⁹⁷.

(B) Or, l'espèce intellectuelle est un intelligible.

(C) Par conséquent, elle ne disparaît jamais.

(2) Si elle ne disparaît jamais (C), elle existe toujours où elle est née pour exister.

(3) Par conséquent, l'intellect et la mémoire sont immuables.

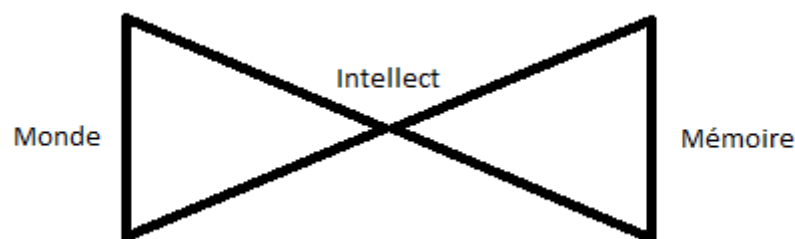
Ainsi, à partir du principe selon lequel l'intelligible ne peut pas disparaître et à partir de la cause finale de l'espèce intellectuelle, à savoir être et exister dans la mémoire, Bovelles en conclut que la mémoire conserve pour toujours et donc qu'elle est immuable. Ce raisonnement valide reste très contestable même à son époque puisqu'il faut accepter l'idée de cause finale, cette cause finale en particulier et surtout l'idée d'espèce intellectuelle.

Cette réflexion sur la conservation immuable de l'espèce intellectuelle permet de comprendre que Bovelles pense la mémoire comme une faculté tournée vers le futur en ce qu'elle conserve les espèces pour les contemplations à venir de l'intellect. Bovelles illustre cette conception de la mémoire à l'aide d'une analogie entre l'intellect et la mémoire et une demi-droite. L'âme, c'est-à-dire l'intellect et la mémoire, représente la ligne entière : l'intellect seulement le premier point de la demi-droite, la mémoire tout le reste. Cette analogie rend visible que l'intellect est dans le point, l'unité, l'instant alors que la mémoire est éternel et conserve toutes choses sans fin.

¹¹⁹⁶ Bovelles, *Ldi*, XIII, 5-6

¹¹⁹⁷ Cette proposition n'est pas particulièrement défendue par des arguments dans le *Ldi* comme on peut le voir d'autres textes (cf. par exemple Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, 55 : « Les substances intellectuelles sont incorruptibles »). Bovelles fait clairement le lien entre la corruption et la composition matière dans les *Eléments Physiques* (I, 1, 8-9). Or, l'intellect humain, bien que dans un corps corruptible, n'est pas lui-même composé de matière. Ces auteurs s'appuient bien évidemment sur la physique aristotélicienne sur ce sujet (*Aristote, GC*, II, 9)

Après un rappel sur la manière dont les deux parties¹¹⁹⁸ de l'intellect sont toutes choses, Bovelles reprend une image qu'il avait utilisée plus tôt pour décrire l'intellect angélique : la pyramide¹¹⁹⁹. L'intellect angélique est représenté par une seule pyramide pour décrire son rapport à toutes choses puisque l'intellect angélique possède déjà toutes choses. Au contraire, pour l'intellect humain, il est nécessaire d'utiliser deux pyramides. En effet, toutes choses sont d'abord observées dans le monde, elles passent dans le sommet de l'intellect et se retrouvent dans le plus petit monde, la mémoire. Bovelles, contrairement aux autres œuvres de ce volume, est avare en figure, voici donc une figure créée à partir de la description de Bovelles :



Cette figure symbolise le passage du sensible à l'intelligible où l'intellect possède le rôle d'intermédiaire. Encore une fois, Bovelles n'accorde pas de place aux sens dans cette symbolisation même si les sens jouent un rôle fondamental dans le passage du sensible à l'intellectuel.

Malgré cette séparation dans leur rôle ou leur fonction, Bovelles tient à rappeler la consubstantialité de l'intellect et la mémoire¹²⁰⁰. S'il y a opposition entre la mémoire et l'intellect, ce n'est pas une opposition substantielle mais modale et rationnelle. La mémoire comme l'intellect sont immatériels, incorruptibles, insensibles, purs, sans quantités, individuels et indivisibles¹²⁰¹. Cependant, en raison de leurs différences, ils sont ces attributs de façon différente : l'intellect est indivisible lorsqu'il saisit les espèces une à une alors que la mémoire est indivisible lorsqu'elle contient de façon indivisible toutes les espèces en même temps dans un même lieu. Cette caractéristique de la mémoire lui permet de ne plus être concernée par une impossibilité liée au monde sensible. En effet, dans le monde, il ne peut pas y avoir deux choses

¹¹⁹⁸ Même si la mémoire et l'intellect sont consubstantiels et forment un intellect unique, Bovelles continue à employer le terme « partie (*pars*) » pour désigner l'intellect ou la mémoire (cf. Bovelles, *Ldi*, VI, 5 ; VII, 5 et 7 ; VIII, 4 ; X, 3 et 4 ; XI, 6 ; XIII, 1 et 7 ; XIV, 6)

¹¹⁹⁹ La pyramide est utilisée pour illustrer le rapport de la partie observante et la partie observée dans l'intellect angélique cf. *Ldi*, VI, 2

¹²⁰⁰ Ce point est clairement évoqué en Bovelles, *Ldi*, VI, 5 et XIV, 5. Sur la distinction substantielle, modale et rationnelle cf. *supra*. p. 478-490.

¹²⁰¹ Bovelles, *Ldi*, XIV, 9

en même temps dans un même lieu, comme il l'explique dans la dernière proposition. La mémoire au contraire est toutes choses au-delà du temps et du lieu : elle transcende un certain type de contraction sensible. Notons que cette consubstantialité entre l'intellect et la mémoire pensée comme le rapport de l'acte propre à son organe¹²⁰² est, selon Bovelles, la cause de l'immortalité de l'âme humaine puisque cette consubstantialité rend impossible la séparation des deux parties et donc la mort de l'âme¹²⁰³.

L'illustration de l'intellect humain (chapitre XV)

Avec ce chapitre, Bovelles mène une recherche afin de trouver une forme géométrique représentant au mieux l'intellect humain. Bovelles, par le biais de cette recherche, donne un exemple d'une thèse importante de la pensée bovillienne. En effet, l'idée au fondement de ce chapitre est que l'illustration par une figure mathématique est un excellent soutien à l'écriture pour transmettre une réalité intellectuelle¹²⁰⁴. Cette utilité de l'illustration rappelle l'importance des sens dans la transmission du savoir¹²⁰⁵. L'argumentaire de ce chapitre est construit par deux types de propositions : celles qui décrivent synthétiquement des éléments essentiels des deux parties de l'âme¹²⁰⁶ et celles qui transposent ces éléments en figure¹²⁰⁷.

La première proposition reprend l'analogie entre les deux parties de l'intellect humain et les deux parties du miroir opaque qui a déjà été développée au chapitre IV. Dans le chapitre IV, le miroir opaque est l'équivalent de l'intellect humain dans l'analogie entre les intellects (angélique et humain) et les deux miroirs (transparent et opaque). Néanmoins, lors de cette première exposition, les deux parties du miroir représentent le mélange de l'intellect à la matière¹²⁰⁸ et non les deux parties de l'intellect humain¹²⁰⁹. En outre dans le quatrième chapitre, l'opacité du miroir est également interprétée comme le fait que, en dessous de l'intellect humain dans la chaîne ontologique des êtres, aucun être ne reçoit directement la lumière divine. Enfin, dans le miroir opaque composé d'une partie transparente et d'une opaque, l'opacité est

¹²⁰² Comme la vue et l'œil.

¹²⁰³ Bovelles, *Lds*, XXIV, 3 et *Ldsap*, XIII.

¹²⁰⁴ Bovelles souligne l'importance des figures en Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 17 et *De animae immortalitate*, p 23. Sur ce dernier passage cf. le commentaire de A. -H. Klinger Dollé (2016, p. 169-172). On peut supposer que sur ce point, Bovelles est proche de Nicolas de Cues (*La docte ignorance*, I, 11)

¹²⁰⁵ Sur ce point cf. A.-H. Klinger Dollé (2016, p. 195-240).

¹²⁰⁶ Cf. Bovelles, *Ldi*, XV, 1-2 et 4

¹²⁰⁷ Cf. Bovelles, *Ldi*, XV, 3 et 5-10.

¹²⁰⁸ Bovelles, *Ldi*, IV, « Quant à l'intellect humain, parce qu'il est mélangé à la matière par nature, il est similaire au miroir opaque. (*Humanus uero natura materiei permixtus, similis intransparenti.*) »

¹²⁰⁹ Même si comme on l'a vu, l'analogie du chapitre IV peut être considérée comme une première annonce de la structure interne de l'intellect.

interprétée comme la cause de la nécessité d'images dans le miroir opaque contrairement au miroir transparent¹²¹⁰. Dans le chapitre XV, Bovelles reprend surtout ce dernier développement et il met en rapport la partie transparente avec l'intellect et la partie opaque avec la mémoire qui retient l'image. À l'aide de cette analogie, Bovelles rappelle en particulier les actes de l'intellect pratique (acquisition et transmission de l'espèce) et de la mémoire (réception de l'espèce, conservation et représentation) qu'il a déjà présentés plus tôt¹²¹¹. Par ce biais, il confirme l'ordre, maintes fois répété, des deux facultés dans leur rapport aux espèces : l'intellect les acquiert en premier et la mémoire les reçoit ensuite.

La seconde proposition présente la différence entre le rapport aux choses de l'intellect pratique et de la mémoire. L'intellect doit être au contact des choses pour recevoir leur espèce. Par conséquent, il est lié aux sens qui le mettent au contact des choses. C'est seulement de cette manière qu'il peut tirer l'espèce intellectuelle de chaque chose. Il est intéressant de noter que, dans ce passage, Bovelles utilise l'image issue de la cuisine ou de la boucherie puisque l'intellect retire la moelle des choses qu'il rencontre. Cette image frappante synthétise particulièrement bien la pensée de Bovelles au sujet de la structure du sensible puisque, dans la conception de Bovelles, l'espèce intelligible est recouverte d'accident dans l'espèce sensible comme la moelle est recouverte d'un os. Ainsi, cette image permet de représenter l'intellect comme une pointe qui peut se mouvoir à travers toutes choses comme il l'explique dans la proposition suivante¹²¹². La mémoire au contraire est immobile et elle se place derrière l'intellect dont elle reçoit directement les espèces. Outre cette caractéristique positionnelle, Bovelles, dans la quatrième proposition, ajoute une précision d'importance pour la symbolisation de la mémoire : elle est très ample.

Ces précisions sur l'intellect et la mémoire permettent de préparer la transposition de l'intellect humain dans une illustration sensible. Bovelles utilise le terme « *transponere* »¹²¹³ pour expliquer le passage de la conception intellectuelle de l'intellect humain au schéma géométrique. L'usage de ce terme explicite l'idée de changement de réalité. Ce terme a été utilisé une seule autre fois dans le texte¹²¹⁴ pour signifier un changement de critère pour juger

¹²¹⁰ Bovelles, *Ldi*, IV, 6

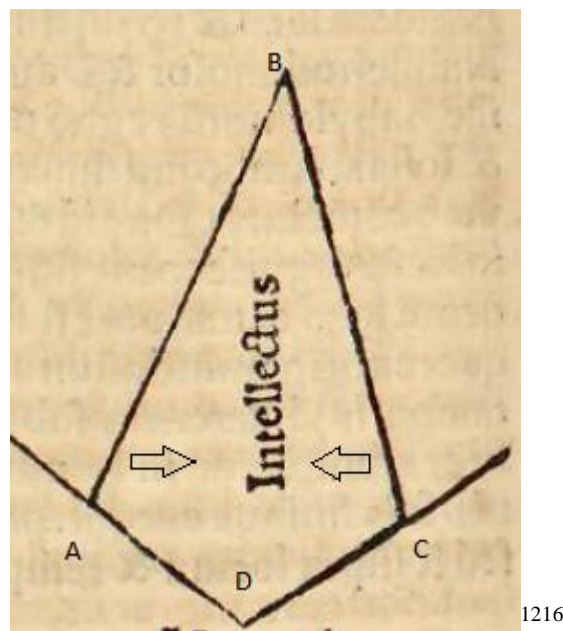
¹²¹¹ Bovelles, *Ldi*, VII, 7

¹²¹² Bovelles, *Ldi*, XV, 3.

¹²¹³ Bovelles, *Ldi*, XV, 6

¹²¹⁴ Bovelles, *Ldi*, IX, 3 : « Nous pouvons aussi, en laissant l'intellect angélique de côté, donner à l'une et l'autre propositions un lieu de vérité dans l'homme seulement mais les vérités sont transposées dans l'homme (*Possumus etiam, relicto angelico intellectu, utriusque propositioni in solo homine, dare ueritatis locum, sed in eo ueritates transponuntur*). »

deux propositions. Pour que son schéma reprenne les caractéristiques de l'intellect humain, Bovelles s'appuie explicitement sur les descriptions des deux parties de l'intellect humain que nous avons évoquées : l'intellect est une pointe, il sera donc représenté par un angle aigu, la mémoire est ample, elle sera représentée par un angle obtus. L'intellect est antérieur et perce les choses tandis que la mémoire est postérieure et reçoit les espèces, Bovelles représente donc l'intellect par un angle aigu dirigé vers l'avant (pour percer) auquel est attaché un angle obtus dirigé vers l'arrière (pour recevoir). Sa deuxième symbolisation s'appuie sur les mêmes caractéristiques pour représenter l'intellect par un triangle et la mémoire par un cercle¹²¹⁵.



Les deux dernières propositions de ce chapitre sont extrêmement importantes pour percevoir la différence entre la description d'un intellect humain particulier et de l'intellect humain parfait. Cette différence s'exprime autour de la figure présente ci-dessus. Dans la proposition 9, Bovelles s'attache à illustrer les différences particulières entre les intellects humains. Pour ce faire, Bovelles s'appuie sur la proportion entre le degré de l'angle \widehat{ABC} et la longueur de la ligne brisée (ADC). De fait, grâce à la figure, le lecteur perçoit facilement que plus l'angle \widehat{ABC} est aigu, plus la longueur de la ligne brisée (ADC) est réduite. À l'inverse, plus l'angle \widehat{ABC} est obtus, plus la longueur de la ligne brisée (ADC) est grande. Selon Bovelles, cette proportion illustre le fait qu'un homme ayant un intellect plus perçant possède une mémoire moins ample.

¹²¹⁵ Bovelles, *Ldi*, XV, 8. Bovelles dans cette proposition ne cherche pas à placer le cercle par rapport au triangle contrairement à sa première figure.

¹²¹⁶ C'est une image extraite de ce chapitre que j'ai modifiée

Cette proposition apporte à la réflexion de Bovelles une nouvelle différenciation individuelle entre chaque homme. En effet, jusqu’alors Bovelles avait posé une différenciation accidentelle entre les hommes selon leur avancée dans le savoir¹²¹⁷. Dans la neuvième proposition, Bovelles ne nomme pas explicitement cette différenciation accidentelle. Néanmoins, cette différenciation n’établit pas une différence substantielle entre les âmes des hommes mais seulement entre la disposition de l’intellect et la mémoire. Or, la disposition entre l’intellect et la mémoire est accidentelle puisque les différences de disposition ne changent pas la définition de l’intellect humain. Par conséquent, je nomme cette différenciation également accidentelle et elle implique que certains hommes sont meilleurs pour percevoir la nature des choses alors que d’autres sont meilleurs pour recevoir le savoir. Malgré ces précisions intéressantes, Bovelles explore assez peu le sujet puisqu’on peut se demander si cette différence accidentelle est immuable ou si elle peut évoluer au cours de la vie comme l’explique Aristote¹²¹⁸. En effet, ce dernier dit que les enfants, les vieillards, les hommes trop lents et les hommes trop vifs ont peu de mémoire. De fait, selon lui, la mémoire est la perception par l’âme d’une impression dans le corps qui est similaire à l’impression d’un cachet dans la cire. Or, dans la grande jeunesse ou la vieillesse ou un esprit trop lent ou trop vif, la « cire corporelle » est trop liquide ou trop solide pour recevoir une impression. Par conséquent, l’âge fait évoluer nos capacités, du moins les capacités de la mémoire, selon Aristote. On retrouve une remarque plus proche des réflexions de Bovelles dans les *Questions sur les Seconds analytiques* de Buridan :

<p>Bien au contraire, communément, ceux qui ont une mémoire plus puissante sont plus difficiles à instruire et moins ingénieux¹²¹⁹.</p>	<p><i>Immo communiter illi qui sunt fortioris memoriae sunt difficilioris doctrinae et minoris ingenii.</i>¹²²⁰</p>
--	--

Ce passage établit une proportion entre la taille de la mémoire et l’ingéniosité qui semble établir un lien de causalité entre la taille de la mémoire et l’ingéniosité. On retrouve en quelque sorte cette proportion chez Bovelles. En effet, Bovelles, dans la neuvième proposition, même s’il ne précise le statut de la disposition entre l’intellect et la mémoire, s’oppose à l’idée que la capacité de mémoire dépend d’une cause matérielle. Selon lui, la mémoire est une partie de l’âme intellectuelle, son fonctionnement n’est donc pas lié au corps¹²²¹. Ainsi, même s’il s’accorde

¹²¹⁷ Bovelles, *Ldi*, XI, 6.

¹²¹⁸ Cf. Aristote, *De la mémoire et la réminiscence*, I, 6, 450a-b.

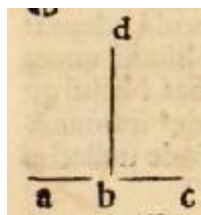
¹²¹⁹ Buridan, *Questions sur les Seconds analytiques*, I, 3a (tr fr. J. Biard (2012, p. 56)).

¹²²⁰ Cette édition présentée sur le site de l’université de Toronto (http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/QQ_in_Post_An.txt) n’est pas publiée et n’a pas d’auteur.

¹²²¹ Bovelles, *Ldi*, X, 2.

avec Aristote pour constater une différence de mémoire entre les individus, Bovelles rejette la cause de cette explication. Pour lui, cette différenciation est causée par la disposition des parties de l'intellect humain : la capacité de la mémoire dépend de l'acuité de l'intellect et inversement l'acuité de l'intellect dépend de la capacité de la mémoire. Par ce rejet de la cause matérielle, on ne voit pas s'il y a une possibilité de faire évoluer durant la vie la disposition entre l'intellect et la mémoire. En outre, remarquons que conserver l'idée d'une différence de faculté entre les hommes entraîne deux questions auxquelles Bovelles n'a pas répondu dans le *Livre de l'intellect* : si la capacité de la mémoire de certains hommes est plus faible que d'autres, est-ce que cela signifie que ces hommes ne peuvent pas devenir toutes choses ? Si oui, est-ce que cela remet en cause la possibilité de tout homme d'atteindre la félicité ?

Dans la dixième proposition, plutôt que de répondre aux éventuelles questions causées par la précédente proposition, Bovelles s'éloigne de l'intellect humain incarné pour décrire la figure représentant un intellect humain parfait. La représentation de cet intellect parfait consiste en la maximisation des angles c'est-à-dire en traçant deux lignes droites perpendiculaires, l'une représentant l'angle aigu le plus petit possible (un angle de 0°), l'autre l'angle obtus le plus grand (un angle de 180°)¹²²². Le contraste entre cette proposition et la précédente semble montrer une différence entre l'idéal de l'intellect humain et l'intellect humain individuel. Ce dernier ne peut pas être parfait c'est-à-dire être très aigu par l'intellect et très obtus par la mémoire puisque les deux sont individuellement reliés. Ce décalage montre que Bovelles cherche surtout à comprendre ce qu'est l'intellect humain sans les différences accidentelles entre chaque intellect c'est-à-dire l'espèce de l'intellect humain. Cette recherche d'une image exacte de ce qu'est cette espèce est représentée par la figure ci-dessous :



Ce quinzième chapitre synthétise, comme les deux précédents, des caractéristiques propres à l'intellect humain. Néanmoins, il ne s'appesantit pas en particulier sur les caractéristiques propres de l'intellect en tant que tel (comme au chapitre XIII) et il ne propose pas une comparaison des facultés de l'intellect humain au travers du passage de l'espèce du monde à la mémoire (chapitre XIV). Il s'agit plutôt de proposer une illustration adéquate de

¹²²² On retrouve cette idée de passage de l'angle au maximum dans Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, I, 14.

l'intellect humain idéal qui puisse aider le lecteur à saisir sa conception de l'intellect. Ce chapitre est donc l'occasion de constater que, dans l'individu, il y a une disposition accidentelle de la capacité à pénétrer les choses de l'intellect et de la capacité à recevoir des espèces de la mémoire. Cependant, la meilleure représentation reste celle qui maximise les deux parties de l'âme et donc qui sort de la considération d'un intellect particulier. Plus généralement, ces trois chapitres (XIII, XIV et XV) préparent la conclusion du *Livre de l'intellect*, puisque c'est à partir de la synthèse proposée que Bovelles développe son analogie entre les deux intellects et la mémoire et l'intellect en tant que tel.

L'analogie entre les deux intellects et les deux parties de l'intellect humain (chapitre XVI).

Le titre de ce chapitre¹²²³ présente explicitement une analogie entre les deux intellects et les deux parties de l'intellect humain, à savoir la mémoire et l'intellect. Cette analogie permet aussi bien de synthétiser les réflexions sur l'intellect angélique et l'intellect humain développées lors des six premiers chapitres qu'établir la loi des opposés comme utile à la connaissance des réalités les plus cachées. De plus, les propositions du chapitre dépassent d'ailleurs largement le thème annoncé par le titre. En effet, après quatre propositions autour de l'analogie, Bovelles développe des thèses à propos des différentes connaissances et de leur rapport à Dieu. Dans ces propositions (5-8), Bovelles approfondit la différence du point de vue de la connaissance de Dieu entre l'intellect angélique et l'intellect humain nommé raison. La dernière proposition de ce livre apporte la position de Bovelles à propos de la connaissance des sens, thème fréquemment étudié et débattu par les commentateurs du *De anima*.

La première proposition n'expose pas explicitement l'analogie mais plutôt une synthèse sur le rapport entre l'intellect angélique et l'intellect humain par rapport à Dieu. Plus concrètement, Bovelles reprend deux thèses sur l'antériorité de l'intellect angélique. Deux thèses puisqu'être antérieur peut se dire en plusieurs sens. Dès le commencement du *Livre de l'intellect*¹²²⁴, Bovelles explique que l'intellect angélique est antérieur à l'intellect humain du point de vue de la création. Plus loin¹²²⁵, Bovelles montre que l'intellect angélique est premier selon la réception de la lumière. Ces deux ordres ne sont pas exactement similaires puisque le

¹²²³ Bovelles, *Ldi*, XVI : « Que l'intellect angélique est à l'intellect humain ce que l'intellect est à la mémoire (*Quod angelicus intellectus ad humanum est ut intellectus ad memoriam*). »

¹²²⁴ L'idée est affirmée très tôt dans le *Ldi* (Épître dédicatoire), mais elle est expliquée plus complètement dans le premier chapitre.

¹²²⁵ Bovelles, *Ldi*, III.

monde est illuminé après l'homme par l'homme¹²²⁶ alors qu'il est créé avant l'homme. Dans cette première proposition, Bovelles réutilise pour caractériser l'intellect angélique des termes explicitement appliqués à l'intellect en tant que tel dans son rapport à la mémoire. En effet, les termes « conducteur (*dux*) » et « guide (*praeuius*) » sont utilisés dans le chapitre précédent¹²²⁷ pour décrire la position d'antériorité de l'intellect sur la mémoire mais également pour souligner son rôle agent et directeur dans la recherche des espèces. L'usage du même vocabulaire tend donc à montrer le rôle agent de l'ange envers l'homme qui consiste, dans le *Livre de l'intellect*, à laisser passer la lumière divine jusqu'à l'homme. Enfin, lorsque Bovelles évoque la position de l'intellect humain dans l'ordre de la réception de la lumière divine, il pose que l'intellect humain a été établi dans les profondeurs (« *profundum* »), position qui rappelle celle de la mémoire¹²²⁸.

La première proposition prépare donc l'analogie entre les deux intellects et les deux parties de l'âme présentée dans la deuxième en réemployant des termes utilisés dans la description du rapport entre l'intellect et la mémoire pour décrire le rapport entre les deux intellects. Cette analogie permet de faire coïncider des remarques établies plus tôt. Plus particulièrement, Bovelles fait coïncider l'intériorité de la mémoire par rapport l'intellect¹²²⁹ avec l'idée que l'intellect humain est un peu inférieur à l'intellect angélique¹²³⁰. Cette analogie met donc en rapport un ordre ontologique ou un ordre de rapport à Dieu à un ordre de réception de l'espèce. On peut parler d'ordre de réception de l'espèce car si la mémoire est intérieure c'est parce qu'elle est le réservoir d'espèces à l'intérieur de l'intellect lui-même alors que si l'intellect est l'extérieur de l'âme, c'est parce qu'il est la porte qui reçoit l'espèce des sens. Ce n'est pas relativement au statut ontologique de chaque faculté qu'est établi leur ordre. Au contraire, lorsque Bovelles explique que l'intellect humain est un peu inférieur à l'intellect angélique, il s'agit d'une certaine supériorité ontologique. Par conséquent, l'analogie est établie selon deux rapports distincts comme si la structure d'un ordre reflétait l'autre. De fait, Bovelles reprend une idée très clairement établie dans ses traités sur l'art des opposés¹²³¹ qui traverse la totalité du *Livre de l'intellect* : toutes les oppositions peuvent se réduire à une seule. Ce principe

¹²²⁶ Cf. *Ldi*, XII, 9

¹²²⁷ Bovelles, *Ldi*, XV, 6 et 8.

¹²²⁸ Cf. Bovelles *Ldi*, XV, 1. Cette proposition est d'ailleurs extrêmement proche de celle-ci puisqu'elle évoque également l'antériorité.

¹²²⁹ Thèse développée en Bovelles, *Ldi*, VI, 4 ; VII, 1-2 et 8 ; VIII, 7 XIII, 1 ; XIV, 6 ; XV, 1

¹²³⁰ Thèse développée en Bovelles, *Ldi*, I, 5 ; IX, 5 X, 8 ; XI, 3.

¹²³¹ Bovelles, *IAOI*, VI, 1-2 ; *Ars opp.*, XVI, 3.

implique que la structure de chaque opposition est la même sans regard au contexte de cette opposition.

Bovelles reformule l'analogie en employant le statut de la saisie intellectuelle (*intelligentia*) selon qu'elle dépend plutôt de l'intellect ou de la mémoire¹²³². Bovelles rappelle à cette occasion que la seconde saisie effectuée qui peut être nommée mémoire¹²³³ n'est pas une véritable saisie¹²³⁴. De fait, cette seconde observation n'est pas une véritable compréhension car l'intellect ne laisse pas passer en lui une espèce qui vient de l'extérieur comme pour la première compréhension. Au contraire, comme la mémoire est fidèle, lorsqu'il veut observer une espèce déjà saisie, il ne s'agit pas d'une nouvelle compréhension mais plutôt d'un acte de souvenir. Pour cette raison, la deuxième compréhension est plutôt rapportée à la mémoire¹²³⁵. Pour soutenir cette différence entre les deux compréhensions, Bovelles utilise la distinction entre « purement (*simpliciter*) » et « sous un certain aspect (*secundum quid*) »¹²³⁶. Ainsi, la première compréhension est purement une compréhension puisqu'elle est l'acte seulement de l'intellect¹²³⁷, alors que la seconde observation (*speculatio*) est seulement sous un certain aspect une compréhension puisqu'elle ne dépend pas purement de l'intellect mais seulement en partie¹²³⁸.

Ce rappel à propos des deux types de saisie et l'établissement de la distinction entre « absolument » et « sous un certain aspect », ne sont pas innocents puisqu'ils servent pour distinguer les deux intellects. En effet, il est possible de transférer une distinction valant pour une opposition à une autre opposition parce que toute opposition possède la même structure. Ainsi, l'intellect angélique est purement un intellect alors que l'intellect humain l'est seulement sous un certain aspect. Bovelles explique la position de l'intellect : l'intellect étant deuxième, il n'est plus dans la pureté. Il faut comprendre la symbolique de la dualité à partir de la distinction entre l'unité et le nombre évoquée à de nombreuses reprises¹²³⁹. Alors que l'unité est dans la pureté

¹²³² Thèse développée en Bovelles *Ldi*, VII, 9 ; XIII, 1 et 5.

¹²³³ Bovelles, *Ldi*, VII, 9. Je reviens sur ce passage dans mon travail sur la « reprise de la mémoire » cf. *Infra* p. 776-820.

¹²³⁴ Cette thèse est déjà explicite en XIII, 1 et 5.

¹²³⁵ Bovelles, *Ldi*, XIII, 5

¹²³⁶ La distinction est clairement posée en *Ldi*, XI 2.

¹²³⁷ Cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 7.

¹²³⁸ Bovelles, *Ldi*, VII, 7 : « De fait, la contemplation ne peut pas être purement définie par l'intellect seul ou par la mémoire seule, mais, comme un acte intermédiaire et procédant par l'un et l'autre embrasse dans sa définition et sa manière d'être l'un et l'autre (*Nam contemplatio simpliciter diffiniri nequit neque per solum intellectum, neque per solam memoriam, sed uelut actus medius et ab utroque procedens utrumque in sua diffinitione et ratione complectitur*) ». Cet acte intermédiaire est l'observation (*speculatio*) de l'intellect et la représentation de la mémoire.

¹²³⁹ Cf. *Ldi*, III, 1 ; XIII, 1-2. Pour un exposé sur la symbolique du nombre deux dans le volume de 1511 cf. Bovelles, *LdDN*, de dyade.

indivisible, la dualité (comme le reste des nombres) est divisible, composée. L'impureté de l'intellect humain a déjà été exposée longuement plus tôt¹²⁴⁰ : l'intellect humain est mélangé par sa substance à la matière et par son intellection à l'espèce extérieure.

Avec les propositions trois et quatre, Bovelles s'attache à étendre l'analogie entre les deux intellects et les deux parties de l'intellect à leur objet c'est-à-dire respectivement à Dieu et au monde. Cette extension est construite en deux temps. Dans la proposition trois, Bovelles propose l'extension de l'analogie en montrant à quel point la position de Dieu par rapport aux deux intellects est similaire à la position du monde par rapport aux deux parties de l'intellect humain. Il réunit et met en parallèle dans cette proposition des réflexions qu'il avait élaborées séparément¹²⁴¹. Si on reprend étroitement ce que Bovelles avait dit sur la mémoire et qu'on l'applique par l'analogie proposée dans la troisième proposition à l'intellect humain, alors il faut considérer que l'intellect humain est un petit Dieu, comme la mémoire est un petit monde. Certes, Bovelles n'affirme pas ce point ici. Cependant, dans le *Livre du sage*, il explique que le sage est comme un autre dieu sur terre¹²⁴².

Dans la quatrième proposition, Bovelles reprend la même analogie à la différence qu'il explique que deux mouvements mis en parallèle (le mouvement du monde à la mémoire et de Dieu à l'intellect humain) représentent en fait deux instructions et deux achèvements de l'intellect. Bovelles a déjà évoqué plus tôt¹²⁴³ ces deux achèvements à la différence qu'il parlait d'activité. D'une part, il présentait l'activité imparfaite de l'intellect qui est l'acquisition de l'espèce. D'autre part, il y avait l'activité parfaite de l'intellect qui est la contemplation des espèces acquises. Il me semble qu'ici les deux instructions ou les deux achèvements reprennent ce que Bovelles nommait plus tôt des activités. De fait, la première activité ou l'acquisition de l'espèce est le résultat en quelque sorte du mouvement de l'espèce du monde à la mémoire. Quant à la deuxième activité, elle désigne l'activité de l'intellect contemplatif. Or, dans le chapitre III¹²⁴⁴, Bovelles explique que l'intellect humain atteint Dieu par la contemplation. Par conséquent, l'activité parfaite semble identique à l'instruction secrète puisque celle-ci décrit le mouvement d'acquisition de la lumière divine et donc une certaine connaissance de Dieu. Dans ce cadre, il me semble donc que la lumière divine, comme les espèces sensibles, est toujours envoyée par Dieu vers l'intellect. Mais seul l'intellect humain qui se tourne vers Dieu peut

¹²⁴⁰ Bovelles, *Ldi*, II, 3

¹²⁴¹ Bovelles, *Ldi*, IV, 5 sur la transmission de la lumière de l'ange à l'homme. Bovelles, *Ldi*, XIV, 4 sur le passage de l'espèce du monde à la mémoire.

¹²⁴² Bovelles, *Ldsap*, VII.

¹²⁴³ Bovelles, *Ldi*, VII, 1-3

¹²⁴⁴ Bovelles, *Ldi*, III, 1

percevoir et acquérir pleinement cette lumière divine après son passage dans l'intellect angélique. De fait, la terminologie de ce passage laisse penser que les deux intellects sont passifs dans la réception de la lumière divine. Néanmoins, même s'ils reçoivent la lumière divine, cette réception est causée par la contemplation active des intellects. En outre, on remarque que l'intellect angélique n'a pas de rôle actif dans la transmission de la lumière divine à l'intellect humain : il se laisse pénétrer par elle. Ainsi, l'analogie permet de mettre en avant une ressemblance de structure entre l'acquisition de l'espèce et l'acquisition de la lumière.

Bovelles continue cette réflexion sur la réception de la lumière divine et sur la connaissance de Dieu de la cinquième à la septième proposition. Dans la cinquième proposition, Bovelles reprend l'image de la lumière transmise par Dieu aux intellects pour proposer l'histoire de la transmission de la lumière et de la possession de cette lumière. Dans un premier temps, la lumière est en Dieu intacte et elle s'observe elle-même. Bovelles présente la lumière comme une certaine connaissance de soi. Après ce premier moment, la lumière crée deux réceptacles, l'intellect angélique et humain, et sort d'elle-même pour atteindre le premier. Après avoir atteint ce premier réceptacle, elle le traverse et atteint l'intellect humain dans lequel son éclat est figuré et fixé. Bovelles montre que c'est seulement en l'homme qu'il y a l'espèce de la lumière divine comme il l'a expliqué plus tôt¹²⁴⁵. À partir de cette histoire de la transmission de la lumière divine, Bovelles peut établir, dans la sixième proposition, le rapport de chaque force connaissant à Dieu pour déterminer le type de connaissance qu'elle possède de celui-ci. De fait, Bovelles distingue avant tout chaque connaissance non par l'objet qui est toujours Dieu mais par le sujet et sa distance avec l'objet¹²⁴⁶. Dans la septième proposition qui explicite le sens de chaque connaissance de Dieu, Bovelles attribue un nom à chaque force de connaître Dieu : la pensée pour celle de Dieu, l'intellect pour celle de l'ange et la raison pour celle de l'homme¹²⁴⁷. La pensée connaît Dieu en premier dans le temps et elle est une pure connaissance de soi, une connaissance du même. L'intellect contemple en deuxième Dieu et il possède une connaissance par proximité. Enfin la raison connaît Dieu en dernier et possède une connaissance par l'intermédiaire de l'intellect angélique. Cette qualification de la connaissance par raison vaut aussi pour la connaissance du monde que la raison connaît par l'intermédiaire des espèces ou par l'intermédiaire des sens la connaissance de Dieu¹²⁴⁸.

¹²⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, IV, 6

¹²⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, XVI, 6. Sur ce sujet cf. E. Faye (1998a, p. 111).

¹²⁴⁷ J'étudie ce changement de nom cf. *Infra* p. 630-633.

¹²⁴⁸ Bovelles approfondit particulièrement la connaissance de Dieu par l'homme dans le *Livre du sage*.

La dernière proposition expose un dernier type de connaissance qui n'a pas Dieu pour objet, la connaissance sensible. Dans cette proposition, Bovelles s'attache plutôt à exclure la connaissance des sens des connaissances divines qu'à la décrire. Pour expliquer son statut par rapport aux trois autres, Bovelles propose deux analogies. La première met en parallèle les quatre connaissances et les quatre éléments. En effet, parmi les quatre éléments, un seul ne possède pas de force motrice interne : la terre¹²⁴⁹. De même, parmi les connaissances, une seule n'a pas Dieu pour objet, la connaissance des sens. La deuxième est entre les quatre connaissances et quatre objets mathématiques : le corps, la surface, la ligne et le point. Chaque objet a un intervalle à l'exception du point qui est indivisible. De cette caractéristique, Bovelles tire que la connaissance sensible est très petite au sens où l'étendue de sa connaissance s'arrête au monde sensible¹²⁵⁰ : elle n'accède aucunement au monde intellectuel. Bovelles constate donc que la connaissance des sens est privée de la connaissance divine, de la science et de l'assurrection. Ce dernier terme est une des premières mentions d'un terme fondamental de la pensée de Bovelles dont il ne détaille pas encore le sens. Ce terme, ainsi que l'ont montré P. Quillet¹²⁵¹, J.-C. Margolin¹²⁵², E. Faye¹²⁵³, D. Gonzalez-Garcia¹²⁵⁴ et A.-H. Klinger-Dollé¹²⁵⁵, désigne le mouvement d'élévation de l'esprit d'une réalité vers une autre réalité comme il l'expliquera dans une lettre à Budé¹²⁵⁶. Or, la connaissance sensible est privée de ce genre d'élévation puisqu'elle est restreinte au corporel. Le terme « assurrection » sera réemployé par Bovelles et aura un rôle bien plus central dans les *Conclusions théologiques*¹²⁵⁷, le *Livre de la raison propre*¹²⁵⁸ et le *Livre des ténèbres divines*¹²⁵⁹. En concluant son ouvrage sur la connaissance sensible, Bovelles ouvre le chemin vers le *Livre des sens* qui étudiera plus généralement l'utilité des sens pour la raison.

¹²⁴⁹ Bovelles reprend une analyse d'Aristote puisque selon Aristote la terre au centre de l'univers est immobile (cf. Aristote, *Du Ciel*, II, 14, 296a24-297a6)

¹²⁵⁰ Sur ce point, il me semble que Bovelles rejette un type de connaissance qu'Ockham, Buridan et d'autres ont valorisé. De plus, il est intéressant de noter que dans le *Ldsap* (XXXVI), Bovelles inverse l'analogie au sens où la connaissance sensible est mise en rapport au volume.

¹²⁵¹ P. Quillet, (1982, p. 173-174).

¹²⁵² J.-C. Margolin (1995, p. 98-103)]

¹²⁵³ E. Faye (1998a, p.142-150)

¹²⁵⁴ D. Gonzalez-Garcia dans son commentaire au *Liber proprie rationis* (p. 102-107 et p. 268-307)

¹²⁵⁵ A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 265-273)

¹²⁵⁶ Bovelles, *Philosophicæ et historicæ aliquot Epistolæ*, lettre de Bovelles à Guillaume Budé datée du 8 octobre 1511, f. 50 r°. Le passage qui nous intéresse est traduit et édité par A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 272)

¹²⁵⁷ Bovelles, *Conclusions théologiques*, I, 18-40. La proposition 18 qui définit l'assurrection et la proposition 21 ont été traduites par J.-C. Margolin (1995, p. 99-100). Une partie de la proposition 19 a été traduite par P. Quillet (1982)

¹²⁵⁸ Bovelles, *Livre de la raison propre*, XVI-XVII.

¹²⁵⁹ Bovelles, *Livre des ténèbres divines*, II, III, XIII

Conclusion de la première partie

L'objet central de cette partie était de proposer un éclaircissement général du *Livre de l'intellect*. Cela nous a permis de présenter quelques points importants de la pensée de Bovelles. On a notamment pu constater que la théorie de la connaissance de Bovelles était fondée sur la théorie de l'intellect puisque c'est parce que l'intellect humain est en puissance qu'il doit abstraire les espèces sensibles du monde. Néanmoins, nous avons pour le moment présenté cet aspect de façon trop partielle. Pour cette raison, je consacre les deux parties suivantes à clarifier la pensée de Bovelles sur ce point.

Partie II

Partie II.1 : Préliminaire à la théorie de l'intellect de Bovelles : introduction à l'art des opposés

J. M. Victor¹²⁶⁰ et A.-H. Klinger-Dollé¹²⁶¹ ont déjà présenté de façon très claire l'art des opposés de Bovelles. Les pages qui suivent apportent quelques compléments à leurs travaux. Je reviens sur cet art parce qu'il me semble que la philosophie de Bovelles est structurée par l'art des opposés. En effet, c'est grâce à cet art qu'il explique toute la réalité et la logique. Cet art est décrit explicitement dans deux textes : *Introduction à l'art des opposés* de 1501 et *L'art des opposés* de 1511. Ce dernier texte est, comme il le dit lui-même, une reprise et un enrichissement de son *Introduction*¹²⁶². Outre ces deux textes, les règles de cet art traversent le volume de 1511. Illustrons cela par quelques exemples¹²⁶³. Une des règles importantes de l'art des opposés selon laquelle « partout l'intermédiaire naît du mélange des deux opposés »¹²⁶⁴ se retrouve dès les premières pages du *Livre de l'intellect* pour expliquer la séparation des créatures en trois types dont un type est un intermédiaire¹²⁶⁵ : l'homme. On la retrouve dans le *Livre des sens*¹²⁶⁶ qui présente l'imagination ou le sens interne comme un intermédiaire entre l'intellect et les sens. C'est cette place intermédiaire qui explique que l'imagination forme l'espèce intellectuelle à partir de l'espèce sensible. De la même manière, la matière dans le *Livre du néant* est pensée sur le même modèle comme un intermédiaire entre l'être et le non-être¹²⁶⁷. Dans le *Livre de la génération*, on retrouve cette règle appliquée à la création et à la génération¹²⁶⁸ : Dieu crée les extrêmes (la forme et la matière) et la génération produit les intermédiaires (toutes choses). Dans le *Livre du sage*, la perfection de l'homme est également pensée sur ce modèle puisque l'enfant est seulement un homme purement en puissance, l'homme adulte et ignorant est un homme en acte corporellement et en puissance

¹²⁶⁰ J. M. Victor (1978, p. 73-87).

¹²⁶¹ A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 137-142)

¹²⁶² Bovelles, *Art des opposés*, lettre dédicatoire.

¹²⁶³ Il ne s'agit pas d'une recherche exhaustive dans toute l'œuvre de Bovelles : j'ai seulement effectué une recherche de ce principe dans les premiers livres du volume de 1511 (je n'ai pas examiné l'*Art des opposés* qui présente ce principe et les quatre derniers traités). On retrouve également ce principe dans des textes plus tardifs. Par exemple, on le retrouve également dans le *Livre des propositions substantielles* (Bovelles, *LSP*, 1-5) pour expliquer la structure de la proposition où le sujet est la matière, le prédicat l'acte et la copule enferme l'unité de la proposition. A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 137) présente également une autre série d'oppositions qui structure le volume de 1511.

¹²⁶⁴ Bovelles, *IAOI*, VIII : « Que partout l'intermédiaire naît du mélange des deux opposés (*Quod ubique ex duorum oppositorum commixtione nascitur medium.*) »

¹²⁶⁵ Bovelles, *LdI*, I, 1 : « la première purement intelligible, la deuxième sensible et la troisième des créatures est intermédiaire entre l'intelligible et le sensible (*prima simpliciter intelligibilis, secunda sensibilis, tertia harum media intelligibilis et sensibilis.*) »

¹²⁶⁶ Bovelles, *Lds*, III, 2

¹²⁶⁷ Bovelles, *LdN*, I, 3.

¹²⁶⁸ Bovelles, *Ldg*, II, 3 et V.

rationnellement et l'homme sage est purement en acte. Encore une fois, on voit que l'intermédiaire est pensé comme un mélange entre deux situations¹²⁶⁹.

En raison de l'importance de l'art des opposés dans la majeure partie des traités du volume de 1511, il est possible de formuler une hypothèse qui dépasse largement ces brefs exemples : l'art des opposés structure toute la pensée de Bovelles dans ce volume. Même si, comme A.-H. Klinger-Dollé¹²⁷⁰ le dit avec raison, il n'est pas impossible de lire les œuvres de Bovelles sans connaître son art des opposés, il me semble tout de même que son argumentation s'appuie entièrement sur les différentes règles de son art des opposés. Ainsi, sans maîtriser cet art, une partie de la pensée de Bovelles devient presque insaisissable. Pour connaître cet art, il faut étudier dans le détail les règles centrales de l'art des opposés, examiner ensuite son utilité et enfin catégoriser cet art.

Qu'est-ce que l'art des opposés ?

Pour mieux comprendre cet art, je vais présenter les principales règles de cet art et à la suite de cela, j'essayerai de le caractériser.

Que sont les opposés ?

Bovelles ouvre ses deux ouvrages sur l'art des opposés par une définition des opposés. Dans l'*Introduction*, il présente sa définition¹²⁷¹ :

1. Les opposés sont dits disposés l'un en face de l'autre de telle sorte qu'ils s'observent facilement d'en face.	<i>1. Opposita dicuntur contra se posita ut sese ex aduerso facile speculentur.</i>
---	---

Dans l'*Art des opposés*, Bovelles propose une définition proche mais pas identique puisqu'il précise que l'opposition peut être naturelle ou rationnelle :

1. Les opposés sont dits disposés l'un en face de l'autre, tournés l'un vers l'autre, étant	<i>1. Opposita dicuntur contra se posita, in alterutrum conversa, interstite aut naturali aut rationali dyametro distantia.</i>
---	---

¹²⁶⁹ Bovelles, *LdSap*, IV.

¹²⁷⁰ A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 137-142)

¹²⁷¹ Bovelles, *IAOI*, I, 1

éloignés par un diamètre intermédiaire naturel ou rationnel. ¹²⁷²	
--	--

Cette proposition reprend effectivement les éléments essentiels de la définition des opposés présentée dans la première proposition de l'*Introduction*. E. Faye a déjà remarqué que Bovelles s'appuyait sur l'optique pour construire son art des opposés¹²⁷³ et il me semble qu'ici cette définition reprend également le vocabulaire de l'optique¹²⁷⁴ et de la géométrie¹²⁷⁵ pour décrire l'opposition. De plus, l'idée d'une séparation entre deux contraires provient de la physique et de l'analyse du mouvement. En effet, la « distance »¹²⁷⁶, comme le constate déjà Thomas d'Aquin¹²⁷⁷, désigne la contrariété entre le commencement et la fin pour un mouvement. De même, la distance désigne ici ce qui sépare les deux extrêmes opposés.

Dans l'explication de la proposition, Bovelles indique que sa définition de l'opposition ne reprend pas exactement celle des logiciens ou plutôt dialecticiens¹²⁷⁸ :

Les dialecticiens établissent seulement quatre espèces d'opposition : l'espèce des contraires, des contradictions, des subcontraires et des	<i>Dialectici quattuor duntaxat statuunt oppositorum species : Contrariorum, Contradicientium, Subcontrariorum, &</i>
---	---

¹²⁷² Bovelles, *Ars opp.*, I, 1. (éd. P. Magnard, je traduis). P. Magnard traduit ainsi : « On appelle opposées les choses placées les unes vis-à-vis des autres, tournées l'une en face à l'autre, séparées par l'intermédiaire d'une diagonale naturelle et idéale ». Je suis en désaccord avec sa traduction de « *rationali* » par « idéale » puisque « *rationali* » rappelle l'opposition par la raison présentée dans la proposition suivante (traduite par P. Magnard par opposition selon le mode) (sur cette distinction voir *supra* p. 153).

¹²⁷³ E. Faye (2021, p. 221-222) : « L'art bovillien des opposés n'apparaît donc ni comme entièrement réductible à une combinatoire à la façon lullienne, ni comme la simple reprise de la coïncidence des opposés développée par le Cusain, mais comme prenant appui sur une théorie de la vision transposée à l'activité de l'intellect. »

¹²⁷⁴ Bovelles, *Introduction à la science optique*, Oblici, 4 : « 4. Si l'œil était hors du centre de la circonférence mais qu'il était placé dans l'entour de cette circonférence, seulement deux points de la circonférence qui sont éloignés par le diamètre verraient par un regard droit tandis que la vision du reste des points serait oblique. (*4 Si fuerit oculus extra circumferentiae centrum sed in eius ambitu consistens : duo tantum eius puncta diametro distantia recto intuitu perspiciet : ceterorum uero punctorum obliquus erit obtutus.*) »

¹²⁷⁵ L'usage du terme « diamètre ».

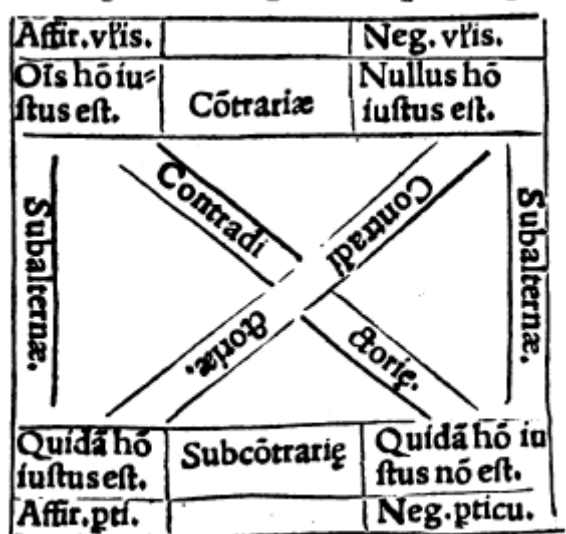
¹²⁷⁶ Bien que dans la citation mise en avant « *distantia* » me semble être un participe présent, il arrive à Bovelles d'utiliser le nom « *distantia* » pour désigner ce diamètre intermédiaire (cf. *Ars Opp.*, XIV, 2).

¹²⁷⁷ Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, q. I, a. 11 (je traduis, éd Taurini 1953) : « Et de là, vient que, parce que le mouvement local est bien connu parmi tous les mouvements, le nom « distance » est dérivé de la contrariété selon le lieu vers tous les contraires entre lesquels un mouvement peut être, comme le dit le philosophe en *Métaphysique*, X. (*Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit philosophus X Metaph.*) ». Ce terme aura également une place centrale dans l'analyse du mouvement selon la qualité proposée par les Calculateurs d'Oxford (voir E. Sylla (1971, 23-24)).

¹²⁷⁸ Il semble que ces deux termes soient proches dans le vocabulaire de Bovelles, puisque la dialectique c'est la logique. On peut néanmoins supposer qu'il préfère ici « dialecticien » en raison du fait qu'Aristote distingue la philosophie en opposition à la dialectique et à la sophistique (*M*, Γ, 2, 1004b17-26). Ce qui soutient cette hypothèse c'est que l'*Art des opposés* reprend, il me semble, beaucoup d'éléments des premiers chapitres du livre Γ. En effet, comme je le montrerai plus loin, Aristote développe dans le début de ce livre la conception de la philosophie première qui est une certaine connaissance des opposés. En outre, dans ce début de livre, Aristote développe l'idée que toutes les oppositions peuvent se réduire à une : l'opposition entre l'un et le multiple. Or, Bovelles utilise cette opposition entre l'un et le multiple pour former son *Art des opposés*.

<p>subalternes. Quant à nous, dans cette proposition, nous voulons que le nom d'opposition soit étendu plus largement, à savoir, à l'ensemble de ces choses qui sont établies de quelque manière l'une en face de l'autre soit par la nature soit par l'intellect ou qui de quelque manière se rapportent l'une à l'autre et qui sont directement placées l'une en face de l'autre, sont tournées l'une vers l'autre et comme si elles se regardaient réciproquement par l'intervalle d'un diamètre.¹²⁷⁹</p>	<p><i>Subalternorum. Nos vero hoc in proposito, latius oppositionis nomen extendi volumus,¹²⁸⁰ ad ea inquam cuncta quae quomodovis contra sese aut natura aut intellectu statuuntur quaeve quomodolibet ad alterutrum referuntur ; quae e regione sui et adversum se collocantur, in se invicem convertuntur et velut quodam diametri interstitio in alterutrum spectant.</i></p>
---	--

Les dialecticiens sont ceux qui pratiquent la dialectique c'est-à-dire, selon Bovelles, « l'art de la parole vraie et fausse »¹²⁸¹. Les dialecticiens utilisent, en effet, le carré logique en vue d'examiner ce qu'est une parole vraie et fausse dans lequel on retrouve ces quatre oppositions (contraire, contradictoire, subalterne et subcontraire) :



¹²⁷⁹ Bovelles, *Ars opp.*, I, 1 (je traduis)

¹²⁸⁰ Dans l'édition *princeps*, il y a une ponctuation forte (un point suivi d'une majuscule). P. Magnard et B. Mojsisch suppriment cette ponctuation dans leur édition du texte latin. En accord avec ces deux éditeurs, je pense que « *ad ea inquam cuncta* » développe le sens de « *latius [...] extendi* ». Cependant, il faut, me semble-t-il, conserver une trace de la séparation entre deux parties de la phrase. Dans la première partie, Bovelles montre sa volonté d'élargir la notion d'opposé alors que dans la seconde partie il montre effectivement la nouvelle étendue de l'opposé.

¹²⁸¹ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium*, Définition : « Quant à la dialectique, elle est l'art de la parole vraie et fausse. (*Dialectica autem : veri, & falsi [sermonis ars est].*) »

Cette quadruple distinction provient de l'œuvre aristotélicienne¹²⁸³. Quant au carré logique, il semble avoir été utilisé pour la première fois dans le *De interpretatione* attribué souvent à Apulée¹²⁸⁴. À la suite de cela, Ammonius¹²⁸⁵ et Boèce¹²⁸⁶ ont également utilisé et reformé le carré logique dans leur œuvre. C'est certainement par Boèce que cette figure s'est ensuite imposée aux logiciens médiévaux puisque la plupart ont connu la logique d'Aristote à travers les commentaires de Boèce. Par conséquent, lorsque Bovelles critique les « dialecticiens », il me semble qu'il ne vise pas ici un courant particulier de dialecticiens¹²⁸⁷ mais, plus généralement, il souhaite pointer les limites de l'opposition comprise à la manière des logiciens.

La critique de Bovelles ne se situe pas sur la représentation spatiale de l'opposition puisqu'il conserve cette représentation¹²⁸⁸. Dans ses premières œuvres, il lui arrive d'utiliser le terme subalterne pour désigner l'opposé qui est dans la partie basse de son carré¹²⁸⁹. Bovelles critique plutôt l'inadaptation de la quadruple distinction des opposés à saisir toute opposition. Selon Bovelles, cette quadruple distinction ne permet pas d'expliquer l'opposition entre l'un et le nombre¹²⁹⁰. De fait, en arithmétique, l'un n'est pas en contradiction avec le nombre, il n'est pas non plus contraire¹²⁹¹ puisqu'il est à la source et est une partie de chaque nombre. À la suite de cet argument, Bovelles donne plusieurs autres exemples de ce genre d'opposés dont l'acte et la puissance.

¹²⁸² Gérard Roussel, *Logices adminicula*, traduction par Boèce de *Sur l'interprétation*, 151r. Il y a plusieurs autres carrés logiques dans cet ouvrage, dans le même texte de Boèce en 110v., dans l'*Introduction aux syllogismes catégoriques* de Boèce en 200v. et 208r. De fait, les *Aides de logique* (*Logices adminicula*) sont une série de textes éditée par Gérard Roussel (Girardus Rufus) un des membres du cercle de Lefèvre.

¹²⁸³ On trouve notamment la structure du carré logique en Aristote, *De interpretatione*, I, 6-7 et en *Premiers analytiques*, I, 2, 25a1-25. Pour mon exposé sur les origines du carré logique je reprends en particulier l'article de T. Parsons (2017) ; M. Correia (2012, p. 41-52) ; J. Lemaire (2017, p. 33-69) et les quelques remarques de P. Magnard dans ses notes à sa traduction de l'*Art des opposés* (note 3).

¹²⁸⁴ Apulée, *De interpretatione*, 4-5. L'attribution de ce traité à Apulée reste tout de même sujet à débat, si J. Lemaire (2017, p. 53) estime que selon les spécialistes, il est hautement probable qu'Apulée soit l'auteur de cet ouvrage, E. Ramsey (2017, p. 65-81) semble être beaucoup plus mesurée sur ce point.

¹²⁸⁵ Ammonius, *Commentaire du De interpretatione*, 7. Sur le sujet voir J. Lemaire (p. 56-59).

¹²⁸⁶ Boèce, *Commentaire du De interpretatione*, II, 151, 8-30. Sur le sujet voir J. Lemaire (59-66)

¹²⁸⁷ P. Magnard pose comme hypothèse que la critique des dialecticiens vise peut-être Lulle et les lullistes parce que Lulle écrit que les logiciens forment ces quatre oppositions.

¹²⁸⁸ Voir. Bovelles, *IAOI*, I, 12 et *Ars opp.*, III, 4 f. 81r. Sur la quadrature des opposés voir. J. M. Victor (1978, p. 79-83).

¹²⁸⁹ Bovelles, *Introduction métaphysique*, XVII.

¹²⁹⁰ Bovelles, *Ars opp.*, I, 1

¹²⁹¹ Ici « contradictoire » et « contraire » doivent être compris, il me semble, au sens du carré logique où contraire désigne l'opposition entre « tout homme est juste » et « aucun homme n'est juste » et où la contradiction désigne l'opposition entre « tout homme est juste » et « certains hommes ne sont pas juste ». Comme nous le verrons contraire peut prendre un autre sens comme dans l'opposition entre l'un et le multiple.

L'opposition selon Bovelles se situe entre deux termes dont l'un est la perfection de l'autre¹²⁹² et non entre deux propositions. Il avance clairement cette idée dans sa définition de l'opposition dans le *Livre de l'intellect* :

<p>Nous appelons opposés non pas les choses contraires ou contradictoires l'une par rapport à l'autre mais les choses qui, alors qu'elles se regardent du point de vue opposé, se tournent l'une vers l'autre et que l'une est la perfection de l'autre, comme l'acte est la perfection de la puissance, la lumière des ténèbres, le savoir de l'ignorance et la nature de l'art¹²⁹³.</p>	<p><i>Opposita dicimus non contraria aut adinuicem pugnantia sed quae cum sese ex aduerso respiciant adinuicem conuertantur et alterum alterius est perfectio, ut actus, perfectio est potentiae, lux tenebrarum, scientia ignorationis, et natura artis.</i></p>
--	---

Par conséquent, l'opposition entre l'acte et la puissance n'est pas seulement un exemple parmi d'autres d'opposition mais elle est le modèle de l'opposition généralement.

Si on reprend les types d'opposition présentés par Aristote¹²⁹⁴ - opposition à la manière des relatifs, à la manière des contraires, à la manière de la privation et de la possession, soit à la manière de l'affirmation et de la négation. Comme le remarque J. Lemaire¹²⁹⁵, les trois premiers types d'opposition sont des oppositions entre termes ou choses dites sans combinaison, alors que la dernière opposition nécessite une combinaison de termes, une proposition. Ainsi, l'opposition du carré logique s'inscrit dans ce type d'opposition. Bovelles souhaite mettre en avant les trois premiers types d'opposition et plus particulièrement l'opposition entre « contraires » puisque c'est avec les contraires qu'on retrouve l'idée de perfection et d'imperfection et de mouvement possible vers la perfection¹²⁹⁶. Notons néanmoins que Bovelles oppose fréquemment des termes sous l'opposition à la manière de la possession et de la privation comme l'homme et la bête dans le *Livre du sage*. De fait, la bête est privée de raison et ne peut pas atteindre ce niveau. De plus, l'opposition entre l'un et le multiple au cœur

¹²⁹² Cette particularité est déjà remarquée par J. M. Victor (1978, p. 85-87)

¹²⁹³ Cette règle est exposée dans ses traités sur l'art des opposés voir Bovelles, *IAOI*, I, 8-9 et *Ars opp.*, XVI, 1-3

¹²⁹⁴ Aristote, *C*, X, 11b17-19 : « On dit qu'une chose s'oppose à une autre en quatre sens : soit à la manière des relatifs, soit à la manière des contraires, soit à la manière de la privation et de la possession, soit à la manière de l'affirmation et de la négation » (tr fr. F. Idefonse et J. Lallot).

¹²⁹⁵ J. Lemaire (2017, p. 36-37)

¹²⁹⁶ Aristote n'utilise pas l'opposition entre la perfection et l'imperfection mais celle entre le vice et la vertu (cf. Aristote, *M*, I, 4, 1055b15-25 et Aristote, *C*, X, 13a18-27)

de la critique du carré logique est décrite par Aristote comme une opposition à la façon des contraires et à la façon de la possession et de la privation¹²⁹⁷.

En outre, en anticipant un peu sur les autres règles, on peut dire que certaines oppositions entre termes sont relatives puisque la valeur qu'on attribue à chaque terme évolue selon le terme auquel on l'oppose. Par exemple, dans l'opposition entre l'intellect angélique et l'intellect humain, l'intellect angélique est l'acte pur alors que l'intellect humain est la puissance pure. Au contraire, dans l'opposition entre l'intellect angélique et Dieu, l'intellect angélique devient puissance. Ainsi, bien que Bovelles modélise principalement l'opposition autour de l'acte et de la puissance et donc des contraires, il faut souligner qu'il inclut également les autres oppositions termes à termes.

Ce changement de modèle pour l'opposition me semble indiquer une volonté de mettre en avant la métaphysique par rapport à la logique. En effet, avec l'art des opposés, il ne s'agit plus de former des propositions opposées comme les logiciens mais il s'agit de comprendre les oppositions qui structurent la réalité. Le passage de l'opposition entre propositions à l'opposition entre termes encourage ce retour vers la réalité puisque les termes selon Bovelles sont seulement des signes de nos concepts. Ainsi, opposer des termes c'est opposer des concepts. Or, les concepts que Bovelles oppose renvoient à des choses qui structurent toute la réalité. Par conséquent, l'art des opposés possède une importante dimension métaphysique puisque, grâce à lui, on comprend la structure de la réalité. Après cette brève présentation de la conception de l'opposition par Bovelles, Il me semble à présent possible d'exposer les principales règles de l'art des opposés.

Les trois niveaux de l'opposition.

La première règle que Bovelles avance, après avoir défini l'opposition, c'est la règle des niveaux de réalité où se trouve l'opposition¹²⁹⁸. Dans son premier ouvrage sur l'art des opposés, Bovelles distinguait deux niveaux : l'opposition réelle et celle rationnelle¹²⁹⁹. Il faut savoir que, selon lui, l'opposition réelle inclut l'opposition rationnelle : si deux choses sont opposées réellement, elles sont nécessairement opposées rationnellement. Dans l'*Art des opposés*, Bovelles ajoute une opposition en distinguant deux oppositions réelles : il y a l'opposition

¹²⁹⁷ Aristote, *M*, I, 3, 1054a20-1055a2

¹²⁹⁸ On la retrouve en germe dans la définition de l'opposition dans l'*Art des opposés* (I, 1) citée plus haut.

¹²⁹⁹ Bovelles, *IAOI*, I, 2

substantielle qui est l'opposition la plus grande entre deux choses, c'est l'opposition supérieure et l'opposition modale (*re*) est intermédiaire. Il me semble nécessaire de souligner que le sens de l'opposition « *re* » évolue dans la pensée de Bovelles. En effet, dans l'*Introduction à l'art des opposés*, l'opposition réelle est nommée « *re* » et, dans l'*Art des opposés*, l'opposition intermédiaire est nommée « *re* ». Pourtant, dans l'*Introduction*, l'opposition « *re* » décrit toutes les oppositions réelles alors que, dans l'*Art des opposés*, l'opposition modale ou *re*¹³⁰⁰ désigne également les oppositions réelles qui se trouvent au sein d'une même substance. C'est grâce à cette opposition qu'on peut comprendre la structure d'une substance.

Comme l'opposition substantielle est l'opposition supérieure, lorsqu'il y a une opposition substantielle, il y a également les deux autres oppositions. Au contraire, lorsqu'il y a seulement une opposition rationnelle cela signifie que la chose où se trouve l'opposition est une substantiellement et modalement. Illustrons cette opposition. L'ange et l'homme sont opposés substantiellement. L'intellect agent et l'intellect possible sont un substantiellement et opposés modalement. Enfin, le point séparant une même ligne en deux peut être vu comme la fin d'une ligne ou le début de l'autre. Cette différence de point de vue sur le point, c'est l'opposition selon la raison.

Pour décrire ces trois niveaux, Bovelles utilise une analogie entre les trois niveaux d'universalisation : le genre, l'espèce et l'individu. Cette analogie est utile pour comprendre les raisons pour lesquelles l'opposition entre les niveaux supérieurs suppose également l'opposition dans les niveaux inférieurs. Mais surtout, cela montre que Bovelles est un lecteur attentif de la *Métaphysique* d'Aristote puisque ce dernier montre au cours de sa réflexion sur l'identique et l'autre que le genre se définit comme « l'identité dite selon la substance de choses différentes l'une de l'autre »¹³⁰¹. Cet emprunt est d'autant plus visible dans la règle suivante.

Toute opposition comprend un terme achevé et un inachevé.

Cette deuxième règle découle directement du changement de modèle pour décrire l'opposition. De fait, si le modèle de l'opposition, c'est l'opposition entre l'acte et la puissance, il est bien évident que l'un des extrêmes de l'opposition est achevé alors que l'autre est inachevé¹³⁰².

¹³⁰⁰ Je ne reviens pas sur ce choix puisque je l'ai déjà détaillé voir *Infra* p. 153.

¹³⁰¹ Aristote, *M*, I, 1054b24-1055a2

¹³⁰² cf. Bovelles, *IAOI*, chap. I, 8-9 ; Bovelles, *Ars opp.*, XVI, 1.

Bovelles explique cette loi¹³⁰³ par son analyse de l'opposition. Dans son *Introduction*, il s'appuie en particulier sur l'opposition entre l'identique (*idem*) et l'opposé (*oppositum*). Cette opposition particulièrement rend le texte extrêmement abstrait. Néanmoins, elle permet de saisir assez clairement la raison pour laquelle l'un des opposés est imparfait alors que l'autre est parfait. Pour cela, Bovelles propose de combiner les deux termes opposés entre eux pour former un carré où il y a quatre termes¹³⁰⁴ (l'identique identique, l'opposé opposé, l'identique opposé et l'opposé identique). Cette combinaison permet à Bovelles d'examiner les opposés en eux-mêmes et dans leur opposé. Il remarque que lorsque les termes sont redoublés (l'identique identique et l'opposé opposé), ils sont dans l'identique. En effet, l'identique identique reste identique et l'opposé opposé désigne ce qui est opposé à l'opposé à savoir l'identique. Au contraire, lorsque les deux termes sont mélangés (l'identique opposé et l'opposé identique), il désigne l'opposé. On peut illustrer la logique de la combinaison des termes opposés par celle de la multiplication entre un nombre négatif et un nombre positif : le signe des nombres est positif si les nombres multipliés ont le même signe ($-2 \cdot -2 = 4$ et $2 \cdot 2 = 4$) et il est négatif si les nombres multipliés n'ont pas le même signe ($2 \cdot -2 = -4$ et $-2 \cdot 2 = -4$)¹³⁰⁵. Grâce au résultat de cette combinaison, Bovelles conclut :

4. L'identité est identité de soi et est l'opposition de l'opposition.	4. <i>Idemtitas sui idemtitas est, et oppositionis oppositio.</i>
5. Quant à l'opposition, elle est identité d'elle-même et est l'opposition de l'identité	5. <i>Oppositio uero sui quidem ipsius idemtitas, et idemtitatis oppositio.</i>
6. De là, l'identité est dite purement et en soi tandis que l'opposition n'est pas en soi mais par la relation de l'identité et en regard de l'identité.	6. <i>Hinc simpliciter et per se dicitur idemtitas, oppositio uero non per se, sed idemtitatis relatione atque respectu.</i>

Par conséquent, comme une des caractéristiques de la perfection est d'être purement et en soi (« *simpliciter* » et « *per se* »), dans l'opposition entre l'identique et l'opposé, l'un des opposés est bien achevé alors que l'autre est inachevé.

Cette règle se décline sous d'autres formes proches dans l'*Art des opposés* puisqu'avant d'énoncer clairement cette thèse, Bovelles soutient que l'un des opposés est la source et

¹³⁰³ Je me permets d'utiliser ce terme car Bovelles l'utilise lui-même dans le poème concluant l'art des opposés : « une même loi est propre à toutes choses, celle qui divise toutes choses par un carré (*Lex eadem est cunctis: dispescens omnia quadro.*) »

¹³⁰⁴ Bovelles, *IAOI*, I, 3-7 et *Ars opp.*, II-III.

¹³⁰⁵ Bovelles ne donne pas cet exemple. Cet exemple me paraît plus accessible au lecteur contemporain plus familier avec les multiplications.

l'origine de l'autre¹³⁰⁶. Bien qu'être la source de l'autre opposé et en être la perfection semblent différents, Bovelles soutient l'idée qu'un opposé est la source et l'origine de l'autre en montrant qu'il y a nécessairement un des opposés qui est plus achevé et qui précède l'autre¹³⁰⁷. L'idée selon laquelle l'acte cause la puissance se trouve déjà dans la *Métaphysique* d'Aristote¹³⁰⁸. Aristote explique même que la puissance doit être conçue en vue de l'acte qui la précède. Les deux auteurs pensent donc que l'un des opposés constitue l'essence de l'autre. Bovelles cherche plus à mettre en avant l'opposition entre l'unité et la multitude qu'Aristote. De fait, ses réflexions dans l'*Art des opposés* développent les oppositions entre Dieu et ses créatures et l'intellect humain et les espèces intellectuelles qu'il a produites pour montrer que, dans ces deux cas, la source unique est au commencement tandis qu'ils produisent tous deux le multiple. On ne retrouve pas clairement ces exemples chez Aristote, même si le Premier moteur est unique et en acte¹³⁰⁹, car Aristote ne défend pas une thèse créationniste du monde. Cependant, l'opposition entre l'un et le multiple est également centrale en un certain sens dans la métaphysique aristotélicienne, comme on va le voir dans la prochaine règle.

Toutes les oppositions sont réductibles à une opposition

Bovelles appuie cette règle de réduction sur la précédente règle puisqu'elle s'applique à toute opposition¹³¹⁰. Pour cette raison, on peut ramener toute opposition à une seule opposition. Cette règle est la plus importante de l'art des opposés de Bovelles et même de la philosophie de Bovelles puisque beaucoup de ses arguments et de ses réflexions sont construits sur cette règle¹³¹¹. En effet, Bovelles utilise fréquemment l'analogie dans son argumentation. Par analogie, il faut entendre une égalité de rapport entre Dieu et les anges d'une part et l'intellect humain et ses concepts d'autre part. Bovelles appuie surtout la conception mathématique de l'analogie, laquelle est une proportion¹³¹². Or, l'analogie est facilitée par cette règle puisqu'elle rend identiques tous les rapports d'opposition. Malgré l'importance de cette règle, Bovelles la présente tardivement dans ses œuvres concentrées sur l'art des opposés¹³¹³.

¹³⁰⁶ Bovelles, *Ars opp.*, XI

¹³⁰⁷ Bovelles, *Ars opp.*, XI, 1.

¹³⁰⁸ Aristote, *M*, Θ, 8.

¹³⁰⁹ Aristote, *M*, Λ, 6, 1071b

¹³¹⁰ Bovelles, *IAOI*, VI, 2 et *Ars opp.*, XVI, 1.

¹³¹¹ Voici quelques exemples tirés du *Livre de l'intellect* : *Ldi*, I, 3-4 ; II, 1 ; IV, 1-2 et 7 ; V, 6 ; VI, 1 ; XII, 1.

¹³¹² Le terme « *analogia* » est un calque du grec « *ἀναλογία* » qui est traduit par « *proportio* » notamment par Cicéron (*Timée*, IV) voir. E. J. Ashworth (2008, p. 29-30). D'ailleurs Lefèvre, le maître de Bovelles, définit également l'analogie comme une proportion en Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, annotation introductive.

¹³¹³ Bovelles, *Introduction à l'art des oppsés*, VI et *Ars opp.*, XVI

Néanmoins, c'est toute la réflexion de l'art des opposés qui repose sur cette règle. En outre, cette règle rend possible les règles générales développées dans l'art des opposés. En effet, si les opposés n'étaient pas réductibles à une opposition, il ne serait pas possible d'universaliser l'analogie à toutes les oppositions.

Cette règle en simplifiant l'analogie permet aussi la découverte de caractéristiques entre les opposés équivalents. L'analogie permet en effet de connaître à partir d'une réalité connue une réalité inconnue. Lorsqu'on forme une analogie, on part, selon Bovelles, du terme inconnu vers le terme connu et on revient du terme connu vers le terme inconnu qui devient, à la suite de ces deux mouvements, connu¹³¹⁴. Ainsi, Bovelles utilise l'analogie entre l'intellect angélique et humain et les qualités successives et permanentes pour montrer que l'intellect humain est immortel¹³¹⁵. L'analogie révèle de façon évidente une caractéristique commune à la qualité permanente et à l'intellect humain. Par conséquent, il est important de comprendre que la réduction à une opposition implique également une certaine équivalence dans la réalité des caractéristiques des opposés : les opposés achevés possèdent les mêmes caractéristiques et les opposés inachevés les mêmes caractéristiques. Cette réflexion sera très féconde dans la philosophie de Bovelles.

En observant cette règle d'un point de vue plus critique, on remarque qu'il n'y a pas de limite à cette règle qui permet de savoir quand l'analogie est légitime et quand elle ne l'est pas. Ainsi, Bovelles n'applique pas à l'intellect angélique toutes les caractéristiques de la qualité successive puisqu'il est éternel alors que la qualité successive est momentanée. Dans ce cas, Bovelles s'attache seulement au moment de la production de la qualité. Comment peut-on décider quelle caractéristique sélectionner ? Par exemple, E. J. Ashworth¹³¹⁶ souligne que, selon Jean Dorp, les ressemblances mises en avant par l'analogie doivent se baser sur des ressemblances appropriées. Or, comme tout n'est plus que rapport de proportion dans la description de la réalité de Bovelles, il semble difficile d'établir un critère permettant de juger à quel moment l'analogie est valable et à quel moment elle ne l'est pas. Il manque à Bovelles une véritable théorie de l'analogie qui permettrait de comprendre comment il choisit les termes qu'il met en rapport. D'ailleurs, cette théorie n'existe pas encore aujourd'hui, semble-t-il¹³¹⁷.

¹³¹⁴ Bovelles, *Lpr*, XVI, 1-2. Sur ce point, voir également *Philosophica et historica aliquot Epistoloae*, lettre de Bovelles à Budé daté du 8 octobre 1511, f. 50r et le commentaire de A. H. Klinger-Dollé (2016, p. 265-273).

¹³¹⁵ Bovelles, *Ldi*, XII, 5. Je reviens sur ce point *infra* p. 641-671

¹³¹⁶ E. J. Ashworth (2008, p. 52).

¹³¹⁷ J. Bouveresse (1999, p. 34) : « Nous ne disposons toujours pas, sinon d'une véritable théorie de l'analogie (ce qui est sans doute trop demander), du moins d'une conception approximative de ce qui pourrait constituer un usage

Ainsi, sans cette règle, l'analogie ne pourrait pas avoir la force argumentative que Bovelles lui donne. De plus, on pourrait dire que l'usage de l'analogie, dans le cas de Bovelles, se rapproche toujours d'un « raisonnement simulé (*sham argument*) »¹³¹⁸ puisqu'il paraît choisir l'analogie par rapport à la conclusion qu'il souhaite prouver. Par exemple, un argument en faveur de l'immortalité de l'âme fondée sur l'analogie avec la qualité permanente semble extrêmement faible si on n'accepte pas déjà la conclusion ou si on n'accepte pas pleinement l'art des opposés. En effet, pourquoi Bovelles s'appuie-t-il seulement sur l'intensification de la qualité pour prouver que chaque intellect humain est immortel ? Pourquoi ne prend-il pas en compte la rémission de la qualité ? Bien que cette analogie soit particulièrement stimulante et révélatrice de la pensée de Bovelles¹³¹⁹, il faut bien admettre qu'elle n'a pas une grande valeur du point de vue argumentatif.

En outre, il me semble extrêmement important de revenir sur un texte aristotélicien pour comprendre une des sources de cette règle et afin de mieux comprendre plus généralement le but de l'art des opposés. Aristote définit au premier chapitre de son livre Γ la science de l'être. Dans le deuxième chapitre, il définit ce qu'est l'être en tant qu'être qui est l'objet de cette science. Dans ses réflexions, il aborde l'identité de l'un et de l'être, ce qui fait de la science de l'être également la science de l'un¹³²⁰. Or, si la science de l'être est la science de l'un, il est nécessaire, selon lui, qu'elle soit également la science du multiple puisque le multiple est opposé à l'un et la connaissance de la privation ou de la négation de l'un est également une connaissance de l'un¹³²¹. On voit donc qu'Aristote considérerait l'étude de cette opposition entre l'un et le multiple au cœur de la science première qu'on a nommée après lui métaphysique. Cependant, l'intérêt de ce deuxième chapitre ne s'arrête pas ici. Pour montrer qu'il appartient bien à une seule science d'étudier l'être en tant qu'être et ses propriétés, en tant qu'être, il lui faut indiquer que toutes les propriétés tombent dans la sphère de la science de l'être et de l'un. Or, les êtres sont formés de contraires et tous ces contraires peuvent se réduire à l'un et au

philosophique réglé et relativement discipliné de l'analogie, susceptible de conduire à des résultats à la fois acceptables et intéressants. ».

¹³¹⁸ C. S. Peirce (1958-1966), *General Historical Orientation*, ch. 2, §6 (p. 56) et P. Engel (2020, p. 215-220)

¹³¹⁹ Plus généralement, l'analogie est un des raisonnements favoris des fabristes. Sur l'analogie dans l'œuvre de Bovelles, voir A. H. Klinger-Dollé (2016, 16-19). Pour Lefèvre, on voit dans sa *Lettre préface* qu'il fait à l'*Introduction de l'art des opposés* explique : « Et l'analogie est le guide de l'une et l'autre philosophie et l'intermédiaire de l'harmonie. (*Et analogia utriusque philosophiae dux est : et harmoniae medium.*). On retrouve des réflexions proches dans son Prologue des *Totius Aristotelis philosophiae naturalis paraphrases* et dans l'annotation introductive du *Dialogue introducteur des difficultés physiques*. Sur ce sujet voir également A. H. Klinger-Dollé (2016, p. 63-64). D'ailleurs, R. J. Oosterhoff (2018, p. 78-85) montre que ce raisonnement a une place centrale dans l'enseignement des fabristes à partir du cahier de Beatus Rhenanus.

¹³²⁰ Sur ce sujet voir le commentaire de la *Métaphysique* par C. Kirwan (p. 83)

¹³²¹ Aristote, *M*, Γ , 2 ; 1004a9-1004a34.

multiple¹³²². On retrouve donc énoncé par Aristote lui-même la règle de réduction des opposés à une seule opposition.

Notons tout de même qu'Aristote, dans d'autres passages, critique la théorie des contraires lorsqu'elle désigne les principes des choses¹³²³. En effet, ceux qui utilisent la théorie des contraires estiment que toutes les choses sont composées par ces contraires. Or, selon Aristote, certaines choses comme la matière ne sont pas composées de contraires. Sans la matière, il ne serait pas possible de comprendre le changement entre les deux principes contraires : forme et privation¹³²⁴. En ce sens, il estime que la matière n'est pas le contraire de la forme puisqu'elle soutient en elle la forme. Contrairement à Aristote, Bovelles oppose clairement la forme et la matière. Cependant, il ne s'agit pas d'une critique d'Aristote puisqu'il développe deux types de forme. Il y a la forme séparée de la matière comme l'ange¹³²⁵ et la forme dans la matière¹³²⁶. Cette dernière est changeante et se trouve dans la matière donc, elle ne peut être contraire à la matière. Au contraire, le deuxième type de forme ne peut pas être dans la matière et est en acte ce que la matière est en puissance. C'est en ce sens que la matière et la forme sont opposées chez Bovelles¹³²⁷.

Tout intermédiaire entre deux extrêmes contient l'un et l'autre extrêmes

Dans l'*Introduction*, Bovelles n'accorde presque aucune place à l'intermédiaire avant le dernier chapitre¹³²⁸. Dans ce chapitre, l'intermédiaire est décrit comme le résultat du mélange de deux extrêmes. Cette règle découle logiquement du modèle de l'opposition entre le parfait et l'imparfait ou l'acte et la puissance. Or, l'intermédiaire entre l'acte et la puissance est l'acte mélangé à la puissance comme le sont les créatures sensibles. En effet, une partie de la créature sensible est un acte mais puisqu'elle est composée de matière, elle peut toujours être autre chose. Sur ce point, la conception de l'intermédiaire par Bovelles n'est pas très éloignée de celle d'Aristote :

¹³²² Aristote, *M*, γ, 2, 1004b-25-1005a6 : « Tous ces contraires et les autres se réduisent manifestement à l'un et au multiple (τὸ ἓν καὶ πλῆθος) ».

¹³²³ Aristote, *M*, Λ, 10, 1075a25-34 ; N, 1, 1087a29-b4. Voir sur ce sujet, le commentaire de F. Baghdassarian au livre Lambda (2019, p. 362-388).

¹³²⁴ Aristote, *M*, Λ, 2.

¹³²⁵ Bovelles, *Ldg*, II, 2.

¹³²⁶ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 22.

¹³²⁷ Je ne reviens pas dans le détail sur le rapport de Bovelles à Aristote concernant les principes car ce sujet m'éloignerait bien trop de ce que j'ai entrepris ici.

¹³²⁸ Bovelles, *IAOI*, VIII.

<p>Il y a changement à partir de l'intermédiaire ; en effet, on s'en sert comme d'un contraire relativement à l'un ou l'autre <des extrêmes>, car l'intermédiaire est d'une certaine manière les extrêmes¹³²⁹.</p>	<p>ἐκ δὲ τοῦ μεταξύ μεταβάλλει· χρῆται γὰρ αὐτῷ ὡς ἐναντίῳ ὄντι πρὸς ἐκάτερον· ἔστι γὰρ πῶς τὸ μεταξύ τὰ ἄκρα.</p>
---	--

Cette citation d'Aristote contient tous les éléments qui seront étendus, généralisés et formalisés par Bovelles dans ses différents écrits.

Bovelles présente l'intermédiaire lorsqu'il décrit la combinaison des opposés. En effet, lorsqu'on oppose deux termes, disons Dieu et la créature, la combinaison entre ces termes forme les combinaisons suivantes : Dieu en Dieu, Dieu en la créature, la créature en Dieu et la créature en la créature¹³³⁰. À partir de là, Bovelles distingue trois dispositions, les deux extrêmes (Dieu en Dieu et la créature en la créature) et l'intermédiaire qui comprend Dieu en la créature et la créature en Dieu. L'intermédiaire est donc composé des deux extrêmes de l'opposition, dans ce cas, de Dieu et de la créature.

D'un point de vue plus concret, la règle sur l'intermédiaire permet d'expliquer la description courante de l'homme¹³³¹ comme un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. L'intelligible et le sensible sont des extrêmes. Par conséquent, à l'intermédiaire de ces deux extrêmes, se trouve un être qui possède une double nature (la nature intellectuelle et la nature sensible)¹³³². Cet être, c'est l'homme. De même, l'existence de l'imagination entre l'intellect et les sens externes est expliquée par le même raisonnement. L'intellect est en lien seulement avec les espèces intellectuelles, les sens externes ne sont en lien qu'avec les espèces sensibles, entre ces deux extrêmes, l'imagination saisit une espèce sensible et la rend intellectuelle¹³³³.

Bovelles estime que toutes les choses sont enfermées entre les deux extrêmes, Dieu et le néant ou l'être et le non-être¹³³⁴. Tous les intermédiaires entre ces deux extrêmes sont composés à un plus ou moins grand degré d'être et de non-être. C'est par rapport à leur

¹³²⁹ Aristote, *P*, V, 1, 224b30-32 (éd. W.D. Ross et tr. fr. P. Pellegrin)

¹³³⁰ Bovelles, *Ars opp.*, II, 1. On retrouve une explication proche dans l'*Introduction* (VIII, 9-14) mais l'explication est moins développée et claire.

¹³³¹ Parmi ses contemporains, on retrouve par exemple Pic de la Mirandole dans son *De la dignité de l'homme* et Pomponazzi dans son *De l'immortalité de l'âme* qui utilisent cette idée. Cependant, cette réflexion est bien plus ancienne puisqu'on en trouve des traces dès Platon (cf. le *Timée*) mais également dans l'œuvre de Cicéron (cf. *Les devoirs*, 11-12 ou *République*, 6, 15), de Salluste (cf. *Conjuration de Catilina*, I-IV) et d'Ovide (*Les Métamorphoses*, I, 76-102). Je ne présente pas ici l'ensemble des auteurs qui ont traité de ce sujet, il s'agit de montrer que l'idée d'un homme possédant une double nature n'est pas de Bovelles ni propre à la Renaissance.

¹³³² Bovelles, *Ldi*, I, 1.

¹³³³ Bovelles, *Ldi*, VIII, 9 ; *Lds*, III, 2

¹³³⁴ Bovelles, *Ldn*, VI, 4 ; VIII, 1-3

différence de degré que Bovelles peut établir une hiérarchie entre toutes choses et montrer par exemple que le cheval est inférieur à l'homme et supérieur à la plante et que l'homme lui-même est supérieur au cheval et inférieur à l'ange. Sa réflexion sur l'intermédiaire expose l'idée de réunion des opposés¹³³⁵.

En outre, selon Bovelles, cette théorie de l'opposition permet de saisir le mystère de la trinité¹³³⁶ où l'esprit est l'intermédiaire et le lien entre le père et le fils¹³³⁷. Enfin, il faut également préciser que toute opposition ne possède pas nécessairement un intermédiaire. Par exemple, entre l'unité et le nombre ou entre l'intellect et la mémoire, il n'y a pas d'intermédiaire¹³³⁸. Je ne suis pas parvenu à trouver un texte où Bovelles expliquait comment déterminer si une opposition possédait ou non un intermédiaire. De fait, il semble que cela provient de notre capacité à pouvoir déterminer s'il est possible de former ou de percevoir un intermédiaire entre deux extrêmes. Sur ce point, Bovelles en reste à l'analyse aristotélicienne des différents types de contraire où certains acceptent un intermédiaire et d'autres non¹³³⁹ sans donner de raison particulière à cette distinction.

Les extrêmes sont égaux face à l'intermédiaire

À partir de cette disposition des deux extrêmes et de l'intermédiaire, Bovelles propose une nouvelle opposition où les extrêmes unis sont opposés à l'intermédiaire. L'identification des extrêmes est rendue possible par leur commune opposition à l'intermédiaire, c'est donc en considérant cette opposition en particulier que Bovelles les unit :

<p>2. L'opposition doublée des extrêmes par rapport à l'intermédiaire est la cause de l'identité et de l'unité des extrêmes.</p> <p>La double distance est une proximité et l'opposition dupliquée est une identité. Or, les distances et les oppositions des extrêmes à l'intermédiaire sont doubles. En effet, l'un et l'autre extrêmes sont éloignés de</p>	<p>2. <i>Extremorum ad medium geminata oppositio identitatis eorum et unitatis est causa.</i></p> <p><i>Gemina distantia, una est propinquitas et duplicata oppositio una identitas.</i></p> <p><i>Extremorum autem ad medium geminae sunt distantiae et oppositiones. Utrumque enim distat a medio & opponitur medio. Geminus</i></p>
--	--

¹³³⁵ Cette réunion n'est pas une coïncidence parce que dans l'homme, son corps n'est pas égal à son intellect.

¹³³⁶ Bovelles, *Ars opp.*, II, 3.

¹³³⁷ Je ne détaille pas ce point car il dépasse le cadre de mon exposé et Bovelles explique particulièrement clairement en quoi l'art des opposés permet de saisir la trinité dans l'*Art des opposés* (II, 1-3).

¹³³⁸ Bovelles, *Ldi*, XIII, 7.

¹³³⁹ Aristote, *C*, X, 12b26-13a2 et *M*, I, 4, 1055a2-35

l'intermédiaire et sont opposés à l'intermédiaire. C'est pourquoi, le double éloignement des extrêmes de l'intermédiaire est un rapprochement mutuel. Et la distance, la différence et l'opposition des deux extrêmes avec l'intermédiaire produit l'unité, la proximité et la conjonction de ceux-ci. En effet, l'intermédiaire est la distance des extrêmes en même temps qu'il enferme et produit leur unité ¹³⁴⁰ .	<i>itaque eorum a medio recessus mutuus est accessus. Et amborum a medio distantia, differentia & oppositio eorum infert unitatem, propinquitatem et coniunctionem. Est enim medium distantia extremorum claudens & inferens eorum unitatem.</i>
---	--

Bovelles ne tire pas cette thèse de nulle part puisqu'il applique à l'opposition le principe logique de la double négation qu'il expose dans la proposition précédente¹³⁴¹. En effet, lorsque les deux extrêmes s'opposent à l'intermédiaire, il y a une double opposition de l'intermédiaire. Dans ce cas, comme pour une double négation, les deux opposés s'identifient.

Si on en restait à une lecture logique de cette règle, elle impliquerait que cette identité vaut uniquement dans le cas où les extrêmes sont opposés à l'intermédiaire. Elle montrerait seulement une identité purement relative. Cependant, Bovelles tire de cette règle, non pas une pure identité, mais une certaine ressemblance réelle :

De nouveau, tous les extrêmes qui diffèrent d'un intermédiaire dissemblable sont semblables. En effet, est double la dissemblance que les extrêmes ont par rapport à l'intermédiaire à cause de leur ressemblance. Or, l'intellect angélique et humain diffèrent l'un de l'autre par le sens intermédiaire ou par les créatures sensibles intermédiaires. Par conséquent, ils sont unis l'un à l'autre à partir de l'opposition et de la dissemblance avec l'intermédiaire. En effet, la double séparation de ces intellects par rapport à l'intermédiaire et leur éloignement jumeau est la cause du lien, de la	<i>Rursum quaecunque dissimili medio distant extrema sunt similia. Est enim duplex dissimilitudo quam habent ad medium suae similitudinis causa. Angelicus autem intellectus et humanus distant abinuicem medio sensu seu mediis sensibilibus creaturis. Uniuntur igitur adinuicem ex oppositione et dissimilitudine medii. Duplex enim ipsorum ad medium discrimen geminusque recessus causa est copulae,</i>
---	--

¹³⁴⁰ Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 2, je traduis.

¹³⁴¹ Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 1 : « De même que la négation doublée est une affirmation, de même l'opposition doublée est une identité et une unité (*Sicut geminata negatio est affirmatio, ita et geminata oppositio est indentitas et unitas*) »

proximité et du rapprochement mutuel de ces deux intellects. ¹³⁴²	<i>propinquitatis et mutui accessus eorumdem.</i>
--	---

Bovelles utilise cet argument pour montrer que l'intellect humain et angélique sont proches ontologiquement puisque l'intellect humain et l'intellect angélique s'opposent tous les deux au même intermédiaire.

Autant il est aisé d'admettre la règle tant qu'on la prend relativement à une situation, autant cette même règle est difficile à admettre lorsqu'on en tire des conséquences ontologiques et hiérarchiques. De plus, si on accepte cette règle dans son application métaphysique, on voit vite qu'il est nécessaire de sélectionner un critère précis de ressemblance à chaque fois différent. Par exemple, dans l'opposition entre Dieu, l'intellect angélique et l'intellect humain, on ne peut aucunement dire que l'intellect humain est identique ontologiquement à Dieu : l'identité entre l'intellect humain et Dieu se trouve plutôt dans la conception¹³⁴³. Il paraît donc difficile de bien comprendre le critère d'application de cette règle. En outre, cette règle permet à Bovelles de réduire trois termes à deux. Grâce à cela, il peut appliquer de nouveau les règles s'appliquant au modèle binaire de l'opposition. De fait, dans le cas de l'opposition entre l'intellect angélique, le sensible et l'intellect humain, la réunion des extrêmes permet de former l'opposé dominant et supérieur¹³⁴⁴.

Quelle est l'utilité de l'art des opposés ?

Dans l'*Introduction* de 1501, Bovelles ne précise pas lui-même l'utilité précise de l'art des opposés. En effet, c'est Lefèvre qui, dans la lettre préface de l'*Introduction*, explique l'intérêt de cet art. Selon lui, cet art nous introduit à la philosophie intellectuelle qu'il oppose à la philosophie rationnelle aristotélicienne. Malgré cette opposition, Lefèvre soutient que la manière rationnelle de philosopher est nécessaire pour la manière intellectuelle. En effet, le guide qui nous permet de nous élever à la manière intellectuelle est l'analogie. Or, l'analogie a besoin d'être associée à la manière rationnelle de philosopher pour atteindre le deuxième niveau¹³⁴⁵. Lefèvre met en avant l'utilité essentielle de ce traité : il permet l'analogie entre les

¹³⁴² Bovelles, *Ldi*, IX, 5

¹³⁴³ Bovelles, *Ldi*, V, 6.

¹³⁴⁴ Bovelles, *Ldi*, IX, 5.

¹³⁴⁵ Lefèvre, *IAOI*, Épître dédicatoire : « Cependant, ceux qui travaillent dur pour se lever vers la manière intellectuelle de philosopher, lorsqu'ils ne sont pas instruits auparavant à la manière rationnelle, ils me paraissent être très similaires à l'aveugle voulant apprendre la peinture et au sourd (si cela admet l'usage de la parole) étant en train d'apprendre la musique. Et l'analogie est le guide de l'une et l'autre philosophie et l'intermédiaire de l'harmonie. C'est pourquoi les disciplines aristotéliciennes ne doivent pas être repoussées mais associées d'abord

données des sciences physiques et la science métaphysique afin de comprendre la structure de toute la réalité. Dans ce premier traité sur l'art des opposés, Bovelles, lui-même, se borne à vouloir expliquer la structure de toute la réalité par un ensemble de réflexions guidé par son art.

Dans *l'Art des opposés*, Bovelles présente lui-même l'utilité de cet art, dans son épître dédicatoire et dans le dernier chapitre. Selon lui, l'application de cet art dans la science permet de transférer les connaissances d'une science à l'autre puisque chaque science est structurée de la même manière¹³⁴⁶. Il a déjà développé une idée assez proche dans *l'Introduction métaphysique* où il explique :

<p>Pour cette raison, il est arrivé que le physicien sache chaque chose séparément comme la substance et les accidents. Pourtant, parce qu'il possède les sciences séparées de chaque chose, parce qu'il connaît par une science la substance et par une autre l'accident, il ne peut pas être transporté à partir de la science de l'un dans la science de l'autre, ou tirer d'une chose une conjecture pour une autre. Au contraire, le métaphysicien discerne la substance et les accidents par un intermédiaire identique parce qu'il juge la science d'une chose comme la science de l'autre.¹³⁴⁷</p>	<p><i>Idcirco et phisicum singula quidem scire contigit ut substantiam et accidentia. At quia disiunctas eorum scientias habet, et alio substantiam, alio uero accidens cognoscit, ex unius scientia in alterius scientiam transferri nequit, aut ex uno alteri ducere coniecturam. Methaphisicus autem medio eodem et substantiam et accidentia diiudicat : unius scientiam ut et alterius scientiam existimans.</i></p>
---	---

Dans ce passage, Bovelles oppose le physicien¹³⁴⁸ au métaphysicien en raison de leur objet. Le métaphysicien peut mettre en comparaison toutes les sciences physiques et ainsi percevoir ce qui leur est commun. Par exemple, il perçoit une identité structurelle puisque les principes de

à ce guide qui voudra monter avec bonheur vers ce deuxième niveau de philosophie. De même que, en effet, le toucher qui est la vision la plus humble est nécessaire aux animaux alors que la vue qui est le toucher supérieur n'est pas nécessaire aux animaux, de même la manière rationnelle de philosopher est nécessaire à celui qui ne voudrait pas être aveugle dans la manière intellectuelle de philosopher (*Qui tamen ad intellectualem philosophandi modum surgere satagunt : non prius in rationali instructi : mihi persimiles esse uidentur caeco uolenti discere pictoriam, et surdo (si id loquendi admittit usus) disciturienti musicam. Et analogia utriusque philosophiae dux est : et harmoniae medium. Quare discipline Aristotelice non erunt aspernande : sed prius illi conciliande qui uolet ad hinc secundum philosophiae gradum feliciter scandere. ut enim tactus qui infimus uisus est, animali necessarius est, non autem uisus qui summus est tactus : ita rationalis philosophandi modus necessarius est ei qui uoluerit in intellectuali non caecutire.*) »

¹³⁴⁶ Bovelles, *Ars opp.*, Épître dédicatoire.

¹³⁴⁷ Bovelles, *Introduction métaphysique*, XVII. Plus généralement, tout le chapitre est sur ce sujet.

¹³⁴⁸ Dans son esprit, « physicien » peut désigner soit le philosophe qui s'occupe de la philosophie naturelle en particulier soit le philosophe qui s'occupe du savoir physique, savoir opposé au savoir métaphysique. Voir Bovelles, *Introduction métaphysique*, II : « Il y a deux genres de savoirs : le genre physique qui définit les essences des choses au moyen de leur différence propre. Quant au genre métaphysique, il assigne les intervalles communs et les différences communes (*Scientiarum duo sunt genera : phisicum, quod rerum essentias per proprias differentias diffinit. Methaphisicum uero : quod communia interualla, differentiasque communes assignat.*) »

chaque science sont proportionnels : le nombre pair pour les arithméticiens est proportionnel à la matière pour le physicien et le nombre impair à la forme¹³⁴⁹. On constate donc l'importance de l'art des opposés puisque cet art peut être utile à la construction de chaque science grâce à l'analogie. Ainsi, Bovelles précise la pensée de Lefèvre : l'analogie est utile à l'intérieur de la manière rationnelle de philosopher puisqu'elle permet d'étendre la connaissance du monde.

Bovelles applique son art pour former des analogies à partir des résultats de la philosophie rationnelle afin d'obtenir des thèses dans la philosophie intellectuelle. Bovelles ne reprend pas exactement le même vocabulaire que Lefèvre puisque, dans ses premiers traités, plutôt qu'une distinction entre une manière rationnelle et intellectuelle de philosopher, il distingue la métaphysique de la physique en raison de l'objet considéré par ces deux types de science. Selon l'objet qu'un homme considère, celui-ci est nommé un métaphysicien (c'est-à-dire un sage¹³⁵⁰) ou un physicien. Dans le *Livre de l'intellect*, on apprend que cette différenciation provient en particulier de l'objet considéré par l'homme puisque l'intellect pratique ou raison a pour objet les espèces venues du monde et l'intellect contemplatif a pour objet sa propre mémoire et les réalités supérieures à notre intellect. Pour Bovelles, il n'y a donc pas de distinction substantielle entre l'intellect pratique ou raison et l'intellect contemplatif. Pour mieux comprendre l'utilité de l'art des opposés en métaphysique, il me semble important de revenir sur le lien entre la métaphysique et les sciences.

La métaphysique unifie toutes les sciences et peut tirer d'un certain objet une conjecture pour un autre objet. Elle unifie les sciences en tant qu'elle est comme l'espèce des sciences singulières¹³⁵¹ : elle est purement une, elle est l'unité de la multitude. Cette unité, elle la tire de son objet, l'intellect, puisque ce dernier contient en lui-même toutes les sciences physiques et est commun à toutes choses¹³⁵². Par conséquent, à partir de l'étude de l'intellect, on parvient à unir tous les savoirs de l'homme et à comprendre les liens structurels entre toutes choses et tous les savoirs. En effet, selon Bovelles, l'intellect, lorsqu'il s'observe lui-même en possession de

¹³⁴⁹ Ici, il faut comprendre physicien au sens strict du terme.

¹³⁵⁰ On ne peut devenir métaphysicien que lorsqu'on possède la connaissance de toutes choses. Pour cette raison, métaphysicien et sage sont en un sens identiques. Sur ce point, Bovelles, *Opuscule métaphysique*, V.

¹³⁵¹ Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX

¹³⁵² Bovelles, *Introduction métaphysique*, X « Et de fait, l'objet physique est la chose extérieure placée dans la région de la nature tandis que l'objet métaphysique est l'intellect lui-même identique à toutes choses, commun, un, universel, pur, infini comme une forme absolue des choses par laquelle toutes les formes coïncident et sont unes et en même temps. (*Phisicum namque obiectum res est exterior, in nature regione sita. methaphisicum uero ipsemet intellectus, omnibus rebus idem, comunis, unus, uniuersalis, simplex, infinitus, ut absoluta rerum forma : qua forme omnes coincidunt, suntque unum et simul.*) »

ces sciences, extrait la métaphysique¹³⁵³. Ainsi, même si la métaphysique est différente des autres sciences (elle n'observe pas les essences des choses mais les différences communes entre les choses), elle reste dépendante et liée à ces sciences. Comme nous le verrons dans la suite¹³⁵⁴, Bovelles emploie des éléments de la physique dans sa métaphysique. Ainsi, même si Bovelles reconnaît la supériorité, la primauté de la métaphysique par rapport aux autres sciences¹³⁵⁵, la métaphysique reste en quelque sorte dépendante des autres sciences. Grâce à ce lien entre la métaphysique et les autres sciences, Bovelles peut proposer des conjectures sous forme analogique entre les sciences physiques et la métaphysique.

Lier la métaphysique à toutes les sciences me semble particulièrement fécond philosophiquement au sens où la métaphysique prend toujours en compte notre connaissance du réel. Ce lien me paraît toujours¹³⁵⁶ essentiel à la métaphysique, sans quoi elle se détache de la réalité qu'elle est censée décrire¹³⁵⁷.

Nous constatons donc que la métaphysique unit toutes les sciences et permet de former des conjectures ou de transférer des concepts d'une science à une autre. Cette capacité de la métaphysique est permise par la structure du réel décrite dans son *Introduction à l'art des opposés*. Bovelles souhaite mettre en avant cet usage métaphysique de la structure en opposé du réel dans l'*Art des opposés* pour donner une utilité concrète à son art. Grâce à cette capacité de transférer une connaissance d'une science à l'autre, l'art des opposés permet principalement de progresser rapidement dans la connaissance de toutes choses dans tous les domaines¹³⁵⁸. En effet, à partir de la connaissance de la structure du réel en opposés, il est très aisé de faire des analogies entre les sciences afin d'en déterminer les principes.

¹³⁵³ Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX : « De plus, de la même manière, l'intellect tire la métaphysique des disciplines particulières (*Atque eodem modo ex propriis disciplinis, metaphisicam elicit intellectus*) ».

¹³⁵⁴ Nous avons d'ailleurs déjà noté que Bovelles utilisait l'optique, la géométrie et l'arithmétique pour définir l'opposition.

¹³⁵⁵ Bovelles, *Introduction métaphysique*, VI « Et la métaphysique est à la tête de toutes les sciences, parce qu'elle est le juge de toutes et parce qu'elle est achevée par l'ordre des sciences. (*Et metaphisica scientiis omnibus preest, earum iudex, ab earum ordine absoluta.*) »

¹³⁵⁶ C. Tiercelin (2011, p. 97-100) met en avant différents métaphysiciens prenant particulièrement en compte ce lien.

¹³⁵⁷ Sur les rapports de la métaphysique à la science, C. Tiercelin (2011, p. 97-186) ; S. Mumford (2012 (tr fr. 2017, p. 121-133))

¹³⁵⁸ Bovelles, *Art des opposés*, Lettre dédicatoire et XVII, 1. L'utilité de l'art n'est pas vraiment évoquée par Bovelles dans son *Introduction*.

Réflexion sur une analyse de P. Magnard à propos d'une règle et de l'utilité de cet art

Il me paraît important d'étudier un commentaire de P. Magnard dans son introduction à la traduction à l'*Art des opposés*¹³⁵⁹ :

« Belle leçon que Bovelles, homme de tradition donne à notre modernité : il ne sera plus de physique sans un recours à une métaphysique, de philosophie naturelle sans appel à une ontologie négative, car il n'est plus désormais de *resolutio* que dans l'aveu d'une transcendance. »

Pierre Magnard conclut ainsi toute une réflexion sur le dernier chapitre de l'*Art des opposés* où il est question de l'utilité de cet art, de la manière de l'utiliser et notamment la réductibilité des opposés. Cette conclusion entre en contradiction avec nos remarques sur la dépendance de la métaphysique à la physique. Pour cette raison, je retracerai son argumentation et montrerai les points qui méritent d'être nuancés. Ce travail nous permet de voir si une règle de l'art des opposés¹³⁶⁰ est utile au sens où elle fournit la preuve de la nécessité de la métaphysique pour fonder les sciences comme le pense P. Magnard. Son argumentation s'appuie sur le commentaire de la quatrième proposition du chapitre XVII où Bovelles utilise et commente deux figures qui permettent de réduire les opposés :

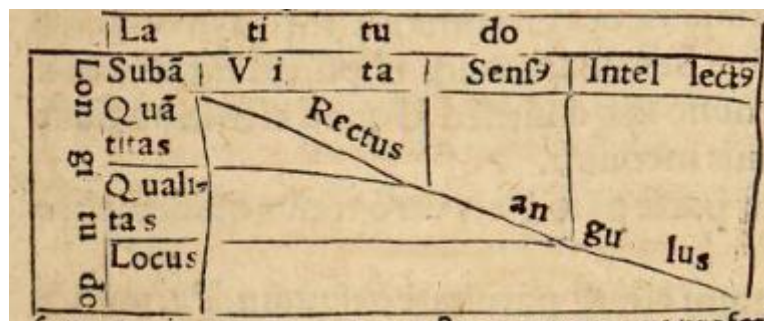


Figure opposant la substance, la vie, le sens et l'intellect à la substance, la quantité, la qualité et le lieu,

Bovelles, *Ars opp.*, XVII, 4

¹³⁵⁹ p. 25-27

¹³⁶⁰ La réduction est la règle selon laquelle « toutes les oppositions sont réductibles à une opposition ».

	Nu me r u s				
	o	Vnitas	Binarius	Tern	Qua
Ma gn i tudi nes	Pun- ctum	Propor tio n a	bi	li	a
	Linea				
	Supfi.				
	Corp				

Figure opposant les nombres aux grandeurs

Bovelles, *Ars opp.*, XVII, 4

Pierre Magnard utilise en particulier la deuxième figure. En effet, dans celle-ci, la marque dans le coin supérieur droit désigne « rien ». Selon Bovelles¹³⁶¹, ce coin est le lieu où se rencontrent

¹³⁶¹ Bovelles, *Ars opp.*, XVII, 4 (éd P. Magnard, je traduis) :

4 La largeur et la longueur des choses forment un angle droit de côtés égaux.

De fait, l'angle droit est supérieur, premier et intermédiaire, il est l'espèce des angles extrêmes et la médiété de la quadrature entière des opposés. Et la largeur (comme nous l'avons dit) est égale à la longueur. Par conséquent, la longueur et la largeur forment ensemble un angle droit de deux côtés égaux. Et cet angle droit est l'instrument de mesure et la mesure de toutes choses parce qu'il exprime combien une chose est à l'intérieur de lui-même et est à l'extérieur de lui-même et quelle fécondité il y a à l'intérieur et extérieur de chaque étant. Or, le sommet de cet angle et le point commun produit, génère ou fait sortir l'angle lui-même tout entier. En effet, il est le commencement et l'origine de l'une et de l'autre ligne : de la largeur et de la longueur. Et dans le sommet lui-même, la largeur autant que la longueur sont rassemblées à la manière de la réduction, elles sont jointes ensemble et elles sont attachées ensemble de cette manière. De fait, les vivants, de même que les sensibles et les intellectuels, sont réduits dans la substance comme dans leur genre. La quantité, la qualité et le lieu sont fixés à la même substance comme au genre supérieur et existant en soi. En effet, puisqu'ils sont des accidents, ils reçoivent l'être non autrement que dans la substance. Par conséquent, la pointe de l'angle et le sommet commun est comme la substance, la tête de l'angle tout entier, la source et le commencement par lequel toutes les choses qui sont contenues dans les deux côtés de l'angle tout entier sont produites et apparaissent. De fait, la substance est la cause des accidents et elle est antérieure à la vie, au sens et à la raison ou l'intellect humain. Et de la même manière, tu te serviras de cet angle droit pour distinguer la proportion de toutes choses et des genres et des espèces. Cependant,

4. *Rerum latitudo atque longitudo: angulum complent rectum, aequalium laterum.*

Nam rectus angulus est omnium praecipuus, primus et medius: extremorum angulorum species, totiusque quadraturae oppositorum medietas. Et latitudo (ut diximus) aequa est longitudini. Complent igitur simul longitudo et latitudo: rectum angulum, amborum aequalium laterum. Et hic angulus rectus, metrum est et mensura rerum omnium, exprimens quantum sit quodlibet intra se et quantum extra se, quanta sit uniuscuiusque entis et interior et exterior fecunditas. Huius autem anguli vertex et commune punctum totum ipsum profert gignit elicite angulum. Initium enim est et fons utriusque lineae: latitudinis et longitudinis. Et in ipsum tam latitudo, quam longitudo resolutionis modo glomerantur eo innectuntur et cohaerent. Resolvuntur quippe viventia in substantiam similiter et sensibilia et intellectualia tanquam in suum genus. Eidem quoque substantie ut praecipuo et per se subsistenti generi inhaerent quantitas, qualitas et locus. Haec enim cum accidentia sint, nullum aliud quam in substantia esse recipiunt. Est igitur angularis apex communisque vertex ut substantia, totius ipsius anguli caput, fons atque initium, a quo cuncta ea emergunt proferunturque quaecunque in ambobus totius anguli lateribus continentur. Nam et substantia causa est accidentium et prior est substantia quam vita, sensus et ratio sive humanus intellectus. Et eodem modo utere hoc recto angulo ad cunctorum et generum et specierum proportionem dinoscendam. Cum tamen duo genera, in sua serie simplicissima et prima

les deux lignes formant un angle droit. Par conséquent, dans ce coin, il y a ce qui est commun aux deux lignes¹³⁶². Dans la première figure, la « substance » est commune aux deux séries et elle est première pour les deux séries. Cependant, lorsqu'on met en rapport des genres, il n'y a rien de commun ou, comme le rappelait déjà Aristote¹³⁶³, le premier substrat d'un genre ne peut pas être réduit à un autre et ces deux genres ne peuvent pas être réduits au même premier substrat. De plus, rien n'est plus petit que le point ou l'unité. De fait, comme, les deux séries ne s'accordent sur « rien », il faut placer rien dans le coin de l'angle.

Pierre Magnard soutient que la première figure où Bovelles unifie l'opposition entre les types d'existence et les quatre catégories¹³⁶⁴ n'est pas la « pierre d'angle » de la réflexion de Bovelles. Il s'agit plutôt de la deuxième figure. En effet, selon Magnard, ce rien à l'extrémité des deux lignes est le chiffre de la privation à savoir le zéro. Or, le zéro est un rien relatif qui n'est pas mesurable par les sciences, ce rien c'est Dieu, selon lui. De plus, il estime que ce qui est à l'extrémité des deux lignes est la racine du savoir. De là, il en déduit que Bovelles fonde les sciences en Dieu et c'est pour cette raison qu'il fait la leçon aux modernes qui eux ne prennent plus en compte Dieu. Magnard utilise donc Bovelles pour critiquer une prétendue tendance des modernes. Que pouvons-nous dire de ce constat ?

Premièrement, l'assimilation de la case vide à la racine du savoir paraît trop rapide. Dans cette proposition, Bovelles cherche à expliquer comment on peut utiliser pratiquement la

<p>lorsque deux genres sont saisis très purs et premiers dans leur série, aucun des deux genres ne doivent être établis dans la tête et le faite de l'angle mais la pointe angulaire elle-même ou le carreau qui est à la tête de l'angle tout entier ou bien il doit être laissé vide ou bien un signe de rien ou de privation doit être écrit sur ce même carreau. De fait dans chaque série, rien n'est antérieur au premier. Rien n'est plus pur que le plus pur. De même que dans les nombres rien n'est antérieur, plus petit et plus pur que l'unité, de même aussi dans les grandeurs il n'y a pas quelque chose qui se trouve antérieur, plus petit ou plus pur que le point. Pour cette raison, lorsque les nombres sont établis dans l'un des côtés de l'angle tandis que les grandeurs sont établies dans l'autre côté, rien ne sera inscrit dans la pointe angulaire des côtés mais cette pointe doit être laissée vide ou doit être désignée par le signe de la privation.</p>	<p><i>sumuntur: neutrum genus statuendum est in ipsius anguli capite atque fastigio, sed ipse angularis apex sive quadratulus qui toti angulo praeest: aut relinquendus est vacuus, aut nullius sive privationis notula eidem inscribenda. In omni quippe serie, nihil est prius primo. Nihil simplicissimo simplicius. Quemadmodum in numeris nihil est unitate prius, minus ac simplicius. neque item in magnitudinibus aliquid est quod puncto prius minus aut simplicius reperiat. Itaque dispositis in altero anguli latere numeris in alio vero magnitudinibus, angulari eorum apici, nihil erit inscribendum, sed is aut vacuus relinquendus est: aut privationis notula designandus.</i></p>
--	--

¹³⁶² Notons que, dans sa traduction, P. Magnard ne traduit pas dans cette proposition « communis » par « commun ». La première fois, lorsqu'apparaît « commune punctum », il traduit par point d'intersection. La deuxième fois lorsqu'apparaît « angularis apex communisque uertex », il traduit par « le sommet de l'angle ».

¹³⁶³ Aristote, *M*, Δ, 28,1024b9-16

¹³⁶⁴ Il me semble que Bovelles choisit en particulier ces catégories car elles déterminent également les quatre types de mouvement que Bovelles met fréquemment en comparaison avec les quatre types d'existence voir Bovelles, *Ldsap*, XXX ; *PE*, III, chap. IX, §6.

réduction des opposés. Dans ce cadre, il expose deux cas de figure, lorsque les opposés ont un point commun positif et lorsque les opposés n'ont « rien » en commun. Dans ce dernier cas, il faut donc laisser une case vide ou y inscrire le « signe de la privation (*notula priuationis*) » ou le chiffre de la privation. Par conséquent, ce « rien » n'est pas nécessairement la racine du savoir mais plutôt le moyen de rapporter deux choses qui n'ont rien en commun.

Dans d'autres passages, Bovelles montre que la métaphysique s'appuie sur le négatif afin de mettre en avant les différences communes des choses¹³⁶⁵. Chaque chose a une seule identité et une infinité d'opposés et de différences¹³⁶⁶. C'est à partir de cette analyse du négatif que Bovelles soutient que l'intellect humain est l'objet de la métaphysique puisqu'il s'oppose à toutes choses et en même temps contient toutes choses¹³⁶⁷. Ainsi, dans ce passage explicatif de son art, Bovelles ne présente pas sa thèse sur le fondement du savoir humain mais plutôt la manière dont l'art des opposés peut parvenir à mettre en commun des opposés qui n'ont rien en commun. La réduction des opposés indique une capacité à ne plus observer les choses en elles-mêmes mais à travers leur différence. Si, néanmoins, on considère tout de même que ce « rien » est la racine du savoir et que ce rien renvoie à autre chose, alors nous pouvons répondre que Bovelles lui-même a précisé que l'intellect est commun à deux genres ou à deux sciences différentes et qu'il peut être le point de départ de la comparaison¹³⁶⁸.

¹³⁶⁵ Bovelles, *Introduction métaphysique*, II : « De là, la physique affirmative, finie naît de l'objet nommable et déterminé. Quant à la métaphysique négative, infinie, elle naît de l'objet innommable et indéfini. En effet, la première s'occupe des choses singulières tandis que la seconde s'occupe des dispositions intermédiaires de ces choses (par lesquelles ces choses sont réciproquement comparées). (*Hinc phisica affirmatiua, finita, nominabilis, determinatiue obiecti existit. Methaphisica uero negatiua, infinita, innominabilis, et obiecti indefiniti. Illa enim circa res singulas : hec uero circa medias earum habitudines (quibus inuicem comparantur) negociatur.*). Sur ce point, l'analyse de ce passage par M. de Gandillac (1978, p. 166) apparaît plus exacte au sens où il rappelle le caractère rationnellement fécond du rien mis en avant par Bovelles en particulier dans le *Ldn*, X, 5

¹³⁶⁶ Bovelles, *Introduction métaphysique*, X « les oppositions de n'importe quelle chose sont infinies (*cuiuslibet opposita sunt infinita*) »

¹³⁶⁷ Ainsi, en un certain sens, on pourrait dire que Bovelles fait de la connaissance de soi la première vérité métaphysique.

¹³⁶⁸ Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX : « De fait puisque la métaphysique a été dite union, copule, rencontre, communauté des sciences restantes : or, puisqu'il n'y a rien de commun aux sciences restantes selon elles-mêmes qui sont disjointes, équivoques et de genres différents, excepté l'intellect identique par le nombre dans lequel toutes les sciences se rassemblent par la concorde unanime ou par lequel toutes les sciences sont liées et sont empêchées d'être séparées : et puisque ces sciences sont à propos des objets extérieurs et puisque l'intellect (de la même manière que les autres choses) est connaissable, alors il est nécessaire que l'espèce seule de l'intellect et la science de l'intellect soit le lien des autres sciences. (*Nam cum methaphisica dicta sit ceterarum scientiarum unio, copula, concursus, communitas : ceteris autem scientiis secundum se disiunctis, equiuocis, diuersorumque generum nihil sit commune : praeter intellectum in quem numero eundem omnes unanimi concordia conueniunt, a quoue nectuntur, prohibenturque dissolui : et he scientie sint exteriorum obiectorum, sitque intellectus (perinde atque et alia) scibilis, necesse est ut sola intellectus species, et scientia aliarum sit scientiarum nexu*) ». On retrouve l'idée reformulée en X : « Et de fait, l'objet physique est une chose extérieure placée dans la région de la nature tandis que l'objet métaphysique est l'intellect lui-même identique à toutes choses, commun, un, universel, pur, infini comme une forme absolue des choses par laquelle toutes les formes coïncident et sont unes et en même temps. (*Phisicum namque obiectum res est exterior, in nature regione sita, methaphisicum uero ipsemet intellectus,*

L'affirmation selon laquelle Bovelles considère Dieu comme la source de tout savoir n'est pas mise en cause ici. En effet, sans intervention surnaturelle des anges ou de Dieu directement, l'homme a deux enseignants, la nature et l'homme lui-même¹³⁶⁹. Comme l'homme qui éduque l'homme transmet le savoir qu'il a obtenu de la nature, on peut dire que l'unique source du savoir est la nature. Or, c'est Dieu qui crée la nature. Par conséquent, on peut dire que Dieu est effectivement au fondement de toute la connaissance. En ce sens, connaître Dieu, c'est connaître ce qui fonde toute connaissance. Si, donc, la métaphysique désigne la connaissance de Dieu, alors on peut dire que la métaphysique permet de connaître les principes au fondement de la science physique. Bovelles suit, sur ce point, Aristote qui explique que la sagesse traite des causes premières et des premiers principes et que les sciences théoriques sont les plus sages¹³⁷⁰.

Il me semble que l'interprétation du chapitre XVII de l'*Art des opposés* par Pierre Magnard serait à préciser et à compléter. Il faudrait ajouter que, bien que Dieu soit à l'origine du savoir, de la vérité¹³⁷¹ et bien que sa connaissance nous apporte la connaissance de toutes choses, pour l'homme lui-même, la source de son savoir propre c'est-à-dire les espèces intellectuelles, c'est son intellect¹³⁷².

D'autre part, il est important de bien comprendre le rapport de la métaphysique à la physique avant d'affirmer la nécessité de la métaphysique pour la physique. Dans un texte antérieur à l'*Art des opposés*, Bovelles évoque la nécessité du savoir métaphysique en plus de la physique :

<p>C'est pourquoi aussi, au-delà du genre physique de science, le genre métaphysique est nécessaire. En effet, le genre physique de savoir remarque les différentes essences des choses relativement à n'importe quoi puisque ce genre est ce qui assigne à une essence définie. Mais, ce genre ignore que ces essences diffèrent ce que le genre métaphysique montre.¹³⁷³</p>	<p><i>Quare et praeter phisicum scientiae genus, methaphisicum est necessarium. Phisicum enim sciendi genus, differentes rerum essentias aduertit : de quolibet quoniam hoc ipsum est deffinitae assignans. At eas differe ignorat : quod methaphisicum genus ostendit.</i></p>
---	---

omnibus rebus idem, comunis, unus, uniuersalis, simplex, infinitus, ut absoluta rerum forma : qua forme omnes coincidunt, suntque unum et simul.)

¹³⁶⁹ Bovelles, *Lds*, XXIV

¹³⁷⁰ Aristote, *M*, A, 1 981b27-982a3

¹³⁷¹ Bovelles, *Ldi*, III, 5

¹³⁷² Bovelles, *Ldi*, XIV, 6.

¹³⁷³ Bovelles, *Introduction métaphysique*, II

Le genre métaphysique de science est donc nécessaire afin de mettre en relation ces essences qu'on connaît grâce au genre physique de science. On voit dans ce cadre que la métaphysique n'est pas seulement centrée sur la connaissance divine mais plutôt sur la connaissance de l'ordre des choses et des relations que les choses entretiennent entre elles. On constate que, malgré la supériorité de la métaphysique, la métaphysique a besoin de la physique pour exister. En effet, les passages mis en avant plus tôt¹³⁷⁴ montraient que la métaphysique était tirée de l'observation des sciences physiques dans notre intellect.

Ce besoin de la physique s'explique par l'ordre humain de la connaissance et elle nous permet de constater qu'il y a un autre fondement que le fondement théologique ou métaphysique de la connaissance. En effet, selon Bovelles, il y a également un fondement du savoir selon la perspective de l'intellect particulier. Pour bien comprendre ce point, revenons sur la distinction entre les deux types d'intellect¹³⁷⁵. L'intellect pratique observe le monde et acquiert les espèces tandis que l'intellect contemplatif observe ces espèces dans la mémoire. L'intellect pratique est l'intellect de la physique et l'intellect contemplatif celui de la métaphysique¹³⁷⁶. Or, l'intellect pratique est le commencement de la contemplation et, sans lui, la contemplation n'est pas possible. En somme, les savoirs acquis par l'intellect physique, c'est-à-dire les sciences physiques, sont au fondement des savoirs acquis par l'intellect contemplatif puisque sans les premiers savoirs, on ne pourrait atteindre les savoirs métaphysiques qui achèvent les savoirs humains. En effet, même si le savoir métaphysique est premier dans l'ordre des savoirs puisqu'il permet de comprendre les principes, l'intellect humain a besoin de commencer à partir de ce qui est premier pour lui à savoir le monde qui l'entoure. Par conséquent, la métaphysique achève le savoir humain ou la physique mais il me semble difficile d'affirmer qu'il n'y aura plus de physique sans un recours à la métaphysique. Au contraire, on peut formuler l'hypothèse que la physique n'a pas besoin de la métaphysique pour exister puisqu'elle est première pour l'homme qui commence à apprendre.

En ce sens, on peut également nuancer la remarque de Magnard dans un autre article à propos de la distinction entre l'intellect métaphysique et physique présentée dans l'*Introduction métaphysique*¹³⁷⁷ :

¹³⁷⁴ Bovelles, *Introduction métaphysique*, XVII.

¹³⁷⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 3

¹³⁷⁶ Dans ses premières œuvres (*Introduction métaphysique*, VII), Bovelles nomme l'intellect contemplatif « intellect métaphysique » et l'intellect pratique « intellect physique ».

¹³⁷⁷ Bovelles, *Introduction métaphysique*, X : « L'intellect physique est autre que son objet, l'intellect métaphysique ne fait qu'un avec son objet ; l'objet physique est une chose extérieure relevant de la nature ; **l'objet métaphysique est l'objet lui-même en ce qu'il est le même pour toutes choses**, commun, unique, universel,

Forme des formes, l'esprit, sans sortir de lui-même, peut connaître le monde,
par son pur exercice.¹³⁷⁸

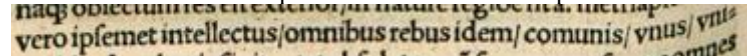
Bien que cette remarque ne soit pas absolument fausse, il faut préciser qu'elle vaut seulement pour l'esprit achevé, pour l'intellect métaphysique, c'est-à-dire l'intellect qui possède en lui-même toutes choses. Pour posséder toutes choses, il faut que nous ayons recueilli au moyen de notre intellect physique ou pratique l'ensemble des espèces du monde. Au commencement, l'intellect ne peut pas par son seul exercice connaître le monde. De fait, Pierre Magnard atténue souvent la nécessité d'en passer par la physique pour atteindre la métaphysique. Comme le dit Bovelles lui-même, l'intellect physique est au commencement et l'intellect métaphysique à la fin¹³⁷⁹, idée qu'il réaffirme dans le *Livre de l'intellect*¹³⁸⁰. Ainsi, la physique joue un rôle central dans la pensée de Bovelles puisque c'est à partir de cette dernière qu'on forme la métaphysique¹³⁸¹.

L'art des opposés est-il une méthode, une logique, une connaissance métaphysique ?

L'art des opposés est une certaine méthode pour connaître toutes choses

Après toutes ces précisions sur l'art des opposés, il paraît possible de mieux le caractériser. Cet art s'appuie sur la structure du réel pour aider à connaître toutes choses. Pour cette raison, la plupart des commentateurs de Bovelles estiment que cet art est une méthode ou

simple, infini, forme absolue des choses, forme en laquelle toutes les formes coïncident. ». Voici ma traduction et mon édition du même texte : « L'intellect physique diffère de son objet tandis que l'intellect métaphysique coïncide à l'objet lui-même. Et de fait, l'objet physique est une chose extérieure placée dans la région de la nature tandis que l'objet métaphysique est **l'intellect lui-même identique à toutes choses**, commun, un, universel, pur, infini comme une forme absolue des choses par laquelle toutes les formes coïncident et sont unes et en même temps. (*phiscus intellectus ab suo differt obiecto, methaphisicus uero eidem coincidit. Phiscum namque obiectum res est exterior, in nature regione sita, methaphisicum uero ipsemet intellectus, omnibus rebus idem, comunis, unus, uniuersalis, simplex, infinitus, ut absoluta rerum forma : qua formae omnes coincidunt, suntque unum et simul.*). La principale différence entre les deux traductions a été soulignée en gras. P. Magnard ne traduit pas « *intellectus* » qui est pourtant dans l'édition princeps :



¹³⁷⁸ P. Magnard (2011, p 174).

¹³⁷⁹ Bovelles, *Introduction métaphysique*, X : « Or, l'intellect physique et métaphysique sont un seul et identique intellect par l'essence qui diverge par la seule raison puisque l'intellect physique est dans le commencement tandis que l'intellect métaphysique est dans la fin. (*Phiscus autem intellectus et methaphisicus essentia unus idemque intellectus sunt, sola ratione diuersus, ut qui in principio phiscus, in fine uero methaphisicus sit.*)

¹³⁸⁰ Bovelles, *Ldi*, V, 3

¹³⁸¹ La remarque de P. Magnard présentée en ouverture de cette partie reprend, pour analyser la pensée de Bovelles, des considérations d'inspiration heideggérienne du type « la science ne pense pas » et une critique du modernisme cartésien qui fonde la connaissance de toutes choses sur la connaissance de sa propre existence. Or, cette analyse me semble bien trop éloignée de la pensée de Bovelles ; elle obscurcit sa pensée plutôt qu'elle l'éclaire car, avec celle-ci, Pierre Magnard ajoute, en effet, une dimension à la pensée de Bovelles qu'on ne retrouve pas à la lecture des textes.

une méthodologie¹³⁸². Le terme « méthode » est nécessairement marqué par l'usage qu'en a fait Descartes. Les règles de l'art des opposés peuvent paraître plus abstraites que les quatre règles de la méthode énoncées par Descartes, à savoir « Ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » ; « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » ; « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés » ; « faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »¹³⁸³. En effet, les règles énoncées par Bovelles n'ont pas pour objet une action à suivre mais ce sont des règles qui décrivent la réalité. Pour cette raison, on pourrait refuser de nommer l'art des opposés une méthode. Cependant, il ne convient pas de définir la méthode par la proximité formelle avec la méthode cartésienne.

La méthode scientifique, comme l'énoncent B. Hepburn et H. Andersen¹³⁸⁴ est le moyen par lequel la science obtient des connaissances et produit des prédictions. Ainsi, lorsque Bovelles présente l'art des opposés comme un moyen en vue de connaître toutes choses, on peut dire qu'il propose une méthode. Avec l'art des opposés, Bovelles présente un outil qui accompagne les principes de la recherche scientifique selon Aristote. En effet, Bovelles comme Aristote estime que le point de départ de la recherche scientifique est l'observation de la nature¹³⁸⁵. Ainsi, même si l'art des opposés facilite grandement l'analogie, une analogie démonstrative nécessite la connaissance d'un des termes mis en rapport¹³⁸⁶. Une fois qu'une première connaissance est acquise, on peut utiliser l'art des opposés pour connaître ses opposés (connaître l'intellect angélique à partir de l'intellect humain) ou bien former une analogie avec d'autres domaines (connaître l'immortalité de l'âme humaine à partir des manières d'être des qualités). On voit donc que l'art des opposés est bien une certaine méthode. L'hypothèse sous-jacente à cet art des opposés est que toutes choses s'opposent et que toutes les oppositions peuvent se réduire à une seule. Par conséquent, connaître une opposition parfaitement, c'est connaître toutes les oppositions existantes. Ainsi, contrairement à la méthode cartésienne, l'art

¹³⁸² A. Renaudet (1916, p. 410-411) ; J. M. Victor (1978, p. 77) ; A.-H. Klinger-Dollé (2016, p. 138) ; G.-S. Gainsi (2014, p. 157) ; M. Ferrari (2011, p. 261).

¹³⁸³ Descartes, *Discours de la méthode*, Deuxième partie. Je prends en particulier ces règles et non les règles énoncées dans les *Règles pour la direction de l'esprit* pour mettre en avant l'aspect beaucoup plus pratique de la méthode cartésienne par rapport à l'Art des opposés.

¹³⁸⁴ B. Hepburn et H. Andersen (2021)

¹³⁸⁵ Il est vrai que le point de départ peut-être également l'enseignement d'un homme. Cependant dans l'esprit de Bovelles, ce que l'homme enseigne a été observé dans la nature.

¹³⁸⁶ Bovelles, *Lpr*, XVI, 1-2

des opposés nous donne une connaissance générale qui nous permet en quelque sorte de prédire la structure de toutes les sciences particulières et de leurs principes puisqu'il nous fournit les règles qui régissent toutes choses.

L'art des opposés et la logique

B. Hepburn et H. Andersen¹³⁸⁷ soulignent que la méthode scientifique de recherche s'appuie d'une part sur l'observation et une logique comme système de raisonnement. De fait, la logique et l'art des opposés sont étroitement liés pour Bovelles, comme J. M. Victor le souligne¹³⁸⁸. Bovelles semble construire son art des opposés en critique des logiciens ou dialecticiens, puisque, dès l'ouverture de l'*Art des opposés*, il expose les limites de leur conception de l'opposition. Bovelles propose de se concentrer sur une opposition entre des termes plutôt qu'entre des propositions. Ce nouveau point de vue implique une connaissance de la réalité signifiée par ces termes sans quoi on ne peut pas savoir sur quoi réside l'opposition. Ainsi, l'art des opposés n'est pas la logique puisqu'il s'attache à toutes les oppositions dont celles dans la réalité.

Cependant, l'art des opposés structure la logique puisque la logique, en tant qu'art du discours, est structurée comme la réalité. Ainsi, comme Bovelles l'expose dans le *Livre des propositions substantielles*, la tripartition dans une proposition entre sujet copule prédicat se retrouve également dans la structure générale du monde : le monde sensible est le sujet, le monde intelligible est le prédicat et le monde céleste la copule¹³⁸⁹. De la même manière, l'intellect peut retrouver dans chaque chose une proposition substantielle qui lui convient puisque chaque chose est composée d'une matière, d'une forme et d'un lien entre les deux¹³⁹⁰. Une proposition est un calque de la réalité. Par conséquent, on comprend que l'art des opposés est utile et proche de la logique puisqu'elle est déterminée par la structure du réel dans la construction des propositions¹³⁹¹. En outre, les outils formels de la logique comme le syllogisme sont construits selon l'art des opposés : la majeure et la mineure sont les extrêmes et la conclusion l'intermédiaire¹³⁹².

¹³⁸⁷ B. Hepburn et H. Andersen (2021) : « In addition to careful observation, then, scientific method requires a logic as a system of reasoning for properly arranging, but also inferring beyond, what is known by observation. Methods of reasoning may include induction, prediction, or analogy, among others. »

¹³⁸⁸ J. M. Victor (1978, p. 77)

¹³⁸⁹ Bovelles, *LSP*, 11. Voir *infra* p. 768-776.

¹³⁹⁰ Bovelles, *LSP*, 12-13 ; *Ldg*, IX, 3

¹³⁹¹ Le monde est créé avant la logique, par conséquent, on peut dire que la logique est déterminée par le monde réel. La logique n'est pas fondée par une métalogue.

¹³⁹² Bovelles, *Ars opp.*, XIV, 4 ; *Ldnd*, De tryade, II : « De fait, les démonstrations et l'ensemble des syllogismes sont constitués par des principes jumeaux et une conclusion par lesquelles la raison humaine, au moyen des choses

L'art des opposés ne propose donc pas un système alternatif à la logique aristotélicienne, il explique sa forme trinitaire et renforce la valeur de cette logique puisqu'il montre que la logique suit la réalité. En outre, l'art des opposés renforce également la valeur démonstrative de l'analogie au point d'en faire une preuve de vérité d'une proposition¹³⁹³. Dans le cas de Bovelles, le syllogisme reste la forme démonstrative exemplaire. Enfin, soulignons que l'art des opposés tire de la logique certaines figures explicatives (le carré des opposés notamment), ce qui lui donne un aspect logique.

Enfin, il me semble que l'art des opposés est une réponse aux logiciens modernes. Bovelles critique ouvertement ces auteurs qu'il nomme sophistes. Ces logiciens sont modernes au sens où ils fondent leur pensée sur les *Parva logicalia*¹³⁹⁴. Les *Parva logicalia*¹³⁹⁵ sont les traités de logique « moderne » c'est-à-dire des traités qui ne proviennent pas explicitement d'Aristote, de Boèce ou de Porphyre, même si leurs œuvres sont au fondement de ces ouvrages¹³⁹⁶. Ces traités s'attachent en particulier aux propriétés des termes¹³⁹⁷. Parmi les célèbres auteurs de ces traités, on retrouve notamment Pierre d'Espagne, Guillaume d'Ockham, Jean Buridan, Albert de Saxe, Paul de Venise¹³⁹⁸. Cette logique moderne a donc traversé toute l'Europe¹³⁹⁹ et s'est imposée dans les universités¹⁴⁰⁰. D'ailleurs, les manuels de Lefèvre d'Étapes consacrés à cette logique montrent que celle-ci est encore importante dans l'enseignement des étudiants¹⁴⁰¹. C'est ainsi qu'un de ces manuels (un traité sur les suppositions) a été commenté par Bovelles.

qui sont lumineuses, claires et appropriées pour elles-mêmes, rame vers la connaissance des choses et est achevée peu à peu au sujet de la vérité des choses sur laquelle elle hésite d'abord (par l'opinion instable et variée). D'où il s'ensuit que tout ce qui est su est connu, démontré et su dans la triade et que la triade est la mesure de la connaissance achevée et tout entière. (*Constant quippe demonstrationes et uniuersi syllogismi geminis principiis et illatione una quibus humana ratio, per ea quae seipsis dilucida, clara et apta sunt, in eorum scientiam irremigat sensimque perfertur de quorum ueritate prius (instabili ac uaria opinione) nutitabat. Unde fit ut quicquid scitum est cognitum sit, demonstratum ac scitum in tryade sitque tryas perfectae totiusque scientiae metrum.*) » Notons que ce passage est cité dans l'appendice des *Mystères des nombres* de Pietro Bongo p. 15 (éd. Bergame, 1614).

¹³⁹³ Voir par exemple Bovelles, *Ldi*, XII, 2 où l'art des opposés est utilisé dans la mineure d'un syllogisme. Bien que l'analogie ne soit pas l'exemple d'argument démonstratif comme le syllogisme (voir Bovelles, *Ldnd*, De Tryade, II), il reste que l'analogie conserve une place importante. Il faut savoir que l'analogie a eu une importance dans l'argumentation de Lulle dans certaines de ses œuvres (A. Bonner (2007, p. 266-270) et qu'elle est centrale dans l'argumentation de Bonaventure (Gilson (1943, p. 165) : « Là où le lecteur attend des syllogismes et des démonstrations en forme, saint Bonaventure ne lui offre le plus souvent que des correspondances, des analogies, des convenances dont on a peine à se satisfaire, et qui semblent au contraire le satisfaire profondément. »)

¹³⁹⁴ Bovelles, *Ars supp.*, f. 167r-172v.

¹³⁹⁵ Pour une explication du nom de ces traités voir M. J.F.M. Hoenen (2011, p. 522-523).

¹³⁹⁶ M. J.F.M. Hoenen (2011, p. 523-524)

¹³⁹⁷ E.J. Ashworth (2008, p. 618).

¹³⁹⁸ E.J. Ashworth (2008, p. 619)

¹³⁹⁹ C. Dutilh Novaes (2008, p. 435-436).

¹⁴⁰⁰ A. de Libéra (1994a, p. 33-51) ; E.J. Ashworth (2008, p. 618)

¹⁴⁰¹ Lefèvre, *Introductiones in suppositiones, in predicabilia, in divisiones, in predicamenta, in librum de enunciatione, in primum priorum, in secundum priorum, in libros posteriorum, in locos dialecticos, in fallacias,*

La principale critique que Bovelles adresse à ce genre de logique, c'est qu'elle nous contraint, selon lui, à ne s'intéresser qu'aux choses singulières¹⁴⁰² ou elle nous procure seulement des vérités temporelles et non hors du temps¹⁴⁰³. Or, reprenant Aristote¹⁴⁰⁴ sur ce point, il n'y a pas de science du singulier¹⁴⁰⁵. Par conséquent, ce genre de logique n'apporte aucune science. Cette caractéristique disqualifie complètement cette discipline car pour Bovelles les arts et les connaissances se distinguent en deux selon leur fin et leur utilité. Les arts mécaniques sont entièrement utiles pour le corps alors que les arts libéraux sont utiles pour la perfection de l'âme. De fait, la connaissance des arts mécaniques ne vaut que parce qu'elle nous rend capable de rejeter les choses nuisibles du corps et subvenir à nos besoins¹⁴⁰⁶. Au contraire, la connaissance des arts libéraux est directement utile à l'âme¹⁴⁰⁷. En effet, l'âme s'achève en possédant la connaissance de toutes choses. Or, le « savoir » obtenu grâce au *Parva logicalia* n'accomplit jamais l'âme puisqu'il n'est pas une science. Par conséquent, ce genre de savoir est à rejeter. À l'opposé de ce savoir vain, il y a la métaphysique qui au contraire s'appuie sur les vérités découvertes par les sciences physiques pour s'élever vers des vérités encore plus générales telles que la connaissance de la structure du réel sur laquelle s'appuie l'art des opposés¹⁴⁰⁸.

in obligationes, in insolubilia, Paris, G. Marchant, 1496. On retrouve à la même époque à Paris ou Lyon des manuels ou des commentaires des *Parva logicalia* de Pierre Tartaret (*Expositio in Summulas Petri Hispani, una cum textu*, Lyon, Jacques Maillet, 1498) Jean Mair (*Acutissimi artium interpretis magistri Johannis Maioris in Petri Hispani summulas commentaria*, Lyon, François Fradin et Etienne Gueynard, 1505) Jérôme de Hangest écrit également à ce sujet (*Problemata exponibilia*, Paris, Jean Petit, 1507).

¹⁴⁰² Bovelles, *Ars suppositione*, f. 167r-172v. Voir sur ce texte J. Biard (2021). Biard explique que l'opposition entre la signification et la supposition est au cœur de sa critique. Selon L. De Rijk, (1982, p. 167-168), l'importance que certains auteurs accordent à la signification vient d'une certaine influence néoplatonicienne. Même s'il cite peu de monde, on voit que Bovelles a une bonne connaissance des débats médiévaux.

¹⁴⁰³ Bovelles, *Libellus*, XX. Les propositions vraies hors du temps sont apportées par les disciplines telles que la géométrie et les arts du discours dont la logique aristotélicienne plus classique. En effet, selon Bovelles, cette nouvelle logique s'est greffée aux arts du discours et elle les rend confus.

¹⁴⁰⁴ Aristote, *SA*, I, 31, 87b38-39 ; *DA*, II, 5 417b22-23 ; *M*, B, 6, 1003a14-15 ; *M*, M, 9, 1086b5-6 et 10, 1086b33 et 1087a10-11. On trouve également dans l'œuvre d'Aristote, un passage qui semble s'opposer à cette analyse en *M*, M, 10 sur ce sujet voir M. Crubelier (1996).

¹⁴⁰⁵ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 47 : « 47. La substance de chaque étant singulier est inscrutable et inconnaissable. (47 *Uniuscuiusque singularis entis substantiam : inscrutabilem et incognoscibilem esse.*) »

¹⁴⁰⁶ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, définitions, « *Artis utilitas* » : « L'utilité des arts mécaniques est dans le corps humain. Et l'utilité de ces arts est double : la première est l'éjection des choses nuisibles ; la seconde est l'acte de subvenir aux besoins. (*Mechanicarum utilitas in corpore est humano. Et est quidem duplex : prima est noxiorum propulsio. Secunda autem subministratio necessariorum.*) »

¹⁴⁰⁷ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, définitions, « *Artis utilitas* » : « L'utilité des arts libéraux est dans la connaissance de ses sujets. (*Liberalium utilitas : in suorum subsectorum cognitione est.*) »

¹⁴⁰⁸ Ce bref exposé a ses limites mais il me semble important de prendre en compte la critique de la logique moderne par Bovelles pour bien comprendre le projet de Bovelles.

Il est intéressant de reprendre la manière dont les commentateurs de Bovelles ont tenté de comprendre l'art des opposés à partir principalement de deux autres auteurs : Raymond Lulle et Nicolas de Cues. Ce rapprochement est d'autant plus légitime que Bovelles a reconnu dans une lettre à Jean Lefranc que ces auteurs étaient ses pères intellectuels¹⁴⁰⁹. Cependant, bien qu'il ait certainement repris ces auteurs sur bien des aspects, il est important de mettre en avant les différences de l'art des opposés de Bovelles par rapport, tout d'abord, à l'art de Raymond Lulle et, ensuite, à la coïncidence des opposés de Nicolas de Cues.

Pour mieux saisir ce qu'est l'art des opposés, revenons à la définition de l'art. Un art, comme Bovelles l'explique dans le *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, se définit ainsi :

L'art est une manière certaine qui enseigne clairement et à la vue de tous à accomplir une chose. ¹⁴¹⁰	<i>Ars est certus modus, expedite ac in promptu rem peragere docens.</i>
---	--

L'art des opposés enseigne clairement qu'est-ce qu'une opposition et comment elle structure toutes choses. Or, comme nous l'avons vu, c'est la métaphysique qui permet de saisir les relations, les oppositions entre les choses et donc la structure de toute la réalité. Par conséquent, l'art des opposés est bien un art fondé sur la connaissance métaphysique des lois du réel. À partir de cette connaissance, l'homme peut plus facilement connaître chaque chose ou chaque discipline puisqu'il possède le modèle de toutes choses. En ce sens, on peut dire que l'objectif de l'art des opposés n'est pas en premier lieu de rendre conforme le discours mais de saisir au mieux la réalité.

Généralement en raison même du nom « art » donné à cette méthode, les commentateurs¹⁴¹¹ ont rapproché Bovelles et Raymond Lulle. De fait, il y a une grande proximité dans les buts des deux arts sur plusieurs points. Tous deux considèrent leur art comme universel et pouvant s'appliquer à tous les sujets¹⁴¹² et ils aident à la connaissance de toutes

¹⁴⁰⁹ Lettre de Bovelles à Jean Lefranc, datée du 26 novembre 1529. Voir Bovelles, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles*, p. 2-3.

¹⁴¹⁰ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, définitions, « *Quid ars* ».

¹⁴¹¹ J. M. Victor (1978, p.76) ; Magnard dans l'introduction à l'*Art des opposés*, p. 26 ; M. Ferrari (2011, p. 264) ; E. Faye (2021).

¹⁴¹² Pour Bovelles, voir ses réflexions sur l'unité de l'art (*Ars opp*, épître dédicatoire et XVII, 1), la phrase qui introduit la série des oppositions (f. 77v : « La formule de l'art des opposés par laquelle à partir de tous les arts et de toutes les disciplines, les termes opposés l'un à l'autre sont disposés les uns vis-à-vis des autres (*Artis oppositorum formula: qua ex cunctis et artibus et disciplinis: termini adinvicem oppositi e regione sui invicem disponuntur.*) ». Concernant Lulle, je m'appuie sur l'analyse de A. Bonner (2007, p. 258) où il est montré que

choses¹⁴¹³. De ce point de vue, les deux arts permettent de dépasser les barrières entre les différentes sciences. Sur ce point, Lulle ouvre, en un certain sens, la voie aux philosophes qui critiquent l'interdiction aristotélicienne du transfert (*μετάβασις*) de démonstration d'un genre à un autre d'une science à une autre¹⁴¹⁴. Ce rejet de l'interdit se retrouve dans l'œuvre d'Ockham, des calculateurs d'Oxford, de Buridan, Albert de Saxe et Marsile d'Inghen¹⁴¹⁵. Bovelles s'inscrit donc dans la continuité de Lulle en formant un art universel qui permet d'échapper à cet interdit. De plus, les deux auteurs donnent une valeur théologique à leur art puisque, selon Bovelles, il permet de comprendre les mystères théologiques¹⁴¹⁶ et, selon Lulle, il permet de prouver les articles de foi¹⁴¹⁷. Par conséquent, leur art vaut généralement et prouve en même temps la vérité du christianisme.

La distinction entre « commencement » « intermédiaire » et « fin », centrale dans l'œuvre de Lulle, se trouve dans l'œuvre de Bovelles. Lorsque Bovelles cite explicitement Lulle pour l'imagination intermédiaire entre le sens et l'intellect¹⁴¹⁸, il ne faudrait cependant pas en déduire en même temps que Bovelles reprend uniquement de Lulle la tripartition commencement, intermédiaire, fin. De fait, on la retrouve également chez les pythagoriciens cités dans l'œuvre d'Aristote¹⁴¹⁹ (auteurs qui sont loués par Bovelles¹⁴²⁰) et Gilles de Rome¹⁴²¹. D'ailleurs, un argument qui tend à montrer la multiplicité des références, est que, comme le

Lulle utilise fréquemment le terme « generalis » dans certaines de ses œuvres les plus importantes pour montrer que les principes, les figures, la table, les neufs sujets, les règles et les questions tirées de son Art « sont généraux ou que tout ce qui existe est impliqué par ou peut être trouvé en eux » (A. Bonner, p. 258). Voir également l'introduction de A. Bonner dans R. Pring-Mill (2008, p. 23)

¹⁴¹³ Bovelles, *Ars opp.*, épître dédicatoire et XVII, 1. Pour Lulle, voir A. Bonner, p. 258.

¹⁴¹⁴ Aristote, *SA*, I, 7. Notons tout de même que cet interdit aristotélicien n'est pas toujours respecté par lui-même (Aristote, *SA*, I, 9).

¹⁴¹⁵ Je reprends toutes ces informations sur la critique de l'interdit aristotélicien (d'Ockham à Inghen) de deux articles de S. J. Livesey (1985) et (1986).

¹⁴¹⁶ Pour Bovelles voir *Ars opp.*, II, 3 : « Et cette proposition n'apporte pas aucune aide pour percevoir le mystère de la trinité divine (*Et haec propositio percipiendo divinae trinitatis mysterio nonnihil affert praesidii.*) » et *Ars opp.*, XII, 4.

¹⁴¹⁷ A. Bonner (2007, p. 101 et 186)

¹⁴¹⁸ Bovelles, *Ldi*, VIII, 9

¹⁴¹⁹ Aristote, *Du ciel*, I, 1 : « Car comme le disent notamment les Pythagoriciens, le Tout et toutes choses sont délimités par le nombre trois ; en effet, fin, milieu et commencement renferment le nombre du Tout, et c'est le nombre de la triade. »

¹⁴²⁰ Pythagore et les pythagoriciens sont les auteurs les plus évoqués dans le volume de 1511 (environ 14 mentions). Pythagore est mis en avant par Lefèvre comme un des philosophes de la philosophie intellectuelle (voir épître dédicatoire de *L'Introduction à l'art des opposés*).

¹⁴²¹ Voir T. Suarez-Nani (2002, p. 102) qui explique qu'un des axiomes majeurs de la pensée de Gilles de Rome est : « on ne va pas naturellement d'un extrême à l'autre sans intermédiaire (*Non enim naturaliter itur ab extremo in extremum sine medio*) » (Gilles de Rome, *De cogn. ang.*, f. 84ra). Il y a certainement d'autres auteurs qui donnent un rôle important à cet axiome, mais il ne s'agit pas ici d'être exhaustif. Je souhaite seulement montrer que cette tripartition (commencement, intermédiaire, fin) n'est pas propre à Lulle même s'il l'a beaucoup utilisé. Sur ce point, je ne rejoins pas entièrement E. Faye (2021) : « la triade *principium, medium, finis* est reprise par Bovelles à l'œuvre de Raymond Lulle (1232-1316) »

note Faye¹⁴²², il n'utilise pas cette distinction de la même manière. On pourrait également apercevoir un certain aspect combinatoire dans l'art des opposés¹⁴²³ qui permet de combiner deux séries d'opposer ensemble. Au lieu de dire que la lumière est la lumière lumineuse, on peut dire que la lumière est la lumière en acte. Cependant, bien qu'on puisse considérer cette réduction comme une certaine combinaison, notons que les combinaisons mises en avant dans l'art de Lulle sont bien plus complexes et bien plus développées¹⁴²⁴. De plus, l'art lullien s'appuie sur des principes qui n'apparaissent pas centraux dans l'art des opposés.

Ainsi, il me semble que l'importance de Lulle pour Bovelles se situe plutôt dans les intentions à l'origine (recherche d'un outil utile à la connaissance de toutes choses dépassant les barrières des disciplines, volonté de proposer des raisons soutenant la foi chrétienne) plutôt que dans les effets de cette intention. Cependant, je ne souhaite pas clore le débat à ce sujet puisque l'œuvre de Lulle est monumentale, puisque notre connaissance précise de ce qu'a lu Bovelles de Lulle au moment où il écrit le volume de 1511 n'est pas totalement claire et puisque l'œuvre des deux auteurs n'est pas encore parfaitement connue. Par conséquent, il faut continuer à mener des recherches sur le lien entre les deux auteurs et également entre leurs deux arts.

L'art des opposés et la coïncidence des opposés

Plusieurs commentateurs¹⁴²⁵ ont soutenu que l'art des opposés s'inspirait à différents degrés de la philosophie de Nicolas de Cues et en particulier de la coïncidence des opposés. Dans un article entièrement consacré à ce sujet, J. Sfez me semble avoir montré de façon convaincante les limites importantes d'une lecture trop cusaine de Bovelles. En effet, cette lecture semble parfaitement ignorer la différence fondamentale entre l'art des opposés et la coïncidence des opposés¹⁴²⁶. L'art des opposés est un art qui permet de connaître toutes choses. Au contraire, la coïncidence des opposés est selon certains une manière d'atteindre Dieu¹⁴²⁷ et, selon d'autres, « le principe même de l'intelligence et conduit à distinguer une pensée

¹⁴²² E. Faye (2021) : « L'Art de Lulle déploie en effet la totalité des relations possibles entre les termes à la manière d'une combinatoire et par rotation de ses figures. Bovelles, bien différemment, s'intéresse avant tout à la distinction et à la relation entre ce qui est pensé et ce qui est effectif. »

¹⁴²³ Bovelles, *Ars opp.*, XVI, 2

¹⁴²⁴ A. Bonner (2007, p. 287-291) présente une synthèse sur les combinaisons de l'Art lullien. Voir également l'introduction à l'*Art Bref* de A. Llinarès (p. 89-98) où l'auteur dénombre dans la table 1680 combinaisons.

¹⁴²⁵ A. Renaudet (1916, p. 410-411) ; M. de Gandillac (1982, p. 157-158) ; J. M. Victor (1978, p.76) ; C. Catà (2009, p. 382) ; M. Ferrari (2011, p. 264) ; G.-S. Gainsi (2014, p. 57).

¹⁴²⁶ Pour ce passage, je vais m'appuyer sur ce qu'ont déjà montré J. M. Victor et Sfez.

¹⁴²⁷ A Drago (2017, p. 58-60).

rationnelle et une pensée intellectuelle, qui fonde toute pensée rationnelle »¹⁴²⁸. On comprend que, selon ces deux compréhensions, la coïncidence des opposés n'a pas du tout la même portée que l'art des opposés. De plus, si on observe le raisonnement mis en avant par la coïncidence des opposés, on remarque que, dans l'art des opposés, on ne retrouve pas le passage au maximum et à l'infini qui est pourtant central dans la coïncidence des opposés¹⁴²⁹. D'ailleurs, si on devait comparer l'art des opposés à quelque chose d'équivalent dans la pensée du Cusain, il serait plus à propos de le rapporter à l'art des conjectures puisque ces deux arts sont « des démarches connaissantes », comme le note J. Sfez¹⁴³⁰. En conséquence, bien que ces deux auteurs aient pu être proches sur d'autres points, il me semble que l'art des opposés ne doit pas être compris en rapport à la coïncidence des opposés puisqu'ils n'ont pas le même but ni le même usage.

Conclusion

En raison de la référence et de l'usage constant à cet art des opposés, cette longue étude de l'art des opposés me paraît être un préliminaire nécessaire pour le reste de la philosophie de Bovelles. En effet, sans avoir à l'esprit les règles de l'art des opposés, on passe à côté de l'argumentation de Bovelles. D'autre part, même si on peut considérer que ce grand attachement à l'art des opposés affaiblit grandement son argumentation¹⁴³¹, il reste que cette tentative de trouver une méthode afin de connaître toutes choses est extrêmement stimulante et révélatrice de sa pensée.

Cette recherche d'une méthode pour la connaissance est commune à beaucoup de philosophes depuis Platon et Aristote¹⁴³². Bovelles cherche à proposer une méthode tirée de la métaphysique pour aider le développement des sciences humaines¹⁴³³. En effet, grâce à la métaphysique, on repère que le réel est construit sur des oppositions en respectant certaines règles. La connaissance de ces règles permet d'établir des analogies entre les sciences puisque les objets des sciences sont structurés par des oppositions. Même si la physique et l'arithmétique ne traitent pas du même objet, leur objet est composé de façon similaire : la nature est composée par l'opposition entre la forme et la matière et le nombre est composé par l'opposition du pair

¹⁴²⁸ J. Sfez (2021) ou J. Sfez (2012, p. 72-73).

¹⁴²⁹ Pour une critique plus détaillée de cette assimilation voir J. Sfez (2021).

¹⁴³⁰ J. Sfez (2021)

¹⁴³¹ À moins qu'on accorde une grande confiance en la description bovillienne de la structure de la réalité et des règles qu'il en déduit

¹⁴³² B. Hepburn et H. Andersen (2021), voir en particulier la partie intitulée « Historical Review: Aristotle to Mill »

¹⁴³³ Il faut entendre ce terme à l'opposé des sciences divines.

et de l'impair. De là, grâce aux lois énoncées par l'art des opposés, on peut réduire les frontières entre les sciences. Ainsi, il devient possible d'expliquer une distinction physique à l'aide de la géométrie, par exemple, ou de préciser l'intensité d'une qualité par un nombre¹⁴³⁴. De plus, la recherche métaphysique des lois des opposés s'appuie sur la science acquise par l'homme. Même s'il s'agit d'une recherche purement mentale, cette recherche est construite à partir de notre connaissance du réel puisque selon Bovelles la métaphysique s'appuie sur la physique ou le savoir tiré de toutes choses.

Bien qu'on puisse rejeter les résultats de l'art des opposés et mettre en avant la faiblesse des raisonnements construits sur celui-ci, certaines prémisses de son travail me semblent toujours d'actualité et philosophiquement stimulantes. En premier lieu, on retrouve la recherche d'une constante dans la nature. En deuxième lieu, on voit que Bovelles cherche à fonder la métaphysique sur les sciences, ce qui reste encore au cœur de certaines métaphysiques¹⁴³⁵. À présent, il nous est possible d'étudier en particulier ses recherches sur les intellects.

Partie II.2 : La théorie de l'intellect selon Bovelles

La théorie de l'intellect de Bovelles ne concerne pas seulement l'être humain mais aussi l'ange : ces deux êtres seulement possèdent l'intellect dans toute la création¹⁴³⁶. Cependant, ces deux intellects s'opposent et, comme dans chaque opposition, l'un des termes est l'achèvement de l'autre¹⁴³⁷. Dans cette opposition, c'est l'intellect angélique qui est l'opposé dominant¹⁴³⁸. Bovelles le décrit comme un intellect pur c'est-à-dire entièrement intelligible¹⁴³⁹. C'est pour cette raison que l'ange désigne la même chose que l'intellect angélique¹⁴⁴⁰. Il est également éternel c'est-à-dire qu'il a un commencement mais qu'il n'a pas de fin. Il est hors du monde

¹⁴³⁴ Cette dernière théorie qu'il reprend à son compte est bien antérieure à lui. On la retrouve déjà dans l'œuvre de Duns Scot (voir *Infra* p. 641-671).

¹⁴³⁵ Voir C. Tiercelin (2011, p. 97-100) qui met en avant ces auteurs.

¹⁴³⁶ J'exclus de cette réflexion, pour le moment, l'intellect divin que Bovelles appelle pensée (*mens*). Bovelles le désigne comme un intellect en *Ldsap*, XXX.

¹⁴³⁷ Bovelles, *IAOI*, I, 8-9 ; *Ars opp.* XVI, 1.

¹⁴³⁸ S. Meier-Oeser (2008, p. 195-197) propose une synthèse claire et informée de la réflexion de Bovelles sur l'intellect angélique dans le *Livre de l'intellect*.

¹⁴³⁹ Bovelles, *Ldi*, I, 1.

¹⁴⁴⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 1 : « La créature purement intelligible est l'ange ou l'intellect angélique : c'est une nature privée de sens, séparée de tout corps et de toute matière. (*Simpliciter intelligibilis est angelus angelicusue intellectus : natura insensibilis, separatus ab omni corpore et materia*) »

sublunaire. Il est séparé de tout corps¹⁴⁴¹, sans mélange¹⁴⁴² et impassible parce qu'il est purement en acte¹⁴⁴³, thèse qui rappelle la définition de l'intellect producteur ou agent par Aristote¹⁴⁴⁴. De plus, ce qui caractérise tout particulièrement l'intellect angélique selon Bovelles, c'est qu'il possède dans son essence l'essence de toutes choses. En effet, l'être de l'ange contient toutes choses en acte et dans une unité¹⁴⁴⁵ et, pour cette raison, il est comparé à la forme¹⁴⁴⁶. À partir de cette caractérisation de l'ange, Bovelles en déduit que l'ange connaît toutes choses à l'exception de Dieu par lui-même¹⁴⁴⁷. L'ignorance de Dieu implique qu'il est en puissance Dieu à son commencement. Néanmoins, il peut le connaître directement¹⁴⁴⁸.

Concernant l'intellect humain, Bovelles l'observe selon deux points de vue : soit en comparaison avec l'ange et avec Dieu soit en lui-même. Ces deux points de vue apportent deux connaissances différentes et complémentaires sur l'intellect humain. Bovelles semble, du point de vue de la méthode employée, être plus proche de Ficin. En effet, selon Perler¹⁴⁴⁹, les philosophes entre 1300 et 1600 peuvent être distingués selon la méthode qu'ils emploient pour étudier l'âme humaine. Ficin emploie une méthode rationnelle puisque son point de départ est une image métaphysique générale qui présente les différents types d'êtres et leur relation. À partir de cette conception métaphysique générale, il explique la présence des différents actes de l'âme. De fait, Bovelles semble généralement plus proche de cette méthode puisque c'est après avoir décrit la situation de l'intellect humain dans les chapitres I à VI qu'il commence à expliquer les différentes activités de cet intellect. Néanmoins, il me semble plutôt que Bovelles associe en réalité la méthode rationnelle à la méthode empirique. Cette méthode est employée notamment par Buridan. Celui-ci commence par l'observation et la classification des actes particuliers et ensuite construit une théorie générale à propos de l'âme et de ses facultés. En ce sens, Bovelles est beaucoup plus proche de Buridan (du point de vue de la méthode) dans les

¹⁴⁴¹ Bovelles, *Ldi*, VI, 6

¹⁴⁴² Bovelles, *Ldi*, II, 3 et Bovelles, *Quest. theol.*, II, 22

¹⁴⁴³ Bovelles, *Ldi*, VI, 3.

¹⁴⁴⁴ Aristote, *DA*, III, 5, 430a17-18 : « Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible puisqu'elle est substantiellement activité. » (tr. fr. Bodéüs). Aristote Latin : « Et cet intellect est séparable et impassible, il est aussi sans mélange, parce qu'il est une substance en acte. (*Et hic intellectus separabilis, et impassibilis, et immixtus, substantia actu ens.*) ».

¹⁴⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, I, 2. Sur ce point S. Meier-Oeser (2008, p. 196) note que « *the angelic intellect is portrayed as distinct from the divine intellect only in its attribute of being created.* ». Comme Dieu, l'intellect angélique possède toutes choses par son essence. Néanmoins, Bovelles distingue l'intellect angélique de Dieu car contrairement à Dieu l'intellect angélique ne possède pas l'essence de Dieu lui-même, il est donc sur ce point en puissance comme il le dit en *Ldi*, III, 5.

¹⁴⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, II, 7.

¹⁴⁴⁷ Bovelles, *Ldi*, II, 2. Je reviens sur ce point cf. *Infra* p. 703-704.

¹⁴⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, III, 2 ; XVI, 7.

¹⁴⁴⁹ D. Perler (2019, p. 36-37). Je reprends, dans ce passage, la description de la théorie de Buridan et de Ficin. Cependant, Perler n'a pas écrit sur Bovelles dans cet article.

chapitres VII à X et XIII à XV. En effet, dans ces chapitres, Bovelles observe l'intellect humain et ses différentes activités et ensuite il en déduit que la nature de l'intellect humain est d'être lié au corps¹⁴⁵⁰. Sur ce point, Bovelles essaie d'assembler la méthode platonicienne (qui part des idées pour revenir vers les sensibles) et la méthode aristotélicienne (qui part des sensibles pour aller vers les idées). D'ailleurs, le chapitre XVI présente cette synthèse et il explique clairement cette convergence dans une lettre de 1515 :

<p>Dans le troisième livre des <i>Conclusions théologiques</i>, à propos des idées de ce genre sous le nom de quiddités, espèces et précision, notre discours s'étend plus qu'il est approprié. Qu'Aristote se soit détaché, sur ce sujet, de son précepteur Platon, il a fait cela parce qu'il a veillé à ceux qui, ignorants et encore inexpérimentés, sont instruits dans les sciences naturelles. En effet, parce qu'il est propre à la nature d'avancer de l'imperfection à la perfection, il a plus plu à Aristote de marcher sur ce sentier pour ainsi dire du même genre, familier et inné que sur le chemin qui est opposé à la nature elle-même. Platon descend, Aristote monte. Le premier était porté du genre à l'espèce et il se reposait dans les plus spécifique, le second s'élevait des espèces au genre. Platon philosophait au moyen de chose sans mélange et séparée par l'intelligence sans le secours des sens. Aristote, conforme à la nature, veut que notre intelligence doive être entretenue et soutenue par la petite aide des sens jusqu'à ce que les sens avec les choses sensibles soient superflus pour l'intelligence suffisante par elle-même pour saisir les singuliers et forte pour</p>	<p><i>In tertio libro Theologicarum Conclusionum : de huiusmodi ideis sub nomine quidditatum specierum ac praecisionum : noster sermo, supra quam par est euagatur. Quod Aristoteles in ea re a Platone praeceptore desciverit, id fecit consulens eorum utilitati qui, rudiores et adhuc tyrunculi, in naturalibus scientiis instruuntur. Quia enim naturae proprium est, ab imperfectis ad perfecta procedere : magis placuit Aristoteli, eo calle tanquam nobis congeneo familiari et innato incedere : quam ea orbita, quae est ipsi naturae dissentanea. Descendit Plato : Ascendit Aristoteles. Ille a generibus in species ferebatur inque specialissimis quiescabat : hic a speciebus in genera scandebat. Philosophabatur Plato, per synceras et abiunctas intelligentia, absque sensuum praesidio. Aristoteles naturae consentaneus : nostram intelligentiam tantisper sensuum opecula, uoluit esse fouendam ac suffulciendam : quoad per seipsam singula intelligere sufficienti : & arcanas notiones proprio opificio</i></p>
---	---

¹⁴⁵⁰ Bovelles, *Ldi*, X.

fabriquer des notions secrètes par son propre travail. ¹⁴⁵¹	<i>excudere ualenti superfluant cum rebus sensibilibus sensus.</i>
--	--

Ce passage montre bien que Bovelles remarque que la méthode platonicienne et la méthode aristotélicienne sont bien différentes du point de vue de leur point de départ et de leur fin. De ce point de vue, on retrouve les deux méthodes décrites par Perler. Cependant, Bovelles explique que ces deux méthodes sont bonnes, l'une est seulement plus difficile que l'autre.

Cette différence de point de vue ou de méthode illustre, semble-t-il, la distinction établie entre la physique et la métaphysique par Bovelles dans son *Introduction métaphysique* :

Par conséquent, la philosophie particulière et propre (qui est aussi la physique) porte sur l'essence des choses. En effet, la physique est la science de l'essence et de la nature des choses. Quant à la philosophie commune (qui est aussi la métaphysique), elle applique son attention à propos de l'ordre, des différences et des intervalles. ¹⁴⁵²	<i>Circa igitur rerum essentiam peculiaris, propriaque philosophia (quae et physica) uersatur. Est enim physica essentiae, et naturae rerum scientia. Circa uero earum ordinem, differentias, atque interualla : communis philosophia (que et metaphisica) intendit.</i>
--	--

En effet, lorsque Bovelles compare l'intellect humain à l'intellect angélique, il s'agit notamment de connaître la place de l'intellect humain par rapport à sa possession de l'essence de toutes choses¹⁴⁵³. Au contraire, lorsqu'il étudie seulement l'intellect d'une créature particulière¹⁴⁵⁴, il s'agit de décrire les différentes parties de celui-ci¹⁴⁵⁵, d'expliquer le rapport de la forme intellectuelle aux autres formes¹⁴⁵⁶ et son accomplissement qui se produit dans la réception des espèces du monde sensible.

Dans tous les cas, Bovelles emploie la distinction aristotélicienne entre l'intellect agent et possible pour expliquer l'opposition entre l'intellect humain et angélique et l'opposition entre l'intellect et la mémoire. Dans le premier cas, l'intellect angélique est l'intellect agent et en acte alors que l'intellect humain est possible et en puissance. Cette distinction permet de connaître la place de l'intellect humain dans l'ordre des choses et son rapport avec les réalités supérieures et inférieures à lui. Au contraire, dans le deuxième cas, l'intellect agent et l'intellect possible

¹⁴⁵¹ Bovelles, *Lettre à Nicolas Berault du 26 mai 1515* dans les CT f. 183v-184r.

¹⁴⁵² Bovelles, *Introduction métaphysique*, I.

¹⁴⁵³ Bovelles, *Ldi*, I, 9.

¹⁴⁵⁴ L'intellect angélique est également composé d'un intellect agent et d'un intellect possible ou mémoire (cf. Bovelles, *Ldi*, VI, 5).

¹⁴⁵⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 5

¹⁴⁵⁶ Bovelles, *Ldi*, IX, 6 ; X, 1-2

sont deux parties de l'intellect humain, l'intellect et la mémoire, qui ont des fonctions entièrement différentes et qui se complètent. Ce redoublement de la distinction entre l'intellect agent et patient¹⁴⁵⁷ et son usage de l'art des opposés sera à l'origine d'une conception peu partagée de l'intellect angélique comme essence de toutes choses et d'une définition originale des fonctions de l'intellect agent et possible dans l'intellect humain comme force observatrice et mémoire intellectuelle ainsi que l'ont déjà noté L. Spruit¹⁴⁵⁸, E. Faye¹⁴⁵⁹ et J.-M. Counet¹⁴⁶⁰. Bovelles ne reprend donc pas passivement la théorie aristotélicienne de l'intellect qui ne propose pas ce redoublement. Au contraire, à l'instar de la plupart des commentateurs¹⁴⁶¹ depuis Théophraste, il développe une certaine interprétation de la théorie aristotélicienne de l'intellect. De fait, même si sur certains points, on peut souligner une proximité avec la méthode rationnelle et plutôt platonicienne, il faut cependant souligner que toute sa réflexion est construite autour d'une distinction aristotélicienne.

La théorie aristotélicienne a été le sujet de multiples interprétations extrêmement diverses jusqu'à aujourd'hui en raison du fait que, dans le cours de son texte, Aristote ne résout pas explicitement tous les problèmes philosophiques qu'il présente¹⁴⁶². D'après B. C. Bazan¹⁴⁶³, il y a notamment trois antinomies dans la théorie de l'intellect d'Aristote qu'on pourrait

¹⁴⁵⁷ Thèse clairement affirmée en Bovelles, *Ldi*, XVI : « Chap. XVI Que l'intellect angélique est à l'intellect humain ce que l'intellect est à la mémoire. (*Cap. XVI. Quod angelicus intellectus ad humanum est ut intellectus ad memoriam.*) ».

¹⁴⁵⁸ L. Spruit (1995, p. 43) : « De manière surprenante, Bovelles a décrit l'intellect actif comme une faculté de connaître, et l'intellect patient comme une faculté de stockage. Il a ainsi renversé la doctrine péripatéticienne classique qui établissait une distinction entre l'intellect agent, non connaissant, et l'intellect réceptif qui connaît effectivement. (*Surprisingly, Bovelles described the active intellect as a knowing faculty, and the potential intellect as a storing faculty. He thus reversed the classical Peripatetic doctrine that drew a distinction between agent, not-knowing, intellect and of a receptive one that effectively knows.*) ». L. Spruit place Bovelles dans la lignée d'Albert le Grand qui opère généralement ce genre de renversement. Ce passage est d'ailleurs cité par E. Faye (1998a, p. 93) lorsqu'il expose l'opposition entre l'intellect agent et patient.

¹⁴⁵⁹ E. Faye (1998a, p. 92-94)

¹⁴⁶⁰ J. M. Counet (2021, p. 6) « la reduplication de l'homme et du monde par l'art dans le *Livre du Sage* de Charles de Bovelles : l'indice d'un paradis perdu ? » : « Bovelles infléchit la doctrine aristotélicienne de l'intellect agent (et de l'intellect patient) : il en fait une instance de vision, de connaissance pour l'homme alors que chez Thomas ce rôle est rempli par l'intellect possible. »

¹⁴⁶¹ Le terme est quelque peu réducteur puisque, bien qu'une grande partie des philosophes médiévaux (les chrétiens, les musulmans et les juifs) s'intéressent à la noétique ont commenté le *De anima*, on trouve parfois leur interprétation dans des traités plus personnels comme dans les *Questions*.

¹⁴⁶² Sur ce point cf. C. Shields (2010). Ainsi, il est nécessaire de proposer une interprétation du texte pour obtenir une solution car le texte n'est pas parfaitement clair.

¹⁴⁶³ B. C. Bazan (2016, p. 29-49). Je cite en particulier cet auteur mais il n'est pas le seul à présenter ces problèmes. Par exemple, J. Brunschwig (2016, p. 227-223), dans un passage largement inspiré de J. Barnes (1972, p. 110-113), présente lui deux problèmes distincts : le problème du physicalisme dans les fonctions noétiques (d'une part l'intellect a besoin de fait du corps et de l'exercice de nos sens pour penser alors que, d'autre part, on peut penser quand on veut ce qu'on veut contrairement à la sensation, la pensée n'est pas perturbée par un excès d'intimité de son objet et l'intellect peut penser n'importe quelle chose) et le problème de la substantialité de l'intellect agent (puisque l'intellect agent n'est pas essentiellement l'attribut d'un être physique, ne doit-il pas être une substance ?), problème auquel se rattache, selon lui, le problème de l'immortalité de l'âme. On constate donc que les interprétations de B. C. Bazan et de J. Brunschwig s'accordent.

présenter ainsi : est-ce que l'intellect est transcendant ou immanent ?¹⁴⁶⁴ Est-ce que l'intellect est mortel ou immortel ? Est-ce que l'intellect possède une substantialité ou est-ce qu'il est seulement une puissance ? De plus, chacune de ces alternatives s'applique aussi bien à l'intellect agent qu'à l'intellect patient. Ainsi, même s'il n'est pas un commentateur d'Aristote, Bovelles hérite du vocabulaire aristotélicien, de la réflexion aristotélicienne sur l'intellect, des débats des commentateurs et donc des problèmes de la théorie aristotélicienne puisque cette dernière fait autorité parmi les philosophes¹⁴⁶⁵. Bovelles tente donc de résoudre ces problèmes que la philosophie aristotélicienne a laissés en suspens sans pour autant s'appuyer explicitement sur le texte d'Aristote pour défendre son interprétation.

Pour mieux saisir la position de Bovelles dans l'histoire de la philosophie, il me semble nécessaire de le replacer dans ces débats et d'examiner son argumentation et sa réflexion par rapport à celle qu'il rejette. Je chercherai à savoir comment Bovelles a conçu la nature de l'intellect humain par rapport aux autres natures et en lui-même. Lors de cette recherche, je reviendrai sur les réponses apportées par Bovelles à chaque antinomie et je montrerai la manière dont il s'accorde ou se distingue d'auteurs qui lui sont antérieurs ou contemporains¹⁴⁶⁶. Cependant, je ne traiterai pas ces antinomies séparément. En effet, la plupart du temps, la réponse à une antinomie induit la réponse à une autre antinomie. Par exemple, la transcendance de l'intellect par rapport au corps implique que l'intellect possède une certaine substance séparée et ce choix s'accorde extrêmement facilement avec l'immortalité de l'âme. Par conséquent, je présenterai les réponses aux antinomies au cours de trois réflexions.

¹⁴⁶⁴ Sur les multiples interprétations de cette question à partir de *DA*, III, 5 Cf. M. V. Wedin (1988, p. 160-161). M. V. Wedin montre que certaines interprétations de cette question permettent de répondre au problème de l'immortalité de l'âme. Pour bien comprendre la première antinomie, il faut bien saisir ce qu'on entend par l'immanence ou la transcendance de l'intellect. L'immanence et la transcendance sont pensées dans ce cadre par rapport à l'âme humaine. En effet, les commentateurs du *De anima* d'Aristote se sont demandés si l'intellect agent en particulier était séparé de l'âme humaine ou se trouvait dans l'âme humaine. Cette séparation de l'âme peut s'entendre de plusieurs manières : elle peut être absolue, tel que l'intellect agent, selon Alexandre d'Aphrodise (*De l'âme*, 88, 17-89, 21), est absolument séparé de l'homme et de toute matière. Si l'intellect n'est pas séparé de l'âme, la séparation peut être comprise du point de vue du corps humain. Ainsi, relativement à son opération, l'intellect peut être séparé du corps, comme Bovelles semble le penser (*Ldi*, X, 2.). En outre, la séparation peut être relative à un certain temps, l'intellect peut être séparé du corps après la mort tel que Bovelles l'évoque (*Ldi*, X, 8).

¹⁴⁶⁵ L. Bianchi et E. Randi (1993, p. 12-16). Dans ce texte, l'auteur n'évoque pas Aristote comme autorité dans ce domaine particulier de la philosophie mais en général. Plus loin, L. Bianchi (1993, p. 150), « La théologie post-scotiste » cite P. O. Kristeller (1961, p. 33-34) pour montrer que les courants qui semblent les plus antiaristotéliciens conservent une part d'aristotélisme.

¹⁴⁶⁶ Lors de cet examen, il arrivera souvent que je compare la pensée de Bovelles avec des auteurs dont je ne suis pas certains qu'il connaisse directement leurs œuvres. Néanmoins, généralement, pour les auteurs antiques, on peut avancer sans être imprudent qu'il connaissait indirectement leur thèse puisqu'elles sont généralement évoquées dans une grande partie des commentaires du *De anima*.

Dans un premier temps, j'examinerai la manière dont Bovelles définit et décrit la nature l'intellect humain dans sa comparaison avec l'intellect angélique. Ce point me semble particulièrement utile pour saisir de façon synthétique la théorie de l'intellect de Bovelles tout en approfondissant son angélologie. Dans ce travail, je comparerai la manière dont Bovelles réinterprète l'opposition entre l'intellect possible et l'intellect agent à la manière dont Aristote les a conçus en premier lieu. Dans un deuxième temps, j'examinerai plus particulièrement le lien de l'âme et du corps à travers les thèses que Bovelles soutient contre des interprètes importants d'Aristote. Enfin, dans un dernier temps, j'examinerai l'intellect humain en lui-même et plus particulièrement les fonctions des deux parties de l'intellect.

L'intellect séparé de la matière et l'intellect lié à la matière. La nature de l'intellect angélique et humain.

Savoir s'il existe un intellect transcendant c'est-à-dire séparé de la matière mais également de l'âme humaine n'est pas une question qui touche directement la distinction entre l'intellect possible et l'intellect agent interne aux intellects. En effet, pour l'intellect angélique, l'intellect agent et l'intellect possible sont les parties de l'intellect angélique et, bien qu'on ne puisse pas parler d'âme pour l'intellect angélique, on peut dire que chaque ange possède un intellect agent et possible. Certes, Bovelles n'affirme pas cette thèse explicitement, néanmoins il explique que l'intellect angélique et l'intellect humain sont composés d'une partie qui discerne, l'intellect en tant que tel, et d'une partie exposée à la première partie, la mémoire¹⁴⁶⁷. Or, chaque homme et chaque ange possèdent leur intellect¹⁴⁶⁸. Pour l'intellect humain, Bovelles affirme clairement que l'intellect n'est pas hors de l'âme puisque l'intellect composé de ses deux parties est l'âme :

<p>Enfin, l'intellect est affecté par l'intellect comme l'intellect patient par l'intellect agent qui sont numériquement un seul intellect entier substantiel et une unique âme et qui cependant ne sont pas numériquement la même partie de l'âme.¹⁴⁶⁹</p>	<p><i>Intellectus denique ab intellectu patitur ut intellectus patiens ab intellectu agente qui sunt unus, totus substantialis intellectus et una numero anima non tamen eadem numero animi pars.</i></p>
--	---

¹⁴⁶⁷ Bovelles, *Ldi*, VI, 5

¹⁴⁶⁸ Bovelles, *Ldi*, XI 5-6

¹⁴⁶⁹ Bovelles, *Ldi*, X, 4

C'est dans le rapport de l'intellect angélique à l'intellect humain qu'il existe une certaine transcendance d'un intellect par rapport à l'autre. Pour mieux saisir comment un des intellects est transcendant et voir la manière dont il réinterprète la distinction aristotélicienne, il faut observer la nature de chaque intellect.

La nature de l'intellect angélique dans son opposition à l'intellect humain : une certaine interprétation de l'intellect producteur d'Aristote à la source de la conception de l'intellect angélique.

Comme je l'ai déjà souligné, avec le titre du chapitre XVI du *Livre de l'intellect*, Bovelles identifie clairement l'intellect angélique avec l'intellect agent puisqu'il y a le même rapport entre l'intellect angélique et l'intellect humain qu'entre l'intellect agent interne à l'intellect humain et l'intellect possible¹⁴⁷⁰. De fait, tout au long du *Livre de l'intellect* et également dans d'autres œuvres¹⁴⁷¹, l'intellect angélique décrit par Bovelles possède plusieurs propriétés communes avec l'intellect producteur¹⁴⁷² ou agent d'Aristote qui sera son modèle pour penser l'intellect angélique et l'intellect agent interne à l'intellect humain. Pour rappel, voici comment Aristote décrivait l'intellect producteur dans son opposition à l'intellect récepteur :

<p>Sachant que, comme dans toute la nature, quelque chose est ce qui est la matière de chaque genre, qui est en puissance toutes les choses et quelque chose d'autre est ce qui est la cause et qui est productive parce qu'elle a la charge de faire toutes choses comme l'art par rapport à la matière : il est nécessaire aussi que, dans l'âme, il ait ces différences. Et cet intellect est tel qu'il devient dans toutes choses tandis que cet autre intellect est tel qu'il produit toutes</p>	<p><i>Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi: hoc autem est potentia omnia illa: alterum autem causa et factuum quod in faciendo omnia, ut ars ad materiam substinuit: necesse et in anima has esse differentias. Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri: ille</i></p>	<p>Ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλῃ ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ</p>
---	---	---

¹⁴⁷⁰ Bovelles, *Ldi*, XVI.

¹⁴⁷¹ Voir par exemple, Bovelles, *QT*, II, 22.

¹⁴⁷² Je reprends « producteur » conformément à la traduction de R. Bodéüs.

<p>choses comme une certaine disposition et comme la lumière. [...] Et cet intellect est séparable et impassible, il est aussi sans mélange, parce qu'il est une substance en acte. En effet, l'agent est toujours plus honorable que le patient et le principe plus honorable que la matière. [...] Or séparé, l'intellect seul est ce qu'il est vraiment. Et cela est immortel et perpétuel. Mais, nous ne nous souvenons pas parce que cette partie est impassible tandis que l'intellect passif est corruptible et sans cette partie, on ne saisit rien.¹⁴⁷³</p>	<p><i>uero omnia facere sicut habitus quidam, et sicut lumen. [...] Et hic intellectus separabilis, et impassibilis, et immixtus, substantia actu ens. Semper enim honorabilius est agens patiente et principium materia. [...] Separatus autem est solus hoc quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est. Non reminiscimur autem, quia hoc quidem impassibile, passivus vero intellectus corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit.</i>¹⁴⁷⁴</p>	<p>πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς [...] καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς τῆ οὐσίας ὧν ἐνεργεῖα. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [...] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός), καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ¹⁴⁷⁵</p>
---	--	--

Notons qu'Aristote ne nomme pas directement l'intellect producteur « agent », cependant, comme on le voit, cet intellect est décrit comme agent. Cela explique que la plupart de ceux qui reprennent cette distinction emploient l'opposition entre un intellect agent et patient. Aristote attribue certaines caractéristiques précises à cet intellect agent : : Il est 1. Séparé, 2. Impassible, 3. Non mélangé, 4. Substantiellement activité, 5. Plus honorable, 6. Identique à l'objet de

¹⁴⁷³ Je traduis.

¹⁴⁷⁴ Aristote traduit par Moerbeke. Je reprends ici une version proche mais pas identique à celle qu'on trouve dans le commentaire de Thomas d'Aquin (Voici la première phrase : *Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia in unoquoque genere*). Cette version proche mais alternative est notamment reprise par François Vatable dans son édition des œuvres physiques d'Aristote (*Ex physiologia aristotelis, libri duodeviginti*, Paris, Henri Estienne, août 1518, f. 277v-278r). Or, François Vatable est un proche de Lefèvre, raison pour laquelle je reprends ici cette édition.

¹⁴⁷⁵ Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-26 (tr. fr. R. Bodéus) : « Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière. [...] Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible puisqu'elle est substantiellement activité. Toujours, en effet, ce qui produit surpasse en dignité ce qui subit et le principe surpasse la matière. [...] Or il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. Nous avons, d'autre part, des défauts de mémoire parce que, si cette essence est impassible, l'intelligence propre à subir les impressions est, elle, corruptible et que, sans elle, on ne pense rien. [...] ». J'ai déjà cité ce passage dans la première partie mais il me semble important d'avoir ce texte sous les yeux pour la suite.

pensée 7. Antérieur dans le temps à la capacité en général 8. Pensant sans interruption¹⁴⁷⁶. De plus, on peut ajouter que la comparaison avec la lumière joue un rôle important dans cette description.

Bovelles, qui fait partie de ces auteurs reprenant cette distinction, réutilise explicitement la majeure partie des propriétés de l'intellect agent pour caractériser l'intellect angélique. En effet, l'intellect angélique est présenté comme sans mélange et pur :

<p>Il est clair que l'intellect angélique est pur, qu'il est non-mélangé et sans espèce. De fait, puisque sa nature est pure, il est exprimé seulement par l'un ou il est contenu par une limite. En effet, il est l'être pur de toutes choses sans pouvoir ou l'essence seule sans puissance.¹⁴⁷⁷</p>	<p><i>manifestum est intellectum angelicum: esse purum, esse immixtum et sine specie. Nam cum sit natura simplex, uno tantum exprimitur, contineturque termino. Est enim omnium simplex esse sine posse siue sola essentia sine potentia.</i></p>
---	---

Il est impassible :

<p>D'où il est manifeste que l'intellect angélique est impassible alors que l'intellect humain est passible et capable de recevoir des espèces.</p>	<p><i>Unde manifestum est angelicum intellectum esse impassibilem, humanum uero passibilem, specierumque susceptiuum.</i></p>
---	---

Bovelles fait d'ailleurs de cette caractéristique un critère de ce qu'est l'intellect¹⁴⁷⁸. Il est une substance en acte :

<p>Par conséquent, de même que la pensée angélique est dès le commencement dans son être et en acte toutes choses, de même la pensée humaine l'est dans la fin.</p>	<p><i>Sicut igitur angelica mens a principio est in esse et in actu omnium, ita et humana in fine.</i></p>
---	--

¹⁴⁷⁶ V. Caston (1999, p. 211-212) propose ce résumé de toutes les caractéristiques de l'intellect producteur. Dans ma comparaison, je ne reviens pas sur l'honorabilité plus grande de l'intellect angélique puisqu'elle est clairement affirmée par Bovelles, en tout cas, tant que l'intellect humain n'égalise pas le niveau de l'intellect angélique. On retrouve un résumé proche de ces caractéristiques en M. V. Wedin (1988, p. 182). Il propose que le point 1 soit plutôt « il est séparable » et ajoute un point 9. Quand il est séparé, il est seulement son essence. Il ajoute également que l'intellect producteur est 10. Non capable de mourir 11. Eternel. V. Caston et M. V. Wedin ont des interprétations assez différentes de ces caractéristiques. Je n'étudierai pas dans le détail toutes ces caractéristiques dans l'œuvre d'Aristote puisque mon but est plutôt de souligner les moments où Bovelles reprend le vocabulaire décrivant l'intellect producteur, les moments où il propose une interprétation contestable d'Aristote (pour l'idée de séparation et de l'éternité de l'intellect) et les moments où il met de côté certaines caractéristiques et capacités (la séparabilité et la capacité de produire).

¹⁴⁷⁷ Bovelles, *Ldi*, II, 3

¹⁴⁷⁸ Bovelles, *Ldi*, VI, 4

L'intellect angélique est ce qu'il sait :

<p>En effet, [l'intellect angélique] est l'être pur de toutes choses sans pouvoir ou l'essence seule sans puissance. De plus, dans cet intellect, sont identiques être et savoir, essence et savoir qui se trouvent opposées dans l'intellect humain (parce qu'il est enfermé par des limites jumelles).</p>	<p><i>Est enim omnium simplex esse sine posse siue sola essentia sine potentia. Rursum in eo ipso, idem sunt esse et scire, essentia et scientia quae in humano intellectu (ut qui geminis clauditur terminis) reperiuntur diuersa.</i></p>
--	---

Il est éternel et premier :

<p>l'intellect angélique, qui le premier a été fait hors de la matière puisque le désaccord et l'ombre de la privation sont exclus de lui, a été établi dans un disque, et, éternel, il persévère dans la balle sphérique, le cercle et la contemplation de lui-même.¹⁴⁷⁹</p>	<p><i>angelicus intellectus, qui primus extra materiam factus est ut exors sui dissidentia et priuationis umbra, conditus in orbe est perseueratque in sui glomere, gyro et contemplatione aeuiternus.</i></p>
--	--

Selon Bovelles, l'éternité désigne une durée qui a un commencement mais pas de fin¹⁴⁸⁰. Par conséquent, dire que l'intellect angélique est éternel signifie qu'il est immortel. Sur ce point, Bovelles se distingue d'Aristote puisque, pour lui, seul Dieu peut être éternel¹⁴⁸¹. Durant cette éternité, l'intellect angélique pense sans interruption :

<p>Il apprend et sait l'ensemble des choses nullement par les choses singulières mais continuellement et à partir de lui-même.¹⁴⁸²</p>	<p><i>Et minime ab ipsis singulis, sed continenter et ex seipso discit nouitque uniuersa.</i></p>
---	---

Pour finir, Bovelles l'identifie à l'acte et à la lumière :

<p>L'intellect angélique est l'acte en tant qu'être. Il est la lumière puisqu'il est apparu en premier et qu'il est sorti de l'unité divine</p>	<p><i>Angelicus intellectus est actus quia esse. Lux est ut qui primo apparuit et ante omnem creaturam ex diuina unitate processit ;</i></p>
---	--

¹⁴⁷⁹ Bovelles, *Ldi*, lettre dédicatoire.

¹⁴⁸⁰ Bovelles, *LdN*, II, 3 : « La durée éternelle est la durée où aucune fin n'est liée au commencement (*Aevum duratio est. principio, finem copulans nullum.*) ».

¹⁴⁸¹ Bovelles critique le discours de Timée écrit par Platon (sans le citer) (voir. EL, I, VI, 1) et Aristote (Lettre à Pommard du 25 juillet 1510) sur l'éternité du monde, des anges et de la matière.

¹⁴⁸² Bovelles, *Ldi*, II, 2. Notons dans ce passage le jeu sur les prépositions. En effet, pour Bovelles, la préposition « ab » (voir Lexique, «) désigne la cause efficiente alors que « ex » désigne la cause matérielle. Ainsi, le savoir de l'ange n'est pas causé par une chose en dehors de lui, au contraire, il se sert de lui-même comme d'une matière pour causer son savoir.

avant toute créature ; se tenant toujours auprès de Dieu, il boit l'immense mer de la lumière divine et sans mélange au-delà de la mesure humaine. ¹⁴⁸³	<i>semperque deo astans, immensum diuini et immixti luminis pelagus supra humanum modum haurit.</i>
--	---

Cependant, il faut remarquer que Bovelles ne reprend pas pleinement la comparaison entre l'intellect producteur et la lumière développée par Aristote.

Bovelles ne soutient pas uniquement ces thèses sur l'intellect angélique dans le *Livre de l'intellect*. En effet, dans ses traités antérieurs, il décrit déjà l'ange d'une façon proche :

20. L'ange est par nature intelligible et non sensible, l'homme est à la fois intelligible et sensible, intelligible par l'esprit, sensible par le corps. ¹⁴⁸⁴	<i>20. Angelus intelligibilis est et insensibilis, homo et intelligibilis et sensibilis, spiritu intelligibilis, corpore sensibilis.</i>
---	--

Certes, dans *l'Opuscule métaphysique*, Bovelles ne détaille pas autant sa réflexion sur l'intellect angélique que dans le *Livre de l'intellect* mais on voit que sa description concorde avec ce qu'il écrit plus tard. Dans les traités postérieurs, Bovelles reprend exactement la thèse qu'il a formulée dans le *Livre de l'intellect* :

22. Pourquoi les anges sont dits être purs, absolus et sans mélange ? Ils sont dits ainsi pour trois raisons. La première parce qu'ils sont des intellects nus c'est-à-dire qu'ils sont privés d'enveloppe naturelle, qu'ils observent de près Dieu par un regard découvert. La deuxième parce qu'ils sont incorporels et séparés de la matière. La troisième par laquelle ils sont tout entiers, intacts et achevés au commencement : ils n'embrassent en eux aucune chose étrangère et ils n'excluent rien de ce qui leur appartient et de ce qui leur est propre. D'après ces trois raisons, tous les anges sont	<i>22. Cur angeli dicuntur esse puri simplices et impermixti ? Propter tres causas. Primum quia sunt intellectus nudi : hoc est naturali carentes velamine, revelata acie deum cominus speculantes. Secundo quia incorporei et abjuncti a materia. Tertio, qua toti, integri et perfecti ab initio : alienum nullum esse intra se complectentes: neque quicquam ad se pertinentis aut proprii excludentes. His tribus de causis: merito cuncti angeli puri, simplices et impermixti vocentur.</i>
--	---

¹⁴⁸³ Bovelles, *Ldi*, I, 4.

¹⁴⁸⁴ Bovelles, *Opuscule métaphysique*, III, 20 (tr. fr. E. Faye)

appelés justement purs, absolus et sans mélange. ¹⁴⁸⁵	
--	--

Ou bien :

VI. Le genre angélique est un acte pur, séparé et nu parce qu'il n'a rien de commun avec la matière. ¹⁴⁸⁶	<i>VI. Angelicum genus est actus purus, separatus ac nudus : nihil cum materia, habens commune.</i>
--	---

À travers tous ces textes et notamment les deux derniers, Bovelles décrit l'intellect angélique comme séparé de la matière, comme un être purement intelligible. Cette caractéristique est déjà mise en avant dans le *Livre de l'intellect* :

La créature purement intelligible est l'ange ou l'intellect angélique : c'est une nature privée de sens, séparée de tout corps et de toute matière. En effet, il est un esprit se soutenant lui-même, existant en lui-même, agissant au moyen de lui-même et se mouvant. ¹⁴⁸⁷	<i>Simpliciter intelligibilis est angelus angelicusue intellectus : natura insensibilis, separatus ab omni corpore et materia. Est enim spiritus seipsum fulciens in se subsistens, per se operans seque mouens.</i>
--	--

L'idée de séparation totale de l'intellect agent de la matière et donc de l'âme humaine n'est pas clairement affirmée par Aristote. En effet, le passage¹⁴⁸⁸ où Aristote évoque la séparation de l'intellect est extrêmement énigmatique¹⁴⁸⁹. De plus, Bovelles met de côté l'idée de séparabilité qui souligne que, en un sens, l'intellect producteur est lié¹⁴⁹⁰. L'intellect angélique s'identifie donc à l'intellect agent selon une certaine interprétation du texte aristotélicien. Bovelles interprétera différemment le même passage lorsqu'il s'agira de décrire l'intellect agent propre à l'intellect humain. L'intellect angélique est séparé du monde et de l'intellect humain et transcende toutes choses.

¹⁴⁸⁵ Bovelles, *Quest. theol.*, II, 22.

¹⁴⁸⁶ Bovelles, *PE*, I, V, §6

¹⁴⁸⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 1.

¹⁴⁸⁸ Aristote, *DA*, III, 5, 430a23 : « Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. » (tr. fr. R. Bodéüs).

¹⁴⁸⁹ Par exemple, R. Bodéüs (note 4 page 229 de son édition du *DA*) dit « cette phrase, l'une des plus énigmatique du *DA*, vise, selon certains, l'intelligence pure d'êtres divins, séparée (chôristheis) de toute corporéité, contrairement à celle de l'homme ; selon d'autres, ce serait l'intelligence de l'homme, une fois séparée (chôristheis) du corps et de toute potentialité après la mort, lorsqu'elle est rendue à elle-même. ». M. V. Wedin (1988, p. 160-161) expose également les multiples divergences entre commentateurs sur ce point.

¹⁴⁹⁰ M. V. Wedin (1988, p. 183) explique que c'est seulement en tant que son activité n'est pas liée au corps qu'il est dit séparable : « That the mind in general is not subject to such fatigue requires that receptive mind as well as productive mind be independent of any physical structures in the sense that neither is an actualization, of such structures. »

Le dernier point à examiner dans cette comparaison entre l'intellect angélique et l'intellect producteur concerne justement la qualification de « producteur ». Ici, il ne s'agit plus d'attribut de l'intellect angélique ou producteur mais bien de la capacité principale de cet intellect. Pour cela, il me semble important de revenir sur le sens qu'Aristote donne à « producteur ». Comme le sens de ce terme est extrêmement débattu, je présenterai trois interprétations différentes de ce passage :

(1) M. V. Wedin¹⁴⁹¹, qui me semble avoir l'interprétation la plus complète de ce passage, explique que l'intellect producteur récupère l'objet de pensée contenu dans l'intellect réceptif (puisque'il est le lieu des formes¹⁴⁹²) et le rend actuel. Sur ce point, pour bien comprendre le sens de « producteur », il faut s'appuyer sur le *De la génération et de la corruption*¹⁴⁹³ où Aristote définit ce qu'est la production en employant comme exemple le soin procuré par un médecin donnant un remède, le vin. Cet exemple met en avant un art, l'art de la médecine. Dans ce cas, le médecin et le vin produisent la santé sur le patient. Cependant, ils sont producteurs en deux sens différents. Le médecin et la médecine agissent sur la santé sans être mû eux-mêmes (ils sont impassibles) car ils ne partagent pas la même matière que le malade. Au contraire, le vin agit sur la santé du malade en étant mû (il est digéré)¹⁴⁹⁴. L'un est un moteur immobile, sens (1a), alors que l'autre est un moteur mû, sens (1b). C'est au sens (1a) que l'intellect producteur est dit produire toutes choses puisque, comme le médecin impassible, il produit la pensée et l'objet de pensée. D'ailleurs, comme l'explique M. V. Wedin¹⁴⁹⁵, Aristote a déjà montré plus tôt dans le *De anima*¹⁴⁹⁶ que la pensée est causée sur le même modèle que la production : le moteur impassible de la sensation, c'est-à-dire la présence de l'objet de sensation en nous provoque la sensation. Ainsi, de la même manière, c'est la présence actuelle de l'objet de pensée contenu potentiellement dans l'intellect réceptif qui est le moteur impassible. Or, cette présence actuelle de l'objet de pensée c'est l'activité de l'intellect producteur, l'activité de l'intellect¹⁴⁹⁷.

(2) V. Caston¹⁴⁹⁸ qui s'appuie également sur une lecture du chapitre de *De la génération et de la corruption*, pense que « producteur » peut seulement désigner l'action du moteur immobile en tant qu'il est la cause finale de toutes choses. Or, selon lui, l'intellect agent est ce moteur

¹⁴⁹¹ M. V. Wedin (1988, p. 172-177).

¹⁴⁹² Aristote, *DA*, 429a25-29

¹⁴⁹³ Aristote, *De la génération et de la corruption*, I, 7

¹⁴⁹⁴ Aristote, *De la génération et de la corruption*, I, 7, 324a25-324b5

¹⁴⁹⁵ M. V. Wedin (1988, p. 174)

¹⁴⁹⁶ Aristote, *DA*, III, 2, 425b26-426a15

¹⁴⁹⁷ Je n'approfondis pas ce point mais M. V. Wedin (1988, p. 177-181) propose une interprétation intéressante de l'analogie entre l'intellect et la lumière qui renforce sa thèse

¹⁴⁹⁸ V. Caston (1999, p. 216-221)

immobile c'est-à-dire Dieu. Donc, il est producteur en tant que cause finale¹⁴⁹⁹. Pour bien comprendre ce que cela signifie, il faut saisir la manière dont la cause finale produit. La cause finale, c'est le point vers lequel la chose concernée par la cause tend. Par exemple, la cause finale de tous les hommes est d'atteindre le bonheur selon Aristote. Dans ce cadre, donc, l'intellect producteur est ce vers quoi tend l'intellect récepteur et c'est en cela que l'intellect producteur est producteur¹⁵⁰⁰.

(3) Thomas d'Aquin et certains commentateurs plus récents¹⁵⁰¹ estiment que « producteur » signifie que l'intellect produit effectivement les objets de la pensée en les abstrayant. Voici ce qu'explique Thomas d'Aquin en conclusion de sa réflexion sur la comparaison proposée par Aristote entre la lumière et l'intellect agent pour préciser ce que produit l'intellect :

<p>L'intellect agent fait que les intelligibles eux-mêmes soient en acte, eux qui étaient d'abord en puissance, par le fait qu'il les abstrait de la matière : c'est en effet, de cette manière que les intelligibles sont en acte, comme on l'a dit.¹⁵⁰²</p>	<p><i>Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia; sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est.</i></p>
--	---

Cette thèse, bien qu'elle me semble la plus éloignée du texte d'Aristote, aura une importance considérable dans les réflexions sur la théorie de l'intellect, notamment dans le *Livre de l'intellect*¹⁵⁰³.

Si on entend « producteur » au sens (1), l'intellect angélique est composé comme l'intellect humain d'une force active d'observer et d'une partie observable qui est la puissance de l'intellection comme il dit¹⁵⁰⁴. Cependant, cette partie observable est impassible aussi puisqu'elle ne reçoit en elle aucun objet¹⁵⁰⁵, elle est déjà l'essence de toutes choses¹⁵⁰⁶. Par

¹⁴⁹⁹ Je simplifie à l'extrême l'argumentation de V. Caston. Néanmoins il soutient bien la thèse que l'intellect agent est Dieu et qu'il est producteur en tant qu'il est cause finale de toutes choses.

¹⁵⁰⁰ Pour la critique de l'assimilation de l'intellect producteur au premier moteur ou Dieu cf. M. V. Wedin (1988, p. 172-173). V. Caston (1999, p. 223-224) propose une réflexion sur l'analogie entre l'intellect producteur et la lumière. Pour cela, il s'aide notamment de Thémistius en ce qu'il suppose que cette analogie est une référence au Soleil du bien platonicien. Cela lui permet de conforter sa thèse de l'intellect producteur comme cause finale. Sur ce point, V. Caston me semble moins convaincant que M. V. Wedin.

¹⁵⁰¹ E. Hartman (1977, p. 265-268)

¹⁵⁰² Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité « De l'Âme » d'Aristote*, III, ch. IV, (tr fr. J.-M. Vernier, p. 355). Pour le latin cf. *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 10, n. 3.

¹⁵⁰³ Pour la critique de cette thèse cf. M. V. Wedin (1988, p. 176).

¹⁵⁰⁴ Bovelles, *Ldi*, VI, 5.

¹⁵⁰⁵ Bovelles, *Ldi*, II, 2

¹⁵⁰⁶ Bovelles, *Ldi*, I, 9. Toutes choses excepté Dieu (cf. *Ldi*, III, 1).

conséquent, comme tous les objets de pensée sont toujours présents en lui¹⁵⁰⁷, comme l'intellect est toujours tourné vers lui-même et contemplatif et comme il pense toujours¹⁵⁰⁸, il est nécessaire qu'il soit toujours en activité, toujours pensant c'est-à-dire toujours producteur en sens (1a). En effet, selon le sens (1a), l'intellect producteur désigne la présence de l'objet de pensée et l'activité de la pensée. Cependant, comme Bovelles ne nomme jamais l'activité de pensée « une production », il est préférable de conserver le terme « agent ». Ces deux termes sont certes synonymes dans le texte d'Aristote. Néanmoins, Bovelles pense la production dans le *Livre de l'intellect* comme la création efficiente de quelque chose et non l'action elle-même.

Si on adopte l'interprétation de producteur comme cause finale (2), on peut dire que l'intellect angélique est producteur puisque le but de l'intellect humain est d'égaliser le niveau de l'intellect angélique¹⁵⁰⁹. En effet, l'intellect angélique est la réalisation de l'intellect humain. D'ailleurs, Bovelles pense leur opposition comme l'opposition entre la puissance et l'acte¹⁵¹⁰. Pour expliquer l'élévation de l'intellect humain jusqu'à l'intellect angélique, Bovelles utilise une comparaison entre le professeur et l'élève¹⁵¹¹ afin de montrer que l'élève doit s'élever jusqu'au maître, le prendre comme un certain modèle, comme une fin. La fin de l'intellect humain, c'est d'atteindre l'intellect angélique. L'intellect angélique peut être compris comme producteur en ce sens-là. Cependant, Bovelles ne nomme pas cela une production.

La compréhension de producteur au sens (3) ne convient pas à première vue à la description de l'intellect angélique. En effet, lorsque Bovelles emploie un vocabulaire de la production (« *productio* »¹⁵¹², « *produco* »¹⁵¹³ et « *opifex* »¹⁵¹⁴), le producteur n'est jamais l'intellect angélique, il s'agit généralement de Dieu ou de l'intellect humain¹⁵¹⁵. En outre, l'intellect angélique n'a aucun besoin de produire ses objets de pensées puisqu'il a déjà tout en

¹⁵⁰⁷ Bovelles, *Ldi*, II, 1

¹⁵⁰⁸ Bovelles, *Ldi*, II, 5

¹⁵⁰⁹ Bovelles, *Ldi*, I, 6 et 10. Bovelles propose une définition de la cause finale en *PE*, II, 2, 6-7.

¹⁵¹⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 2-3.

¹⁵¹¹ Cette comparaison est fréquemment employée dans les commentaires du *De anima*. On la retrouve dès les commentaires de Thémistius (*Paraphrase au traité De l'âme*, 104,7) et de Philoponus (*On Aristote on the intellect*, 48, 27-32 ; 50, 78-81). Aristote emploie une comparaison proche en *M*, Θ, 8, 1050a18-20

¹⁵¹² Bovelles, *Ldi*, V, 4, 6.

¹⁵¹³ Bovelles, *Ldi*, I, 4 ; III, 8 ; V, 4 ; VI, 1, 7 ; X, 8 ; XI, 6 ; XII, 3.

¹⁵¹⁴ Bovelles, *Ldi*, Epître dédicatoire ; II 4 ; III, 1 ; IV, 1, 3 ; V, 4, 6, 7 ; X, 3 ; XIV, 4 ; XVI, 8

¹⁵¹⁵ En *Ldi*, X, 2, il s'agit des opérations de l'intellect et des autres formes de l'âme. En XII, 3, « *produco* » est employé au sens de « présenter » car Bovelles évoque une ligne.

lui-même. D'ailleurs, selon Bovelles, l'intellect angélique ne crée¹⁵¹⁶ et n'engendre rien¹⁵¹⁷ en tant que cause efficiente. Cependant, même s'il n'utilise pas le vocabulaire de la production, dans sa relation avec l'intellect humain, l'intellect angélique peut être dit producteur au sens (3) non en tant qu'il abstrait l'espèce intellectuelle, mais en tant qu'il la cause. En effet, on retrouve dans certains textes de Bovelles l'idée que l'intellect angélique est capable d'instruire directement l'intellect humain en lui transmettant des notions ou espèces intellectuelles. En ce sens, on peut donc voir dans l'éducation angélique un signe que l'intellect angélique est producteur en un sens assez proche de (3).

Ainsi, Bovelles applique la plupart des qualificatifs de l'intellect producteur à l'intellect angélique. De ce point de vue, on peut dire que, dans la construction de son opposition entre l'intellect angélique et humain, Bovelles reprend une partie des réflexions aristotéliennes sur la distinction entre l'intellect producteur et récepteur. En effet, selon lui, l'intellect angélique se rapporte à l'intellect humain comme l'intellect producteur ou agent se rapporte à l'intellect possible ou récepteur. Néanmoins, il faut souligner que cette identification implique une certaine interprétation de la séparation de l'intellect producteur, interprétation qui n'est pas partagée par tous les commentateurs. De plus, Bovelles n'emploie pas le vocabulaire de la production pour qualifier l'intellect angélique ou ses productions. Néanmoins, l'intellect angélique peut être vu comme producteur au sens où il est toujours en activité ou bien au sens où il est une cause finale de l'intellect humain ou bien au sens où il peut l'instruire.

Cette description générale de la nature de l'intellect angélique me paraît devoir être complétée par deux points. Premièrement, il me semble important de revenir sur l'éducation angélique que Bovelles n'évoque pas clairement dans le *Livre de l'intellect*. S'il existe une éducation angélique de l'homme, comment est-elle possible si les deux intellects sont complètement séparés et si l'intellect angélique est immobile ? Ainsi, avant d'étudier la nature de l'intellect humain, il me semble important de répondre à cette question.

¹⁵¹⁶ Bovelles, *Ldg*, II, 1 : « Et de même que nous pensons que Dieu est l'auteur de la nature tout entière ou le fondateur de toutes choses, de même aussi toute création doit être rapportée à Dieu tandis que toute génération doit être rapportée à la nature. De fait, nous appelons d'ordinaire dieu le créateur de toutes choses alors que la nature génitrice de l'ensemble des choses. (*Et sicut deum censemus totius esse nature autorem, omniumue conditorem, ita et ad deum creatio omnis ad naturam uero generatio est omnis referenda. Nam et deum omnium creatorem, Naturam autem uniuersorum genitricem, appellare solemus.*) »

¹⁵¹⁷ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 24 « De fait, la planète, l'étoile l'ange ou une autre chose n'a engendré, n'engendre et n'engendrera pas respectivement la planète, l'étoile, l'ange ou n'importe quelle chose. (*Nam planeta, planetam, stella, stellam, angelum angelus aut aliud quicquam nunquam genuit aut gignit aut gignet.*) ».

Bovelles distingue dans son *Opuscule métaphysique* deux types d'ange :

42. Certains des anges sont angéliques et certains humains, ces derniers, bien sûr, sont ceux qui s'occupent des hommes, mais les premiers sont ceux qui, s'étant détournés du souci de l'humanité pour des préoccupations plus hautes, se tournent vers Dieu seul. ¹⁵¹⁸	42. <i>Angelorum quidam angelici et quidam humani ; hi quidem qui hominum curam gerunt, illi vero ab hominum sollicitudine ad superiora conversi soli deo intendentes.</i>
---	--

Cependant, outre cette distinction, Bovelles revient assez peu sur la manière dont les anges peuvent s'occuper de l'homme. En effet, dans l'*Introduction métaphysique*, le *Livre de l'intellect* et le *Livre des sens*, il travaille en particulier sur l'abstraction de l'espèce intellectuelle à partir du sensible. Dans le *Livre du Sage*, Bovelles évoque plus longuement la contemplation de l'ange et la connaissance de l'ange par l'homme¹⁵¹⁹ qui est l'intermédiaire nécessaire pour connaître Dieu. C'est dans le *Livre sur les douze nombres*¹⁵²⁰ qu'il explique clairement que l'ange instruit l'homme en lui transmettant des concepts. Il fait de l'ange le troisième éducateur de l'homme, après le monde et l'homme lui-même alors que dans le *Livre des sens*¹⁵²¹, Bovelles n'en présentait que deux. D'ailleurs, sur ce point, Bovelles semble avoir évolué puisque dans le *Livre de l'intellect* aussi, il semble que l'intellect humain est seulement accompli par ses sens¹⁵²².

Ce nouveau mode d'éducation est ajouté en raison de la distinction entre le concept, le son articulé et l'écrit¹⁵²³. L'éducation du monde produit le concept au moyen de trace écrite. L'éducation humaine produit le concept au moyen des sons articulés. L'éducation angélique produit le concept sans intermédiaire puisque l'ange introduit directement les notions dans l'intellect humain. Cette description de l'éducation angélique est conforme à la nature immatérielle de l'ange. Cependant, l'ange n'a pas qu'un seul moyen d'éduquer les hommes. En effet, dans son traité le plus complet sur cette question, les *Sept livres de questions*

¹⁵¹⁸ Bovelles, *Opuscule métaphysique*, III, 42 (tr fr. E. Faye)

¹⁵¹⁹ Bovelles, *Ldsap*, XIII

¹⁵²⁰ Bovelles, *LdDN, De Enneade*, II.

¹⁵²¹ Bovelles, *Lds*, XXIV

¹⁵²² Bovelles, *Ldi*, V, 1 « Au contraire, l'intellect humain est par nature lié à la matière et au sens et il n'est destiné à rien d'autre qu'à exister dans la matière et le corps, qu'à être achevé par l'aide des sens et qu'à absorber les espèces intellectuelles des choses. (*Intellectus autem humanus: natura coniunctus est materiei et sensui et haud aliter quam in materia et corpore subsistere et sensuum adminiculo perfici et intellectuales rerum haurire species natus est.*)

¹⁵²³ Bovelles, *LdDN, De Enneade*, II

*théologiques*¹⁵²⁴, Bovelles explique que l'ange peut certes instruire l'homme directement sans intermédiaire mais il peut également l'instruire au moyen de certains sens. Dans ce traité, Bovelles reprend de plus près les exemples des apparitions angéliques de la *Bible* et il essaie d'expliquer ces apparitions en accord avec sa pensée. Dans la *Bible*, les anges sont notamment décrits comme des êtres envoyés par Dieu « pour aider ceux qui vont hériter le salut »¹⁵²⁵, ils exécutent les sanctions divines¹⁵²⁶, ils transmettent les messages divins¹⁵²⁷ et aident les hommes¹⁵²⁸. Bovelles réduit en particulier l'ange à deux fonctions, la consolation des hommes et leur instruction¹⁵²⁹. Dans tous ces cas, les anges ont une action sur les hommes et, dans la plupart des cas, cette action se réalise dans la matière. Or, comment un être immatériel peut-il agir sur la matière ?

Bovelles ouvre sa réflexion sur la possibilité que Dieu a d'envoyer les anges aux hommes¹⁵³⁰. Cependant, cette idée d'un envoi est liée à un certain mouvement de leur monde vers le monde sensible. Comme les anges sont immatériels, hors du temps et donc sans mouvement puisque, conformément à Aristote, tout mouvement est dans le temps¹⁵³¹, comment peuvent-ils être envoyés ? Contrairement aux hommes qui se meuvent dans le temps, les anges se déplacent dans l'instant. En effet, dans la physique aristotélicienne, il n'y a pas de mouvement dans l'instant¹⁵³². Cette subtilité permet à Bovelles de penser un déplacement angélique qui autorise l'envoi des anges par Dieu dans la Bible et tout autre déplacement.

À la suite de cette première réponse, Bovelles propose différentes explications de phénomènes bibliques en apparence incompatibles avec sa pensée sur l'ange. Parmi ces phénomènes, on retrouve l'apparition des anges aux hommes au moyen d'intermédiaire ou sans intermédiaire. Ce point est particulièrement important pour nous puisque c'est au travers de cette apparition que l'ange peut instruire l'homme. Selon Bovelles, les anges peuvent donc apparaître aux sens de l'éducation (vision et audition)¹⁵³³, à l'imagination¹⁵³⁴, parfois à l'odorat

¹⁵²⁴ Bovelles, *QT*, II, 30-42.

¹⁵²⁵ Hébreux 1.14 : « En effet, que sont les anges ? Des esprits aux diverses fonctions, envoyés en service pour aider ceux qui vont hériter le salut. » (tr. fr. L. Segond)

¹⁵²⁶ Par exemple, Genèse, 19.

¹⁵²⁷ Par exemple, Apocalypse, 1.1.

¹⁵²⁸ Par exemple, Daniel, 3.28

¹⁵²⁹ Bovelles, *QT*, II, 40

¹⁵³⁰ Bovelles, *QT*, II, 31.

¹⁵³¹ Aristote, *P*, VI, 2, 332a20 : « tout mouvement se fait dans le temps ».

¹⁵³² Aristote, VI, 3, 234a24 : « rien ne se meut dans le maintenant ».

¹⁵³³ Bovelles, *QT*, II, 35. Je ne reviens pas sur le détail de cette question mais Bovelles réfléchit à la question de savoir comment l'ange peut avoir un corps et quel type de corps il peut posséder en ce monde.

¹⁵³⁴ Bovelles, *QT*, II, 36

qui est le sens supérieur de la chair¹⁵³⁵ et surtout à l'intellect directement¹⁵³⁶. Il est évident que l'apparition de l'ange à l'intellect directement est la manière d'agir la plus convenable à l'ange. En effet, il est contre-nature pour l'ange de posséder un corps et donc d'être visible et audible¹⁵³⁷. De plus, parce que l'ange est immatériel et intellectuel, il lui est plus convenable de s'adresser à la partie immatérielle de l'homme¹⁵³⁸. En outre, lorsque l'ange s'adresse à l'homme, il s'adresse en particulier à son intellect même lorsqu'il utilise un intermédiaire¹⁵³⁹.

La pédagogie angélique consiste donc en la communication de notions ou de « signes divins » à l'intellect humain. Dans le *Livre de la raison propre*¹⁵⁴⁰, Bovelles explique que les espèces intellectuelles tombent dans l'intellect humain depuis l'intellect angélique¹⁵⁴¹. Il semble que l'instruction angélique soit comme celle du monde sensible. Néanmoins, comme c'est Dieu qui envoie les anges communiquer aux hommes, l'instruction angélique ne semble pas dépendre uniquement de la volonté de l'homme. Cependant, dans d'autres textes, il semblerait que Bovelles soutienne que l'instruction angélique peut dépendre de l'homme qui s'élève au niveau de l'ange. Par exemple, dans le texte du *Livre sur les douze nombres*, il semble que l'instruction angélique soit le fruit de l'observation par l'homme des essences que l'intellect angélique contient¹⁵⁴². En outre, l'homme semble être capable d'être instruit par l'ange s'il le veut puisqu'il peut connaître l'ange¹⁵⁴³.

Ainsi, pour résumer, il semble que la pédagogie angélique soit double. D'une part, il y a l'instruction qui dépend de la volonté de Dieu où l'ange produit lui-même le savoir dans l'homme. D'autre part, il y a l'instruction où c'est l'homme qui arrive à connaître directement l'ange et perçoit des notions qu'il ne connaissait pas encore. Dans ce cas, l'instruction dépend de l'homme seul. C'est en raison de cette pédagogie (surtout la première) que l'ange peut être

¹⁵³⁵ Bovelles, *QT*, II, 37. Sur l'apparition des anges par l'odorat voir Roch, M. (2016, p. 96-100), [« La béguine, l'ange et l'odeur de sainteté : le cas de Sybille de Marsal, « garce qui fit de la sainte » », *Cahiers d'histoire*, 34(spécial), 91-118.] où il montre l'origine de l'odeur des anges dans la Bible et où il met en avant certains commentateurs scolastiques.

<https://doi.org/10.7202/1045971ar>

¹⁵³⁶ Bovelles, *QT*, II, 39 et 41

¹⁵³⁷ Bovelles, *QT*, II, 40

¹⁵³⁸ Bovelles, *QT*, II, 41

¹⁵³⁹ Bovelles, *QT*, II, 39

¹⁵⁴⁰ Bovelles, *LPR*, V, 10.

¹⁵⁴¹ On retrouve l'idée d'espèces intellectuelles tombées d'un être supérieur dans les *Eléments physiques*, VI, III, 8 : « Une autre force par laquelle aussi elle admet à l'intérieur d'elle-même les images ou faites tombées par l'artisan en propre ou tombées d'en haut des intelligibles et des choses dont aucun sens n'est précurseur. (*Aliam qua etiam intelligibilem et eorum : quorum nullus est praeuius sensus imagines : aut proprio opificio excussas : aut supernae delapsas intra se admittit.*) »

¹⁵⁴² Dans ce passage, il est difficile de déterminer si cette observation peut se faire avant la mort puisque Bovelles explique que, dans ce cas, l'homme est privé de sa masse corporelle.

¹⁵⁴³ Bovelles, *Ldsap*, XIII

dit producteur. Maintenant que nous avons détaillé la nature de l'intellect angélique, nous pouvons étudier plus précisément la nature de l'intellect humain dans son opposition à l'intellect angélique.

La nature de l'intellect humain dans son opposition à l'intellect angélique : une certaine interprétation de l'intellect récepteur d'Aristote à la source de la conception de l'intellect humain.

Bovelles considère que, dans sa comparaison avec l'intellect angélique, l'intellect humain est comme l'intellect possible c'est-à-dire l'intellect patient ou matériel ou réceptif. Cet intellect a reçu beaucoup de noms parmi les commentateurs d'Aristote. Dans le *Livre de l'intellect*, parmi ces termes, Bovelles emploie la plupart du temps le terme « intellect possible (*intellectus possibilis*) »¹⁵⁴⁴, mais il lui arrive une fois de le nommer « patient (*patiens*) »¹⁵⁴⁵. Comme Bovelles assimile l'intellect possible avec la mémoire intellectuelle, il utilise beaucoup plus souvent le terme « mémoire » pour désigner l'intellect possible interne à l'intellect humain.

Pour juger l'identification de l'intellect humain à l'intellect possible, il est important de décrire les caractéristiques principales et les fonctions de l'intellect réceptif dans le *De anima*. La description de l'intellect réceptif est plus brève dans le texte d'Aristote puisqu'il dit de lui que (1) il fait office de matière, (2) il devient toutes choses, (3) il est passif, (4) il est corruptible et (5), sans lui, on ne pense rien¹⁵⁴⁶.

Bovelles rapporte l'intellect humain à la matière puisqu'il est vide et en puissance au commencement comme elle¹⁵⁴⁷. Contrairement à Aristote qui en reste à une description des fonctions de l'intellect, Bovelles explique cette situation par une réflexion métaphysique. En effet, si l'intellect humain est ainsi, c'est en raison de la position de l'homme dans l'ordre des créatures. En effet, l'homme est pensé par Bovelles, à l'instar d'un grand nombre d'auteurs, entre le monde sensible et le monde intelligible¹⁵⁴⁸. Or, comme nous l'avons vu, cette position intermédiaire est très particulière dans l'œuvre de Bovelles car elle implique la possession de l'essence des deux mondes. De plus, comme il s'agit d'un intermédiaire entre deux ordres, l'homme est donc la créature suprême dans l'ordre sensible et la créature inférieure dans l'ordre

¹⁵⁴⁴ Bovelles, *Ldi*, VII, 5 ; X, 2-3, 5 ; XIII, 7

¹⁵⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, X, 4.

¹⁵⁴⁶ Cf. Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-26 (cité plus haut).

¹⁵⁴⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 5 ; II, 7.

¹⁵⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, I, 1 ; *PE*, VI, 10, 7.

intelligible¹⁵⁴⁹. Par conséquent, le corps de l'homme, c'est-à-dire la partie sensible de l'homme, est toutes choses de façon sensible¹⁵⁵⁰, tandis que son intellect, sa partie intelligible, n'est aucune chose¹⁵⁵¹. Ainsi, lorsque Bovelles dit que l'intellect humain est mélangé au corps, cela ne signifie pas qu'il y a de la matière dans l'intellect mais qu'il est lié par sa forme même à un corps.

Pour mieux comprendre le lien de l'intellect au corps, il faut reprendre la théorie des formes développée par Bovelles pour expliquer ce qu'est la substance de chaque chose¹⁵⁵². Selon Bovelles, il y a deux grands types de formes, celles qui sont liées à la matière et celles qui n'ont pas de matière. Hors de la matière, il y a la forme angélique : elle n'est pas liée à la matière car elle a été faite avant la matière et elle a été faite indépendante. Dans le second groupe de formes, on retrouve quatre formes : la substantielle, la végétative, la sensitive et l'intellective. Bovelles reprend donc les trois types d'âme décrits par Aristote dans le *De anima*¹⁵⁵³ et ajoute la forme substantielle. Bovelles présente hiérarchiquement ces quatre formes. Le degré le plus bas est la forme substantielle¹⁵⁵⁴ en ce qu'elle donne seulement l'être aux choses puis vient la forme végétative qui donne la vie, la sensitive qui donne la sensation et l'intellective qui donne l'intellect. Par exemple, une pierre possède seulement une forme substantielle alors que l'homme possède toutes les formes. Désigner « forme » ce qu'Aristote nomme « âme » (végétative, sensitive ou intellective) est permis par Aristote lui-même dans sa définition de l'âme :

Il est par conséquent nécessaire que l'âme soit la substance comme forme du	<i>Necesse est igitur animam : substantiam esse perinde atque formam corporis</i>	ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος. ¹⁵⁵⁶
---	---	---

¹⁵⁴⁹ Je rappelle ce point que j'ai déjà développé *infra* p. 429-436.

¹⁵⁵⁰ Bovelles, *Ldi*, IX, 6-7.

¹⁵⁵¹ Bovelles, *Ldi*, I, 2.

¹⁵⁵² Bovelles, *Ldi*, X, 1 ; *PE*, VI, 10.

¹⁵⁵³ Aristote, *DA*, II, 4, 415a13-22.

¹⁵⁵⁴ « Substantielle » signifie ici seulement la possession de l'être sans vie.

¹⁵⁵⁶ Aristote, *DA*, II, 1, 412a19-21 : « Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. » (tr. fr. Bodéüs) On a d'autres définitions en 412a27-28 et 412b4-5. Dans la dernière définition (412b4-5), Aristote ajoute l'idée d'organe : « Et si l'on a besoin d'une formule qui s'applique en commun à toute âme, ce sera : la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes. » (tr. fr. Bodéüs). Voici comment ce passage a été rendu en latin : « Par conséquent, si une chose commune doit être dite à propos de chaque âme c'est qu'elle est elle-même la perfection première et l'acte premier du corps naturel dont les parties sont les organes (*Si igitur commune quid de omni anima sit dicendum : ipsa perfectio prima primusque actus est corporis naturalis, cuius partes sunt instrumenta*). » (trad par J. Argyropoulos) « Mais s'il faut dire quelque chose de commun à propos de chaque âme : elle sera comme l'acte premier du corps physique doté d'organe (*Si autem aliquid commune in omni anima oportet dicere : erit utique primus actus corporis physici*

corps naturel ayant en puissance la vie	<i>naturalis potentia vitam habentis.</i> ¹⁵⁵⁵	
---	---	--

Bovelles ne le précise pas particulièrement dans le *Livre de l'intellect*¹⁵⁵⁷ mais, parmi les formes liées à la matière, les formes supérieures existent nécessairement dans les formes inférieures :

<p>5 La vie est reçue en premier dans l'essence, le sens dans la vie et enfin la raison dans le sens. [...] De même aussi, l'acte substantif lui-même de toutes choses et premier n'est reçu dans aucun acte, mais dans la seule privation des actes, dans la puissance de l'ensemble des choses que nous appelons matière. Quant à la vie, elle est reçue dans l'essence ; le sens dans la vie ; la raison dans le sens. En effet, tout ce qui est doté d'une raison sent. Tout ce qui sent vit ; tout ce qui vit est. Or, tout ce qui est dans le monde sensible est à partir de la matière.¹⁵⁵⁸</p>	<p><i>5. In essentia imprimis recipitur uita : in uita, sensus : in sensu denique ratio.</i> [...] <i>Ita et actus ipse substantiuus omnium primus : in nullo recipitur actu, sed in sola actuum priuatione, in uniuersorum potentia quam materiam uocitamus. Vita uero recipitur in essentia ; sensus, in uita ; ratio in sensu. Quicquid enim ratione praeditum est sentit. Quicquid sentit uiuit ; quicquid uiuit est. Quicquid autem est in sensibili mundo est ex materia.</i></p>
---	---

Ainsi, un chien possède la forme sensitive, la forme végétative et la forme substantielle. Sur ce point, Bovelles suit Aristote¹⁵⁵⁹. De plus, il est important de comprendre que ce chien n'est pas composé d'une forme végétative et d'une forme sensitive qui sont séparées, mais qu'en réalité il n'y a qu'une seule forme qui est composée des forces sensibles et des forces végétatives. Bovelles exploite particulièrement cela lors de l'étude du retour nécessaire de l'âme humaine dans un corps humain. En effet, l'intellect humain est immortel¹⁵⁶⁰. Puisque l'intellect humain est uni substantiellement à l'âme humaine comme les autres forces (végétatrice et sensitive)¹⁵⁶¹,

organici). ». Cette définition est reprise dans l'*Introduction au De anima* de Jacque-Lefèvre d'Étaples : « L'âme est un acte premier, substantiel du corps naturel, doté d'organes, ayant en puissance la vie. (*Anima est actus primus, substantialis, corporis naturalis, organici, in potentia vitam habentis.*) »)

¹⁵⁵⁵ Exceptionnellement, je mets en avant la traduction de Argyropoulos (connue dans le cercle fabriste) qui utilise le terme « *forma* ». Voici ma traduction de Moerbeke : « Il est donc nécessaire que l'âme soit la substance comme l'espèce du corps physique ayant en puissance la vie (*Necesse est ergo animam substantiam esse sicut speciem corporis physici potentia vitam habentis.*) ».

¹⁵⁵⁷ Pour une approche de cette idée cf. Bovelles, *Ldsap*, I, 1.

¹⁵⁵⁸ Bovelles, *Ldg*, XVII (affiché XVI), 5.

¹⁵⁵⁹ Aristote, *DA*, II, 3, 414b19-415a13

¹⁵⁶⁰ J'étudie plus explicitement l'argumentation pour soutenir cette thèse plus bas.

¹⁵⁶¹ Bovelles, *PE*, VI, 10, 10.

il est nécessaire que toute l'âme humaine soit immortelle. Or, lorsque l'âme est séparée du corps, les forces liées à la matière sont oisives et désirent être attachées au corps. Il faut donc, conformément à la maxime aristotélicienne selon laquelle « la nature ne fait rien en vain »¹⁵⁶², que l'âme retrouve un corps. Bovelles ne formule pas explicitement de syllogisme, mais il est très clair que la réunion avec un corps est rendue nécessaire en raison de l'imperfection de l'âme séparée du corps, ce qui va contre la nature.

En outre, parmi ces quatre formes liées à la matière, la forme intellectuelle contrairement aux autres formes n'a pas son activité dans le corps, même si elle est dans le corps par la substance¹⁵⁶³. En effet, son activité concerne seulement l'intellect lui-même puisque lorsque la partie agente de l'intellect produit une espèce intellectuelle, c'est la partie patiente de l'intellect qui la reçoit : le commencement et la fin de l'action sont toujours l'intellect. Bovelles induit cette thèse de la réflexion d'Aristote qui pense l'intellect séparé du corps pour son activité mais qui reste tout de même unie aux autres parties de l'âme¹⁵⁶⁴. Cependant, pour Bovelles, bien que l'activité de l'intellect soit indépendante du corps, pour pouvoir opérer, l'intellect a besoin d'un objet. Or, il ne contient aucun objet en lui-même, excepté l'espèce de Dieu sur laquelle Bovelles reste très énigmatique¹⁵⁶⁵ : il ne semble pas faire de la connaissance de cette espèce le commencement de la connaissance humaine mais plutôt la fin. Par conséquent, pour penser, l'intellect a besoin que son corps et ses sens lui transmettent des objets¹⁵⁶⁶.

En raison de l'inachèvement initial de l'intellect humain, Bovelles explique que celui-ci est seulement un intellect sous un certain aspect (*secundum quid*)¹⁵⁶⁷. En effet, pour lui, l'intellect est défini comme un être purement impassible (c'est-à-dire purement en acte) qui est né pour juger et intuitionner toutes choses¹⁵⁶⁸. Or, l'intellect humain peut être dit passible¹⁵⁶⁹ puisque pour devenir toutes choses, il faut qu'il reçoive dans sa mémoire l'espèce de toutes

¹⁵⁶² On retrouve cette maxime dans l'œuvre d'Aristote cf. Aristote, *DA*, III, 9, 432b21-22 ; *Histoire des animaux*, XII, 704b15-17 ; 711a17-19 ; *De Caelo*, I, 4, 271a33 ; II, 5, 288a2-3.

¹⁵⁶³ Bovelles, *Ldi*, X, 2 ; *Ph. El.*, VI, 10, 7. Cela signifie que par l'âme, l'intellect est dans le corps comme cet intellect est lié substantiellement à l'âme mais son activité est hors du corps puisque l'intellect n'a pas besoin du corps pour opérer.

¹⁵⁶⁴ Aristote, *De gener. Animalium*, II, 3, 736b27-28 ; *DA*, II, 1, 413a7-8 ; III, 4, 429a10-13. Dans ce dernier passage, comme R. Bodéüs l'explique bien dans une note (n°1, p. 222), l'intellect est séparable en raison du corps contrairement au sens qui lui est lié. Cela signifie que bien que l'intellect soit dans le corps comme le sens, son action n'actualise aucun organe corporel.

¹⁵⁶⁵ Bovelles, *Ldi*, IV, 6.

¹⁵⁶⁶ Comme on l'a vu Bovelles n'exclut pas l'intervention de l'ange dans la connaissance. Cependant, comme elle reste marginale dans notre instruction, je la laisse de côté.

¹⁵⁶⁷ Bovelles, *Ldi*, XVI, 2

¹⁵⁶⁸ Bovelles, *Ldi*, VI, 4. Sur ce point, Bovelles reprend la définition de l'intellect séparé par Aristote (Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-25

¹⁵⁶⁹ Bovelles, *Ldi*, VI, 3

choses provenant du monde par l'intermédiaire des sens et de l'intellect. Cependant, cette capacité à être passif n'est pas propre à l'intellect mais à la mémoire de l'intellect qui est vide¹⁵⁷⁰. De fait, l'intellect humain est composé de deux parties l'une qui est proprement l'intellect c'est-à-dire qui est la force d'observation et l'autre qui n'est pas l'intellect proprement dit mais ce qui contient les objets de l'intellect, la mémoire ou l'intellect possible. Cette structure est commune à tous les intellects à la différence que dans l'intellect angélique, cette partie n'est pas passible mais en acte puisque la mémoire de l'intellect angélique c'est son essence. Par conséquent, bien que l'intellect soit comparable à la matière, il n'est pas purement passif puisque, grâce à sa capacité observatrice, l'intellect peut saisir les espèces émises par les choses dans le monde, il peut progresser jusqu'à posséder l'espèce de toutes choses et ainsi égaler par le savoir la nature de l'intellect angélique¹⁵⁷¹. Pour cette raison, l'intellect humain qui est seulement sous un certain aspect un intellect est nommé raison¹⁵⁷².

De plus, contrairement aux formes dans la matière, les espèces intellectuelles restent incorruptibles dans la mémoire, c'est-à-dire dans la partie passible et comparable à la matière de l'intellect humain. En effet, ce que la mémoire reçoit, elle le conserve toujours¹⁵⁷³, ce qui n'est pas le cas de la matière. De ce dernier point, on peut en déduire, comme le fait Bovelles¹⁵⁷⁴, que l'intellect humain est incorruptible dans toutes ses parties. Par conséquent, Bovelles rejette la corruptibilité de l'intellect (4).

Pour le dernier point (5), il est évident que sans l'intellect, on ne peut pas penser puisque c'est par l'intellect que l'homme pense. Mais quelle partie est vraiment essentielle pour penser ? Sans l'intellect agent, on ne peut plus penser puisque l'intellect agent est la force qui saisit les espèces intellectuelles. Or, sans ces espèces, l'homme ne pense pas. Donc, l'intellect agent est nécessaire à la pensée. Pour l'intellect possible, c'est plus compliqué puisque l'intellect agent saisit l'espèce intelligible sans l'aide de l'intellect possible. En ce sens, on peut dire que l'intellect possible n'est pas nécessaire pour avoir une intellection. Néanmoins, l'intellect en entier ne pourra jamais s'accomplir sans intellect possible ou mémoire puisque l'acte ultime de

¹⁵⁷⁰ Bovelles, *Ldi*, VI, 4

¹⁵⁷¹ Bovelles, *Ldi*, I, 6 ; I, 10. A propos de l'ambiguïté sur l'égalité entre les deux intellects et l'usage de l'expression « un peu inférieur » pour qualifier le rapport de l'intellect humain à l'intellect angélique cf. *supra* p. 511-516.

¹⁵⁷² Bovelles, *Ldi*, XVI, 7. Pour une plus longue réflexion sur la distinction pensée, intellect et raison Cf. *Infra* p. 632-629.

¹⁵⁷³ Bovelles, *Ldi*, XV, 6.

¹⁵⁷⁴ Bovelles, *Ldi*, XII, 6.

l'intellect c'est la contemplation, c'est-à-dire l'observation par l'intellect agent de l'intellect possible¹⁵⁷⁵.

Grâce à cette description de l'assimilation de l'intellect humain à l'intellect possible, nous constatons que Bovelles soutient pour l'intellect humain en général et pour ses parties une thèse immanentiste : l'intellect humain fait partie de l'âme humaine qui est la forme du corps. Malgré cela, l'intellect est séparé du corps par l'activité qui est seulement une réalisation intellectuelle. D'autre part, parce qu'il défend l'immortalité de l'âme humaine, l'intellect humain peut être séparé du corps. Même si cette séparation est contre la propre nature de l'intellect¹⁵⁷⁶ et, même si, en accord avec le dogme chrétien, l'âme humaine séparée reviendra dans le corps¹⁵⁷⁷, on voit que la thèse immanentiste ne conduit pas à un pur hylémorphisme comme on pourrait l'attendre d'une doctrine aristotélicienne. Pour mieux saisir la position de Bovelles, il me semble intéressant d'étudier plus précisément les liens entre l'âme et le corps et notamment de savoir si l'âme peut agir sur le corps, si l'âme est une substance différente de celle du corps. Avant cela, pour conclure notre étude de la comparaison de l'intellect angélique avec l'intellect humain, je souhaite revenir sur une des grandes originalités de la conception de l'intellect angélique. En effet, Bovelles conçoit l'intellect angélique comme forme de toutes choses au sens où il possède l'essence de toutes choses. S'il possède l'essence de toutes choses, qu'est-ce qui le différencie de Dieu ? S'il possède toutes choses, est-ce qu'on peut dire que l'intellect angélique est un universel ?

L'application de l'art des opposés aux intellects.

Pour répondre à ces questions, Bovelles utilise son art des opposés : l'intellect angélique est intermédiaire entre Dieu et l'homme. Or, selon son art, cette position possède des conséquences sur l'essence de l'intermédiaire à savoir la possession de caractéristiques des deux extrêmes. À partir de cette réflexion sur l'essence de l'intellect angélique, nous montrerons pourquoi l'intellect humain est parfois nommé « raison » par Bovelles.

¹⁵⁷⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 3

¹⁵⁷⁶ Bovelles, *Ldi*, X, 8 ; *Ldsap*, XIV

¹⁵⁷⁷ Bovelles, *Ldi*, X, 8 ; *Lds*, VI, 8 ; *Ldsap*, XIV ; Ph. El., VI, 10, 10

Bovelles, dans le *Livre de l'intellect*, concentre sa réflexion sur l'opposition entre les deux intellects. Cette opposition reprend pleinement, comme nous l'avons vu, l'opposition aristotélicienne entre intellect agent et intellect possible. L'intellect angélique est clairement assimilé à l'intellect agent. En effet, selon Bovelles, l'intellect angélique est séparé de la matière, il est transcendant. Cela explique d'ailleurs sa différence avec l'homme et son intellect lié partiellement au corps¹⁵⁷⁸. L'ange possède donc une forme complètement différente des formes liées à la matière telles que les formes substantielles, végétatives, sensibles et intellectives¹⁵⁷⁹. C'est ce dernier argument qui permet de séparer complètement l'intellect angélique de l'intellect humain puisque, si l'intellect angélique n'avait pas une forme différente de l'intellect humain, il n'y aurait aucune raison que ces deux intellects soient différents.

Quant à l'intellect humain, Bovelles l'assimile à l'intellect possible. D'ailleurs, il reprend le vocabulaire aristotélicien propre à cet intellect possible pour décrire l'intellect humain dans son opposition à l'intellect angélique. Bovelles reprend une certaine interprétation de l'opposition entre l'intellect possible et agent qu'il n'applique pas lorsqu'il décrit la différence entre l'intellect possible et agent interne à l'intellect humain. En effet, bien avant Bovelles, Alexandre d'Aphrodise assimile l'intellect agent à Dieu¹⁵⁸⁰ et l'intellect matériel à l'intellect de l'homme lié à son corps. Ce qui caractérise cet intellect matériel, c'est la réception de la forme. En ce sens, Bovelles admet la même thèse puisque l'intellect humain est comme la mémoire qui s'accomplit par la réception des espèces¹⁵⁸¹. Bovelles partage donc avec Alexandre d'Aphrodise une certaine interprétation de l'opposition entre l'intellect agent et possible dans le cadre de son opposition entre l'intellect angélique et humain. Dans ce cadre, l'intellect agent est supérieur à l'intellect possible.

Bovelles s'inscrit donc pleinement dans l'histoire des interprétations de l'opposition entre l'intellect agent et possible avec le *Livre de l'intellect*. Notons tout de même que la proximité entre Bovelles et Alexandre d'Aphrodise a ses limites puisque Bovelles ne soutient pas les mêmes thèses à propos des intellects et qu'il n'assimile pas l'intellect agent à Dieu.

¹⁵⁷⁸ Bovelles, *Ldi*, X

¹⁵⁷⁹ Bovelles, *Ldi*, X, 1

¹⁵⁸⁰ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 89, 1-21. Sur ce sujet cf. B. C. Bazan (2016) ; M. Tuominen (2006, p. 63) ; M. Tuominen (2010, p. 176) ; M. Tuominen (2009, p. 192) et M. Bergeron et R. Dufour dans l'introduction à leur traduction d'Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme* (p. 50).

¹⁵⁸¹ Bovelles, *Ldi*, Épître dédicatoire : « Quant à l'intellect humain qui a été attribué à la matière, c'est par la réception d'espèces qu'il s'accomplit, qu'il s'accroît pour devenir la figure et la représentation et qu'il est un intellect doté d'une figure. (*Humanus uero qui et addictus est materiei, et specierum susceptione consummatur: et in uultum quendam atque effigiem concrescit estque figuratus intellectus.*) ; Bovelles, *Ldi*, XVI, 3.

Bovelles réutilise seulement la forme de l'opposition entre un intellect séparé et un intellect dans un corps. Malgré cela, l'usage de cette forme d'opposition conduit Bovelles à attribuer à l'intellect angélique des caractéristiques que la plupart des théologiens attribuent seulement à Dieu¹⁵⁸².

Pour éviter cette confusion entre l'intellect angélique et Dieu, Bovelles propose une autre opposition où Dieu est opposé aux deux intellects. Cela lui permet de préciser les différences essentielles entre Dieu et les deux intellects et, ainsi, surtout entre Dieu et l'intellect angélique. L'introduction de Dieu dans cette opposition est l'occasion pour Bovelles d'appliquer sa réflexion sur l'intermédiaire tirée de son art des opposés pour décrire l'essence de l'intellect angélique.

L'intellect angélique entre l'intellect humain et Dieu : le point sur l'essence de l'intellect angélique et sur son rapport au monde.

Pour une grande partie des théologiens et philosophes médiévaux latins antérieurs à Bovelles¹⁵⁸³, la possession de l'essence de toutes choses est seulement attribuée à Dieu. On déduit cela du fait que, selon ces auteurs, la connaissance de toutes choses par l'essence est uniquement attribuée à Dieu. Bovelles est bien conscient de cette originalité. En effet, après avoir posé cette thèse dans les deux premiers chapitres, il précise que l'intellect angélique n'est pas vraiment l'acte pur de toutes choses puisqu'il est en puissance ce que Dieu est en acte¹⁵⁸⁴. Cette seconde thèse permet de rejeter les critiques selon lesquelles posséder l'essence de toutes choses signifie avoir une essence infinie¹⁵⁸⁵. L'essence de l'intellect angélique est un

¹⁵⁸² Voir *infra* p. 703-737.

¹⁵⁸³ Il faudrait répertorier toutes les thèses de tous les philosophes du XIIe au XVe siècle pour pouvoir être plus affirmatif. Néanmoins, dans la partie suivante, j'ai étudié les théories de la connaissance angélique de plusieurs philosophes médiévaux à savoir Bonaventure, Thomas d'Aquin, Richard Rufus, Henri de Gand, Gilles de Rome, Richard de Mediavilla, Guillaume de la Mare, John Peckham, Raymond Lulle, Pierre de Jean Olivi, Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Grégoire de Rimini, Durand de Saint Pourçain, Robert Holkot, Landulphus Caracciolo, Johannes de Bassolis, Marsile d'Inghen et Dietrich de Freiberg. Parmi tous ces auteurs, seul le dernier pourrait être rapproché de la thèse de Bovelles concernant la possession de toutes choses par l'essence pour un autre être que Dieu (voir *infra* p. 703-737).

¹⁵⁸⁴ Bovelles, *Ldi*, III, 6. L'opposition entre l'intellect divin, l'intellect angélique et l'intellect humain est également présentée en *Ldsap*, XXX.

¹⁵⁸⁵ Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, qu. 12 : « En effet l'ange est d'une essence limitée et d'un genre déterminé. Or, il est impossible qu'une essence limitée déterminée pour un genre et une espèce soit suffisamment expressive des choses d'un autre genre ou d'une autre espèce. Donc il est impossible qu'au moyen d'une essence propre il connaisse une chose d'un autre genre et d'une autre espèce si ce n'est seulement dans la généralité avec laquelle elle s'adapte à lui. Or cette cognition est imparfaite et confuse. D'où il est impossible qu'au moyen de sa propre essence, il possède une cognition propre et distincte à propos des choses d'un autre genre et d'une autre espèce et aussi des choses de la même espèce que lui si plusieurs anges sont dans une même espèce (*angelus enim est limitatae essentiae et determinati generis. Impossibile autem est quod limitata essentia ad aliquod genus et ad*

intermédiaire entre Dieu, qui est infini, et l'intellect humain. En effet, Dieu possède l'essence de toutes choses et de lui-même, l'ange possède l'essence de toutes choses et ne possède pas l'essence de Dieu et l'intellect humain ne possède pas l'essence de toutes choses ni l'essence de Dieu.

L'art des opposés est au cœur de cette description puisque les extrêmes représentent l'acte pur (Dieu) et la puissance pure (l'intellect humain) alors que l'intermédiaire représente un mélange des deux (l'intellect angélique). Par conséquent, l'intellect humain et l'intellect angélique sont par rapport à Dieu en puissance (totalement ou en partie). Selon les termes de Bovelles, l'intellect angélique est une puissance proche alors que l'intellect humain est une puissance éloignée¹⁵⁸⁶. On retrouve cette opposition lorsque Bovelles compare les manières de connaître Dieu¹⁵⁸⁷ : la manière angélique de connaître Dieu est présentée comme intermédiaire entre la manière divine et la manière humaine. Cependant, cette opposition est tout à fait particulière puisque Dieu est infini alors que les deux autres termes sont finis. En effet, la comparaison du fini à l'infini écrase les différences entre les deux termes finis¹⁵⁸⁸. C'est probablement pour cette raison qu'il préfère parler de puissance plus ou moins éloignée pour décrire la différence entre l'intellect angélique et humain.

En raison de la conception de l'ange comme l'essence de toutes choses, Bovelles identifie l'ange au modèle réel, à l'archétype et à la forme de toutes les choses qui devront être créées dans la matière¹⁵⁸⁹. Comme l'ange est le modèle de toutes choses, le monde sensible est le signe de cette forme privée de matière. Il est extrêmement important d'avoir cette idée à l'esprit pour saisir toutes les analogies que Bovelles propose entre les deux mondes. En effet, la relation entre le modèle et « l'imitation » justifie ses analogies entre les réalités intellectuelles et les réalités sensibles¹⁵⁹⁰.

La position intermédiaire de l'intellect angélique entre Dieu et l'intellect humain implique que l'intellect angélique possède par son essence toutes choses excepté Dieu. Cette

aliquam speciem determinata sit sufficienter expressiva rerum alterius generis et alterius speciei. Ergo impossibile est quod per essentiam propriam cognoscat res alterius generis et alterius speciei nisi tantummodo in illa generalitate cum qua convenit cum eo. Hec autem est cognitio imperfecta et confusa. Unde impossibile est quod per suam essentiam propriam habeat cognitionem propriam et distinctam de rebus alterius generis et alterius speciei nec etiam rerum eiusdem speciei cum eo si sint plures angeli in eadem specie.) » (Je traduis, éd latin A Boureau (2010, p. 177)

¹⁵⁸⁶ Bovelles, *Ldi*, III, 6

¹⁵⁸⁷ Bovelles, *Ldi*, XVI, 7.

¹⁵⁸⁸ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 80. On retrouve cette idée moins clairement exprimée en Bovelles, *Ldi*, III, 6.

¹⁵⁸⁹ Bovelles, *Ldi*, V, 4

¹⁵⁹⁰ Bovelles, *Ldi*, IV, 2

thèse est particulièrement originale puisque, comme nous l'avons remarqué, l'intellect angélique n'est pas toujours pensé comme le possesseur de l'essence de toutes choses, comme l'archétype et le modèle du monde sensible. De plus, la possession de l'essence de toutes choses par l'ange sera au cœur de l'indépendance épistémologique de l'ange à l'égard de ce qui lui est extérieur. En effet, l'ange n'a pas besoin de ce qui lui est extérieur pour connaître toutes choses (excepté pour la connaissance de Dieu) puisqu'il connaît toutes choses par son essence.

Pourquoi l'intellect humain est-il plutôt une raison qu'un intellect ? Une brève présentation de l'intellect humain.

À partir de cette opposition entre Dieu et les deux intellects, Bovelles propose de renommer les trois forces de connaître. Dieu est la pensée, l'intellect angélique est l'intellect et l'homme est la raison¹⁵⁹¹. Pourquoi à la fin de l'ouvrage Bovelles choisit-il de nommer autrement l'intellect humain ? On peut supposer qu'il évolue parce qu'il estime que l'intellect humain n'est pas purement un intellect. En effet, cet intellect possède un intellect agent impassible qui saisit les espèces intellectuelles et un intellect possible vide et pouvant recevoir ces espèces qu'il nomme également « mémoire »¹⁵⁹². Or, un intellect, selon Bovelles reprenant Aristote¹⁵⁹³, doit être impassible. Comme la mémoire n'est pas impassible¹⁵⁹⁴, l'intellect humain ne peut pas être dit entièrement impassible¹⁵⁹⁵. Par conséquent, au commencement du moins, nommer l'intellect agent et l'intellect possible « intellect » est inexact selon Bovelles. De plus, on peut supposer que le choix du terme « raison » permet de distinguer la faculté humaine de connaître et sa connaissance¹⁵⁹⁶ de la faculté angélique et divine.

Dans le *Livre des sens*, Bovelles explique que l'âme humaine possède la raison mais également l'intellect et la pensée. Selon lui, ces facultés diffèrent en raison de l'objet qu'elles considèrent¹⁵⁹⁷. On pourrait croire que Bovelles se contredit en quelque sorte puisqu'il semble distinguer des facultés entièrement différentes. Cependant, à la lecture de ce texte¹⁵⁹⁸, on comprend que c'est la même force intellectuelle qui change d'objet pour devenir intellect

¹⁵⁹¹ Bovelles, *Ldi*, XVI, 7 ; *Ldsap*, XXXV-XXXVI.

¹⁵⁹² Bovelles, *Ldi*, VII, 5 ; X, 3.

¹⁵⁹³ Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-26

¹⁵⁹⁴ Bovelles, *Ldi*, VI, 3-4.

¹⁵⁹⁵ Bovelles, *Ldi*, VI, 3 et XVI, 2.

¹⁵⁹⁶ Bovelles (*Ldi*, XVI, 7) identifie lui-même le savoir et la force qui saisit : la raison est donc aussi bien la connaissance humaine de Dieu que la force humaine qui saisit Dieu. Cette identification s'explique par le fait que la connaissance dépend purement de la force ou du sujet qui capte Dieu.

¹⁵⁹⁷ Bovelles, *Lds*, VII, [5bis] (selon le compte de A.-H. Klinger-Dollé).

¹⁵⁹⁸ Bovelles, *Lds*, VIII, 1

lorsqu'elle parvient par la possession de l'espèce de toutes choses au niveau de l'ange et pour devenir pensée lorsque la raison humaine connaît Dieu, c'est-à-dire lorsqu'elle se fixe en Dieu. Il me semble que la différence entre ce que Bovelles affirme entre le *Livre de l'intellect* et le *Livre des sens* provient surtout du contexte. Dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles distingue les trois forces de connaître existantes selon leur essence. Dans le *Livre des sens*, Bovelles souhaite établir un parallèle entre les cinq sens, les cinq facultés de connaître de l'homme (sens, imagination, raison, intellect et pensée) et les cinq substances connaissables (le monde, le corps, l'âme, l'ange et Dieu)¹⁵⁹⁹. C'est d'ailleurs en ce sens que Bovelles rappelle que l'homme ne possède pas vraiment l'intellect et la pensée¹⁶⁰⁰. Il peut être dit intellect ou pensée lorsque sa raison participe à l'intellect angélique et à Dieu c'est-à-dire lorsqu'il atteint par la raison le même niveau que l'intellect angélique ou lorsqu'il observe directement Dieu.

Cette distinction entre l'intellect et la raison n'est pas créée par Bovelles. Avant lui, Lefèvre distingue une manière rationnelle de philosopher et une manière propre à l'intellect dans l'*Épître dédicatoire à l'Introduction à l'art des opposés* de Bovelles¹⁶⁰¹ :

Mais parce que l'intellect est un et la raison multiple (de fait, l'intellect est une raison pure et la raison est un intellect multiforme), la manière rationnelle de philosopher est multiple mais la manière de philosopher de l'intellect lui-même est pure et unique.	<i>Uerum quia intellectus unum est et ratio multa (nam intellectus, ratio simplex est, et ratio multiformis, intellectus) hic modus philosophandi rationalis, est multiplex : ipsius autem intellectus simplex et unialis.</i>
--	--

Cette distinction fondée sur l'unité de l'intellect par rapport à la multiplicité de la raison est également présente dans l'œuvre de Nicolas de Cues :

L'unité de l'intellect descend dans l'altérité de la raison, l'unité de la raison dans l'altérité de l'imagination, l'unité de l'imagination dans l'altérité du sens ¹⁶⁰² .	<i>Descendit unitas intellectus in alteritatem rationis, unitas rationis in alteritatem imaginationis, unitas imaginationis in alteritatem sensus.</i>
--	--

Avant eux, Boèce avait distingué la raison de l'intelligence :

L'homme lui-même est aussi perçu d'une certaine manière par les sens, d'une autre par	<i>Ipsium quoque hominem aliter sensus aliter imaginatio, aliter ratio, aliter</i>
---	--

¹⁵⁹⁹ Bovelles, *Lds*, VIII.

¹⁶⁰⁰ Bovelles, *Lds*, X, 8

¹⁶⁰¹ Lefèvre, *IAOI*, Épître dédicatoire.

¹⁶⁰² Nicolas de Cues, *Les conjectures*, XVI, 159 (éd. J.-M. Counet et tr. fr. J. Sfez).

<p>l'imagination, d'une autre par la raison et d'une autre encore par l'intelligence. [...] La raison dépasse aussi la forme et évalue du point de vue de l'universel la spécificité même qui est en chaque être singulier ; l'œil de l'intelligence s'élève plus haut car elle surmonte le contour de l'universalité et contemple avec la pure acuité de l'esprit la forme même dans sa simplicité¹⁶⁰³.</p>	<p><i>intelligentia contuetur. [...] Ratio uero hanc quoque transcendit speciemque ipsam quae singularibus inest uniuersali consideratione perpendit. Intellegentiae uero celsior oculus existit; supergressa namque uniuersitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.</i></p>
---	---

Même si on constate une proximité dans le vocabulaire et à propos de la réunification des données des facultés inférieures par les facultés supérieures, pourtant, contrairement à Nicolas de Cues¹⁶⁰⁴, Bovelles n'estime pas qu'il y a une distinction réelle entre la raison et l'intellect en l'homme. En effet, lorsque la raison devient intellect, elle n'est pas différente par rapport à la force qu'elle avait au commencement. La différence vient seulement de la possession des espèces dans la mémoire intellectuelle. De plus, même si la distinction entre pensée, intellect et raison calque la distinction néoplatonicienne entre l'Un, l'Intelligence et l'Âme¹⁶⁰⁵, le cadre dans lequel Bovelles pense les forces de l'intellect humain et angélique reste aristotélicien¹⁶⁰⁶. De fait, il minimise la différence entre l'intellect angélique et la raison (ou l'intellect humain). La force de la raison et celle de l'intellect sont presque identiques, la différence se situe dans la possession de l'essence de toutes choses : lorsqu'elle possède les espèces de toutes choses, la raison devient identique à l'intellect¹⁶⁰⁷. Par conséquent, lorsqu'il assemble ces deux sources pour sa pensée, il conserve certaines idées néoplatoniciennes (le retour vers soi comme accomplissement, la possession de toutes choses dans l'intellect, le nom des différentes forces de connaître), tout en conservant un cadre aristotélicien à sa théorie de l'intellect.

D'ailleurs, on remarque qu'entre la pensée, l'intellect et la raison, il y a deux critères de distinction. Le premier est que ces trois sujets ou trois forces diffèrent par leur position par rapport à l'objet ultime de la connaissance, à savoir Dieu¹⁶⁰⁸. Le deuxième critère découle du

¹⁶⁰³ Boèce, *La consolation de Philosophie*, V, prose 4, 27 et 29-30 (éd. C. Moreschini et tr. fr. E. Vanpeteghem)

¹⁶⁰⁴ Alors qu'avec Nicolas de Cues, il semble y avoir la même séparation entre l'intellect et la raison et la raison et les sens, cela est moins évident avec Lefèvre (l'intellect est une raison pure). De son côté, Boèce distingue seulement les facultés selon l'objet, cela rend difficile d'affirmer l'existence d'une distinction réelle entre les facultés.

¹⁶⁰⁵ F. Joukovsky (1981, p. 145-147)

¹⁶⁰⁶ Le cadre aristotélicien se retrouve notamment dans l'opposition entre l'intellect et la raison est construite sur le modèle de l'opposition entre l'intellect agent et possible et l'opposition entre intellect agent et possible interne à l'intellect et la raison.

¹⁶⁰⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 10.

¹⁶⁰⁸ Bovelles, *Ldi*, XVI, 7. Voir aussi E. Faye (1998a, p. 111)

premier puisque la distance avec Dieu entraîne une différence dans la possession de la connaissance : Dieu possède toute la connaissance dont lui-même, l'intellect angélique toute la connaissance sauf celle de Dieu, la raison aucune connaissance. Au contraire, du point de vue de la force de connaître elle-même, Bovelles ne présente pas de critère de distinction précis. On peut donc supposer que la différence entre les trois forces est moindre. Cette hypothèse est probablement difficilement admissible lorsqu'on compare la pensée et la raison. Au contraire, dans la comparaison entre l'intellect et la raison, Bovelles précise que l'intellect angélique est seulement un peu plus perçant que la raison. Ainsi, cette différence entre les deux forces est bien minimale¹⁶⁰⁹. D'ailleurs, la réflexion de Bovelles nous pousse à constater que cette différence est négligeable puisque la raison devient égale à l'intellect seulement lorsqu'elle possède les espèces de toutes choses¹⁶¹⁰. Par conséquent, bien qu'il faille souligner la grande différence entre les trois forces de connaître du point de vue de la possession de la connaissance¹⁶¹¹, l'intellect agent de la raison est déjà presque égal à celui de l'intellect angélique.

Bovelles distingue donc trois types de force de connaître principalement par rapport à deux critères : la position par rapport à Dieu et par rapport à la possession de toutes choses. Cette différenciation permet de donner à chacune des forces un nom particulier provenant probablement de la philosophie néoplatonicienne. D'autre part, cette différenciation, du moins entre l'intellect et la raison, est moindre concernant la force agente (l'intellect agent) des forces de connaître. On pourrait m'objecter : pourquoi Bovelles utilise à présent le terme « raison » si intellect et raison sont si proches ? Comme on l'a vu avec la citation de Boèce, la raison désigne la faculté qui est tournée vers le monde alors que l'intelligence ou l'intellect est entièrement tournée vers les réalités purement intellectuelles¹⁶¹². De fait, l'intellect humain a besoin de l'intermédiaire de l'espèce intellectuelle pour s'élever à la connaissance de Dieu puisqu'il ne possède pas en lui-même l'essence de toutes choses. Pour mieux saisir ce qui distingue au commencement l'intellect humain ou la raison de l'intellect angélique, il faut revenir sur le lien particulier qu'entretient l'intellect humain avec les autres facultés de l'âme humaine et avec le corps.

¹⁶⁰⁹ Bovelles *Ldi*, XIII, 2

¹⁶¹⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 10

¹⁶¹¹ J. C. Margolin (1995, p. 101) parle de distinction « nette » entre la pensée, l'intellect et la raison.

¹⁶¹² On retrouve cette idée dans l'œuvre de Boèce et dans l'œuvre d'un autre philosophe qu'A. H. Klinger Dollé (2016, p. 115-121) a rapproché de Bovelles : Hugues de Saint Victor. Sur ce sujet, voir J. P. Kleinz (1944, (rééd. 2007, p. 66-75)).

L'intellect humain est-il lié à l'âme et au corps ?

La réflexion sur les rapports de l'âme et du corps est encore aujourd'hui extrêmement complexe, multiforme et très abondante. Si cette question n'est pas explicitement posée par Bovelles, elle traverse cependant son œuvre à l'instar de la plupart des philosophes de son temps réfléchissant sur l'intellect. La plupart des débats autour de cette question sont nés de la description aristotélicienne de l'intellect par rapport aux sens et à la force végétative qui sont des facultés de l'âme liées nécessairement au corps par leur activité. Or, si l'intellect n'a aucun rapport avec le corps, s'il est purement immatériel, s'il est immortel, comment peut-il être lié aux autres facultés de l'âme et au corps ? La solution proposée à cette question et les arguments employés sont révélateurs de la pensée d'un auteur sur l'intellect et sur son rapport au corps. La solution apportée à cette question constitue en effet notamment une réponse aux « antinomies » de la théorie aristotélicienne de l'intellect. Ici, je me concentrerai sur trois réflexions de Bovelles à propos de ce thème. J'ai sélectionné ces réflexions parce qu'elles permettent de mieux saisir la philosophie de Bovelles et de mieux la situer par rapport à l'histoire de la philosophie. Les trois réflexions sélectionnées sont des réactions à certaines interprétations de commentateurs aristotéliciens. Pour cette raison, j'ai choisi pour la présentation de ces réflexions, de présenter la thèse de Bovelles par rapport aux thèses de trois commentateurs : Alexandre d'Aphrodise, Averroès et Thémistius. J'ai choisi ces auteurs en raison de leur grande importance sur les réflexions noétiques des philosophes latins jusqu'à Bovelles. En outre, ce choix est motivé par le texte de Bovelles lui-même. En effet, il critique explicitement la thèse de la mortalité de l'âme qui est défendue notamment par Alexandre¹⁶¹³. Il rejette également explicitement la thèse de l'unité de l'intellect proposé par Averroès qu'il mentionne¹⁶¹⁴. Enfin, comme je le montrerai, Thémistius occupe une place importante parmi les commentateurs d'Aristote dans les *Paraphrases* de Lefèvre et il me semble que Bovelles se rapproche en partie de sa position à propos de sa réflexion sur le rapport entre l'intellect et les autres facultés de l'âme. Ainsi, je présenterai brièvement la position de ces trois auteurs sur des points précis de leur noétique, puis, à la suite de cela, je présenterai la critique de leur thèse proposée Bovelles ou la manière dont il reprend leur réflexion.

¹⁶¹³ Alexandre n'est pas le seul à défendre cette thèse puisque les atomistes auxquels Bovelles se réfère soutiennent cette thèse. Néanmoins, Alexandre le fait en conservant le vocabulaire et plusieurs principes de la pensée aristotélicienne. Or, Bovelles, dans ses réflexions noétiques, reprend le cadre de pensée aristotélicien sur ce sujet.

¹⁶¹⁴ Bovelles, *Ldi*, XI, 5

L'âme est-elle mortelle ?

Cette question traverse l'œuvre de Bovelles. En effet, on trouve des réflexions sur l'immortalité de l'âme dans le volume de 1511 et il publie un dialogue consacré à cette question en 1552. Pour mettre en avant la démarche de Bovelles, je souhaite comparer sa démarche à un grand commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise qui soutient la thèse contraire à celle de Bovelles. Par ce biais, je montrerai que les deux auteurs défendent certains choix assez proches sur l'intellect et le rapport à la matière et aux autres parties de l'âme. Enfin, après avoir présenté la critique de la thèse d'Alexandre, j'exposerai les différentes preuves de l'immortalité de l'âme qu'on trouve dans l'œuvre de Bovelles. J'étudierai une des preuves de l'immortalité de l'âme pour montrer que Bovelles emprunte une conception du passage de la puissance à l'acte à certains philosophes naturels ou physiciens des XIV^e et XV^e siècles. De ce fait, nous pourrions constater à quel point Bovelles connaissaient les théories de philosophes dont il ne partage pas nécessairement les thèses. Enfin, je conclurai ce travail sur l'immortalité de l'âme par une réflexion sur l'origine de l'âme. En effet, sur ce point, Bovelles me semble être bien plus proche des théories d'Alexandre qu'on pourrait le penser.

La thèse d'Alexandre d'Aphrodise

Une des plus anciennes réponses aristotéliennes connues aux interrogations sur le lien entre l'intellect, l'âme et le corps¹⁶¹⁵ et à la question de l'immortalité de l'âme a été proposée par Alexandre d'Aphrodise. D'un point de vue historique¹⁶¹⁶, sa réponse a été notamment transmise au Moyen-âge à travers les textes de ceux qui le critiquaient dont font partie Averroès¹⁶¹⁷, Albert le Grand¹⁶¹⁸, Thomas d'Aquin¹⁶¹⁹, à travers les textes de ceux qui

¹⁶¹⁵ Dans le détail, il y a certainement plus de réponses que je ne le présente. Néanmoins, je pense qu'il est possible de présenter à l'instar de Buridan (*Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, qu. 4-5), trois grandes solutions à ce problème. Je précise que ces réponses sont proposées par des philosophes proches de l'aristotélisme au sens où les différents auteurs qui traitent de cette question reprennent pleinement le vocabulaire aristotélien même s'ils leur arrivent de défendre des thèses qui paraissent éloignées de la pensée d'Aristote.

¹⁶¹⁶ Sur la lecture d'Alexandre durant l'antiquité voir R. W. Sharples (1987, p. 1210). L'auteur rappelle que la théorie d'Alexandre d'Aphrodise semble être une des sources de la théorie de l'intellect de Plotin. Plus loin (p. 1220-1223), il rappelle la place d'Alexandre d'Aphrodise dans l'école de Plotin selon ce que rapporte Porphyre (Porphyre, *Vie de Plotin*, 14) et rapporte l'influence possible qu'ont pu avoir les réflexions d'Alexandre sur l'intellect sur celles de Plotin.

¹⁶¹⁷ Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima*, III, comm. 5

¹⁶¹⁸ Albert le Grand, *De anima*, III, 2, 5, p. 182-183, 17-22. Sur le sujet cf. A. de Libera (2005, p. 270-281)

¹⁶¹⁹ Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*, III, chap. 1 (p. 338 dans la traduction de J.-M. Vernier)

présentaient sa position comme rationnelle mais contraire à la foi dont font partie Buridan¹⁶²⁰ et Blaise de Parme¹⁶²¹. Sa réponse est également connue au moyen du *De intellectu* dont l'authenticité est toujours discutée. À partir de 1495, Girolamo Donato a publié une traduction latine de son traité *De l'âme*, rééditée en 1502 à Venise¹⁶²². De plus, dans un cours donné très probablement par Bovelles, on voit qu'Alexandre d'Aphrodise est cité¹⁶²³. Il est donc extrêmement probable que Bovelles dispose au moins d'une connaissance indirecte de l'auteur et de ses thèses.

Alexandre n'accorde pas à l'intellect humain l'immortalité et l'impassibilité puisque, selon lui, ces caractéristiques sont propres à l'intellect agent. En effet, l'intellect agent est totalement séparé de l'intellect humain puisqu'il désigne Dieu¹⁶²⁴. Cependant, l'homme possède un intellect en puissance qui est double : l'intellect matériel, c'est-à-dire l'intellect qui reçoit une forme, et l'intellect qui naît de l'enseignement et des habitudes et qui est la réalisation de l'intellect matériel¹⁶²⁵. Alexandre d'Aphrodise accorde donc simplement l'intellect possible à chaque homme en tant que puissance de l'âme. Cette âme, dont l'intellect est une puissance comme les puissances sensibles ou végétatives, est la forme d'un corps particulier capable de recevoir cette âme. Or, comme ce corps est capable de se corrompre, sa forme l'est aussi. Pour cette raison, l'intellect est mortel¹⁶²⁶. Cette thèse met en avant l'union des facultés de l'âme tout en séparant l'intellect agent de l'intellect humain.

Concernant la génération de l'âme dont fait partie l'intellect, une certaine interprétation matérialiste d'Alexandre explique que le corps engendre l'âme par le mélange de ses éléments¹⁶²⁷. Cependant, comme le montrent de façon convaincante M. Bergeron et R. Dufour¹⁶²⁸, cette interprétation encore défendue récemment est une mésinterprétation. Il semble qu'Alexandre reste proche d'Aristote en ce que l'âme nutritive « réside dans la semence », elle « conduit le corps du vivant jusqu'à cette perfection » et « si cette perfection comprend

¹⁶²⁰ Buridan, *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5. Sur Buridan et l'Alexandrisime voir J. Zupko (2004).

¹⁶²¹ Voir E. Kessler (1988, (2007), p. 486-488)

¹⁶²² J. Barnes (2009, p. 60).

¹⁶²³ E. Faye (1998b, p. 427).

¹⁶²⁴ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 89, 1-21. Sur ce sujet cf. B. C. Bazan (2016) ; M. Tuominen (2006, p. 63) ; M. Tuominen (2010, p. 176) ; M. Tuominen (2009, p. 192) et M. Bergeron et R. Dufour dans l'introduction à leur traduction d'Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme* (p. 50).

¹⁶²⁵ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 81, 23-28.

¹⁶²⁶ Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 90, 12-91, 6. Je reviendrai sur son argumentation car il me semble que Bovelles propose des arguments contre cette thèse.

¹⁶²⁷ Cette interprétation est soutenue par Averroès (*Grand Commentaire sur le De anima*, III, comm. 5) et elle reprise par Albert le Grand (*De anima*, III, 2, 5, p. 182, 17-21). Sur ce sujet A. de Libera (2005, p. 270-281)

¹⁶²⁸ Voir l'introduction à leur traduction du *De l'âme*, p. 26-34.

l'existence d'organes sensoriels, le vivant sera un animal doté des puissances psychiques appropriées ». L'âme n'est donc pas engendrée par le corps mais elle existe et se développe en même temps que le corps et préside à son développement. D'ailleurs, si l'on ne suit pas cette interprétation, la critique du matérialisme stoïcien¹⁶²⁹ devient incompréhensible.

L'absurdité de la thèse d'Alexandre selon Bovelles

Bien que la thèse d'Alexandre puisse paraître très éloignée de celle de Bovelles, ils ont un important point commun. Tous deux soutiennent que l'intellect est une faculté de l'âme unie à l'âme et aux puissances liées au corps :

<p>Et non seulement la puissance intellectuelle de l'âme mais aussi chacune de ses facultés et puissances naturelles – comme nous l'avons enseigné bien souvent – sont promises à l'éternité. La seule différence réside dans le fait que les puissances corporelles de l'esprit s'interrompent dans leurs actes sous le coup de l'anéantissement et de la corruption du corps, et qu'elles restent oisives et vaines pour un temps. La faculté intellectuelle au contraire, quand elle a commencé à être en acte et à s'acquitter de ses activités propres, peut être en acte continûment ; et aucune corruption du corps ne la fait changer radicalement, ni ne la contraint à se dissoudre ou à s'interrompre dans ses actes. Les sphères les plus intérieures de l'âme, la sphère substantielle et celle intellectuelle, sont donc toujours unies l'une à l'autre et elles s'accompagnent mutuellement pour la suite des temps¹⁶³⁰.</p>	<p><i>Et non modo vis anime intellectrix : sed et omnis ejus naturalis facultas atque potentia (ut sepius docuimus) est eviterna. Distant dumtaxat, quod corporee animi vires : interitu et corruptione corporis, a suis actibus intermittuntur manentque ad tempus ociose atque inanes. Intellectrix autem facultas, ubi in actu esse cepit : ubi propriis operationibus, cepta est defungi : potest in actu esse continuo ; nec quacumque corruptione corporis : aut immutatur aut actibus solvi atque intermittere cogitur. Intimi igitur anime orbis, substantialis et intellectualis : semper ad invicem conjuncti sunt seque mutuo in evum comitantur</i></p>
--	---

Malgré une certaine distinction entre la sphère intellectuelle et la sphère substantielle, Bovelles, tout comme Alexandre, présente comme inséparables l'intellect et les autres facultés de l'âme.

¹⁶²⁹ Voir Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 17, 16-19, 20

¹⁶³⁰ Bovelles, *Lds*, XXVII, 1 (éd et tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé).

En effet, selon lui, toutes les facultés de l'âme diffèrent selon le mode et selon la raison¹⁶³¹. Par conséquent, l'âme est bien *une* substantiellement¹⁶³². De plus, Bovelles soutient que l'intellect humain est lié à la matière, c'est d'ailleurs ce qui explique qu'il est un singulier¹⁶³³. Cependant, Bovelles rejette une des implications de la thèse d'Alexandre selon laquelle puisque l'intellect est une faculté de l'âme unie aux autres et puisque l'âme est la forme du corps qui est mortel, alors l'intellect est mortel. Il soutient au contraire que l'âme dans sa totalité est immortelle¹⁶³⁴. Pour défendre sa position, il montre que la mortalité de l'âme s'oppose à la finalité de l'espèce de l'intellect humain et conduit à un certain nihilisme¹⁶³⁵ :

<p>En effet, si, par la naissance des intellects postérieurs, les antérieurs s'enfonçaient et disparaissaient dans le néant, l'espèce de l'intellect humain serait vaine puisqu'elle n'aurait jamais obtenu son être complet et entier.¹⁶³⁶</p>	<p><i>Si enim ortu posteriorum intellectuum, priores interirent abirentue in nihilum, irrita esset humani intellectus species utpote integrum totumque sui esse nunquam sortitura.</i></p>
--	--

Bovelles utilise ici un raisonnement par l'absurde puisque l'affirmation de la mortalité de l'âme conduirait à admettre une thèse absurde selon lui : Dieu produit des choses en vain. L'usage de ce raisonnement conduit donc à affirmer trois propositions en vue de rejeter la mortalité de l'intellect humain et donc de prouver l'immortalité de l'âme. La première est la maxime selon laquelle la nature ou Dieu ne fait rien en vain (1). La deuxième pose que l'espèce humaine créée par Dieu est composée d'un certain nombre d'individus (2). Cette deuxième proposition est implicite ici mais elle est clairement affirmée plus loin¹⁶³⁷. La dernière proposition concerne la modalité de la réalisation de l'espèce : pour qu'un tout soit réalisé, il faut que toutes ses parties existent en même temps (3). Si on accepte ces trois propositions, alors la thèse d'Alexandre est nécessairement absurde.

¹⁶³¹ Bovelles, *Lds*, III, 2 : « Car pour commencer, [les puissances naturelles de l'âme] diffèrent dans l'âme **par le mode et par la raison** puisqu'il n'y a pas une seule mais plusieurs facultés différentes dans l'âme, par lesquelles – en tant que l'âme est unique – elle est dite pouvoir plusieurs choses (*Distant enim primitus in anima, et re et ratione, quod non una : sed plures et varie sunt facultates, quibus (ut una tantum esse) ita plura posse anima dicitur.*) (éd et tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé **modifiée**. J'ai modifié pour appliquer ma traduction de la distinction « *re* » et « *ratione* »).

¹⁶³² Sur ce point, il s'oppose donc à Thémistius voir *infra* p. 688-699.

¹⁶³³ Voir *infra* p. 674-678.

¹⁶³⁴ Bovelles, *Lds*, III, 2. En *Lds*, VI, 3, Bovelles précise sa pensée sur l'immortalité des facultés liées au corps. Par exemple, la partie représentative de l'imagination meurt avec le corps.

¹⁶³⁵ Pour Bovelles, le sens de la vie humaine en général et en particulier est entièrement donné par Dieu. Sur ces questions voir T. Metz (2021).

¹⁶³⁶ Bovelles, *Ldi*, XII, 5

¹⁶³⁷ Bovelles, *Ldi*, XII, 9

Dans ce cadre, l'âme est donc nécessairement immortelle pour que l'espèce de l'intellect humain puisse être réalisée (c'est-à-dire posséder toutes ses parties). Alexandre comme la majorité des aristotéliens reprend la maxime (1) ¹⁶³⁸. Néanmoins, la thèse (2) découle d'une conception bien particulière de la création qu'on ne retrouve pas comme telle dans l'œuvre d'Aristote. En outre, bien que l'argumentation soit ingénieuse, elle possède de lourdes conséquences puisque, selon celle-ci, chaque individu doit être immortel sinon son espèce serait toujours incomplète et donc créée vainement ¹⁶³⁹. Ainsi, les chevaux, les chênes et même les pierres possèderaient également une âme immortelle. Au contraire, selon Bovelles, seuls les anges, la matière et l'âme rationnelle sont immortels ¹⁶⁴⁰. En ce sens, il semble être en désaccord avec son propre argument. Néanmoins, Bovelles soutient qu'à cause de l'immortalité de l'âme, le monde sensible lui-même est immortel après la résurrection des corps :

<p>On a donc établi que de la seule immortalité de l'âme – parce qu'il faut éviter l'inactivité fuir et éliminer ce qui est violent et contre nature –, on déduit les quatre conséquences suivantes : en premier lieu, le rétablissement du corps, puis l'immortalité de l'homme, partant la rénovation du monde, et pour finir l'identité et la persistance de l'univers. ¹⁶⁴¹</p>	<p><i>Constat igitur e sola animi immortalitate (ob devitandam ociositatem, et effugandum atque eliminandum id quod violentum et contra naturam est) hec quatuor inferri : imprimis instaurationem corporis, deinde immortalitatem hominis : hinc innovationem mundi, postremo identitatem et perseverantiam universi.</i></p>
--	--

L'idée de rénovation du monde et de sa persistance peut laisser penser que chaque individu de chaque espèce sera de nouveau existant et donc qu'aucune espèce n'aura été faite en vain ¹⁶⁴².

¹⁶³⁸ On retrouve cette maxime dans l'œuvre d'Aristote cf. Aristote, *DA*, III, 9, 432b21-22 ; *Histoire des animaux*, XII, 704b15-17 ; 711a17-19 ; *De Caelo*, I, 4, 271a33 ; II, 5, 288a2-3. Alexandre utilise cette maxime dans sa réflexion en *Traité du destin*, XI. Le sens de cette maxime est par exemple étudié en Buridan, *Questions sur le traité de l'âme d'Aristote*, III, qu. 19.

¹⁶³⁹ En *Ldg*, IV, Bovelles soutient clairement que chaque espèce composée est accomplie par la génération d'un nombre précis d'individus.

¹⁶⁴⁰ Bovelles, *LdN*, I, 7 : « L'ange, la matière et l'intellect humain sont éternels parce qu'ils ont certes été produits mais ils seront toujours, parce qu'ils possèdent un commencement et n'auront aucune fin. (*Angelus, materia et intellectus humanus aeviterna sunt, facta quidem, sed semper futura, principium sortita, finem nullum habitura.*) ». Comme je le mettrai en évidence plus bas (cf. *Infra* p. 639-671), Bovelles soutient cette thèse par des arguments, certes contestables, mais rationnels. Sur ce point, il s'oppose à Buridan qui estime que la thèse rationnelle est celle défendue par Alexandre d'Aphrodise alors que la thèse chrétienne qu'il soutient fait intervenir un pouvoir surnaturel (cf. Buridan, *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 6)

¹⁶⁴¹ Bovelles, *Lds*, VI, 8 (éd et tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé). On retrouve cette même thèse en *Ldsap*, XIV.

¹⁶⁴² On retrouve clairement l'argument de la vanité évoqué au début de *Lds*, VI, 8 pour exprimer la nécessité de la stabilité des réalités sensibles et du corps humain : « Si l'âme de l'homme périssait – comme celle de tous les autres êtres vivants –, toutes les réalités sensibles s'en iraient dans le néant, puisqu'elles trouvent leur raison d'être dans le corps de l'homme, et le corps de l'homme dans l'âme. Car toute chose inactive et dépourvue de finalité doit être supprimée aussitôt par la nature. Or l'âme raisonnable est la finalité du corps humain et de toutes les réalités sensibles. Le corps humain et tous les sensibles ne doivent donc leur persistance, autrement dit la stabilité et la permanence de leur être, qu'à l'âme humaine, laquelle crée en forme de cercle et pour l'éternité, adhérant à

Néanmoins, Bovelles semble rejeter cette hypothèse puisque, selon lui, toutes les choses qui ont été présentes ne seront pas nécessairement renouvelées dans ce monde¹⁶⁴³. On peut atténuer cette contradiction en montrant qu'il soutient, dans le *Livre de la génération*, que toutes les créatures sensibles sont toujours en puissance dans la matière. Cela implique qu'elles ne disparaissent jamais en raison de l'éviternité de la matière¹⁶⁴⁴. Par conséquent, en un certain sens, on pourrait dire que chaque individu existe en quelque sorte. Encore une fois, cet argument a ses limites puisque si on accepte que l'existence en puissance suffit pour accomplir l'espèce, pourquoi rendre l'âme humaine immortelle ?

Étude des preuves de l'immortalité de l'âme.

Après avoir étudié cette critique de la mortalité de l'âme, il nous reste à revenir sur la défense de l'immortalité de l'âme par Bovelles. En raison du fait que l'immortalité de l'âme s'oppose à l'ordre de la nature¹⁶⁴⁵, Bovelles multiplie les preuves de l'immortalité de l'âme dans le volume de 1511 et dans les *Éléments physiques*. Il me semble intéressant de les rappeler et de les catégoriser selon l'argumentation utilisée. Celle mentionnée plus haut utilisait la cause finale comme preuve de l'immortalité de l'âme. Une des preuves qu'il utilise très fréquemment est fondée sur la structure même de l'intellect humain¹⁶⁴⁶. En effet, les parties de l'intellect humain sont consubstantielles¹⁶⁴⁷ c'est-à-dire que l'intellect possible et l'intellect agent sont inséparables. Or, l'intellect possible qui est l'organe de l'intellect agent est toujours présent à

elle-même sans discontinuer, est fixée par l'immortalité de sa substance tout entière et stabilisée par son identité. (*Si hominis (ut ceterorum animantium) interiret anima : in nihilum sensibilia abirent omnia, ut que propter hominis corpus sunt facta : hominis vero corpus propter animam. Quicquid enim ociosum est et sine fine : confestim a natura tollendum est. H umani autem corporis et sensibilia omnium finis : est rationalis anima. Haud igitur aliunde humanum corpus et sensibilia omnia : suam sortiuntur perseverantiam, sueve substantie stabilitatem et permanentiam : quam ab humana anima, que in circulo et in evo condita, sibique perpetuo coherens : totius sue substantie immobilitate fixa est et identitate stabilita.*) » (éd et tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé). Bovelles explique en *Ldn*, 6 que Dieu sauvera la plupart des choses issues de la génération.

¹⁶⁴³ Bovelles, *Ldn*, 7 : « Dans le siècle à venir, il n'y aura rien qui n'aura été dans le présent. Cependant, plusieurs choses sont dans le présent qui ne verront nullement ce futur immortel ou qui ne passeront aucunement dans l'éviternité (*In futuro autem seculo: nihil erit, quod non fuerit in praesenti. pleraque tamen sunt in praesenti: quae futurum illud immortale haudquaquam videbunt, quaeve minime in aevum transibunt.*) »

¹⁶⁴⁴ Bovelles, *Ldg*, IV, 4.

¹⁶⁴⁵ Bovelles, *Ldg*, XIII, 4 : « De fait, nous croyons et reconnaissons par la foi que la substance humaine (je dis l'âme et le corps) peut être produite hors de l'élément. Nous croyons aussi qu'une substance de cette sorte est choisie bienheureusement de la région sensible et sublunaire pour les chambres éthérées et assignées à l'immortalité perpétuelle. Aucun n'ignore que cela est produit contre les enchaînements de la nature. (*Nam humanam totam substantiam (animam dico et corpus) fide credimus et confitemur : fieri posse extra elementum. Etiam aliquam eiusmodi e sensibili, ac sublunari regione, in ethereos et perpetue immortalitati deputatos thalamos feliciter esse desumptam. Hoc autem fieri preter nature seriem nullus ignorat.*) »

¹⁶⁴⁶ Bovelles, *Lds*, XXIV, 3 ; *Ldsap*, XIII, PE, IX, X.

¹⁶⁴⁷ Bovelles, *Ldi*, XIV, 5 et 9.

l'intellect agent. Par conséquent, il est nécessaire que l'âme tout entière soit immortelle. Cette preuve s'appuie donc sur sa théorie de l'intellect elle-même.

Bovelles emploie comme autre preuve de l'immortalité de l'âme l'immortalité de son objet, l'espèce intellectuelle¹⁶⁴⁸. Pour soutenir cette preuve, Bovelles s'appuie en particulier sur les mathématiques. Mais là où, dans le *Livre de l'intellect*, l'analogie avec la demi-droite servait d'illustration pour saisir l'éternité de la mémoire, dans le *Livre des sens*, l'analogie avec la série des nombres devient un véritable argument :

<p>Cette species, donc, qui s'est tenue dans l'intellect simplement et une seule fois, se tiendra finalement dans la mémoire grâce à tout nombre. Et sans aucun doute, dire que la demeure de la species dans la mémoire est temporaire et que, de même qu'il y a un moment où elle est née et où elle a commencé à exister dans l'esprit, de même elle doit un jour être bannie de l'esprit et cesser de subsister en lui, c'est soutenir que les nombres sont finis ou qu'il existe un nombre qui soit le dernier.¹⁶⁴⁹</p>	<p><i>Que igitur simpliciter et unice stetit in intellectu : omni deinceps numero stabit in memoria. Et profecto dicere temporaneam esse speciei in memoria mansionem : eamque sicut nonnunquam orta est et cepit esse in animo, ita et quandoque ab animo exterminandam finemque in eo subsistendi habituram : est arbitrari numeros esse finitos numerumve aliquem esse supremum.</i></p>
---	---

Dans ce texte, Bovelles applique, par le biais de l'analogie, une vérité valant pour l'arithmétique à la théorie de l'intellect.

Dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles utilise en particulier une analogie avec les qualités autant comme argument que comme modèle pour la compréhension de l'actualisation de l'espèce de l'intellect humain et de l'intellect humain. En effet, selon Bovelles, l'intellect humain individuel est immortel puisque l'espèce de l'intellect humain est similaire à la qualité permanente qui s'intensifie par l'ajout des portions de qualité¹⁶⁵⁰ : les anciennes portions de la qualité sont conservées après l'ajout des nouvelles portions de qualité. Bovelles utilise comme modèle l'actualisation de la qualité permanente pour décrire l'actualisation de l'espèce humaine. Cela implique que les intellects individuels sont immortels puisque les premiers intellects doivent être conservés après l'ajout de nouveaux intellects. Dans le raisonnement par

¹⁶⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, XIV, 6 et *Lds*, XXVI [XXV], 5. Dans ces propositions, l'immortalité de l'espèce est utilisée pour prouver en particulier l'immortalité de la mémoire

¹⁶⁴⁹ Bovelles, *Lds*, XXVI [XXV], 5 (éd et tr fr. A.-H. Klinger-Dollé)

¹⁶⁵⁰ Bovelles, *Ldi*, XII, 5. Sur l'origine de cette théorie de l'intensification de la qualité cf. *Infra*. p. 641-671.

l'absurde mentionné plus haut, la proposition (3) utilisait ce modèle d'actualisation par portion. Ce même modèle se retrouve également dans l'apprentissage puisque l'intellect humain est accompli par l'acquisition d'espèces intellectuelles et l'ajout d'une espèce intellectuelle n'en chasse pas une autre. Pour cette raison, Bovelles fait de l'apprentissage un signe de l'immortalité de l'intellect singulier.

Bovelles utilise donc le modèle de l'actualisation de la qualité comme une preuve centrale de l'immortalité de l'âme dans le *Livre de l'intellect*. Cela implique qu'il utilise plus généralement ce modèle pour penser l'actualisation des intellects (individuellement et selon l'espèce pour l'intellect humain et selon l'espèce et le genre pour l'intellect angélique) et même l'actualisation de toutes choses¹⁶⁵¹. L'application de ce modèle d'actualisation à toutes choses induit d'importantes conséquences dans la physique et la métaphysique de Bovelles qu'il nous faut détailler. Avant cela, il nous faut revenir précisément sur ce modèle d'actualisation de la qualité que Bovelles n'a pas inventé. À partir de notre compréhension de l'actualisation de la qualité, il sera plus aisé de comprendre les conséquences métaphysiques de la généralisation de ce modèle à toutes choses dont l'immortalité de l'âme humaine.

[Approfondissement sur une des preuves de l'immortalité de l'âme : l'utilisation d'une théorie physique au cœur de la métaphysique de Bovelles](#)

Généralement et avec raison, les commentateurs soulignent le rôle central des exemples mathématiques dans sa réflexion¹⁶⁵². Avec l'emploi de l'actualisation des qualités dans l'argumentation, nous constatons que Bovelles utilise également la physique comme un appui pour expliquer notamment la création divine, la génération et l'acquisition de la sagesse. Pour comprendre l'usage de l'actualisation des qualités, je montrerai en premier lieu la manière dont Bovelles décrit les qualités et leur mouvement. À partir de là, je présenterai le débat entre deux types de théorie du mouvement des qualités et j'approfondirai celles qui semblent être à la source de la pensée de Bovelles. À partir de tous ces éléments, j'étudierai dans un dernier temps les conséquences de cet usage dans sa pensée.

¹⁶⁵¹ Bovelles, *Ldg*, VI, 6.

¹⁶⁵² G. Koustoff (1982).

La théorie de l'altération selon les qualités successives et permanentes dans les œuvres de Bovelles

Soulignons avant d'approfondir la théorie de l'altération que Bovelles n'est pas le premier à rapporter l'intensification des qualités, c'est-à-dire l'augmentation graduelle d'une qualité, à la création des anges puisque, au cœur d'un traité sur l'intensification, Pierre Tartaret se demande : « Est-ce que Dieu peut faire deux anges l'un immédiatement après l'autre ? »¹⁶⁵³. Même si Bovelles n'aborde pas cette question¹⁶⁵⁴ et même s'il n'adopte pas les mêmes réponses théoriques que Pierre Tartaret, les philosophes de son temps s'emparent également des réflexions sur l'altération pour construire leur métaphysique et en particulier pour décrire la création des anges.

Pour Bovelles, l'usage de la théorie de l'altération dans la description de l'actualisation est permis grâce à l'art des opposés. En effet, c'est au moyen d'analogies entre l'altération des qualités et les réalités à décrire que Bovelles généralise le modèle de l'actualisation de la qualité à d'autres réalités. Bovelles utilise notamment l'opposition entre les deux types de qualités, à savoir les qualités successives et permanentes, pour décrire la création des intellects angéliques et humains¹⁶⁵⁵, pour qualifier l'état de l'espèce dans l'intellect et dans la mémoire¹⁶⁵⁶ et pour hiérarchiser les sens selon la qualité qu'ils perçoivent¹⁶⁵⁷. Par ce biais, l'actualisation des deux différentes qualités devient un modèle pour expliquer plus généralement l'actualisation. Dans le cadre de l'analogie avec les intellects, Bovelles s'intéresse assez peu à la corruption des qualités parce qu'il cherche à montrer comment les intellects - qui ne peuvent donc pas disparaître - sont créés ou comment les espèces intellectuelles - qui ne peuvent pas disparaître non plus - sont produites. Par conséquent, c'est la différence entre les deux types de production des qualités qui est particulièrement mise en avant dans l'analogie avec les intellects.

La production de la qualité, qu'elle soit successive ou permanente, est mesurée par un certain nombre de portions de la qualité¹⁶⁵⁸. En effet, comme une qualité est composée de portions, la présence de plus ou moins de portions, c'est-à-dire le nombre de cette qualité,

¹⁶⁵³ Pierre Tartaret, *Tractatus de intensione, rarefactione et condensatione formarum utilis ad totam physicam intelligendam extractus a Gregorio de Herimino et aliis doctoribus per magistrum Petrum Tarteret*, Paris, André Bocard, circa 1493, qu 2 : « *Utrum deus possit facere duos angelos unum immediate post alium ?* » (j'édite et je traduis)

¹⁶⁵⁴ Pour lui, Dieu a fait tous les anges en même temps dans le même instant donc cette question ne se pose pas.

¹⁶⁵⁵ Cf. Bovelles, *Ldi*, XII

¹⁶⁵⁶ Cf. Bovelles, *Ldi*, XIV, 1

¹⁶⁵⁷ Cf. Bovelles, *Lds*, XXIII

¹⁶⁵⁸ Bovelles, *Lds*, XXII, 2 : « Toute qualité consiste en un nombre déterminé. En effet, son intensité est une pluralité déterminée d'échelons et de parties. (*Omnis qualitas, in quodam numero consistit. Ejus enim intentio : est quedam graduum et partium multitudo.*) » (tr. fr. A.H. Klinger-Dollé)

implique que la qualité est plus ou moins achevée. La différence majeure entre les deux types de qualités se trouve dans la manière dont une qualité peut produire son nombre maximum de degrés. D'une part, la qualité fluide ou successive ou instantanée¹⁶⁵⁹ est produite tout entière dans l'instant. Par exemple, la luminosité¹⁶⁶⁰ d'une pièce (qualité successive) est renouvelée entièrement à chaque instant : si on supprime la cause de la luminosité, la qualité disparaît entièrement. Il n'y a donc pas de conservation au-delà de l'instant. Par conséquent, cette qualité peut produire d'un instant à l'autre la totalité de ses degrés. D'autre part, la qualité permanente est produite peu à peu par l'ajout dans le temps de parties¹⁶⁶¹. Par exemple, l'eau d'une casserole placée sous une flamme gagne en chaleur¹⁶⁶² (une qualité permanente¹⁶⁶³) peu à peu parce que l'eau qui est chauffée par le feu acquiert peu à peu de nouvelles portions de la qualité de chaleur tout en conservant les anciennes¹⁶⁶⁴. Cette production implique que, dès qu'on coupe le feu - c'est-à-dire la cause de la production de nouvelles portions - toutes les portions de chaleurs ne disparaissent pas immédiatement mais peu à peu. Cette production atteint donc le nombre maximum de ses degrés après un certain temps. Dans le cadre de l'analogie, on comprend que la totalité des anges est créée dans l'instant puisqu'elle est comme une qualité successive alors que la totalité des intellects humains est créée peu à peu dans le temps parce qu'elle est comme une qualité permanente.

Selon Bovelles, ces différentes productions de qualités impliquent également une opposition selon d'autres critères tels que le critère de la liberté, de la force (*potior*), de la vie, de l'éminence, de la soumission à la matière, de la pénétration et de la noblesse de la cause¹⁶⁶⁵. Ces différentes caractéristiques naissent, me semble-t-il, en raison du lien que la qualité entretient avec la matière ou le milieu dans lequel elle est reçue. Par exemple, comme la lumière peut disparaître à tout moment, elle semble moins liée à la matière que la chaleur qui a besoin de temps pour s'altérer. C'est à partir de ces critères que Bovelles établit la supériorité de l'ouïe sur la vue notamment¹⁶⁶⁶. Maintenant que nous avons présenté l'usage et le cadre général de la

¹⁶⁵⁹ Bovelles, *Lds*, XXII, 3. Bovelles emploie indifféremment ces termes.

¹⁶⁶⁰ Voici les exemples de qualités successives que Bovelles donne (particulièrement en *Lds*, XXII, 1) : la lumière et le son.

¹⁶⁶¹ Bovelles, *Ldi*, XII, 1 ; *Ldi*, XII, 5 ; *Lds*, XXII, 1 ; *El. Phys.*, VII, chap. VII, 10

¹⁶⁶² Selon le vocabulaire technique, on peut dire que la chaleur de l'eau s'intensifie.

¹⁶⁶³ Bovelles, *Lds*, XXII, 1.

¹⁶⁶⁴ Pour les qualités permanentes, voici les exemples qu'il donne : la couleur, l'odeur, la saveur et les qualités du toucher, c'est-à-dire les qualités primaires (premières) selon Aristote.

¹⁶⁶⁵ Bovelles, *Ldi*, XII, 2 et *Lds*, XXII, 1.

¹⁶⁶⁶ Cf. Bovelles, *Lds*, XXIII

théorie de l'altération, nous pouvons essayer de placer Bovelles dans le débat autour des théories de l'altération.

La théorie de Bovelles en regard du débat médiéval autour de l'altération.

Lors de sa description des qualités¹⁶⁶⁷, Bovelles évoque l'intensification (*intentio*) de la qualité. L'intensification de la qualité est l'augmentation en degré d'une qualité, c'est donc un des deux types de mouvement selon la qualité ou altération¹⁶⁶⁸, l'autre étant la rémission (*remissio*). L'altération est un des quatre mouvements décrit selon Aristote. De fait, comme l'explique Annelise Maier¹⁶⁶⁹, le concept de mouvement dans l'aristotélisme est bien plus large que la conception galiléenne et post-galiléenne¹⁶⁷⁰ qui ne prend en compte que le mouvement qu'Aristote nomme local. Selon ce dernier, le mouvement ne se limite pas seulement au mouvement local mais décrit tout passage de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance partie par partie et non d'un seul coup¹⁶⁷¹. Par conséquent, comme il l'explique dans la *Physique*¹⁶⁷², le mouvement concerne la substance, la quantité, la qualité et le lieu. Plus loin, il précise que le mouvement selon la substance (c'est-à-dire la génération et la corruption) n'est pas vraiment un mouvement mais un changement, terme qui subsume tous les mouvements et qui comprend également le changement de la génération et de la corruption¹⁶⁷³. Si Bovelles ne maintient pas toujours la distinction entre le mouvement (*motus*) et le changement (*mutatio*), il s'accorde pour décrire le mouvement comme un passage de la puissance vers l'acte¹⁶⁷⁴ et il reprend la quadruple distinction du mouvement :

<p>I. Il y a quatre genres de changements, un selon la substance et trois selon l'accident : la quantité, la qualité et le lieu.¹⁶⁷⁵</p>	<p><i>I. Mutationum genera sunt quattuor, unum secundum substantiam et tria secundum accidentia : quantitatem, qualitatem et locum.</i></p>
---	---

¹⁶⁶⁷ Bovelles, *Ldi*, XII, 1 et 5

¹⁶⁶⁸ L'altération est un des quatre mouvements décrit par Aristote (*P*, III, 1, 200b33 ; *C*, 14, 15a13-15b16, dans ce dernier passage Aristote compte six mouvements puisqu'il dédouble le mouvement selon la substance en génération et corruption et le mouvement selon la quantité en augmentation et diminution). Cette description est reprise par Bovelles (*Eléments physiques*, III, chap. 5, §1).

¹⁶⁶⁹ A. Maier (1982, p. 22).

¹⁶⁷⁰ Pour des définitions récentes du mouvement voir R. Feynman, R. Leighton, et M. Sands (1963).

¹⁶⁷¹ Aristote, *P*, V, 1-2.

¹⁶⁷² Aristote, *P*, III, 1, 200b33

¹⁶⁷³ Aristote, *P*, V, 1, 225a-b.

¹⁶⁷⁴ Bovelles, *El. Ph.*, III, I.

¹⁶⁷⁵ Bovelles, *Eléments physiques*, III, chap. 5, §1. Certes, Bovelles utilise dans ce passage le terme « *mutatio* » et non « *motus* » mais il emploie, semble-t-il, indifféremment les deux termes puisque, plus bas (*Eléments physiques*, III, chap. 7, §2-3), il évoque les quatre mouvements avec le terme « *motus* »

Le mouvement est donc un changement d'état selon ces trois ou quatre catégories. Le point qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la manière dont Bovelles conçoit le mouvement selon la qualité ou l'altération.

Comme nous l'avons vu, Bovelles explique que la qualité est composée d'un certain nombre de parties et de degrés¹⁶⁷⁶. Ainsi, dans le cas d'une qualité permanente, une qualité augmente son intensité par l'ajout progressif de portions aux portions qu'elle possède déjà¹⁶⁷⁷. Bien que Bovelles présente cette description de l'altération comme évidente, elle n'est pas commune à toutes les théories. En effet, parmi toutes les réflexions sur l'augmentation et la diminution du mouvement proposées par les philosophes médiévaux du XIII^e au XV^e siècle, A. Maier¹⁶⁷⁸ distingue deux genres de théorie : la théorie de la succession de forme et celle de l'addition¹⁶⁷⁹. Ces deux genres n'englobent pas toutes les théories sur l'augmentation du mouvement mais représentent les deux théories majeures à ce sujet¹⁶⁸⁰. Par exemple, Thomas d'Aquin¹⁶⁸¹ et Oresme¹⁶⁸² rejettent les deux théories, bien qu'ils le fassent de façon bien différente. En outre, il arrive que les tenants d'une même théorie soient en désaccord dans le détail de la théorie tels qu'Henri de Gand et Duns Scot¹⁶⁸³.

Selon la théorie de la succession de forme, à chaque instant pendant l'augmentation ou la diminution de la qualité, la forme est détruite et est remplacée par une nouvelle forme qui possède une nouvelle intensité. Selon la théorie de l'addition, la forme accidentelle de la qualité est composée de portions et, lors d'un mouvement augmentant l'intensité, à chaque instant, de nouvelles portions de forme sont ajoutées à celles qui étaient déjà présentes¹⁶⁸⁴. La première

¹⁶⁷⁶ Bovelles, *Ldi*, XII, 5 et *Lds*, XXII, 2

¹⁶⁷⁷ Cf. Bovelles, *Lds*, XXII, 1

¹⁶⁷⁸ A. Maier (1982, p. 160)

¹⁶⁷⁹ Parfois à ces deux théories, certains commentateurs (E. Jung (2011, p. 552-554)) ajoutent la théorie de l'admixtion. Parmi les auteurs de cette théorie, E. Jung place notamment Buridan. En accord avec J. Biard (2012a, p. 331-342), il me semble que Buridan soutient une théorie de l'addition dans laquelle il est possible que des contraires soient présents dans un même sujet, ce que ne font pas tous les défenseurs de la théorie de l'addition. Dans ce cadre, il me semble plus intéressant de réunir tous les défenseurs de la théorie de l'addition puis de présenter les différents courants ensuite. Précisons que j'appuie mon jugement sur ma connaissance de la thèse de Buridan et non des autres auteurs cités par E. Jung.

¹⁶⁸⁰ Pour avoir un aperçu de l'histoire de la quantification de la qualité voir E. Sylla (1971, p. 9-24).

¹⁶⁸¹ Sur ce sujet voir J.-L. Solère (2001, p. 585-587) et J. Celeyrette et J.-L. Solère (2002, p. 103-104). Pour la critique des deux théories par Thomas d'Aquin voir. Thomas d'Aquin, *Commentaire des sentences*, I, d. 17, q. 2, a. 1-2. Pour la propre théorie de Thomas voir. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 52, art. 1-2 et II-II, q. 24, art 4-5.

¹⁶⁸² Oresme, *Commentaire de la physique*, V, 6-9. Voir S. Kirshner (2000). S. Caroti (2004, p. 72 et 84). S. Caroti (2004, p. 79) qui explique pourquoi il ne faut pas placer, contrairement à l'avis de A. Maier (1968, p. 358-359), Oresme parmi les défenseurs de la théorie de l'addition.

¹⁶⁸³ R. Cross (1998, p. 183-186)

¹⁶⁸⁴ Pour ces deux définitions, je m'appuie sur A. Maier (1982, p. 160) et E. D. Sylla (1973, p. 230).

théorie est notamment soutenue par Roland de Crémone¹⁶⁸⁵, Godefroid de Fontaines¹⁶⁸⁶, Dietrich de Freiberg¹⁶⁸⁷, Walter Burley¹⁶⁸⁸ et Albert de Saxe¹⁶⁸⁹. La seconde est soutenue par Albert le Grand¹⁶⁹⁰, Bonaventure et les franciscains¹⁶⁹¹, Henri de Gand¹⁶⁹², Jean Duns Scot¹⁶⁹³, Guillaume d'Ockham¹⁶⁹⁴, les « calculateurs d'Oxford » (Thomas Bradwardine¹⁶⁹⁵, William

¹⁶⁸⁵ Roland de Crémone, *Summae*, q. 150, 450, §4. Sur ce sujet voir J. Celeyrette et J.-L. Solère (2002, p. 94-95)

¹⁶⁸⁶ Godefroid de Fontaine, *Quodlibet*, II, q. 10 *Quodlibet*, XI, q. 3 et q. 11 et *Questions ordinaires*, q. 18 ; L'attribution de la théorie de la succession à Godefroid de Fontaine reste débattue parmi les spécialistes de la question. Les premiers lecteurs de Godefroid tels que Duns Scot et Gauthier Burley ont vu en lui un tenant de cette théorie. Cependant, A. Maier (1968, p. 354-355) et J. F. Wippel, (1979, p. 324-343) expliquent qu'il est difficile de voir dans les textes cités plus haut une véritable affirmation de la théorie de la succession. Au contraire, E. Sylla, (1981, p. 124) ; J. Celeyrette et J.-L. Solère (2002) ; J.-L. Solère (2001, p. 587) et S. D. Dumont (2009). S. Dumont (2009, p. 45-50) offre une synthèse des différentes positions dans ce débat que j'ai pris en compte pour cette note) ont soutenu que Godefroid défendait cette thèse. À la lecture des articles en question, il me semble que c'est ce dernier point qu'il faut suivre.

¹⁶⁸⁷ B. Conolly, (2014).

¹⁶⁸⁸ Gauthier Burley, *De Intensione et Remissione Formarum*, c. 4 ; *Commentarius in libros De generatione et corruptione*, 257–58. Sur le sujet voir H. Shapiro (1959) ; J.-L. Solère (2001, p. 587)

¹⁶⁸⁹ Albert de Saxe, *Questions sur la Physique*, V, q. 10-11. Je m'appuie en particulier sur la brève analyse de S. Caroti (2004, p. 84). Il faudrait cependant examiner la totalité des deux questions d'Albert. Voici un extrait des raisons principales de la question 10 : « Pour les raisons principales. Pour la première raison, on dit que, au moyen des dres de l'auteur, on est convaincu que n'importe quelle forme selon laquelle il y a altération est indivisible au moyen de la privation dans les parties essentielles dites du premier mode à savoir les parties des raisons différentes, tout de même n'importe quelle forme de ces raisons est divisible dans les parties quantitatives ou dans les parties graduelles ou pour la division du sujet dans lequel il est. (*Ad rationes principales. Ad primam dicitur quod per dictum auctoris conuincitur : quod quaelibet forma secundum quam est alteratio est indiuisibilis per priuationem in partes essentielles primo modo dictas scilicet partes diuersarum rationum : nihilominus quaelibet earum est diuisibilis in partes quantitatuas : uel in partes graduales : uel ad diuisionem subiecti in quo est.*) » (j'édite (texte édité à partir de l'éd. 1516, f. 63r) et je traduis). Il semble qu'Albert suit bien l'idée de succession de forme puisque les formes sont indivisibles par leur essence, néanmoins, elles possèdent des parties quantitatives ou des parties graduelles. Albert suit cette théorie tout en introduisant des éléments de la théorie de l'addition. Néanmoins, cette hypothèse doit être confirmée par une étude approfondie du texte d'Albert.

¹⁶⁹⁰ Il semble qu'Albert le Grand (*Liber de sex principiis*, tract. I, c. 3) défende cette thèse. Voir sur ce sujet J. Celeyrette et J.-L. Solère (2002, p. 103)

¹⁶⁹¹ Bonaventure, *Questions disputées "De caritate"*, p. 6.. J.L. Solère (2001, p. 585), The question of intensive magnitudes according to some Jesuits in the sixteenth and seventeenth centuries.

¹⁶⁹² Henri de Gand, *Quodlibet*, 4, q. 15 fol. 123v-130r (Paris, 1518). Sur le sujet voir J. F. Wippel, (1979, p. 322-324) et J. L. Solère (2003, p. 133-135)

¹⁶⁹³ Duns Scot, *Opus Oxoniense*, I, dist. 2, qu. 7 ; Lect. 1, 17, 2, 4, n. 20 Sur le sujet voir A. Maier (1982, p. 35) ; R. Cross (1998, p. 186-192).

¹⁶⁹⁴ Ockham, *Commentaires des Sentences*, II, q. 9 ; Cf. Ockham (1944, pp. 32-69).

¹⁶⁹⁵ E. Sylla (1982) ; E. Sylla (1973).

Heytesbury¹⁶⁹⁶, Richard Swineshead¹⁶⁹⁷, John Dumbleton¹⁶⁹⁸), Jean Buridan¹⁶⁹⁹, Grégoire de Rimini¹⁷⁰⁰ et Blaise de Parme¹⁷⁰¹.

On constate à partir de la description de l'altération que Bovelles suit pleinement la théorie de l'addition. En effet, selon lui, des portions sont peu à peu ajoutées pour atteindre la perfection de la qualité et les anciennes portions sont conservées lors de l'augmentation. Bovelles ne semble pas développer une nouvelle version de cette théorie : la brièveté de ces présentations sur l'altération et le contexte dans lequel il utilise ces descriptions va en ce sens. De plus, comme nous l'avons vu, Bovelles utilise l'altération des qualités pour former des analogies et, dans ces analogies, l'altération est le terme connu à partir duquel on décrit le terme inconnu. Par conséquent, il me paraît clair que Bovelles reprend sa théorie à un de ses prédécesseurs. Cependant, il est difficile de déterminer à partir des textes de Bovelles sur l'altération quelle version de cette théorie il reprend. De fait, Bovelles intègre seulement quelques éléments centraux de cette théorie : l'addition et la soustraction de portions dans le temps et l'analogie entre la qualité et la quantité qui donne à la qualité un nombre.

Pour déterminer la source de sa pensée, la méthode la plus complète serait d'examiner toutes les versions de la théorie de l'addition. Comme il n'est pas possible en pratique d'effectuer cet examen, il me semble intéressant de revenir aux textes sur l'altération qu'il connaît le plus probablement, à savoir ceux de son ancien maître, Jacques Lefèvre d'Étapes. De cette manière, si les théories des deux auteurs sont proches, il me semble que nous pourrions avancer que les textes du maître sont une source très probable de la pensée de Bovelles.

¹⁶⁹⁶ William Heytesbury *Tractatus de sensu composito et diuiso*, Regulae solvendi sophismata, Venise, Bonetus Locatellus, 1494, f. 51ra-52rb. Sur ce sujet voir H. Miroslav et E. Jung (2018).

¹⁶⁹⁷ Richard Swineshead, *Calculationes*, f. 2vb. Sur ce sujet voir. E. Sylla, (1971, p. 15) et }

¹⁶⁹⁸ Voir E. Sylla, (1991, p. 375–387).

¹⁶⁹⁹ Buridan, *Commentaire de la Physique*, III, q. 3-5. En particulier pour les qualités cf. A. Maier (1982, p. 160), S. Caroti (2004, p. 77) ; J. Biard (2002, p. 415-433) et J. Biard (2012a, 331- 342). Notons que pour le mouvement local, Buridan soutient la théorie de la succession de forme. Voir. A. Maier (1982, p. 160), S. Caroti (2004, 77), J. Biard (2012a, p. 322-331)

¹⁷⁰⁰ Grégoire de Rimini, *Commentaire des Sentences*, I, d. 17, q. 4. C. Loewe (2014). Notons que cet article (p. 276-286) offre une synthèse des différents problèmes autour de l'altération particulièrement éclairante. Je n'évoque pas les défenseurs de ces deux thèses après le XIV^e siècle car ils ont été moins étudiés. Pour cette raison, il m'est difficile de les classer sans mener des recherches approfondies à leur sujet. Néanmoins, il semble que la réflexion sur l'intensification et la rémission des formes soit toujours un sujet de réflexion. Jacopo da Forlì et Pomponazzi consacrent un traité à cette question (le *tractatus de intensione et remissione formarum* pour le premier et le *De intensione et remissione formarum ac de paruitate et magnitudine* pour le second), Nifo étudie ce sujet (voir notamment *Metaphysicarum disputationum*, VIII, 9 p. 250-253 (éd. 1559)). Pierre Tartaret, *Super quarto libro sententiarum*, dist. 12, q. 4, p. 200-212

¹⁷⁰¹ J. Biard (2002, p. 433-446).

La source la plus probable de la théorie de Bovelles : le dialogue de Lefèvre accompagné des commentaires de Clichtove.

Lefèvre a écrit sur l'altération dans un des dialogues accompagnant ses *Paraphrases* destinées aux étudiants. Lefèvre évoque principalement cette théorie dans le *Dialogue introducteur des difficultés physiques*¹⁷⁰². On retrouve également cette thèse présentée dans les commentaires de Clichtove¹⁷⁰³ :

<p>60. En outre, certaines des qualités qui sont intensifiées restent produites comme la chaleur, la blancheur et pendant que ces qualités sont acquises, leur partie antérieure reste avec la postérieure comme le premier degré avec le deuxième, et le premier et le deuxième avec le troisième et ainsi de suite. Quant aux autres qualités, elles sont seulement lorsqu'elles sont produites et, une fois produites, elles ne restent pas comme la voix et le son. Et la partie antérieure de ces qualités ne reste pas avec la partie postérieure comme la première partie du son ne reste pas avec la deuxième et la deuxième avec la troisième. Elles sont dites</p>	<p><i>Porro qualitatum quae intenduntur quaedam factae permanent ut calor, albedo et harum dum acquiruntur pars prior manet cum posteriore ut primus gradus cum secundo, et primus et secundus cum tertio, et ita consequenter. Aliae uero solum sunt cum fiunt et factae non permanent ut uox et sonus. Et istarum pars prior non manet cum posteriore ut prima pars soni non manet cum secunda, neque secunda cum tertia. Et hae euanide,</i></p>
--	---

¹⁷⁰² Lefèvre a écrit deux *Dialogues introductifs à la physique* (je reprends le titre donné par J.M. Mandosio (2020) Le premier des deux dialogues intitulé *Dialogue d'introduction à la physique (Dialogus in physicam introductionem)* est une introduction à la physique destinée aux étudiants qui ne connaissent pas la physique aristotélicienne. Le deuxième que nous allons approfondir lui se concentre sur les sujets particulièrement difficiles de la physique. Sur les dialogues de Lefèvre et en particulier le premier dialogue introductif à la physique voir J.-M. Mandosio (2020). Je remercie à cette occasion J. M. Mandosio pour les cours sur le premier dialogue qu'il a donnés à ce sujet en 2018-2019.

¹⁷⁰³ Lefèvre la défend lui-même mais, en raison de la forme dialoguée, la thèse est exprimée moins directement (*Dialogue introducteur des difficultés physiques*, § 60) : « One. Comment donc provient que la chaleur qui est possédée à la fin de la seconde minute est double par rapport à la chaleur de la première minute ? puisque le même mouvant produit dans des temps égaux des effets égaux. / Enan. Je ne sais certes pas Oneropolus à moins que la chaleur engendrée dans la première minute reste avec la chaleur de la deuxième. Je n'ai pas quelque chose d'autre à dire. / One. Et tu as dit convenablement. De fait (comme tu l'as amené) par le mouvement même et par le mobile même, une telle quantité de chaleur est produite dans la première minute et dans la deuxième minute et par n'importe quel autre minute des minutes restantes. (One. *Quo pacto ergo prouenit ut calor qui in fine secundi minuti habetur : duplus sit ad calorem primi ? Cum idem mouens in equis temporibus equos producat effectus. / Enan. Nescio certe Oneropole : nisi quod forte calor in primo minuto partus : maneat cum calore secundi. haud habeo quid aliud dicam. / One. Et recte quidem dixisti. Nam (ut adduxisti) mouente eodem et mobili eodem : tantum calor in primo minuto producitur : atque in secundo, et quolibet reliquorum.*) » (j'édite et je traduis). Notons que R. J. Oosterhoff (2019a) a proposé (voir le point 4.3) une analyse de ce dialogue. Il présente les thèses que nous allons aborder. Par rapport à cet article, j'essaye de préciser les rapprochements qu'on peut faire avec Buridan et les calculateurs d'Oxford, en particulier Richard Swineshead. Je n'ai pas approfondi la piste des albertistes du XV^e siècle qu'il propose.

transitoires et successives tandis que les autres sont dites permanentes et stables. ¹⁷⁰⁴	<i>successiueque dicuntur : ille uero permanentes et stabiles.</i>
--	--

Lefèvre et Clichtove développent une théorie de l'addition appliquée aux deux types de qualité qu'on retrouve décrits de la même manière dans l'œuvre de Bovelles. Les similitudes se retrouvent également dans le vocabulaire puisque les deux auteurs utilisent le terme « *euanidus* » pour qualifier la qualité successive. Or, ce terme ne se trouve pas dans toutes les descriptions¹⁷⁰⁵. Grâce à un autre passage de ce dialogue, on constate que les deux auteurs mettent également au cœur de leur description la quantification de la qualité :

Et en effet, philosopher à propos de l'intensification et de la rémission des qualités et à propos de leur contraire, c'est philosopher à propos de la grandeur et de la petitesse et de la contrariété des quantités. ¹⁷⁰⁶	<i>Et reuera philosophari de qualitatum intensione et remissione et earum contrarietate : est philosophari de magnitudine et paruitate et quantitatum contrarietate.</i>
--	--

On peut ajouter que, selon Lefèvre et Clichtove, par analogie, on retrouve l'intensification et la rémission dans la quantité et le déplacement¹⁷⁰⁷. Bovelles reprend cette mathématisation de la qualité en définissant la qualité comme un nombre¹⁷⁰⁸, nombre qui, avec la grandeur, est le propre de la quantité¹⁷⁰⁹. C'est grâce à l'art des opposés que Bovelles transfère ce qui est propre à un domaine vers un autre domaine¹⁷¹⁰.

La théorie fabriste proche de celle de Swineshead et Buridan.

À la lecture de la théorie de Lefèvre, on retrouve certains éléments distinctifs des théories de Richard Swineshead¹⁷¹¹ et de Jean Buridan¹⁷¹². Comme Lefèvre ne cite pas directement les auteurs, je ne peux pas déterminer sa source avec certitude. De plus, entre Swineshead et Buridan et Lefèvre, il y a probablement des auteurs qui ont développé des thèses proches que Lefèvre aurait pu également reprendre. De fait, Swineshead a été très commenté

¹⁷⁰⁴ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, comm. § 60

¹⁷⁰⁵ Bovelles, *Lds*, XXII, 1.

¹⁷⁰⁶ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, § 46. Cette idée est vraiment centrale dans le dialogue puisqu'il la répète plusieurs fois (voir § 47, § 50).

¹⁷⁰⁷ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, § 59

¹⁷⁰⁸ Bovelles, *Lds*, XXII, 2.

¹⁷⁰⁹ Bovelles, *El. Phys.* VII, III, 1.

¹⁷¹⁰ Bovelles, *Ars Opp.*, XVII,1-4.

¹⁷¹¹ Il semble également que, parmi les proches des Calculateurs, il y ait Roger Swineshead qui soutient une thèse proche (voir E. Jung (2011, p. 553-554)

¹⁷¹² Je ne peux pas affirmer que cette reprise est directe. Il est possible que Bovelles connaisse cette thèse par d'autres moyens que la lecture directe de Buridan.

en Italie¹⁷¹³ et il semble même que Lefèvre le mentionne de façon péjorative dans une lettre-préface¹⁷¹⁴. D'autre part, Buridan a eu une grande importance dans les développements philosophiques en France et il est probable qu'il soit allé au début du XIV^e siècle au collège du cardinal Lemoine en tant qu'étudiant, tout comme Lefèvre et Bovelles¹⁷¹⁵. Une étude approfondie du dialogue de Lefèvre en comparaison avec les différents auteurs de ce courant pourrait nous permettre d'être plus précis sur ce sujet. Cependant, cette tâche s'écarte beaucoup trop du cœur de notre thèse. De plus, ces recherches exigent, si on veut être précis, beaucoup de temps en raison du fait qu'une grande partie des textes ne sont pas édités et qu'ils sont souvent peu commentés. Pour cette raison, lorsque je dis que Lefèvre et donc Bovelles reprennent des éléments de la pensée de Richard Swineshead et Buridan, il s'agit d'une hypothèse fondée sur des proximités théoriques qui indiquent, au minimum, une reprise indirecte de l'un des deux philosophes.

La proximité des fabristes avec Swineshead et Buridan est particulièrement visible à l'examen du type de théorie de l'addition que ces auteurs utilisent. En effet, à la question de savoir si des qualités contraires peuvent être présentes dans le même sujet en même temps, les philosophes soutenant la théorie de l'addition ont proposé deux thèses opposées¹⁷¹⁶. Cette distinction était bien connue à l'époque de Lefèvre comme en témoigne Bartholomäus Arnoldi¹⁷¹⁷. Bartholomäus Arnoldi, Grégoire de Rimini¹⁷¹⁸ et avant lui Ockham¹⁷¹⁹ soutiennent que deux contraires ne peuvent exister en même temps dans un sujet¹⁷²⁰. Dans cette théorie, dès qu'il y a un degré de chaleur, il ne peut pas y avoir un degré de froideur en même temps. Ainsi, l'intermédiaire ou le tiède désigne l'absence de chaleur et de froideur. D'un autre côté,

¹⁷¹³ Podkoński, R. (2013), « Richard Swineshead's "Liber Calculationum" in Italy: some remarks on manuscripts, editions and dissemination. », dans *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 80(2), 307–361.

¹⁷¹⁴ Voir la lettre préface à l'édition du *De trinitate* de Richard de Saint Victor en 1510 où Lefèvre évoque sans citer explicitement des auteurs barbares qui se nomment Calculateurs et qui sont allés en Italie. Cette description semble renvoyer explicitement à Swineshead qui a eu une grande importance en Italie. Sur ce point, je reprends l'analyse de R. J. Oosterhoff (2018, p. 130).

¹⁷¹⁵ B. Michael (1985, p. 124-136) ; W. J. Courtenay (2001, p. 164–165) ; J. Zupko (2018).

¹⁷¹⁶ Certains pourraient penser qu'Oresme aurait pu être une source de Lefèvre. En effet, il regarde également la possibilité d'un mélange de degrés contraires dans un même sujet comme probable, mais il estime que cette théorie n'est pas la plus probable (voir. Oresme, *Qu. Phys.*, V, 6, 53-54 et 9 et S. Kirschner. (2000, p. 261). Dans le détail, les théories ne correspondent pas puisqu'Oresme n'accepte pas que la capacité de 10 degrés soit incomplète (voir Oresme, *Qu. Phys.*, V, 6, 136-146 et S. Kirschner. (2000, p. 259), « Oresme on Intension and Remission of Qualities in His Commentary on Aristotle's "Physics." » dans *Vivarium*, 38(2), 255–274.) alors que Lefèvre n'y voit pas de problème (*Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 53 cité plus bas). Remarquons également que cette théorie de l'addition avec admixtion n'est pas partagée par un autre auteur qu'on situe intellectuellement proche de Buridan à savoir Albert de Saxe (voir Albert de Saxe, *Quaestiones in Aristotelis Physicam*, V, 9 et S. Caroti (2004, p. 66-69))

¹⁷¹⁷ Bartholomäus Arnoldi, *Parvulus philosophiae naturalis*, f. 75v-76r

¹⁷¹⁸ Grégoire de Rimini, *Commentaire des Sentences*, 1, 17, 3, 2

¹⁷¹⁹ Ockham, *Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis*, q. 150

¹⁷²⁰ Sur la position de Grégoire de Rimini voir C. Loewe (2014, p. 325-327).

Bartholomäus Arnoldi explique que, selon la théorie des « modernes »¹⁷²¹, il peut exister en même temps dans un même sujet des qualités contraires. Parmi eux, on retrouve entre autres Richard Swineshead¹⁷²² et Buridan. Voici comment ce dernier présente sa thèse :

Je réponds à cette question que dans une véritable altération, comme dans le réchauffement, il n’y a pas de flux autre que cette chaleur qui est acquise continuellement partie après partie, et aussi la froideur qui à l’inverse est continuellement abandonnée partie après partie. ¹⁷²³	<i>Ad istam questionem ego respondeo quod in vera alteratione, ut in calefactione, non est aliquis fluus alius quam illa caliditas que continue acquiritur pars post partem, et etiam frigiditas qui continue abiicitur econverso pars post partem.</i>
--	---

Plus loin, il affirme :

Il est possible que quelques degrés de chaleur soient en même temps que quelques degrés de froideur dans un même sujet. ¹⁷²⁴	<i>Possibile est esse simul aliquos gradus caliditatis cum aliquibus gradus frigiditatis in eodem subiecto.</i>
---	---

Ainsi, selon Buridan, un sujet peut contenir en même temps des degrés de qualités différentes. Dans le cas de l’opposition chaleur-froider, le réchauffement implique la destruction de degrés de froideur et la production de degrés de chaleur en même temps et non dans des temps séparés comme l’estime l’autre théorie. Je nomme à présent cette théorie « théorie de l’admixture »¹⁷²⁵ car il y a un mélange des contraires au sein d’un même sujet. Dans son dialogue, Lefèvre défend explicitement la même théorie :

53 Oneropolus. Mais maintenant nous poursuivons à propos de la qualité. Donc si, dans un sujet, il y avait seulement quatre degrés de chaleur A, B, C, D, est-ce que cette chaleur serait intensifiée ou atténuée ? [...]	53 <i>Sed de qualitate nunc agimus. Si ergo in aliquo subiecto solum essent quattuor caliditatis gradus A, B, C, D : an caliditas haec intensa esset an remissa ?</i> [...]
--	--

¹⁷²¹ Bartholomäus Arnoldi, *Parvulus philosophiae naturalis*, f. 75v-76r

¹⁷²² E. Sylla (1971, p. 28-29). Cependant, il semble que cette thèse ne soit pas explicitement soutenue dans son œuvre la plus célèbre (le *Liber calculationum*)

¹⁷²³ Buridan, *Questions Physiques*, III, 2, f. XLIIrb-va (éd et tr. fr.. J. Biard (2012a, p. 332)).

¹⁷²⁴ Buridan, *Questions Physiques*, III, 2, f. XLIIIvb (éd et tr. fr.. J. Biard (2012a, p. 338-339)).

¹⁷²⁵ J. Biard (2012a, p. 338) nomme cette théorie « une théorie additive [...] complétée par la mise en place d’une certaine « mixité », au sens où il convient de combiner les degrés de qualités contraires ». J’ai choisi de la nommer « théorie de l’admixture », non pour contredire J. Biard qui donne la définition plus précise de cette théorie, mais plutôt pour avoir une expression concise pour désigner cette théorie composée d’un des termes essentiels pour la décrire « admixtio ». Sur ce sujet voir aussi J. Biard (2002, p. 426-433)

<p>Enantius. Quant à moi, je dirais qu'elle est atténuée.</p> <p>One. Bien. Mais est-ce qu'elle admettrait avec elle quatre degrés de froideur ? tels que L, M, N, O ?</p> <p>Enan. Cette chaleur l'admettrait, pourvu que ces degrés ne soient pas arrivés pas en même temps par eux-mêmes selon la place de son intensification. De fait, hors de la place de la chaleur la plus grande, ils n'arriveraient pas.</p> <p>One. Très bien. En effet, la chaleur la plus grande est de dix degrés. Donc, tu conviendrais que cette même chaleur de quatre degrés admet avec elle cinq degrés de froideur et aussi six degrés. De fait, quatre et cinq font neuf et quatre et six font dix.</p> <p>Enan. Je le concéderais. En effet, les uns et les autres degrés ne dépassent pas la place de la chaleur maximale.</p> <p>One. Est-ce qu'elle admet sept degrés ?</p> <p>Enan. C'est douteux puisque quatre et sept produisent plus que la chaleur maximale par nature. Sans quoi, je donnerais plus que le maximum.</p> <p>One. Ainsi, je suis de ton avis.¹⁷²⁶</p>	<p><i>Enan. Ego uero dicerem esse remissa.</i></p> <p><i>One. Et bene. Sed admitteret ne secum quattuor frigiditatis gradus ? ut L, M, N, O ?</i></p> <p><i>Enan. Admitteret, dummodo simul ipsis secundum suae intensionis situm non aduenirent. Nam extra situm maximae caliditatis non aduenirent.</i></p> <p><i>One. Optime. Maxima enim caliditas decem est graduum. Concederes ergo ipsam et quinque frigiditatis gradus secum admittere et sex. nam quattuor et quinque sunt nouem : et quattuor et sex sunt decem.</i></p> <p><i>Enan. Concederem. utrique enim gradus maximae caliditatis situm non excederent.</i></p> <p><i>One. Utrum septem ?</i></p> <p><i>Enan. Non indubie : cum quattuor et septem maxima natura caliditate maius efficiant. alioquin darem maius maximo.</i></p> <p><i>One. Ita tecum sentio.</i></p>
--	---

Pour résumer, selon cette théorie, un sujet a une capacité de dix degrés dans laquelle deux contraires peuvent exister en même temps sans dépasser cette capacité. Buridan et Lefèvre font donc une analyse similaire pour expliquer la présence de contraires dans un même sujet. Dans les deux cas, il ne s'agit pas de prendre les qualités purement ou par elles-mêmes¹⁷²⁷ mais sous

¹⁷²⁶ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 53

¹⁷²⁷ Buridan, *Qu. Phys.*, III, q. 3 : « La première conclusion est qu'il est impossible que les contraires soient en même temps dans un même sujet parce qu'il a été dit qu'ils se rejettent autant pour être en même temps dans un même sujet. C'est pourquoi, cela implique contradiction qu'ils soient en même temps dans un même sujet et qu'ils soient contraires. Cela est en accord avec la sensation parce que nous ne voyons jamais dans un même être en

un certain aspect¹⁷²⁸. En outre, on remarque que, dans toute sa réflexion, Lefèvre modélise les degrés par des points et le sujet de ses points c'est la ligne symbolisant la capacité du sujet. Ce rapport à la dimension (ou quantité au sens géométrique) pour penser l'altération se trouve également dans l'œuvre de Buridan¹⁷²⁹. D'ailleurs, ces deux auteurs fondent la quantification de l'altération par l'analogie¹⁷³⁰.

même temps la chaleur et la froideur très intensifiées ou aussi la blancheur et la noirceur très intensifiées et ainsi à propos des autres contraires. Mais cependant, je ne veux pas nier et n'affirme pas aussi pour le moment que Dieu ne peut pas faire miraculeusement la chaleur et la froideur très intensifiées dans un même sujet. Mais cela n'est pas possible naturellement. Et si cela est possible au moyen de la puissance divine, alors il faut dire que les contraires ne s'opposent pas purement dans l'être en même temps dans un même sujet mais ils s'opposent dans l'être en même temps au moyen de la puissance naturelle. (*Prima conclusio est quod impossibile est contraria simul esse in eodem subiecto, quia dictum est quod repugnant quantum ad esse simul in eodem subiecto; ideo implicat contradictionem quod sint simul in eodem subiecto et quod sint contraria. Et hoc consonat sensui, quia numquam vidimus in eodem esse simul caliditatem et frigiditatem intensissimas vel etiam albedinem et nigredinem intensissimas et sic de aliis. Sed tamen nolo negare nec etiam ad praesens affirmo, quin Deus miraculose posset facere simul in eodem subiecto caliditatem et frigiditatem intensissimas. Sed hoc non est possibile fieri naturaliter. Et si hoc est possibile per potentiam divinam, tunc oportet dicere quod contraria non repugnant simpliciter in essendo simul in eodem subiecto, sed repugnant in essendo simul per potentiam naturalem.*) » (éd. M. Streijger et P.J.J.M. Bakker, je traduis). Lefèvre n'évoque pas la possibilité de l'action divine, il explique donc que l'opposition se trouve entre les qualités prises purement (Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 48) : « One. One. Et si les contraires purement ne peuvent pas être présent, ensemble par le temps pour un même sujet et pour une même partie d'un sujet, cependant, les contraires d'une qualité sous un certain aspect n'exigent pas cela. (*One. Et si contraria simpliciter simul tempore eidem subiecto et eidem subiecti parti adesse non possint, qualitatis tamen contraria secundum quid, id non exigunt.*) » (j'édite et je traduis)

¹⁷²⁸ Buridan, *Qu. Ph.*, III, 3, Ad rationes 2 : « Pour la deuxième raison, il faut dire que la chaleur totale dénomme purement un être tel et non une partie de cet être : c'est pourquoi, une ligne de trois pieds n'est pas dite bipédale mais tripédale. Et lorsque cet intermédiaire, comme le tiède, est dénommé par l'une et l'autre qualité, il ne l'est pas purement mais sous un certain aspect et relativement. (*Ad secundam dicendum est quod totalis caliditas denominat simpliciter esse tale et non pars eius; ideo etiam lignum trium pedum non dicitur bipedale, sed tripedale. Et cum hoc medium, ut tepidum, ab utraque qualitate denominatur non simpliciter, sed secundum quid et respective.*) » (éd. M. Streijger et P.J.J.M. Bakker, je traduis) et Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 53 (cité plus haut).

¹⁷²⁹ Cf. par exemple, Buridan, *Qu. Ph.*, III, 5.

¹⁷³⁰ Buridan, *Qu. Ph.*, III, : « Bien que, en effet, ne soit à proprement parler engendré de quantum ou un certain quantum que dans la grandeur ou le nombre, cependant de manière analogue et selon une attribution, il y a du quantum et un certain quantum, ou encore une grandeur dans les perfections des choses, comme dans les puissances, même si celles-ci sont indivisibles, comme dans les puissances des intelligences, et plus encore dans l'intension et la rémission des qualités, et en beaucoup d'autres choses. (*Licet enim non sit proprie quantum nec aliquantum nisi in magnitudine vel numero, tamen modo proportionali et secundum attributionem est quantum et aliquantum vel etiam magnitudo in perfectionibus rerum vel in potentiis, licet etiam istae sint indivisibiles, ut in potentiis intelligentiarum, et etiam magis in intensionibus et remissionibus qualitatum et in multis aliis.*) » (éd et tr fr. J. Biard) et Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 59 : « 59 Ce que nous désirons être expliqué c'est : est-ce que de même que l'intensification et la rémission sont dans la qualité de même elles sont dans la quantité et le déplacement ? One. Assurément, en analogie. En effet, ce que l'intensification et la rémission sont pour la qualité, la majoration et la minoration le sont pour la quantité et la rapidité et la lenteur le sont pour le déplacement. Et comme les noms « intensifié » et « atténué » sont appropriés aux qualités, les noms « rapide » et « lent » sont appropriés aux déplacements. Par quoi il s'ensuit que de même que « intensifié » et « atténué » ne montrent pas de distinction d'espèce, de même non plus « grand » et « petit » et « rapide » et « lent ». (*Enan. [...] 59. Quod autem aperiri cupimus id est : an ne sicut in qualitate est intensio et remissio, ita in quantitate et latone sit ? One. In analogia scilicet. Quod enim in qualitate intensio est et remissio : in quantitate maioratio et minoratio est : et in latone uelocitas et tarditas. Et ut intensum et remissum uocabulum est qualitatibus aptum : ita maius aptum quantitatibus, et uelox et tardum latonibus. Quo fit ut sicut intensum et remissum speciei discrimen non arguunt : ita neque magnum et paruum, neque uelox et tardum.*) ». Il faut préciser qu'en introduction à ce dialogue, Lefèvre définit l'analogie ainsi (Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des*

Comme il semble clair que Bovelles reprend sa description du mouvement selon la qualité à Lefèvre et comme l'hypothèse la plus probable est que Lefèvre ait lui-même repris sa théorie à Buridan et Swineshead ou à un penseur proche, on peut conclure qu'il est probable que Bovelles introduit au cœur de sa pensée une théorie physique formée par Buridan et Swineshead. Outre la description de la théorie elle-même proposée par Bovelles, plusieurs indices nous conduisent à confirmer cette idée. Dans le *Livre de l'intellect*, on retrouve notamment un usage de la géométrie dans la représentation de la création des intellects angéliques et intellects humains. Or, cette création est pensée sur le modèle de l'altération¹⁷³¹. D'ailleurs, Bovelles, comme nous l'avons vu, reprend pleinement la quantification de la qualité puisque la qualité est conçue comme un nombre¹⁷³², de même que chaque espèce¹⁷³³ et la sagesse¹⁷³⁴. Or, l'ajout du vocabulaire propre à la quantité pour décrire la qualité provient explicitement de la théorie de l'addition et est contraire à la pensée d'Aristote¹⁷³⁵. Bovelles généralise donc l'approche quantitative de la qualité qui a particulièrement été développée par les Calculateurs d'Oxford (dont Richard Swineshead). Enfin, du point de vue de la présence des contraires au sein d'un même sujet, même si Bovelles n'est pas explicite sur ce sujet, on constate que la conception de l'intermédiaire comme un mélange des deux extrêmes s'accorde parfaitement avec cette théorie de l'altération. D'ailleurs, Bovelles généralise cette théorie de l'altération à une majorité des passages de la puissance à l'acte¹⁷³⁶. Par exemple, le passage de l'ignorance à la sagesse est pensé sur ce modèle¹⁷³⁷. Ainsi, bien qu'il ne reprenne pas en détail toutes les réflexions de Swineshead, de Buridan et de Lefèvre, Bovelles accorde une place importante à cette théorie marquée par la mathématisation de la réalité¹⁷³⁸.

Ces remarques nous conduisent à recevoir avec nuance les critiques de Lefèvre et Bovelles à l'encontre des « barbares » dont font partie Swineshead et Buridan. Ils ne rejettent

difficultés physiques, annotation introductive) : « L'analogie est proportion certaine d'une chose par rapport à une autre qui montre les choses incertaines par les certaines. Elle a été commencée d'une façon remarquable par Platon et achevée par Aristote, elle est inconnue de beaucoup et a été cachée par un grand nombre de philosophes (*Analogia, certa rei ad rem proportio: quae incerta certis probat. A platone mirifice inchoata: ab Aristotele completa: multis ignota: et a plerisque philosophorum occultata*) ». On voit que pour les deux auteurs, il est bien question d'une proportion.

¹⁷³¹ Bovelles, *Ldi*, XII, 3.

¹⁷³² Bovelles, *Lds*, XXII, 2 (cité plus haut voir.)

¹⁷³³ Bovelles, *Ldi*, XI, 1 ; XII, 8 ; *Conclusions théologiques*, III, 23.

¹⁷³⁴ Bovelles, *Ldi*, XII, 9

¹⁷³⁵ Sur ce point, voir Aristote, *C*, 6 et 8 et la synthèse proposée par H. Shapiro (1959, p. 415-416) et E. Sylla (1971, p. 9-10).

¹⁷³⁶ Ce point est présenté assez clairement par Bovelles pour la génération (*Conclusions théologiques*, III, 23-31).

¹⁷³⁷ Bovelles, *Ldi*, XII, 7-9.

¹⁷³⁸ Sur ce point, il me semble que Bovelles est beaucoup moins critique envers la mathématisation de la réalité que peut l'être Pomponazzi (C. Wilson (1953)). Cependant, ce point doit être encore approfondi.

pas toujours leur description et leur théorie. Bovelles critique ces auteurs parce qu'ils ne cherchent pas à dépasser la réalité singulière des choses. Lefèvre ajoute que ces auteurs et notamment les Calculateurs ne cherchent pas à dépasser la raison pour atteindre l'intellection¹⁷³⁹. Ces deux critiques ont l'air proche, néanmoins, comme nous l'avons vu, la conception de la différence entre l'intellect et la raison proposée par Bovelles ne me semble pas identique à celle de Lefèvre¹⁷⁴⁰.

Les caractéristiques des qualités successives et permanentes

La distinction entre la qualité successive et permanente naît de la manière dont les qualités sont intensifiées. La qualité successive est intensifiée à chaque instant par une cause alors que la qualité permanente est intensifiée par une cause et par la conservation des degrés de la qualité produits précédemment par cette intensification. Ainsi, lors de l'intensification, la qualité successive est renouvelée entièrement à chaque instant alors que la qualité permanente est seulement renouvelée en partie (un degré est ajouté ou retiré). Pourquoi l'intensification diffère-t-elle selon les qualités ? Bovelles n'explique pas la raison de cette différence. Cependant, il présente plusieurs caractéristiques des deux qualités qui peuvent expliquer cette différence d'intensification. Selon lui, les qualités successives ne sont pas aussi liées à la matière et à un sujet matériel que les qualités permanentes. Il ajoute également qu'il y a une différence dans la cause. Selon lui, la cause de la qualité successive est plus forte que la cause de la qualité permanente au sens où la cause de la qualité successive peut faire apparaître immédiatement plusieurs degrés de la qualité et non la qualité permanente qui évolue peu à peu¹⁷⁴¹.

Comme on l'a vu plus haut¹⁷⁴², Bovelles semble appuyer sa réflexion sur les écrits de Lefèvre et Clichtove au sujet de cette distinction¹⁷⁴³. Lefèvre propose effectivement une

¹⁷³⁹ Sur ce point, voir la lettre préface à l'édition du *De trinitate* de Richard de Saint Victor et R. J. Oosterhoff (2018, p.130). Notons que dans cette lettre, Lefèvre n'évoque pas explicitement les calculateurs, mais il évoque des logiciens qui sont assimilés à des hirondelles et qui se nomment elles-mêmes calculatrices. Il ajoute qu'elles sont allées en Italie, ce qui correspond à l'importance de Swineshead dans ce pays. Il semble donc plus que probable que ce soit les Calculateurs qui sont désignés par Lefèvre.

¹⁷⁴⁰ Voir *supra* p. 629-632.

¹⁷⁴¹ Je synthétise ici *Lds*, XXII, 1.

¹⁷⁴² *Supra* p. 649-655

¹⁷⁴³ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 60-62. Notons que la distinction est explicitement présentée dans les mêmes termes que Bovelles par Clichtove. Lefèvre emploie dans le dialogue plutôt « *euanidus* » pour qualifier la qualité successive et il utilise le verbe « *permaneo* » pour caractériser leur type d'intensification.

distinction entre deux types de qualité lorsqu'il recherche s'il y a une différence dans l'intensification des qualités :

<p>Enan. Mais est-ce que les qualités s'intensifient de la même manière ?</p> <p>One. Cela importe beaucoup O Enantius. De fait, parmi les qualités, certaines produites persistent comme la chaleur et la blancheur. Quant à d'autres, lorsqu'elles sont produites, elles passent et disparaissent.¹⁷⁴⁴</p>	<p><i>Sed an qualitates omnes consimiliter intendantur ?</i></p> <p><i>One Multum Refert O Enanti. Nam qualitatum he facte permanent ut calor, albedo. Quedam uero, cum fiunt, transeunt, euanentque.</i></p>
---	---

Lefèvre présente une expérience de pensée pour rejeter l'identité de tous les types d'intensification. Tout d'abord, il présente la manière dont s'intensifie la chaleur pendant une heure. Il remarque que, pour la chaleur, la chaleur produite pendant la première minute reste avec la chaleur engendrée pendant la deuxième minute. Cela explique l'intensification de la chaleur. Ainsi, même si la cause de la chaleur reste identique, la chaleur augmentera peu à peu chaque minute. À partir de là, Lefèvre se demande si ce modèle d'intensification cumulative s'applique également à l'intensification de la lumière. Après quelques répliques, il conclut :

<p>One. C'est pourquoi si la lumière fixe restait toujours, la partie postérieure restant avec l'antérieure, la pupille d'aucun œil n'aurait la force de supporter la lumière non seulement d'un seul jour mais pas même la lumière d'une petite heure.¹⁷⁴⁵</p>	<p><i>One. Quapropter si fixum lumen maneret semper posteriore cum priori manente : nulla oculi acies non modo unius diei : sed ne unius horule quidem lumen perferre ualeret.</i></p>
--	--

Au moyen de cette expérience de pensée, Bovelles rejette la possibilité que la lumière suive le modèle d'intensification accumulatif valant pour la chaleur. Notons que cette expérience de pensée est utilisée par Burley comme première preuve contre la théorie de l'addition :

<p>Il n'y a pas d'intensification de la lumière au moyen de l'addition de lumière à la lumière lorsque l'une et l'autre lumière reste, ce qu'on montre ainsi : posons qu'un corps lumineux cause la lumière dans un récepteur de lumière</p>	<p><i>Intensio luminis non est per additionem luminis ad lumen utroque lumine remanente, quod probatur sic: ponamus quod aliquid corpus luminosum causet lumen in aliquo susceptivo luminis in</i></p>
--	--

¹⁷⁴⁴ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 60.

¹⁷⁴⁵ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 61

<p>dans l'instant A et que, continûment après A, ce corps soit mu en direction de ce récepteur de lumière en s'approchant de ce récepteur. Il est certain que, lorsque cette circonstance est établie, la lumière est augmentée continûment dans ce récepteur. Si, donc, elle est augmentée au moyen de l'addition de la lumière à la lumière puisque le corps lumineux dans n'importe quel instant du temps mesurant ce mouvement ou cette approche cause la lumière dans ce récepteur de l'approche. Les instants dans le temps de cette approche sont infinis. Toutes ces lumières restent en même temps selon la même position puisque l'augmentation de la forme selon cette position se produit au moyen de l'addition de partie à une partie lorsque l'une et l'autre partie restent. Il s'ensuit que les lumières infinies égales dans l'intensification seront en même temps dans ce récepteur. Mais ce récepteur qui possède une infinité de parties égales par l'addition desquelles se produit son intensification, est infini intensivement. Donc, cette lumière totale est infinie intensivement, ce qui est impossible.¹⁷⁴⁶</p>	<p><i>instanti A, et continue post A moveatur versus illud susceptivum luminis appropinquando illi susceptivo. Certum est quod isto casu posito, lumen in illo susceptivo continue augmentatur. Si, ergo, augmentetur per additionem luminis ad lumen, cum corpus luminosum in quolibet instanti temporis mesurantis illum motus, seu illam appropinquationem, causet lumen in illo susceptivo propinquationis; et infinita sunt instantia in tempore illius appropinquationis; et omnia illa lumina manent simul, secundum istam positionem; quoniam augmentum formae secundum istam positionem fit per additionem partis ad partem utraque parte remanente; sequitur quod infinita lumina equalia in intensione erunt simul in illo susceptivo. Sed illud quod habet infinitas partes equales per quarum additionem fit eius intensio, est infinitum intensive. Ergo, illud totale lumen est infinitum intensive, quod est impossibile.</i></p>
---	---

Plus significatif par rapport au lien que nous avons présenté plus tôt, cet argument se retrouve également dans les *Questions* de Buridan lorsqu'il critique¹⁷⁴⁷ la théorie de l'addition, il emploie cette expérience :

<p>3. De nouveau, tous ceux qui concèdent que la partie antérieurement acquise reste avec la partie qui est acquise postérieurement disent qu'au</p>	<p><i>3. Iterum omnes concedentes quod pars prius acquisita manet cum parte quae posterius acquiritur, dicunt quod per</i></p>
--	--

¹⁷⁴⁶ Gauthier Burley, *De intensione et remissione formarum*, chap. 1 (éd. H. Shapiro (1959, p. 416) (éd Venise, 1496, f. 2ra.), je traduis)

¹⁷⁴⁷ Dans la question, il critique dans un premier temps la théorie avant de la défendre en suivant la manière scolastique d'argumenter.

moyen de l'addition d'une partie avec une autre, la qualité est rendue plus intense et qu'au moyen du rejet d'une partie par une partie, elle est rendue plus atténuée, de la même façon qu'un même sujet est rendu plus chaud qu'avant au moyen de ce que, avec la chaleur précédente, une autre chaleur arrive dans ce même sujet. Par conséquent, si cela peut être rejeté, il devra être concédé qu'il ne reste pas ainsi. C'est pourquoi, je me résous à rejeter cela.

3.1 Et ainsi je montre premièrement qu'il suivrait que la lumière serait infiniment intense dans cette maison, ce qui est absurde. On prouve la conséquence parce que, si, continûment, une source de lumière est approchée de cette maison durant une heure, alors la lumière se produira continûment plus intensément en raison de ce que la lumière serait dans n'importe quel instant plus intensément qu'elle l'était avant cet instant, en raison de ce que la lumière serait générée dans n'importe quel instant de cette heure. Par conséquent, puisque dans cette heure, il y a une infinité d'instant, alors une seule partie est la marque d'un seul instant. Les parties également infinies seront générées dans les autres instants infinis et resteront ensemble. Mais par n'importe quel degré marqué aussi petit qu'il soit, il y aurait cette lumière infinie qui serait réunie à partir des degrés infiniment nombreux.¹⁷⁴⁸

appositionem partis cum parte fit qualitas intensior et per abiectioem partis a parte fit remissior, ita quod idem subiectum fit calidius quam ante per hoc quod cum caliditate praecedente advenit alia caliditas in eodem subiecto. Igitur si hoc possit improbari, debet concedi quod non sic manet. Ideo descendo ad hoc improbandum.

{3.1} Et arguo primo sic quia: sequeretur quod lumen esset infinite intensum in hac domo, quod est absurdum. Consequentia probatur quia: si continue per unam horam approximetur lucidum huic domui, tunc continue lumen fit intensius, ita quod in quolibet instanti esset lumen intensius quam esset ante illud instans, ita quod in quolibet instanti illius horae generaretur lumen. Tunc igitur, cum sint ibi infinita instantia, tunc signetur una pars unius instantis. Infinitae tantae partes generabuntur in aliis instantibus infinitis et manebunt simul. Sed quocumque gradu signato quantumcumque parvo, infinitum esset illud quod esset ex infinitis tantis aggregatum.

Cette reformulation de la preuve de Burley semble être celle qui est reprise par Lefèvre (et donc indirectement par Bovelles) pour plusieurs raisons. Premièrement, on note des similarités dans le détail de l'argument. Là où Burley ne précise pas, dans son exemple, une durée précise,

¹⁷⁴⁸ Buridan, *Qu. Phys.*, III, qu. 5, 3-3.1 (éd. M. Streijger et P.J.J.M. Bakker et je traduis)

Buridan et Lefèvre font durer l'expérience une heure. Deuxièmement, on remarque que Lefèvre et Buridan utilisent un même schéma d'argumentation, même si, lors de l'emploi de cet argument, Buridan et Lefèvre ne suivent pas exactement le même but – Buridan souhaite critiquer la théorie de l'addition¹⁷⁴⁹ alors que Lefèvre cherche à montrer que la théorie de l'addition telle qu'appliquée pour la chaleur ne vaut pas pour la lumière. Ils commencent par présenter la théorie de l'addition avec l'exemple de la chaleur, puis, pour montrer son absurdité, ils appliquent cette théorie à la lumière. Au contraire, Burley ouvre le premier chapitre de son traité par cet exemple de la lumière, il n'évoque pas la chaleur en premier. En effet, Burley utilise cet exemple pour rejeter dans sa totalité la théorie. Au contraire, Lefèvre et Buridan défendent la théorie rejetée par Burley, ils mettent donc en avant d'abord le cas où la théorie est la plus convaincante avant d'essayer de réfuter cette théorie.

La proximité entre Lefèvre et Buridan ne s'arrête pas seulement à cet argument. En effet, Lefèvre et Buridan soulignent une différence entre la lumière et la chaleur qui explique pourquoi la théorie ne s'applique pas de la même manière. Encore une fois, les deux auteurs utilisent une même expérience de pensée pour mieux expliquer comment la théorie de l'addition s'applique dans ce cas. Lefèvre explique la particularité de la lumière avec cette expérience de pensée :

<p>ONE. Deux chandelles égales séparées reçues en même temps conservent une double puissance d'éclairer par rapport à n'importe quelle chandelle séparément : est-ce que, donc, ces flammes liées et rassemblées dans une chandelle conserveront la même proportion de vertu par rapport à son intermédiaire ou par rapport à l'une ou l'autre séparément.</p>	<p><i>ONE. Duae pares candelaei seiunctae pariter acceptae : ad utramlibet seorsum, duplam seruant illuminandi uirtutem : nonne ergo¹⁷⁵¹ flammae illae coniunctae et in unam conflate, eandem ad suam medietatem aut alterutram seorsum seruabunt uirtutis proportionem ?</i></p>
<p>ENAN. Elles conserveront. Il n'y a aucun doute pour moi.</p>	<p><i>ENAN. Seruabunt. Haud michi dubium ullum est.</i></p>
<p>ONE. Tu vois par conséquent O Enantius comment ces qualités éphémères comme les</p>	<p><i>ONE. Uides igitur O Enanti quo pacto hae euanidae qualitates ut lumina ut soni</i></p>

¹⁷⁴⁹ Dans le cas de Buridan, l'ordre argumentatif permet de préparer la critique de Burley puisque cet ordre montre plutôt que c'est l'application identique de la théorie de l'addition à la chaleur et à la lumière qui ne convient pas plutôt que la théorie elle-même.

¹⁷⁵¹ L'édition que je suis présente « *ego* » mais il s'agit d'une erreur puisque dans les éditions suivantes (celle de 1539) apparaît « *ergo* ».

<p>lumières, comme les sons et les voix sont intensifiés par une puissance de produire plus grande tandis que par une plus petite elles se ralentissent et s'atténuent et comment elles produisent l'intensification par la puissance, et l'atténuation par l'impuissance, comme dans le déplacement, l'accélération et le ralentissement.</p> <p>ENAN. Je vois</p> <p>ONE. Et pour les qualités éphémères, cette puissance est la seule cause de l'intensification, tandis que pour les qualités qui, une fois produites, restent, cette puissance et les parties postérieures restant avec les parties antérieures sont les causes de l'intensification. [63] D'où il s'ensuit que les qualités stables et non périssables immédiatement possèdent deux occasions de leur intensification.¹⁷⁵⁰</p>	<p><i>et uoces a maiore producente uirtute intenduntur : a minore uero lentescunt, et remittuntur et intensionem a potentia procedere, et remissionem ab impotentia, ut in lationibus uelocitas et tarditas.</i></p> <p><i>ENAN. Uideo.</i></p> <p><i>ONE. Et haec ipsis sola intendendi occasio est. Illis uero que facte manent : hec eadem, et partes posteriores cum prioribus manentes. [63] Quo fit ut qualitates stables et non protinus occidue : duas habeant suae intensionis occasiones.</i></p>
---	---

Avec cet argument, Lefèvre cherche à montrer que l'application de la théorie de l'addition pour les qualités successives est différente. Selon lui, puisque deux objets ayant la même puissance d'éclairer causent ensemble une lumière deux fois plus intense que s'il n'y avait qu'un objet, alors on observe une addition de la puissance des deux objets et donc une addition des degrés des deux lumières. Cette analyse expose la différence centrale entre les deux types de qualités. L'intensification des qualités éphémères ou successives dépend seulement de la puissance de la cause alors que l'intensification des qualités stables dépend aussi bien de la puissance que de la conservation des degrés antérieurs. Cet argument de Lefèvre se retrouve déjà dans les *Questions sur la Physique* de Buridan :

<p>1. Les lumières des deux chandelles allumées dans une chambre sont répandues ensemble à travers l'air tout entier de la chambre et restent en même temps à travers tout cet air. En effet, que ces lumières demeurent distinctes, cela apparaît au moyen d'ombres distinctes qu'un</p>	<p><i>(1) Lumina duarum candelarum in camera illuminatarum diffunduntur simul per totum aerem camerae et manent simul per totum aerem. Quod enim remaneant distincta apparet per distinctas umbras quas facit corpus opacum in medio</i></p>
---	--

¹⁷⁵⁰ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 62-63

<p>corps opaque placé au milieu de la chambre produit et aussi au moyen de ce que nous voyons une chandelle sans voir l'autre, à savoir de ce que ces lumières seraient ensemble dans l'intermédiaire de la chambre ; or, une lumière, et non l'autre, est multipliée d'un côté pour mon œil ; qu'il n'en serait pas ainsi, si les lumières étaient tout entières identiques dans l'intermédiaire dans lequel elles sont ensemble. Et, pour cela, il est manifeste que ces lumières sont ensemble et que telle lumière est plus intense. En effet, l'air dans lequel ces lumières sont ensemble est éclairé plus intensément que l'air dans lequel à cause de l'obstacle, il y a seulement une des lumières. Et il est entièrement manifeste qu'au moyen d'un miroir concave unissant plusieurs rayons vers un même lieu, nous faisons une lumière si intense qu'elle brûle le combustible placé dans le lieu de l'union des rayons. C'est pourquoi, il est manifeste qu'au moyen de l'union de la qualité dans un même sujet, un tel sujet est fait plus intense ou plus grand.¹⁷⁵²</p>	<p><i>camerae positum, et etiam per hoc quod videmus unam candelam non videndo aliam, ex eo scilicet quod illa lumina essent simul in medio camerae, tamen unum multiplicatur ultra ad oculum meum et non alterum; quod non esset ita, si essent omnino idem in medio in quo sunt simul. Et manifestum est propter hoc quod illa lumina sunt simul, quod tale lumen est intensius. Aer enim intensius est illuminatus in quo illa lumina sunt simul, quam in quo propter obstaculum est unum illorum tantum. Et omnino manifestum est quod per speculum concavum congregando plures radios ad eundem locum, nos facimus lumen ita intensum quod comburit combustibile in loco congregationis radiorum positum. Ideo manifestum est quod per congregationem qualitatis in eodem subiecto fit subiectum intensius tale vel magis tale</i></p>
---	---

Cet argument est caractéristique des défenseurs de la théorie de l'addition selon Albert de Saxe¹⁷⁵³. L'argument est certes beaucoup plus développé dans le texte de Buridan que dans le

¹⁷⁵² Buridan, *Qu. Phys.*, III, qu. 5, Oppositum 1 (éd. M. Streijger et P.J.J.M. Bakker et je traduis)

¹⁷⁵³ Albert de Saxe, *Qu. Phys.*, V, qu. 11 (éd. B. Patar, je traduis) :

<p>Cette opinion possède pour elle quelques raisons. Et premièrement, elle argumente au moyen de l'exemple à propos de la lumière. D'où si, dans une maison, il y a un chandelier allumé, alors dans cette maison, il y a une lumière d'une certaine sorte et si une deuxième chandelle est allumée, alors la lumière est plus intense sans la corruption de la première. À partir de quoi on voit que dans l'intensification, le précédent reste avec le suivant et que ces deux lumières dans cette maison restent toutes les deux et restent distinctes. Cela est évident à partir de ce que, si un corps opaque comme un bâton ou quelque chose de cette sorte est placé devant ces deux chandelles, alors</p>	<p><i>Ista opinio habet pro se aliquas rationes. Et primo arguit exemplariter de lumine. Unde, si aliqua domo est aliqua candela incensa, tunc in illa domo est aliquale lumen, et si, secunda candela incenditur, sit lumen intensius absque corruptione luminis prioris. Ex quo uidetur quod in intensione praecedens maneat cum sequente, et quod ista duo lumina in illa domo ambo maneat et maneant distincta. Hoc patet, ex eo quod, si aliquod corpus opacum sicut baculus uel aliquid huiusmodi, obiiciatur illis candelis, causabit duas umbras ; quod non esset, nisi lumina illarum duarum</i></p>
--	---

texte de Lefèvre. Néanmoins, on retrouve la même idée centrale : la lumière produite par deux chandelles distinctes dans une même salle s'additionne. Ainsi, cet argument tend à prouver que la théorie de l'addition est également valable dans le cas de la lumière si on la comprend de façon adéquate.

Dans ce passage, Buridan n'est pas aussi explicite que Lefèvre à propos de la particularité des qualités éphémères. Néanmoins, selon lui, l'intensité de la lumière dépend purement de sa cause et non du sujet dans lequel la lumière est reçue. Or, cette caractéristique que Buridan met ici en avant est au cœur de la définition de la qualité successive, comme on le voit dans le passage cité plus haut de Lefèvre¹⁷⁵⁴. De même, pour Bovelles, c'est la dépendance à la seule cause qui fait de la qualité successive ce qu'elle est¹⁷⁵⁵, à savoir une qualité détachée de la matière et une qualité produite par une cause plus puissante. C'est en raison de la puissance de la cause que, pour la qualité successive, la cause peut produire plusieurs degrés en un instant. D'ailleurs, plus loin dans la question, on retrouve cette idée clairement explicitée par Buridan :

<p>3.7-3.8 Pour ces deux raisons qui argumentent à propos de l'accélération du mouvement et à propos de la lumière, il a été dit plus tôt qu'il y a une forme intensifiée, si plusieurs grands degrés sont générés en même temps comme si elle était successivement. Seulement, ils sont générés en même temps dans les cas précités à propos du mouvement et de la lumière en raison de ce que la vertu de l'agent est plus fort. Et à propos de cela, il sera dit plus après.¹⁷⁵⁶</p>	<p><i>{3.7–3.8} Ad alias duas, quae arguunt de velocitate motus et de lumine, dictum fuerit prius quod ita bene est forma intensa, si plures magni gradus generentur simul, sicut si successive. Modo simul generantur in casibus praedictis de motu et de lumine propter hoc quod virtus agentis sit fortior. Et de his dicetur magis post.</i></p>
--	--

On retrouve ici un rapprochement entre la lumière et le mouvement local que Lefèvre propose également puisqu'il identifie l'intensification à l'accélération¹⁷⁵⁷. D'ailleurs, on retrouve aussi

<p>il causera deux ombres, ce qui ne serait pas si les lumières des deux chandelles existantes étaient distinctes dans l'air de la maison.</p>	<p><i>candelarum in aere illius domus existentia essent distincta.</i></p>
--	--

¹⁷⁵⁴ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 62 « Et pour les qualités éphémères, cette puissance est la seule occasion de l'intensification, tandis que pour les qualités qui produites restent, cette puissance et les parties postérieures restent avec les parties antérieures sont l'occasion de l'intensification. » (le latin est cité plus haut).

¹⁷⁵⁵ Bovelles, *Lds*, XXII, 1

¹⁷⁵⁶ Buridan, *Qu. Phys.*, III, qu. 5, Ad rationes.

¹⁷⁵⁷ Lefèvre et Clichtove, *Dialogue introducteur des difficultés physiques*, 62 (cité plus haut)

cette identification dans les *Questions* de Buridan¹⁷⁵⁸. Cette identification au mouvement nous permet de poser l'hypothèse selon laquelle Buridan considère l'intensification de lumière comme purement successive puisqu'il considère le mouvement local comme une chose purement successive¹⁷⁵⁹.

Pourquoi Bovelles nomme une qualité changeante « permanente » ? Les ambiguïtés du vocabulaire de Bovelles

Après notre description des caractéristiques des deux qualités, on peut s'interroger sur le nom lui-même qu'elle porte. En effet, dans le texte de Bovelles, la manière de nommer les qualités, à savoir « *successiuus* » ou « *fluxus* » et « *permanens* » peut paraître particulièrement ambiguë¹⁷⁶⁰. Pour la qualité successive, l'ambiguïté se situe sur l'usage de noms communs proches lexicalement à savoir « *fluxus* » et « *successio* »¹⁷⁶¹ et même de l'adjectif « *successiuus* »¹⁷⁶² pour désigner l'idée d'écoulement du temps, idée opposée à la soudaineté. De fait, même si, dans ces cas, Bovelles utilise un terme proche ou un adjectif identique, il faut bien comprendre que l'expression « qualité successive » possède un sens technique propre et distinct de l'idée générale de succession.

¹⁷⁵⁸ Buridan, *Qu. Phys.*, III, qu. 7 :

<p>Pour cette autre raison, on a dit plus tôt que la forme serait rendue intense si plusieurs degrés ou les plus grands degrés étaient générés en même temps comme si l'un antérieur et l'autre postérieur étaient générés avec la permanence de ces degrés. Seulement, plusieurs degrés et les plus grands degrés de lumière ou de rapidité seraient générés en même temps par les degrés restants égaux à une source de lumière plus forte et à un moteur plus fort que par les degrés les plus faibles ; pour cette raison, la lumière et l'accélération sont plus intensifiées.¹⁷⁵⁸</p>	<p>{3} <i>Ad aliam dictum fuit prius quod forma ita bene redderetur intensa, si plures gradus vel maiores gradus generarentur simul, sicut si generarentur unus prius et alter posterius cum permanentia eorum. Modo a fortiori lucido et fortiore motore ceteris paribus generarentur plures gradus simul luminis vel velocitatis et maiores quam a debilibus; ideo esset intensius lumen et intensior velocitas.</i></p>
--	--

¹⁷⁵⁹ Buridan, *Qu. Phys.*, III, qu. 9 :

<p>Pour cette autre raison, on a dit que le mouvement local autant que les termes intrinsèques de ce mouvement sont des choses purement successives.</p>	<p><i>Ad aliam dictum est quod tam motus localis quam eius termini intrinseci sunt res pure successivae.</i></p>
--	--

¹⁷⁶⁰ Ambiguïté notée avec justesse par A. H. Klinger-Dollé

¹⁷⁶¹ Cf. Bovelles, *Ldi*, XI, 6 ; XIII, 6 : « En effet, si l'écoulement et la succession atteignaient l'intellection, alors ou l'intellect ou l'intelligible ou l'un et l'autre seraient partageables. (*Si enim in intellectione contingeret fluxus atque successio, aut intellectus esset partibilis, aut intelligibile aut utrumque.*)

¹⁷⁶² Bovelles, *Ldi*, XII, 3 : « Par conséquent, la ligne des intellects angéliques par rapport à la ligne des intellects humains crée un angle droit dont le côté supérieur AEFG est né tout entier, soudainement et en même temps tandis qu'une naissance divisée, temporelle et successive est advenue au côté restant et moins supérieur. (*Angelicorum igitur intellectuum linea ad humanorum intellectuum lineam creat angulum rectum cuius alterum et praecipuum latus, a e f g repente totumque simul exortum est, reliquo uero minusque praecipuo lateri diuidua, temporanea et successiua obtigit origo.*) »

L'ambiguïté est d'autant plus forte pour l'expression « qualité permanente ». Dans la description de Bovelles, l'usage de cette expression semble même contradictoire puisque la qualité n'est pas parfaitement permanente, elle est même toujours changeante. Pour Bovelles, au contraire, l'adjectif « permanent » signifie seulement, dans ce cas, que les degrés de la qualité persistent quelque temps. Pour mieux comprendre pourquoi Bovelles utilise ces termes qui semblent parfois ambigus, il faut étudier l'histoire de ces expressions techniques.

La distinction entre successif et permanent vient en particulier de l'étude du mouvement par les philosophes. Comme nous l'avons vu avec le dernier texte cité de Buridan, le mouvement est une « chose purement successive ». L'expression « chose successive » est centrale pour les philosophes étudiant le mouvement depuis Pierre d'Espagne. Elle est pensée avec son opposé la chose permanente. Il semble que Pierre d'Espagne¹⁷⁶³ fut l'un des premiers à distinguer « les choses successives (*res successivae*) » des « choses permanentes (*res permanentes*) » :

<p>Parmi les choses, certaines sont permanentes, d'autres sont successives et elles diffèrent de façon multiple l'une de l'autre. La première différence est que sont dites permanentes les choses dont l'être est tout entier en même temps (<i>totum simul</i>) comme sont les hommes, la pierre, le bois, l'air, la terre tandis que sont dites successives les choses dont l'être n'est pas tout entier en même temps mais dans la succession comme le mouvement et le temps sont¹⁷⁶⁴.</p>	<p><i>rerum alie sunt permanentes, alie successivae et differunt a se inuicem multipliciter. Prima differentia est quod res permanentes dicuntur quarum esse est totum simul, ut sunt homo, lapis, lignum, aer terra; res autem successive dicuntur quarum esse non est totum simul, sed in successione, ut sunt motus et tempus</i></p>
---	--

Cette définition est généralement acceptée et reprise par des philosophes opposés. On retrouve notamment une définition proche dans l'œuvre de Gauthier Burley¹⁷⁶⁵, auteur central pour la

¹⁷⁶³ R. Pasnau (2011, p. 375) note que l'opposition entre la chose successive et permanente a ses racines dans la philosophie d'Aristote (*P*, III, 6, 206a20–30 ; *Catégorie*, 6, 5a15–37), Augustin, Avicenne, Averroès et qu'on la trouve dans la philosophie de Thomas d'Aquin. Pasnau note également qu'on trouve cette distinction dès Abélard (*Glossae in Categorias* (pp. 62-63) : « les substances elles-mêmes sont dites continuées successivement ou de façon permanente, successivement comme le temps, de façon permanente comme la ligne (*ipsae substantiae dicuntur continuae succedenter aut permanenter, succedenter ut tempus, permanenter ut linea.*) »).

¹⁷⁶⁴ Pierre d'Espagne, *Syncategoremata*, I (éd. L. M. de Rijk, je traduis). Il semble que Jean Lepage (*Syncategoremata*) et Roger Bacon (*Syncategoremata*) conservent la définition de Pierre d'Espagne. cf. (E. Sylla (2001, p. 159).

¹⁷⁶⁵ Gauthier Burley, *De primo et ultimo instanti*, II (ed. C. Shapiro et H. Shapiro (1965, p.164) corrigée par C. Trifogli (2017, p. 86), je traduis) :

<p>Il faut savoir que la différence est entre la chose permanente et celle successive parce que la chose permanente, lorsqu'on discute communément à propos de la chose permanente, est</p>	<p><i>Sciendum quod differentia est inter rem (res ed.) permanentem et successivam, quoniam res permanens, communiter loquendo de re</i></p>
---	--

réflexion sur le mouvement¹⁷⁶⁶. Cette distinction est au cœur des débats et certains auteurs tels qu'Ockham critiquent l'existence de la « *res successiva* ». Selon Ockham, la distinction entre la « *res permanens* » et la « *res successiva* » perd son sens puisque la chose successive n'est pas distincte en soi de la chose permanente¹⁷⁶⁷. Dans ce cadre, il est donc possible d'expliquer le mouvement sans ajouter une chose successive distincte la permanente¹⁷⁶⁸. Dans ces débats, Buridan¹⁷⁶⁹ qui n'est pas en accord avec la conception du mouvement de Burley retient pourtant cette même définition. Après, Buridan, on retrouve encore cette définition dans les textes d'Albert de Saxe¹⁷⁷⁰ ou de Paul de Venise¹⁷⁷¹ ou d'Oresme¹⁷⁷². D'ailleurs, ce dernier, grâce à sa manière de présenter le terme successif, rend compréhensible l'application de ce terme pour la qualité :

Et troisièmement compte tenu du fait qu'il ne se trouve de la façon suivante dans aucun temps que cette chose, qui a été dans une première partie, est dans une	<i>Et tertio pro eo quod in nullo tempore sic se habet quod illud quod fuit in prima parte est in secunda</i>
---	---

la chose pour laquelle il n'est pas opposé à la nature de la chose de posséder toutes ses parties en même temps. Et la chose successive est la chose pour laquelle il est opposé à la nature de la chose de posséder de la chose toutes ses parties en même temps : plutôt, au sujet de sa nature, il arrive que la chose successive possède une partie première et une autre postérieure, et quand la première partie est, la partie postérieure n'est pas. La pierre est en effet une chose permanente parce qu'il n'est pas incompatible pour la pierre de posséder toutes ses parties en même temps dans la même mesure. Mais le jour et la semaine et ainsi à propos d'autres choses, sont successifs, parce qu'il est incompatible pour elles de posséder toutes leurs parties en même temps. En effet, c'est impropre pour le jour que quand il est la première heure, ce soit la troisième.	<i>permanente, est illa cui non repugnat ex natura rei habere omnes partes simul. Et res successiva est illa cui repugnat ex natura rei habere omnes suas partes simul; ymo est de natura sui quod habeat unam partem priorem (per temporem ed.), et aliam posteriorem, et quando pars prior est, pars posterior non est. Lapis enim est res permanens, quia lapidi non repugnat habere omnes partes simul in eadem mensura. Sed dies et septimana, et sic de aliis, sunt res successive, quia eis repugnat habere omnes partes suas simul. Repugnat enim diei quod quando est hora prima quod sit tertia.</i>
---	--

¹⁷⁶⁶ S. Caroti (2004, p. p. 62-71).

¹⁷⁶⁷ Ockham, *Summula Philosophiae naturalis*, III, c. 7 p. 269 : « il ne faut pas s'imaginer que le mouvement est une certaine chose successive totalement distincte de la chose permanente (*non est imaginandum quod motus sit quaedam res successiva distincta totaliter a re permanente*) »

¹⁷⁶⁸ Ockham, *In Physicam*, III, 2, p. 434. Cf. C. Trifogli (2013, p. 280) : « *But this condition—Ockham insists—can be satisfied without positing a thing distinct from permanent things because: “non-simultaneity is not a thing distinct from the things that can exist simultaneously, but signifies that these things are not simultaneous”*.³¹ *That is, permanent things like places and forms are not totally incompatible with non-simultaneity because they are such that they can be acquired non-simultaneously by a body. From this Ockham infers that the permanent things involved in a motion are enough to explain the non-simultaneity that is distinctive of a motion.* ».

¹⁷⁶⁹ Buridan, *Qu. Phys.*, IV, 12 (éd. M. Streijger et P.J.J.M. Bakker (p. 308), je traduis) :

À partir de cela, il suit que le temps est une chose successive ayant des parties antérieures et postérieures les unes par rapport aux autres et que ces parties ne sont pas en même temps.	<i>Ex hoc sequitur quod tempus est res successiva habens partes priores et posteriores ad invicem et quod illae partes non sunt simul.</i>
---	--

¹⁷⁷⁰ Albert de Saxe, *Qu. Phys.*, III, 3

¹⁷⁷¹ Paul de Venise, *Summa philosophiae naturalis*, Liber physicorum, ch. XVII. (f. 15 en éd 1521)

¹⁷⁷² Oresme, *Qu. Phys.*, III, 6.

<p>deuxième partie mais que, lorsqu'on prend par n'importe quel temps dans une partie de cette chose, elle est telle chose de la chose successive et une autre dans une autre partie totalement de la chose successive : ainsi cette chose se figure à propos du temps parce qu'une première partie n'est pas quand la seconde est, pour cette raison une telle chose n'est pas dite permanente mais dans le flux continu et en transition.¹⁷⁷³</p>	<p><i>parte, sed quolibet tempore accepto in una parte illius est aliquod tale illius successivi, et <in> alia totaliter aliud; sic ymaginatur de tempore, quia prima pars non est quando secunda est, ideo tale dicitur non permanens, sed in continuo fluxu et transitu.</i></p>
--	--

Je ne présente que la troisième définition car les deux premières sont considérées par Oresme comme plus impropres. Conformément à la définition de Pierre d'Espagne, la chose successive désigne l'être qui n'est pas tout entier en même temps. De fait, Oresme montre que la chose successive est dans un flux et donc son être est renouvelé à chaque instant. Oresme n'en reste pas à une considération de la chose dans son entièreté (une chose est tout entière dans l'instant ou non), il montre comment cette chose change à chaque instant. Or, cette manière de décrire, la chose successive comme un flux continu changeant à chaque instant permet de comprendre l'être de la qualité successive, telle que la lumière, qui, dans le sens de Bovelles, est renouvelée à chaque instant.

D'ailleurs, le lien entre une chose successive (telle que le mouvement) et une qualité successive (telle que la lumière) a été établi par Buridan puis Lefèvre. Selon eux, la lumière est comme le mouvement. Elle est donc entièrement renouvelée à chaque instant. Buridan et Lefèvre n'évoquent pas particulièrement le son comme Bovelles ou Clichtove en tant que qualité purement successive. Cependant, le son est depuis longtemps associé au mouvement. Ainsi, Thomas d'Aquin reprenant Avicenne¹⁷⁷⁴, lors de sa réflexion sur le son, explique que « le son est causé par un mouvement et ne possède pas un être fixe demeurant dans un sujet »¹⁷⁷⁵. Ce rapport très éloigné du sujet nous permet de saisir pourquoi Bovelles explique que la qualité successive est plus séparée de la matière que la qualité permanente.

¹⁷⁷³ Oresme, *Qu. Phys.*, III, 6 (éd S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner et E. Mazet, je traduis)

¹⁷⁷⁴ Avicenne, *Liber de Anima*, II, chap. 5 : « Par conséquent, nous dirons que le son n'est pas une chose d'essence stable et qu'il ne possède pas d'être fixe, de même qu'on concède à propos de la blancheur et de la noirceur et la figure qu'ils possèdent de façon stable un être (*Dicemus igitur quod sonus non est aliquid stabilis essentiae nec habet fixum esse, sicut conceditur de albedine et nigredine et figura quod habeant esse stabiliter.*) ».

¹⁷⁷⁵ Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, II, l. 16 : « *Sonus autem causatur ex motu, et non habet esse fixum et quiescens in subiecto, sed in quadam immutatione consistit* » (éd. Textum Taurini 1959 editum, tr. fr. J.-M. Vernier)

Pour revenir aux expressions elles-mêmes de « qualités successives » et de « qualités permanentes », on les retrouve utilisées par des contemporains de Buridan tels qu'Oresme¹⁷⁷⁶ et Albert de Saxe¹⁷⁷⁷. Même si leur description de l'intensification de la qualité ne s'accorde pas avec celle de Bovelles¹⁷⁷⁸, les réflexions sur le vocabulaire sont particulièrement éclairantes pour mieux saisir la manière dont Bovelles emploie la distinction entre qualité successive et permanente. Ces auteurs définissent la qualité purement successive comme Bovelles définit la qualité successive à savoir comme une qualité qui est renouvelée entièrement à chaque instant¹⁷⁷⁹. Au contraire, la qualité permanente de Bovelles et Lefèvre désigne, dans le

¹⁷⁷⁶ Oresme, *Qu. Phys.*, III, 6

¹⁷⁷⁷ Albert de Saxe, *Qu. Phys.*, III, 3

¹⁷⁷⁸ Comme nous l'avons vu, Bovelles est proche de Buridan sur la théorisation de l'intensification. Oresme et Albert de Saxe, bien que proches de Buridan sur plusieurs sujets, sont en désaccord avec ce dernier sur l'intensification. J'ai, néanmoins, choisi d'approcher ces auteurs car ils mènent une réflexion sur l'expression « qualité successive » qu'on ne trouve pas chez Buridan aussi explicitement. Ainsi, il me semble particulièrement utile pour notre réflexion de les utiliser comme point de comparaison pour comprendre la distinction de Bovelles. De plus, même si Bovelles me semble plutôt proche de Buridan, il est possible qu'il reçoive indirectement sa distinction entre la qualité successive et permanente de Albert de Saxe et Oresme ou d'auteurs qui ont été marqués par leur pensée dont je n'ai pas connaissance.

¹⁷⁷⁹ Oresme, *Qu. Phys.*, III, 6 (éd. S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner et E. Mazet, je traduis) :

<p>La troisième conclusion est qu'il y a une qualité purement successive. [...]</p> <p>Troisièmement, on prouve plus fortement à propos du son parce qu'on accorde que le son est une certaine qualité sensible distincte de l'intermédiaire ou du sujet. Mais alors on prouve que le son suit le mouvement comme il est évident dans le deuxième livre du <i>De anima</i> et aussi dans la <i>Musique</i> de Boèce, donc le son est successif de cette manière ainsi que le mouvement. Il est évident aussi qu'une syllabe n'est pas mais passe déjà quand vient une autre et ainsi à propos des parties des syllabes : et en raison de cela, le son est mesuré autrement par le temps et la durée que les autres qualités à savoir les permanentes. Aussi, si un son était étendu, alors, si une partie demeurerait, alors il serait grave et aigu en même temps, et ainsi à partir d'un unique son proviendrait la dissonance ou la consonance ce qui est contraire à Boèce dans sa <i>Musique</i>.</p>	<p><i>Tertia conclusio est quod est aliqua qualitas simpliciter successiva. [...]</i></p> <p><i>Tertio, arguitur fortius de sono, quia conceditur quod est quedam qualitas sensibilis distincta a medio vel subiecto. Sed tunc arguitur: sonus consequitur motum, ut patet in secundo De anima et etiam in Musica Boethii, ergo sonus est successivus eo modo sicut motus. Etiam patet quod una syllaba non est, sed iam transit quando venit alia, et ita de partibus syllabe; et propter hoc sonus mensuratur aliter tempore et duratione quam alie qualitates <scilicet> permanentes. Etiam si aliquis sonus continue intendatur, tunc, si aliqua pars permaneat, tunc grave et acutum esse<n>t simul, et sic ex uno sono proveniret dissonantia vel consonantia, quod est contra Boethium in Musica sua.</i></p>
--	--

Albert de Saxe, *Qu. Phys.*, III, 3 (éd. B. Patar, je traduis) :

<p>Sixième conclusion. Que quelques accidents soient dits purement successifs, cela est évident à propos du son parce que le son est une qualité sensible qui suit le mouvement et n'est pas généré si ce n'est par le mouvement et ainsi on considère que la partie premièrement générée ne reste pas avec la suivante, justement de même qu'une partie passée du mouvement ne reste pas avec la partie future du mouvement.</p>	<p><i>Sexta conclusio. quod aliqua accidentia dicuntur simpliciter successiva: patet hoc de sono: quia sonus est una qualitas sensibilis: quae consequitur motum: et non generatur nisi mediante motu: et sic se habet: quod pars primo generata: non manet cum sequente recte sicut pars motus praeterita non manet cum futura.</i></p>
---	--

vocabulaire d'Oresme¹⁷⁸⁰ et d'Albert de Saxe¹⁷⁸¹, la qualité dite « successive relativement (*secundum quid*) ». En effet, lorsque Bovelles et Lefèvre avant lui décrivent la qualité permanente, ils évoquent une qualité où une partie antérieurement acquise reste et une partie nouvelle est acquise. Nommer la qualité successive relativement « permanente » est trompeur ou ambigu puisque cette qualité n'est pas purement permanente : la chaleur augmente ou diminue même si elle est « permanente ». Cependant, nommer ainsi cette qualité permet d'accentuer l'opposition entre les types de deux qualités.

Ce long examen des sources de Bovelles au cœur de sa distinction entre la qualité permanente et la qualité successive nous aura permis de mieux comprendre pourquoi il caractérise et nomme ainsi les deux qualités. En effet, la qualité successive est dite être moins liée à la matière que la cause permanente car elle ne possède pas le même rapport au sujet du fait qu'elle est comme le mouvement. Pour cette raison, elle ne se fixe jamais dans un sujet mais est toujours renouvelée comme une chose successive. Au contraire, la qualité permanente

¹⁷⁸⁰ Oresme, *Qu. Phys.*, III, 6 (éd. S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner et E. Mazet, je traduis) :

<p>La deuxième distinction est que « successif » est encore dit doublement : d'une manière relativement et comme un prédicat quand quelque chose ne demeure pas selon le tout pendant quelque chose de ce tout est toujours permanent, de même que ce à quoi une addition continue se produit dans n'importe quel instant est une chose puis une autre selon le tout. D'une autre manière « successif » est dit absolument et syncategorematic, parce qu'il ne demeure pas selon lui-même et selon quelque chose de lui pendant un temps, de même que nous imaginons le mouvement. Ainsi donc, en exposant ce qui doit paraître du nom successif lequel des deux sens est quelque chose de tel dans la nature des choses.</p>	<p><i>Secunda distinctio est quod adhuc 'successivum' dicitur dupliciter: uno modo secundum quid et categorematic, quando non permanet secundum totum, tamen aliquid eius semper est permanens, sicut illud cui fit continua additio in quolibet instanti est aliud et aliud secundum totum. Alio modo dicitur 'successivum' simpliciter et syncategorematic, quod nec secundum se nec secundum aliquid sui permanet <per> aliquod tempus, sicut ymaginamur de motu et tempore. Sic ergo exponendo quid nominis 'successivi' videndum est utrum sit aliquod tale in rerum natura.</i></p>
---	---

¹⁷⁸¹ Albert de Saxe, *Qu. Phys.*, III, 3 (éd. B. Patar, je traduis) :

<p>Troisième conclusion : de même que certains accidents ne sont pas purement successifs. Cela est évident parce qu'autrement les mouvements et les mutations ne finiraient pas ce qui apparaît faux à propos de la chaleur, de la froideur et d'autre chose de la sorte. De fait, après qu'un agent, par exemple le chaud, a assimilé à lui-même un patient, cette chaleur, une fois produite, n'est pas produite plus grande dans le patient mais elle reste sans être produite continûment. [...] La cinquième conclusion, de la même manière certains accidents sont dits successifs relativement. Cela est évident comme si une certaine blancheur ou une certaine chaleur était produite d'une part et cessait d'une autre part.</p>	<p><i>Tertia conclusio : eodem modo aliqua accidentia non sunt simpliciter successiva. Patet hoc : quia aliter non terminarent motus et mutationes ; quod patet falsum de caliditate, frigiditate et huiusmodi, nam, postquam aliquod agens, puta calidum, assimilauerit sibi aliquod passum, non amplius illa caliditas producta in passo producet, sed permanet absque hoc continue fiat et fiat.</i> [...] <i>Quinta conclusio: similiter aliqua accidentia dicuntur successiva secundum quid. Patet hoc, sicut si aliqua albedo vel caliditas ex una parte fieret et ex alia parte desineret.</i></p>
--	---

est en partie fixée dans un sujet et en partie acquise à chaque instant. Ce rapport au sujet explique également la raison pour laquelle la qualité successive est dite avoir une cause plus forte par Bovelles. En effet, la cause de la qualité successive peut produire plusieurs degrés de la qualité à chaque instant comme cette qualité n'est pas fixée à un sujet. Au contraire, la qualité permanente s'acquiert nécessairement dans le temps et peu à peu par la conservation des degrés antérieurement créés et des nouveaux degrés. Ainsi, la qualité successive possède un certain nombre de degrés seulement en raison de sa cause alors que la qualité permanente possède un certain nombre de degrés en raison de sa cause et de son sujet. La recherche des sources de Bovelles nous aura également permis d'ajouter de la crédibilité à l'importance de la physique de Buridan au cœur de l'analyse des qualités dans l'œuvre de Lefèvre et de Bovelles. Enfin, il me semble que la manière de nommer ces qualités différemment en fonction de leur manière d'être prend en compte le débat philosophique médiéval auquel Oresme et Albert de Saxe ont participé même si Bovelles et Lefèvre forcent l'opposition entre les deux qualités lorsqu'ils nomment une des deux qualités « permanente » alors qu'elle n'est pas purement permanente.

Les conséquences de cette conception dans la philosophie de Bovelles

L'introduction d'éléments de la philosophie naturelle du XIV^e siècle dans la réflexion sur l'intellect implique d'importantes conséquences d'un point de vue métaphysique. Bovelles pense l'actualisation de l'espèce de l'intellect humain et de l'intellect humain particulier sur le modèle de l'intensification buridaniennne. Grâce à ce modèle, il défend d'une part la nécessité de l'immortalité de l'âme et, d'autre part, développe une description de l'acquisition graduelle de la sagesse au moyen des espèces intellectuelles¹⁷⁸². De ce point de vue, l'espèce intellectuelle est nécessairement immortelle sinon l'homme ne pourrait jamais être sage. De là, il faut en déduire que la mémoire intellectuelle possède pour toujours les espèces intellectuelles, que la mémoire est immortelle et donc que toute l'âme aussi est immortelle (la mémoire étant substantiellement unie au reste de l'âme). Par conséquent, grâce à ce modèle, Bovelles prouve, d'une autre manière, l'immortalité de l'âme et, surtout, fonde un des traits caractéristiques de sa pensée à savoir l'incapacité de la mémoire à oublier les espèces intellectuelles.

Plus généralement, l'intensification de la qualité permanente est le modèle sur lequel Bovelles conçoit toute génération. On retrouve effectivement le même modèle d'actualisation dans le *Livre de la génération* sans que Bovelles réemploie l'exemple de la qualité

¹⁷⁸² Nous approfondissons ce point *infra* p. 757-761

permanente¹⁷⁸³. De fait, selon lui, comme pour les qualités, il y a un certain nombre d'individus total pour chaque espèce. Dans le *Livre de l'intellect*, il applique en particulier cette théorie à l'espèce de l'intellect humain et au genre de l'intellect angélique¹⁷⁸⁴ et, dans le *Livre de la génération*, il généralise ce modèle à toutes les espèces sensibles.

L'emprunt de cette conception philosophique est cohérent et confirme la conception de l'intermédiaire dans l'art des opposés. En effet, le modèle d'actualisation de la qualité présente l'intermédiaire comme un mélange des qualités contradictoires : le tiède possède cinq degrés

¹⁷⁸³ Bovelles, *Ldg*, IV, 2 : « 2. L'espèce n'est pas générable, or tout ce qui est achevé par la génération est nommé un singulier et ce quelque chose.

L'espèce qui consiste entièrement dans l'identité, l'unité et l'intégrité de sa substance parce qu'elle est non coupée, indivisée, non partagée en acte comme l'espèce intellectuelle et céleste : elle a été produite et est née tout entière en même temps par la création. De fait aussi, chaque ange a été produit tout entier en même temps et l'ensemble des anges a été créé en même temps. Chaque étoile a été produite tout entière en même temps, toutes les étoiles ont été produites en même temps. Le soleil a été produit tout entier en même temps. Toutes les planètes sont nées en même temps par la création. Le ciel s'avance à l'être tout entier. L'ensemble des cieux ont eu aussi le même commencement. Ils ont été produits à l'être dans le même instant. En effet, les cieux et tous les corps éclatants et brillants qui ont été fixés dans les cieux sont des espèces célestes non partagées, indivisées et uniques en acte parce qu'elles persévèrent dans l'identité et dans l'entièreté de leur substance. Ces espèces ne sont pas aussi générées c'est-à-dire par une génération temporelle mais elles sont nées tout entières en même temps par la seule création. De la même manière aussi, la matière est une certaine espèce parce qu'elle est inengendrée, pure et produite tout entière en même temps par la création. Or, ce sont les espèces des substances sensibles qui restent après les anges et la matière et, de plus, elles ne sont pas générables par elles-mêmes tout entières. En effet, par aucune génération, une espèce sensible tout entière naît en même temps. Mais puisqu'elles sont coupées, partagées en acte et singulières par la participation de la matière pour les générations continues, alors elles doivent être achevées tout entières au moyen de parties jusqu'à ce que le nombre fini des étants singuliers et des parties de chaque espèce soit complété, nombre qui sera comme l'identité, l'unité et la substance intacte de l'espèce tout entière. En effet, ce que n'importe quelle génération apporte et amène au milieu du monde n'est pas une espèce tout entière mais une partie d'une espèce tout entière, la partie singulière elle-même, un ceci par le nombre. De fait aussi, le phénix bien qu'il existe tout seul et qu'il repousse un compagnon et une partie de sa nature parce qu'il se réjouit de la solitude perpétuelle : cependant aucun phénix n'est l'espèce tout entière du phénix ou la substance tout entière du phénix mais cette espèce est en même temps les phénix qui sont passés, qui sont présents et qui seront dans le futur. En effet, l'espèce du phénix est propre à toute la multitude de phénix singuliers qui doivent être achevés dans la course de la durée du monde ou du temps tout entier. (2. *Species est ingenerabilis, quicquid autem generatione perficitur, singulare et hoc aliquid censetur.*

Species quae consistit tota in identitate, unitate et integritate suae substantiae : actu insecta, indiuisa, indistributa : ut species intellectualis et celestis : tota simul est facta et creatione orta. Nam et unusquisque angelus, totus simul est factus : et uniuersi angeli simul creati. Unaqueque stella, tota simul est facta : stellae omnes simul create. Sol totus, simul est factus. Planetae cuncti, simul creatione orti. Caelum totum simul ad esse prodiit. Uniuersi quoque celi, idem habuerunt creationis initium. Eodem instanti, sunt ad esse producti. Sunt enim caeli et quaecumque in eis lucida et micantia corpora infixata sunt, caelestes species, actu indistributae, indiuisae, unicae, in identitate et integritate suae substantiae perseuerantes. Sunt et ingenitae : idest nulla temporali generatione, sed creatione sola ortae, toteque simul facte. Similiter et materia species : quaedam est : ingenita simplex, creatione simul facta. Quae autem post angelos et materiam superant, sensibilium substantiarum species : neque rursus totis seipsis, sunt generabiles. Nulla enim generatione : tota aliqua sensibilis species, simul oritur. Sed cum secte quidem sint, actu distribute et materiae participatione singulares continuis generationibus, tote per partes sunt absoluendae. quoad finitus singularium et partium unuscuiusque speciei compleatur numerus : qui erit ut totius speciei identitas, unitas, et integra substantia. Quod enim quaelibet generatio in medium affert, attollitque in mundum : haud tota aliqua species est. sed totius alicuius speciei pars : singularis eadem numero hoc aliquid. Nam et phenix : unica licet in orbe subsistat suaeque naturae consortem et partem repudiet, perpetua solitudine gaudens : nulla tamen phenix, est tota phenicis species totaue phenicis substantia. sed simul que preteriere phenices que presentes et que futurae sunt. Est enim phenicis species multorum singularium : que in mundanae durationis totiusue temporis curriculo sunt absoluenda.) »

¹⁷⁸⁴ Bovelles, *Ldi*, XII,

de chaud et cinq degrés de froid. Dans l'art des opposés, l'intermédiaire est conçu comme le mélange des deux opposés extrêmes¹⁷⁸⁵. De là, Bovelles applique à tous les intermédiaires cette composition. Par exemple, il conçoit la chose singulière comme un mélange entre la forme et la matière. Bien qu'on ne puisse pas affirmer que Bovelles tire sa conception de l'intermédiaire de Buridan, il est clair cependant que, philosophiquement, cet emprunt est cohérent avec le reste de sa philosophie puisque l'admixtion est au cœur de sa pensée.

Malgré l'importance de cette théorie, Bovelles ne retient pas tout de la conception buridannienne. Buridan utilise notamment cette théorie pour se séparer d'une certaine conception réaliste qui pense l'intensification d'une qualité par rapport à la participation d'une forme accidentelle ou d'une individuation de cette forme¹⁷⁸⁶. Lorsqu'il s'agit de la génération, il estime que les formes individuelles sont individuées dans la matière¹⁷⁸⁷ et que la matière participe à la forme¹⁷⁸⁸. En effet, contrairement à Buridan et aux nominalistes, sur ce sujet, il soutient qu'il existe réellement des espèces des choses hors du monde. De plus, il ne reprend pas l'idée de degré comme unité de mesure arbitraire mais le degré est pensé comme une véritable unité de chaleur présente dans la chose. Les degrés sont comparés au nombre des individus et, dans le cas de la qualité, il ne rappelle pas le nombre 10 donné par Buridan et Lefèvre comme limite des degrés. Ainsi, dans la pensée de Bovelles, les degrés n'ont pas le même sens conventionnel qu'on retrouve dans l'œuvre de Buridan.

Cette longue réflexion sur l'introduction d'une théorie de la philosophie naturelle du XIV^e siècle nous a donc permis de préciser la pensée de Bovelles et de mieux comprendre les arguments par lesquels il défendait l'immortalité de l'intellect et de l'âme. Cependant, un point n'est toujours pas clair, si l'intellect n'est pas mortel, est-il séparé de l'homme individuel ? S'il n'est pas lié à la matière dans son activité, est-il tout de même individuel ? De plus, Bovelles cherche parfois à prouver l'immortalité de l'intellect, parfois l'immortalité de l'âme, mais est-ce que l'intellect et l'âme sont identiques ? Est-ce que l'intellect est une partie de l'âme ou est-ce qu'il est séparé de l'âme ? Telles sont les questions qu'il nous faut maintenant aborder.

¹⁷⁸⁵ Bovelles, *IAOI*, VIII ; *Ars opp.*, II, 1

¹⁷⁸⁶ J. Biard (2012a, p. 338)

¹⁷⁸⁷ Bovelles, *Ldi*, XI, 5 ; *Conclusions théologiques*, III, 22

¹⁷⁸⁸ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 23.

L'intellect est-il séparé de l'homme individuel ?

Bovelles se pose lui-même cette question lorsqu'il mène sa réflexion sur le rapport entre la production de l'espèce (ou du genre) et la production du savoir¹⁷⁸⁹. Au cours de cette réflexion, il compare la production de l'espèce de l'intellect humain tout entier à la production du genre de l'intellect angélique. De là, il soutient la thèse que l'intellect humain est singulier contrairement à l'intellect angélique en proposant une critique explicite des thèses d'Averroès. Pour rendre claire la réponse de Bovelles à cette question, je commencerai par présenter la thèse d'Averroès. À partir de là, j'exposerai la critique d'Averroès proposée par Bovelles. Comme cette critique s'appuie sur deux éléments de sa théorie des universaux, je proposerai une analyse de cette théorie dans son œuvre. Cela me permettra de donner une vision plus complète de la métaphysique de Bovelles et de mettre en avant sa réappropriation de thèses déjà développées avant lui par les néoplatoniciens, Avicenne, Albert le Grand et ses disciples.

Un débat marqué par la pensée d'Averroès

Opposé à la pensée d'Alexandre d'Aphrodise¹⁷⁹⁰, Averroès propose une alternative philosophique à l'hylémorphisme alexandrin¹⁷⁹¹. En effet, selon Averroès, l'intellect agent et patient sont uniques et communs à tous les hommes, ils sont inengendrables et éternels contrairement au corps humain¹⁷⁹². De plus, les intellects sont séparés de l'âme humaine, la forme substantielle du corps. On les appelle donc âme de façon équivoque :

Puisqu'il a dit qu'il faut rechercher dans chacun de ces principes lequel de ces principes est une âme ou non, il a commencé à montrer une puissance qui ne semble pas être une âme mais il est très manifeste à propos d'elle qu'elle n'est pas une âme. Et il dit : « L'intellect et la puissance spéculative, etc. » C'est-à-dire l'intellect en acte	<i>Cum dixit quod querendum est in unoquoque istorum principiorum utrum sit anima aut non, incepit declarare virtutem que non videtur esse anima sed manifestius est de ea ut sit non anima. Et dixit: Intellectus autem et virtus speculativa etc. Idest, intellectus</i>
--	--

¹⁷⁸⁹ Bovelles, *Ldi*, XI.

¹⁷⁹⁰ Sur ce sujet cf. Alain de Libera (2005, p. 270-281) où il montre également que Albert le Grand reprend la pensée d'Averroès en vue de critiquer Alexandre d'Aphrodise.

¹⁷⁹¹ Sur la thèse d'Averroès cf. B. C. Bazan (2016, p. 129-165) ;

¹⁷⁹² Sur ce point cf. Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima*, III, comm. 5 : « il est impossible que l'intelligible soit uni avec chacun des hommes et multiplié par leur nombre pour ce qui est de la partie de lui qui comme [sa] matière, à savoir l'intellect matériel » (tr. fr. A. de Libera, p. 73-74) et « ce discours nous a conduit à penser que l'intellect matériel est unique pour tous les hommes, et que, par là, nous avons aussi été conduit à penser que l'espèce humaine est éternelle. »

et la puissance qui est achevée au moyen de l'intellect en acte, il n'a pas été encore montré que l'un ou l'autre était une âme ou non, de même qu'il a été montré à propos des autres principes puisque cette puissance ne semble pas se servir d'un instrument corporel dans leurs actions de même que les autres puissances de l'âme se servent. Et c'est pourquoi, il n'est pas manifeste à partir de discours prononcé plus tôt qu'il est une perfection ou non.

[...]

Et il dit : « Mais cependant, il apparaît que cela est un autre genre d'âme ». C'est-à-dire, mais cependant, il est mieux de dire et cela apparaît plus vrai après recherche que cela est un autre genre d'âme et si on le nomme âme, c'est selon l'équivoque. Et si la disposition de l'intellect est telle, il est nécessaire que lui seul parmi les puissances de l'âme soit possiblement abstrait du corps et non corrompu au moyen de sa corruption puisqu'il est toujours abstrait. Et cela sera puisque, parfois, il n'est pas lié avec le corps et, parfois, il l'est.¹⁷⁹³

autem in actu, et virtus que perficitur per intellectum in actus, adhuc non est declaratum utrum sit anima aut non, sicut est declaratum de aliis principiis, cum ista virtus non videatur uti in sua actione instrumento corporali sicut alie virtutes anime utuntur. Et ideo non fuit manifestum ex predicto sermone utrum sit perfectio aut non.

[...]

Et dixit: Sed tamen videtur esse aliud genus anime, etc. Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus anime et si dicatur anima, erit secundum equivocationem. Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur. Et hoc erit cum quandoque non copulatur cum illo et quandoque copulatur cum illo.

Ainsi, en raison de l'action de l'intellect hors du corps et de l'autorité d'Aristote qui semble distinguer deux types d'âme, Averroès déduit que l'intellect (aussi bien agent que patient) est séparé de l'âme dont les puissances utilisent le corps. Dans ce cadre, l'idée que l'intellect est forme du corps prend un tout autre sens. En effet, selon Averroès, l'intellect est également

¹⁷⁹³ Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima*, II, 21 (éd. F. S. Crawford et je traduis).

forme du corps¹⁷⁹⁴ ou du moins forme de l'homme en tant qu'il dirige l'action du corps non en tant qu'il constitue le corps¹⁷⁹⁵.

La critique d'Averroès par Bovelles

Pour comprendre la particularité de la critique d'Averroès proposée par Bovelles, il faut saisir l'angle qu'il choisit. En effet, Averroès a été l'objet de multiples objections mais chaque philosophe choisit un certain angle d'attaque pour critiquer. Par exemple, Alain de Libera¹⁷⁹⁶ note qu'Albert le Grand mène une critique de l'unité de l'intellect du point de vue eschatologique (avec la question directrice : « Que restera-t-il des âmes humaines après la mort ? ») alors que Thomas d'Aquin affronte un problème épistémologique (pourquoi faut-il qu'il y ait « la pluralité numérique des actes de connaissance et de pensée »). Bien que certaines réflexions de Bovelles puissent se rapprocher de ces deux auteurs, Bovelles critique Averroès du point de vue métaphysique et plus particulièrement du point de vue de la théorie des universaux (pourquoi faut-il qu'il y ait une multitude d'intellects singuliers plutôt qu'un seul pour tous les hommes ?).

Pour mieux saisir le point de vue pris par Bovelles, reprenons le contexte. Au chapitre XI¹⁷⁹⁷, Bovelles met en avant une loi (*lex*) métaphysique impliquant que la manière dont les intellects d'un genre ou d'une espèce sont créés induit la manière dont un intellect membre de ce genre ou de cette espèce atteint la perfection. Selon cette loi, comme les intellects angéliques sont créés tous en même temps au commencement, l'intellect angélique est achevé dès le commencement. Au contraire, comme les intellects humains sont créés peu à peu, l'intellect humain singulier est achevé peu à peu. Cette loi implique la multiplicité des intellects humains. En effet, si l'intellect humain est unique, alors sa création est identique à celle de l'intellect angélique et donc sa perfection et sa possession du savoir devraient être identiques à celle de l'intellect angélique. C'est dans ce contexte de réflexion sur la création des membres d'un genre

¹⁷⁹⁴ C'est du moins ce que soutient Jean de Jandun cf. : En un autre sens « forme du corps » désigne l'opérateur intrinsèque approprié au corps ; et je dis que l'opérateur intrinsèque approprié au corps est cet opérateur qui n'est pas distinct du corps par le lieu et par le sujet, et dont l'acte propre dépend proprement et précisément de ce corps, ou de quelque chose existant dans ce corps, de sorte que l'opérateur intrinsèque et ce corps, bien qu'ils ne soient pas un dans l'être, de telle façon que l'être de l'un serait l'être de l'autre, sont néanmoins un dans une opération propre qui dépend immédiatement de l'un et l'autre. (tr. fr. J.-B. Brenet (2008, p. 325)).

¹⁷⁹⁵ Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima*, III, 36 : « Et c'est grâce à ce mode que nous pouvons engendrer des intelligibles à volonté. Car, puisque ce par quoi quelque chose effectue son action propre est la forme, et que nous effectuons par l'intellect agent notre action propre, il faut nécessairement que l'intellect agent soit pour nous forme » (tr. fr. A. de Libera, p. 167). Sur le sujet Cf. B. C. Bazan (2016, p. 163-164).

¹⁷⁹⁶ Cf. Introduction de Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, p. 15-16 (note 2).

¹⁷⁹⁷ Cf. *Infra* p. 522-532.

ou d'une espèce et la manière dont les intellects de ce genre ou cette espèce atteignent la perfection que Bovelles rejette la théorie d'Averroès. Le rejet de cette théorie n'est donc pas le cœur de son propos et Bovelles sera très bref sur ce sujet. De plus, ce rejet n'est pas fondé sur des raisons épistémologiques, eschatologiques ou théologiques mais seulement sur des raisons métaphysiques : la thèse d'Averroès n'est pas conforme à sa théorie métaphysique. De fait, les deux critiques qu'il formule s'appuient uniquement sur des arguments métaphysiques.

Le principe d'individuation contre le monopsychisme

La première critique s'appuie sur le rapport du principe d'individuation, c'est-à-dire la matière pour Bovelles, à l'intellect humain. Celle-ci peut être résumée ainsi¹⁷⁹⁸ :

- (1) La matière individualise toute forme qui est en elle.
- (2) Or, l'intellect humain, qui est une forme, est soumis et lié à la matière.
- (3) Par conséquent, l'intellect humain est nécessairement individuel et ne peut pas être séparé de l'individu comme l'intellect commun d'Averroès.

La critique de Bovelles est comparable par quelques éléments à la critique proposée par Thomas d'Aquin. Les deux auteurs cherchent à présenter des arguments pour soutenir l'individuation de l'intellect et donc pour rejeter le monopsychisme d'Averroès. De fait, Averroès commentant Aristote soutient que l'intellect matériel (que Bovelles et Thomas nomment « intellect possible ») n'est pas une faculté dans le corps ni mélangé au corps et donc qu'il n'est pas un ceci, c'est-à-dire un individu¹⁷⁹⁹. Quant à Thomas d'Aquin, il rejette cette thèse d'Averroès mais, contrairement à Bovelles, la matière n'est pas la cause de toute individuation et en particulier celle de l'intellect qui est sans matière¹⁸⁰⁰. En effet, l'individuation est causée par la cause finale de la substance séparée :

Les substances séparées et singulières sont donc individuées, toutefois, elles ne sont pas individuées à cause de la matière, mais, précisément, parce qu'elles ne sont pas faites	<i>Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae</i>
--	---

¹⁷⁹⁸ Bovelles, *Ldi*, XI, 5

¹⁷⁹⁹ Averroès, *Grand Commentaire sur le De anima*, III, 4 6.

¹⁸⁰⁰ Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, V, §98 : « il n'est pas vrai non plus que la cause de tout nombre est la matière (*Nec iterum hoc uerum est, quod omnis numerus causetur ex materia*) » (éd. L. W. Keeler Taurini, tr. fr. A. de Libéra

pour être en autre chose, ni non plus, par conséquent, pour être participées par plusieurs ¹⁸⁰¹	<i>in alio esse, et per consequens nec participari a multis.</i>
--	--

De là, Thomas explique que l'intellect est une faculté de l'âme qui est dans un corps. Il en tire que, comme il y a autant d'âmes que de corps, il faut qu'il y ait autant d'intellects que de corps. Bovelles s'accorde avec Thomas pour soutenir que l'intellect humain est né pour exister dans un corps¹⁸⁰². Il s'accorde également pour dire que l'intellect est dans l'âme avant d'être dans le corps¹⁸⁰³. Cependant, contrairement à Thomas d'Aquin, il considère que c'est seulement la matière qui individue une forme, même si c'est l'intellect humain. Comme nous l'avons vu plus haut, selon Bovelles, la matière créée par Dieu possède en puissance toutes les formes. Or, les âmes rationnelles sont des formes. Par conséquent, l'âme rationnelle est tirée de la matière¹⁸⁰⁴, même si elle peut s'échapper du corps. Si, comme Thomas, on considère que, naturellement, le principe d'individuation est la matière et que, cependant, l'intellect est sans matière, l'individuation sans matière n'est possible qu'en faisant intervenir une cause surnaturelle d'individuation¹⁸⁰⁵. Ainsi, la possibilité divine de créer des formes individuelles sans matière devient un argument qu'on peut classer, à l'instar de Buridan, comme l'argument de la raison avec « une infusion spéciale et surnaturelle »¹⁸⁰⁶. Bovelles n'a pas recours à cet argument puisque, selon lui, il y a bien un lien entre l'intellect et la matière.

Ce lien entre l'intellect et la matière affirmé par la mineure (2) du syllogisme de Bovelles est une des thèses fondatrices de sa théorie de l'intellect. En effet, c'est ce lien qui fait la particularité de l'intellect humain. Selon lui, Dieu a créé d'abord les extrêmes de toutes

¹⁸⁰¹ Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, V, §99 (éd. L. W. Keeler Taurini, tr. fr. A. de Libéra)

¹⁸⁰² Bovelles, *Ldi*, IX, 5.

¹⁸⁰³ Bovelles, *Ldi*, X, 6.

¹⁸⁰⁴ Bovelles, *El. Phys.*, II, 7, 6.

¹⁸⁰⁵ Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, V, §101. Thomas d'Aquin n'a cependant pas toujours soutenu cette thèse puisque, plus jeune, il soutenait une thèse proche de celle de Bovelles selon laquelle l'intellect était une forme de la matière (cf. *In Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, ad : « *Ad primum ergo dicendum, quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae. Sed dicitur immaterialis [provisionary Leonine edition: hoc dicitur] respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia; unde cum habeat quasdam vires que non sunt actus quorundam organorum corporis, oportet quod quedam operationes animae sint non mediante corpore.* »). Sur l'individuation de l'intellect dans l'œuvre de Thomas d'Aquin voir T. Wu (2017, p. 85-92). T. Wu soutient que la cause de l'individuation dans *L'unité de l'intellect contre les averroïste* est la cause finale d'une chose. Si elle est faite pour être participée par d'autres choses alors elle est individuelle. Certes, Thomas défend cette thèse en V, §98-99. Cependant, l'argument final de Thomas reste l'intervention divine, intervention qui, de toute façon, se trouve déjà dans l'idée de cause finale.

¹⁸⁰⁶ Buridan, *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, qu. 5 (p. 551). Il me semble important que, dès le XIVe siècle, certains auteurs reconnaissaient dans l'argument de Thomas d'Aquin un argument théologique.

choses l'intelligible et le sensible puis il a créé à l'intermédiaire l'homme qui possède une partie intelligible, l'intellect, et sensible, le corps. L'intermédiaire, conformément à l'art des opposés, est un mélange des deux extrêmes. Ainsi, le lien au corps est ce qui rend humain l'intellect. Cependant, bien que cette thèse soit fondatrice de la pensée de Bovelles, elle n'est pas suffisante pour affirmer la soumission et le lien de l'intellect avec la matière. Par exemple, un philosophe proche d'Averroès à propos de l'intellect, Jean de Jandun reprend une présentation extrêmement proche :

<p>Ainsi on voit bien comment l'homme a deux perfections substantielles différentes, à savoir l'âme intellectuelle et l'âme cogitative, ce qui semble tout à fait rationnel en raison de la connexion des parties du monde en un seul être¹⁸⁰⁷.</p>	<p><i>Sic patet quomodo homo habet duas diuersas perfectiones substantiales, scilicet animam intellectiuam, et animam cogitatuam, et hoc uidetur multum rationabile propter connexionem partium uniuersi in aliquo uno ente.</i></p>
--	--

Cependant, il pense que l'intellect est unique pour tous les hommes en accord avec Averroès :

<p>C'est pourquoi Averroès, le Commentateur, dirait que l'homme est composé d'une nature individuée et d'une nature non-individuée par l'individuation de la matière corporelle, et que cela se produit nécessairement dans l'homme en raison de l'ordre du monde qui requiert que le matériel et l'immatériel s'unissent en un être, à savoir en l'homme.</p>	<p><i>Diceret itaque Commentator Averroes quod homo est compositus ex natura indiuiduata et natura non indiuiduata indiuiduatione materiae corporalis, et quod hoc necessario accidit in homine propter ordinem uniuersi qui requirit quod in aliquo materialia et immaterialia uniantur, scilicet in homine.</i>¹⁸⁰⁸</p>
--	--

Notons que, sur ce point, Bovelles et Jean de Jandun pensent en accord que la matière individualise la forme. Ainsi, affirmer l'union de la matière et de l'immatériel en l'homme ne permet pas clairement de saisir s'il y a un lien entre l'intellect humain et la matière. En outre, Averroès lui-même, comme le rappelle G. Verbeke¹⁸⁰⁹, défend une stricte séparation entre l'intelligible et le sensible et rejette l'idée d'une « continuité progressive dans l'échelle des perfections »¹⁸¹⁰ qu'on retrouve dans l'adage « l'être supérieur dans un niveau inférieur touche l'être inférieur du niveau supérieur (*Supremum infimi attingit infimum supremi*) »¹⁸¹¹.

¹⁸⁰⁷ Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de anima*, III, 12, col. 290 (tr. fr. et éd J.-B. Brenet (2008, p. 330))

¹⁸⁰⁸ Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de anima*, III, 7, col. 267 (tr. fr. et éd J.-B. Brenet (2008, p. 330))

¹⁸⁰⁹ G. Verbeke (1960, p. 228-232)

¹⁸¹⁰ G. Verbeke (1960, p. 229)

¹⁸¹¹ Je traduis et je reprends l'adage dans sa version présentée par G. Verbeke (1960, p. 229).

Sur le dernier point, Bovelles s'oppose clairement à Averroès avec sa théorie de l'intermédiaire où une unité est formée à partir de deux opposés. D'autre part, l'argument principal de Bovelles pour affirmer le lien entre l'intellect et la matière semble être l'incapacité de l'intellect humain de s'achever au moyen de lui-même seulement¹⁸¹². En raison de son vide initial, l'intellect humain a besoin des espèces intellectuelles qu'il extrait du monde pour pouvoir s'accomplir. Or, pour accéder au monde, l'intellect a besoin du corps et est soumis à ce corps. Par conséquent, l'intellect est soumis au corps qui est composé de matière. Ainsi, l'intellect doit donc être individuel.

L'opposition entre Bovelles et Averroès se trouve donc dans une certaine définition du lien du corps à l'intellect. De plus, bien que Bovelles rejoigne Thomas d'Aquin sur la critique d'Averroès, nous voyons qu'il diffère dans sa première critique puisque contrairement à lui, l'intellect est individué à cause de la matière. Enfin, notons que Bovelles conserve ce principe d'individuation quelques années après lorsqu'il écrit plus longuement sur les universaux dans les *Conclusions théologiques*¹⁸¹³.

La critique de l'existence du tout dans le monde : incursion dans la théorie des universaux de Bovelles.

La deuxième critique de l'intellect commun est construite autour d'un argument sur la réalité des universaux :

(1) Règle axiomatique : L'espèce et les singuliers de l'espèce ne peuvent pas exister en même temps de la même manière : si l'espèce existe dans le monde alors c'est l'individu qui n'existe plus dans le monde et vice-versa.

(2) Constat : les hommes sont des individus existant dans le monde.

(3) Conséquence 1 : L'espèce de l'homme est donc un être de raison n'existant pas dans le monde.

(4) Conséquence 2 : Comme les intellects humains sont individuels, il ne peut pas y avoir d'intellect commun.

¹⁸¹² Bovelles, *Ldi*, II, 3. D'ailleurs, lorsque Bovelles évoque l'idée que l'intellect angélique a besoin d'espèces extérieures pour s'accomplir (en *Ldi*, II, 2), il montre que ce besoin lierait l'intellect angélique à la matière.

¹⁸¹³ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 32.

Avec cet argument, Bovelles ne cherche plus à prouver l'existence d'un intellect humain individuel mais plutôt à rejeter l'existence dans le monde d'un intellect commun. Le centre de cet argument est la première proposition (1) dans laquelle Bovelles forme une règle axiomatique à propos de l'existence dans le monde des universaux tels que le genre et l'espèce. Cette règle n'a pas seulement été formulée pour critiquer la thèse averroïste puisque Bovelles la met au cœur de sa réflexion sur les universaux dans les *Conclusions théologiques*¹⁸¹⁴.

La règle peut rappeler la conclusion de la critique de l'existence substantielle des universaux proposée par Aristote¹⁸¹⁵, critique qui le conduira à rejeter les idées platoniciennes¹⁸¹⁶. De fait, à l'instar d'Aristote, Bovelles affirme clairement que l'universel formé par l'homme n'a pas une existence substantielle¹⁸¹⁷. Du point de vue de l'histoire des critiques d'Averroès, il me semble utile de noter que la critique aristotélicienne des idées a déjà été utilisée par Thomas d'Aquin contre la théorie noétique d'Averroès¹⁸¹⁸. Cependant, bien qu'il y ait une certaine proximité avec la critique aristotélicienne, la règle de Bovelles ne rejette pas explicitement l'existence substantielle des universaux : il y a un rejet de l'existence des universaux si et seulement si, dans le lieu où s'applique la règle, il existe des singuliers. Par conséquent, cette règle rend impossible l'existence simultanée et réelle du tout et du singulier qui est en partie ce tout.

Avec cette règle, Bovelles ne rejette pas, néanmoins, la possibilité de l'existence d'un tout. Il faut saisir l'extension de cette règle : existe-t-il différentes parties de l'univers où la règle est appliquée également mais où les choses qui existent dans ces parties sont différentes de celles qui existent dans la partie où se trouvent les intellects singuliers ? Par exemple, s'il existe une partie sensible de l'univers et une partie intelligible, alors il est tout à fait possible que, dans la première partie citée, il existe seulement des étants singuliers alors que, dans l'autre partie, il existe seulement des tous. Il faut donc savoir si Bovelles estime qu'il existe seulement le monde sensible.

¹⁸¹⁴ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 8. Ce troisième livre des *Conclusions théologiques* synthétise la position de Bovelles sur les universaux.

¹⁸¹⁵ Aristote, *M, Z*, 13, 1038b35 « Rien de ce qui existe universellement n'est substance, c'est-à-dire qu'aucun des prédicats communs ne signifie un ceci, mais telle qualité »

¹⁸¹⁶ Aristote, *M, Z*, 16, 1040b26-27 : « Aucun universel n'existe à part, en dehors des singuliers ». Pour la totalité de la critique des idées voir Aristote, *M, Z*, 14-16.

¹⁸¹⁷ Bovelles, *Liber propriae rationis*, I, 6.

¹⁸¹⁸ Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur l'âme*, qu. 3, §7 (tr. fr. A de Libéra dans *Contre Averroès*, p. 362) : « Si donc, au titre de substance séparée, l'intellect possible est un en tous, il s'ensuivra que tous les hommes se verront conférer leur espèce par une seule et même substance séparée ; ce qui est semblable à la théorie des Idées et comporte la même difficulté. ». On retrouve d'autres passages où Thomas rapproche la thèse d'Averroès de la théorie des idées de Platon cf. Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, V, §105.

Avant de répondre à cette question, notons, dans un premier temps, que Bovelles ne partage pas pleinement la réflexion d'Aristote sur les idées. De fait, comme je l'ai déjà remarqué, selon lui, Aristote lui-même n'accordait qu'une valeur pédagogique à la critique des idées¹⁸¹⁹. Dans de nombreux passages¹⁸²⁰, il affirme que l'intellect angélique ou Dieu est la forme et l'archétype de toutes choses. Or, si l'intellect angélique est la forme de toutes choses, on peut dire que l'intellect angélique est un universel puisqu'il réunit en lui-même toutes choses¹⁸²¹. D'ailleurs, c'est seulement en reconnaissant l'existence d'un universel préexistant aux singuliers que la réflexion sur le principe d'individuation est possible : s'il n'y a pas d'universel avant l'existence des singuliers, qu'est-ce qui est individué par la matière ? Cependant, à l'opposé, même si ces réflexions de Bovelles semblent mettre en avant l'existence d'universaux, Bovelles soutient tout de même que tous les universaux dont l'intellect commun n'existent pas dans le monde¹⁸²². Pour échapper à cette contradiction apparente, il faut étudier la théorie des universaux de Bovelles. À partir de là, nous pourrions donc mieux saisir l'application de la règle sur les universaux dans l'univers selon la pensée métaphysique de Bovelles.

Bovelles distingue quatre états de l'universel : les idées de Dieu ou Dieu, l'intellect angélique ou la forme de toutes choses, les espèces¹⁸²³ sensibles ou toutes choses et l'être rationnel¹⁸²⁴. Cette distinction n'est pas inventée par Bovelles, il reprend et modifie une distinction d'origine néoplatonicienne¹⁸²⁵ entre les trois états de l'universel : l'universel avant la chose (*ante rem*), dans la chose (*in rem*), après la chose (*post rem*). D'un point de vue historique, cette distinction sera utilisée par Avicenne et elle sera introduite dans la philosophie latine médiévale par Albert le Grand qui dédouble l'universel *ante rem*¹⁸²⁶. Plus proches de lui,

¹⁸¹⁹ Bovelles, *Lettre à Nicolas Bérault* : « Qu'Aristote se soit détaché, sur [le] sujet [des idées], de son précepteur Platon, il a fait cela parce qu'il a veillé à ceux qui, ignorants et encore inexpérimentés, sont instruits dans les sciences naturelles. (*Quod Aristoteles in ea re a Platone praeceptore desciverit, id fecit consulens eorum utilitati qui, rudiores et adhuc tyrunculi, in naturalibus scientiis instruuntur.*) » (J'édite et je traduis).

¹⁸²⁰ Bovelles, *Ldi*, V, 4 ; *Ldsap*, XX.

¹⁸²¹ Bovelles dit de l'intellect angélique qu'il est un « acte universel de toutes choses » (*Ldi*, II, 5)

¹⁸²² Ce rejet des universaux dans le monde se trouve également dans le *Liber propriae rationis*, I, 1-2

¹⁸²³ Il faut comprendre espèce ici au sens d'universel et non au sens d'élément senti.

¹⁸²⁴ Bovelles, *Ldi*, II, 4-5 et 9, III, 8 ; *Ldg*, IV, 3. En *Ldi*, I, 9 ; II, 8-9, il met plus particulièrement en avant les trois derniers états. J. M. Victor (1978, p. 155-166) a déjà écrit sur ce sujet. Je pense néanmoins préciser la manière dont on peut considérer Bovelles par rapport au débat entre nominalistes et réalistes.

¹⁸²⁵ Voir. A. de Libéra (1996 (2014), p. 128). A. de Libéra (2005, p. 223) présente ainsi cette distinction : « La distinction des universels *ante rem*, *in re* et *post rem* est un classique de la théorie médiévale des universaux : c'est la charte de tous les réalismes, qu'ils soient modérés ou extrêmes, c'est un stéréotype de la scolastique tardive et de la néoscholastique ». Bovelles reprend donc une distinction classique parmi les réalistes. Cela reconnu, il s'agit surtout de comprendre le réalisme de Bovelles.

¹⁸²⁶ A. de Libéra (2005, 223-229), A. de Libéra (1996 (2014) p. 322-324) et D. Calma (2018, p. 276). Sur le dédoublement de l'universel *ante rem* voir. Albert le Grand ; *Metaphysica*, lib. 5 tr. 6, c. 5, p. 285, l. 54-72)

des auteurs tels que Jean de Maisonneuve¹⁸²⁷ ou Heymeric de Campo¹⁸²⁸ reprennent cette distinction. D'ailleurs, Jean de Maisonneuve précise qu'il existe une différence entre deux types ou deux états de l'universel *ante rem*, le premier désigne l'universel lorsqu'il est « dans l'intellect divin, [identique] à celui-ci » et le deuxième désigne l'universel « lorsqu'il [flue] de l'intellect divin par la lumière de l'intelligence première et [cause] les singuliers. »¹⁸²⁹. Bovelles, à la suite de ces auteurs, propose donc une quadruple distinction.

Encore aujourd'hui, D. M. Armstrong rappelle cette triple distinction¹⁸³⁰ lorsqu'il souhaite distinguer les réalistes qui défendent une théorie des universaux séparés, les réalistes qui défendent une théorie où les universaux sont des attributs des choses et les nominalistes qui défendent une théorie où les universaux sont créés par l'esprit pour saisir la diversité des particuliers. Contrairement à D. M. Armstrong, Bovelles n'utilise pas cette distinction pour séparer des positions philosophiques puisqu'il estime que chaque état de l'universel existe même si, pour Bovelles, l'universel supérieur est l'universel divin ou *ante rem* puisqu'il détermine tous les autres universaux.

Le premier état de l'universel ou l'universel en Dieu est notamment présenté dans une réflexion sur la création dans le *Livre de l'intellect*¹⁸³¹. On le trouve également présenté dans le *Livre de la raison propre* où Dieu est dit être l'idée de toutes choses, c'est-à-dire la cause de toutes choses¹⁸³². Comme Dieu est la cause de toutes choses, il est donc avant toutes choses. Après ce premier état, les trois suivants sont des universaux créés. L'ordre de la création de ces universaux induit les spécificités de chaque universel puisque, comme souvent avec Bovelles, la position détermine l'être d'une chose. Tout d'abord, Dieu crée l'ange ou l'intellect angélique. Selon Bovelles, toutes choses sont dans l'intellect angélique avant la création effective de toutes choses. Ce deuxième état de l'universel est l'acte universel de toutes choses¹⁸³³. Contrairement à Albert ou Jean de Maisonneuve, Bovelles assimile donc le deuxième universel *ante rem* à l'ange puisque l'ange est le concept divin. De ce fait, pour Bovelles, ce deuxième état de l'universel n'est pas causant, il est seulement le modèle des singuliers. À la suite de cela, Dieu

¹⁸²⁷ Sur le sujet voir A. Libéra (1996 (2014), p. 563-567)

¹⁸²⁸ Sur le sujet voir D. Calma (2018, p. 260-297).

¹⁸²⁹ D. Calma (2018, p. 276). A de Libéra (1996 (2014), p. 563) les distingue ainsi : le premier est « l'être idéal des universaux qui existe dans l'intellect divin » et le deuxième est « l'être dit « purement intellectuel » ou « formel » présenté par les formes intelligibles prises dans la lumière de l'intelligence séparée d'où elles émanent ». Les auteurs s'appuient notamment sur Jean de Maisonneuve, *Tractatus universalium*, p. 153.

¹⁸³⁰ D. M. Armstrong (1989 (éd fr 2010) p. 96-98).

¹⁸³¹ Bovelles, *Ldi*, II, 4-5 et 9 ; III, 8 et V, 4

¹⁸³² Bovelles, *LPR*, XII.

¹⁸³³ Bovelles, *Ldi*, I, 6-7 ; II, 5 ; III, 8

crée l'universel *in re* ou toutes choses qui sont le résultat du mélange de l'acte et de la puissance. Cet état de l'universel aura pour conséquence que l'universel est divisé en individu et qu'il n'existe pas substantiellement en acte. Enfin, Dieu crée l'intellect humain qui est toutes choses après toutes choses¹⁸³⁴. En un certain sens, l'intellect humain pourrait être nommé l'universel en puissance au moment de sa création et tant qu'il ne possède aucune espèce intellectuelle. Cependant, l'universel *post rem* désigne plutôt les différents actes de l'intellect humain à savoir les espèces intellectuelles qu'il acquiert par l'abstraction des espèces sensibles venues du monde sensible¹⁸³⁵. L'être de ces espèces intellectuelles n'est pas substantiel mais accidentel¹⁸³⁶ puisque les espèces sont des accidents de son intellect. Bovelles nomme cet être accidentel l'être rationnel ou scientifique¹⁸³⁷. Ainsi, avec cet universel *post rem* abstrait du sensible, Bovelles s'écarte des albertistes pour qui l'universel *post rem* est une « émanation » de la première Intelligence¹⁸³⁸.

Dans le *Livre de la génération*, Bovelles propose une description différente des universaux lorsqu'il décrit tout ce qui est. En effet, si on comprend par « univers » l'ensemble des choses qui sont¹⁸³⁹, alors on peut dire qu'il y a quatre parties de l'univers. Sur ce point, Bovelles conserve sa quadripartition. Il y a une partie divine, une angélique, une céleste et une matérielle¹⁸⁴⁰. Les différences concernent les deux dernières parties. La partie matérielle désigne en fait ce que Bovelles appelait dans le *Livre de l'intellect* « toutes choses en toutes choses ». Cependant, Bovelles précise sa pensée sur ce point. L'espèce matérielle a été créée en puissance dans la matière et elle s'accomplit peu à peu lorsque les singuliers viennent à être. Par conséquent, cet universel est créé dès le début en puissance et sa réalisation s'effectue par la génération. Dans cet universel, chaque singulier est une partie de l'universel¹⁸⁴¹. Quant à la partie céleste, elle concerne l'ensemble des réalités supralunaires qui ne sont pas intellectuelles¹⁸⁴². Celle-ci est également toutes choses en raison du fait que le ciel en tant qu'il entoure le monde est toutes choses en puissance¹⁸⁴³. Le ciel est donc comparable à la matière à

¹⁸³⁴ Bovelles, *Ldi*, I, 9

¹⁸³⁵ J'examine ce point *infra* p. 742-747.

¹⁸³⁶ Bovelles, *Ldi*, V, 6 ; *LRP*, XIII, 4

¹⁸³⁷ Bovelles, *Ldi*, XI, 2 ; *LRP*, X, 9

¹⁸³⁸ A. de Libéra (1996 (2014), p. 566). Dans ce passage Libéra évoque en particulier la position de Jean de Maisonneuve.

¹⁸³⁹ Bovelles, *Ldg*, IV 3.

¹⁸⁴⁰ Bovelles, *Ldg*, IV, 3. On retrouve une réflexion proche dans le *Livre des propositions substantielles* (prop 11) à la différence que Bovelles écarte la partie divine.

¹⁸⁴¹ Bovelles, *Ldg*, IV, 2.

¹⁸⁴² Bovelles, *Ldg*, IV, 2.

¹⁸⁴³ Bovelles, *Ldg*, VI, 1-4

la différence qu'il n'est jamais une chose en acte¹⁸⁴⁴. Dans ce livre, Bovelles n'évoque plus l'universel rationnel puisqu'il mène une réflexion sur ce qui existe substantiellement. Or, l'universel rationnel n'existe pas substantiellement, il est un accident de l'intellect humain¹⁸⁴⁵. Par conséquent, il n'a pas sa place dans une réflexion à propos de ce qui existe substantiellement. Cependant, à la lecture du *Livre du sage*¹⁸⁴⁶, on peut supposer que l'universel rationnel est proche de l'universel intellectuel puisque l'être rationnel constitue le « petit monde intellectuel » qu'est l'intellect humain.

Ces deux descriptions des états de l'universel nous renseignent au sujet de la pensée de Bovelles. D'une part, le modèle de tous les universaux c'est l'universel divin puisqu'il est la cause des autres universaux. Parmi les universaux créés, l'universel modèle est l'universel angélique puisqu'il est le concept divin de toutes choses. Nous pouvons nommer cet universel modèle car il contient les formes pures de toutes les choses. Dans l'intellect angélique, il y a la forme de l'homme, du lion, etc. Ce point est extrêmement important du point de vue épistémologique puisque c'est par rapport à l'universel divin ou du moins l'universel angélique qu'on évalue les autres universaux en acte et notamment les universaux abstraits par la raison. Par exemple, l'universel rationnel est plus ou moins vrai par rapport avec sa proximité avec l'universel divin. De même, un individu, qui est un universel *in re*, possède en lui une plus ou moins grande partie de l'universel modèle auquel il appartient puisqu'il est le résultat du mélange de la forme qui est l'universel et la matière (qui est un universel en puissance). Comme il le dit dans les *Conclusions théologiques* :

<p>Du reste, chaque lion est seulement quelque chose du lion et une certaine partie d'un lion véritablement et purement. En effet, chaque lion singulier est un lion seulement jusqu'à une certaine mesure, c'est-à-dire avec des limites précises, de façon limitée, de manière diverse et différemment selon la participation de la forme léonine par la matière. Et il faut dire de même à propos de l'ensemble des autres formes substantielles lorsqu'elles sont liées à la matière.</p>	<p><i>Caeterum leo omnis tantum aliquid leonis est et pars quaedam ueraciter et simpliciter leonis. Omnis enim singularis leo est leo tantum usque ad aliquid, id est circumscripte, finite, uarie, differenter, secundum leoninae formae a materia participationem. Et ita dicendum de cunctis aliis substantialibus formis : alligatis materiei. Has enim ideo totas integrasue formas esse negamus quia</i></p>
---	--

¹⁸⁴⁴ Bovelles, *Ldg*, VI, 3

¹⁸⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, V, 6 ; *LRP*, XII, 9 ; XIII, 4

¹⁸⁴⁶ Bovelles, *Ldsap*, XX.

<p>En effet, nous nions que ces formes sont tout entières et intègres parce qu'elles sont inhérentes à la matière. Au contraire, les formes qui ont été séparées de la matière par le mode ou par la raison, nous disons d'elles qu'elles sont intègres, pures embrassant tout leur être, n'admettant rien d'externe et d'impertinent et n'excluant pas ce qui lui est propre et pertinent.¹⁸⁴⁷</p>	<p><i>materiei inhaerent. Ex opposito uero quae aut re aut ratione a materia abiunctae sunt : has dicimus esse totas, integras puras, omne suum esse complectentes : exterum et impertinens nihil admittentes : nec proprium aut pertinens quiddam excludentes.</i></p>
--	---

On voit donc que le lion singulier possède en lui une partie de la forme lion ou l'universel modèle du lion. Par conséquent, on pense le lion particulier par rapport à cet universel modèle ou cette forme pure. Un être est plus ou moins ce qu'il est par rapport à sa forme pure.

D'autre part et à partir de ce premier constat, on comprend que tous les universaux sont en quelque sorte identiques malgré leur différence parce que chacun cherche à égaler l'universel divin. L'universel rationnel, même s'il ne parvient jamais à la similitude parfaite avec l'universel divin ou angélique¹⁸⁴⁸, est toujours pensé par rapport au modèle pur, à la forme pure, c'est-à-dire à l'universel *ante rem* (soit la forme dans l'intellect angélique ou en Dieu). C'est d'ailleurs en raison de ce modèle unique que l'homme lui-même peut tirer de l'universel sensible un universel rationnel qui s'approche de l'universel divin.

Enfin, il est acquis après cet exposé que, pour Bovelles, il y a bien des universaux qui existent en acte. Cependant, ces universaux en acte sont en dehors du monde. En effet, Dieu et les intellects angéliques sont bien des universaux existant en acte. Pour autant, ils représentent

¹⁸⁴⁷ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 23 (j'édite et je traduis)

¹⁸⁴⁸ Bovelles, *Livre de la raison propre*, XIII, 11 (j'édite et je traduis) :

<p>11. Par conséquent, puisque notre pensée ne peut absorber la disposition matérielle d'aucune substance, il est évident que chaque vérité et substance dans son exactitude et sa pureté d'être est inatteignable par la pensée. En effet si on dit que la pensée connaît quelque vérité et substance dans leur exactitude et la vérité de l'être alors il est nécessaire de reconnaître que la pensée se joint et coïncide véritablement avec cette substance, mieux il est nécessaire qu'elle absorbe en soi la substance elle-même parce qu'elle l'a reconnue véritablement : ce que, en raison du préjudice, l'ensemble des philosophes pense qu'il faut rejeter.</p>	<p><i>11. Cum igitur nullius substantiae, materialem habitum nostra imbibere queat mens : manifestum est omnem ueritatem et substantia, in sua praecisione et puritate essendi, a mente esse inatingibilem. Si enim mens, ullam ueritatem et substantia, in sua praecisione et ueritate essendi, cognoscere dicatur : necesse erit fateri mentem, ei substantiae ueraciter concurrere et coincidere : immo uero et ipsammet substantiam per se imbibere, quam ueraciter agnouerit : quod pro incommodo, cuncti philosophi explodendum censuere.</i></p>
--	---

une partie de l'univers différente du monde. Pour cette raison, il faut réappliquer la règle axiomatique à cette partie en particulier. Or, pour les anges par exemple, dans cette partie de l'univers, il n'existe pas d'individu en même temps que les universaux. Ainsi, chaque partie de l'univers applique la règle métaphysique selon laquelle un universel ne peut exister en acte si les singuliers existent et, au contraire, un singulier ne peut exister si son universel existe. Cependant, chaque partie appliquant cette règle est séparée. Or, puisque les singuliers sont rendus possibles seulement par l'individuation de la forme par la matière, ils existent seulement dans la partie matérielle de l'univers. De fait, dans chaque partie de l'univers, la règle s'applique mais les parties sont toutes constituées différemment. Par exemple, le soleil qui existe dans le ciel est une espèce et il est possible rationnellement de le diviser en plusieurs singuliers¹⁸⁴⁹. On peut donc reformuler la règle ainsi : un universel ne peut exister en acte dans une partie de l'univers si, dans cette même partie, les singuliers existent et, au contraire, un singulier ne peut exister dans une partie si son universel existe dans cette même partie. Bovelles soutient donc l'existence d'universaux réels en dehors du monde sensible.

En raison de cette analyse sur les universaux, je nuancerai quelque peu l'analyse de J. Biard¹⁸⁵⁰ pour la philosophie de Bovelles au moins à partir du volume de 1511. Biard a remarqué avec raison que, pour Bovelles, la chose singulière était fondamentale pour la raison humaine puisque c'est à partir d'elle qu'elle forme l'espèce, la raison propre ou l'universel. De là, J. Biard en a déduit que Bovelles rejetait l'existence d'universaux réels en s'appuyant notamment sur le premier chapitre du *Livre de la raison propre* :

4. Si l'ensemble des étants du monde étaient purs et exacts, l'abstraction et le produit de la pensée humaine seraient superflus.	4. <i>Si pura essent & praecisa universa mundi entia, superflueret humanae mentis abstractio, verumque eius opificium.</i>
---	--

¹⁸⁴⁹ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 9.

¹⁸⁵⁰ J. Biard (2021) : « Si cette logique est pour une large part faite de techniques qui admettent différentes interprétations, elle est marquée par une tendance au nominalisme qui se retrouve aussi dans nos textes. Ainsi, lorsqu'il souligne que c'est la chose elle-même qui clôt la série des termes signifiants ou qui sature le procès signifiant dans son ensemble, Charles de Bovelles précise de façon répétée qu'il s'agit des choses singulières. Et quand il évoque les genres et les espèces à titre d'objection possible contre sa conception de la supposition comme acception pour les choses¹⁸⁵⁰, il écarte explicitement un platonisme qui serait conçu comme réalisme des formes ou idées : « Ainsi il ne faut pas les considérer comme des idées platoniciennes, par lesquelles les termes communs seraient dits représenter en propre et naturellement ». Les concepts communs, signes naturels, représentent eux-mêmes sur un mode commun (*communiter*) les choses singulières. Cette critique sera reprise, amplifiée et radicalisée dans le *Liber propriae rationis*. Dans le premier chapitre de cet ouvrage destiné à examiner la nature et le fonctionnement de la raison humaine, Bovelles considère que l'existence d'universaux réels rendrait superflu l'exercice de la raison : « Si toutes les choses subsistaient dans l'unité de leurs espèces, l'esprit n'aurait pas à rassembler l'unité des espèces à partir de ces individus et singuliers en abstrayant leurs raisons propres. Tout le travail qui résout les singuliers en universels, ou qui tire un de plusieurs, serait donc superflu ».

<p>Si en effet, toutes choses existaient dans l'unité de leur espèce, la pensée n'obtiendrait pas l'unité de l'espèce à partir des individus et des singuliers (par l'abstraction de la raison propre) qu'elle rassemble. Par conséquent, serait superflu le travail de la pensée, travail qui dissout les singuliers dans la nature universelle ou qui infère l'un de plusieurs.</p>	<p><i>Si enim omnia subsisterent in suae speciei unitate: mens non haberet ex quibus individuis et singularibus (proprium rationum abstractione) colligeret specierum unitatem: Superflueret igitur eius opificium, quod singularia in universalium naturam resolvit: quodve ex pluribus, unum infert.</i></p>
---	--

Ce genre de citation en lien avec la règle axiomatique que nous avons présentée plus tôt pourrait laisser croire que Bovelles rejette pleinement le réalisme de type platonicien. Cela est vrai d'un point de vue épistémologique. Bovelles considère que l'homme n'a pas accès à un universel réel par la raison, du moins au commencement. Cependant, du point de vue métaphysique, Bovelles accepte totalement le réalisme platonicien puisque Dieu et l'ange sont des universaux réels existant en dehors de l'homme. Il avance que Dieu a créé l'espèce de toutes choses dans les six jours de la création¹⁸⁵¹. En outre, il considère même Dieu comme une idée platonicienne, ce qui confirme notre idée¹⁸⁵². Cependant, là où la remarque de J. Biard est particulièrement intéressante, c'est que du point de vue épistémologique, la réalité de cet universel n'a aucun effet. En un sens, Bovelles est métaphysiquement proche des platoniciens mais du point de vue épistémologique, il est plus proche des nominalistes puisque nous n'avons pas accès à ces idées sinon à travers les choses sensibles.

Notons d'ailleurs que la position de Bovelles n'est pas identique à celle de Lefèvre. Ce dernier n'est pas nominaliste ainsi que certains l'ont pensé mais c'est un réaliste modéré comme l'a montré R. J. Oosterhoff¹⁸⁵³. En effet, Lefèvre suit le réalisme de Boèce, c'est-à-dire que l'universel est un concept, une notion. Bovelles s'accorde totalement pour faire de l'espèce

¹⁸⁵¹ Bovelles, *Ldn*, IV, 6 : « Les saintes écritures attestent qu'en six jours Dieu a réalisé et achevé toutes choses ou plutôt qu'il a produit les **espèces** de toutes choses. Bien qu'en effet, de nouvelles générations apparaissent de jour en jour, le changement qui les affecte ne touche pas à leurs **espèces**, car la mort et le renouveau ne concernent que les individus dans leur singularité. Depuis le commencement, les espèces inengendrables et incorruptibles des choses ont toutes été établies par Dieu, elles sont depuis le commencement, c'est-à-dire depuis le sixième jour de la création, et toutes ont subsistance pour durer jusqu'à la fin (*Senis quippe diebus, sacra eloquia facta a deo et perfecta omnia attestantur, idest productas rerum omnium species. Nam tametsi novae indies generationes fiant earum tamen permutatio, haud specierum: sed singularium et individuorum est ortus occasus et nova successio. Ab initio autem statutae sunt a deo, universae rerum species ingenerabiles et incorruptibiles. quae ab initio id est a sexta creationis die: substiterunt omnes, perseveraturae usque in finem.*). (éd. R. H. Trowbridge et tr fr. P. Magnard modifiée). Ma modification se trouve sur la manière dont P. Magnard traduit « *species* ». Le terme apparaît trois fois et il donne trois traductions différentes (« prototypes », « formes » et « espèces »). J'ai pour ma part choisi le terme « espèce ».

¹⁸⁵² Bovelles, *LPR*, XII.

¹⁸⁵³ R. J. Oosterhoff (2019)

intellectuelle ou notion un universel qui ajoute quelque chose à la chose sensible. Néanmoins, Bovelles soutient que l'universel rationnel peut signifier une chose du monde intellectuel supérieur¹⁸⁵⁴, c'est-à-dire une forme qui est dans l'ange par exemple. Cela implique que l'universel rationnel ne peut pas être purement conventionnel puisqu'il signifie les différentes essences existant dans le monde intellectuel c'est-à-dire dans l'ange ou Dieu¹⁸⁵⁵.

La structure de l'univers explique pourquoi il est possible en même temps qu'il n'existe pas un intellect unique pour tous les hommes dans ce monde, même si, en un sens, l'intellect angélique possède en lui-même la forme de notre intellect. Bovelles rejette donc l'averroïsme en montrant qu'il n'est pas possible qu'il y ait un intellect commun à tous les hommes singuliers dans le monde. En effet, comme l'intellect est propre à un homme individuel et comme il n'est pas possible qu'une espèce existe substantiellement en même temps que ses parties, il est nécessaire que l'intellect soit individuel. Si Bovelles avait affirmé cette règle axiomatique sans préciser la structure de l'univers en quatre parties, sa pensée aurait été incohérente puisque s'il n'y a pas de parties séparées du monde sensibles où se trouvent les universaux ou les formes des choses existant dans le monde sensible, le principe d'individuation n'a aucune utilité. En effet, pour qu'il y ait individuation, il faut qu'il y ait un universel non individué préexistant. Ockham¹⁸⁵⁶, par exemple, n'a pas recouru à un principe d'individuation puisqu'il n'existe pas selon lui d'universel préexistant¹⁸⁵⁷. Par conséquent, la structuration de l'univers en quatre

¹⁸⁵⁴ Bovelles, *LPR*, XI, 5 : « 5. Il n'y a dans le monde aucune substance de la vérité précise et adéquate, que cependant l'abstraction très haute de la pensée considère qu'elle n'est pas impossible.

Chaque substance de ce monde est singulière et hors de proportion et inférieure au signifié de la raison propre. Par conséquent, puisque la raison propre ne peut être comparée à aucune substance actuelle de ce monde (de fait, la raison propre de l'homme n'est pas de Jean ni d'aucun autre homme), il est nécessaire que les significations des raisons propres ou bien reviennent dans la pensée ou bien soient réfléchies dans le monde supérieur ou bien il est nécessaire que, dans aucun autre lieu que dans la pensée ou dans un monde supérieur, les raisons propres cherchent les signifiés propres et égaux à elles-mêmes. (5. *Nulla est in mundo, praecisae et adaequatae veritatis substantia : quam tamen sublimis mentis abstractio, non impossibile esse censet.*

Omnis enim huius mundi substantia, singularis est absque proportione, significato propriae rationis inferior. Cum igitur propria ratio, nulli actuali substantiae huius mundi conferrī queat (Nam propria hominis ratio : non est Ioannis, neque alicuius hominum) necesse est ut proprietarum rationum significationes : sint uel in mentem reciprocae, vel in superiorem mundum reflexae, ut ue non alio in loco, quam in mente, uel in excellentiore mundo : propria et aequalia significata sibiipsis, propriae rationes disquirant.).

¹⁸⁵⁵ Une comparaison précise entre la théorie bovillienne et celle défendue par Lefèvre est encore largement à faire puisque les textes où ces auteurs développent précisément les thèses ne sont pas encore édités et étudiés en détail. Ma brève comparaison reste donc à préciser.

¹⁸⁵⁶ Cf. A. A. Maurer (1994, p. 373-396) et J. Biard (1997, p. 10-11). Ockham n'est pas le seul auteur à rejeter le principe d'individuation. Sans être exhaustif, on peut citer également Abélard (voir Abélard, *Logica « Ingredientibus »*, *Super Porphyrium*, §32. Cf. J. J. E. Gracia (1984, p. 210-212) et P. King (2000)) et Buridan (voir P. King (1994, p. 397-430) et (2000, p. 180-183)

¹⁸⁵⁷ A. A. Maurer (1994, p. 373) : « Le problème de l'individuation se produit lorsqu'un philosophe soutient qu'il y a des natures ou des essences dans les individus qui sont d'une certaine manière communes aux individus et pourtant diversifiés en eux. (*The problem occurs when a philosopher maintains that there are natures or essences in individuals, in some way common to the individuals and yet diversified in them*). ». On retrouve ce même constat dans la conclusion d'un article de E. Regis Jr. (1976, p. 166). En effet, il soutient qu'Aristote soutient la primauté

parties rend cohérents les deux principaux arguments de Bovelles contre le monopsychisme : la règle métaphysique et le principe d'individuation. L'ensemble de cette réflexion nous permet de constater que l'intellect humain est propre à un homme et à un corps. Cependant, il nous reste à savoir si, substantiellement, l'intellect humain est séparé ou lié à l'âme végétative ou sensitive d'un homme ?

L'intellect est-il séparé des autres facultés de l'âme ? Recherche sur la substance de l'intellect.

Dans ce dernier examen, il s'agira d'étudier le rapport entre l'intellect et les autres facultés de l'âme. Cette question n'est pas posée telle quelle par Bovelles. Cependant, à plusieurs occasions, il présente sa thèse qui répond explicitement à cette question lorsqu'il examine la substance de l'intellect et de l'âme. Cette réflexion a une place importante dans la pensée de Thémistius puisqu'il sépare l'intellect des sens, alors même que l'intellect reste individuel. Ce commentateur d'Aristote est particulièrement connu des fabriques puisqu'il est celui qui a développé le style des paraphrases d'Aristote, style repris par Lefèvre¹⁸⁵⁸. D'ailleurs, Lefèvre emprunte parfois certains commentaires de Thémistius traduits par Ermolao Barbaro, ce qui confirme cette proximité¹⁸⁵⁹. Concernant sa conception de la substance de l'intellect, bien que Bovelles soit en désaccord avec lui, il reste marqué par sa pensée comme j'essayerai de le montrer.

La thèse de Thémistius

Parmi les commentateurs d'Aristote, Thémistius représente un courant de l'aristotélisme où une place est faite au platonisme dans l'interprétation sans que celle-ci soit totalement néoplatonicienne¹⁸⁶⁰. Les paraphrases au *De anima* de Thémistius ont été transmises au Moyen-âge notamment grâce aux traductions en arabe par Ishaq ibn Hunain et en latin par Moerbeke¹⁸⁶¹. De plus, à la Renaissance, ce texte a été de nouveau traduit par Ermolao Barbaro.

des individus, thèse proche de cette position ockhamienne : « *It is in Plato's world of universals that individuation presents a problem; it is not a problem in Aristotle's world of individuals.* »

¹⁸⁵⁸ Lefèvre a écrit dans la première partie de sa carrière des paraphrases d'une grande partie de l'œuvre d'Aristote.

¹⁸⁵⁹ Voir *infra* p. 819-816.

¹⁸⁶⁰ M. Tuominen (2009, p. 25)

¹⁸⁶¹ Sur ce sujet cf. F. M. Schroeder et R. B. Todd (1990, p. 32)

La théorie de l'intellect proposée par Thémistius¹⁸⁶² est particulièrement intéressante pour l'aristotélisme chrétien¹⁸⁶³ en ce qu'elle possède plusieurs caractéristiques importantes qui s'accordent avec la foi chrétienne. Les caractéristiques principales sont que l'âme humaine ou une partie de l'âme est immortelle et que l'intellect est personnel et propre à l'âme¹⁸⁶⁴. En effet, bien que Thémistius reconnaisse l'existence d'un intellect divin¹⁸⁶⁵, il soutient contre l'analyse du *De anima* d'Alexandre d'Aphrodise qu'il existe un intellect producteur propre à chaque individu selon Aristote¹⁸⁶⁶ :

<p>En effet, puisqu'Aristote a posé que, dans toute la nature, on regarde l'un comme la matière et l'autre comme la forme qui meut et achève : « il est nécessaire, dit-il, que ces différences se trouvent dans l'âme »¹⁸⁶⁷ (430a13-14) et qu'un tel intellect est présent de sorte qu'il est la partie de l'âme rationnelle la plus élevée.</p> <p>[...]</p> <p>À partir des mêmes mots, je souhaite immédiatement qu'on conclue et qu'on affirme qu'Aristote a pensé que l'intellect agent ou bien est à nous ou bien est clairement nous-même.¹⁸⁶⁸</p>	<p>Cum enim statuisset Aristoteles in omni natura alterum pro materia haberi, alterum pro forma movente perficienteque, necesse, inquit, est easdem differentias in anima reperiri et talem aliquem intellectum adesse, qui pars animae rationalis praestantissima sit.</p> <p>[...]</p> <p>Ex eisdem verbis illud subinde colligi confirmarique cupio Aristotelem opinatum fuisse intellectum agentem aut aliquid nostri esse aut plane nos ipsos.¹⁸⁶⁹</p>
--	--

Cet intellect producteur est le producteur des concepts :

¹⁸⁶² Sur la position de Thémistius cf. B. C. Bazan (2016, p. 87-102)

¹⁸⁶³ J'adopte ici une classification vague puisqu'il s'agit de regrouper sous cette expression un ensemble d'auteurs qui respectent plusieurs critères bien qu'ils ne soient pas nécessairement en accord sur toute la théorie de l'intellect.

¹⁸⁶⁴ À ces deux thèses, les philosophes chrétiens tels que Bovelles ajoutent le nécessaire retour de l'âme, à la fin des temps, dans le corps.

¹⁸⁶⁵ Themistius, *Paraphrase sur la Métaphysique*, 12.6, §14. Sur ce sujet cf. F. A. J. de Haas (2018, p. 112-114).

¹⁸⁶⁶ Comme Alexandre, cependant, il soutient que l'intellect matériel est propre à chaque individu. cf. Thémistius, *Paraphrase au De anima*, 102,30-103,20. Dans ce passage, il est plutôt question de l'intellect producteur mais ses arguments valent pour l'intellect matériel. Sur ce sujet cf. F. A. J. de Haas (2018, p. 114-115)

¹⁸⁶⁷ Aristote, *DA*, III, 5, 430a13-15

¹⁸⁶⁸ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 102,30-103,20 (chapitre 31 dans la traduction de Barbaro).

¹⁸⁶⁹ Dans ce chapitre, je présente exclusivement une traduction de la traduction latine des *Paraphrase* de Thémistius proposée par Ermolao Barbaro. En effet, comme Lefèvre reprend souvent cette traduction dans ses propres paraphrases au *De anima*, il est extrêmement probable que Bovelles connaissent ces thèses à travers les paraphrases de son maître.

<p>En effet, l'intellect agent est comme un certain architecte ou un fabricant de notions. C'est pourquoi il apparaît presque très proche par imitation de Dieu car Dieu est aussi d'une certaine manière les choses elles-mêmes et il a été d'une certaine manière créateur et artisan des choses.¹⁸⁷⁰</p>	<p><i>Est enim intellectus agens ceu architectus quidam fabricatorque notionum. Quapropter fere videtur proximus imitatione deo; nam et deus quodammodo ipsae res est et ad quendam modum creator et opifex rerum.</i></p>
--	--

Malgré la multiplicité des intellects producteurs individuels, il est nécessaire pour Thémistius qu'il y ait une certaine unité de l'intellect producteur pour que soit possible la communication ou l'éducation : sans cette unité, il serait impossible de transmettre nos concepts et nos pensées¹⁸⁷¹. La question est de savoir comment se réalise cette unité. Comme le note Tuominen¹⁸⁷², il n'est pas évident de savoir si Thémistius pose un intellect universel ou s'il propose une autre solution comme G. Verbeke¹⁸⁷³ et B. C. Bazan¹⁸⁷⁴ le soutiennent. Selon eux, il existe seulement un intellect universel producteur illuminant les intellects producteurs individuels qui sont illuminés et illuminant et cet intellect illuminant unique conditionne le partage de connaissance entre les humains. En tout cas, sans une certaine unité pour tous les intellects, chaque intellect aurait des concepts différents et il serait impossible de se faire comprendre¹⁸⁷⁵.

Pour présenter la réponse de Thémistius à la question qui nous intéresse, il faut encore préciser sa conception de l'intellect. Thémistius propose une triple distinction de l'intellect. Il y a l'intellect producteur que nous avons déjà décrit. L'intellect potentiel désigne la mémoire, l'entrepôt de pensées ou le cellier (*promptuarium*) des trésors de l'intellect¹⁸⁷⁶. Je précise pour

¹⁸⁷⁰ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 99,11-25 (chapitre 25 dans la traduction de Barbaro)

¹⁸⁷¹ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 103, 38-104, 11

¹⁸⁷² M. Tuominen (2009, p. 195-196)

¹⁸⁷³ G. Verbeke (1955, p. 146-147).

¹⁸⁷⁴ B. C. Bazan (2016, p. 95)

¹⁸⁷⁵ Cf. Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 103,36-104,13 (chapitre 32 dans la traduction de Barbaro). Sur le sujet cf. B. C. Bazan (2016, p. 91) ; F. A. J. de Haas (2018, p. 112-114)

¹⁸⁷⁶ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 98, 35-99, 10 (chap. 24 selon Barbaro) (éd. B. Mojsisch et je traduis)

<p>C'est pourquoi, de même que la lumière lorsqu'elle s'approche des yeux et des couleurs, non seulement fournit l'acte à la vision mais aussi aux couleurs, de même l'intellect agent lorsqu'il met en mouvement l'intellect de la puissance non seulement procure l'acte à l'intellect mais aussi produit les choses qui sont intelligées en puissance de sorte qu'il soit intelligé en acte en lui. Et d'ailleurs, ces formes matérielles et ces notions communes ont été réunies depuis les</p>	<p><i>Quemadmodum itaque lumen quom oculos et colores accedit, non modo uisui, sed coloribus etiam actum praebet : ita intellectus agens quom intellectum potentiae agit, non solum intellectui actum ministrat, sed et res quae potentia intellectae sunt, facit ut in eo intellectae sint actu. Atque hae sunt formae materiales, et notiones communes de singularibus sensibus collectae. Has intellectus potentiae neque potest per se distinguere neque ex una</i></p>
---	---

cette dernière expression la traduction latine de Barbaro car l'assimilation de l'intellect potentiel à la mémoire et à un cellier marque grandement Bovelles. Ce dernier soutient que l'intellect possible est la mémoire intellectuelle et il compare cette mémoire à un cellier¹⁸⁷⁷. Sur ce point, Bovelles et Thémistius sont extrêmement proches. Le troisième intellect distingué par Thémistius, c'est l'intellect commun. L'intellect commun désigne l'intellect passif, Thémistius cherche donc en particulier à le distinguer de l'intellect possible¹⁸⁷⁸. Cet intellect, c'est le lien entre le corps et l'âme. Il est donc mélangé au corps. Thémistius identifie cet intellect avec les affections rationnelles du corps qui sont causées à l'intellect car il est logé dans le corps¹⁸⁷⁹. Cet intellect, étant le résultat du mélange entre l'âme et le corps, est périssable¹⁸⁸⁰ puisque, à la séparation de l'intellect et du corps, il n'y a plus de raison d'avoir ces affections corporelles. L'intellect commun est en quelque sorte l'équivalent de l'imagination dans la pensée de Bovelles. Cette équivalence n'est valable que par rapport à la fonction, c'est-à-dire la fonction d'intermédiaire entre le corps et l'intellect. Pour Bovelles, au contraire, l'imagination ne périt pas avec la séparation de l'âme et du corps, elle perd seulement sa fonction et donc son utilité. Ainsi, Thémistius estime que l'intellect producteur et l'intellect potentiel sont séparables et donc immortels contrairement à l'intellect commun qui est inhérent au corps¹⁸⁸¹.

<p>sensations singulières. L'intellect de la puissance ne peut pas les distinguer au moyen de lui-même et ne peut pas faire la transition d'une des pensées dans une autre et ne peut pas les composer mais, ces formes accueillies par les sens et l'imagination et débarrassées de la matière, il les conserve dans la mémoire comme ses trésors dans le cellier.</p>	<p><i>earum transitionem in cogitationem alterius facere, neque componere, sed illas a sensibus et imaginatione acceptas, et materia exutas, in memoria tamquam in promptuario thesauros suos custodit.</i></p>
---	---

¹⁸⁷⁷ Bovelles, *Ldi*, VI, 4 ; VII, 6 et 9 ; XII, 6.

¹⁸⁷⁸ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 105, 13-105, 33 (chap XXXV pour Barbaro) :

<p>C'est pourquoi s'il est interdit de croire qu'Aristote dit des contradictions, il est nécessaire que l'intellect commun soit autre que l'intellect de la puissance. Par conséquent, celui-ci est périssable, capable d'être affecté, individuel et inséparable et mélangé aux corps. Au contraire, celui-là est éternel, incapable d'être affecté, séparé et étranger à tout mélange et confusion avec le corps¹⁸⁷⁸</p>	<p><i>Quare si pugnancia dicere Aristotelem nefas est credere, necesse est intellectum communem alium esse ab intellectu potentiae. Hic igitur caducus, patibilis, individuus et inseparabilis permixtusque corpori est. Ille contra aeternus, impatibilis, separatus et ab omni corporis mixtione confusioneque alienus.</i></p>
---	---

¹⁸⁷⁹ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 107, 18-107, 29.

¹⁸⁸⁰ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 105, 13-105, 33.

¹⁸⁸¹ Sur le sujet cf. F. A. J. de Haas (2018, p. 115)

À partir de cette triple distinction, Thémistius estime que l'âme rationnelle contient seulement l'intellect récepteur et l'intellect producteur, les autres puissances telles que l'imagination, les sens ou la capacité à croître sont inhérentes au corps¹⁸⁸² :

<p>C'est pourquoi concluent droitement les stoïciens qui disent que les affections sont des émotions de l'âme contraires à la règle du jugement et de la raison. Ainsi, il s'ensuit que sont identiques l'intellect capable d'être affecté et l'affection rationnelle, c'est-à-dire l'affection et la perturbation de l'âme humaine qui, en raison de l'habitation de l'âme et de l'intellect dans le corps, devient participante de la raison et sujette à la raison, en effet, l'intellect ne peut pas être placé et habiter dans le corps autrement que s'il était lié et attaché aux affections intermédiaires ; « sans quoi », comme le dit le divin Platon, « l'impur ne pourrait pas être associé et assemblé avec le pur ». « Comme les dieux, dit-il, ont reçu une âme ayant une origine immortelle, ils ont répandu le corps mortel sur elle, pour que cela puisse se produire et que la forme immortelle soit enfermée dans le corps mortel, ils ont construit un autre genre d'âme périssable et mortelle. De fait, il a fallu que ce lien par lequel la nature immortelle était collée avec la nature mortelle soit aussi lui-même mortel, pour cette raison, lorsqu'une nature mortelle est</p>	<p><i>Quocirca recte finiunt Stoici, qui affectus dicunt commotiones animi esse a praescriptione iudicii et rationis aversas, ita fit, ut idem sit intellectus patibilis et affectus rationalis, hoc est affectus et perturbatio animae humanae, quae propter habitationem animi et intellectus in corpore particeps rationis efficitur et rationi subiecta; neque enim collocari aliter et habitare in corpore intellectus posset, nisi affectibus mediis necteretur obligareturque; alioquin, ut divinus Plato inquit, impurum cum puro sociari et conciliari non posset. Dii, inquit, quomodo animam immortalis origine praeditam accepissent, obduxere ei corpus mortale, quod uti fieri posset utique immortalis forma in corpore mortali clauderetur, texuerunt genus animae alterum fragile ac mortale. Nam vinculum id, quo immortalis natura conglutinebatur mortali, ipsum quoque haberi mortale oportuit, proinde corrupta mortali natura simul quoque vinculum eius intercidit.</i></p>
---	---

¹⁸⁸² Sur ce sujet cf. J. F. Finamore (2011, p. 6-22). Par ailleurs, cet article montre que Thémistius propose une certaine lecture aristotélicienne de Platon contrairement à Porphyre et Jamblique qui proposent une lecture platonicienne d'Aristote.

corrompue, en même temps aussi le lien de cette nature disparaît. ¹⁸⁸³	
---	--

Thémistius écarte donc de l'âme rationnelle les puissances telles que l'imagination ou les sens : ces puissances permettent seulement de lier l'âme au corps mais elles ne sont nullement des parties de l'âme rationnelle. Thémistius propose que l'intellect personnel soit l'âme de l'homme et ce qu'Aristote nomme âme végétative et âme sensitive soit séparé de l'âme rationnelle.

Position de Bovelles à propos de l'unité de l'intellect et des autres facultés de l'âme

La thèse de Bovelles est proche sur de nombreux points de celle de Thémistius. En effet, ils soutiennent tous deux que :

- (1) l'intellect est propre à chaque individu.
- (2) chaque homme possède un intellect agent ou producteur.
- (3) l'intellect agent et possible sont immortels.
- (4) l'intellect potentiel est la mémoire.

Malgré cette proximité, Bovelles estime que les facultés de l'âme forment substantiellement une seule âme :

Si donc la substance de l'âme est promise à l'éviternité et créée pour la suite des temps, la puissance intellectuelle sera également promise à l'éviternité. Et non seulement la puissance intellectuelle de l'âme mais aussi chacune de ses facultés et puissances naturelles – comme nous l'avons enseigné bien souvent – sont promises à l'éviternité. La seule différence réside dans le fait que les puissances corporelles de l'esprit s'interrompent dans leurs actes sous le coup de l'anéantissement et de la corruption du	<i>Si igitur anime substantia, eviterna est et in evo creata : erit et vis intellectiva eviterna. Et non modo vis anime intellectrix : sed et omnis ejus naturalis facultas atque potentia (ut sepius docuimus) est eviterna. Distant dumtaxat, quod corporee animi vires : interitu et corruptione corporis, a suis actibus intermittuntur manentque ad tempus ociose atque inanes.</i>
---	--

¹⁸⁸³ Thémistius, *Paraphrase sur le traité De l'âme d'Aristote*, III, 5, 107,17-107,29 (chap. 38) (éd. B. Mojsisch et je traduis)

corps, et qu'elles restent oisives et vaines pour un temps ¹⁸⁸⁴ .	
--	--

Dans ce passage, Bovelles montre que toutes les facultés de l'âme appartiennent à une même substance, à une même âme. Ainsi, comme l'âme est immortelle, les facultés sensibles de l'âme ne sont pas détruites dès le moment de la séparation du corps, elles deviennent oisives puisqu'elles ne peuvent plus opérer. L'oisiveté de certaines parties de l'âme durant la séparation de l'âme et du corps se révèle être un bon argument dans le cadre de l'aristotélisme chrétien pour confirmer l'idée que l'âme retourne dans son corps. En effet, si, comme le dit Aristote, la nature ne fait rien en vain, et si les facultés sensibles de l'âme persistent après la mort, il faut nécessairement que l'âme revienne dans un corps sinon ses facultés sensibles resteront toujours vaines¹⁸⁸⁵. Cet argument utilisé pour défendre cette thèse théologique n'est pas original puisque Thomas d'Aquin¹⁸⁸⁶ qui défend également l'unité substantielle de l'âme l'utilise également pour soutenir la résurrection. Sur ce point, on voit que l'union de l'âme et du corps n'est pas accidentelle comme l'union de l'âme et du corps dans le *Phèdre* de Platon¹⁸⁸⁷. L'union au corps fait partie de l'essence de l'âme humaine.

La position de Bovelles sur l'unité substantielle des facultés de l'âme l'éloigne de Thémistius¹⁸⁸⁸ mais également des averroïstes qui estiment que l'âme est composée de deux parties, l'une éduite de la matière, c'est-à-dire tirée de la matière elle-même, et l'autre immatérielle¹⁸⁸⁹. Deux auteurs encore importants à l'époque de Bovelles, Duns Scot et Ockham, soutiennent la pluralité des formes, ce qui leur permet de distinguer la forme de l'âme de la pensée comme Thémistius¹⁸⁹⁰. Cette séparation entre l'âme liée aux organes corporels et la pensée, selon Robert Pasnau, se retrouvera plus tard dans l'œuvre de Descartes selon lequel

¹⁸⁸⁴ Bovelles, *Lds*, XXVII, 1 (tr fr. A.-H. Klinger-Dollé)

¹⁸⁸⁵ Bovelles, *Ldi*, X, 8 ; *Lds*, VI, 6-8

¹⁸⁸⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 77, a. 8.

¹⁸⁸⁷ Platon, *Phèdre*, 246a-246d.

¹⁸⁸⁸ Même si Thémistius soutient que l'intellect reste personnel, il estime qu'il y a une séparation substantielle entre l'intellect et l'âme

¹⁸⁸⁹ J. Zupko, (2006, p. 1809-1810) : « *Why worry about whether natural science could extend to the intellect, assuming that the natural philosopher is within his rights in studying the vegetative and sensory parts of the soul? Well, this would be a worry if for some reason you thought that these other faculties together with the intellect did not form something that is one per se. But this is exactly the position of John of Jandun, Siger of Brabant, and the other Latin Averroists, who argue that the human soul must be a complex entity composed of the vegetative and sensitive souls, both of which have been educed from matter, and the intellect, which is immaterial and so does not derive from any material potentiality. «We must conclude that the intellectual part of the soul is not rooted in the same simple soul as the vegetative and sensitive parts», says Siger, «... but that it is belongs with them in the same composite soul». Given that the vegetative/sensitive and intellectual powers of the soul have profoundly different natures, it would be natural for an Averroist to wonder whether the natural science of one could be extended to treat of the other. And in fact this question seems to have been a commonplace in Averroist treatises of the late 13th and early 14th centuries.* »

¹⁸⁹⁰ Sur ce sujet voir R. Pasnau (2007, p. 12-13).

l'âme désigne la pensée. Au contraire de ce courant philosophique, Bovelles conserve encore un lien substantiel entre la partie intellectuelle de l'âme et le reste des parties. Malgré une certaine critique de Thémistius et la défense de l'unité substantielle de l'âme, il est visible que Bovelles distingue tout de même la faculté intellectuelle des facultés naturelles. Cette distinction est fonctionnelle : l'intellect n'a pas besoin du corps pour effectuer ses activités contrairement aux autres facultés¹⁸⁹¹. Sur ce point, Bovelles défend une position proche de Thomas d'Aquin. Pour Thomas, les puissances de l'âme qui n'opèrent pas dans l'âme (à savoir les sens et les puissances végétatives) existent toujours virtuellement¹⁸⁹². En effet, bien qu'elles ne puissent plus être actualisées, elles demeurent dans l'âme¹⁸⁹³. Ainsi, si l'âme retrouve son corps, ces puissances pourront de nouveau être actualisées.

Ce positionnement philosophique de Thomas d'Aquin, que l'on retrouve dans l'œuvre de Gaetanus de Thienis, propose une solution intermédiaire à l'averroïsme et au matérialisme permettant de combiner en même temps individualité de l'intellect et immortalité de l'âme¹⁸⁹⁴. En effet, selon le matérialisme tel que l'alexandrinisme¹⁸⁹⁵, l'âme est seulement éduite de la matière et meurt lors de la décomposition du corps. Mais comment peut-on décrire plus précisément la position de Bovelles sur le lien entre la partie intellectuelle et les parties sensitive et végétative ? Pour cela, il me semble utile de revenir à l'épineux problème de la génération

¹⁸⁹¹ Bovelles, *Ldi*, X, 2

¹⁸⁹² Thomas d'Aquin, Somme Théologique, 1a, qu. 77, art. 8, sol. 1 : « on peut néanmoins répondre que l'âme emporte avec elle ces puissances sensibles sous un mode non actuel, mais virtuel. » (tr. fr. A.-M. Roguet)

¹⁸⁹³ Thomas d'Aquin, Somme Théologique, 1a, qu. 77, art. 5-6.

¹⁸⁹⁴ Il est possible que Gaetanus de Thienis soutienne également l'unité substantielle de toutes les facultés de l'âme. Néanmoins, il faut rechercher cette réponse directement dans ses *Questions sur le De anima* qui ne sont pas encore éditées. J'appuie ma réflexion sur les recherches de E. Kessler (1988 (2007), p. 491-492) :

« With regard to natural philosophy in general, Gaetano laid the basis for a genuine Aristotelian position in the Averroist tradition, but in psychology his main purpose was to combine the Averroist interpretation with the Latin tradition, especially that of Albertus Magnus. He agreed with Averroes that the soul could not be the substantial form of man, deduced from the potentiality of matter, as generally applied to the substantial form of natural beings. This would have resulted in a materialism not only excluding the immortality of the soul, but also removing the distinction between knowledge and sense-perception. On the other hand, he rejected Averroes' solution of the unicity of the intellect — although he mentioned all the arguments in favour of it - since a unified intellect implied that the common intellect, not the human individual, was the subject of intellection and therefore no individual knowledge would have been possible. Gaetano thus arrives at the alternative, repeated later by Cardinal Bessarion and passing from him to Pomponazzi, that according to Aristotle the intellectual soul is either individual or immortal, but cannot be both. Yet, while Bessarion and Pomponazzi use this alternative to counter any attempt at a Thomist interpretation of Aristotle, Gaetano offers the Christian position as a compromise solution to the dilemma. He argues that the intellectual soul is multiplied according to the number of bodies, yet not generated from the potentiality of matter, but rather created by God and infused into the predisposed human body. This hypothesis of creation allows for individuality and immortality at the same time. Moreover, it allows the intellectual soul to be subject to natural causation as far as intellection of the particular is concerned and, at the same time, to participate in the process of abstraction and to be exempt from natural causality in volitional acts. »

¹⁸⁹⁵ Comme nous l'avons dit plus haut, Alexandre d'Aphrodise n'est pas un matérialiste mais un défenseur strict de l'hylémorphisme. Cependant, l'interprétation faussée de sa position et sa thèse sur la mortalité de l'âme ont conduit les lecteurs à le présenter comme un matérialiste.

des âmes. À partir de là, je caractériserai en termes plus modernes la position philosophique de Bovelles concernant le rapport de l'âme et du corps.

Une substance immortelle telle que l'âme humaine est-elle générable ? sur l'hylémorphisme de Bovelles

Bovelles définit clairement la génération dans son livre consacré à ce sujet :

1. La génération est la progression du non-être à l'être par l'acquisition de l'acte substantiel. ¹⁸⁹⁶	1. <i>Generatio est a non esse ad esse substantialis actus acquisitione progressio.</i>
---	---

Comme il le précise ensuite¹⁸⁹⁷, le non-être désigné ici n'est pas un pur non-être mais seulement l'être en puissance. Comme Aristote¹⁸⁹⁸, Bovelles estime qu'il n'y a pas de génération à partir d'un pur non-être. Au contraire, la « génération » à partir du néant, il la nomme création. Ainsi, la génération fait advenir un acte qui existait seulement en puissance auparavant. En effet, en accord avec la théorie aristotélicienne¹⁸⁹⁹, le mouvement de la génération et de la corruption¹⁹⁰⁰ nécessite un sujet : la matière qui est toutes choses en puissance. À cette théorie, Bovelles ajoute en amont de la génération et de la corruption la création divine. Selon lui, les individus sensibles n'existent pas de toute éternité puisque Dieu a créé à un certain moment le monde et les premiers individus. C'est donc Dieu directement qui a créé la première âme humaine¹⁹⁰¹ et tous les premiers actes¹⁹⁰². La création met en cause le lien entre la forme et son corps puisqu'il semble que l'âme humaine, par exemple, peut vivre sans son corps. Je cherche donc à savoir si la création séparée des actes et de la forme des choses implique un rejet de l'hylémorphisme ?

¹⁸⁹⁶ Bovelles, *Ldg*, I, 1 (J'édite et je traduis)

¹⁸⁹⁷ Bovelles, *Ldg*, I, 2-4

¹⁸⁹⁸ Aristote, *De la génération et la corruption*, I, 3, 317b5-17

¹⁸⁹⁹ Aristote, *P*, I, 7, 190a14-b16

¹⁹⁰⁰ Bovelles, *PE*, III, V, 1. La génération et la corruption sont des mouvements selon la substance selon Bovelles. Comme nous l'avons vu plus haut, Aristote (*P*, V, 1, 225a-b.) préfère le terme de changement pour qualifier la génération et la corruption.

¹⁹⁰¹ Bovelles, *Ldn*, IV, 6.

¹⁹⁰² Bovelles, *QT*, III, 71 :

71. Combien d'étants restent non achevés au commencement, mais doivent être achevés de façon ininterrompue ? Quatre, à savoir l'acte substantif, vital, sensitif et rationnel. De fait, les uns et les autres de ces actes s'avancent continuellement dans l'être et deviennent de façon ininterrompue. Assurément, les commencements et les principes de ces actes sont apparus par la création pure. Quant aux individus suivants et aux étants singuliers de la même espèce, ils sont achevés par les générations quotidiennes.	71. Quot superant entia : non perfecta ab initio : sed assidue perficienda ? Quattuor : scilicet actus substantivus, vitalis, sensitivus, rationalis. Nam horum actuum : indies alii et alii in esse procedunt et assidue fiunt. Eorum nempe initia atque primordia : simplici creatione emersere. Sequentia uero indiuidua et eiusdem speciei singularia : quotidianis generationibus perficiuntur.
--	--

Nous répondrons à cette question en deux temps. Dans un premier temps, j'examine le cas des individus directement issus de la génération et, dans un second temps, je présente le cas des premiers individus.

Après la création des premiers individus, la question centrale est de savoir si la forme des individus postérieurs est produite par la génération ou si elle est introduite par Dieu dans la matière. Il est difficile de trouver une réponse claire de Bovelles à ce sujet. Dans les *Éléments physiques*, Bovelles avance que l'acte sensible tel que l'homme engendre la forme de l'autre homme¹⁹⁰³. Selon cette thèse, l'acte semble purement tiré ou éduit de la matière par l'action d'un autre acte. Cependant, cette lecture s'oppose à sa thèse selon laquelle, même si la génération des actes est improprement rapportée à Dieu¹⁹⁰⁴, il reste que toutes les formes des actes seconds (c'est-à-dire des actes sensibles produits après la création des premiers individus) ont été procréées par Dieu¹⁹⁰⁵. C'est seulement par cette procréation qu'on peut s'assurer que l'âme rationnelle ait une origine divine.

Pour sortir de cette contradiction, on peut formuler deux hypothèses. La première étant que Bovelles ait évolué entre l'écriture des *Éléments physiques* et celle des *Questions théologiques*. Bien que probable, cette hypothèse ne convient pas complètement puisqu'il admet déjà dans des textes antérieurs aux *Éléments physiques* que Dieu procrée directement les âmes humaines continûment. La deuxième hypothèse, plus complexe, me semble mieux s'accorder à sa pensée. Ce dernier explique dans les *Questions théologiques* que ce sont les actes sensibles qui sont les causes immédiates de la génération¹⁹⁰⁶. De même, dans les *Conclusions théologiques*, il explique que toutes les générations découlent du premier point de la ligne de la génération qui seul a été créé par Dieu¹⁹⁰⁷. Cela implique que le reste de la ligne

¹⁹⁰³ Bovelles, *PE*, IX, VI, 5 « 5 Tout ce qui engendre ne produit nullement la matière mais seulement la forme substantielle ou accidentelle puisqu'elles ne peuvent exister en soi, il faut qu'elles campent dans les barrières de la matière, comme l'homme engendre l'homme pendant que l'acte humain produit l'acte humain et l'âme produit l'âme. De la même manière, le feu est dit et redit engendrer la chaleur pendant que la forme enflammée imprime la chaleur elle-même à la matière propre ou externe (5. *Quicquid enim gignit: nequaquam materiam profert. sed duntaxat aut substantialem aut accidentariam formam. quae cum per se subsistere non possint: ut in materiei claustris castrametentur oportet, ut homo hominem gignit, dum humanus actus humanum actum et anima animam profert. Similiter et ignis calorem gignere dicitatur dum eundem calorem ignea forma: aut propriae aut exterae imprimat materiae.*) » (éd. modifiée R. H. Trowbridge, je traduis.)

¹⁹⁰⁴ Bovelles, *QT*, III, 74.

¹⁹⁰⁵ Bovelles, *QT*, III, 76.

¹⁹⁰⁶ Bovelles, *QT*, III, 77

¹⁹⁰⁷ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 25 (noté 24 dans l'édition *princeps*) : « Quant aux espèces sensibles et imparfaites du monde, elles ont été créées et produites dans une certaine succession et ligne dont seul le premier point a été créé au commencement par Dieu voulant que, par la droite série des générations découlant seulement de ce premier point, la substance tout entière de chaque espèce s'avance à l'être. (*Sensibiles autem et imperfectae mundi species : creatae et factae sunt in quadam successione et linea.cuius solum primum punctum creavit deus*

n'est pas directement créé par Dieu. En outre, Bovelles explique que Dieu a créé en puissance tous ces individus dans la matière¹⁹⁰⁸. En ce sens, on peut dire que la génération actualise une création déjà réalisée par Dieu. C'est pour cette raison que les actes sensibles peuvent être causes immédiates de la génération suivante sans créer réellement leur forme. Toujours est-il que, selon Bovelles, tous les actes créés, après la matière, sont nécessairement des actes de la matière et donc en quelque sorte tirés de la puissance de la matière et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils sont tous singuliers. Parmi ces actes, on retrouve notamment l'âme rationnelle qui est l'acte ultime de la matière¹⁹⁰⁹. Cela lui permet de soutenir que la matière individue la forme et donc que l'intellect est individué par la matière¹⁹¹⁰.

Concernant les premiers individus, il faut revenir sur la manière dont ils ont été créés. Dans le cadre bovillien, la génération consiste en l'accomplissement de l'espèce sensible créée inachevée par Dieu durant les six premiers jours de la création¹⁹¹¹. Or, dès sa création, toutes les

ab initio uolens ut recta generationum serie, demum ab eo puncto profluente : tota uniuscuiusque speciei substantia, in esse procederet.) »

¹⁹⁰⁸ Bovelles, *Ldg*, IV, 4 :

<p>D'ailleurs aussi, la chose singulière elle-même n'est pas ajoutée à l'univers par la génération et elle n'est pas produite hors de l'univers par la corruption. En effet, cette chose, qui était en puissance avant la génération c'est-à-dire dans la matière, se trouve après la corruption de nouveau pour la deuxième fois dans la puissance elle-même et dans la matière parce qu'elle revient dans la matière par la transmutation de la corruption. Or, toute puissance et matière est, demeure et reste dans l'univers. Elle est une certaine partie de l'univers. Par conséquent, la créature singulière générable et corruptible est dans l'univers avant la génération et après la corruption et elle n'est pas ajoutée à l'univers par la génération et elle n'est pas retirée de l'univers par la corruption.</p>	<p><i>Ceterum et illa ipsa neque generatione additur uniuerso, neque corruptione fit extra uniuersum. Quae enim ante generationem erat in potentia idest in materia, rursum post corruptionem iterum in eadem potentia et materia reperitur. utpote in quam : corruptionis transmutatione reuertitur. Omnis autem potentia et materia est, degit residetque in uniuerso. Estque uniuersi pars quedam. Singularis igitur creatura generabilis et corruptibilis : ante generationem et post corruptionem, est in uniuerso : neque generatione eidem additur : neque corruptione tollitur.</i></p>
---	---

¹⁹⁰⁹ Bovelles, *Ldsap*, XIV : « En effet, l'âme rationnelle est l'acte suprême et le plus fort de la matière : il est la fin naturelle de toute la matière et de l'ensemble des actes fluides et temporels qui sont dans la matière (*Est enim rationalis anima supremus potissimusque materiae actus: totius materiae et uniuersorum qui in materia sunt, fluxorum et temporalium actuum naturalis finis.*) ». Sur ce sujet, notons que Bovelles précise dans le *Livre de l'intellect* que la forme intellectuelle de l'homme n'est pas à proprement parler un acte de la matière (*Ldi*, IX, 6) comme la forme sensitive, végétative ou substantielle. Néanmoins, l'âme rationnelle possède aussi bien la forme intellectuelle que la forme substantielle. En raison de l'union substantielle de ses différentes facultés dans l'âme, la forme intellectuelle dans l'âme peut être dite en un certain sens acte de la matière. Bovelles n'explique pas cela mais il précise bien que c'est seulement en tant qu'elle est intellectuelle qu'elle ne peut pas être dite acte de la matière. Cela signifie que, en tant que cette forme est unie substantiellement aux autres, elle est acte de la matière. Cette distinction permettait de montrer que la forme intellectuelle n'a pas besoin de rapport à la matière pour s'accomplir.

¹⁹¹⁰ Voir Bovelles, PE, II, 8.

¹⁹¹¹ Bovelles, *Ldg*, IV, 1 ; *Ldn*, IV, 6 et *QT*, III, 69

<p>69 Puisqu'aucune espèce sensible n'a été produite tout entière au commencement, comment, pendant chacun des six jours, la création de toutes choses est dite être achevée selon l'espèce ?</p>	<p><i>69 Cum nulla sensibilis species sit tota ab initio facta quopacto senis diebus : dicitur perfecta esse omnium creatio secundum speciem ?</i></p>
---	--

espèces sensibles lient la forme et la matière. Par conséquent, même le premier acte sensible directement créé par Dieu a été créé à travers la matière¹⁹¹². De ce fait, si l'hylémorphisme est la théorie selon laquelle chaque chose est composée d'une matière et d'une forme, alors Bovelles soutient cette théorie. Néanmoins, il soutient une version particulière de cette théorie puisque l'hylémorphisme peut être interprété en plusieurs sens radicalement opposés¹⁹¹³. Les uns voient en Aristote une anticipation soit du fonctionnalisme, les autres considèrent qu'il y a dans cette théorie les prémises du dualisme cartésien. De fait, l'interprétation bovillienne tend clairement vers un hylémorphisme dualiste puisque Bovelles pense la séparation de l'âme et du corps et il estime que l'âme est immortelle contrairement au corps. Par conséquent, l'acte du corps peut exister séparément du corps qu'il est censé actualiser. C'est pour cette raison que je catégorise l'hylémorphisme bovillienne comme un hylémorphisme dualiste¹⁹¹⁴.

Par ces réponses, Bovelles parvient à conserver une forme de génération tout en laissant une place à la création divine dans la génération des âmes humaines. Il peut donc affirmer que l'âme humaine en particulier n'est pas générable alors que l'âme humaine du point de vue de l'espèce est générable¹⁹¹⁵. Il faut néanmoins reconnaître que, sur ce sujet, il importe de rester très prudent puisque Bovelles n'est pas totalement clair. Comme nous l'avons souligné, certaines thèses paraissent contradictoires et notre explication gomme peut-être trop la contradiction qu'il y a entre la production des âmes par les âmes dans les *Éléments physiques* et l'ingénérabilité de l'âme humaine dans le *Livre de la génération*¹⁹¹⁶. Malgré ce débat sur la manière dont est générée ou créée l'âme, Bovelles conserve l'idée que l'âme et tout acte sensible sont en puissance dans la matière et que la création des premiers actes et la génération

<p>Pendant les six premiers jours, la création de toutes choses est dite achevée selon l'espèce non parce que n'importe quelle espèce sensible aurait été procréée entière au commencement. De fait, cela est seulement propre aux espèces célestes et intellectuelles mais parce que les premiers individus de n'importe quelle espèce sensible dans l'un et l'autre sexe ont été achevés pendant ces six jours comme le premier homme, le premier cheval, le premier lion et ainsi à propos des autres espèces.</p>	<p><i>Dicitur sex primis diebus perfecta omnium creatio secundum speciem : haud quia sensibilis quaelibet species fuerit tota ab initio procreata. Nam id proprium est duntaxat intellectualium et caelestium specierum sed quia cuiuslibet sensibilis speciei : prima indiuidua, in utroque sexu : sex illis diebus perfecta sunt ut primus homo, primus equus, leo primus et ita de aliis speciebus.</i></p>
---	--

(J'édite et traduis)

¹⁹¹² Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 23.

¹⁹¹³ Cf. M. Burnyeat (1992) ; M. C. Nussbaum et H. Putnam, Hilary (1992). Pour une synthèse des interprétations voir H. Robinson (2020).

¹⁹¹⁴ Notons que D. S. Oderberg, (2005) nomme la théorie d'Aristote et de Thomas d'Aquin « dualisme hylémorphique ». Sur ce point, il me semble qu'on peut également nommer la théorie bovillienne de dualisme hylémorphique. De mon côté, j'ai souhaité mettre en avant l'hylémorphisme plutôt que le dualisme pour bien souligner que l'âme est bien un acte de la matière. L'essence de l'âme humaine reste marquée par ce lien à la matière par l'individuation.

¹⁹¹⁵ Bovelles, *Ldg*, Épitre dédicatoire.

¹⁹¹⁶ Bovelles, *Ldg*, II, 2

sont une actualisation de la matière. C'est cela qui me conduit à penser qu'il conserve l'hylémorphisme aristotélicien.

Conclusion générale de la deuxième partie

Au travers de cette réflexion, nous avons pu éclairer certains points de la pensée de Bovelles. Tout d'abord, celui-ci construit sa pensée sur l'art des opposés et cela est particulièrement visible dans sa réflexion sur l'intellect. En effet, il explique que deux créatures opposées possèdent l'intellect, l'homme et l'ange. Grâce à l'art des opposés, on peut dire que l'opposition entre l'intellect humain et l'intellect angélique est similaire à celle entre l'intellect agent et l'intellect possible qui structure tout intellect. Bovelles s'applique à cette analogie et montre en quoi l'intellect angélique est l'équivalent de l'intellect agent en raison de ses caractéristiques. Au contraire, l'intellect humain se rapproche de l'intellect possible et donc de la matière en raison de sa puissance initiale.

À partir de là, nous avons présenté la manière dont Bovelles répondait à de grands débats de la théorie de l'intellect d'inspiration aristotélicienne. Nous avons pu voir qu'il défendait l'immortalité contre Alexandre d'Aphrodise à l'aide d'arguments tirés de la philosophie naturelle de Swineshead et Buridan. De là, malgré la possible séparation de l'intellect humain de son corps, il ne faut pas en déduire que l'intellect humain n'est pas individué par la matière. Cela nous a permis d'approfondir la théorie des universaux de Bovelles qui sera extrêmement utiles pour comprendre sa théorie de l'abstraction. Dans un dernier temps, nous avons remarqué que malgré une certaine proximité avec la pensée de Thémistius, Bovelles défendait toujours un lien substantiel entre l'intellect et le reste de l'âme, ce qui implique une certaine défense de l'hylémorphisme.

La théorie de l'intellect de Bovelles est d'une certaine manière au fondement de sa théorie de la connaissance. En effet, la situation initiale de l'intellect humain implique un certain type de connaissance. De même, la possession de toutes choses par l'intellect angélique conduit Bovelles à défendre une position originale sur ce sujet. Par conséquent, grâce à cet éclaircissement de la théorie de l'intellect, nous pouvons à présent nous pencher sur sa théorie de la connaissance.

Partie III

Partie III. La théorie de la connaissance de Charles de Bovelles dans ses premiers traités¹⁹¹⁷ : comment les intellects connaissent toutes choses ?

À l'époque où écrit Bovelles, l'étude des moyens de la connaissance divine, angélique et humaine est déjà très développée par les philosophes médiévaux. Bovelles s'inscrit dans leur continuité. En effet, on constate qu'il hérite de leur vocabulaire¹⁹¹⁸ et des solutions proposées avant lui¹⁹¹⁹. Un des points centraux des débats sur la théorie de la connaissance consiste à savoir comment un intellect peut connaître. Selon Bovelles, les moyens de la connaissance diffèrent selon l'objet à connaître et selon le sujet qui connaît. Bovelles, après d'autres¹⁹²⁰, distingue trois connaissances à partir de leur objet : Dieu¹⁹²¹, soi-même¹⁹²² et toutes choses¹⁹²³ (qui ne sont ni Dieu ni soi-même). D'autre part, il estime qu'il y a trois forces connaissantes : Dieu, l'intellect angélique et l'intellect humain. Sachant que la connaissance divine est toujours une connaissance de soi pour Bovelles¹⁹²⁴, il s'agit surtout de présenter les différences entre les moyens de la connaissance angélique et de la connaissance humaine.

Dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles présente seulement à la marge la connaissance angélique et humaine de Dieu. Pour cette raison, je ne m'appesantis pas sur cette connaissance¹⁹²⁵. D'autre part, les anges connaissent toutes choses et eux-mêmes par le même moyen à savoir par leur propre essence. Quant à la connaissance humaine de soi, elle est seulement possible après la connaissance de toutes choses¹⁹²⁶. Pour toutes ces raisons, je me concentre principalement pour cette étude sur la connaissance de toutes choses¹⁹²⁷. Cette réflexion est construite en deux étapes. Je présente dans un premier temps, la connaissance angélique de toutes choses. À cette occasion, je compare la réflexion de Bovelles à celle de ses contemporains et prédécesseurs afin d'exposer une réflexion informée de la théorie de la

¹⁹¹⁷ J'examine les textes de Bovelles jusqu'à 1523.

¹⁹¹⁸ Ce vocabulaire procède de l'Aristote latin et des différents philosophes arabes traduits en latin.

¹⁹¹⁹ Parmi les thèses et les arguments que Bovelles reprend, on retrouve notamment la théorie de l'abstraction, la connaissance angélique au moyen de l'essence, la critique de la connaissance angélique au moyen d'espèces, la connaissance humaine au moyen de l'espèce, etc. Je reviendrai sur chacune de ces reprises.

¹⁹²⁰ T. Noone (2012, 190) indique que Thomas d'Aquin, Gilles de Rome et Duns Scot séparent ces trois objets de la connaissance.

¹⁹²¹ Pour l'ange et l'homme cf. Bovelles, *Ldi*, III. Pour Dieu cf. Bovelles, *Ldi*, XVI, 5-7.

¹⁹²² Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX ; *Ldi*, Épitre dédicatoire et *Ldsap*, Épitre dédicatoire et XXVII

¹⁹²³ Bovelles, *Ldi*, II, 2-3.

¹⁹²⁴ Pour Dieu, connaître Dieu, lui-même et toutes choses c'est se connaître.

¹⁹²⁵ La connaissance humaine de Dieu est en un certain sens une des conséquences de la connaissance de toutes choses.

¹⁹²⁶ Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX.

¹⁹²⁷ D'ailleurs, Bovelles ne mène pas une longue réflexion sur la connaissance angélique de soi dans le *Livre de l'intellect*.

connaissance angélique qui saisisse les enjeux des débats et explique les choix de Bovelles. À partir de là, je me concentre sur la connaissance humaine de toutes choses.

Qu'est-ce que soutient Bovelles ?¹⁹²⁸

Avant d'étudier en détail la pensée de Bovelles, il me paraît utile de présenter synthétiquement ses positions. Pour la connaissance angélique¹⁹²⁹, il estime que l'intellect angélique connaît toutes choses au moyen de son essence. Pour soutenir cette thèse, il emploie deux arguments. Le premier s'appuie sur la nature de l'intellect angélique :

1. L'ange ou l'intellect angélique est défini comme étant « l'être et l'acte de toutes choses »¹⁹³⁰ ou « l'acte universel »¹⁹³¹.
2. De là, comme l'ange possède en lui-même l'être de toutes choses et est sans privation, il n'a pas besoin d'espèce venant de l'extérieur¹⁹³².
3. L'ange peut donc connaître toutes choses en s'observant lui-même.

Le deuxième argument s'appuie sur l'ordre de la création et son être :

1. L'ange est créé avant toutes choses et sait donc toutes choses avant que les choses soient.
2. Or, l'espèce est produite par la chose.
3. Par conséquent, il n'a pas besoin d'espèce pour connaître toutes choses.

Au contraire, l'intellect humain ne peut pas connaître toutes choses uniquement par lui-même. On pourrait synthétiser ainsi l'argument présenté par Bovelles dans le *Livre de l'intellect* :

1. Pour connaître quelque chose, il faut posséder en soi-même l'essence de la chose ou l'espèce intellectuelle de la chose.

¹⁹²⁸ J Pour une présentation succincte de la thèse de Bovelles à ce sujet voir E. Faye (1998a, p. 90) et S. Meier-Oeser (2008, p. 187-200). Même si, sur certains points, je suis en désaccord avec la synthèse des théories des philosophes scolastiques proposée par S. Meier-Oeser (2008, p. 187-192), je dois reconnaître que sa synthèse m'a aidé à clarifier mon propos, à connaître les thèses de philosophes que j'ignorais et à préciser ma pensée sur la position de Bovelles.

¹⁹²⁹ Bovelles, *Ldi*, II, 2

¹⁹³⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 2

¹⁹³¹ Bovelles, *Ldi*, I, 7

¹⁹³² Bovelles, *Ldi*, II, 2 et V, 1.

2. Or, l'intellect humain est défini comme « le pouvoir et la puissance de toutes choses »¹⁹³³ « la puissance universelle »¹⁹³⁴, il est donc vide de toutes choses au commencement¹⁹³⁵.

3. Par conséquent, contrairement à l'intellect angélique, il ne peut pas connaître toutes choses seulement par lui-même¹⁹³⁶.

4. Cependant, grâce à ses sens, son corps et le monde, l'intellect humain peut entrer en contact avec toutes choses¹⁹³⁷.

5. Ce contact n'est pas direct mais au travers de l'espèce d'abord sensible puis, grâce à l'abstraction, intellectuelle¹⁹³⁸.

6. Par conséquent, on peut dire que l'intellect humain connaît toutes choses au moyen d'espèces intellectuelles abstraites du sensible¹⁹³⁹.

Bovelles soutient donc une thèse bien précise concernant la manière dont l'homme peut connaître toutes choses.

Pour bien saisir les implications philosophiques de cette thèse et en saisir les nuances, il me semble révélateur de la replacer dans son contexte historique et de comparer cette position avec ses arguments aux autres théories sur le même sujet et en particulier celles des auteurs traitant des moyens de la connaissance angélique de toutes choses. La comparaison semble être une méthode adéquate pour saisir avec plus d'acuité l'originalité des choix de Bovelles et pour détecter lorsqu'il emprunte ses positions à d'autres. Pour ce travail, j'ai choisi de traiter séparément la connaissance angélique et la connaissance humaine pour mieux les saisir en tant que telle.

¹⁹³³ Bovelles, *Ldi*, I, 2

¹⁹³⁴ Bovelles, *Ldi*, I, 7

¹⁹³⁵ Bovelles, *Ldi*, I, 5.

¹⁹³⁶ Bovelles, *Ldi*, II, 3.

¹⁹³⁷ Bovelles, *Ldi*, VII, 4.

¹⁹³⁸ Bovelles, *Ldi*, VIII.

¹⁹³⁹ Bovelles, *Ldi*, II, 3 Comme on l'a déjà vu (cf. *supra* p. 616-619), Bovelles souligne que certaines espèces peuvent être introduites par l'intellect angélique en nous.

Comment les anges connaissent toutes choses ?

D'un point de vue historique, la réflexion sur la connaissance angélique devient un sujet central pour les théologiens et les philosophes à partir du XIII^e siècle¹⁹⁴⁰. Selon D. Keck¹⁹⁴¹, cela s'explique notamment par la grande influence d'Augustin qui, bien qu'ayant traité de ces questions, considérait que :

Lorsqu'on fait ces recherches [sur l'ange] et que chacun, comme il peut, conjecture des solutions, les esprits ne sont pas exercés inutilement, si un examen modéré est employé et si est éloignée l'erreur de croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas. En effet, pourquoi est-il nécessaire que les choses de cette sorte soient affirmées ou niées ou définies avec une distinction quand sans crime ces choses peuvent être ignorées ? ¹⁹⁴²	<i>Cum ista quaeruntur, et ea sicut potest quisque coniectat, non inutiliter exercentur ingenia, si adhibeatur disceptatio moderata et absit error opinantium se scire quod nesciunt. Quid enim opus est ut haec atque huiusmodi vel affirmentur vel negentur vel definiantur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur?</i>
--	---

L'intérêt pour les recherches sur les anges en général semble naître à partir du début du XIII^e siècle chez les théologiens latins. Selon M. L. Colish¹⁹⁴³, le développement de ces réflexions

¹⁹⁴⁰ Cf. D. Keck (1998, p. 71) et A. Boureau, (2010, p.159-164)

¹⁹⁴¹ Je tire cet argument de D. Keck (1998, p. 72). Cet argument est peut-être trop faible pour expliquer le peu de réflexion sur la nature de l'ange avant le XIII^e siècle. Cependant, il propose une raison satisfaisante pour expliquer l'état de nos connaissances actuelles sur la faible présence de réflexion métaphysique et épistémologique à propos des anges avant le XII^e siècle.

¹⁹⁴² Augustin, *Enchiridion*, chap. 59 (éd. PL 40, je traduis). Dans ce passage, il est question des anges.

¹⁹⁴³ M. L. Colish (1995, p. 80). Je reprends à mon compte les découvertes de M. L. Colish sur ces trois périodes. Pour souligner mes emprunts, je citerai en note les passages sur lesquelles je m'appuie. Notons que D. Keck (1998, p. 72) résume ces trois étapes présentées par M. L. Colish : « *Marcia L. Colish has described the contours of scholastic angelology from the early twelfth century to the early thirteenth. She divides this period into three stages. In the first of these periods, which culminates in the Sentences of Peter Lombard, scholastic theologians confronted the need for an organized scheme for teaching theology, and they established that angelology would be considered in the context of the creation. Exploration of angelic topics centered, then, on the creation, the fall of the demons, and the confirmation of the angels, and these discussions were driven by debates over possible harmonies and conflicts between the Genesis account of creation and Platonic and Neoplatonic accounts such as the Timaeus, The desire to argue against Origen's belief that even demons can be saved led theologians to explore the moral and intellectual aspects of the angels in the context of their capacities for knowledge, sin, and salvation. While these scholastics were, in many cases, providing traditional answers to these problems, they were approaching these questions from new perspectives and with a distinct scholastic methodology that, ultimately, culminated in a complete transformation of angelology. In the second period, roughly the second half of the twelfth century, Colish observes that "the interest in angels" was "quite muted." With some exceptions, Lombard's teachings on angels remained predominant, and few new explorations are noticeable as theologians became concerned with other issues. In the final stage (the first quarter of the thirteenth century), however, scholastics such as William of Auxerre and Alexander of Hales began to apply new philosophical categories to the study of angels, and these scholastics were led to new metaphysical and epistemological problems. Bonaventure was one of Alexander's students, and it was in the Seraphic Doctor's era that his mentor's exploratory work led to the great medieval angelological syntheses.* ».

s'est déroulé en trois étapes. De 1130 à 1160, les théologiens cherchent à créer des résumés des différentes thèses chrétiennes en vue de l'enseignement d'une théologie systématique¹⁹⁴⁴. C'est pour remplir cet objectif éducatif que les théologiens ont développé le genre de traité nommé « Sentences » dont le plus célèbre reste celui de Pierre de Lombard¹⁹⁴⁵. Durant cette première période, un des débats majeurs de l'angéologie consiste à savoir quelle est la place de l'ange dans la création¹⁹⁴⁶, quelle est la hiérarchie des anges¹⁹⁴⁷, quelle est la vie morale et intellectuelle de l'ange causée par sa possession du libre-arbitre et de la raison¹⁹⁴⁸ et enfin quel est le rapport des anges aux hommes¹⁹⁴⁹.

La question de la nature de l'ange est très peu abordée par Pierre de Lombard et ses prédécesseurs. Les théologiens postérieurs écrivant de 1160 à 1200 ne développent pas plus ce thème ni l'angéologie plus généralement. La question de la nature de l'ange deviendra centrale au XIIIe siècle. En effet, à partir de cette époque, la lecture d'Aristote va profondément marquer la réflexion sur les anges en éthique et en métaphysique comme M. L. Colish le note à propos d'auteurs pourtant classés comme non-aristotéliens, Guillaume D'Auxerre, qui s'attache plutôt à l'aspect éthique de l'angéologie, et Alexandre de Hales, qui s'intéressent beaucoup au statut métaphysique de l'ange¹⁹⁵⁰. À partir de là, les grandes réflexions métaphysiques et épistémologiques sur l'ange vont se développer durant tout le siècle qui est le véritable « âge d'or » de l'angéologie métaphysique¹⁹⁵¹. En effet, à cette époque, la plupart des théologiens et philosophes ont mené une réflexion sur la nature de l'ange en comparaison avec celle de Dieu et de l'homme. À partir de là, les théologiens ont développé d'importantes réflexions sur la théorie de la connaissance. Parmi ces réflexions, on retrouve l'idée que c'est la nature de l'ange qui détermine la manière dont l'ange connaît. De là même manière, les réflexions métaphysiques sur la nature de l'homme conduiront les théologiens et les philosophes à préciser sa manière de connaître.

Bovelles s'inscrit pleinement dans la continuité de ces réflexions car, après avoir déterminé la nature de l'intellect angélique et la nature de l'intellect humain¹⁹⁵², il tire de cette

¹⁹⁴⁴ C'est-à-dire d'une théologie où ont été catégorisés les différents sujets abordés par cette « science ».

¹⁹⁴⁵ M. L. Colish (1995, p. 80) : « *In the first of these three stages, scholastic theologians, for the first time, faced the challenge of creating a syllabus for the teaching of systematic theology and developed the sentence collection as their genre of choice for that purpose* »

¹⁹⁴⁶ M. L. Colish (1995, p. 81-85)

¹⁹⁴⁷ M. L. Colish (1995, p. 85-86)

¹⁹⁴⁸ M. L. Colish (1995, p. 86-89)

¹⁹⁴⁹ M. L. Colish (1995, p. 89-91)

¹⁹⁵⁰ M. L. Colish (1995, p. 98-109).

¹⁹⁵¹ D. Keck (1998, p. 72-73)

¹⁹⁵² Bovelles, *Ldi*, I.

nature la manière de connaître¹⁹⁵³. Plus particulièrement, il soutient que les anges connaissent toutes choses au moyen de leur essence. Dans l'état actuel de nos connaissances, cette thèse est extrêmement marginale parmi les théories de la connaissance angélique. En effet, il s'oppose aux deux grands courants principaux à savoir ceux qui soutiennent que la connaissance angélique de toutes choses se produit au moyen d'espèces et ceux qui soutiennent que la connaissance angélique se produit à partir d'une disposition ou d'une saisie directe de l'objet. Malgré cette opposition, il me semble utile de revenir brièvement sur les différentes thèses défendues par ces auteurs et leurs arguments puisqu'il arrive à Bovelles de les réutiliser et puisqu'il me paraît utile de rappeler le fond des débats philosophique sur ces questions oubliées de nos jours.

Dans un souci de compréhension, ma présentation s'effectuera par thèse¹⁹⁵⁴. Ainsi, j'ouvrirai notre étude par la thèse et les arguments de ceux qui soutiennent que la connaissance angélique de toutes choses se produit au moyen d'espèces. À partir de là, je présenterai ceux qui soutiennent que la connaissance angélique se produit à partir d'une disposition ou d'une saisie directe de l'objet. Enfin, je conclurai cette brève étude par la présentation des arguments de Dietrich de Freiberg qui propose une thèse proche de celle de Bovelles.

J'ai fait le choix de ne pas présenter purement chronologiquement toutes ces thèses pour plusieurs raisons. La première est qu'il est parfois difficile de savoir qui a écrit en premier entre deux auteurs contemporains. D'autre part, mon objectif est de présenter les thèses et les arguments de philosophes pour mieux comprendre comment Bovelles construit sa thèse en s'appuyant sur certains des arguments employés ou en les critiquant. Les auteurs qu'il cite ont peu traité le problème de la connaissance angélique (Platon, Pseudo-Denys l'Aréopagite, Averroès) ou bien ils ont une thèse complètement opposée à celle de Bovelles (Raymond Lulle). Cependant, sa réflexion sur les moyens de la connaissance angélique s'inscrit clairement dans la continuité des débats du XIII^e et XIV^e siècle. Pour cette raison, dans cet exposé, je reviendrai tout particulièrement sur les arguments qui rappellent la thèse de Bovelles.

¹⁹⁵³ Bovelles, *Ldi*, II, 2-3.

¹⁹⁵⁴ Ainsi, je regroupe sous une thèse plusieurs auteurs qui, à propos du moyen de la connaissance angélique, sont en accord. À l'intérieur d'un regroupement, je présente les thèses de ces auteurs de façon chronologique.

La connaissance angélique au moyen d'espèces

Dans cette partie, bien qu'il soit souhaitable d'être exhaustif et d'étudier individuellement chaque auteur, j'ai choisi de limiter mes recherches à trois grandes thèses à propos desquelles j'ai regroupé un certain nombre d'auteurs afin d'être le plus clair possible tout en présentant de manière synthétique la pensée et l'argumentation de ces auteurs.

La connaissance au moyen d'espèces intellectuelles innées ou le solipsisme angélique : Thomas d'Aquin¹⁹⁵⁵ et Gilles de Rome

Thomas d'Aquin a en effet soutenu que l'ange saisissait intellectuellement les choses au moyen des espèces intellectuelles¹⁹⁵⁶ innées c'est-à-dire qui sont introduites par Dieu dès sa création¹⁹⁵⁷. Thomas attribue à l'ange une connaissance intermédiaire entre la connaissance humaine liée au sensible divisible et la connaissance divine procédant de l'essence même de Dieu¹⁹⁵⁸. C'est d'abord de cette dernière que Thomas sépare la connaissance angélique.

¹⁹⁵⁵ Avant Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, Guerric de Saint Quentin défend une thèse proche (Guerric de Saint Quentin, *Quaestiones De Quolibet*, 4.1.1b–c n. 16, p. 235 : « Puisque donc l'intellect angélique surpasse l'intellect humain, [...] il est nécessaire que l'intellect angélique ait été créé sachant. D'où je dis que les intellects angéliques possèdent des espèces intellectuelles des choses, cependant ils sont produits selon la nature et selon les espèces universelles, non particulières et, à partir de cette espèce universelle, ils connaissent les particuliers, de même que c'est à partir de cet universel que je sais par exemple que toute mule est stérile, que, dès que je vois cette mule, je sais qu'elle est stérile. (*Cum ergo intellectus angelicus abundet ab humano, . . . necesse est quod intellectus angelicus creatus sit sciens [...] Unde dico quod habent innatas species eorum, tamen tantum fiunt secundum naturam et secundum species universales, non particulares, et ex universali cognoscunt particularia, sicut ex hac universali quam scio, scilicet omnem mulam esse sterilem, quam cito video hanc mulam, scio eam esse sterilem.*) » (je traduis). Sur ce point, voir T. Noone (2012, p.219))

¹⁹⁵⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 55, art 1 ; *Commentaire des Sentences*, II, dist. 3, qu. 3, art. 1.

¹⁹⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 55, art 2 ; *Commentaire des Sentences*, II, dist. 3, qu. 3, art. 1. Sur la thèse de Thomas cf. T. Suarez-Nani (2002, p. 24-35), H. Goris (2012, p. 155-161).

¹⁹⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Commentaire des Sentences*, II, dist. 3, qu. 3, art. 1, réponse : « Je réponds en disant que l'intellect angélique est un intermédiaire entre l'intellect divin et humain aussi bien par le pouvoir que par la manière de connaître. En effet, dans l'intellect divin, la similitude de la chose intelligée est l'essence divine elle-même qui est la cause exemplaire et efficiente des choses tandis que dans l'intellect humain, la similitude de la chose intelligée est autre que la substance de l'intellect et est comme la forme de la chose : d'où est réalisée à partir de l'intellect et de la similitude de la chose une seule entité complète qui est l'intellect intelligeant en acte et cette similitude a été recueillie de la chose. Mais la similitude de la chose intelligée dans l'intellect angélique est autre que la substance de ce qui intellige, cependant elle n'a pas été acquise de la chose puisque les anges n'assemblent pas la connaissance à partir des choses divisibles comme le dit Denys (*Respondeo dicendum, quod intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectae est ipsa divina essentia, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et hujus similitudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellectae est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re, cum non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut Dionysius dicit.*) » (éd. P. Mandonnet, je traduis) (je cite la réponse dans la suite) ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 55, art. 1, je traduis : « Et c'est pourquoi seul Dieu connaît toutes choses au moyen de son essence. Au contraire, l'intellect angélique ne peut pas connaître toutes choses au moyen de son essence, mais il faut pour connaître des choses que cet intellect soit achevé par des espèces. (*Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.*) » (je traduis, éd. commission léonine).

Pour cela, en accord avec la méthode d'exposition scolastique¹⁹⁵⁹, il présente les arguments de ses adversaires qui soutiennent la thèse selon laquelle l'ange saisit toutes choses par son essence. Il propose quatre arguments. Le premier est un argument d'autorité tiré d'Aristote selon lequel l'âme est l'espèce des espèces¹⁹⁶⁰. Or, l'ange, comme il est supérieur à l'âme, doit être une ressemblance ou espèce de toutes choses. Par conséquent, l'ange peut connaître toutes choses par sa propre essence. Le deuxième argument s'appuie sur une définition de l'espèce comme la cause d'une chose ou comme reçue d'une chose. Or, l'intellect angélique ne peut pas abstraire les espèces des choses à l'extérieur de lui-même parce qu'il ne possède pas de sens et d'organes qui sont nécessaires à la réception de l'espèce d'une chose. De plus, l'ange n'est pas lui-même une cause donc il ne peut pas connaître au moyen d'espèces. Le troisième argument s'appuie sur le Pseudo-Denys selon lequel les réalités supérieures hiérarchiquement sont les modèles des réalités inférieures¹⁹⁶¹. Or, selon Augustin, les anges sont les créatures les plus nobles¹⁹⁶². Par conséquent, ils sont le modèle de toutes choses et peuvent donc connaître toutes choses en regardant leur nature. Le dernier argument combine l'idée selon laquelle l'intelligé et l'intellect ne font qu'un dans un intellect en acte et celle selon laquelle un intellect séparé est toujours en acte. La substance de l'intellect séparé est ce que connaît cet intellect. L'intellect séparé ou l'ange intellige donc par son essence. Remarquons que Bovelles ne reprend pas tous les arguments présentés, néanmoins, l'impossibilité d'abstraction¹⁹⁶³, le troisième¹⁹⁶⁴ et le quatrième argument¹⁹⁶⁵ ont une place dans le *Livre de l'intellect*.

Thomas d'Aquin critique cette thèse au moyen de deux autorités. Tout d'abord celle du Pseudo-Denys, pour qui les anges sont illuminés par Dieu au moyen de raisons connaissables des choses : donc ils connaissent au moyen d'espèces¹⁹⁶⁶. Ensuite, il cite le *Livre des causes* qui

¹⁹⁵⁹ Sur l'usage et l'origine de ces méthodes dans l'angéologie cf. D. Keck (1998, p. 75-92)

¹⁹⁶⁰ Aristote, *DA*, 431a1-3

¹⁹⁶¹ Cet argument semble s'appuyer sur Pseudo-Denys, *Les Noms divins*, chap. IV : « Mais le Beau suressentiel est appelé « Beauté » en raison de l'embellissement qui, à partir de lui, se communique à tous les étants, selon la mesure propre à chacun » (tr. fr. Y de Andia).

¹⁹⁶² Augustin, *Les confessions*, livre 12, chap 9.

¹⁹⁶³ Bovelles, *Ldi*, II, 2

¹⁹⁶⁴ Bovelles, *Ldi*, II, 2 ; V, 4. Il ne cite cependant pas Augustin comme une source de cet argument.

¹⁹⁶⁵ Bovelles, *Ldi*, VI, 3-5 : Dans ces propositions, il est affirmé que l'intellect est impassible, est un acte pur et que sa mémoire (partie intelligé) et son intellect (partie qui intellige) ne font qu'un.

¹⁹⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Commentaire des Sentences*, II, dist. 3, qu. 3, art. 1 : « Denys dit que les Anges sont illuminés au moyen des raisons connaissables des choses. Mais celles-ci ne sont rien d'autre que les espèces intelligées des choses. Par conséquent, les anges ont une cognition au moyen des espèces des choses. (*Dionysius dicit quod Angeli illuminantur per scibiles rerum rationes. Hae autem non sunt nisi species rerum intellectae. Ergo per species rerum cognitionem habent.*) » (éd. P. Mandonnet, je traduis)

affirme que toute intelligence est pleine de formes¹⁹⁶⁷, thèse qu'on retrouve déjà dans le *De anima* d'Aristote¹⁹⁶⁸, et que ces formes intelligibles sont en vue de la connaissance. Donc, les anges qui sont des intelligences connaissent au moyen de formes intelligibles de choses, c'est-à-dire des espèces intellectuelles. À la suite de cela, il explique que l'intellect angélique connaît à partir d'espèces intellectuelles infusées par Dieu¹⁹⁶⁹. Dans ce passage, un argument mérite d'être cité en raison de sa proximité avec la thèse de Bovelles :

<p>Ainsi, dans la première essence, à laquelle n'est mêlée aucune puissance, celui qui intellige et ce qui est intelligé sont tout à fait la même chose ; mais, chez les autres, il existe une distance plus ou moins grande entre l'espèce intelligée et l'intelligence selon que davantage de puissance y est mêlée. La raison de ceci est que rien n'agit que selon qu'il est en acte. Ce dont l'essence est acte pur intellige donc sans réception de rien qui vienne de l'extérieur de son essence pour le perfectionner. Mais ce en quoi existe une puissance ne pourra intelliger sans être perfectionné en acte par quelque chose qui est reçu de l'extérieur : c'est là la lumière naturelle de l'intelligence, qui est émise dans les substances intellectuelles.¹⁹⁷⁰</p>	<p><i>Unde in prima essentia, cui non admiscetur potentia aliqua, est omnino idem intelligens et intellectum; in aliis autem secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Cujus ratio est quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu; unde illud cuius essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicujus perficientis, quod sit extra essentiam ejus; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco; et hoc est lumen intellectivum naturale, quod a Deo in substantias intellectivas emittitur.</i></p>
--	--

Bien que les thèses de Thomas et Bovelles soient différentes, il est clair que les argumentations des deux auteurs sont très proches puisque les arguments de Thomas d'Aquin sur l'essence comme acte pur qui n'a pas besoin d'éléments extérieurs pour intelliger toutes choses se retrouvent également dans le *Livre de l'intellect*¹⁹⁷¹. Cependant, à la différence de Thomas,

¹⁹⁶⁷ *Liber de causis*, 9.

¹⁹⁶⁸ Aristote, *DA*, III, 429a27

¹⁹⁶⁹ Thomas d'Aquin, *Commentaire des Sentences*, II, d. 3 q. 3 a. 1

¹⁹⁷⁰ Thomas d'Aquin, *Commentaire des Sentences*, II, d. 3 q. 3 a. 1 (éd. P. Mandonnet, tr. fr. J. Ménard)

¹⁹⁷¹ Bovelles, *Ldi*, II, 2 : « De fait, si l'intellect angélique a été achevé comme un être en lui-même, d'où lui viendra l'espèce nécessaire à sa perfection ? En fait, tu exclus toute puissance de lui (celui à propos duquel tu admets qu'il est un acte pur). Par conséquent, si tu affirmes qu'il a besoin d'espèce et qu'il saisit intellectuellement au moyen de l'espèce, alors il serait en puissance par rapport à une telle espèce et une privation innée à lui-même devrait être accomplie par une telle espèce étrangère et adventice. (*Nam si angelicus intellectus suoipso esse perfectus est, unde illi aduentabit species, ad eius perfectionem necessaria ? Ab eo siquidem (quem astruis esse purum actum) omnem potentiam excludis. Si igitur eum indigere specie et intelligere per speciem posueris, erit ad huiusmodi speciem in potentia et innata eidem erit aliqua priuatio aduentitia et peregrina huiusmodi specie perficienda.*) »

l'essence comme acte pur désigne l'intellect angélique selon Bovelles. Même si ce dernier reconnaît que l'intellect angélique est en puissance par rapport à Dieu, du point de vue de la création, il est l'acte pur de toutes choses.

En outre, pour conclure sur la théorie de Thomas, il est important de souligner que les réflexions sur la connaissance angélique cherchent généralement à donner une solution à une situation paradoxale : comment expliquer que l'intellect angélique connaisse les choses singulières alors qu'elles sont créées après lui ? Thomas répond que l'ange peut connaître le singulier¹⁹⁷², si on entend l'universalité des espèces intellectuelles innées de façon correcte, c'est-à-dire si on comprend l'universalité de l'espèce intellectuelle de l'ange non du point de vue de l'objet connu mais du point de vue de ce qui connaît¹⁹⁷³. Dans ce cadre, la connaissance universelle ne signifie pas que l'objet connu est abstrait de ses propriétés singulières mais que l'objet est connu par un moyen universel, donc plus parfait. J'évoque ce problème bien qu'il ne soit pas évoqué explicitement par Bovelles parce qu'il est absolument central dans le débat autour des moyens de la connaissance de l'ange¹⁹⁷⁴.

Après Thomas d'Aquin, Gilles de Rome¹⁹⁷⁵ soutient également que l'ange connaît toujours au moyen d'espèces innées et critique, par conséquent, la thèse selon laquelle l'intellect angélique connaît par son essence et celle selon laquelle l'ange connaît par l'essence des autres

¹⁹⁷² Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, ch. 16 : « N'est pas nécessaire ce que la première raison affirmait à savoir que l'intellect de Dieu et des Anges ne pouvait pas connaître les choses singulières si l'intellect humain ne pouvait pas les connaître. (*Non est enim necessarium quod prima ratio praetendebat, intellectum Dei et Angelorum singularia non posse cognoscere, si intellectus humanus ea cognoscere non potest.*) » (je traduis, éd. L. Vivès)

¹⁹⁷³ Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, ch. 16 « Mais pour cela, une connaissance supérieure est dite plus universelle parce qu'elle s'étend à beaucoup de choses et qu'elle connaît plus les choses singulières. (*Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit.*) » (je traduis, éd. L. Vivès). On retrouve une remarque semblable en Thomas d'Aquin *De veritate*, qu. 8, art 10, ad 1 : « 1° Connaître quelque chose dans l'universel, cela peut s'entendre de deux façons. D'abord en le référant à la connaissance du côté du connu ; et dans ce cas, connaître quelque chose dans l'universel, c'est connaître la nature universelle du connu. Et ainsi, la proposition est vraie car, lorsqu'on ne connaît de quelque chose que sa nature universelle, on connaît plus imparfaitement que si l'on connaissait avec cela ses propriétés. Ensuite en le référant à la connaissance du côté de ce par quoi l'on connaît ; et dans ce cas, connaître quelque chose dans l'universel, c'est-à-dire par un médium universel, est plus parfait, pourvu que la connaissance soit poussée jusqu'aux propriétés. (*Ad primum igitur dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti ; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti. Et sic propositio veritatem habet, quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte eius quo cognoscitur ; et sic cognoscere aliquid in universali, id est per medium universale, est perfectius dummodo cognitio usque ad propria deducatur.*) » (tr. fr. A. Aniorté). Sur l'opposition entre Bonaventure et Thomas à propos de la connaissance du singulier cf. H. Goris (2012, p. 159-161 et p. 175-176).

¹⁹⁷⁴ A la lecture du *Livre de l'intellect*, il semblerait que cette connaissance n'a aucun intérêt pour l'ange.

¹⁹⁷⁵ Sur ce sujet cf. T. Suarez-Nani (2002, p. 97-109) où l'auteur analyse la critique par Gilles de Rome de la position d'Henri de Gand qui rejetait l'existence d'espèce intellectuelle.

choses¹⁹⁷⁶. D'ailleurs, la critique de la connaissance au moyen des essences des choses est particulièrement intéressante en ce qu'elle pointe que ce choix théorique causerait l'imperfection de l'intellect. En effet, l'intellect deviendrait récepteur de l'essence de l'objet perçu¹⁹⁷⁷. L'intellect angélique aurait une connaissance discursive¹⁹⁷⁸. L'intellect ne serait plus maître de ses actions puisqu'il serait dépendant de la venue de l'objet en son intellect¹⁹⁷⁹. Même s'il ne s'accorde pas avec Gilles de Rome sur la question des moyens de la connaissance, on remarque la proximité dans la description de l'ange : créature maîtresse d'elle-même, connaissant toutes choses immédiatement et achevée sans réceptivité par rapport à toutes choses.

Outre la connaissance au moyen de l'essence de l'ange et de toutes choses, Gilles de Rome critique la position d'Henri de Gand selon lequel l'ange connaît au moyen d'une disposition scientifique¹⁹⁸⁰. Dans cette critique¹⁹⁸¹, Gilles de Rome rejette la possibilité de la connaissance au moyen de la disposition (*habitus*) scientifique connaturelle parce que, comme l'explique T. Suarez-Nani¹⁹⁸², « l'*habitus* de connaissance est une disposition déterminée et comme telle limitée et contractée dans un genre ; cette détermination l'empêche de représenter

¹⁹⁷⁶ Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. 3, (éd 1503, f. 78va-81vb). Voici la conclusion de sa critique de ces thèses (81rb, Je traduis) :

Et parce que toutes ces remarques sont inconsistantes, nous disons que l'ange n'intelligit pas au moyen de son essence les autres choses parce que son essence ne peut pas suffisamment représenter les autres choses, l'ange n'intelligit pas non plus au moyen de l'essence des autres choses parce que les essences des autres choses ne peuvent pas être dans l'ange lui-même et altérer son intellect.	<i>Et quod haec omnia sunt inconuenientia dicamus quod angelus nec per essentiam suam intelligit alia : quod essentia sua non potest alia sufficienter representare : nec intelligit alia per essentia aliorum : quod essentiae aliorum non possunt esse in ipso angelo et immutare intellectum eius.</i>
---	---

Pour le détail de cette critique cf. T. Suarez-Nani (2002, p. 90-95)

¹⁹⁷⁷ Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. 3, (éd 1503, f. 80vb-81ra)

¹⁹⁷⁸ Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. 3, (éd 1503, f. 81ra-81rb)

¹⁹⁷⁹ Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. 3, (éd 1503, f. 81rb)

La troisième inconsistance est ainsi montrée. De fait, si un ange intelligeait non au moyen de l'espèce mais au moyen de l'essence des autres choses qui se tient auprès de l'ange lui-même et qui altère son intellect : parce qu'il n'est pas en puissance d'être affecté de telle sorte qu'il soit affecté par un objet agent : il ne serait pas dans la puissance de l'ange d'intelliger les autres choses lorsqu'il le voudra mais alors il intelligerait ces choses quand elles s'arrêtent auprès de lui et altèrent son intellect.	<i>Tertium inconueniens sic ostenditur. Nam si angelus intelliget alia non per speciem sed per essentiam aliorum praesentialiter assistentem ipsi angelo et immutantem intellectum eius : quod non est in potentia passi : ut patiatu ab agente : non esset in potestate angeli intelligere alia cum uellet, sed tunc intelligeret ea quando praesentialiter ei assisterent et immutarent intellectum eius.</i>
---	---

¹⁹⁸⁰ Cf. *Infra*. p. 728-732

¹⁹⁸¹ Sur la critique générale de Henri de Gand par Gilles de Rome cf. T. Suarez-Nani (2002b, p. 97-108).

¹⁹⁸² T. Suarez-Nani (2002b, p. 103)

toutes choses et d'en produire la connaissance ». Or, il n'y a pas cette limitation entre une chose et une espèce intelligible de l'intellect angélique :

<p>Mais il faut dans cette matière revenir à ce qui est déclaré plus haut, il est clair que pour cette raison, une chose (en parlant à propos des choses existantes) ne peut représenter une autre chose parce que ces deux choses qu'elles soient dans le même genre ou non, n'ont pas été produites par la même idée ni par la même raison dans la pensée divine mais par une idée et par une autre, c'est pourquoi il n'est pas possible que dans ces deux choses, l'une représente l'autre suffisamment et de façon appropriée. Mais (comme cela a été déclaré plus haut avec plus de développement), ce n'est pas ainsi à propos des choses en tant qu'elles sont dans un genre propre et en tant qu'elles ont l'être dans la pensée angélique : car par ces idées elles-mêmes par lesquelles les choses se sont avancées dans le genre propre, les choses se sont avancées aussi dans la pensée angélique : et parce que toutes les choses qui sont similaires à une et même chose, sont entre elles similaires, il faut que les espèces elles-mêmes dans la pensée des anges soient les ressemblances des choses dans le genre propre par ce que les espèces et les choses imitent les raisons elles-mêmes et sont les ressemblances de ces idées.¹⁹⁸³</p>	<p><i>Oportet autem in hac materia reuerti ad illud quod est superius declaratum, uidelicet, quod ideo una res (loquendo de rebus existentibus) non potest aliam rem representare, quia duae tales res siue sint in eodem genere, siue non, non ab eadem idea, nec ab eadem ratione in mente Diuina, sed ab alia et alia sunt productae : ideo esse non potest, quod in talibus sufficienter et proprie unum aliud repraesentet. Sed (ut supra est diffusius declaratum) non sic est de rebus, ut sunt in proprio genere, et ut habent esse in mente angelica : nam ab illis eisdem ideis, a quibus processerunt res in proprio genere, processerunt etiam in mente angelica : et quia quaecumque uni et eidem sunt similia, inter se sunt similia, oportet ipsas species in mentibus angelorum esse similitudines rerum in proprio genere, eo quod hae et illae easdem rationes imitantur, et earum idearum sunt similitudines.</i></p>
--	--

Contrairement au rapport entre une disposition connaturelle et une chose qui ne peuvent se représenter l'une l'autre parce qu'elles sont produites par deux idées différentes, les espèces intelligibles angéliques et les choses sont produites par une même idée divine. Par conséquent, la chose et l'espèce intelligible angélique sont une même réalité sous deux formes différentes.

¹⁹⁸³ Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, qu. 4, 84va-vb (je traduis). Une bonne partie de ces passages sont également cités par T. Suarez-Nani (2002b, p. 103-104) mais ils ne sont pas traduits.

L'ange ainsi peut connaître l'objet lui-même avant la création de l'objet parce que l'espèce par laquelle l'ange connaît dérive de la même source que l'objet. Ainsi, pour connaître adéquatement une chose, il faut posséder une représentation de cette chose qui possède la même source : comme le remarque T. Suarez-Nani, « l'origine de l'être est aussi la source ultime du connaître ».

Cette critique n'est pas en elle-même reprise par Charles de Bovelles. Néanmoins, elle nous permet d'interroger le rapport de l'ordre de la connaissance et de l'ordre ontologique dans son œuvre. Il est vrai que contrairement à Gilles de Rome, Bovelles considère que l'ange connaît toutes choses parce qu'il possède l'essence de toutes choses en tant qu'il est lui-même notion divine de toutes choses¹⁹⁸⁴. Néanmoins, comme pour Gilles de Rome, on peut dire que l'ange connaît toutes choses avant que toutes choses existent dans le monde parce que les choses dans l'ange et dans le monde sont identiques mais sous un mode différent¹⁹⁸⁵. La raison de cette identité vient du fait que Dieu est la source de toutes choses dans l'ange et dans le monde. C'est pour cette raison que l'homme peut égaliser l'intellect angélique en intériorisant toutes les choses qui sont dans le monde¹⁹⁸⁶. Ainsi, la source de l'être¹⁹⁸⁷, du savoir et de la vérité¹⁹⁸⁸ c'est Dieu. Par conséquent, c'est également Dieu l'objet ultime du savoir pour tout intellect¹⁹⁸⁹.

Selon la position de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome, l'ange connaît toutes choses (c'est-à-dire les choses différentes de lui-même et de Dieu) sans avoir à sortir de la contemplation de ses espèces intellectuelles. En ce sens, l'ange dans la théorie de Bovelles connaît également toutes choses à partir de la contemplation en lui-même. Malgré cette proximité, Bovelles s'oppose à ces deux auteurs en ce qu'il soutient que l'ange connaît seulement par son essence, par la contemplation de son essence.

¹⁹⁸⁴ Bovelles, *Ldi*, V, 7

¹⁹⁸⁵ Bovelles, *Ldi*, I, 9.

¹⁹⁸⁶ Bovelles, *Ldi*, I, 10.

¹⁹⁸⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 1.

¹⁹⁸⁸ Bovelles, *Ldi*, III, 5 : « Nous avons dit que Dieu est l'objet naturel de l'un et l'autre intellect, l'angélique et l'humain, qu'il est la source de toute la lumière, la science, la vérité et la connaissance de leurs intellects. (*Diximus autem deum utriusque intellectus angelici atque humani naturale esse obiectum, fontemque totius ipsorum luminis, scientiae, ueritatis et agnitionis.*) »

¹⁹⁸⁹ Bovelles, *Ldi*, III, 6.

La connaissance au moyen d'espèces innées et acquises : Richard Rufus¹⁹⁹⁰, Guillaume de la Mare, John Peckham¹⁹⁹¹, Richard de Médiavilla, Raymond Lulle.

Opposé à Thomas d'Aquin, Guillaume de la Mare critiquera l'idée que l'intellect angélique connaît au moyen d'espèces innées¹⁹⁹². Sa critique est construite par cinq arguments. Parmi ces arguments, les trois derniers s'appuient sur les problèmes théologiques entraînés par la connaissance du futur au moyen des espèces innées. Le premier argument met en avant le problème de la connaissance de la singularité à partir d'une espèce intellectuelle. Le deuxième argument est particulièrement utile pour la compréhension de la thèse de Bovelles :

<p>De même s'ils connaissaient au moyen d'espèces connaturelles, alors ils n'auraient pas besoin de l'existence des choses pour connaître ; or ils en ont besoin, donc, etc. Je prouve la majeure selon le Philosophe en <i>De l'âme</i>, III lorsqu'il dit : « Nous intelligeons lorsque nous voulons parce que les intelligibles à savoir les espèces intelligibles sont présentes à l'intellect ; au contraire, nous ne sentons pas quand nous le voulons parce que les sensibles ne sont pas toujours présents au sens » ; ainsi la majeure est évidente. La mineure est évidente au moyen d'Augustin en <i>Sur la Genèse</i>, IV, chapitre 35¹⁹⁹³ :</p>	<p><i>Item si cognoscerent per species connaturales, tunc non indigerent existentia rerum ad cognoscendum ; sed indigent ; ergo, etc. Probo maiorem, secundum Philosophum III de Anima dicentem : Intelligimus cum uolumus quia intelligibilia, scilicet species intelligibiles sunt praesentes intellectui ; non autem sentimus quando uolumus quia sensibilia non semper praesentia sunt sensui ; sic patet maior. Minor patet per Augustinum IV super Genesim, capitulo 35 : Minor, inquit, notitia</i></p>
---	--

¹⁹⁹⁰ Sur Richard Rufus voir T. B. Noone (2012, p.218) et T. B. Noone (2010, p. 7-9). Je ne présenterai pas en particulier les arguments et la thèse de cet auteur parce que je n'ai pas pu étudier en détail ses textes.

¹⁹⁹¹ John Peckham, *Quodl.*, IV q. 17, ed. F. Delorme, rev. G.J. Etzkorn., p. 6. S. Meier-Oeser (2008, p. 189-190) classe John Peckham dans une catégorie distincte de celle de Guillaume de la Mare. En effet, selon lui, John Peckham développe une théorie où l'ange connaît en partie par des espèces innées et en partie par des espèces occasionnées les choses, tandis que Guillaume de la Mare connaît en partie par des espèces innées et en partie par des espèces causées par les choses. Bien que je reconnaisse cette différence, je regroupe ces auteurs sous la même catégorie car, selon eux, l'ange peut connaître par des espèces acquises après leur création. Je ne développerai pas les thèses de cet auteur parce que je n'ai pas pu étudier ses textes.

¹⁹⁹² Guillaume de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*, art. 18 (Il existe une traduction anglaise de P. L.P. Simpson et une édition du texte latin en P. Glorieux (1927)).

¹⁹⁹³ Augustin, *Sur la genèse*, IV, ch. 32, § 49 : « Mais l'ange, attaché au Verbe de Dieu par l'amour le plus pur, ayant été créé le premier, vit les êtres dans le Verbe avant de les connaître dans la nature: les êtres apparurent dans son intelligence au commandement de Dieu, avant d'exister sous leurs formes réelles ; enfin, lorsqu'ils eurent été créés, il les vit en eux-mêmes, et cette notion d'un ordre inférieur s'appela le soir. Assurément les œuvres se faisaient avant d'être connues : car un objet ne peut être connu s'il n'existe pas déjà. (*Mens vero angelica pura caritate inhaerens Verbo Dei, posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet caetera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sunt; ac sic prius in eius fiebant cognitione, cum Deus dicebat ut fierent, quam in sua propria natura: quae itidem facta in eis ipsis etiam cognovit, minore utique notitia, quae vespera dicta est. Quam*

<p>« la connaissance du soir, dit-il, a été dite plus petite que la connaissance du matin. Assurément, les choses qui étaient produites précédaient cette connaissance du soir : parce que tout ce qui peut être connu précède la connaissance ». ¹⁹⁹⁴</p>	<p><i>uespertina est dicta quam notitia matutina quam sane praecedebant quae fiebant, quia praecedit cognitionem quidquid potest cognosci.</i></p>
---	--

La distinction entre connaissance du soir et du matin présentée par Augustin a également été commentée par Thomas d'Aquin. Thomas pense en accord avec Augustin que la connaissance du matin est la connaissance des choses en Dieu tandis que la connaissance du soir est des choses en elles-mêmes lorsque le monde est créé, c'est-à-dire selon leur nature propre présentée dans ses espèces innées. Pour Thomas, l'ange n'a donc pas accès aux choses telles qu'elles sont dans le monde sensible¹⁹⁹⁵. L'argument de Guillaume de la Mare s'appuie sur cette distinction pour montrer que, sans l'acquisition d'espèces, il n'est pas possible de penser la connaissance du soir que Thomas reprend.

Bovelles n'évoque pas directement cette critique. Néanmoins, il y a quelque similarité entre son argument et le syllogisme de Guillaume de la Mare. En effet, dans son deuxième argument, il cherche à compléter sa critique de la connaissance au moyen de l'espèce. Le premier argument s'appuyait sur la perfection de l'ange. Cependant, cet argument seul ne permet pas de rejeter de la possession d'espèces innées puisque cette possession pourrait suffire à affirmer la perfection de l'ange. Le deuxième argument ajoute l'idée d'ordre de la création. C'est justement sur cet ordre que s'appuie Guillaume de la Mare pour justifier la nécessité d'espèces acquises : l'ange a une connaissance du monde (la connaissance du soir), or, il ne peut pas connaître le monde avant qu'il soit créé, donc il a besoin d'espèces acquises après sa création pour pouvoir connaître le monde. Bovelles reconnaît donc avec Guillaume que pour connaître au moyen d'espèces, il faut que l'objet soit présent pour causer l'espèce. Cependant, il n'accepte pas la conclusion de Guillaume : pour lui, l'ange ne reçoit jamais d'espèces. Il ne distingue pas la connaissance du soir et du matin. Sans la distinction entre ces deux connaissances et en affirmant la nécessité de l'existence de l'objet pour la création de l'espèce, Bovelles est logiquement contraint soit de conserver la théorie des espèces pour l'ange et d'accepter l'imperfection de l'ange avant la création du monde soit de choisir un autre moyen de connaissance. Puisqu'il affirme la perfection initiale de l'ange, en conformité avec sa

notitiam sane praecedebant quae fiebant; quia praecedit cognitionem quidquid cognosci potest.) » (éd. J.-P. Migne (PL 34), tr. fr. M. Citoleux)

¹⁹⁹⁴ Guillaume de la Mare, *Correctorium corruptorii*, art. XVIII (éd. P. Glorieux et je traduis)

¹⁹⁹⁵ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, qu. 58, art. 6-7.

réflexion, il choisit un autre moyen de connaissance : l'essence de l'ange elle-même. Ce choix lui permet de répondre de façon originale à la question : comment l'ange peut connaître toutes choses avant la création de toutes choses ? Néanmoins, il écarte complètement le problème de la connaissance du particulier et du singulier par les anges, problème qui occupera grandement les philosophes du XIII^e et XIV^e siècle.

Parmi les auteurs défendant la thèse selon laquelle l'intellect angélique connaît au moyen d'espèces innées et acquises, on trouve également Richard de Mediavilla. Dans son cas, cette thèse est justement développée pour répondre à la possibilité de connaître les choses singulières. Le point qui nous intéresse particulièrement est la critique d'une connaissance angélique par l'essence. Selon lui, si l'intellect angélique connaissait toutes choses par son essence, il faudrait qu'il ait une essence infinie. Or, son essence est finie. Donc, il ne peut pas connaître toutes choses par son essence¹⁹⁹⁶, seul Dieu le peut. Ainsi, Richard de Mediavilla soutient que l'ange connaît l'universel et certains particuliers par des espèces innées et les choses particulières par des espèces acquises¹⁹⁹⁷.

Dans la continuité de Richard de Médiavilla, Raymond Lulle, un auteur que Bovelles apprécie¹⁹⁹⁸, soutient la thèse que l'ange connaît la plupart des choses grâce à des espèces innées¹⁹⁹⁹ et connaît les activités intrinsèques d'un homme particulier au moyen d'espèces acquises²⁰⁰⁰. J. Gaya²⁰⁰¹ affirme que, selon Lulle comme Bovelles, « la connaissance angélique se réalise sans espèce ». Il s'appuie sur un texte extrait du *Liber de anima rationali* où Lulle

¹⁹⁹⁶ Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, qu. 12 (cité p. 627)

¹⁹⁹⁷ Boureau (2010, p. 164-165)

¹⁹⁹⁸ Bovelles cite cet auteur, il a écrit une vie de cet auteur et il considère cet auteur comme un modèle (voir Lettre de Bovelles à Jean Lefranc datée du 26 novembre 1529 dans *Lettres et poèmes*, p. 2-3)

¹⁹⁹⁹ Raymond Lulle, *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombard*, qu. 64 (j'édite et je traduis) : « l'Ange intellige naturellement au moyen des espèces innées ; en effet de même qu'un miroir représente naturellement à l'autre miroir sa similitude et récupère naturellement la similitude elle-même par l'autre, de même, par un processus similaire, l'Ange intellige naturellement au moyen des espèces innées avec lesquelles il atteint le Soleil, le feu, la chaleur, l'échauffement, et de même à propos de tous les étants corporels (*Angelus naturaliter intelligat per species innatas ; sicut enim unum speculum naturaliter repraesentat alteri speculo suam similitudinem, et naturaliter ab alio recuperat ipsam, sic Angelus a simili naturaliter intelligit per species innatas, cum quibus attingit Solem, ignem, caliditatem et calefactum, et sic de omnibus entibus corporalibus*) » (je traduis).

Il semble que cette œuvre de Lulle ait été publiée en 1298 (cf. C. Teleanu (2014, 459 ; A. Bonner (2007, p. 307))

²⁰⁰⁰ Raymond Lulle, *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombard*, qu. 64 (j'édite et je traduis) : « c'est pourquoi Ermite, je soutiens dans cette question que l'Ange intellige au moyen d'espèce innée naturellement et au moyen des espèces acquises de différentes façons comme on l'a montré plus haut. (*ideo Eremita teneo in hac quaestione, quod Angelus per species innatas naturaliter, et per acquisite diuersimode intelligat ut supra probatum est.*) » (J'édite et je traduis). Plus loin, il explique : « avec les espèces acquises, [l'ange] intellige les opérations intrinsèques des hommes qui sont au moyen de la contingence (*sed cum speciebus acquisitis intelligit operationes intrinsecas hominum, quae sunt per contingentiam*) »

²⁰⁰¹ J. Gaya (1982, p. 153-154)

cherche « comment l'Âme et l'Ange diffèrent ? »²⁰⁰². Certes, dans cet extrait, Lulle montre que l'ange n'a pas besoin de saisir les espèces de l'extérieur. Néanmoins, il dit également : « L'ange, en effet, perçoit les objets (*objecta*) d'une manière et l'âme d'une autre. L'ange les perçoit dans leur ressemblance extérieure même sans qu'il en faille multiplier les espèces (*species*) en les (*illas*) introduisant en lui-même, mais il les [*illas*] capte par lui-même, comme le verre qui capte lui-même la couleur de l'objet rouge sur lequel il est posé. »²⁰⁰³. Une brève analyse de ce passage permet de voir que l'ange intellige bien au moyen d'espèce puisque s'il « capte » en lui-même les espèces, cela signifie nécessairement qu'il possède ces espèces. Par conséquent, il est évident que la connaissance angélique se fait au moyen d'espèces selon Lulle contrairement à Bovelles.

Ajoutons que Lulle critique la thèse selon laquelle l'ange se connaît par son essence :

<p>Question XLVI</p> <p>Est-ce que l'ange s'intellige au moyen de son essence ou au moyen de l'espèce ?</p> <p>Solution. Raymond a rappelé la troisième et la cinquième question dans lesquels la solution de cette question est indiquée et il a dit que dans la jouissance de l'ange qui jouit de Dieu, Dieu se fait intelligible en représentant son intelligibilité propre et consubstantielle à l'Ange, et cela directement et sans instrument, et l'ange dans sa propre intelligibilité, au sujet de laquelle on a discuté dans la précédente question, atteint Dieu sans intermédiaire puisqu'il peut participer directement avec Dieu lui-même ; et cela est par une raison de l'intelligibilité coessentielle de Dieu qui se fait intelligible dans l'intelligibilité coessentielle de l'Ange et ainsi l'ange bienheureux intellige</p>	<p><i>Quaestio XLVI</i></p> <p><i>Utrum angelus se intelligat per suam Essentiam, uel per Speciem?</i></p> <p><i>Solutio. Raymundus recoluit tertiam et quintam Quaestionem, in quibus solutio huius Quaestionis significatur, et dixit, quod in fruitione Angeli, qui fruitur DEO, DEUS se faciat intelligibilem repraesentando suam Propriam et Consubstantialem Intelligibilitatem Angelo, et hoc immediate et sine aliquo instrumento, et Angelus in sua propria intelligibilitate, de qua in praecedenti Quaestione dictum est, attingit Deum sine medio, ut cum ipso immediate possit participare ; et hoc est ratione Coessentialis Intelligibilitatis Dei, quae se facit intelligibilem in coessentiali</i></p>
--	---

²⁰⁰² Lulle, *Liber de anima rationali*, IX, I, p. 51 (éd. 1737) : « *quomodo Anima et Angelus differunt ?* »

²⁰⁰³ Lulle, *Liber de anima rationali*, IX, I, p. 51 (éd. 1737) : « *nam Angelus per unum modum attingit obiecta, et Anima per alium, sicut Angelus qui in suis similitudinibus attingit obiecta ad extra, quin multiplicet species illorum, et illas ponat intra se ipsum, sed accipit illas in se ipso : sicut crystallum, quod in se ipso accipit colorem subiecti rubei, super quo est positum* » (tr. fr. J. Gaya)

Dieu au moyen de son essence sans espèce à savoir au moyen de la forme et de la matière à partir desquels il a été constitué comme on l'a montré dans la question précédente.

Pendant que Raymond considérait ainsi, comme cela apparaîtrait, que l'Ange atteint l'essence de Dieu par sa propre essence sans espèce, il dit que si l'Ange lui-même intelligeait au moyen de son essence sans espèce, il n'aurait pas une manière différente de Dieu de jouir qu'en s'intelligenceant lui-même : et il jouirait en s'intelligenceant et s'aimant lui-même et il serait similaire au mauvais Ange qui désire jouir de lui-même, par une raison dont l'appétit est tombé et est perverti : et ainsi l'Ange bon serait bienheureux et non bienheureux ce qui est une contradiction : donc l'Ange ne s'intelligence pas lui-même au moyen de son essence sans espèce, mais il intellige lui-même avec une espèce comme avec un instrument, en intelligenceant lui-même avec son intellectivité dans sa propre intelligibilité, en déduisant ses espèces innées et les autres qu'il désire acquérir et il fait les espèces intelligibles elles-mêmes dans son propre intelligible, dans lequel lui sont réfléchis et apparaissent son essence, sa nature et ses parties consubstantielles et par conséquent, l'acte de ses parties à savoir intelliger, aimer et se remémorer, et cela selon le mode que nous avons dit dans la question précédente.

intelligibilitate Angeli : et sic Angelus beatus intelligit DEUM per suam essentiam sine specie, scilicet per suam formam et materiam, ex quibus est constitutus, ut in praecedenti Quaestione probatum est.

Dum Raymundus sic consideravit, uidelicet, quod Angelus attingat Essentiam Dei per suam Essentiam sine specie, dixit quod, si Angelus semet ipsum intelligeret per essentiam sine specie, non haberet alteriorem modum fruendi DEO, quam in intelligendo se ipsum : et frueretur se ipso intelligendo et diligendo : et esset similis malo Angelo, qui appetit frui se ipso, ratione cuius appetitus cecidit et est peruersus : et sic Angelus bonus esset beatus et non beatus ; quod est contradictio : ergo Angelus non intelligit semet ipsum per essentiam sine specie, sed cum specie tanquam cum instrumento intelligit semet ipsum, intelligendo cum sua intellectiuitate semet ipsum in sua propria intelligibilitate, deducendo suas species innatas et alias, quas appetit acquirere, et facit ipsas intelligibiles in suo proprio intelligibili, in quo illi relucent et apparent sua essentia et natura et suae partes consubstantiales, et per consequens actus earum scilicet intelligere, amare et recolere : et hoc secundum modum, quem diximus in praedicta quaestione.

3 Ait Eremita : Raymunde, intellectus non potest intelligere per speciem sine absentia

<p>3. L'ermite dit : Raymond, l'intellect ne peut pas intelliger au moyen d'espèce sans absence de l'objet ; parce que l'Ange est toujours l'objet présent à son intellectivité puisqu'il intellige au moyen de lui-même et n'est pas lié à une autre essence qui pourrait l'entraver, de cette nécessité, il suit que parce que l'ange s'intellige lui-même au moyen de son essence.</p> <p>4. Raymond répond : Ermite, va à la question précédente dans laquelle ton objection a été résolue. Et quand tu dis que l'Ange se présente toujours à lui-même, tu dis vrai parce qu'il se présente lui-même avec ses espèces propres innées comme cela a été dit dans la question précédente, et sans aide sensitive et imaginative ; avec cette aide, l'intellect lié atteint au moyen d'espèce dans l'absence de l'objet.²⁰⁰⁴</p>	<p><i>objecti ; et quia Angelus semper est obiectum praesens suae intellectiuitati, cum per se intelligat, et non sit coniunctus cum alia essentia, quae ipsum posset impedire, de necessitate sequitur, quod Angelus per suam essentiam intelligat semet ipsum.</i></p> <p><i>4 Respondit Raymundus : Eremita, uade ad praedictam Quaestionem, in qua tua obiectio est soluta. Et quando dicis, quod Angelus semper obiectet semet ipsum, uerum dicis, quod obiectet semet ipsum cum suis propriis speciebus innatis, ut in supradicta Quaestione dictum est, et sine adiutorio sensitiui et imaginatiui ; cum quo adiutorio intellectus coniunctus per speciem attingit in absentia obiecti.</i></p>
---	--

La manière dont Lulle développe sa pensée est particulièrement étonnante car il présente la pensée du personnage Raymond qui considère d'abord que l'ange connaît Dieu par son essence puis, en considération des conséquences de l'application de cette thèse à la connaissance de soi, il rejette l'idée que l'ange se connaisse lui-même par l'essence. On pourrait dire que cette critique de la théorie de la connaissance par l'essence ne s'applique pas à la théorie de Bovelles puisqu'il mentionne principalement la connaissance de toutes choses. Cependant, l'argument utilisé par Lulle exclut nécessairement la thèse de Bovelles. En effet, résumons l'argument de Lulle :

1. Si l'ange s'intelligait lui-même au moyen de son essence sans espèce, il n'y aurait pas de différence entre la manière de connaître Dieu et la manière de se connaître soi-même.
2. Or, dans ce cas, l'ange bon serait similaire à l'ange mauvais qui s'arrête à la connaissance de lui-même.

²⁰⁰⁴ Raymond Lulle, *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombard*, qu. 46 (j'édite et je traduis).

3. Par conséquent, l'ange doit se connaître au moyen de l'espèce innée.

Cet argument souligne que la connaissance par sa propre essence ne s'applique pas à la connaissance de soi-même pour l'ange. Cette connaissance angélique par l'essence est réservée à la connaissance de Dieu. Cela implique qu'il est également nécessaire que la connaissance angélique de toutes choses par son essence soit également exclue. Sur ce sujet, la thèse de Lulle s'oppose donc à celle de Bovelles.

La connaissance au moyen d'espèces innées et au moyen d'une vision directe de l'objet : Bonaventure²⁰⁰⁵, Duns Scot et Grégoire de Rimini²⁰⁰⁶

Bonaventure fut un des premiers théologiens²⁰⁰⁷ à soutenir l'idée que l'intellect angélique connaît au moyen d'espèces intelligibles innées pour le distinguer aussi bien de la connaissance divine par l'essence que de la connaissance humaine par l'abstraction des espèces sensibles²⁰⁰⁸. Cependant, il soutient que l'ange connaît par les espèces innées tandis que Dieu connaît par son essence en tant qu'il est un acte pur²⁰⁰⁹, argument repris par Bovelles et appliqué à l'ange²⁰¹⁰. Peu après, Thomas d'Aquin²⁰¹¹ a également soutenu que l'ange saisissait intellectuellement les choses au moyen des espèces intellectuelles²⁰¹² qui sont innées parce qu'introduites par Dieu dès sa création²⁰¹³.

²⁰⁰⁵ Sur ce point, je ne classe pas Bonaventure parmi ceux qui pensent que l'ange connaît toutes choses seulement par l'espèce innée. De fait, comme je le montrerai, il accorde une place à une certaine connaissance de l'existence en dehors de lui.

²⁰⁰⁶ Pour Grégoire de Rimini, je m'appuie seulement sur ma lecture très parcellaire de son *Commentaire aux Sentences*.

²⁰⁰⁷ Son *Commentaire des sentences* est écrit entre 1250 et 1252 (cf. T. B. Noone, et R. E. Houser (2020)), soit environ deux ans avant celui de Thomas (cf. G. Verbeke (1950, p. 263)).

²⁰⁰⁸ Bonaventure, *Commentaire des Sentences*, livre II, dist. 3, p. 2, art 2, qu. 1, in *Opera Omnia S. Bonaventurae*, 1885, t. II, p. 117-121 Cf. H. Goris (2012, p. 157), A Boureau (2010, p. 162).

²⁰⁰⁹ Bonaventure distingue brièvement la connaissance divine de la connaissance angélique cf. Bonaventure, *Commentaire des Sentences*, livre II, dist. 3, p. 2, art 2, qu. 1 (p. 119): « Je réponds : il faut dire que tous ceux qui ont connu quelque chose, ont établi cela que l'ange connaît les choses créées au moyen d'espèces, excepté si elle est une chose telle qu'elle est essentiellement dans l'ange. Mais connaître une chose entière par soi-même, cela est seulement le propre de celui qui est un acte pur et très achevé et c'est pourquoi l'idée et la cause de toutes choses sont efficientes et sont l'exemplaire par lui-même. Mais cependant, les espèces sont diversifiées dans le mode d'établir. (*Respondeo : Dicendum, quod omnes qui aliquid intellexerunt, hoc posuerunt, quod Angelus cognoscit res creatas per species, nisi sit talis, quae essentialiter sit in Angelo. Cognoscere autem rem omnino per se ipsum, hoc est solius illius qui est actus purus et perfectissimus, et ideo idea et causa omnium et efficiens et exemplaris se ipso, non alio quodam. Sed tamen in modo ponendi species diversificati sunt.*) » (éd. Les Pères du Collège de Saint Bonaventure et je traduis).

²⁰¹⁰ Bovelles, *Ldi*, II, 2.

²⁰¹¹ Sur les différences entre Thomas et Bonaventure cf. H. Goris (2012).

²⁰¹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 55, art 1 ; *Commentaire des Sentences*, II, dist. 3, qu. 3, art. 1.

²⁰¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 55, art 2 ; *Commentaire des Sentences*, II, dist. 3, qu. 3, art. 1. Sur la thèse de Thomas cf. T. Suarez-Nani (2002b, p. 24-35), H. Goris (2012, p. 155-161).

Malgré cette proximité, Bonaventure et Thomas s’opposaient sur un des problèmes principaux que rencontre la théorie des espèces innées : comment expliquer que l’intellect angélique connaisse le singulier ? Bonaventure soutient que l’intellect angélique compose, à partir de ses espèces innées, une espèce représentant une réalité singulière, puis l’ange dirige son regard vers la réalité singulière hors de son esprit pour vérifier son existence²⁰¹⁴. Par conséquent, Bonaventure soutient que l’ange peut avoir une vision directe de l’objet en dehors de lui.

Dans la continuité de Bonaventure, Duns Scot a soutenu l’idée que l’intellect angélique connaît toutes choses selon deux modes. D’une part, il connaît les essences des choses sans considération de leur existence, c’est-à-dire par une intellection abstraite, et au moyen d’espèces intellectuelles²⁰¹⁵. D’autre part, Duns Scot propose une solution proche de celle de Bonaventure pour expliquer la connaissance des individus. En effet, comme Bonaventure, Duns Scot pense que l’ange peut saisir immédiatement le singulier et ainsi le connaître, avoir une intellection de son existence (intellection intuitive²⁰¹⁶) et en outre il peut savoir qu’il existe grâce à un autre

²⁰¹⁴ Bonaventure, *Commentaire des Sentences*, livre II, dist. 3, p. 2, art 2, qu. 1 (p. 120) : « En effet, Dieu a concrété les espèces universelles de toutes les choses à faire dans les anges, et au moyen de ces espèces, il est certain que l’ange peut connaître tous les universaux, il peut aussi connaître les singuliers mais seulement en les composant les uns avec les autres comme il est évident quand moi j’ai en ma possession l’espèce de la figure, l’espèce de l’homme, l’espèce de la couleur et du temps et je les composerai les unes avec les autres : sans une nouvelle réception d’espèce, je connaîtrai un individu dans sa nature propre. Mais parce qu’une telle composition, excepté si elle est selon la certitude et la correspondance avec la chose elle-même, est fiction et tromperie, pour cette raison, de cette manière, l’ange ne connaît pas les individus et les singuliers excepté s’il dirige son regard au-delà de la chose connaissable elle-même et si, selon ce qui est dans la chose, l’ange lui-même compose l’espèce en lui ; et alors il a une cognition claire et certaine à propos de la chose comme s’il recevait aussitôt l’espèce. (*Deus enim in angelis concreavit species uniuersales omnium fiendarum rerum, et per illas certum est, quod potest omnia uniuersalia cognoscere ; potest etiam et singularia, sed non nisi componat ad inuicem, ut patet si ego habeo penes me speciem figurae, speciem hominis, speciem coloris et temporis, et componam ad inuicem : sine noua receptione speciei cognoscam indiuiduum in propria natura. Sed quia talis compositio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio ; ideo Angelus huiusmodi indiuidua et singularia non cognoscit, nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile, et secundum illud quod est in re, ipse componat species in se ; et tunc habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si speciem statim reciperet.*) » (Je traduis). Sur ce point, T. Noone (2012, p. 219) pense que cette distinction entre la composition et le regard en direction des choses pour vérifier leur existence fonde la distinction entre la connaissance intuitive et abstraite mise en place notamment par Duns Scot et Ockham.

²⁰¹⁵ Sur la conception générale de la connaissance angélique dans l’œuvre de Duns Scot cf. D. Perler (2008, p. 145-148)

²⁰¹⁶ Sur l’intellection intuitive et abstraite cf. Duns Scot, *Ord.*, II, 3, 2, 2, no. 321; 1950-, VII, p. 553.6—11 :

<p>La première intellection, je l’appelle abstraite l’intellection qui est l’intellection d’une quiddité elle-même selon que la quiddité est abstraite de l’existence actuelle et de la non-existence. La seconde, à savoir l’intellection qui est l’intellection de la quiddité de la chose selon son existence actuelle, je l’appelle intellection intuitive.</p>	<p><i>'Primam voco "abstractivam", quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non-existentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam), voco intellectionem intuitivam.'</i></p>
---	--

cf. T. Noone (2012, p. 207) : « La cognition intuitive est le mode de cognition par laquelle un intellect est informé de l’existence et de la présence de quelque chose ou d’une caractéristique de la chose ; la cognition abstraite ne possède aucune utilité à propos de l’existence et de la présence d’une chose mais connaît la chose en tant qu’elle

ange²⁰¹⁷. Étant donné que Bovelles n'accorde pas de place à la connaissance des singuliers par les anges, je n'approfondis pas plus la discussion sur ce point. Néanmoins, cette capacité à saisir directement sans intermédiaire une chose est retenue pour l'ange. Cependant, Bovelles généralise cette capacité à la connaissance de toutes choses puisque c'est par la saisie directe de l'essence de toutes choses en lui-même que l'intellect connaît toutes choses.

Cette théorie de la connaissance angélique permet à Duns Scot, comme D. Perler le montre, de former une thèse structurée de la procédure de la connaissance générale qu'on peut résumer en trois points :

<p>1. Chaque cognition exige un acte cognitif et un objet cognitif. L'objet approprié pour un acte intellectuel est l'essence d'une chose</p> <p>2. Pour faire que l'essence d'une chose soit cognitivement accessible, l'intellect a besoin d'un moyen : l'espèce intelligible. Cette espèce précède l'acte intellectuel.</p> <p>3. L'espèce intelligible détermine le contenu d'un acte intellectuel en présentant une certaine essence avec une « existence intentionnelle ». ²⁰¹⁸</p>	<p><i>1. Every cognition requires a cognitive act and a cognitive object. The appropriate object for an intellectual act is the essence of a thing.</i></p> <p><i>2. To make the essence of a thing cognitively accessible, the intellect needs a cognitive device: the intelligible species. This species precedes the intellectual act.</i></p> <p><i>3. The intelligible species determines the content of an intellectual act by presenting a certain essence with 'intentional existence'.</i></p>
--	---

Grâce à l'idée d'intellect angélique, il est possible de penser le développement de la connaissance d'un point de vue strictement intellectuel sans l'intervention d'aucun sens ou d'aucune matière²⁰¹⁹. De ce point de vue, on peut dire que l'intellect angélique permet

est indifférente à l'existence et à la présence. (*Intuitive cognition, as noted above, is the mode of cognition whereby an intellect is aware of the existence and presence of some thing or feature of a thing; abstractive cognition has no purchase upon the existence and the presence of the thing but knows the thing as indifferent to existence and presence.*) »

²⁰¹⁷ Duns Scotus, *Reportatio* 2A.11.2, Merton College, MS 61, fol. 160v: « *Tertia cognitio quam acquirunt angeli a rebus est cognitio intuitiva, nec est ista eadem cum secunda nec cum prima. Cognitio enim singularis ut <add. in M> singulare potest esse abstractiva, ita etiam potest cognitio existientiae ut existientia, quia si unus angelus revelet alteri existientiam rei pro tali tempore quam videt intuitive, angelus cui revelatur cognoscit existientiam determinatam ut existientia est, et <rep. M> tamen non habet cognitionem intuitivam, quia ipsa non est nisi per obiectum concurrans immediate. Nunc autem nulla istarum trium cognitionum potest aliunde haberi naturaliter quam accipiendo cognitionem a rebus.* ». Sur la connaissance des singuliers dans l'œuvre de Duns Scot cf. T. Noone (2012, p. 216-218) à qui je dois la découverte cette citation.

²⁰¹⁸ D. Perler (2008, p. 148).

²⁰¹⁹ Je reprends à mon compte la conclusion de D. Perler (2008, p. 148) qui me semble particulièrement intéressante pour penser l'utilité philosophique de l'ange.

également à Bovelles de présenter un idéal à atteindre²⁰²⁰. En effet, avec l'intellect angélique, on voit un intellect parfait, autonome, connaissant toutes choses dans des conditions parfaites. Rapprocher l'intellect humain de l'intellect angélique permet à Bovelles de distinguer deux activités de l'intellect : l'abstraction propre à l'homme seulement et la contemplation propre à tous les intellects. Cet opposé parfait qu'est l'intellect angélique permet également de montrer ce qui caractérise l'intellect humain : le vide initial de l'intellect, le lien avec la matière, le besoin des sens. Ainsi, Perler a raison de rapprocher les discussions sur l'intellect angélique des expériences de pensée dans lesquelles « des problèmes de fond sont posés et discutés sous des conditions idéalisées »²⁰²¹. Néanmoins, si on observait le contenu, Bovelles ne s'accorderait pas entièrement avec cette procédure de la connaissance générale. Même s'il s'accorde avec le premier point, il rejette clairement pour l'ange le point 2 et 3. Selon lui, l'intellect angélique a, en effet, un accès direct à l'essence de toutes choses puisqu'elles sont en lui-même. Par conséquent, il n'a pas besoin d'espèces intellectuelles. La thèse de Duns Scot a notamment été reprise par un contemporain de Bovelles et également professeur à Paris, Pierre de Taret²⁰²². L'auteur défend explicitement la thèse de Duns Scot. Il est particulièrement intéressant du point

²⁰²⁰ Bovelles, *Ldi*, I, 10.

²⁰²¹ D. Perler (2008, p. 144) : « *Discussions about angels often had the status of thought experiments in which basic problems were posed and discussed under idealized conditions* »

²⁰²² Pierre Taret, *Commentaire aux sentences*, II, dist. 3 qu. 10, (J'ai étudié ce texte à partir de l'édition de Venise, 1583 p. 175) :

<p>Finalment, on argumente ainsi. L'ange se connaît au moyen de son essence donc aussi il connaît tous les autres objets au moyen de leur essence, donc il ne connaît pas par des raisons distinctes. La conséquence est bien évidente. L'antécédent est montré à partir de ce qui a été dit plus haut. Pour cet argument, on a répondu qu'il conclut bien à propos de la connaissance intuitive. Quant à nous, nous parlons de la connaissance abstraite.</p> <p>Cependant, cet argument est confirmé parce que la cause primaire pénètre plus dans l'effet que la cause seconde. Aussi l'espèce de la quiddité supérieure peut être la cause d'intelligence la quiddité inférieure, il est aussi évident parmi deux hommes, l'un plus intelligent l'autre plus balourd : le premier intellige plus dans une raison que le second dans deux.</p> <p>Pour cela, il a été cependant dit comment cette autorité ne vaut pas pour l'objectif principal à propos de l'espèce intelligible. Cela est évident car la cause première agit plus c'est-à-dire parce qu'elle donne le mouvement à une autre cause. Aussi cet auteur doit être rejeté parce qu'il n'est pas d'une si grande autorité. Et ainsi est évidente la manière dont il faudrait répondre à cette question entière.</p>	<p><i>Finaliter arguitur sic. Angelus cognoscit se per essentiam suam : ergo et omnia alia obiecta per essentiam ipsorum ; ergo non per distinctas rationes.consequentia bene patet. Antecedens probatur ex dictis supra. Ad hoc argumentum responsum est, quod bene concludit de notitia intuitiva. Nos uero loquimur de notitia abstratiua.</i></p> <p><i>Confirmatur tamen hoc argumentum, quia causa primaria plus influit in effectum, quam causa secunda.etiam species quidditatis superioris potest esse causa intelligendi quidditatem inferioris : patet etiam in duobus hominibus, unus ingeniosus alius rusticus.primus plus intelligit in una ratione, quam secundus in duobus.</i></p> <p><i>Ad istud tamen dictum est, quomodo illa auctoritas non est ad propositum de speciebus intelligibilibus. Patet, nam causa prima, plus agit, hoc est, quia dat motionem alteri causae. Etiam ille auctor esset negandus, quia non est tantae auctoritatis.et sic patet quid dicendum esset ad istam totam quaestionem.</i></p>
---	--


de vue de la transmission des textes puisqu'il rapporte à ses contemporains dont Charles de Bovelles les arguments de Duns Scot, de Thomas et d'Henri de Gand²⁰²³.

Grégoire de Rimini défend une thèse proche de celle de Duns Scot au sens où une partie de la connaissance angélique est au moyen d'espèces tandis que l'autre s'applique directement à l'objet :

<p>Deuxièmement²⁰²⁴, l'ange ne s'intelligit pas lui-même et n'intelligit pas les choses qui sont en lui-même au moyen d'espèces mais il intelligit ces choses. Par conséquent, il n'intelligit pas toutes les choses qu'il intelligit au moyen de l'espèce. La première prémisse est montrée par ce que nous nous intelligeons en nous immédiatement de telles choses et non au moyen de l'espèce intermédiaire comme cela est montré dans la première question de la troisième distinction où on recherche comment les choses insensibles sont connues par nous : et au moyen de ces raisons cela même est montré à propos des anges.</p> <p>Troisièmement, nous, nous connaissons au moyen des sens et de l'intellect certains singuliers sensibles intuitivement et non au moyen d'une espèce intermédiaire comme cela est montré au même endroit dans la question à propos de la connaissance des choses sensibles. Par conséquent, l'ange connaît les existences sensibles intuitivement et non au moyen d'espèce intermédiaire autrement l'ange n'aurait pas une connaissance naturellement parfaite au sujet des</p>	<p><i>Secundo angelus non intelligit seipsum nec ea quae in ipso sunt per speciem et intelligit illa. Igitur non omnia quae intelligit intelligit per speciem. assumptum probatur. quia nos talia in nobis intelligimus immediate et non per speciem mediam : ut probatum est in prima quaestione distinctio 3²⁰²⁶ ubi quaeritur utrum res insensibiles naturaliter a nobis cognoscantur : et per easdem rationes illud ipsum probatur de angelis.</i></p> <p><i>Tertio nos per sensum et per intellectum cognoscimus quaedam singularia sensibilia intuitiue : et non per speciem mediam : ut probatum est ibidem in quaestione de cognitione rerum sensibilibum. Igitur angelus sensibilia existentia cognoscit intuitiue et non per speciem mediam alioquin non ita perfectam notitiam haberet</i></p>
--	--

²⁰²³ Je ne suis pas en mesure de juger son apport philosophique sur la connaissance angélique par rapport à Duns Scot. Je remarque une forte proximité avec la thèse de Duns Scot, mais une étude plus approfondie pourrait souligner quelques divergences que je ne perçois pas.

²⁰²⁴ L'article est composé de trois conclusions. Grégoire présente le deuxième point de la deuxième conclusion. Le premier point concerne la connaissance de Dieu par les anges.

²⁰²⁶ L'édition que je suis présente . C'est donc une supposition.

<p>existences sensibles eux-mêmes comme nous, ce qu'il ne faut pas dire.</p> <p>La troisième conclusion est prouvée parce que, par chaque cognition par laquelle quelque chose est connu, l'espèce elle-même est connue par l'ange par l'espèce intermédiaire. Par conséquent, tout ce que l'ange connaît par l'espèce intermédiaire, il le connaît au moyen d'une espèce distincte de la connaissance actuelle de la chose. La conséquence est évidente parce que chaque connaissance par laquelle l'espèce est connue est distincte de cette espèce, comme il est évident à partir de la toute précédente question. Pour l'argument de la question, l'antécédent doit être nié car, bien que l'homme connaisse certaines choses immédiatement au moyen des sens et de l'intellect et non au moyen de l'espèce, cependant il connaît d'autres choses au moyen de l'espèce²⁰²⁵.</p>	<p><i>naturaliter de ipsis sicut nos : quod non est dicendum.</i></p> <p><i>Tertia conclusio probatur quia quacumque cognitione aliquid cognoscitur ab angelo mediante specie cognoscitur ipsa species. Igitur quicquid angelus cognoscit mediante specie cognoscit per speciem distinctam ab actuali notitia illius. Patet consequentia quia omnis notitia qua species cognoscitur est distincta ab illa specie : sicut patet ex precedenti quaestione proxima. Ad argumentum quaestionis, negandum est antecedens nam licet quedam homo cognoscat et per sensum et intellectum immediate non per speciem, aliqua tamen cognoscit per speciem.</i></p>
--	---

Dans ce passage, Grégoire de Rimini soutient clairement qu'il existe une connaissance directe de la chose (dans le deuxième et le troisième) et une connaissance par l'espèce (dans la troisième conclusion)²⁰²⁷. Il reprend clairement la distinction développée par Duns Scot entre la connaissance abstractive et la connaissance intuitive. Sur ce point, comme nous l'avons déjà vu, Bovelles n'approfondit pas cette distinction puisque tout ce que l'intellect peut savoir existe nécessairement dans l'ange ou en Dieu. De plus, il reconnaît que l'ange connaît toutes choses sans intermédiaire au moyen de son essence.

À la lecture des réflexions de Grégoire de Rimini, il y a un point particulièrement intéressant de sa méthode qui illustre la différence avec celle de Bovelles. En effet, dans le troisième, Grégoire de Rimini fonde sa réflexion à propos de l'intellect angélique à partir de la connaissance de l'intellect humain. Comme il l'a expliqué plus tôt, il n'est pas possible d'étudier l'intellect angélique seulement à partir de ce qu'on connaît²⁰²⁸. Ainsi, Grégoire de

²⁰²⁵ Grégoire de Rimini, *Commentaire des sentences*, II, dist 7. Qu. 3, art. 3

²⁰²⁷ Sur ce point mais seulement en rapport à la connaissance humaine, cf. C. Schabel (2015).

²⁰²⁸ Grégoire de Rimini, *Commentaire des sentences*, II, dist 7. Qu. 2, réponse (Je traduis et édite) :

Rimini ne s'appuie pas sur une connaissance idéalisée d'un intellect parfait pour penser ce qu'est l'intellect humain. Il préfère au contraire décrire ce qu'est l'intellect humain afin d'en inférer des lois générales pour décrire l'intellect angélique. La méthode bovillienne de découverte des caractéristiques de l'ange s'appuie avant tout sur son art des opposés et donc sur sa conception métaphysique de la structure du réel. Grâce à l'opposition entre l'intellect angélique et humain, Bovelles construit une conception plus précise des intellects. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il attribue à l'ange la connaissance de toutes choses par sa propre essence à l'opposé de la grande majorité des philosophes.

Les critiques de la théorie de l'espèce et leur réponse.

La connaissance au moyen d'une disposition scientifique (habitus scientialis) : Henri de Gand et Jean Pic de la Mirandole.

Après avoir défendu la thèse de Thomas d'Aquin²⁰²⁹, Henri de Gand proposa une critique de la connaissance angélique (et humaine) au moyen d'espèces intelligibles imprimées²⁰³⁰. Henri remplace l'espèce intellectuelle par la disposition (*habitus*) scientifique. Cette thèse de Henri de Gand sera au cœur des débats scolastiques et sera défendue par un contemporain de Bovelles, Jean Pic de la Mirandole²⁰³¹.

<p>Je réponds parce que, à propos de la connaissance et de la manière de connaître des anges, nous ne pouvons pas scruter quelque chose en vertu de la raison excepté à partir des choses que nous connaissons en nous. Pour cela, il y a deux articles dans cette question. Dans le premier nous verrons si chaque chose que l'intellect humain intellige actuellement, il l'intelligit par une intellection essentiellement distincte autant de la chose que de l'intellect lui-même. Dans un second article, on verra à propos de la question principale [À savoir : « Par conséquent, je recherche si chaque objet que l'ange intelligit, il l'intelligit autant par la chose que par l'intellection essentiellement distincte de la chose qu'il l'intelligit autant que de son intellect.]</p>	<p><i>Respondeo quoniam de notitia ac modo cognoscendi angelorum non possumus aliquid inuestigare pro rationem nisi ex his quae cognoscimus in nobis. idcirco duo articuli erunt in questione ista. In primo uidebitur utrum quamcumque rem intellectus humanus intelligit actualiter intelligat intellectione tam a re intellecta quam ab ipso intellectu distincta essentialiter. In secundo uidebitur de principali quesito. [À savoir : « Primo igitur quero utrum quamcumque rem angelus intelligit, intelligat intellectione tam a re quam intelligit quam a suo intellectu essentialiter distincta »]</i></p>
--	--

²⁰²⁹ Cf. Michael Rombeiro (2011, p.182).

²⁰³⁰ Sur la critique d'Henri de Gand des espèces intelligibles cf. K. H. Tachau (1988, p.31-33) ; M. Rombeiro (2011, p. 181-220).

²⁰³¹ Jean Pic de la Mirandole, *Conclusiones*, ch. 5, th. 7: « Les anges intelligent au moyen de la disposition scientifique connaturelle à eux-mêmes (*angeli intelligunt per habitum scientialem sibi connaturalem.*) » (éd. A. Biondi et je traduis). Sur la conception de Jean Pic de la Mirandole cf. S. Meier-Oeser (2008, p. 193-195).

Malgré la critique de la théorie des espèces intellectuelles imprimées, Henri de Gand conserve la position classique selon laquelle la manière dont connaît l'intellect angélique est intermédiaire entre la façon divine de connaître et la façon humaine :

<p>Et lorsque notre intellect aura été achevé au moyen des dispositions scientifiques de toutes les choses qui sont nées pour être connues au moyen de l'intellect lui-même et lorsque notre intellect intellige en acte ces choses au moyen de la disposition, c'est un point particulièrement achevé et le plus haut auquel il peut parvenir à partir des choses naturelles pures et selon le statut de la vie présente, mais c'est le point le plus bas pour l'intellect angélique.</p> <p>En effet, l'intellect angélique lui-même possède la disposition scientifique, naturellement innée à lui, de toutes choses connaissables naturellement par lui-même presque selon le mode et le processus normal d'une chose générée naturellement et non selon le mode et le processus normal des choses scientifiques acquises par notre intellect parce que, dans le genre des étants intellectuels, notre intellect est, en considération des formes universelles intelligibles comme la matière première est en considération des formes particulières. Parce que tantôt il possède l'information des dispositions scientifiques, tantôt il ne la possède pas et il est en premier lieu comme une table rase pour recevoir en lui-même ces dispositions. Dieu, de son côté, aussi bien dans le genre des étants que dans le genre des intelligibles, est la forme pure dont l'être est son intelliger selon l'acte.</p>	<p><i>Cumque perfectus fuerit intellectus noster per habitus scientiales omnium eorum, quae per ipsum nata sunt cognosci, et actu ea intelligit ex habitu : hoc est perfectius et summum ad quod potest peruenire ex puris naturalibus et secundum statum uitae praesentis, sed est infimum in intellectu angelico.</i></p> <p><i>Ipsa enim habet habitum scientialem omnium rerum naturaliter a se cognoscibilium naturaliter sibi innatum, quasi secundum modum, et cursum rei generatae naturaliter, non secundum modum et cursum scientiarum ab intellectu nostro acquisitarum ; quoniam intellectus noster in genere intellectualium respectu formarum uniuersalium intelligibilium est sicut materia prima respectu formarum particularium. Quia quandoque habet informationem habituum scientialium, quandoque non habet, et prius est sicut tabula nuda ad eos recipiendum in se. Deus autem sicut in genere entium, sic in genere intelligibilium est forma pura, cuius esse est suum secundum actum intelligere.</i></p>
---	--

<p>De son côté, l'ange se trouve être d'une manière intermédiaire. En effet, il ne reçoit pas les dispositions scientifiques après qu'il a été produit en acte par une puissance précédant l'acte par la durée mais ces dispositions appartiennent à sa perfection naturelle, mais il est en puissance pour l'acte d'intelliger puisqu'il n'est pas nécessaire qu'il intellige en même temps chacune comme cela a été dit plus haut²⁰³².</p>	<p><i>Angelus autem medio modo se habet. Habitus enim scientiales non recipit postquam in actum fuerit productus potentia actum praecedente duratione : sed pertinent ad suam naturalem perfectionem²⁰³³, sed in potentia est ad actus intelligendi, ut non sit necesse eum singula intelligere simul, ut dictum est supra.</i></p>
---	--

Ce passage synthétise assez clairement la position de Henri de Gand. Selon lui, l'intellect humain se trouve au plus bas de la hiérarchie des intellects. Plus précisément, l'achèvement de cet intellect équivaut à la partie la plus basse de l'intellect angélique. Cette position s'appuie, comme le note T. B. Noone²⁰³⁴ et comme on peut le voir dans le texte même de cette question²⁰³⁵, sur un principe Dionysien²⁰³⁶ selon lequel la perfection d'une chose est en contact avec l'élément le plus bas de la chose supérieure à elle. Sur ce point, Bovelles, bien qu'il s'accorde en grande partie avec Denys et ce principe pour fonder sa hiérarchie, est en partie en désaccord avec ce qu'affirme Henri de Gand. Selon lui, cette inégalité entre les intellects vaut seulement au commencement. En effet, lorsque l'intellect humain est achevé, il s'établit au même niveau que l'intellect angélique²⁰³⁷. Ainsi, contrairement à Henri, Bovelles ne pense pas que l'achèvement de l'intellect humain est égal au plus bas niveau de l'intellect angélique.

Pour Henri de Gand comme pour Bovelles, la hiérarchie des intellects implique trois manières différentes de connaître :

- Premièrement, l'intellect humain connaît seulement à l'aide de dispositions scientifiques acquises. Sans m'étendre sur ce point, à quatre occasions dans le *Livre de l'intellect*²⁰³⁸,

²⁰³² Henri de Gand, *Quodlibet*, V, qu. 14, f. 177r. (J'édite à partir de l'édition de Josse Bade 1518 et je traduis). À propos des réflexions d'Henri de Gand sur la connaissance angélique cf. T. Suarez-Nani (2002b, p. 97-109) ; T. B. Noone (2012, p. 191-194).

²⁰³³ T. B. Noone (2012, p. 191-194)

²⁰³⁴ T. B. Noone (2012, p. 192)

²⁰³⁵ Henri de Gand, *Quodlibet*, V, qu. 14, f. 177r. : « selon ce que dit Denys au chapitre VII des *Noms divins* (*secundum quod dicit Dionysius.VII.capitulum de diuinis nominibus*). »

²⁰³⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, VII,, 3 : « Et pourtant, comme je l'ai dit, c'est aussi à partir de tout que la Sagesse doit être connue, car telle est, selon l'Oracle, la Cause qui produit tout et qui harmonise toujours tout, la Cause de la concorde et de l'ordre indissoluble de toutes choses, (car) elle associe toujours l'achèvement de ce qui précède au principe de ce qui suit et elle produit bellement l'unique conspiration et harmonie du tout. »

²⁰³⁷ Bovelles, *Ldi*, I, 10.

²⁰³⁸ Bovelles, *Ldi*, II, 3 et 7 et VII, 10 (deux fois).

Bovelles reprend le terme « *habitus* (disposition) » caractéristique de la théorie de la connaissance d’Henri de Gand. Il emploie ce terme notamment pour définir le savoir²⁰³⁹. Cependant, avant sa définition, il souligne bien que la disposition est synonyme d’espèce de son point de vue. En effet, comme nous le soulignerons plus bas, le terme « espèce », qui est bien plus utilisé dans le texte de 1510, lui permet de mettre en avant la source de notre savoir. Dans ce passage, « disposition » est préféré pour souligner le fait que l’espèce est une possession de la mémoire.

- Deuxièmement, au sommet de la hiérarchie des intellects, Dieu est l’essence et la forme de toutes choses.

- Troisièmement, entre les deux, se trouve l’intellect angélique qui connaît naturellement toutes choses au moyen de dispositions innées en lui.

Bien que, comme ses prédécesseurs, il rejette la thèse défendue plus tard par Bovelles²⁰⁴⁰, sa théorie me semble plus proche de celle de Bovelles. De fait, il exclut l’espèce imprimée de sa théorie de la connaissance angélique car l’intellect angélique n’a pas besoin des espèces pour connaître en acte. L’espèce n’est pas nécessaire pour connaître puisque Dieu lui-même connaît sans espèce²⁰⁴¹. Il explique que l’intellect angélique possède naturellement l’*habitus* scientifique qui lui permet de connaître toutes choses²⁰⁴². Par conséquent, le rejet de l’espèce

²⁰³⁹ Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

²⁰⁴⁰ Henri de Gand, *Quodlibet*, V, qu. 14, f. 174r (j’édite et je traduis) : « l’ange ne connaît pas les autres choses par lui-même au moyen de son essence parce que cela convient seulement à Dieu. (*angelus non cognoscit res alias a se per suam essentiam : quia hoc soli deo conuenit*) »

²⁰⁴¹ Henri de Gand, *Quodlibet*, V, qu. 14, f. 174v. : « [L’intellect séparé] voit intellectuellement et intellige Dieu sans aucune instruction d’une espèce. De plus, il s’intellige lui-même sans l’instruction de chaque espèce qu’il aurait de lui-même. Donc, du côté de l’intellectif, l’espèce n’est pas requise dans l’ange lui-même à aucun degré. (*Deum intellectualiter uidet, et intelligit absque omni informatione alicuius speciei. Praeterea seipsum intelligit absque omnis speciei informatione quam de se habeat. Ex parte ergo intellectiui in quantum intellectiuum non requiritur species in ipso.*) »

²⁰⁴² Henri de Gand, *Quodlibet*, V, qu. 14, f. 175v :

Pour cette raison, nous disons purement que ce qui, auprès l’intellect angélique en tant qu’il est ce qui est intellectif, est présent à l’intellect du côté de l’intelligible dans lequel l’intelligible lui-même est présent à l’intellect, cependant non comme inhérent à lui au moyen de l’intelligible mais comme présent et se plaçant objectivement dans l’intelligible, est la disposition scientifique connaturelle à soi et créée naturellement par Dieu pour intelliger sous la raison de l’intelligible son essence et l’essence de n’importe quel autre créature et universellement tout ce qui est connaissable par la cognition naturelle dans les créatures pour que ces trois à savoir l’intellect angélique, la disposition scientifique inhérente à lui-même et l’intelligible étincelant par lui-même dans l’intellect lui-même comme la forme et l’espèce imprimée en lui mais non

Idcirco dicimus simpliciter, quod id, quod apud : intellectum angelicum, ut est intellectiuum quid, est ex parte intelligibilis praesens intellectui, in quo praesens est ei ipsum intelligibile, non tamen ut ei inhaerens per illud, sed ut praesens, et insistens obiectiue in illo, est habitus scientialis sibi connaturalis, et a Deo naturaliter concreatius ad intelligendum sub ratione intelligibilis suam essentiam : et cuiuslibet alterius creaturae, et uniuersaliter quicquid naturali cognitione cognoscibile est in creaturis, ut ista tria, scilicet intellectus angelicus, habitus scientialis ipsi inhaerens, et per ipsum intelligibile splendens in ipso intellectu, tanquam forma et species impressa in eo, non autem

de l'intellect angélique s'appuie dans le cas d'Henri de Gand, comme dans le cas de Bovelles, sur la nature de l'intellect angélique. Parmi les autres arguments qu'il utilise²⁰⁴³, Henri souligne l'incapacité de l'espèce imprimée à nous faire connaître un universel en tant qu'universel²⁰⁴⁴. Sur ce dernier point, il est clair que Bovelles s'éloigne grandement d'Henri de Gand puisque, comme nous le verrons, l'espèce intellectuelle est au cœur de sa théorie de la connaissance humaine.

<p>inhérente et imprimée, excepté au moyen de la disposition elle-même, soient le principe unique de l'acte d'intelliger par lequel l'intellect constitue dans l'acte d'intelliger comme au moyen d'une opération naturelle à lui-même et essentielle qui cependant doit formellement se faire au moyen de l'objet exprimé qui, au moyen de l'opération d'intelliger, assimile à lui-même parfaitement l'intellectif lui-même. Et de cette manière, chaque cognition intellectuelle se fait au moyen de l'assimilation de ce qui intellige à la chose intelligée et au moyen de la convenance dans la forme, non moins au moyen de ce genre de disposition qu'au moyen d'une autre espèce imprimée.</p>	<p><i>inhaerens et impressa, nisi per ipsum habitum, sint unum principium actus intelligendi, quo constituitur intellectus in actu intelligendi, tanquam per sibi naturalem, et essentialem operationem, quae tamen formaliter fieri habet per obiectum expressum, quod per operationem intelligendi assimilatur sibi perfecte ipsum intellectuum. Et per hunc modum omnis cognitio intellectiva fit per assimilationem intelligentis ad rem intellectam, et convenientiam in forma, non minus per huiusmodi habitum, quam per speciem aliam impressam.</i></p>
---	---

²⁰⁴³ T. Suarez-Nani (2002, p 98-100) expose avec une grande clarté plusieurs arguments d'Henri de Gand.

²⁰⁴⁴ Henri de Gand, *Quodlibet*, V, qu. 14, f. 174v. :

<p>De là, parce que l'essence elle-même de l'ange est toujours présente à l'intellect de l'ange dans la raison de l'objet et de la même manière les choses qui sont au moyen de l'essence en lui-même, l'espèce n'est pas requise pour que l'un arrive à partir de l'intelligible et de l'intelligé comme à partir du connaissant et du connu, mais non comme à partir de la matière et de la forme et pour que l'un soit intelligé dans l'intellect comme dans ce qui intellige mais non comme dans un sujet. Mais l'intelligible au moyen de son espèce ne possède pas l'être auprès de l'intellect comme objet connu parce qu'il n'est pas un objet, excepté sous la raison de l'universel, et l'espèce imprimée ne peut pas être représentative de quelque chose excepté sous la raison du singulier, parce que si l'espèce de quelque chose est imprimée à une chose par autre chose que par ce dont elle est, si l'espèce représentative de quelque chose est vraie, alors il faut que, selon le même mode, elle soit imprimée par quelque chose, de même qu'elle serait née immédiatement pour être imprimée par la chose elle-même. Mais aucune espèce n'est née pour être imprimée dans l'intellect par un universel selon ce qui est universel en lui-même mais seulement selon ce qui doit être signifié dans le supposé particulier parce que, selon lui-même, l'universel ne doit pas exister dans la nature des choses mais seulement comme signifié dans le supposé et rien n'est né pour que l'impression de son espèce agisse dans une autre chose excepté selon ce qui doit être au moyen de l'existence dans la nature des choses. Mais ainsi, l'espèce ne peut pas imprimer si ce n'est l'espèce du particulier sous la raison par laquelle il est particulier, qui n'est jamais représentative d'un universel sous la raison qui est l'universel. Donc etc.</p>	<p><i>Unde, quia ipsa essentia angeli semper praesens est intellectui angeli in ratione obiecti, et similiter ea quae per essentiam sunt in ipso, non requiritur species ut fiat unum ex intelligibili et intellectum tanquam ex cognoscente et cognito : non autem tanquam ex materia et forma et sit intellectum in intellectu ut in intelligente : non autem ut in subiecto. Sed intelligibile per speciem suam non habet esse apud intellectum ut obiectum cognitum : quia non est obiectum nisi sub ratione uniuersalis et species impressa non potest esse repraesentatiua alicuius nisi sub ratione singularis. quoniam si species alicuius alicui imprimatur ab alio quam ab eo cuius est, si sit uera species eius repraesentatiua, oportet quod secundum eundem modum imprimatur ab illo sicut ab ipsa re immediate nata esset imprimi. Sed nulla species nata est imprimi in intellectu ab uniuersali secundum quod est uniuersale in se : sed solum secundum quod habet esse signatum in supposito particulari : quia secundum se non habet existere in rerum natura : sed solum ut signatum in supposito : et nihil natum est agere impressionem suae speciei in alio, nisi secundum quod habet esse per existentiam in rerum natura. Sic autem non potest imprimere nisi speciem particularis sub ratione qua particulare est : quae numquam est representatiua uniuersalis sub ratione quae uniuersale est. Ergo etc.</i></p>
--	--

*La connaissance immédiate de l'objet*²⁰⁴⁵ : Durand de Saint Pourçain²⁰⁴⁶ Guillaume d'Ockham, Robert Holcot²⁰⁴⁷, Landulphus Caracciolo²⁰⁴⁸, Johannes de Bassolis²⁰⁴⁹ et Marsile d'Inghen²⁰⁵⁰.

Dans la continuité de Pierre de Jean Olivi²⁰⁵¹, Guillaume d'Ockham considère que la connaissance des choses différentes de l'intellect angélique ou humain ne s'effectue ni au moyen d'espèces ni par leur propre essence mais directement par l'essence des choses ou par une disposition (*habitus*)²⁰⁵² que ce soit pour la connaissance intuitive, c'est-à-dire une connaissance qui permet de savoir si une chose existe ou non²⁰⁵³ que pour la connaissance abstractive c'est-à-dire une connaissance qui ne permet pas de savoir si la chose considérée

²⁰⁴⁵ Je regroupe sous une même rubrique des auteurs que S. Meier-Oeser (2008, p. 190-191) a placés sous des rubriques légèrement différentes (tous les auteurs défendent une connaissance sans espèce mais les causes ou ce qui déclenche la connaissance ne sont pas exactement les mêmes). Bien que je mentionne un grand nombre d'auteurs dans le titre, je ne traiterai en particulier que de Guillaume d'Ockham. En effet, les thèses de cet auteur sont plus étudiées, il est donc plus aisé pour moi d'approfondir ses arguments. Néanmoins, j'évoque ces auteurs pour montrer l'état de la connaissance actuelle.

²⁰⁴⁶ Durand de Saint Pourçain, *Liber secundus super Sententias*, d. 3 q. 7 n. 5, fol. 140ra. Sur ce sujet voir S. Meier-Oeser (2008, p. 191).

²⁰⁴⁷ Robert Holcot, *Liber secundus super Sententias*, q. 4 a. 6. Sur ce sujet voir S. Meier-Oeser (2008, p. 191).

²⁰⁴⁸ Landulphus Caracciolo, *Liber secundus super Sententias*, d. 11, (ca 1480) fol. gg 4va. Sur ce sujet voir S. Meier-Oeser (2008, p. 191).

²⁰⁴⁹ Johannes de Bassolis, *Liber secundus super Sententias*, d. 3 q. 3 (Paris, 1516), fol. 40ra. Sur ce sujet voir S. Meier-Oeser (2008, p. 191).

²⁰⁵⁰ Marsilius d'Inghen, *Quaestiones Marsilii super quattuor libros Sententiarum* (1501), fol. 330vb. Sur ce sujet voir S. Meier-Oeser (2008, p. 191).

²⁰⁵¹ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones Liber secundus super Sententias*, qu. XXXVI, t. I, p. 646. Sur ce sujet voir T. Suarez-Nani (2003, p. 289-297) ; D. Perler (2003, p. 46-60) et S. Meier-Oeser (2008, p. 189-190). Ce dernier ne classe pas Olivi parmi les auteurs qui rejettent l'espèce de l'intellect angélique. Lorsqu'il présente sa position, Olivi emploie le terme « *species* » (« *Tertia vero dicit quod per species ab intellectu genitas non simpliciter et absolute, sed ad praesentiam obiecti et praevia conversione et virtuali defixione intellectus ad ipsum, ita quod obiectum cooperatur ibi per modum terminativi* »). Pierre de Jean Olivi défend donc une position intermédiaire où l'intellect angélique engendre une espèce par rapport à la présence de l'objet. Par conséquent, Olivi ne rejette pas entièrement l'espèce mais ouvre d'une certaine manière la voie à ces auteurs.

²⁰⁵² Ockham, *Reportatio*, II, qu. 12-13, p. 276 : « je dis, s'agissant de la connaissance intuitive naturelle, que l'ange et notre intellect intelligent les autres choses qu'eux non par les espèces de ces choses ni par leur propre essence, mais par les essences des choses intelligées et ce, selon que le terme « par » désigne précisément une cause efficiente, de sorte que la cause de l'acte d'intellection, en tant qu'elle se distingue de la puissance cognitive, est l'essence même de la chose connue. [...] Si nous parlons [de la connaissance abstractive que l'on a après la destruction de l'intuitive], alors l'intellect et l'*habitus* qui est engendré à partir de la connaissance abstractive produite en même temps que l'intuitive sont requis comme causes partielles pour cette connaissance abstractive, mais l'objet n'est pas requis comme cause partielle pour cette seconde connaissance abstractive, parce que l'on peut avoir celle-ci même si l'objet est détruit. » (tr fr. D. Piché). Sur ce sujet cf. D. Perler (1996, p. 243-250) D. Perler (2008, p. 148-152), J. Biard (1997, p. 55-75)

²⁰⁵³ Ockham, *Reportatio*, I, qu. 1, 31 : « La connaissance intuitive d'une chose est cette connaissance en vertu de laquelle on peut savoir si la chose existe ou non, de sorte que si la chose existe, aussitôt l'intellect juge qu'elle existe et sait avec évidence qu'elle existe, à moins qu'il ne soit empêché par l'imperfection de cette connaissance. (*notitia intuitiva rei est talis notitia cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae*) » (tr fr. D. Piché).

existe ou non²⁰⁵⁴. Concernant l'inexistence des espèces intellectuelles, Ockham défend sa position ainsi :

<p>Mais aucune nécessité de poser de telles espèces produites dans l'intermédiaire d'une autre raison n'apparaît par les objets par lesquels elles sont causées parce que, puisque ces espèces ne peuvent pas être senties par un sens, elles ne doivent pas être posées excepté à cause de la raison déduite à partir des principes connus en soi ou de l'expérience.²⁰⁵⁵</p>	<p><i>Sed nulla apparet necessitas ponendi tales species productas in medio alterius rationis ab obiectis a quibus causantur, quia cum istae species non possint sentiri ab aliquo sensu, non debent poni nisi propter rationem deductam ex principiis per se notis uel experimento</i></p>
---	---

Ockham applique sur la question des espèces intellectuelles et sensibles son célèbre principe métaphysique nommé, après lui, rasoir d'Ockham selon lequel ce qui n'a pas une bonne raison épistémologique d'exister ou ce qui n'est pas expérimenté n'existe pas²⁰⁵⁶. Comme il n'y a pas de raison qui justifie l'existence des espèces (on n'a pas besoin de l'idée d'espèce intellectuelle pour expliquer l'intellection) et comme on n'expérimente pas l'existence de l'espèce intellectuelle, alors l'espèce intellectuelle n'existe pas.

Bien que Bovelles rejette l'usage d'espèces intellectuelles par l'ange, il ne reprend pas ce raisonnement pour l'ange puisque son rejet de l'espèce dans l'intellection angélique n'est pas un rejet total de l'espèce. En effet, selon lui, l'espèce intellectuelle est nécessaire pour

²⁰⁵⁴ Ockham, *Reportatio*, I, qu. 1, 32 « Quant à la connaissance abstractive, elle est celle en vertu de laquelle, d'une chose contingente, on ne peut pas savoir avec évidence si elle existe ou n'existe pas. Et de cette façon, la connaissance abstractive abstrait de l'existence et de la non-existence, car par elle on ne peut pas savoir avec évidence, d'une chose existante, qu'elle existe, ni d'une chose non-existante, qu'elle n'existe pas, par opposition à la connaissance intuitive (*Notitia autem abstractiva est illa uirtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit uel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re existente quod existit, nec de non existente quod non existit, per oppositum ad notitiam intuitivam*) » (tr fr. D. Piché).

²⁰⁵⁵ Ockham, *Reportatio*, III, q.2, p. 59, l. 11-15 [OTh VI: p. 59 lin. 11–15]. Voir aussi Ockham, *Reportatio*, II, qu. 12 : « Même, il ne faut poser que rien n'est nécessaire naturellement pour un effet si ce n'est une raison certaine procédant à partir des choses connues en soi ou de l'expérience certaine ; mais aucun de ces deux moyens ne requiert une espèce à poser ; par conséquent etc. La prémisse est montrée parce que l'expérience ne requiert pas pour son usage, parce que celle-ci renferme la connaissance intuitive. De même que si quelqu'un fait l'expérience d'un être blanc, il voit que la blancheur est en lui mais personne ne voit intuitivement une espèce. Par conséquent, l'expérience ne requiert pas pour son usage. (*Item, nihil est ponendum necessario requiri naturaliter ad aliquem effectum nisi ad illud inducat ratio certa procedens ex per se notis uel experientia certa; sed neutrum istorum indicit ad ponendum speciem; igitur etc. Assumptum probatur: quia experientia non indicit ad hoc, quia illa includit notitiam intuitivam. Sicut si aliquis experitur aliquid esse album, videt albedinem sibi inesse; sed nullus videt speciem intuitive; igitur experientia non inducit ad hoc.*) » ; voir aussi Ockham, *Ordinatio*, I, d.2, q.8. p. 269 Sur le sujet, je m'appuie et reprends les références données par K. H. Tachau (1998, p. 130)

²⁰⁵⁶ Sur l'usage du rasoir par Ockham pour rejeter la théorie des espèces C. Panaccio (2004, 29-31)

l'intellect humain. De plus, son rejet de l'espèce intellectuelle, dans le cas de l'ange, s'appuie sur une autre raison métaphysique à savoir que l'ange est un acte pur. Or, si l'ange reçoit l'espèce intellectuelle, cela signifie qu'il est en puissance par rapport à l'espèce. Par conséquent, cela implique que l'intellect angélique est lié à la matière. Or, comme la conclusion est inacceptable²⁰⁵⁷, il faut rejeter l'usage d'espèces intellectuelles par l'ange.

Dietrich de Freiberg et Bovelles, défenseurs de la thèse de la connaissance par l'essence

Dietrich de Freiberg (vers 1250-1310)²⁰⁵⁸ est un philosophe et théologien dominicain. On²⁰⁵⁹ dit souvent de lui qu'il est, comme Thomas, un disciple d'Albert bien qu'il soit incertain qu'il l'ait effectivement rencontré. Il est également possible qu'il ait étudié avec Henri de Gand, mais, encore une fois, il ne s'agit que d'hypothèses. Ce qui est certain, c'est que sa position sur les anges diffère de celle de Henri de Gand. Avant d'exposer ce qui caractérise la théorie de Dietrich, il faut exposer sa conception métaphysique de la réalité et notamment l'ordre de la création. À partir de ce point, il sera plus aisé de comprendre la place que possède l'ange et les conséquences de cette place pour la connaissance.

Dietrich s'appuie sur la hiérarchie des êtres de Proclus²⁰⁶⁰. Selon lui, la hiérarchie est composée, dans l'ordre, par Dieu, les intelligences séparées, les âmes des cieux, les anges, les âmes humaines et les corps²⁰⁶¹. Par conséquent, Dietrich, contrairement à Thomas d'Aquin ou à Bovelles, sépare les anges des intelligences séparés. Selon lui, l'ange n'est pas une espèce mais un individu car, ce qui fait l'individu, c'est la relation entre une essence et des parties surajoutées²⁰⁶². D'ailleurs, la différence entre l'individu humain et l'individu angélique est fortement réduite par Dietrich puisque, comme l'homme, l'ange a besoin d'une faculté inférieure à lui-même pour connaître²⁰⁶³. Malgré la proximité qu'on peut trouver dans l'œuvre de Bovelles entre l'intellect angélique et humain, il est nécessaire de souligner que leur

²⁰⁵⁷ Bovelles, *Ldi*, II, 2.

²⁰⁵⁸ Pour une présentation synthétique de Dietrich de Freiberg (sur laquelle je m'appuie ici) cf. M. Führer (2020), et A. de Libéra (1994b, p.163-229) (A. de Libéra le fait mourir entre 1318 et 1320). A. de Libéra et d'autres nomment « Dietrich de Freiberg » « Thierry de Freiberg ». J'ai choisi plutôt Dietrich puisque, dans les commentaires et les traductions les plus récentes en français, il est le nommé ainsi (V. Decaix (2021) et les traductions de C. König-Pralong et R. Imbach).

²⁰⁵⁹ B. Mojsisch (1980), « La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg : Essai de comparaison. » *Archives De Philosophie*, 43(4), 675-693. Retrieved December 9, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/43034380> et T. Suarez (2002a, p. 143)

²⁰⁶⁰ Dietrich de Freiberg, *Tractatus de intellectu et intelligibili*, I, 4. Il cite ici Proclus, *Eléments de théologie*, prop. 20. Voir aussi, M. Führer (2020, §9)

²⁰⁶¹ Sur ce sujet voir T. Suarez-Nani (2002a, p. 63-70)

²⁰⁶² Sur ce sujet voir T. Suarez-Nani (2002a, p. 56-63)

²⁰⁶³ Je reprends sur ce point T. Suarez-Nani (2002a, p. 62)

conception de l'ange est très différente, puisque Bovelles distingue les moyens de connaître des deux intellects.

On pourrait dès lors se demander pourquoi on peut rapprocher Bovelles de Dietrich de Freiberg. De fait, l'intelligence séparée qui se trouve juste après Dieu dans la hiérarchie des êtres est un être purement intellectuel. Or, dès la première proposition du premier chapitre du *Livre de l'intellect*, Bovelles définit l'ange comme un être purement intelligible. Il n'accorde pas aux anges les mêmes caractéristiques que Dietrich accorde aux intelligences séparées puisque ces dernières produisent le niveau inférieur des êtres (les âmes des cieux). En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Bovelles n'accorde pas le statut de producteur aux anges, du moins en ce sens-là. Cependant, Dietrich estime que les intellects complètement séparés possèdent toutes choses en elles-mêmes comme Dieu²⁰⁶⁴. Par conséquent, les intelligences séparées peuvent connaître toutes choses par leur essence. D'ailleurs, selon Dietrich, tous les intellects agents, même l'intellect agent propre à l'homme, connaissent toutes choses par leur essence²⁰⁶⁵. En cela, on peut dire que, selon Bovelles et Dietrich, l'intellect angélique connaît toutes choses par sa propre essence.

Cette comparaison montre que Bovelles n'est pas le seul philosophe à soutenir qu'il existe un intellect distinct de Dieu et de l'homme qui connaît toutes choses par sa propre essence. Néanmoins, il ne faut pas tirer de cette proximité trop de conclusions par rapport aux conceptions des deux auteurs puisque leur théorie de l'intellect et leur théorie de la connaissance sont bien différentes. Comme nous l'avons déjà vu, les deux auteurs ne partagent pas strictement la même hiérarchie des êtres. De plus, Bovelles s'éloigne de Dietrich sur la question de savoir si l'intellect angélique est une espèce ou un individu : selon le premier, l'intellect angélique est une espèce alors que selon le second, il est un individu. Concernant l'homme, il lie beaucoup plus l'intellect agent à l'âme humaine et aux autres facultés comme nous l'avons déjà souligné. D'ailleurs, les conceptions de l'intellect agent humain des deux auteurs sont extrêmement différentes. Dans l'œuvre de Bovelles, l'intellect agent peut être « pratique », c'est-à-dire qu'il est l'intellect qui accueille l'espèce intellectuelle. Au contraire dans l'œuvre

²⁰⁶⁴ Dietrich de Freiberg, *Tractatus de intellectu et intelligibili*, III, 29

²⁰⁶⁵ Dietrich de Freiberg, *La vision béatifique*, I.1.5. « L'intellect agent intellige toutes les autres choses comme il s'intelligit lui-même par son essence (*Intellectus agens sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam*) » (éd. B. Mojsisch et tr. fr. A.-S. Robin Fabre) Sur le sujet voir. B. Mojsisch (1980, p. 688)

de Dietrich, l'intellect agent n'est pas une partie substantielle de l'âme. Il est séparé de l'âme en raison de sa nature et l'âme participe à cet intellect²⁰⁶⁶. Il n'accueille donc pas les espèces.

La métaphysique au fondement des distinctions entre les théories (Conclusion sur les moyens de la connaissance angélique de toutes choses).

On remarque que chacune des théories présentées est fondée sur une certaine conception de la nature de l'ange à partir de laquelle les auteurs déterminent la manière de connaître de l'ange. Selon les auteurs présentés, l'ange est intermédiaire entre l'homme et Dieu. Pour cette raison, ils lui attribuent une manière de connaître intermédiaire entre celle de l'homme et celle de Dieu. Pour la plupart, cela signifie que l'ange ne peut pas connaître par son essence puisque ce mode de connaissance est uniquement réservé à Dieu. Au contraire, selon Dietrich ou Bovelles, cette manière de connaître n'est pas réservée à Dieu. Cela ne signifie pas pour Bovelles qu'il n'existe pas de différence entre Dieu et l'ange et entre leur manière de connaître : il respecte parfaitement la conception médiévale de l'angéologie. Cependant, il a sa propre interprétation de l'intermédiaire à savoir le mélange entre les deux extrêmes. Voici les extrêmes selon Bovelles :

-Dieu connaît toutes choses et lui-même par son essence

-l'homme ne connaît rien par son essence.

Partant de là, il faut reconnaître selon Bovelles que l'intellect angélique connaît toutes choses par essence excepté Dieu. Certes, comme le note justement S. Meier-Oeser²⁰⁶⁷, on peut dire en un certain sens que la connaissance angélique est décrite de la même manière que la connaissance divine est ordinairement décrite c'est-à-dire comme une connaissance de toutes choses au moyen de l'essence. Cependant, s'arrêter à cela, c'est oublier la différence essentielle qui existe entre Dieu et l'ange, différence d'autant plus visible qu'on a à l'esprit cette dimension métaphysique de la pensée de Bovelles et en particulier l'importance de l'opposition dans la structure du réel. L'importance de la métaphysique dans cette description est visible dans sa défense de la connaissance au moyen de l'essence. En effet, Bovelles emploie principalement des raisons ontologiques pour soutenir ses deux arguments :

²⁰⁶⁶ Voir l'introduction de M. L. Führer à Dietrich de Freiberg, *Treatise on the intellect and the intelligible*, p. 20-21.

²⁰⁶⁷ S. Meier-Oeser (2008, p. 196-197)

1. (Raison ontologique) l'intellect angélique est un être parfait en acte.
2. Par conséquent, il ne peut pas être informé par des espèces.

Le deuxième argument complète le premier en précisant un point métaphysique :

1. (Raison ontologique) l'intellect angélique est en acte toutes choses par son essence avant que toutes choses soient créées.
2. Par conséquent, il n'a besoin que de connaître son essence pour connaître toutes choses²⁰⁶⁸.

Ainsi, Bovelles, à la suite des philosophes et théologiens médiévaux, s'appuie sur sa hiérarchie des êtres et sur sa conception de la nature de l'ange pour en déduire sa théorie de la connaissance de l'intellect angélique. Cependant, l'usage de l'art des opposés au cœur de sa réflexion amène Bovelles à soutenir une thèse radicale concernant la manière dont l'intellect angélique connaît toutes choses puisque, à notre connaissance seule un autre philosophe avant lui soutient cette thèse. Maintenant que nous avons saisi la manière dont Bovelles est arrivé à déterminer la façon dont l'ange connaît toutes choses, nous pouvons aborder la façon dont les hommes connaissent toutes choses.

Comment l'homme connaît de toutes choses ?

Contrairement à la partie précédente où nous avons cherché à présenter la réponse de Bovelles avec les réponses concurrentes au même problème, je présenterai pour ce sujet presque uniquement la pensée de Bovelles - non pas pour nier les sources de sa pensée²⁰⁶⁹ - mais pour essayer d'expliquer au mieux l'ensemble de sa théorie de la connaissance humaine qui est bien plus développée que ses réflexions sur la connaissance angélique. Comme nous l'avons vu plus tôt, Bovelles soutient que l'homme peut connaître toutes choses grâce aux espèces intellectuelles. Nous nous demanderons donc : comment l'espèce intellectuelle nous permet-elle de connaître quelque chose ? Est-ce que cette connaissance est vraie ? Comment l'homme connaît-il ?

²⁰⁶⁸ Notons que ces deux arguments sont néanmoins à comprendre au sein de la comparaison avec l'intellect humain puisque Bovelles souligne que l'intellect angélique est bien en puissance face à Dieu.

²⁰⁶⁹ Grâce à la partie précédente, on peut voir que Bovelles pourrait être classé parmi les philosophes qui défendent une théorie de la connaissance où l'espèce a une place.

Comment l'espèce intellectuelle nous permet de connaître toutes choses ?

Dans cette partie, nous nous attacherons à présenter brièvement la théorie de l'espèce de Bovelles. Pour cela, je défendrai mon choix de traduire *species* par espèce. À partir de là, je montrerai la distinction que Bovelles établit entre l'espèce intellectuelle et l'espèce sensible en présentant sa théorie de l'abstraction. Grâce à cette présentation, il sera plus aisé d'expliquer la distinction entre l'intellect pratique et contemplatif présentée par Bovelles, distinction qui nous permet de saisir la manière dont l'homme connaît toutes choses.

Pourquoi traduire « species » par « espèce » ?

Ce terme apparaît peu dans les premiers textes philosophiques de Bovelles²⁰⁷⁰ même si, dès l'*Introduction métaphysique*, on trouve une conceptualisation de l'espèce au sens intellectuel :

L'intellect artisan tourné continement en lui-même révèle à partir de toutes les choses elles-mêmes la notion, l'espèce et la similitude de lui-même commune à toutes choses de la même manière et univoque. ²⁰⁷¹	<i>Continuo opifex intellectus ex omnibus ipsis in semetipsum conuersus, suam ipsius notionem, speciem similitudinemque profert omnibus eodem modo comunem, atque uniuocam.</i>
--	---

Dans ce texte, il utilise également l'expression « notion de l'espèce »²⁰⁷² qui montre bien le flou qu'il y a entre l'espèce (*species*) intellectuelle au sens de classe d'objet ou d'universel séparé de nous et d'espèce (*species*) au sens de notion ou d'idée en nous. Dans les deux cas, « espèce » désigne un certain universel soit un universel réel ou soit un universel rationnel. Le premier universel unit différents singuliers qui partagent cet universel ou espèce. Cet universel se retrouve dans notre pensée sous le nom d'espèce intellectuelle, c'est le deuxième universel. En raison de ce lien entre les deux types d'espèce, j'ai choisi de toujours traduire « *species* » par « espèce », peu importe la signification précise du terme dans le contexte donné (soit notion soit classe d'objets).

Ce choix de traduction appuyé sur la conception de Bovelles m'a conduit à traduire « *species sensibilis* » par « espèce sensible » expression qui peut sembler inadaptée.

²⁰⁷⁰ Bovelles n'emploie pas le terme « *species* » dans l'*Introduction à l'art des opposés*.

²⁰⁷¹ Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX (j'édite et je traduis)

²⁰⁷² Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX : « En effet, la notion de l'espèce n'est pas l'agrégation des nombreuses notions singulières mais une notion purement une commune à tous les singuliers et les transcendant toutes et propre à l'espèce. (*Non est enim speciei notio multarum singularium notionum aggregatio : sed simpliciter una, omnibus singularibus communis, easque transcendens, et speciei propria.*) » (j'édite et je traduis).

L'impression d'inadaptation provient du fait que l'expression « espèce sensible » semble trop contre-intuitive pour désigner une « image »²⁰⁷³. Bovelles emploie parfois le terme « *imago* » comme synonyme de *species sensibilis*²⁰⁷⁴. On peut donc parfaitement légitimement traduire « *species* » par image sans trahir la pensée de l'auteur. Cependant, il me semble qu'il utilise volontairement un terme technique employé par ses prédécesseurs et je trahirais en quelque sorte son choix en traduisant un terme technique par un terme courant. Ce choix permet surtout de conserver le lien entre l'espèce intellectuelle et l'espèce sensible. Dans la philosophie de Bovelles, l'homme extrait l'espèce intellectuelle à partir de l'espèce sensible. En utilisant le terme « espèce » pour désigner aussi bien l'espèce intellectuelle que sensible, il choisit de mettre en avant le lien entre les deux espèces alors même qu'il aurait pu utiliser un autre terme qu'espèce pour désigner l'espèce sensible ou l'espèce intellectuelle. C'est d'ailleurs ce qu'il fait dans le *Livre de la raison propre* où il préfère mettre en avant le terme « raison propre ». L'usage du terme « espèce » permet à Bovelles de souligner le lien entre le monde et la mémoire même si entre le monde et la mémoire l'espèce change de statut. Pour toutes ces raisons, j'ai choisi d'utiliser le terme « espèce » à chaque fois que Bovelles employait le terme « *species* ».

Qu'est-ce qu'une espèce intellectuelle ? Précisions sur la théorie de l'abstraction de Bovelles

Quel est le rapport de l'espèce intellectuelle à l'intellect humain ?

Dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles évoque pour la première fois l'espèce intellectuelle lorsqu'il explique comment l'intellect humain peut atteindre la même perfection que l'intellect angélique²⁰⁷⁵. Cette espèce permet à l'intellect en puissance au commencement de former son intellection et ainsi de produire un certain achèvement de lui-même²⁰⁷⁶. À cette occasion, il propose une analogie entre l'intellect humain qui est la matière et l'espèce intellectuelle qui est la forme : l'espèce intellectuelle actualise l'intellect comme la forme la matière²⁰⁷⁷. De fait, l'achèvement causé par la possession d'une seule espèce n'est pas complet, c'est plutôt la possession de toutes les espèces intellectuelles qui cause l'achèvement total de l'intellect humain²⁰⁷⁸. Ainsi, posséder l'espèce intellectuelle de toutes choses, c'est-à-dire conserver

²⁰⁷³ Le terme « image » ne convient que partiellement puisque le son est aussi une espèce sensible comme le remarque J. Biard dans l'introduction au *Questions sur le traité De l'âme d'Aristote*, p. 33

²⁰⁷⁴ Bovelles, *Ldi*, VIII, 6 et 10.

²⁰⁷⁵ Bovelles, *Ldi*, I, 5

²⁰⁷⁶ Bovelles, *Ldi*, II, 2-3

²⁰⁷⁷ Bovelles, *Ldi*, III, 8

²⁰⁷⁸ Bovelles, *Ldi*, II, 3. Rappelons que Bovelles reprend le modèle de l'intensification des qualités permanentes pour penser l'achèvement de l'intellect.

l'espèce dans la mémoire intellectuelle²⁰⁷⁹, est la fin première²⁰⁸⁰ de l'intellect humain. Pour que la mémoire conserve une espèce, il faut, avant cela, qu'elle l'obtienne de l'intellect qui seul possède le pouvoir d'acquérir des espèces²⁰⁸¹. Ainsi, du point de vue de l'achèvement de l'intellect humain, l'espèce intellectuelle comble le vide initial²⁰⁸².

Pourquoi l'espèce achève-t-elle l'intellect humain ?

Le savoir est l'accomplissement de l'intellect humain²⁰⁸³. Or, l'espèce intellectuelle amène l'intellect humain au savoir. En effet, l'espèce intellectuelle permet à l'intellect de saisir l'essence des choses sans la posséder. Par conséquent, l'espèce intellectuelle accomplit l'intellect humain.

Pourquoi l'intellect a-t-il besoin de l'espèce intellectuelle ?

L'intellect humain au commencement est vide, il ne peut rien connaître par lui-même, c'est pour cette raison qu'il est dit inachevé. Toutes les choses que l'intellect doit connaître existent réellement et singulièrement dans le monde²⁰⁸⁴. Cependant, l'intellect ne peut pas saisir directement les choses telles qu'elles sont dans le monde puisqu'il est immatériel et intellectuel. Or, les substances sensibles sont recouvertes d'accidents et matérielles²⁰⁸⁵. En raison de cette différence, l'intellect ne peut donc pas saisir directement les choses dans le monde. En effet, selon Bovelles, ce qui est intellectuel ne peut saisir que l'intellectuel. Pour affirmer cela, il s'appuie sur un principe aristotélicien :

Il est conforme à la raison que le sujet ou sa puissance cognitive et sa faculté observatrice soient tels qu'est l'objet. ²⁰⁸⁶	<i>Rationabile est ut quale est obiectum tale sit et subiectum siue cognitrix eius potestas et spectatrix facultas.</i>
---	---

Ainsi, Bovelles soutient clairement que le monde n'est pas directement accessible à l'intellect. Cette thèse a pour conséquence que celui qui n'a pas de sens ne peut pas accomplir son intellect :

²⁰⁷⁹ Bovelles, *Ldi*, VII, 9.

²⁰⁸⁰ Je dis première au sens où la fin ultime c'est d'atteindre Dieu, mais pour cela, il est nécessaire de posséder l'espèce de toutes choses.

²⁰⁸¹ Bovelles, *Ldi*, VII, 3, 7 et 9.

²⁰⁸² Bovelles s'éloigne également de Lulle qui pense que l'âme possède des espèces innées cf. *Liber de anima rationali*, II, II, 5, p. 13

²⁰⁸³ Bovelles, *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*, définition : « La fin du savoir est la perfection de l'intellect. En effet, le savoir est le développement complet des concepts dans l'intellect (*Scientiae finis perfectio est intellectus. Est enim scientia conceptuum plenitudo : in intellectum.*) »

²⁰⁸⁴ Bovelles, *Ldi*, VIII, 1 ; *LdPR*, I, 9

²⁰⁸⁵ Bovelles, *Ldi*, VIII, 7.

²⁰⁸⁶ Bovelles, *Ldi*, VIII, 7.

1. Celui auquel la nature n'a donné aucun des quatre sens de l'enseignement ne pourra ni être formé, ni enseigner.

Car deux des quatre sens de l'enseignement sont appropriés à la réception du savoir, les deux autres à sa transmission à autrui. Car de fait, nous apprenons par l'ouïe et par la vue, puisant les écritures par la vue, la parole et le discours par l'ouïe. Mais c'est la bouche qui expulse les paroles, la main qui procure les écrits ; or tels sont les moyens intermédiaires de l'enseignement, grâce auxquels l'intelligence, cachée et inconnue, devient accessible. Si donc l'ouïe et la vue sont les sens qui reçoivent le savoir, le goût et le toucher les sens qui le transmettent, il est évident que celui que la nature a trompé et déçu à l'endroit de ces quatre sens ne peut ni recevoir d'autrui un enseignement, ni en transmettre un à d'autres. Et non seulement une personne qui se trouve dans cette situation n'enseignera personne d'autre ni ne sera formée par autrui, mais elle ne cherchera pas non plus à se saisir d'un enseignement par elle-même ni auprès du monde. Son âme, en effet, dans la mesure où elle est livrée à la prison perpétuelle de son corps et écrasée sous le poids de la chair, est radicalement empêchée d'aller à la rencontre du monde ; et elle n'aura aucun échange avec le monde ou avec un autre homme. De fait, elle a été privée de tout organe qui lui permette de sortir de la clôture du corps. Elle a aussi été lésée de tout conduit, de tout tuyau grâce auquel elle puisse être touchée, frappée

1. Qui a natura, nullo quattuor doctrine sensuum peditus est : is neque erudiri, neque docere poterit.

Nam e quattuor doctrine sensibus : duo ad recipiendam duo vero ad tradendam aliis disciplinam accommodantur. Siquidem auditu discimus et visu : hoc scripturas, illo vocem et orationem haurientes. Ore autem, voces eliduntur. Manu scripture parantur ; que sunt doctrine media : quibus arcana et incognita mens reseratur. Si igitur auditus et visus sensus sunt discipline susceptivi : gustus vero et tactus, discipline traditivi : liquet eum quem natura his quattuor sensibus fefellerit, ac destituerit : neque suscipere ab aliis neque tradere aliis posse doctrinam. Et nonmodo alium, qui hujusmodi est non docebit, neque ab alio erudietur, sed neque a seipso, neque a mundo doctrinam capescet. Ejus enim anima perpetuo corporis carceri mancipata, ac mole carnis obruta : congregiendi mundo haudquaquam liberam habet facultatem ; nullumque cum mundo, aut homine alio habebit commercium. Omni quippe organo quo se corporeis claustris exerere valeat privata est. Et omni destituta infumibulo ac tubo : quo sensibilibus speciebus a mundo inspirari, feriri et affici queat.

et atteinte par les <i>species</i> sensibles émanant du monde. ²⁰⁸⁷	
--	--

Ce passage nous renseigne sur l'incapacité de l'intellect à connaître, seul et directement, quelque chose. De plus, on comprend que, pour obtenir le savoir c'est-à-dire l'accomplissement de l'intellect, il faut d'abord obtenir les espèces sensibles du monde.

Comment des images sensibles pourraient affecter notre intellect ?

Selon Bovelles, l'espèce sensible est l'objet des sens. On pourrait objecter à cette réponse que Bovelles n'est pas cohérent puisque les sens étant, comme on l'a vu, une partie de l'âme, ils sont nécessairement immatériels. Or, les espèces sensibles sont également composées d'accidents. Par conséquent, elles ne devraient pas être reçues par les sens. Cependant, la conséquence est fautive puisque, selon Bovelles, les sens sont le résultat du mélange de l'âme et du corps (les organes et les facultés sensorielles). Ainsi, les sens sont semblables aux substances sensibles qui mélangent la substance pure et les accidents²⁰⁸⁸.

Pourquoi les sens n'accèdent pas directement à la substance sensible ?

Bovelles reconnaît que l'espèce sensible n'est pas nécessaire pour accéder à la chose sensible. Selon lui²⁰⁸⁹, dans les cas où la sensation est causée sans un milieu intermédiaire, comme pour le toucher et le goût, alors les sens ont un accès direct à l'objet. Au contraire, dans le cas où l'accès à la sensation passe par un milieu intermédiaire comme pour l'odorat, la vue et l'ouïe, alors il y a une espèce sensible. Or, selon Bovelles, la vue et l'ouïe sont les deux sens de l'instruction. Par conséquent, il est nécessaire d'avoir l'intermédiaire des espèces sensibles pour pouvoir connaître, même si ce n'est pas l'espèce sensible qui nous fait connaître quelque chose. En effet, le savoir est le propre de l'intellect et non des sens.

Comment peut-il obtenir l'espèce intellectuelle à partir des espèces sensibles ?

Selon Bovelles, on obtient les espèces intellectuelles grâce à l'abstraction. La réception de l'espèce sensible par le sens n'est que la première étape. Après avoir saisi l'espèce sensible, cette espèce est transmise au sens interne ou à l'imagination pour obtenir l'espèce intellectuelle. Il y a deux manières d'abstraire l'espèce intellectuelle. Nous commencerons par la purification qui est bien plus centrale dans le *Livre de l'intellect*²⁰⁹⁰. Selon cette manière, l'imagination

²⁰⁸⁷ Bovelles, *Lds*, XXXIII, 1. (éd et tr fr. A. H. Klinger Dollé)

²⁰⁸⁸ Bovelles, *Ldi*, VIII, 7

²⁰⁸⁹ Bovelles, *Lds*, XI, 2

²⁰⁹⁰ Il ne décrit pas du tout la conjecture dans le *Livre de l'intellect*.

purifie l'espèce sensible des accidents²⁰⁹¹. De fait, l'espèce sensible est une représentation de la substance sensible²⁰⁹². Elle est donc composée d'une nature sensible et d'une nature intellectuelle. La purification consiste à supprimer la nature sensible de l'espèce pour obtenir une nature intellectuelle. Cette purification est pensée sous le modèle du nettoyage puisque Bovelles explique clairement qu'il faut retirer la couche de boue²⁰⁹³ qui entoure l'espèce sensible. Grâce à cette purification, l'intellect peut produire l'espèce intellectuelle qui représente donc uniquement l'essence de la substance sensible. Dans ce cadre, la pensée de Bovelles peut être qualifiée d'empirisme génétique²⁰⁹⁴.

Il est difficile de préciser le sens du terme « produire » que j'emploie ici car Bovelles reste mystérieux sur la manière dont l'intellect produit cette espèce intellectuelle. L. Spruit explique que cette procédure est nébuleuse dans la description de Bovelles²⁰⁹⁵. Ce dernier présente deux procédures de purification. Parfois, l'espèce purifiée par l'imagination passe seulement dans l'intellect et, en ce sens, il faudrait plutôt dire que c'est l'imagination qui produit l'espèce intellectuelle²⁰⁹⁶. Parfois, l'intellect est dit confectionner lui-même les espèces intellectuelles²⁰⁹⁷.

Même si Bovelles essaie de conserver au mieux l'aspect producteur de l'intellect agent présent en l'homme, il apparaît néanmoins que, dans la formation de l'espèce intellectuelle, son rôle n'est pas clairement décrit contrairement à celui de l'imagination²⁰⁹⁸. En effet, l'intellect est généralement présenté comme un passage vers la mémoire intellectuelle²⁰⁹⁹. Cependant, il n'est pas un passage inactif puisqu'il possède un rôle de censeur distinguant l'espèce intellectuelle véritable de l'illusion²¹⁰⁰ contrairement à l'imagination. De ce point de vue, on peut donc défendre l'idée qu'il produit l'espèce intelligible dans le cas de la purification puisque c'est lui qui amène finalement l'espèce intellectuelle dans son lieu propre. Même si le rôle de l'intellect n'est pas parfaitement clair au sens où on ne parvient pas vraiment à saisir comment il est actif dans cette purification²¹⁰¹, cependant, la procédure de purification est plutôt claire.

²⁰⁹¹ Bovelles, *Ldi*, VIII, 9.

²⁰⁹² Bovelles, *Ldi*, VIII, 10.

²⁰⁹³ Bovelles emploie clairement le vocabulaire de l'inondation pour évoquer la présence d'accidents sur la substance sensible en *Ldi*, VIII, 9.

²⁰⁹⁴ Voir *supra* p. 480.

²⁰⁹⁵ L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 45)

²⁰⁹⁶ Bovelles, *Ldi*, VIII, 9 et X, 3, *LdC*, IX, 11.

²⁰⁹⁷ Bovelles, *Ldi*, V, 7 ; X, 3 ; XIV, 4 ; *LdPR*, III, 4

²⁰⁹⁸ L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 44-45) remarque également ce point.

²⁰⁹⁹ Bovelles, *Ldi*, VIII, 4.

²¹⁰⁰ Bovelles, *Lds*, XX, 5.

²¹⁰¹ En *Liber Cordis*, XI, 11 il semble même inactif puisque c'est l'espèce purifiée qui va vers l'intellect :

Bovelles emploie un procédé métaphysique fréquent en affirmant qu'il faut supprimer les accidents de l'espèce sensible²¹⁰². Ainsi, lorsque je perçois une pomme, pour abstraire la forme de pomme, il faut rejeter son goût, sa couleur etc. De là, on obtenait un objet intellectuel distinct de ce qui était perçu. On peut critiquer cette méthode à la façon de Berkeley mais la procédure d'abstraction ne me semble pas entièrement nébuleuse. Bovelles lui-même présente en quelque sorte cette façon d'abstraire dans la dernière proposition du chapitre XIV. En effet, il s'appuie sur des exemples de la *Bible* pour montrer ce que signifie abstraire. Dans le monde sensible, il y a trois types de possibilité²¹⁰³ pour deux êtres différents : soit ils sont désunis par le temps et par le lieu soit elles sont unies par le lieu mais désunies par le temps, soit elles sont unies par le temps mais désunies par le lieu. Il est impossible que deux choses différentes soient en même temps et dans le même lieu. Justement l'abstraction extrait notamment les choses du lieu et du temps qui sont accidentels au sens où ce n'est pas le lieu et le temps qui définit l'essence d'une chose. C'est pour cette raison que Bovelles dit que les choses dans la mémoire sont au-delà du temps et du lieu, elles sont abstraites de la réalité sensible. Ainsi, on peut supposer que l'imagination permet de séparer l'espèce sensible des contraintes du sensible en faisant varier les conditions dans lesquels se trouve l'objet. D'ailleurs selon Bovelles, l'imagination permet à l'homme de créer des choses qui ne sont pas²¹⁰⁴. Cette capacité de création permet donc d'extraire la chose perçue du contexte dans laquelle elle a été perçue et donc de supprimer les accidents de l'espèce.

Avec la deuxième manière d'abstraire l'espèce intellectuelle présentée dans le *Livre de l'intellect*, on peut plus clairement attribuer le rôle de producteur à l'intellect. Même si Bovelles

<p>Nous nommons espèce intellectuelle ce qui dans le siège de l'imagination lorsqu'elle reçoit la purification de sa matière, bientôt sans tache et pure, commence à assaillir l'âme elle-même immortelle et incorporelle. En effet, elle met en mouvement en premier l'intellect ensuite la mémoire et enfin la volonté puisque nous avons souvent dit ailleurs que les forces de l'âme pure et immortelle sont triples parce qu'elles diffèrent par leurs actes et leur service propre. De fait l'intellect est la bouche de l'âme pure, la mémoire l'estomac de celle-ci tandis que la volonté puisqu'il est analogue au cœur lie et connecte les forces extrêmes de l'âme par le service de la contemplation.</p>	<p><i>Intellectualem speciem uocamus : eam quae in imaginationis sensorio, suae materiae defoecationem accipiens : mox sincera et pura ipsum immortalem et incoporeum animum pulsare inchoat. Haec enim primitus intellectum ciet, deinde memoriam, postremo uoluntatem, cum alibi saepe dixerimus ternas esse simplicis et immortalis animi uires : propriis actibus atque officiis differentes. Nam intellectus est os simplicis animi : Memoria stomachus eiusdem, uoluntas uero cum sit cordi analoga, extremas animi uires contemplationis officio iungit atque connectit.</i></p>
---	---

²¹⁰² Aristote (*C*, V) distingue deux types de prédicat : celui qui peut être dit de quelque chose et celui qui est dans la chose. Le premier désigne l'essence ou la substance seconde d'une chose, le second les accidents. S'appuyant sur cette théorie, Bovelles et d'autres philosophes avant lui ont déduit que, pour définir seulement la chose, il fallait exclure de la définition ce qui est accidentel. Sur ce sujet voir S. Mumford (2012 (tr fr 2017, p. 13-25)) et H. Robinson (2021)

²¹⁰³ Les différentes possibilités sont des personnages de la *Bible*.

²¹⁰⁴ Bovelles, *PE*, VI, III.

emploie, entre autres, le terme « *abtraho* » pour décrire l'action de la conjecture, il me semble que la conjecture est moins un processus d'abstraction qu'une certaine création intellectuelle. En effet, il ne s'agit plus vraiment de l'abstraction d'une espèce déjà présente dans l'espèce sensible, mais de l'inférence de l'espèce intellectuelle par la conjecture rationnelle. Dans ce cas, l'intellect agent joue vraisemblablement un rôle plus central puisque cette conjecture est en fait ce que les philosophes modernes nomment une induction. Bovelles est plutôt clair sur ce sujet à travers ces œuvres :

<p>Il y a deux connaissables, l'intellect et l'objet, celui-ci est physique et extérieur, celui-là est métaphysique et intérieur. Or, les signes extérieurs des choses intérieures sont manifestes en premier à nous, signes à partir desquels nous inférons la conjecture des choses intérieures signifiées. Quant aux choses intérieures plus connues par la nature, elles sont plus proches d'elle et plus éloignés de nous.²¹⁰⁵</p>	<p><i>Duo sunt scibiliae intellectus, et obiectum, hoc phisicum et exterius, illud uero methaphisicum et interius. Sunt autem exteriora interiorum signa, nobis primum manifesta, ex quibus interiorum signatorum sumimus²¹⁰⁶ coniecturam. Interiora uero natura quidem notiora sunt, eique propiora, et a nobis remotiora.</i></p>
--	--

Dans le *Livre du néant* :

<p>En effet, par ce mode, la pensée humaine s'efforce d'une manière philosophique et par l'appui des sens d'être transportée du monde sensible dans l'intelligible et, après s'être tournée vers les signes sensibles, elle tire de ces signes des conjectures des choses intelligibles et divines.²¹⁰⁷</p>	<p><i>Hoc enim modo mens humana, philosophico more ac sensuum adminiculo e sensibili mundo in intelligibilem transferri contendit, sensibilibusque signis intenta: intelligibilium divinarumque rerum coniecturas ex iis elicit.</i></p>
--	--

Et bien plus tard, on retrouve une description très proche de celle proposée dans l'*Introduction métaphysique* :

<p>10. Encore une fois aussi, les sensibles qui sont soumis aux intelligibles sont nommés en premier par nous dans l'ordre de l'énoncé. Cependant, ils</p>	<p><i>10. Identidem et sensibilia quae intelligilibus subsunt prius a nobis in enunciationis ordine nominantur. Quae</i></p>
--	--

²¹⁰⁵ Bovelles, *Introduction métaphysique*, XI.

²¹⁰⁶ J. M. Victor (1979, p. 97) propose « *sumimus* » alors que dans le texte on voit « *sumus* ». Il me semble, pour le moment, que cette hypothèse est acceptable puisque le terme « *sumo* » est lié au terme « *conjectura* » par les médiévaux (voir DLMBS, *sumere*, 8, g).

²¹⁰⁷ Bovelles, *Ldn*, XI, 1 (éd. P. Magnard, je traduis)

<p>sont postérieurs aux intelligibles et ils sont des participants à l'être de ceux-ci.</p> <p>Le monde sensible, qui est plus connu pour nous, est soumis au monde intelligible et, par l'ordre de l'induction scientifique qui est le commencement du connaissable tout entier, ce monde sensible est le premier pour nous. En effet, de même que par une certaine induction et conjecture sensible, nous partons des individus et des étants singuliers vers les espèces et les genres, de même aussi nous pénétrons à partir du monde sensible qui est pour nous très familier et très accessible comme à partir d'un sujet d'une certaine proposition, dans la conjecture des étants intelligibles comme dans la conjecture de certains prédicats.²¹⁰⁸</p>	<p><i>tamen sunt illis posteriora et eorum esse participantia.</i></p> <p><i>Sensibilis mundus intelligibili mundo subest, qui etiam nobis est notior, et ordine scientificae inductionis quae est totius sciae principium nobis prior. Sicut enim ex indiuiduis et singularibus, numerosa quadam inductione et sensibili coniectura, proficiscimur in species et genera, ita et ex sensibili mundo, nobis quam familiari ac peruio, tanquam ex cuiusdam propositionis subiecto, in intelligibilium entium, uelut in quorandam praedicatorum coniecturam pernetramus.</i></p>
--	---

Dans chacun de ces cas, il s'agit de former une espèce intellectuelle en réunissant plusieurs signes sensibles ou plusieurs étants singuliers. Il ne s'agit pas de l'induction d'une loi générale à partir de plusieurs expériences mais de l'induction de l'essence d'une chose à partir de plusieurs signes sensibles. Un cas concret de conjecture est donné par Bovelles dans l'*Introduction métaphysique* :

<p>Pourtant, parce que [le physicien] possède les sciences séparées de chaque chose, il connaît par une science la substance et par une autre l'accident, il ne peut pas être transporté à partir de la science de l'un dans la science de l'autre, ou tirer d'une chose une conjecture pour une autre.²¹⁰⁹</p>	<p><i>At quia disiunctas eorum scientias habet, et alio substantiam alio uero accidens cognoscit: ex unius scientia in alterius scientiam transferri nequit, aut ex uno alteri ducere coniecturam.</i></p>
--	--

La conjecture, c'est ici l'usage de l'art des opposés, c'est-à-dire la transposition d'une science dans une autre²¹¹⁰. Dans tous ces cas, c'est donc l'intellect qui forme seul à partir de l'observation de plusieurs espèces sensibles une espèce intellectuelle. Pour cette raison, l'intellect semble être producteur de l'espèce. Cependant, bien qu'il accorde une certaine

²¹⁰⁸ Bovelles, *LSP*, XI.

²¹⁰⁹ Bovelles, *Introduction métaphysique*, XVII.

²¹¹⁰ Sur ce point, voir *supra* p. 481-484.

importance à ce mode de connaissance, Bovelles semble privilégier la purification : il évoque à peine dans le *Livre de l'intellect* la connaissance par conjecture et il la présente comme le mode de connaissance le plus bas dans le *Livre du Néant*.

Ainsi, dans les deux cas, c'est l'imagination (soit en tant que purificatrice soit en tant que mémoire des espèces sensibles) qui permet aux espèces sensibles d'atteindre l'intellect et de lui permettre de connaître grâce à l'espèce intellectuelle. En effet, l'espèce intellectuelle représente seulement l'essence de la chose singulière c'est-à-dire sa nature universelle. C'est pour cette raison qu'au moyen de l'espèce intellectuelle obtenue par l'abstraction de l'espèce transmise par le monde, l'homme peut connaître toutes choses c'est-à-dire tout ce qui existe dans le monde.

Qu'est-ce que nous fait connaître une espèce intellectuelle ?

En raison de leur abstraction, les espèces intellectuelles ne nous font pas connaître et ne représentent pas le singulier. De fait, il n'y a pas de connaissance du singulier :

<p>Toute science et discipline repose sur ces deux points seulement - le genre et l'espèce – parce qu'elle recherche et développe les propriétés de celle-ci, les différences et les quiddités substantielles de celui-là.</p> <p>[...]</p> <p>Une science humaine ne va pas spéculer par-delà le genre ni ne conçoit rien en deçà de l'espèce. Toute science commence avec un genre et se termine en une espèce.²¹¹¹</p>	<p><i>Omnis scientia et disciplina constat tantum duobus genere ac specie, huius proprietates, illius vero differentias et substantiales quidditates perquirens atque revolvens.</i></p> <p>[...]</p> <p><i>Nihil supra genus humana meditatur disciplina, nihil quoque infra speciem concipit. Inchoat omnis disciplina a genere terminatur in specie.</i></p>
--	---

Ainsi, comme l'espèce intellectuelle nous apporte du savoir, elle ne peut pas représenter ou nous faire connaître le singulier. L'espèce intellectuelle est purifiée des accidents et représente seulement l'essence pure de la chose.

Comme on le voit, on retrouve ici la théorie des universaux de Bovelles au fondement de sa théorie de la connaissance. En effet, chaque singulier possède un certain rapport avec

²¹¹¹ Bovelles, *Ars opp.*, XVII, 1 (éd. et tr fr. P. Magnard modifiée). J'ai changé la traduction lors de la traduction des deux participes présents pour renforcer la valeur explicative du participe. J'ai traduit « *quidditates* » par « quiddités » plutôt que par « qualités », terme qui est bien trop éloigné du latin.

l'universel unique mais il n'est en rien cet universel au sens où il n'est pas purement l'espèce ou le genre d'aucune chose :

<p>45. Chaque étant singulier soit n'est pas ce qu'il est soit il est seulement selon un certain point de vue.</p> <p>De fait n'importe quelle chose parmi les singuliers est éloignée et tombe infiniment de l'être et de l'égalité de son espèce. Par conséquent, si l'être lui-même, vrai, pur et absolument s'accorde avec la quiddité et l'espèce seule, il est nécessaire que chacun des singuliers qui tombent par un intervalle intraversable de l'espèce ou bien il n'est pas ce qui est ou bien il est seulement selon un certain point de vue. Par exemple si le cercle vrai, qui est dit d'une certaine manière au plus haut point cercle, absolument cercle, entièrement cercle et qui est aussi l'espèce de tous les cercles, est dans la pensée seule puisque l'ensemble des cercles matériels produits sur le papier ou sur le bronze ou dans n'importe quelle autre matière s'éloigne infiniment du cercle vrai de la pensée à cause de l'inégalité de la matière et de son sujet, alors il est nécessaire que chacun de ces cercles matériels n'est pas le cercle ou il l'est seulement selon un certain point de vue. De fait aussi, la raison vraie et absolue du cercle ne s'accorde à aucun des cercles matériels mais au seul cercle que la pensée aperçoit dans elle-même hors de la matière. Et en effet, l'espèce elle-même et la quiddité de la pensée, puisqu'elle est telle au plus haut point, est aussi la raison pour laquelle chaque singulier est appelé de cette façon non purement mais selon un certain point de vue.</p>	<p>45. (43) <i>Omne singulare ens aut non esse id quod est aut id esse duntaxat secundum quid.</i></p> <p><i>Nam quodlibet singularium distat ac decidit in infinitas ab esse et aequalitate suae speciei. Si igitur ipsum, uerum, purum et simpliciter esse competit soli quidditati et speciei, necesse est unumquodque singularium, quod impertransibili intercapedine decidit a specie aut non esse id quod est aut id esse duntaxat secundum quid. Ut si uerus circulus qui maxime qui simpliciter, qui ex toto dicitur huiusmodi : qui et circulorum omnium species est, inest soli menti cum cuncti materiales circuli in charta aut aere aut quamuis alia materia producti infinitas a uero mentis circulo ob suae materiae et subiecti inaequalitatem aberrant, necesse est aut unumquemque eorum non esse circulum : aut esse circulum duntaxat secundum quid. Nam et nulli eorum competit uera : et absoluta circuli ratio : sed ei soli quem mens in seipsa, extra materiam conspicatur. Ipsa etenim species et quidditas mentis : cum sit maxime talis : est et propter quam : unumquodque singularium : tale, non simpliciter : sed secundum quid appellatur. Omne igitur singulare ens :</i></p>
--	---

Par conséquent, chaque étant singulier, puisqu'il n'est dans aucune proportion en rapport à sa quiddité et à son espèce elle-même, soit n'est pas ce qu'il est soit il est seulement selon un certain point de vue. ²¹¹²	<i>cum sit in nulla proportione : ad suam ipsius quidditatem et speciem : aut non est id quod est : aut dumtaxat id est secundum quid.</i>
---	--

L'exemple de Bovelles est particulièrement clair : les étants singuliers ne peuvent être dit purement (*simpliciter*) une espèce mais seulement relativement (*secundum quid*). Il n'y a donc pas une identité entre l'étant singulier et son espèce. De fait, le singulier est un mélange de matière et de forme et en raison de la présence de la matière, il tombe de la pureté de l'espèce²¹¹³. Ainsi, le singulier n'est jamais entièrement l'espèce mais grâce à sa forme, il peut être rapporté à un universel²¹¹⁴. Par conséquent, lorsque l'espèce sensible représente l'étant singulier, elle rapporte en partie l'universel au sens. Bovelles défend en quelque sorte la présence des universaux dans le sensible bien qu'il ne soit pas présent purement mais seulement relativement ou selon un certain point de vue. En ce sens il défend un réalisme particulier où l'universel existe en dehors des étants singuliers et sensibles mais également en partie à l'intérieur de chaque singulier. Sans cela, la théorie de l'abstraction est rendue impossible.

L'espèce intellectuelle ou la quiddité rationnelle, quant à elle, ne représente pas adéquatement l'étant singulier mais plutôt ce que Bovelles nomme la quiddité substantielle²¹¹⁵ c'est-à-dire l'universel hors du monde et hors de notre pensée :

Et admettons, tu as dit que cela était possible, je dis cependant que ce nombre de tous les hommes ne sera nullement la quiddité humaine et l'espèce et l'idée vraie de l'homme que nous appelons humanité. En effet, ce nombre de l'ensemble des hommes	<i>Et esto dixeris id quidem possibile esse, dico tamen hunc omnium hominum numerum nequaquam futurum humanam quidditatem ueramque hominis speciem et ideam quam uocant humanitatem. Est enim hic cunctorum singularium hominum numerus longe</i>
--	---

²¹¹² Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 45 (j'édite et je traduis)

²¹¹³ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 51 : « Par exemple si j'écris dans la présente feuille plusieurs fois la lettre A en demandant d'où dépend le nombre et la différence des lettres, je dirais en premier qu'il dépend de l'inégalité de la matière elle-même. En effet, chacune des quatre lettres diffère l'une de l'autre et l'une n'est pas une des autres de telle sorte qu'elle serait la plus vraie et irrépréhensible lettre ou de telle sorte qu'elle atteigne la précision et la sommité de la lettre. (*Ut si exarauero in praesenti charta pluries literam A. percontanti unde earum numerus ac differentia pendet : dicam in primis ex ipsius materiae inaequalitate. Differunt enim omnes quatuor literae abinuicem : nec est earum aliqua : quae sit uerissima : et irreprehensibilis litera : quaeue ad praecisionem et summitatem literae A : pertingat.*) ». Cet exemple rappellera au lecteur le traité *Les Universaux. Une introduction partisane* de D. M. Armstrong (1989 (tr fr 2010, p. 13-20)).

²¹¹⁴ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 50

²¹¹⁵ Cette distinction se trouve déjà en *Ldi*, II, 9 et XI, 2.

<p>singuliers est largement inférieur à la notion spirituelle qui exprime dans l'âme l'homme vrai entier et absolu. En effet, la notion, qui est la quiddité de l'homme dans la pensée, exprime la quiddité substantielle de la chose qui ne se trouve nullement dans le monde sensible. Par conséquent, la quiddité ou la vraie espèce n'est pas la réunion et la multitude de leurs singuliers.²¹¹⁶</p>	<p><i>inferior ea spiritali notione quae uerum hominem, integrum et absolutum exprimit in animo. Quae enim in mente quidditas est hominis, substantialem eius rei exprimit quidditatem quae in sensibili mundo (qui singularium et diuisibilium proprius est) nequaquam reperitur. Haud igitur quidditas seu uera species est suorum singularium collectio atque multitudo.</i></p>
--	---

Cette citation montre par la même occasion que cette espèce réelle existant hors de nous ne désigne pas l'ensemble de tous les individus semblables mais bien une seule espèce ayant une réalité propre existant en dehors des singuliers et de notre pensée, comme il l'exprime dans un autre texte :

<p>44. Qu'est-ce qu'une espèce ? L'espèce substantielle est hors de l'orbe dont rien de propre et rien d'approprié n'est reçu et elle est dans l'orbe et le cercle dont rien d'étranger et d'inapproprié n'existe. De fait, l'espèce est une propriété pure sans impropiété et une identité pure sans altérité, aussi un acte pur sans puissance et privation. En effet, l'espèce est un acte pur parce qu'elle manifeste par nature tout ce qui est né pour être. C'est pourquoi comme nous l'avons dit, l'espèce n'a pas été engendrée et n'engendre pas.²¹¹⁷</p>	<p>44. <i>Quid species.</i> <i>Substantialis species est extra cuius orbem, nihil est accipere proprii et pertinentis : et in cuius orbe ac circulo nihil est alieni et impertientis reperire. Nam species est simplex proprietas, sine impertinente : et pura identitas sine alteritate : purus quoque actus, sine potentia et priuatione. Est enim species purus actus : existens a natura id quicquid esse natus est. Quapropter ut etiam diximus : species nec genita est nec gignit.</i></p>
--	---

L'espèce substantielle est donc ce que l'espèce intellectuelle représente dans notre pensée, c'est ce que nous fait connaître l'espèce intellectuelle.

Quelle différence y a-t-il entre la connaissance par espèce et la connaissance par essence ?

²¹¹⁶ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 36.

²¹¹⁷ Bovelles, *QT*, II, 44.

Il y a une différence ontologique : la connaissance par essence est plus parfaite que la connaissance par l'espèce puisque l'être vaut plus que le savoir²¹¹⁸. Malgré cela, Bovelles ne semble pas les distinguer du point de vue du savoir : l'ange et l'homme savent la même chose. C'est d'ailleurs ce qui rend possible l'égalité finale de l'intellect angélique et de l'intellect humain²¹¹⁹. En outre d'un point de vue structurel et purement intellectuel, le processus de connaissance est strictement identique : pour connaître, l'un et l'autre intellect doivent se retourner vers leur objet contenu dans la mémoire. Pour l'un c'est sa propre essence pour l'autre c'est l'espèce intellectuelle représentée par la mémoire. Lors de la contemplation, ils sont identiques mis à part par le moyen de connaître.

Est-ce que l'espèce intellectuelle est une idée ?

Dans les paragraphes précédents, nous avons employé les termes « quiddité, « idée » et « espèce » comme synonymes. Bovelles, après le volume de 1511, va parfois préférer d'autres termes que le terme « *species* ». Néanmoins, il emploie indifféremment « espèce », « raison propre », « quiddité », « idée »²¹²⁰. En effet, même au cœur du *Livre de l'intellect*, il utilise comme synonyme d'espèce intellectuelle, « notion »²¹²¹, « raison »²¹²², « disposition »²¹²³. Ils ne sont pas strictement synonymes. Il me semble que le terme « espèce » permet de mettre en avant l'origine sensible de notre connaissance. Au contraire, « notion » (*notio*) met en avant le lien avec la connaissance. Plus tard, lorsqu'il emploiera l'expression « raison propre », ce sera pour souligner la différence entre ce qu'il y a dans notre esprit et les étants singuliers. Malgré ces différences, ces termes désignent la même chose dans notre esprit. Même s'il rejette la théorie platonicienne des idées²¹²⁴, il reprend clairement ce terme pour désigner ces espèces intellectuelles qui sont dans notre esprit :

²¹¹⁸ Bovelles, *Ldi*, II, 3.

²¹¹⁹ Bovelles, *Ldi*, I, 10.

²¹²⁰ Bovelles, *PE*, IX, VII, 4 : « 4. En effet si nous appelons les notions de l'âme (qui représentent sous les cieus l'analogie des anges) tantôt les « espèces » tantôt les « idées » tantôt les « quiddités » des choses, c'est parce qu'elles ne montrent rien d'accidentel, rien d'autre que l'être intact des choses (4. *Si enim notiones animae (quae sub coelis analogiam expriment angelorum) ideo et species et ideas et quidditates rerum appellamus quia nihil accidentarium: nihil ab sincero rerum esse alienum ostentant*) »

²¹²¹ Bovelles, *Ldi*, X, 6.

²¹²² Bovelles, *Ldi*, VII, 6.

²¹²³ Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

²¹²⁴ Bovelles, *LdPR*, XII, 3

<p>9. Excepté cette substance première et incréée, nous affirmons qu'il n'existe pas d'autres idées de sorte qu'elles soient comptées par le travail de la pensée séparée des substances parmi les substances qui existent hors de la pensée</p> <p>De fait, le travail de la pensée n'enfante aucune substance ou aucune essence existant en soi. En effet, tout ce qui est forgé par la pensée ne se produit nullement hors de la maison de la pensée mais comme cela est inséparable de la pensée, cela existe continuellement dans son armoire. Par conséquent, les raisons et les idées de la pensée ne sont nullement des substances vraies mais elles sont comptées parmi les accidents.²¹²⁵</p>	<p>9.²¹²⁶ <i>Praeter hanc primam et increatam substantiam, alias subsistere ideas negamus quae mentis opificio a substantiis secretae inter substantias connumerentur, extra mentem subsistentes.</i></p> <p><i>Nam mentis opificium, nullam substantiam, nullamue per se subsistentem essentiam parit. Quicquid enim a mente excuditur, id nequaquam extra mentis lares prodit : sed ut a mente inseparabile, ita illius armario iugiter inexistit. Mentis igitur rationes et ideae : nequaquam uerae substantiae sunt, sed inter accidentia numerantur.</i></p>
--	--

Par conséquent, il est possible d'assimiler l'expression « espèce intellectuelle » au concept « idée » plus fréquemment utilisé dans le vocabulaire philosophique, principalement depuis les *Méditations métaphysiques* de Descartes.

Cette description de l'espèce intellectuelle, c'est-à-dire de l'objet de la connaissance, nous aura permis d'étudier plus profondément l'origine de la connaissance humaine, la manière dont on obtient la connaissance, ce qui est connu grâce à l'espèce intellectuelle mais aussi les présupposés métaphysiques de la théorie de la connaissance de Bovelles. Pour continuer notre étude de la théorie de la connaissance, il nous faut à présent revenir sur le sujet de la connaissance : l'intellect humain.

Le rôle de l'intellect pratique dans l'œuvre de Bovelles

Comme on vient de le voir, l'intellect humain a besoin d'intermédiaires pour connaître. De fait, seul, l'intellect humain ne peut pas agir. En raison de cela, l'action de l'intellect humain est double. Dans un premier temps, elle est pratique : l'intellect collecte dans le monde les espèces de toutes choses. Dans un deuxième temps, elle est contemplative : l'intellect observe

²¹²⁵ Bovelles, *LdPR*, XII, 9

²¹²⁶ Indiqué « 10. » dans l'édition *princeps*

en lui-même les espèces collectées. C'est lors de ce deuxième moment que l'intellect humain devient l'égal de l'intellect angélique. Bovelles reprend donc à son compte la distinction aristotélicienne entre l'intellect pratique et l'intellect contemplatif ou spéculatif :

<p>Ce sont donc là ensemble les deux principes de nature à imprimer le mouvement local : l'intelligence et l'appétit.</p> <p>Il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (<i>πρακτικός</i>) (elle diffère d'ailleurs de l'intelligence spéculative par sa fin) et l'appétit qui vise toujours un but. C'est, en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que son terme ultime constitue le point de départ de l'action.²¹²⁷</p>	<p><i>ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις,</i></p> <p><i>νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἔνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.</i></p>
---	--

Ce passage met en avant deux types d'intelligence, l'intelligence pratique cherche les meilleurs moyens pour accomplir une action alors que l'intelligence spéculative, qui est seulement évoquée dans ce passage, cherche à atteindre la vérité ou la contemplation²¹²⁸. On voit que sur ce dernier point, Bovelles est plutôt en accord avec Aristote : l'intellect contemplatif cherche à atteindre la contemplation et la vérité. Néanmoins, il est clair qu'il n'emploie pas « intellect pratique » exactement dans le même sens qu'Aristote. Revenons brièvement sur l'histoire de l'expression « *intellectus practicus* » afin de voir si, avant Bovelles, le sens de ce terme avait changé.

Brève histoire de l'expression « *intellectus practicus* »

Dès les premières traductions, le terme « *practicus* » a été employé pour traduire « *πρακτικός* » dans le passage essentiel du *De anima* cité plus haut²¹²⁹. Jacques de Venise traduit en effet ce passage de cette manière :

²¹²⁷ Aristote, *DA*, III, 10, 433a13-17.

²¹²⁸ Aristote, *M*, α, 993b20 ; *EE*, I, 6, 1216b10-16

²¹²⁹ Sur l'histoire du terme « *practicus* » et de l'expression « *intellectus practicus* », mes analyses doivent beaucoup à G. Fioravanti (2011).

L'intellect qui raisonne en vue de quelque chose et est pratique diffère de l'intellect spéculatif par la fin.	<i>Intellectus autem, qui propter aliquid ratiocinatur, et practicus est, differt autem a speculativo fine.</i>
--	---

Et Guillaume de Moerbeke le siècle suivant traduit ainsi :

L'intellect est celui qui raisonne en vue de quelque chose et qui est pratique. Il diffère de l'intellect spéculatif selon la fin.	<i>Intellectus autem qui propter aliquid rationatur et qui practicus est. Differt autem a speculativo secundum finem.</i>
--	---

Deux des traductions par lesquelles le *De anima* était connu du XIIe siècle jusqu'au XVe sont très similaires sur ce point²¹³⁰. Les premiers commentateurs²¹³¹ ont repris le vocabulaire employé par ces traducteurs, ce qui a contribué à fixer l'expression. Malgré les différences qu'il peut y avoir entre tous les commentateurs, théologiens et philosophes et malgré l'éloignement qu'il peut y avoir entre leur thèse et celle d'Aristote, cette expression désigne en particulier l'intellect qui délibère et décide de l'action à accomplir : c'est l'intellect de l'éthique et de la politique. Par exemple, selon Jean de la Rochelle, l'intellect pratique est le nom philosophique du libre-arbitre qui doit choisir entre le bien et le mal²¹³² ce qui est une interprétation assez éloignée de la thèse d'Aristote même si l'expression concerne toujours le domaine de l'action. Nonobstant les débats²¹³³ autour du rôle de l'intellect pratique et de son rapport à l'intellect spéculatif, il semble que l'intellect pratique n'est pas considéré comme celui qui acquiert les espèces ou la connaissance du monde sauf dans l'œuvre de Buridan²¹³⁴. Par exemple, Thomas d'Aquin pense que l'intellect agent permet de passer en acte la forme intellectuelle qui se trouve

²¹³⁰ La troisième traduction d'Aristote produite dans la seconde moitié du XVe siècle par Jean Argyropoulos traduit ce passage ainsi : « *Intellectus is inquam, qui alicuius gratia ratiocinatur, quique principium est agendi, atque hic fine ab intellectu contemplativo differt.* (L'intellect c'est-à-dire ce qui raisonne pour quelque chose et qui est le principe de l'agir et celui-ci diffère de l'intellect contemplatif par la fin.) ». Je ne mentionne pas ici la traduction que Michel Scot fait du *De anima* en traduisant le *Commentaire du De anima* d'Averroès ni sa traduction du *De anima* d'Avicenne qui sont des jalons essentiels pour la transmission du texte d'Aristote parce que je n'ai pas eu accès à ces textes. Néanmoins, il me semble que ces deux traductions suffisent (pour le moment) puisque les commentateurs reprennent les termes employés par ces deux traducteurs (cf. G. Fioravanti (2011)).

²¹³¹ Selon G. Fioravanti (2011), les premiers commentateurs, théologiens et philosophes qui ont utilisé l'expression « *intellectus practicus* » sont Philippe le Chancelier, Alexandre de Hales ou Jean de la Rochelle, mais, comme il le dit, ils donnent une valeur différente à ce terme (« *Ma se pure ha le sue origini nel De anima, è evidente che il lemma assume in autori come Filippo o Alessandro valenze molto diverse da quelle possedute in Aristotele.* »)

²¹³² Jean de la Rochelle, *De l'âme*, II, IV, ch. 119 (tr fr. J.-M. Vernier)

²¹³³ Cf. Duns Scot, *La théologie comme science pratique : prologue de la Lectura*, IV. Dans ce passage, comme le note Gérard Sondag, Scot débat avec Henri de Gand et Godefroid de Fontaine.

²¹³⁴ Dans son commentaire du *Traité de Pierre d'Ailly sur la consolation de Boèce*, *Qu. 1*, M. Chappuis explique que, selon Buridan suivi par Pierre d'Ailly, « la connaissance du monde extérieur est incluse et subordonnée à l'activité de l'intellect pratique ». Malheureusement, je n'ai pas encore retrouvé le passage des *Questiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* de Buridan.

dans les choses sensibles²¹³⁵ tandis que l'intellect pratique (même s'il est une même puissance que l'intellect spéculatif) destine à l'action ce qu'il perçoit²¹³⁶. Par conséquent, pour un auteur comme Thomas, le choix des mots de Bovelles ne convient pas puisque l'intellect pratique ne destine pas à une action ce qu'il perçoit mais à une contemplation future²¹³⁷.

L'intellect pratique à la recherche des espèces.

Il est très probable que Bovelles connaisse ces débats autour des deux intellects. D'une part, il propose des solutions aux questions débattues et notamment autour de la différence ontologique entre l'intellect pratique et spéculatif. Selon lui, il y a seulement une différence de raison c'est-à-dire seulement une différence de point de vue sur la chose contrairement à la distinction modale entre la mémoire et l'intellect en tant que tel²¹³⁸. Ainsi c'est bien le même intellect qui contemple et l'intellect qui recherche les espèces, ils sont nommés différemment en raison de leur action. Sur ce point, il peut être rapproché d'un auteur comme Thomas d'Aquin²¹³⁹. D'autre part, la distinction entre les deux intellects est enseignée par son maître, Jacques Lefèvre d'Étapes :

<p>Et cet intellect qui tantôt pousse à suivre tantôt pousse à fuir, il est appelé intellect pratique, actif et administratif. Quant à l'intellect contemplatif, il ne déplace rien parce qu'il se contente de l'appréhension et de l'observation des choses elles-mêmes.</p>	<p><i>Et hic intellectus qui modo prosecutionem, modo fugam molitur : practicus, actiuus, ac administratuus nominatur. Contemplatiuus vero nichil mouet, ipsa rei apprehensione, conspectioneque contentus.</i>²¹⁴⁰</p>
---	--

Ce texte de Lefèvre nous permet de bien mesurer l'apport de Bovelles à la définition de l'intellect pratique.

Puisqu'il connaissait la définition courante de ce terme, c'est consciemment qu'il attribue à l'intellect pratique la fonction d'appréhension et d'observation des espèces venant des sens que Lefèvre réservait à l'intellect contemplatif. Selon Bovelles, l'intellect pratique est

²¹³⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a qu. 79, art. 3

²¹³⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a qu. 79, art. 11. Cf. Jr. T. M. Osborne (2014 p. 64).

²¹³⁷ Je reconnais qu'il faudrait étoffer ce passage avec les réflexions d'autres auteurs sur ce point pour confirmer ce que j'avance. Pour Godefroid, selon G. Sontag, l'intellect pratique est ce qui cherche les moyens pour accomplir la fin d'une volonté. Pour Scot, il semble que l'intellect est dit pratique seulement lorsqu'il considère « un objet qui peut donner lieu à une opération » comme le dit Sontag. Néanmoins, il me faut étudier plus en profondeur ces auteurs.

²¹³⁸ Je reviendrai sur ce point lorsque j'étudierai les propositions 6 à 10 du chapitre VII.

²¹³⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, qu. 79, art. 11.

²¹⁴⁰ Lefèvre, *Commentaire du de Anima*, III, 4, « Octava »

une force observatrice (« *vim specularicem* »²¹⁴¹) tournée vers ce que lui apportent les sens. Bovelles emploie le terme « intellect pratique » pour désigner l'intellect en tant qu'il a affaire au corps pour s'accomplir. C'est d'ailleurs ce lien entre l'intellect et le corps qui est au centre de la définition de la vie active ou pratique dans le *Liber de sensu* :

<p>D'autre part, la vie active ressemble à la deuxième réalisation de l'âme, grâce à laquelle l'âme produit une parole. De fait, dans la production d'une parole, l'âme a besoin d'un organe corporel et elle est tirée hors d'elle-même. Ainsi dans l'exercice de la vie active de l'homme – que nous appelons « pratique » - il est nécessaire que l'âme ne s'en tienne pas aux seules méditations, mais qu'elle aille à la rencontre du corps et recoure aux puissances et aux organes corporels.²¹⁴²</p>	<p><i>Activa autem vita secundo animae opificio, quo vox ab ea profertur, similis evadit. In vocis quippe prolatione, indiget anima corporeo organo elicitorque extra seipsam. Ita et in activa hominis vita (quam practicam nuncupamus) exercenda: necesse est animam, haud solis meditationibus affigi: sed corpori congreddi, corporeisque et viribus et organis uti.</i></p>
---	--

Bovelles ne détaille pas, dans ce passage, la manière dont l'intellect pratique peut agir sur le corps. Il explique que l'âme intellectuelle n'agit pas directement sur le corps contrairement aux formes sensibles, végétatives et essentielles²¹⁴³. Par conséquent, l'intellect pratique ne peut pas directement diriger le corps. Néanmoins, il peut avoir une direction indirecte et Bovelles pose clairement dans l'Épître dédicatoire du *Livre de l'intellect* que l'intellect gouverne le corps. Le moyen en possession de l'intellect pour diriger le corps apparaît clairement dans le *Livre des sens* :

<p>Ainsi, dans un premier temps, l'intellect met en mouvement le sens interne, ensuite, c'est le sens interne qui met en mouvement le sens externe de manière répétée. En définitive, le monde en transmettant l'espèce pousse le sens externe, le sens externe l'interne, le sens interne l'intellect, qui meut la mémoire, laquelle constitue le lieu le plus reculé de l'homme.²¹⁴⁴</p>	<p><i>Imprimis igitur intellectus interiorem movet sensum, interior vero exteriorem deinde motitat. Postremo speciem traducendo, mundus exteriorem ciet. Exterior interiorem, interior intellectum, a quo memoria quae est hominis ultimum movetur.</i></p>
---	---

²¹⁴¹ Bovelles, *Ldi*, VII, 5.

²¹⁴² Bovelles, *Lds*, XXVIII, 2 (éd et tr fr. A.-H. Klinger -Dollée.)

²¹⁴³ Bovelles, *Ldi*, IX, 6

²¹⁴⁴ Bovelles, *Lds*, tr fr. A.-H Klinger-Dollé (modifiée), II, 5.

Il est maintenant évident que l'intellect pratique conserve en quelque sorte son importance morale : c'est lui qui dirige nos actions pour atteindre l'accomplissement. Cependant Bovelles n'explicite pas dans le cadre de ce livre le rapport de l'homme au bonheur²¹⁴⁵.

L'intellect pratique, c'est donc l'intellect qui va dans le monde. Selon Bovelles, cet intellect conserve son lien avec l'action puisque c'est lui qui conduit l'homme à rechercher les espèces intellectuelles. Cette redéfinition de l'intellect pratique me semble reprendre en partie la conception augustinienne de la raison. En effet, selon Augustin, la raison inférieure permet de connaître le monde, d'obtenir la science. À l'inverse, la raison supérieure nous permet de contempler les idées éternelles et d'obtenir la sagesse. Il y a donc une séparation entre la science et la sagesse. Cette position s'oppose pleinement à la pensée d'Aristote. Bovelles tente de réunir ces deux conceptions avec sa redéfinition de l'intellect pratique. En effet, cet intellect nous donne la science physique. L'obtention de cette science n'est pas suffisante pour avoir la sagesse. Néanmoins, cette science est la condition nécessaire pour accéder à la sagesse puisque les idées éternelles sont atteignables seulement au moyen des sciences. Ainsi, Bovelles réunit ces deux aspects séparés dans l'œuvre d'Augustin.

La sagesse est-elle la connaissance de toutes choses ou la connaissance de soi ?

Dès le *Livre de l'intellect*, Bovelles définit la sagesse comme étant la connaissance de toutes choses :

De fait, la sagesse est la connaissance de toutes choses ²¹⁴⁶	<i>Nam sapientia omnium est rerum agnitio.</i>
--	--

En ce sens, Bovelles reprend la définition aristotélicienne de la sagesse²¹⁴⁷. D'autre part, dans le *Livre du sage*, il définit également ainsi la sagesse :

En effet, la sagesse la plus vraie est l'examen et la connaissance de soi-même, par lesquels, en restant dans une même substance indivise, inséparable, une et continue, une partie saisie l'autre, une partie est ingérée, tirée et	<i>Est enim verissima sapientia suiipsius inspectio atque agnitio, qua in substantia eadem, indivisa indissecta, una et continua permanente, pars partem apprehendit, pars a</i>
--	--

²¹⁴⁵ Bovelles est plus explicite dans son *Opuscule métaphysique* (chap. I) et dans son *Livre du sage* (Chap VII).

²¹⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, XII, 6

²¹⁴⁷ Aristote, *M*, A, 982a5-10 « le sage a la connaissance de toutes choses dans la mesure du possible sans avoir une science de chacune d'elles en particulier » (tr. fr. M.-P. Duminil et A. Jaulin).

ramenée par l'autre partie vers les entrailles ²¹⁴⁸ .	<i>parte sublabratur, pertrahitur et ad interiora revocatur.</i>
--	--

Cette deuxième définition de la sagesse s'identifie avec la connaissance de soi. Cela donne un aspect plus platonicien à cette définition²¹⁴⁹. De fait, on voit que ces deux définitions de la sagesse ne peuvent pas au premier abord s'accorder puisque la première conduit vers la connaissance de toutes choses alors que la deuxième conduit à se connaître soi-même. Néanmoins, la connaissance de soi est une connaissance de toutes choses :

D'autre part, de même que l'amasement du bois et des pierres par la main de l'artisan est le commencement de la future maison et la matière pure ouverte à son ordre, bois et pierres qui, à la fin, déterminés par l'architecte accomplissent des maisons, de même la multitude tout entière des sciences particulières rassemblée peu à peu dans l'intellect offre immédiatement la matière de la métaphysique future, puisqu'elle a encore besoin d'un ordre propre qu'elle attend de l'intellect. L'intellect artisan tourné continûment en lui-même produit, à partir de toutes les choses elles-mêmes, la notion, l'espèce et la similitude commune d'une même manière à toutes choses et univoque. Dans cette notion, il observe comme dans une chose indivisible l'ordre et la différence de toutes les notions et sciences restantes (en effet, les sciences sont aussi des notions intellectuelles). De cette manière, la notion commune de l'intellect est celle au moyen de laquelle l'intellect devient métaphysique et il est rendu connaissant de lui-même, achevé, accompli, heureux et reposant en lui-même par la	<i>Ut uero lignorum lapidumue cumulus sub artificis manu collectus, futurae domus est initium et materia simplex suo ordini inhians : qui tandem ab architecto inductus domuum complet, ita uniuersa particularium scientiarum multitudo, passim in intellectu congregata future euestigio methaphisice materiam prebet, quae cum adhuc proprio careat ordine, eundem ab intellectu expectans. Continuo opifex intellectus ex omnibus ipsis in semetipsum conuersus, suam ipsius notionem, speciem similitudinemque profert omnibus eodem modo comunem, atque uniuocam. In qua ut una indiuidua, ceterarum notionum, atque scientiarum (Sunt enim et scientie, notiones quidem intellectuales) ordinem, differentiamque speculatur.</i> <i>Huiusmodi uero comunis intellectus notio est per quam methaphisicus euadit intellectus, suiue ipsius sciens efficitur, perfectus, consummatus, felix, et in seipso ab exteriorum omnium cognitione</i>
---	--

²¹⁴⁸ Bovelles, *Ldsap*, XXVII (j'édite et je traduis)

²¹⁴⁹ Platon (*Premier Alcibiade*, 133c) définissait la tempérance comme la connaissance de soi.

cognition des choses extérieures. Et de fait, il faut que l'intellect connaisse toutes les choses extérieures avant lui-même ou il doit être porté hors de lui-même avant d'être porté en lui-même. Lorsque toutes choses sont connues, il tire seulement de la science des choses extérieures la science de lui-même et devient l'objet ultime de lui-même. En effet les choses extérieures ont été créées en vue de l'intellect et comme certaines similitudes de lui-même. Pour cette raison, à partir de celles-ci, l'intellect recherche son espèce.

D'où il s'ensuit que de très nombreux philosophes n'ont pas dit injustement que la sagesse était la connaissance de soi. En effet, elle est la connaissance de notre intellect lorsqu'il est présent à lui-même et qu'il voit son espèce dans laquelle il voit aussi toutes choses (comme par un miroir très brillant) et qui est l'espèce propre de notre intellect tandis qu'elle est commune à toutes choses. À partir de ces espèces propres de toutes choses, l'espèce elle-même de l'intellect a été tirée par l'intellect agent et, à partir de l'espèce de toutes les notions ou sciences propres restantes, l'ordre est dérivé. Bien plus, l'espèce elle-même de toutes les sciences restantes est l'ordre, la forme, l'unité, le maintien et la perfection dans laquelle consiste la science métaphysique.²¹⁵⁰

quiescens. Prius namque intellectum exteriora omnia, quam seipsum cognoscere oportet prius extra se, quam in seipsum ferri. exterioribus uero omnibus cognitiis demum suiipsius scientiam ex exteriorum scientia elicit, fitque ultimum suiipsius obiectum. Sunt enim exteriora, propter intellectum creata, et ut eius similitudines quedam. Ex quibus ideo intellectus suam inquirat speciem.

Unde fit ut non immerito philosophorum quamplurimi, dixerint, sapientiam suiipsius esse agnitionem. Est enim haec nostri intellectus scientia: cum sibiipsi obiectus est, suamque speciem intuetur. in qua simul et omnia (ut lucidissimo speculo) uidet: et que nostri quidem intellectus propria est species, ceterorum uero omnium communis. Ex quorum speciebus propriis, ea ipsa ab agente intellectu est educta. ac ex qua ceterarum propriarum notionum, scientiarumue deriuatur ordo. Quin etiam et ipsa ceterarum scientiarumue est ordo, forma, unitas, status, et perfectio in qua methaphisica scientia consistit.

Ce texte éclaire le lien entre les deux définitions²¹⁵¹. En effet, on retrouve, dans ce texte, le lien entre sagesse et connaissance de soi qu'on retrouve dans la définition du *Livre du sage*. Bovelles

²¹⁵⁰ Bovelles, *Introduction métaphysique*, IX (j'édite et je traduis).

²¹⁵¹ J'ai pris volontairement un texte antérieur au volume de 1511 pour montrer que cette idée était déjà à l'esprit de Bovelles. On retrouve cette idée tout au long du *Livre du Sage*.

s'accorde explicitement avec un certain courant de philosophie qui, même s'il ne donne pas son nom, semble être le platonisme. On retrouve également l'identification entre sagesse et connaissance de toutes choses, comme on l'a vu dans la première définition. Ainsi, la connaissance de soi et la connaissance de toutes choses ne s'opposent pas pour Bovelles. Au contraire, pour se connaître soi-même, il faut d'abord connaître toutes choses. En effet, l'espèce de l'intellect lui-même²¹⁵² est construite à partir des espèces de toutes choses. Par conséquent, pour pouvoir se connaître, il faut d'abord connaître toutes choses. Cette théorie s'explique notamment du fait que l'intellect humain est en puissance et peut devenir toutes choses. En raison de cela, lorsqu'il est effectivement devenu toutes choses, c'est-à-dire lorsqu'il possède en lui-même l'espèce de toutes choses, l'intellect, saisissant en même temps dans sa mémoire tout ce qu'il a été, est en même temps toutes choses. Par conséquent, l'espèce de l'intellect lui-même est toutes choses.

On voit dans ce passage que la sagesse apporte le bonheur. Même si Bovelles n'est pas souvent explicite sur la possibilité dans la vie présente d'obtenir le bonheur, il défend l'idée qu'on puisse effectivement être sage et donc être heureux en cette vie :

<p>Eh bien, dis donc les mêmes choses à propos de la contemplation du sage, à savoir que la contemplation du sage n'est pas autre que le regard continuel de soi-même ou de son espèce dans le miroir immatériel.</p> <p>[...]</p> <p>C'est pourquoi l'intellect agent est observateur de lui-même après qu'il a produit dans un premier temps son image dans la mémoire, enfin il se réjouit de se contempler et de voir l'image rapportée par la mémoire. Et cette observation secrète et impénétrable de soi réalise le sage bienheureux, parce</p>	<p><i>Age ergo dic et paria, de contemplatione Sipientis, haud aliud inquam esse contemplationem sapientis quam suiipsius suaeve speciei, in immateriali speculo iugem intuitum.</i></p> <p>[...]</p> <p><i>Est itaque agens intellectus speculator sui dum quam prius imaginem in memoriam effudit, postremo a memoria relatum, contemplari atque intueri laetatur. Et haec arcana ac invia sui speculatio beatum efficit sapientem, spem illi tribuens immortalitatis ac probe erudiens, nulla esse veraciter bona</i></p>
--	--

²¹⁵² Dans le *Livre du sage*, Bovelles dira même l'espèce de l'homme (Bovelles, *LdSap*, XXVI) :

<p>Et en effet, l'espèce de l'homme, qui surpasse toutes les autres, à propos de laquelle nous avons enseigné que la disposition était la sagesse, n'est pas l'espèce de ceci ou de cela mais elle est d'une certaine manière l'espèce de toutes choses.</p>	<p><i>Etenim praecipua hominis species, cuius habitum sapientiam esse docuimus: haud huius vel huius est species: sed aliquo pacto species omnium.</i></p>
--	--

qu'elle lui accorde l'espoir de l'immortalité et qu'elle lui enseigne d'une façon appropriée qu'il n'y a aucun bien ou aucune chose désirable pour elle-même qui se trouve hors de l'âme, qui ne peut être toujours présent ou qui peut être emporté par l'âme. ²¹⁵³	<i>aut propter se expetibilia: quae extra animum versantur, quae semper adesse nequeunt: quaeve possunt a nobis auferri.</i>
---	--

Si la sagesse nous donne l'espoir de l'immortalité, cela signifie que nous ne savons pas encore si l'âme est immortelle. Or, cet espoir est lié à la vie mondaine.

Comme la sagesse est une certaine possession de toutes choses, est-il possible que certaines choses possédées par notre mémoire intellectuelle soient fausses ? Éclairons à présent ce point.

Qu'est-ce qu'une connaissance vraie ?

Quel est le sens de vrai ?

Bovelles soutient que la vérité est mesurée par rapport à son accord avec Dieu. En effet, selon lui, Dieu est la source de la vérité de l'intellect. Cela signifie que, lorsque l'intellect s'accorde avec Dieu, il atteint la vérité absolue. Pour cette raison, Dieu est la source de la vérité :

Par conséquent, l'objet est antérieur à la puissance cognitive, comme l'intelligible est antérieur à l'intellect et comme le sensible antérieur au sens, et toute vérité est antérieure à sa ressemblance et la substance est antérieure à l'accident ²¹⁵⁴ . Or, nous disons que Dieu est l'objet naturel de l'un et l'autre intellect, l'angélique et l'humain, qu'il est la source de toute la lumière, du savoir, de la vérité et de la connaissance de leurs intellects. ²¹⁵⁵	<i>Prius est igitur obiectum cognitua potestate ut intelligibile prius est intellectu et sensibile prius sensu omnisque ueritas sua similitudine et substantia accidente prior. Diximus autem deum utriusque intellectus angelici atque humani naturale esse obiectum, fontemque totius ipsorum luminis, scientiae, ueritatis et agnitionis.</i>
---	--

Pour accéder à Dieu ou à la vérité, il faut connaître toutes choses. Cela s'explique en raison du fait que toutes choses sont causées par Dieu, elles sont même de toute éternité dans la pensée

²¹⁵³ Bovelles, *Ldsap*, IX, §5 (je traduis et j'édite)

²¹⁵⁴ Aristote, *M, Z*, 1, 1028a33-34 : « dans tous les sens, la substance est première par l'énoncé, par la connaissance et chronologiquement ». Aristote Latin : « *Sed substantia omnium primum, ratione et notitia et tempore* »

²¹⁵⁵ Bovelles, *Ldi*, III, 5.

divine²¹⁵⁶. Cette définition de la vérité est extrêmement exigeante et difficilement applicable en pratique. Cependant, Bovelles propose une autre définition moins exigeante :

<p>De la même manière, puisque toute vérité s'accorde aussi avec la nature des choses elles-mêmes et est conforme seulement à notre intelligence. Comme elle frappe en premier la pensée au moyen des oreilles sous l'enveloppe de la proposition vocale, non seulement cette vérité vient dans l'entrée et le perron²¹⁵⁷ qui est à l'extrémité de la pensée et ne reste qu'un moment dans les portes de l'âme, mais, lorsqu'elle pénètre dans le palais intime de la pensée, elle est transmise jusque dans les armoires de la mémoire. Dans celles-ci, à la manière des substances qui sont dans le monde, elle obtient aussitôt un séjour permanent parmi les espèces brillantes de la vérité.²¹⁵⁸</p>	<p><i>Omnis item ueritas, cum sit et ipsae²¹⁵⁹ rerum naturae conspirans, et notrae demum consona intelligentiae. Ut primum sub uocalis propositionis amictu, mentem per aures pulsat, non solum illa in vestibulum et extimum mentis podium decurrit, neque dumtaxat momento in foribus animi persistit, sed penetrans in intimam mentis aulam, in usque memoriae promptuaria deuoluitur. In quibus inter lucidas ueritatis species, more earum substantiarum quae in mundo sunt, statim etiam permanentem assequitur sedem.</i></p>
---	---

Bovelles, comme Aristote²¹⁶⁰, estime que la vérité consiste en la correspondance, l'accord entre la pensée et la nature des choses. Plus particulièrement, pour lui, il s'agit de l'accord entre l'espèce rationnelle et l'espèce substantielle ou le monde intellectuel²¹⁶¹. La pensée ne peut pas s'accorder avec la substance sensible puisqu'elle ne peut pas la saisir et la connaître²¹⁶².

On peut conclure que Bovelles défend une certaine forme de la théorie de la vérité correspondance. Selon lui, pour avoir la vérité tout entière, il faut que notre pensée s'accorde avec Dieu : si nous possédons la quiddité rationnelle de toutes choses alors nous nous accordons

²¹⁵⁶ Bovelles, *Ldi*, V, 4.

²¹⁵⁷ Je reprends la traduction proposée dans le *Promptuarium*.

²¹⁵⁸ Bovelles, *Livre des sophismes naturels*, 7

²¹⁵⁹ On voit mal la fin du mot dans la numérisation. On peut formuler une hypothèse probable à partir de l'usage fréquent par Bovelles de l'expression « *ipsam rerum naturam* » qu'il s'agit du terme « *ipsae* ».

²¹⁶⁰ Aristote, *M*, Θ, chap. 10

²¹⁶¹ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 38 : « 38. Les même quiddités rationnelles rencontrent dans le monde céleste et intellectuel les signifiés égaux et propres (38. *Easdem rationales quidditates, in caelesti et intellectuali mundo, aequa et propria offendere signata.*) »

²¹⁶² Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 47. La substance de chaque étant singulier est inscrutable et inconnaissable. (47. *Uniuscuiusque singularis entis substantiam inscrutabilem et incognoscibilem esse.*) »

à Dieu qui est la quiddité de toutes choses²¹⁶³. Cependant, il développe un sens de vérité plus restreint : si l'espèce qu'on possède dans notre esprit s'accorde avec une espèce ou une quiddité substantielle alors on peut dire que notre espèce est vraie. Est-il néanmoins possible que notre mémoire ou notre pensée accepte des espèces intellectuelles fausses ?

La mémoire peut-elle contenir des espèces intellectuelles fausses ?

Cette question peut rappeler les débats du XVIIe siècle autour des idées vraies et fausses et leur possibilité. Bien avant les objections d'Arnauld à Descartes, Bovelles développe particulièrement ce sujet dans les *Eléments physiques*²¹⁶⁴. En effet, dans ce texte, il se demande si la pensée imagine des choses qui dépassent la nature et qui sont impossibles : peut-on dire que la pensée est une puissance trompeuse ? Il axe sa réflexion sur la possibilité de créer des notions fausses et sur leur place dans l'intellect. Il reconnaît que la pensée humaine peut former en elles des chimères et d'autres notions de ce genre. D'autre part, il affirme dans le *Livre de l'intellect* que :

<p>En effet, de même que le plus grand monde est toutes choses parce que les substances vraies et naturelles de toutes choses sont en lui, de même aussi le plus petit monde ou la mémoire est toutes choses parce que les images vraies et intellectuelles de toutes choses sont préservées en elle.²¹⁶⁵</p>	<p><i>Sicut enim maior mundus omnia est, quia in eo sunt omnium rerum verae et naturales substantiae, ita et minor mundus sive memoria est omnia, quia in ea rerum omnium verae et intellectuales salvantur imagines.</i></p>
--	---

Par conséquent, accepter que l'intellect puisse créer des notions fausses implique que l'intellect n'est pas un miroir parfait de la nature²¹⁶⁶. À l'inverse, ne pas expliquer pourquoi un miroir parfait comme l'intellect semble pouvoir créer des notions trompeuses conduirait Bovelles à nier les capacités de notre pensée.

²¹⁶³ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 53 : « Or Dieu, qui est la quiddité et l'espèce de toutes les créatures, est à l'opposé immense et est en acte une substance infinie. (*Deus autem qui quidditas, et species est omnium creaturarum : ex opposito immensus est : et actu infinita substantia.*) »

²¹⁶⁴ Bovelles, *PE*, VI, 3-4.

²¹⁶⁵ Bovelles, *Ldi*, VII, 6.

²¹⁶⁶ Bovelles, *PE*, VI, III

L'objection que Bovelles construit contre sa propre pensée rappelle l'objection que Cicéron formule dans le deuxième livre des *Académiques* à l'encontre de Lucullus et de la théorie stoïcienne :

<p>Assurément, un faux objet ne peut être « saisi », comme vous en convenez vous-même. Si, donc, il n'y a de mémoire que des choses saisies et appréhendées, toutes celles qu'un homme se rappelle, il en dispose en tant qu'appréhendées et saisies. Or rien de faux ne peut être appréhendé... et Siron se rappelle tous les dogmes d'Epicure ! Ils sont donc tous vrais, maintenant. Pour moi, rien n'interdit cela, mais toi, il te faut soit admettre leur vérité, ce que tu refuses absolument, soit me laisser la mémoire et lui accorder sans conteste une place, même si la préhension et la saisie n'existent pas.²¹⁶⁷</p>	<p><i>Atqui falsum quod est id percipi non potest, ut vobismet ipsis placet. Si igitur memoria perceptarum comprehensarumque rerum est, omnia, quae quisque meminit habet ea comprehensa atque percepta ; falsi autem comprehendi nihil potest ; et omnia meminit Seiron Epicuri dogmata ; uera igitur illa sunt nunc omnia. Hoc per me licet ; sed tibi aut concedendum est ita esse, quod minime uis, aut memoriam mihi remittas oportet et fateare esse ei locum etiam si comprehensio perceptioque nulla sit.</i></p>
---	---

Dans ce passage, Cicéron conteste la conception de la mémoire de Lucullus. Ce dernier soutient en accord avec les stoïciens ou du moins Antiochus²¹⁶⁸ que la mémoire contient seulement des objets appréhendés et saisis et donc des objets vrais²¹⁶⁹. Le syllogisme de Cicéron reprend les éléments de cette thèse pour montrer que la mémoire peut contenir également les principes philosophiques des adversaires des stoïciens. Ainsi, par cette argumentation, Cicéron laisse à Lucullus seulement deux options : soit il accepte les préceptes épicuriens, option inacceptable pour Lucullus, soit il accepte la thèse de Cicéron et de la Nouvelle Académie qui soutiennent au contraire que tout ce qui est contenu dans la mémoire n'est pas nécessairement vrai.

Bovelles explique que les notions dites trompeuses ne le sont pas vraiment. En effet, comme il l'explique dans les *Eléments physiques*, l'intellect ne peut pas être trompé par ces notions puisque l'intellect pratique discrimine parfaitement les notions vraies qu'il laisse passer dans la mémoire et les notions impossibles qu'il laisse à l'extérieur de l'intellect. Cette thèse montre toute la confiance que Bovelles accorde aux facultés humaines. Cependant, cette

²¹⁶⁷ Cicéron, *Les Académiques*, II, 106 (éd. O. Plasberg et tr. fr. J. Kany-Turpin).

²¹⁶⁸ Cicéron, *Les Académiques*, II, 10

²¹⁶⁹ Cette thèse reprise dans le syllogisme est déjà explicitée dans l'exposé de Lucullus (*Les Académiques*, II, 22 et II, 30)

discrimination parfaite opérée par l'intellect n'est pas une preuve en tant que telle de la vérité des espèces. Ce qui assure la vérité des espèces, c'est que les espèces ou notions signifient quelque chose dans le monde intelligible ou sensible :

<p>5. C'est un fait que la surface antérieure de la pensée est comme l'intellect pratique : ce sont les portes de l'âme entière. Quant à la surface intérieure, elle est comme l'intellect contemplatif qui est la partie secrète et plus cachée de l'âme que rien n'atteint et vers laquelle rien n'est permis de tomber excepté ce dont il est possible de trouver une substance vraie dans le monde ou sensible ou intelligible.</p> <p>6. Evidemment, pour cela, l'intellect pratique a été placé dans l'entrée et les portes de l'âme de sorte qu'il éprouve les intelligibles et goûte les images. Il admet intérieurement seulement celles qui s'accordent à la nature elle-même des choses ou qui sont les images des choses qui existent. Au contraire, les choses qui sont en désaccord avec les substances et qui ne sont pas parmi les étants, il les écarte tout de suite et les chasse dehors.²¹⁷⁰</p>	<p>5. <i>Anterior quippe mentis superficies est ut intellectus practicus : quae sunt totius animi ualuae. Interna uero superficies est ut contemplatiuus intellectus. quae est arcana et abditior pars animi : quam nihil ferit et ad quam nil deuolui sinitur nisi cuius est in mundo aut sensibili aut intelligibili, ueram reperire substantiam.</i></p> <p>6 <i>Nempe ad id practicus intellectus, in foribus ac ualuis, situs est animi : ut intelligibiles praetentet, praelibetque imagines. et eas quidem solas, intus admittat : quae ipsi rerum naturae consonant : quaeue sunt rerum subsistentium imagines. eas autem quae substantiis dissonant suntque non entium : confestim reiiciat, ac foris excludat.</i></p>
---	--

Dans le *Livre de la raison propre*, Bovelles va plus loin :

<p>3. Bien que la raison propre soit acquise frauduleusement de l'expérience sensible et qu'elle ne possède pas une essence accessible aux yeux, cependant, conformément à la possibilité de la pensée et le jugement sublime de la pensée, elle n'est pas trompeuse.</p>	<p>3. <i>Quamquam propria ratio et sensibili defraudetur experimento, et peruiam oculis non habeat essentiam : iuxta tamen mentis possibilitatem, et sublime eius iudicium, fallax non est.</i></p> <p><i>Solent plerique, notiones chimaerae, Sphyngis et huiusmodi impossibilium</i></p>
---	--

²¹⁷⁰ Bovelles, *PE*, VI, IV, 5-6.

La plupart ont l'habitude de nommer trompeurs les notions de chimère, sphinx et des étants impossibles de ce genre parce que, alors qu'ils possèdent l'être dans la pensée, ils n'obtiennent pourtant aucune substance égale et correspondante dans le monde. Pourtant, bien que les raisons propres soient privées de la substance sensible et correspondante du monde, cependant, elles ne nous trompent nullement puisqu'elles ne signifient pas une chose entièrement impossible mais elles ont été attribuées aux significations des étants possibles qui se trouvent dans le monde supérieur.

4. Bien que la raison propre n'éprouve pas les actes de la nature inférieure ou sensible et les signifiés égaux, elle nous expose cependant les puissances et les possibilités de celle-ci.

L'espèce des hommes, par la participation de laquelle les hommes singuliers sont un homme, n'est pas impossible au même degré que l'est la chimère et les autres représentations de ce genre. Mais elle est seulement impossible sous l'acte et la substance du monde sensible dans lequel la raison propre de l'homme n'éprouve aucun signifié égal. En effet, en accord avec l'aide très exacte de la pensée qui saisit les étants universels conformément aux singuliers, la conception de la raison propre des hommes ne ment sur rien et il ne nous trompe pas jusqu'au jugement de la pensée.²¹⁷¹

entium : vocare fallaces, quia cum habeant esse in mente : nullam tamen in mundo, parem et respondentem substantiam nanciscuntur. At propriae rationes quamquam sensibili et respondente mundi substantia destituantur, minime tamen nos fallunt : quandoquidem non omnino impossibilem rem signant sed quae in superiore mundo uersentur, possibilium entium significationibus addictae sunt.

4. Propria ratio quamuis inferioris seu sensibilis naturae actus, et aequalia significata non experiatur, eius tamen potentias et possibilitates, nobis exponit.

Species hominum, cuius participatione singulares homines, sunt unus homo : non usqueadeo impossibilis est sicut et chimaera, et alia id genus figmentorum. Sed duntaxat impossibilis est, sub actu et substantia sensibilis mundi : in quo nullum aequale significatum, propria hominis ratio experitur. Iuxta enim exactius mentis supplementum : quae uniuersalia entia pro singularibus appraehendit : conceptus propriae hominum rationis, nihil mentitur, nec hactenus mentis iudicium nos fallit.

Sa thèse est ici plus radicale puisqu'il explique que chaque notion est en un certain sens impossible au sens où aucune ne peut exister dans le monde sensible. Pourtant, certaines notions

²¹⁷¹ Bovelles, *LdPR*, XI, 3-4

se démarquent en ce qu'elles signifient un étant qui existe dans le monde supérieur alors que d'autres sont totalement impossibles c'est-à-dire qu'elles ne signifient rien même si elles ont une existence entre l'intellect pratique et l'imagination. Par conséquent, les notions peuvent se trouver à deux niveaux dans l'âme humaine : soit elles sont à l'intérieur de l'intellect, c'est-à-dire dans la mémoire intellectuelle soit elles sont à la superficie, à l'extérieur c'est-à-dire entre l'intellect pratique et l'imagination. Bovelles n'utilise pas explicitement le terme d'imagination dans sa solution mais il dit dès le chapitre suivant :

<p>1. Le vide (comme nous l'avons dit) n'est pas une substance du monde, il n'est pas un étant, il n'est pas un lieu privé de corps puisque le lieu ne perdure pas en l'absence de corps localisé mais puisque le vide est banni de la nature, il possède par l'imagination et par l'intelligence quelque existence rationnelle.²¹⁷²</p>	<p><i>1. Uacuum (ut diximus) neque est aliqua mundi substantia : neque ens aliquod neque priuatus corpore locus²¹⁷³ : cum non permaneat absente locato locus : sed cum exulet a natura uacuum : ab imaginatione et intelligentia nonnihil habet rationalis existentiae.</i></p>
---	--

Les notions impossibles telles que le vide ou la chimère existent entre l'imagination et l'intelligence mais n'ont pas leur place dans la mémoire puisqu'elles n'existent pas dans le monde supérieur. En ce sens, ces notions ne signifient rien.

Ainsi, toutes les notions qui sont dans notre mémoire sont en lien avec une chose existant dans la nature intelligible. C'est ce lien réel à la nature qui assure la vérité des notions conservées dans notre mémoire. L'intellect humain reste donc le miroir parfait de la nature même s'il peut avec l'imagination former des notions impossibles. Bovelles défend une thèse proche de celle d'Antiochus et de celle des stoïciens : la mémoire contient seulement des objets vrais en raison de l'absence d'assentiment accordé par la pensée aux faussetés. De fait, Bovelles comme les stoïciens estiment que la raison imite la nature²¹⁷⁴. Pour aller plus loin, il me semble intéressant d'examiner comment Bovelles analyse les propositions fausses.

²¹⁷² Bovelles, *Eléments physiques*, VI, VII, 1

²¹⁷³ Définition empruntée à Aristote lorsqu'il décrit ce que pensent les atomistes du vide cf. *P*, IV, 1, 208 b 25. Sur ce sujet voir J. Biard (2012b, p. 269-292).

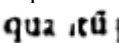
²¹⁷⁴ Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 66.

La mémoire peut-elle contenir des propositions fausses ?

Cette question est différente de la précédente en ce qu'on peut imaginer une proposition composée de notions vraies former une proposition fausse. Par exemple, la proposition « l'homme est un âne » est composée de notions vraies mais est fausse. Est-ce que dans ce cas, il est possible que l'intellect contienne des propositions fausses. Bovelles est assez clair sur ce point dans *Le livre des sophismes naturels* :

<p>Sixième sophisme.</p> <p>La proposition fausse n'est pas.</p> <p>Il y a la même vérité et raison pour cette proposition que pour la proposition précédente. De fait, une proposition fausse est formée dans le vent de la voix évanescence et est présentée pour un moment à notre intelligence mais lorsque la pensée estime en premier lieu que les deux extrêmes de cette proposition ne peuvent jamais être assemblés et être mutuellement unis dans la nature des choses et la substance, alors la pensée sépare les extrêmes les uns des autres immédiatement parce qu'elle n'offre aucun assentiment à la fausseté présentée, parce qu'elle n'accorde à l'énoncé faux aucun siège et maison paisible à l'intérieur des archives de sa mémoire. C'est pourquoi puisque toute négation ou toute fausseté demeure seulement pour un moment et durant un instant dans l'entrée placée à l'extrême de la pensée et puisqu'elle ne pénètre nulle part dans les sanctuaires inaccessibles et secrets de la pensée, il est manifeste que la négation et la fausseté ne sont pas dans la pensée et ne subsistent pas dans la nature des choses. En effet, tant que la pensée s'applique autant qu'il est possible²¹⁷⁵ à imiter la nature elle-même et s'applique à se rendre</p>	<p><i>Sextum Sophisma</i></p> <p><i>Propositio falsa non est.</i></p> <p><i>Eadem est huius, quae et praecedentis ueritas et ratio. Nam propositio falsa, est quidem ac formatur in aura uocis euanidae et obiicitur ad momentum nostrae intelligentiae sed cum primum mens ambo eius extrema nequaquam in rerum natura et substantia componi cōniri inuicem posse perpendit, tum ea illico ab inuicem seiungit, nullum obiectae falsitati praebens assensum, nullam falsae enunciationi intra suae memoriae scrinia tribuens pacificam sedem ac mansionem. Quapropter cum omnis negatio omnisue falsitas, dumtaxat ad momentum et per instans aliquod demotentur in extimo mentis uestibulo nec usquam penetrent, in inuia et arcana animi penetralia, manifestum est et negationem et falsitatem nec esse in mente nec subsistere in rerum natura. Dum enim ipsam rerum naturam quantum²¹⁷⁷ possibile est nostra mens imitari et illi</i></p>
--	--

²¹⁷⁵ Expression venant de Denys l'Aréopagite dans *Hiérarchie Céleste*, chap 4.

²¹⁷⁷ 

égale à elle, elle refuse assurément d'absorber l'ensemble de ces faussetés et de conserver dans l'armoire de la pensée toutes les choses qui sont incluses parmi celles qui ne sont nullement. Par conséquent, la proposition fautive n'est pas. ²¹⁷⁶	<i>exaequari studet, cuncta ea nimirum recusat imbibere et in mentis promptuario asseruare quaecumque inter ea quae sunt nequaquam annumerantur. Propositio igitur falsa non est.</i>
---	---

L'intellect ne peut donc pas faire entrer dans la mémoire des propositions fausses pour la même raison qu'elle ne peut pas faire entrer de notions fausses : la nature. Ce passage va plus loin puisqu'il avance que, dans le cas d'une proposition vraie, le lien affirmé entre les deux termes de la proposition existe vraiment dans la nature des choses. D'ailleurs, la vérité désigne généralement dans l'œuvre de Bovelles l'accord entre le contenu de notre pensée et la nature des choses²¹⁷⁸.

Cela signifie que Bovelles soutient un certain réalisme de la proposition. Le réalisme concernant les propositions désigne une manière de considérer que l'ordre logique est dépendant de l'ordre ontologique²¹⁷⁹. Sur ce sujet, il est bien clair : l'ordre ontologique des choses détermine l'ordre logique :

4. Le prédicat est la forme de la proposition dont l'être et la substance sont participés par le sujet et il est le dernier terme de la proposition. De même que les individus participent à la nature des espèces, de même aussi les espèces participent à la nature des genres et aussi la matière à la nature des formes, et aussi les sujets à la nature des prédicats. C'est pourquoi ces deux opposés et les deux extrêmes sont liés entre eux et l'un à l'autre	<i>4. Praedicatum est propositionis forma cuius esse et substantia participatur a subiecto et est postremus propositionis terminus. Sicut indiuidua participant naturam specierum ita et species generum, et materia formarum, et subiecta praedicatorum. Quamobrem haec duo et duo extrema inter se et adinuicem, non modo logica seu rationali et nominali enunciatione connectuntur, sed et reali quoque subiectionis et praedicationis</i>
---	---

²¹⁷⁶ Bovelles, *Livre des sophismes naturels*, sixième sophisme. Les sophismes précédents seront dans l'annexe.

²¹⁷⁸ Bovelles, *Livre des sophismes naturels*, septième sophisme: « [toute vérité] s'accorde avec la nature des choses elle-même ([*Omnis ueritas*] *sit et ipsae rerum naturae conspirans, et notrae demum consona intelligentiae* »

²¹⁷⁹ Je reprends à mon compte la définition du réalisme propositionnel selon une première approche proposée par L. Cesalli (2007, p. 13) : « Le différend [entre le nominalisme et le réalisme] apparaît pour ainsi dire en aval, à savoir là où il s'agit de savoir si l'ordre logique est dans une relation de dépendance par rapport à l'ordre ontologique. Lorsque cette question, soulevée à propos d'expressions aléthiques, reçoit une réponse positive, la théorie au sein de laquelle elle est articulée tombe sous la notion de réalisme propositionnel »

<p>non seulement par un énoncé logique ou rationnel et nominal, mais ils sont aussi désignés par une liaison réelle du sujet et du prédicat l'un par rapport à l'autre et ils rendent présents les participations mutuelles de l'être par les énoncés substantiels.</p> <p>[...]</p> <p>6. Une chose est la position des termes de la proposition et une autre est l'ordre des substances désignées par ces termes.</p> <p>Les propositions nominales ou rationnelles se trouvent de quelque manière à rebours et par un ordre rétrograde par rapport aux énoncés naturels. De fait, les noms sujets dans les propositions rationnelles sont présentés en premier. Quant aux prédicats, ils sortent de la bouche en dernier alors que cependant dans la nature des choses, les substances des prédicats précèdent (car elles sont universelles) les substances des sujets qui sont ou bien singuliers ou moins communs.²¹⁸⁰</p>	<p><i>connexione, ad alterutrum dicuntur et substantialibus enunciationibus, mutuas essendi participationes uersant.</i></p> <p>[...]</p> <p><i>6. Alius est situs terminorum propositionis : et alius signatarum ab ipsis substantiarum ordo.</i></p> <p><i>Nominales seu rationales propositiones aliquo pacto prepostere et retrogrado ordine ad naturales enunciationes sese habent. Nam subiecta nomina in rationalibus propositionibus primo quidem proferuntur. Praedicata uero postremo ab ore exeunt cum tamen in rerum natura, priores sint praedicatorum substantiae (quippe uniuersales) subiectorum substantiis quae uel singulares sunt uel minus communes.</i></p>
--	---

Les deux passages montrent qu'il y a une dépendance entre les propositions rationnelles et la nature puisque les propositions rationnelles ou logiques présentent une liaison réelle entre le sujet et le prédicat. Ce lien entre la nature et la proposition est même extrêmement fort puisqu'il considère que chaque chose est en un certain sens une proposition :

<p>12. L'harmonie de l'univers tout entier est non seulement une proposition substantielle mais aussi chaque substance naturelle ou composée ou pure ou divisible ou indivisible, que la pointe de notre pensée distingue et</p>	<p><i>12 Non modo totius uniuersi harmonia, est una substantialis propositio : sed et omnis naturalis substantia, siue composita siue simplex siue partibilis siue insectilis, quam nostrae mentis acumen, in duo aliqua</i></p>
--	--

²¹⁸⁰ Bovelles, *Livre des propositions substantielles*, 4 et 6 (j'édite et je traduis).

<p>discerne en deux parties, est séparée dans les propositions substantielles par la pensée.</p> <p>De fait, rien n'est un ou indivisible au point que, quand cette chose est divisée en deux par la pointe de notre pensée, alors elle n'embrasse pas ensuite la proposition substantielle en elle-même puisqu'une des parties d'elle-même sera comme le sujet et la puissance, tandis que l'autre sera l'acte et la forme du prédicat à partir desquelles sur-le-champ une proposition s'élève dans la pensée.²¹⁸¹</p>	<p><i>distinguit atque discernit : in substantialem propositionem a mentem resouitur.</i></p> <p><i>Nam nihil est tam unum aut usqueadeo impertibile : quin si a nostrae mentis acumine, in duo aliqua disperriatur, substantialem propositionem mox in seipso complectatur, quandoquidem alia partium ipsius, erit ut subiecta et potentia, alia uero ut actus et praedicati forma, ex quibus illico, apud mentem propositio consurgit</i></p>
---	---

Cette manière de voir des propositions dans les choses elles-mêmes rapproche Bovelles d'un courant de philosophie : le réalisme propositionnel. Ce mouvement est composé, comme L. Cesalli l'explique²¹⁸², de Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif. Comme L. Cesalli l'explique, ces auteurs ne sont pas réalistes au sens « platonicien » ou « divin », ce sont des réalistes dits « terrestres »²¹⁸³.

Parmi ces auteurs, Bovelles se rapproche surtout du « pan-propositionnalisme » de Wyclif²¹⁸⁴. En effet, comme lui, il défend en un certain sens que « tout ce qui est peut être dit proposition »²¹⁸⁵. Leur théorie est fondée sur un présupposé métaphysique assez proche. Wyclif estime qu'entre l'être intelligible en Dieu et l'être individuel, il y a un être exemplaire ou intermédiaire. Selon Wyclif, l'être exemplaire c'est la matière première à partir de laquelle tout le reste des créatures est formé et, en elle, il y a les raisons séminales ou les principes des

²¹⁸¹ Bovelles, *Livre des propositions substantielles*, 12 (j'édite et je traduis).

²¹⁸² L. Cesalli (2001), « Le réalisme propositionnel de Walter Burley » dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 68, 155-221 et L. Cesalli (2007)

²¹⁸³ L. Cesalli (2007, p. 425) : « En quoi le réalisme propositionnel de Scot, Burley, Brinkley et Wycliff peut être qualifié de « terrestre » ? L'usage d'un tel qualificatif n'est qu'à moitié métaphorique. Ici en effet, 'terrestre' s'oppose à la fois à 'platonicien' et à 'divin'. Ainsi une chose *x* est-elle terrestre en ce sens, lorsqu'il ne s'agit ni d'une entité appartenant à un univers abstrait et intemporel comme l'est paradigmatiquement le monde des Idées, ni d'un contenu de la pensée, c'est-à-dire d'une idée divine. Le dénominateur commun de ce qu'il y a (peut-être) dans un royaume platonicien ou dans celui des idées divines étant d'appartenir à un autre monde que celui dans lequel nous avons la certitude de vivre – et l'on pourrait parler à ce propos, d'une ontologie altermondialiste -, j'ai choisi, par opposition, de qualifier de terrestre ce qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre. »

²¹⁸⁴ L. Cesalli (2005, p. 124-155) « Le « pan-propositionnalisme » de Jean Wyclif » dans *Vivarium*, 43(1), L. Cesalli (2007, p. 319) et A. D. Conti (2006, p. 86).

²¹⁸⁵ Jean Wyclif, *Tractatus de logica*, c. 5, (éd M. H. Dziewicki, je traduis) : « omne quod est potest dici propositio »

choses²¹⁸⁶. Comme le note L. Cesalli, les principes des choses ne sont plus en Dieu mais dans le créé. Bovelles, de son côté, soutient une idée assez proche. Selon lui, les principes des choses et l'exemplaire de ces choses sont également créés puisqu'il s'agit des anges :

<p>En effet, les intellects angéliques sont les premiers et les plus purs enfants de Dieu et ils sont les précognitions et les préconceptions de toutes les choses issues de la pensée de l'artisan divin : ils sont, pour ainsi dire, les archétypes immatériels et les premiers modèles qui ont dû être de nouveau créés et qui devront être de nouveau à partir de la matière²¹⁸⁷.</p>	<p><i>Sunt enim angelici illi intellectus primi et purissimi dei partus, diuinaeque omnium opificis mentis praecognitiones et praekonceptiones : et uelut eorum immateriales archetypi et exemplaria prima quae denuo creanda et futura erant ex materia.</i></p>
--	---

Il arrive à Bovelles d'expliquer que la nature ou Dieu a d'abord créé les substances intellectuelles de toutes choses :

<p>40 Il y a deux chemins qui nous conduisent aux espèces et aux quiddités elles-mêmes. Bien qu'aucune multitude de singuliers ne nous conduise aux espèces et aux quiddités elles-mêmes, je dis cependant qu'il y a une double voie par laquelle nous sommes conduits purement aux quiddités et aux espèces. L'une est la voie de la nature, l'autre est la voie de la pensée humaine. Assurément, dans les étants célestes et intellectuels, la nature nous transporte nous-mêmes aux exemplaires vrais et aux quiddités substantielles sans les singuliers. En effet, la nature a créé les étants célestes et intelligibles dans leur espèce tout entière, elle n'a pas créé les parties avant les tous eux-mêmes et les singuliers avant les espèces. De fait, il est absurde de dire que la nature des choses a</p>	<p>40. (38) <i>Duplicem uiam esse : quae nos ad ipsas species et quidditates perducatur. Quamquam nulla singularium multitudo nos ad ipsas species et quidditates perducatur, dico tamen uiam esse duplicem qua simpliciter ad ipsas quidditates et species perducamur. Aliam naturae, aliam humanae mentis. Nempe in caelestibus et intellectualibus entibus, natura nos ipsos ad ueras, exemplares et substantiales quidditates sine singularibus euehit. Creauit enim natura caelestia et intelligibilia entia in sua tota specie, non prius partes quam ipsa tota, neque prius singularia quam species. Absurdum quippe est dicere rerum naturam in primis phoebea singularia et</i></p>
--	--

²¹⁸⁶ Je synthétise ici la réflexion de L. Cesalli (2007, p. 315-319).

²¹⁸⁷ Bovelles, *Ldi*, V, 4.

enfanté en premiers les singuliers et les individus solaires et ensuite qu'elle a formé et enfanté par une certaine liaison et union naturelle des singuliers la substance. Or, le sentier restant qui nous élève aux quiddités et aux espèces est propre à la pensée humaine. En effet, par ce chemin, la pensée humaine qui s'appuie sur les sens par l'induction rationnelle des singuliers ne nous élève et ne nous soulève rationnellement par une certaine purification des images du monde nullement vers les quiddités et les espèces substantielles mais seulement vers les quiddités et les espèces rationnelles et spirituelles. D'où il s'ensuit que le travail de la pensée divine a largement plus d'effet que le travail de la pensée humaine puisque la pensée divine crée les quiddités substantielles et, sans l'intermédiaire des singuliers, elle va droit à elles. Or la pensée humaine forge seulement les espèces rationnelles et s'avance vers elles par un certain chemin et une certaine induction des singuliers. Par conséquent, il y a un double sentier qui nous conduit aux espèces et quiddités elles-mêmes.²¹⁸⁸

indiuidua peperisse ac deinceps naturali quadam eorum coniunctione et copula unius totius solis conflasse ac peperisse substantiam. Reliquus autem callis qui nos ad quidditates et species eleuat : mentis humanae proprius est. Hac enim uia humana mens rationali singularium inductione sensibus innixa : quadamque defaecatione mundanarum imaginum nos nequaquam ad substantiales : sed duntaxat ad rationales et spiritales quidditates ac species euehit et rationaliter attollit. Unde fit ut diuinæ mentis opificium : sit humanae mentis opificio longe efficacius ut quæ et substantiales quidditates procreat : et sine singularium medio ad eas pergit. Humana autem mens duntaxat rationales cudit species : et ad eas quadam singularium uia et inductione procedit. Sunt igitur gemini calles : qui nos in ipsas species et quidditates perducant.

Dans ce passage, sans même évoquer les anges, Bovelles affirme clairement que Dieu a d'abord créé les formes intellectuelles de toutes choses. Après cela, il a créé la matière dans laquelle tous les êtres sensibles seront tous générés à partir du premier individu de chaque espèce créé par Dieu²¹⁸⁹. En ce sens, Bovelles divise l'intermédiaire en deux. D'une part il y a le monde intelligible ou les anges qui contiennent les exemplaires de toutes choses et qui sont le critère de la vérité de la proposition. D'autre part, il y a la matière qui contient en puissance toutes choses dans lesquelles tous les individus seront. Bien qu'il y ait quelques différences entre Bovelles et Wyclif sur ce sujet, la conclusion est au fond la même puisque leur conception

²¹⁸⁸ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 40 (noté 38 dans l'édition *princeps*) (j'édite et je traduis)

²¹⁸⁹ Bovelles, *Conclusions théologiques*, III, 22.

permet à leur système métaphysique et sémantique « de fonctionner de manière pratiquement autonome à l'intérieur du créé »²¹⁹⁰. L. Cesalli explique que la théorie de Wyclif possède une valeur inestimable pour le réalisme car il permet de distinguer exister d'être :

<p>Troisièmement, une créature possède l'être de l'exister individuel selon lequel l'être commence et est corrompu par le temps. Et les docteurs modernes acceptent seulement cet être. Quant à certains modernes plus récents, ils concèdent également un second être parce que même si aucune rose n'existe, la rose est une fleur. Et ainsi à propos des autres prédications des genres à propos de leurs espèces puisque le genre contient en lui-même l'espèce et l'espèce contient en elle les individus selon l'être potentiel prédiqué dans les causes secondes bien qu'aucun des individus ne possède l'existence actuelle. En effet, l'un est l'être, l'autre est l'exister.²¹⁹¹</p>	<p><i>Tertio habet creatura esse existere individuum, secundum quod esse incipit et corrumpitur pro suo tempore. Et solum illud esse acceptant moderni doctores. Uero etiam recentiores concedunt iuxta secundum esse quod nulla rosa existente, rosa est flos. Et ita de aliis praedicationibus generum de suis speciebus cum genus continet in se speciem et ipsa continet in se individua secundum praedictum esse potentiale in causis secundis, licet nullum illorum individuorum habeat existentiam actualem. Aliud enim est esse et aliud existere.</i></p>
---	--

Pour les nominalistes ou les modernes, la proposition « même si aucune rose n'existe, la rose est une fleur » ne devrait pas être acceptable puisque les nominalistes ne reconnaissent pas l'existence de l'être secondaire à savoir la matière première ou l'être exemplaire. Admettre que la rose est une fleur alors même qu'il n'y a plus de rose nécessite de reconnaître l'existence d'un certain universel sans quoi il n'est pas possible d'admettre que cette proposition est vraie selon Wyclif. Ainsi, il n'est plus nécessaire qu'une chose existe pour qu'on puisse dire son être. Bovelles s'accorde avec cette idée :

<p>De fait aussi, le phénix, bien qu'il existe tout seul et qu'il rejette un compagnon et une portion de sa nature parce qu'il se réjouit de la solitude perpétuelle : cependant l'espèce tout entière du phénix ou la substance tout entière du phénix n'est aucun phénix mais elle est en même temps</p>	<p><i>Nam et phenix unica, licet in orbe subsistat suaeque naturae consortem et partem repudiet perpetua solitudine gaudens, nulla tamen phenix, est tota phenicis species totaue phenicis substantia. sed simul que preteriere</i></p>
--	---

²¹⁹⁰ L. Cesalli (2007, p. 319)

²¹⁹¹ Jean Wyclif, *De universalibus*, VII, 54-64 (cité et expliqué par L. Cesalli (2007, p. 318)) (je traduis)

les phénix qui sont passés, qui sont présents et qui seront dans le futur. En effet, l'espèce du phénix est propre à toute la multitude des phénix singuliers qui doivent être achevés dans la course de la durée du monde ou du temps tout entier. ²¹⁹²	<i>phenices que presentes et que futurae sunt. Est enim phenicis species multorum singularium : quae in mundanae durationis totiusue temporis curriculo sunt absoluenda.</i>
---	--

L'exemple du phénix permet à Bovelles de montrer que l'espèce qui est propre à tous les phénix est alors même que tous les phénix n'existent pas. En un sens, même si aucun phénix n'existait à un moment donné, l'espèce du phénix serait tout de même. Bovelles soutient donc qu'il y a un certain être exemplaire indépendant de l'existence sensible. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il peut affirmer que la pensée peut parfois réaliser ce que ne parvient pas à réaliser la nature à travers l'existence sensible :

14. Généralement, l'activité de la pensée ne discerne rien sans la conjonction. Et de nouveau, elle ne joint et ne lie rien sans le discernement. L'activité de la pensée peut modifier chaque nature des choses puisqu'elle discerne les choses unies et lie les choses séparées et, généralement, elle ne réalise jamais une des actions sans l'autre. En effet, le contenu de la pensée est plus subtil et plus efficace que l'existence des substances naturelles, parce qu'elle réalise quelquefois rationnellement les choses que la nature ne peut pas réaliser ou les choses qu'elle laisse imparfaites. ²¹⁹³	<i>14.²¹⁹⁴ Mentis cogitatio nihil fere absque coiunctione discernit. Et nihil rursus absque discretionem coniungit connectitque.</i> <i>Mentis cogitatio omnem rerum naturam immutare potest, ut quae coniuncta quidem discernit, ac discreta coniungit : et numquam fere unum, absque altero molitur. Est enim mentis cogitatus subtilior et efficacior existentia naturalium substantiarum, interdum ea rationaliter efficiens, quae natura uel efficere nequit, uel imperfecta relinquit.</i>
---	--

Je ne suis pas parvenu à trouver un texte où Bovelles affirmait la différence entre l'existence et l'être. Néanmoins, il est clair qu'il construit son système métaphysique et sémantique de la même manière : il y a un être exemplaire intermédiaire qui nous permet de séparer le sens de nos propositions de l'existence sensible des choses. Certes, Bovelles donne un aspect plus platonicien à sa pensée puisqu'il défend l'existence d'un monde intellectuel séparé du monde sensible et à partir duquel le monde sensible est formé. Cependant, malgré cette différence,

²¹⁹² Bovelles, *Ldg*, IV, 2 (j'édite et je traduis)

²¹⁹³ Bovelles, *Livre des propositions substantielles*, 14 (j'édite et je traduis)

²¹⁹⁴ Bovelles indique la proposition 36, je corrige.

l'être exemplaire (c'est-à-dire le monde intelligible ou les anges) est séparé de l'intellect divin et possède un lieu séparé de Dieu. Ainsi, même s'il n'est pas possible de dire que Bovelles soutient le réalisme propositionnel « terrestre » de Wyclif, son réalisme s'accorde avec son pan-propositionnalisme qui implique l'existence de propositions réelles²¹⁹⁵ et l'établissement d'un être intermédiaire exemplaire au cœur de sa métaphysique. Il reste difficile de savoir si Bovelles a connu directement les thèses de Wyclif ou s'il a développé sa pensée à partir d'autres auteurs réalistes. Il est établi à présent que la mémoire est entièrement infallible au sens où rien de faux ne peut se trouver en elle. Elle est un miroir parfait de monde sensible. Par conséquent, après l'avoir rempli, l'intellect doit la contempler pour savoir : en quoi consiste cette contemplation ?

Comment sait-on ? La réinterprétation de la réminiscence platonicienne

Nous avons déjà vu avec notre analyse de l'espèce en quoi consistait le savoir. Ici nous intéresserons en particulier à la manière dont l'homme connaît une chose. Bovelles nous donne une idée de cela lorsqu'il définit le savoir dans la dernière proposition du chapitre VII du *Livre de l'intellect* :

De nouveau, il s'ensuit que Platon n'a pas dit sans raison que le savoir est la reprise de la mémoire.	<i>Fit rursum ut haud absque ratione dixerit Plato : scientiam esse memoriae resumptionem.</i>
--	--

Si savoir, c'est la reprise de la mémoire, qu'est-ce que la reprise de la mémoire ? C'est l'acte de la contemplation. Ainsi, l'acte de la contemplation c'est savoir en acte. Pourquoi identifie-t-il ainsi en s'appuyant sur l'autorité de Platon la contemplation et le savoir ? Pour Bovelles, reprendre la mémoire signifie que l'intellect se retourne vers la mémoire et observe les espèces intellectuelles qu'il y a déposées. Cette reprise de la mémoire est identifiée à la contemplation puisqu'elle implique l'observation de l'intellect agent et qu'elle achève l'intellect humain. Cela n'explique pas pourquoi l'intellect doit reprendre la mémoire pour savoir. Sans étude approfondie, il est difficile de mieux comprendre ce passage et d'expliquer pourquoi il utilise l'expression « reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) ». Par conséquent, il me faut revenir sur l'histoire de cette expression et sur la manière dont Bovelles l'emploie afin de mieux comprendre ce moment central de sa théorie de la connaissance.

²¹⁹⁵ Le titre de son ouvrage *Le livre des propositions substantielles* me semble être l'aveu par Bovelles lui-même d'une certaine reconnaissance envers le réalisme propositionnel.

La définition du savoir par Bovelles a déjà été brièvement évoquée plusieurs fois par E. Cassirer, E. Garin, P. Quillet et E. Faye. Ce dernier²¹⁹⁶ rappelle, lors de son étude sur la mémoire intellectuelle dans l'œuvre de Bovelles, que celui-ci se réfère à Platon pour fonder son idée de mémoire intellectuelle, même si, comme E. Faye le reconnaît, on ne peut ramener l'origine de cette idée à une seule source. Quant à E. Garin, il note très justement dans son introduction à sa traduction en italien au *Livre du sage* :

<p>Mais ce qui frappe le plus chez Bovelles, c'est l'entrelacement entre l'appel (platonicien) à la mémoire comme décisif pour la science [...] ²¹⁹⁷ et l'importance reconnue (avec Lulle) de la fonction médiatrice de l'<i>imaginatio</i> ou de la <i>phantasia</i> dans la préparation des données de l'expérience, afin de passer aux formes supérieures de la connaissance intellectuelle.</p>	<p><i>Ma ciò che più colpisce nel Bovelles è l'intreccio fra l'appello (platonico) alla memoria come decisiva per la scienza, e l'importanza riconosciuta (con Lullo) alla funzione mediatrice della imaginatio o phantasia nella preparazione dei dati dell'esperienza, onde passare alle forme superiori di conoscenza intellettuale.</i></p>
--	---

E. Garin n'apporte pas de réflexion précise sur la citation elle-même, il reconnaît seulement l'importance de l'emprunt à Platon pour préciser le rôle de la mémoire dans la connaissance et la science.

Après Garin, P. Quillet dans une note à sa traduction du *Livre du sage*²¹⁹⁸ explique que Bovelles « restore la doctrine platonicienne de la réminiscence » et traduit la précédente citation ainsi :

« Non sans raison, Platon dit que savoir c'est se ressouvenir »

À l'inverse de P. Quillet, E. Cassirer, lors de son analyse de la théorie de la connaissance de Bovelles, explique :

<p>La mémoire est réellement le véritable microcosme qui accueille et reflète en lui la totalité de l'être des choses extérieures : Bovelles croit pouvoir appuyer sa conception</p>	<p><i>Das Gedächtnis ist in Wahrheit der echte Mikrokosmos, der das gesamte Sein der Außendinge in sich aufnimmt und widerspiegelt: eine Auffassung, für die sich</i></p>
--	---

²¹⁹⁶ Faye (1998a, p. 92). Il y a également une très brève évocation de cette citation en E. Faye (1996, p. 84).

²¹⁹⁷ J'ai coupé ce passage car Garin rappelle la citation de Platon par Bovelles en latin.

²¹⁹⁸ Cf. Bovelles, *Le Livre du sage*, IX, note 22 dans Ernst Cassirer, *Individu et cosmos*, p. 330.

[...] sur la réminiscence (ἀνάμνησις) de Platon ²¹⁹⁹	<i>Bovillus auf — Platons ἀνάμνησις berufen zu dürfen glaubt.</i> ²²⁰⁰
---	---

Cassirer en employant « croit (*glaubt*) » suggère l’incompatibilité de la pensée de Bovelles avec la théorie de la réminiscence de Platon et du même coup la méconnaissance de Platon par Bovelles. Il est vrai qu’à l’époque où écrit Bovelles toutes les œuvres de Platon sont traduites et celles qui nous concernent particulièrement - le *Ménon* et le *Phédon* – ont été traduites deux ou trois fois (par Henricus Aristippus²²⁰¹, Leonardo Bruni et Marsile Ficin²²⁰²). Malgré les débats théologiques autour de la philosophie platonicienne²²⁰³ et le peu d’importance accordée aux œuvres de Platon dans les études contrairement à celles d’Aristote²²⁰⁴, le maître de Bovelles - Jacques Lefèvre d’Etaples - propose en 1506 dans un de ses manuels pour étudiants, où se trouvaient les textes de philosophie politique d’Aristote, des citations des œuvres politiques de Platon (la *République* et les *Lois* notamment) dans la traduction de Ficin²²⁰⁵. Ainsi, les fabriques connaissent la traduction de Ficin et accordent une importance à la philosophie platonicienne. De plus, comme l’explique E. Faye, la théorie de la réminiscence était depuis bien longtemps²²⁰⁶ connue au début du XVIème siècle. En effet, on retrouve dans les *Premiers analytiques* d’Aristote, texte commenté de multiple fois jusqu’à Bovelles et notamment par Lefèvre dans ses *Livres des logiques*, cette citation en référence au *Ménon* :

« apprendre, c’est se ressouvenir²²⁰⁷ »

Ce faisceau d’éléments m’a poussé à ne pas assentir au jugement de Cassirer sur la méconnaissance de la réminiscence platonicienne par Bovelles avant d’analyser plus précisément cette citation. Cette analyse me semble d’autant plus nécessaire que Bovelles

²¹⁹⁹ Cassirer (1906, tr. fr. p. 64) traduit par R. Fréreau.

²²⁰⁰ Cassirer (1906, éd. 1971)

²²⁰¹ Sur le peu d’intérêt porté à cette traduction lors de sa publication cf. P. Dronke (1992, p. 2), J. Carrier et C. Lafleur (éd.) (1997) et C. Grellard (2011, p. 39).

²²⁰² Pour ce bref historique de la tradition platonicienne je m’appuie en particulier sur R. Klibansky (1939 (éd. 1981, p. 21-32)), A. Renaudet (1916, p.80) et J. Hankins (1990, p. 27-101)

²²⁰³ Sur ce débat cf. J. Hankins (1990, p. 236-263) F. Mariani Zini (2014, p. 17-25), F. Mariani Zini (2019, 24-26)

²²⁰⁴ J. Le Goff, (1957 (éd. 2000, p. 85-86)),

²²⁰⁵ Lefèvre (éd et comm), *Politicorum libri octo; commentarii; Economicorum duo; commentarii; Hecatonomiarum septem. Economiarum unus. Explanatio Leonardi [Bruni] in oeconomica duo*. Les *Hécatonomies* ont connu également une réédition moderne en 1979 par J. Boisset et R. Combès. Je me suis appuyé sur les remarques introductives de cette édition (cf. p. 27-31).

²²⁰⁶ E. Faye (1998a, p. 92) propose cette hypothèse en expliquant qu’il pouvait connaître la théorie de la réminiscence ailleurs puisque celle-ci était transmise par Boèce (*Consolation de la philosophie*, III, mètre 11, v. 15-16) : « Si la Muse de Platon fait résonner le vrai en ce qu’elle dit que chaque homme qui apprend se ressouvient parce qu’il est oublieux (*Quodsi Platonis Musa personat uerum, / quod quisque discit immemor recordatur.*) » (Je traduis). De fait, on peut même affirmer que cette théorie était également exposée avant Boèce grâce au *Commentaire du Songe de Scipion* de Macrobie (I, 12) et surtout dans les *Tusculanes* (I, 56-58) de Cicéron à qui Boèce reprend le vocabulaire (*recordare*).

²²⁰⁷ Aristote, *Premiers analytiques*, II, 21, 67a20-25.

remplace le terme « *reminiscentia* », concept essentiel à la théorie de la réminiscence, par l'expression « *resumptio memoriae* ». À cette occasion, l'analyse me permettra de juger l'interprétation de Quillet à propos de ce passage.

Pour éclairer le choix de Bovelles, j'étudierai donc trois sources qui ont un rôle important dans l'histoire de la transmission de la théorie de la réminiscence et dans la formation de Bovelles²²⁰⁸. Lors de cette étude, je mettrai en avant les différences de la théorie de la réminiscence de Platon et la thèse de Bovelles. J'effectuerai ensuite une analyse de l'expression « *resumptio memoriae* » et je décrirai la manière dont elle a été employée par d'autres philosophes et théologiens.

Une citation de Platon inventée par Bovelles

Les trois sources de la théorie de la réminiscence que j'étudierai seront le texte de Platon avec la traduction de Ficin²²⁰⁹, l'utilisation de l'argument du *Ménon* par Cicéron, le commentaire de l'évocation du *Ménon* dans les *Premiers* et *Seconds Analytiques* par Lefèvre. Bien qu'il y ait beaucoup d'autres étapes dans l'histoire de la transmission de la théorie de la réminiscence²²¹⁰, ces trois sources présentent des étapes particulièrement importantes²²¹¹, car elles sont probablement connues directement ou indirectement de Bovelles. Finalement, la comparaison de ces sources avec la pensée de Bovelles permet de mieux percevoir la manière dont il utilise et réinvente Platon pour s'en servir dans sa propre conception de la mémoire.

²²⁰⁸ C. Grellard (2011) présente deux grandes sources de la connaissance du paradoxe du *Ménon* au Moyen-Age, outre la traduction par Henri Aristippe qui n'est pas lue : le *De magistro* d'Augustin qui semble connaître le *Ménon* grâce à Cicéron et les *Analytiques* d'Aristote. Dans la continuité de cet article, j'étudie l'évocation du *Ménon* par Cicéron qui n'est pas traitée dans cet article, la traduction de Ficin et la reprise par les fabriques des *Analytiques* d'Aristote.

²²⁰⁹ En étudiant en même temps le grec de Platon et la traduction de Ficin, je n'exclus pas l'hypothèse d'une traduction directe Platon. Même si cette hypothèse est fort peu vraisemblable puisque, bien que Bovelles sache lire et connaisse le grec, il cite un auteur grec, Pseudo-Denys l'Aréopagite, dans la traduction d'Ambrogio (cf. Bovelles, *Liber propriae rationis*, XV, 9 et D. Gonzalez Garcia (2012)) et que comme son maître Lefèvre, il ne semble pas avoir reçu une bonne formation en grec.

²²¹⁰ Pour un exposé plus exhaustif sur la transmission indirecte de la pensée de Platon, je vous renvoie à S. Gersh (2002).

²²¹¹ Ficin produit la première traduction complète des œuvres de Platon en latin. Cicéron évoque pour la première fois en latin le *Ménon*. Lefèvre et les fabriques diffusent dans un manuel étudiant la traduction de Ficin avant même qu'elle soit éditée en France. J'ai bien conscience que chacune de ces étapes n'a pas la même importance dans la transmission du texte, du point de vue de la transmission du platonisme, Cicéron et Ficin ont joué un rôle prépondérant alors que Lefèvre a un rôle bien moindre. Néanmoins, cette prépondérance est inversée lorsqu'on considère seulement Bovelles : il connaissait bien plus vraisemblablement les livres de son maître que les textes de Cicéron et de Ficin à une époque où les textes ne sont pas aussi faciles d'accès qu'au XXI^e siècle.

Comme je l'ai déjà remarqué, il est difficile de savoir avec certitude si Bovelles a déjà eu un accès direct à tout un dialogue de Platon avant l'écriture du *Livre de l'intellect*. D'autre part, concernant la citation de Platon dans le *Livre de l'intellect*, on ne trouve pas dans la traduction de Ficin²²¹² un passage où l'expression « *resumptio memoriae* » définit le savoir comme dans le *Livre de l'intellect*. Cependant, on peut trouver des expressions qui s'approchent de la définition du savoir selon Bovelles. Par exemple dans le *Phédon*, on trouve cette question :

Ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas récupérer la science qui nous appartient ? ²²¹³	<i>Nonne id quod discere appellamus, esset scientiam propriam recuperare ?</i> ²²¹⁴	ἄρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μαθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἶη. ²²¹⁵
---	--	--

et l'hypothèse de Socrate :

Ou nous disons que ceux qui apprennent se remémorent seulement et que l'apprentissage est une réminiscence ²²¹⁶ .	<i>aut quos deinde dicimus discere, duntaxat reminiscuntur, atque disciplina reminiscencia est.</i>	ἢ ὕστερον, οὓς φαμεν μαθάνειν, οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἀναμνησκονται οὗτοι, καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἶη. ²²¹⁷
--	---	--

On peut trouver également cette définition dans le *Ménon* :

Par conséquent, chercher et apprendre est une réminiscence. ²²¹⁸	<i>Quaerere igitur ac discere reminiscencia est.</i>	τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. ²²¹⁹
---	--	---

²²¹² Je cite en particulier la traduction de Ficin puisque c'est l'un des accès directs à Platon en 1505 pour le cercle fabriste qui a sûrement pu lire les traductions de Ficin ramenées par Lefèvre. Il ne faut pas écarter l'hypothèse selon laquelle Bovelles a lu les premières traductions d'Aristippe du *Phédon* et du *Ménon*. Je n'ai malheureusement pas encore eu accès à la traduction d'Aristippe.

²²¹³ Platon, *Phédon*, 75e5-6

²²¹⁴ J'ai travaillé à partir de deux traductions de Ficin, l'une publiée le 22 avril 1517 (*Platonis Opera*, Philippo Pincio Mantuano, Venise) et l'autre de 1557 (*Divini platonis opera omnia*, Antonium Vincentium, Lyon). Ces deux traductions diffèrent sur quelques points. Je suis le plus souvent la version la plus tardive en raison de sa ponctuation plus claire. Cependant, lorsqu'il y a une différence de vocabulaire, je place entre crochet le terme différent de la première version (1517).

²²¹⁵ Voici la traduction française du grec par M. Dixaut : « Dès lors, ce que nous nommons « apprendre », ne serait-ce pas reprendre possession d'une science qui nous est propre ? »

²²¹⁶ Platon, *Phédon*, 76a6-7

²²¹⁷ Voici la traduction française du grec par M. Dixaut : « ou bien, après la naissance, ceux dont nous disons qu'ils apprennent ne font rien d'autre que se ressouvenir ; et en ce cas l'acte d'apprendre serait une réminiscence. »

²²¹⁸ Platon, *Ménon*, 81d4-5.

²²¹⁹ Voici la traduction française du grec par M. Canto-Sperber : « Ainsi, le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence. »

On peut supposer que la citation de Bovelles est en réalité une interprétation de ces passages. Néanmoins, comme telle, la théorie de la réminiscence ne convient pas à sa pensée ce qui l'a conduit à modifier la formulation et le vocabulaire employés. Par exemple, Bovelles n'utilise pas l'idée et le terme de réminiscence dans ce texte alors même qu'il le connaît²²²⁰ : cette interprétation est donc un véritable choix philosophique. Pour comprendre la portée de ce choix, il faut reprendre la théorie de la réminiscence selon Platon.

La réminiscence²²²¹ selon Platon répond de façon vraisemblable²²²² à l'aporie de Ménon²²²³ concernant « la possibilité de chercher du savoir »²²²⁴. Pour soutenir cette thèse, Platon développe l'hypothèse selon laquelle l'âme avant d'être dans le corps a vu les idées, vision qui a laissé des marques dans l'âme. Or, lorsqu'elle passe dans le corps, l'âme oublie cette vision. Ainsi, la réminiscence, c'est l'action par laquelle l'homme retrouve cet ancien savoir en lui-même. De fait, avec la théorie de la réminiscence, Platon ne mène pas particulièrement une réflexion sur la mémoire comme faculté de l'homme, il met plutôt en avant la recherche du savoir en soi-même.

À présent, il est manifeste que cette thèse de Platon s'oppose sur de nombreux points à celle de Bovelles. Premièrement, ce dernier rejette complètement le fondement même de cette thèse²²²⁵ puisqu'elle suppose une forme d'innéisme²²²⁶. De plus, il soutient que la mémoire lorsqu'elle n'est plus vide, conserve fidèlement ce qui lui est donné : il n'y a donc pas de savoir oublié par cette mémoire. En outre, la thèse platonicienne est hérétique au sens où elle présuppose la préexistence des âmes par rapport au corps. Cependant, cette thèse de la

²²²⁰ Lefèvre et Clichtove l'utilisent dans le commentaire du *De memoria et reminiscencia* (je reviendrai sur ce sujet) et lui-même l'utilise dans sa définition de la conscience en 1515 dans ses *Conclusions théologiques*, X, conclusion 85, f.179.

²²²¹ Cf. *Ménon*, 85d et *Phédon*, 72e-74d

²²²² Je préfère ajouter cette nuance plutôt que de figer la position de Platon et de Socrate qui est elle-même nuancée cf. 86a-c.

²²²³ Cf. Platon, *Ménon*, 80d (tr. L. Mouze) : « Par quel biais vas-tu chercher, Socrate, une chose dont tu ne sais pas du tout ce qu'elle est ? A quelle caractéristique parmi celles que tu ignores vas-tu donner le pas dans la recherche ? Ou même, supposons au mieux que tu rencontres par chance ton affaire, comment sauras-tu que c'est bien elle, elle que tu ne savais pas ? ». L. Mouze (dans son introduction au *Phédon* p. 89) commente justement ce passage ainsi : « ce qui est impossible selon *Ménon*, c'est moins le savoir lui-même que la quête du savoir, le mouvement vers le savoir : nous serions condamnés, selon cette logique, à des états fixes et indépassables, celui de savoir ou d'ignorance ».

²²²⁴ L. Mouze (dans son introduction au *Phédon*, p. 90).

²²²⁵ Bovelles, *Ldi*, I, 7 : « L'ignorance de toutes choses est innée pour l'intellect humain auquel il est nécessaire de parvenir à la connaissance de toutes choses par l'action, par un déplacement circulaire caractéristique et par l'art (*Humano autem intellectui innata est rerum omnium ignorantia, quem necesse est actione, propria circumlatione et arte in rerum omnium pervenire noticiam*). »

²²²⁶ Je suis en accord avec L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 44)

réminiscence présente un grand intérêt pour Bovelles puisqu'elle conduit Platon à souligner que l'homme doit se retourner sur lui-même pour connaître :

<p>SOCR. Par conséquent, est-ce que, alors qu'absolument personne ne lui enseigne mais parce que quelqu'un l'interroge, il saura plutôt cette opinion à partir de lui-même en ramenant la science à lui-même ?</p>	<p><i>SOCR. Nonne igitur [ergo] nemine prorsus docente, sed interrogante potius ista sciet ex seipso scientiam ad se reuocans ?</i></p>	<p><i>Σωκ. οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;</i></p>
<p>ME. C'est ainsi.</p>	<p><i>ME. Sic est.</i></p>	<p><i>Μέν. ναί.</i></p>
<p>SOCR. Quant à récupérer [reprendre] la science en soi-même, n'est-ce pas appelé se remémorer ?</p>	<p><i>SOCR. Recuperare [Resumere] uero scientiam in seipso, an non reminisci dicitur ?</i></p>	<p><i>Σωκ. τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησκεισθαί ἐστιν;</i></p>
<p>ME. Tout à fait.</p>	<p><i>ME. Prorsus.</i>²²²⁷</p>	<p><i>Μέν. πάνυ γε.</i></p>

Bovelles utilise exactement le même vocabulaire dans l'explication de la citation lorsqu'il explique que la reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) conduit l'intellect à ramener vers lui-même (« *ad sese revocans* ») les choses contenues dans la mémoire²²²⁸. De plus, lorsque Platon distingue la mémoire sensible de la réminiscence dans le *Philèbe*²²²⁹, il montre que la réminiscence s'effectue par l'âme seule : même si Bovelles s'oppose à la conception de la mémoire par Platon, il lui emprunte l'idée d'un retour vers une observation passée effectuée par l'âme seule. Par conséquent, ce qu'il retient des thèses de Platon, c'est avant tout le rappel à soi de l'âme pour obtenir un savoir fondé sur une observation passée²²³⁰ et non la totalité de la théorie de la réminiscence et les conceptions de Platon sur la mémoire²²³¹. Ainsi, il nous semble que l'interprétation de P. Quillet affirmant que « Bovelles restaure aussitôt la doctrine platonicienne de la réminiscence »²²³² ne prend pas en compte la conception de la mémoire de

²²²⁷ Platon, *Ménon*, 85d

²²²⁸ Bovelles, *Ldi*, VII, 10 : « De fait, l'intellect est dit reprendre la mémoire quand il ramène à lui-même et observe effectivement ces choses qui sont dans sa mémoire (*Quippe tunc resumere memoriam dicitur intellectus quando ad sese revocat et ea actu speculatur quae sunt in memoria*). »

²²²⁹ Platon, *Philèbe*, 33e-34c.

²²³⁰ Bovelles pense que l'observation est faite durant cette vie alors que dans la théorie de la réminiscence exposée dans le *Ménon*, cette observation se trouve avant l'arrivée de l'âme dans le corps.

²²³¹ Sur ce point, je suis en léger désaccord avec L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 44) cf. *Infra* p. 807-808

²²³² Cf. Bovelles, *Le Livre du sage*, IX, note 22 dans Ernst Cassirer, *Individu et cosmos*, p. 330.

Bovelles ni les termes employés par Bovelles : comment peut-il y avoir théorie de la réminiscence sans l'utilisation de « réminiscence » ?²²³³

Le rapport de Bovelles à l'utilisation de la théorie de la réminiscence dans les *Tusculanes* de Cicéron

Dans l'histoire de la transmission du *Ménon*, Cicéron possède une place clé puisqu'il est l'un des premiers à évoquer, interpréter et traduire en latin des passages du *Ménon* et du *Phédon* dans ses *Tusculanes* et puisqu'il a été une figure importante pour deux philosophes et théologiens cruciaux encore au temps de Bovelles : Augustin²²³⁴ et Boèce²²³⁵. Néanmoins, il n'est pas certain que Bovelles ait connu directement ce texte.

Avant de présenter l'extrait qui nous intéresse, il est important de reprendre l'ensemble de l'argumentation autour de ce passage afin de mieux comprendre la raison pour laquelle Cicéron introduit cette référence à Platon. Ainsi, dans le premier livre des *Tusculanes*, Cicéron étudie la question : la mort est-elle un mal ? En préambule de sa réponse, il examine la définition de la mort proposée par une multitude de philosophes²²³⁶. De cet examen, il obtient deux grandes thèses qui réunissent la plupart des opinions : soit l'âme subsiste après la mort soit elle périt au moment de la mort. Ces deux grandes thèses offrent deux réponses différentes à la question puisque l'une et l'autre conceptualisent tout à fait différemment la mort. Cicéron ne souhaitant pas proposer une réflexion dogmatique²²³⁷ sur la question, il va proposer deux réponses différentes selon la thèse approuvée²²³⁸. Par ce biais, les deux argumentations qu'il propose sont des défenses d'une thèse contre l'autre et une réponse à la question initiale.

²²³³ Il m'a semblé important de revenir sur cette interprétation car cette traduction a été l'un des premiers moyens d'accéder au texte de Bovelles en français.

²²³⁴ Pour saisir l'importance de Cicéron dans la formation d'Augustin cf. Augustin, *Confession*, III, 4. Pour une étude approfondie de leur lien cf. M. Testard (1958).

²²³⁵ Boèce propose un commentaire des *Topiques* de Cicéron dans lequel on retrouve une citation de la « traduction » du *Timée* par Cicéron (*In Ciceronis topica*, 3), un texte qui semble rare (seul Augustin le cite avant lui). De plus, il semble avoir repris le songe de Scipion dans sa *Consolation* (cf. N. Strobach (2011)).

²²³⁶ Cicéron, *Tusculanes*, I, 18-25

²²³⁷ Cicéron, *Tusculanes*, I, 17 : « Je me plierai à ce désir et ferai mon possible pour élucider le sujet qui t'intéresse. Ce ne sera pas d'ailleurs à la façon d'un Apollon Pythien, de qui les paroles seraient décisives et intangibles ; non, tu entendas un faible mortel, un représentant de l'humanité commune qui s'attachera à découvrir par la conjecture des solutions plausibles. Il n'est pas dans mes moyens en effet d'aller au-delà de la vue du vraisemblable ; des réponses décisives, tu les auras de ceux qui se flattent d'une connaissance positive et se proclament des sages. » (tr. fr. J. Humbert). Plus généralement, sur la philosophie cicéronienne, son socratisme et le *probabile* cf. C. Auvray-Assayas (2006).

²²³⁸ P. Muller (1990, p. 244-248) propose une synthèse très éclairante sur le premier livre des *Tusculanes*. On trouve également l'argument synthétique du livre I des *Tusculanes* dans l'édition des Belles Lettres par J. Humbert et G. Fohlen (1930, p. 2-3)

L'extrait cité se trouve donc au cœur de l'argumentation pour rendre digne d'approbation l'immortalité de l'âme. En effet, après avoir mis en avant la nature de l'âme comme preuve de son immortalité, Cicéron s'appuie sur les caractéristiques des facultés de l'âme qui tendent à prouver son immortalité.

En introduction à la deuxième preuve, Cicéron réinterprète le « connais-toi toi-même »²²³⁹ comme étant la connaissance de l'âme par l'âme, connaissance qu'il reconnaît être digne d'un dieu. Néanmoins, malgré cela, Cicéron estime que l'âme est capable de connaître son existence, son propre mouvement et ses propres capacités. Parmi ces capacités, il évoque la mémoire comme une preuve de la divinité de notre âme²²⁴⁰, c'est à cette occasion qu'il résume le dialogue entre Socrate et le jeune esclave dans le *Ménon* et qu'il propose une traduction de la fameuse maxime « apprendre c'est se ressouvenir » :

<p>Ce qui n'appartient qu'à [l'âme humaine], c'est d'abord la mémoire, et une mémoire sans limite, d'objet sans nombre, dont Platon du reste veut faire le ressouvenir d'une vie antérieure. Ainsi, dans le célèbre ouvrage qui est intitulé <i>Ménon</i>, Socrate pose à un certain petit bonhomme des questions de géométrie sur la mesure du carré. Sur ce sujet, celui-ci répond en enfant, et cependant les questions sont posées de façon si adroite que de réponse en réponse il finit par arriver au même résultat que s'il avait étudié la géométrie. Cette expérience, Socrate veut qu'elle démontre qu'apprendre n'est pas autre chose que se ressouvenir.²²⁴¹</p>	<p><i>Habet primum memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium. quam quidem Plato recordationem esse uolt uitae superioris. Nam in illo libro qui inscribitur Menon, pusionem quendam Socrates interrogat quaedam geometrica de dimensione quadrati. Ad ea sic ille respondet ut puer, et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perueniat, quo si geometrica didicisset. Ex quo effici uolt Socrates ut discere nihil aliud sit nisi recordari.</i></p>
--	--

Dans cet extrait, contrairement à Aristote²²⁴², Cicéron fait de la mémoire sans limite le propre de l'âme humaine. Sur ce point, l'argumentation de Cicéron est remarquablement fine puisqu'il s'aide de la théorie de la réminiscence platonicienne pour défendre une thèse que Platon lui-

²²³⁹ Cicéron, *Tusculanes*, I, 52.

²²⁴⁰ Je schématise une réflexion plus complexe. Notons à cet égard, l'importance de ce passage pour la deuxième des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

²²⁴¹ Cicéron dans les *Tusculanes*, I, 57 (éd. G. Fohlen et trad J. Humbert)

²²⁴² Aristote, *De la mémoire et la réminiscence*, I, 450a15-20 : « D'ailleurs, si la mémoire était une des parties intellectives de l'âme, elle n'appartiendrait ni à un grand nombre d'animaux autre que l'homme, ni, probablement à aucun être mortel » (tr. fr. P.-M. Morel)

même n'a pas défendue. En effet, dans le *Philèbe*²²⁴³, Platon explique que la mémoire est sensible ce qui peut laisser penser que les hommes et les animaux partagent cette capacité. Selon U. Dierauer²²⁴⁴ qui s'appuie surtout sur un témoignage de Diogène Laërce²²⁴⁵, Platon attribue la mémoire aux animaux ce qui leur donne également un certain accès aux idées. Sachant que le texte de Diogène Laërce est postérieur à Cicéron, il faut se garder de le présenter comme une preuve de la différence entre Cicéron et Platon. Néanmoins, Platon ne soutient pas explicitement que la mémoire appartient seulement à l'homme comme le fait Cicéron. De plus, dans cet extrait, la théorie de la réminiscence illustre la thèse d'une mémoire infinie d'objets innombrables proposée par Cicéron, même s'il se distancie de la théorie platonicienne. En effet, à la lecture de ce passage, on voit une pointe d'ironie lorsqu'il utilise l'adjectif « *faciles* » pour décrire les questions de Socrate à l'enfant et un peu plus loin qu'il faut que l'homme ignorant soit bien interrogé : les questions sont tellement faciles qu'on ne peut pas vraiment en faire la preuve d'une réminiscence. Cette distance s'exprime également à la fin de cette parenthèse sur la réflexion de Platon avec son utilisation du « *ego autem* »²²⁴⁶. En ce sens, Cicéron reste fidèle à l'enseignement de Socrate qui avait lui-même de la distance avec sa propre théorie dans le *Ménon*²²⁴⁷.

Nous pouvons alors dire que, même si Bovelles n'utilise pas du tout le même vocabulaire que Cicéron, ses réflexions sur la mémoire intellectuelle propre à l'homme s'accordent avec ce développement cicéronien en ce que tous deux attribuent à l'homme seulement cette mémoire et en ce qu'il mène explicitement une réflexion sur la mémoire dans l'âme à l'inverse de Platon qui évoque plus rarement cette faculté. De plus, Bovelles défend l'immortalité de l'âme en s'appuyant sur les caractéristiques de la mémoire comme Cicéron. En effet, selon Bovelles, la mémoire conserve fidèlement les espèces intellectuelles et apporte

²²⁴³ Platon, *Philèbe*, 33e-34c.

²²⁴⁴ U. Dierauer (1997, p. 10).

²²⁴⁵ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 15.

²²⁴⁶ T. Guard (2005), partie II, II, A, 2. Cette thèse m'a aidé dans mes analyses de la mémoire dans l'œuvre de Cicéron. Néanmoins, sur le point que j'évoque, je suis en léger désaccord avec T. Guard qui affirme : « Ce rappel de la théorie platonicienne apparaît comme une parenthèse nécessaire, offrant à Cicéron l'autorité prestigieuse du maître grec, soubassement solide sur lequel il peut ensuite bâtir une réflexion plus personnelle, à partir du chapitre 59 (*ego autem*). » Il explique plus loin que Cicéron s'appuie sur la théorie de la métempsychose. Il me semble que Cicéron ne s'appuie pas sur cette théorie et qu'elle n'est pas un soubassement nécessaire mais plutôt qu'il illustre sa réflexion par la théorie d'un philosophe reconnu qui accorde une grande importance à la mémoire ou plutôt au ressouvenir.

²²⁴⁷ Platon, *Ménon*, 86a-c

ainsi à l'âme humaine la permanence²²⁴⁸. Or, plus tard dans le livre²²⁴⁹, il s'attache à mettre en évidence l'immortalité de l'âme humaine grâce à la permanence présente en celle-ci. La permanence signifie que ce qui est reçu en premier lieu ne disparaît pas lorsqu'est reçue une nouvelle chose. De fait, dans sa deuxième preuve²²⁵⁰, il utilise explicitement la mémoire comme le fondement de la permanence de l'âme humaine singulière :

La mémoire est immuable : ce qu'elle est devenue une fois, elle l'est toujours. ²²⁵¹	<i>Memoria est immutabilis : quod semel facta est semper est</i>
---	--

Et plus loin pour expliquer cette proposition il utilise un syllogisme :

De nouveau, rien des intelligibles ne disparaît. Or, l'espèce intellectuelle est un certain intelligible. Par conséquent, elle ne disparaît jamais. Et si elle ne disparaît jamais, alors elle est et existe toujours où elle est née pour être et exister, à savoir dans le plus petit monde, dans l'âme, enfin dans la mémoire. Par conséquent, l'âme et la mémoire sont immuables et tout ce qui est arrivé une fois l'est toujours à l'avenir. ²²⁵²	<i>Rursus intelligibilium entium nihil interit. Intellectualis autem species est intelligibile quiddam. interit igitur ipsa nunquam. Et si nunquam interit, semper est et subsistit ubi esse et subsistere est nata, scilicet in minore mundo, in animo, in denique memoria. Est igitur et animus et memoria immutabilis et quicquid semel est facta semper est futura</i>
--	--

Ainsi, pour Bovelles, la capacité de conservation de ce que notre intellect a saisi dans le passé est une preuve du futur infini de notre âme²²⁵³.

Malgré cette proximité sur plusieurs points, Bovelles diffère de Cicéron en ce qu'il reprend à son compte la description de la mémoire comme une armoire ou un garde-manger, images que Cicéron qualifie d'absurdes²²⁵⁴, aussi bien pour insister sur les capacités infinies de

²²⁴⁸ Bovelles, *Ldi*, VII, 9 : « A l'inverse, la saisie seconde se rapporte à la mémoire puisqu'elle dépend de la permanence de l'espèce elle-même dans les exèdres de la mémoire. (*Secunda autem eius deprehensio ad memoriam spectat ut quae ab ipsius speciei in memoriae exedris permanentia proficiscitur.*) »

²²⁴⁹ Bovelles, *Ldi*, XII, 5-6

²²⁵⁰ Bovelles, *Ldi*, XII, 6. La première étant la nécessaire permanence de l'espèce humaine. Cf. *Ldi*, XII, 5.

²²⁵¹ Bovelles, *Ldi*, XIV, 6

²²⁵² Bovelles, *Ldi*, XIV, 6

²²⁵³ On pourrait souligner également que Bovelles décrit la mémoire comme sans limite et la compare à une ligne infinie (*Ldi*, XIV, 6) comme Cicéron. Néanmoins, dans l'œuvre de Bovelles, il ne s'agit pas de décrire sa capacité à recevoir mais sa durée dans le temps.

²²⁵⁴ Cicéron, *Tusculanes*, I, 61 : « Disons-nous dès lors qu'il existe dans l'âme un réservoir où seraient versées comme dans une espèce de vase les choses que nous nous rappelons ? Il s'agit là, il est vrai, d'une explication absurde, car qu'est-ce qui forme le fond du réservoir et peut-on se figurer une âme bâtie sur le modèle d'un réservoir ou même un réservoir assez grand ? (*Quid igitur ? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse quo tamquam in aliquod uas ea quae mominimus infundantur ? Absurdum id quidem. Qui enim fundus aut quae*

la mémoire que pour rejeter toute matérialité de la mémoire. C'est d'ailleurs pour la même raison qu'il rejette l'image de la mémoire comme trace des objets dans la cire, image notamment utilisée par Aristote²²⁵⁵.

D'autre part, Bovelles ne pense pas que la mémoire possède une capacité infinie même si, selon lui, elle possède une capacité maximale²²⁵⁶. Si nous considérons seulement ce passage des *Tusculanes*²²⁵⁷, la différence la plus marquante se trouve lorsque Cicéron explique une des raisons pour laquelle la mémoire est divine. Selon Cicéron, l'invention des mots pour désigner des objets a permis de réunir les hommes et de décrire le mouvement des astres : deux actions qui sont divines selon Cicéron²²⁵⁸. Or, cette invention est vaine s'il n'y a pas de « mémoire des mots et des choses »²²⁵⁹. Par conséquent, la mémoire est une capacité divine. Bovelles, quant à lui, distingue la mémoire intellectuelle de la mémoire des mots puisque les mots sont sensibles. Or, la mémoire intellectuelle conserve seulement des notions intelligibles.

Le Ménon et Platon dans les paraphrases de Lefèvre et Clichtove

Si l'accès direct à Platon ou l'accès au platonisme à travers les *Tusculanes* de Cicéron par Bovelles reste incertain²²⁶⁰, la source la plus probable de la transmission de ce texte reste le cercle fabriste. En effet, Jacques Lefèvre d'Étaples, huit ans avant la fin de l'édition du *Livre de l'intellect* (1511) et trois ans avant la publication des *Hécatonomies*, publie son manuel pour étudiant²²⁶¹, les *Livres des logiques* (17 octobre 1503²²⁶²), où il propose les traductions latines de Boèce des traités logiques d'Aristote, de l'*Isagoge* de Porphyre et la traduction des *Seconds*

talis animi figura intellegi potest aut quae talis animi figura intellegi potest aut quae tanta omnino capacitas) » (éd. G. Fohlen et trad J. Humbert)

²²⁵⁵ Aristote, *De memoria et reminiscentia*, 450a32-450b5. Néanmoins, cette différence doit être nuancée puisque Cicéron critique la conception de la mémoire des philosophes matérialistes tels que les épicuriens et les stoïciens Cf. Cicéron, *Académiques*, I, 39 et 42. Au contraire, Bovelles, même s'il reprend cette image, conçoit toujours l'âme et la mémoire comme incorporelles.

²²⁵⁶ Bovelles, *Ldi*, XV, 4 : « la mémoire n'a aucune activité et a une contenance maximale (*Memoria nullius activitatis est et maximae continentiae*).

²²⁵⁷ Cicéron, *Tusculanes*, I, 50-71

²²⁵⁸ Cicéron, *Tusculanes*, I, 61-63. Dans ce passage, c'est plutôt la compréhension de l'univers qui est décrite comme divine puisque Archimède est comparé au Dieu de Platon dans le *Timée*. Néanmoins, Cicéron semble considérer l'unification des hommes en cité comme l'activité la plus proche de la puissance divine (cf. *République*, I, 12). Sur ce point, cf. C. Auvray-Assayas (2006, p. 87-117). Notons sur ce point que contrairement à Cicéron, Bovelles n'attache pas explicitement d'importance aux conséquences politiques de la mémoire.

²²⁵⁹ Cicéron, *Tusculanes*, I, 65.

²²⁶⁰ Je prépare un chapitre sur les sources de Bovelles à partir des différentes citations de Cicéron et Platon ou des références explicites à ces textes.

²²⁶¹ L'ouverture de l'œuvre est explicitement adressée aux étudiants (Lefèvre, *Libri logicorum*, f.1r).

²²⁶² Lefèvre, *Libri logicorum*, f. 300v.

analytiques d'Aristote par Jacques de Venise²²⁶³, tout cela accompagné de ses commentaires. Or, dans les *Analytiques*, Aristote évoque le *Ménon* ce qui a grandement contribué à l'histoire de la transmission de la théorie de la réminiscence²²⁶⁴.

Dans les *Premiers analytiques*, dans le paragraphe précédent la mention du *Ménon*, Aristote présente l'origine d'une erreur lorsqu'on passe du savoir universel au savoir pratique avec l'emploi d'un exemple. En effet, on peut savoir universellement que la somme des angles de tout triangle est égale à deux angles droits. On peut pourtant ignorer qu'une figure sensible soit un triangle et donc que la somme de ses angles soit égale à deux droits²²⁶⁵. Pour illustrer cette erreur, montrer le moyen d'y échapper et mettre en avant l'importance de se ressouvenir de la connaissance universelle d'une chose quand on s'applique à une chose particulière, il cite comme illustration la maxime du *Ménon* :

Le propos qui est dans le <i>Ménon</i> est de la même manière puisque l'apprentissage est la réminiscence.	<i>Similiter autem est quae in Menone est oratio quoniam disciplina est reminiscentia.</i> ²²⁶⁶	<i>Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις.</i> ²²⁶⁷
--	--	---

Or, cette maxime tirée du *Ménon* (l'apprentissage est la réminiscence) dans le contexte du dialogue s'oppose complètement à sa pensée. Rappelons qu'Aristote qui rejette les idées au sens platonicien²²⁶⁸ ne sépare pas l'âme du corps et fonde la connaissance sur le rapport aux objets sensibles²²⁶⁹. Néanmoins, il propose une interprétation originale de cette citation puisque, pour lui, le ressouvenir n'est pas le rappel de ce que l'âme a vu avant d'être dans le corps mais le rappel de la connaissance universelle lorsqu'on étudie un singulier. Cette manière d'interpréter en la modifiant la théorie de Platon se retrouve justement dans la manière de citer ce passage chez Bovelles.

²²⁶³ Pour en savoir plus sur cette traduction Cf. J. Brams (2003), p. 35. Notons que Lefèvre ne précise pas que Jacques de Venise traduit ce texte.

²²⁶⁴ C. Grellard (2011).

²²⁶⁵ Aristote, *Premiers analytiques*, II, 21, 67a6-21

²²⁶⁶ Lefèvre, *Libri logicorum*, Premiers analytiques, livre II, chap 21, §100, f. 168r. Je traduis le latin.

²²⁶⁷ Aristote, *Premiers analytiques*, II, 21, 67a20-25 : « L'argument du *Ménon* – à savoir qu'apprendre, c'est se ressouvenir – ressemble à cela » (tr. fr. de Michel Crubellier).

²²⁶⁸ Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 990a30-993a10 et Z, 14-15, 1039a20-1040b4

²²⁶⁹ Aristote, *DA*, III, 8, 432a1-10 : « Puisque par ailleurs, il n'est absolument rien de séparable en dehors des grandeurs sensibles, comme le veut l'opinion, c'est dans les formes sensibles, que se trouvent les intelligibles, les réalités qu'on dit abstraites et toutes celles qui forment les états ou les affections des grandeurs sensibles. Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre, ni comprendre, et que la spéculation implique nécessairement la vue simultanée de quelque représentation. Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière »

D'autre part, Aristote lorsqu'il présente sa théorie de l'apprentissage d'une connaissance mentionne un autre passage du *Ménon* dans les *Seconds Analytiques* :

<p>Mais, il est manifeste qu'il sait ainsi parce qu'il a su universellement alors qu'il ne sait pas absolument. Sinon, le paradoxe du <i>Ménon</i> arriverait : soit on ne peut rien apprendre soit on apprend les choses qu'on connaît.²²⁷⁰</p>	<p><i>Sed manifestum est quod sic quidem scit quoniam uniuersaliter sciuit, simpliciter autem non scit. Si uero non Menonis ambiguitas continget : aut enim nichil discet aut quae nouit.</i></p>	<p><i>Ἀλλὰ δῆλον ὡς ὡδὶ μὲν ἐπίσταται, ὅτι καθόλου ἐπίσταται, ἀπλῶς δ' οὐκ ἐπίσταται. Εἰ δὲ μή, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται· ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἃ οἶδεν.²²⁷¹</i></p>
---	---	---

Aristote, dans ce premier chapitre, propose une solution à l'aporie ou au paradoxe du *Ménon*. Selon lui, « tout enseignement et tout apprentissage qui ont lieu par un raisonnement procèdent d'une connaissance préexistante »²²⁷². Ces pré-connaissances sont des connaissances universelles que tout homme possède avant l'expérience d'une chose sensible. Par exemple, comme on l'a déjà vu, selon Aristote, on sait avant de voir un triangle sensible que la somme des angles de tout triangle est égale à deux angles droits. Ainsi, pour syllogisme, la somme des angles de tout triangle est égale à deux droits, or la figure inscrite dans ce cercle est un triangle, donc la somme de ses angles est égale à deux droits, la majeure est connue avant la mineure puisque la majeure est une connaissance universelle et la conclusion est connue en même temps que la mineure. Ainsi, ce syllogisme permet à Aristote de mettre en avant deux moments de la connaissance, le moment universel et un deuxième moment où le particulier rencontre l'universel, moment de la connaissance au sens absolu. Par cette distinction, Aristote échappe à l'aporie du *Ménon* puisque l'homme ne sait pas tout à l'avance comme il ne possède pas le savoir absolu et il peut mener une recherche à partir de ces connaissances universelles.

Ces réflexions au sujet du *Ménon* dans les textes d'Aristote ont été très commentées jusqu'à Lefèvre²²⁷³ mais ce dernier est l'un des premiers à citer directement le texte de Platon traduit en latin dans sa paraphrase. Ce détail est, du point de vue de la transmission du texte de

²²⁷⁰ Lefèvre, *Libri logicorum*, Seconds analytiques, livre I, chap. 1, §6.

²²⁷¹ Aristote, *Seconds analytiques*, I, 1, 71a25-30 : « Mais il est clair que l'on connaît scientifiquement de cette façon : on connaît scientifiquement l'universel, mais on ne connaît pas au sens absolu. Autrement, il s'en suivrait la difficulté du *Ménon* : soit on n'apprendra rien, soit on apprendra ce que l'on sait déjà. » (tr. fr. P. Pellegrin)

²²⁷² Aristote, *Seconds analytiques*, I, 1, 71a1-3

²²⁷³ Cf. C. Grellard (2011, p. 47-65)

Platon, particulièrement important car il témoigne de la connaissance de la traduction de Ficin dans le cercle fabriste dès 1503²²⁷⁴ :

<p>Dans le dialogue de Platon à propos de la vertu (qui est intitulé <i>Ménon</i>) Socrate amène Ménon, l'auditeur d'Aristippe et Gorgias, à admettre qu'il est impossible de connaître quelque chose en le cherchant ou si, en cherchant, nous l'atteignons et nous la connaissons, c'est que nous avons connu cette chose à un autre moment. C'est pourquoi, connaître quelque chose n'est rien d'autre que se remémorer et ramener à la mémoire. « En effet, par quel chemin (dit Ménon) chercheras-tu, ô Socrate, ce qu'en effet tu ignores ce qu'il est entièrement ? Quelle espèce de chose que tu ignores, rechercheras-tu en te la représentant ? Ou aussi si tu tombes par hasard sur cette chose, par quel signe sauras-tu qu'elle est cette chose que tu avais ignorée ? » A quoi Socrate répond : « Je comprends ce que tu veux dire, ô Ménon. Mais toi est-ce que tu remarques combien tu amènes une argumentation querelleuse ? Il va sans dire que l'homme ne recherche ni ce dont il a connaissance ni ce qu'il ignore. De fait, si tu as connaissance de quelque chose, il n'y a besoin d'aucune recherche. Mais il ne recherche pas ce qu'il ne sait pas, en effet, il ne sait pas ce qu'il cherche. »²²⁷⁵ C'est</p>	<p><i>In dialogo Platonis de uirtute (qui Menon inscribitur) Socrates Menonem Aristippi et Gorgie auditorem ad id perducit quod impossibile est nos inuestigando aliquid cognoscere aut si inuestigando assequimur, cognoscimusque, illud alias cognouimus. Itaque id cognoscere non aliud esse quam reminisci et in memoriam reuocare. « Quo enim tramite (inquit Menon) inuestigabis o Socrates quod quidem quid sit omnino, ignoras ?²²⁷⁷ quale tibi proponens id quod ignoras inquires ? aut etiam si in illud incidas, quonam signo id quod ignoraueras illud esse agnosces ? » Cui Socrates : « intelligo, inquit, quid uelis o Menon. At tu animaduertisne quam litigiosam argumentationem in medium adduxisti ? Quod scilicet homo neque quod noscit neque quod ignorat inquirat. Nam si noscit, nulla inquisitione opus est. Sed neque quod nescit id inuestigat, non enim nouit</i></p>
---	--

²²⁷⁴ Sauf erreur de ma part, aucun commentateur moderne n'a mentionné explicitement la présence de cette traduction de Ficin dans le *Libri logicorum*. Notons néanmoins que R. Oosterhoff (2018, p. 117) évoque et cite une analyse de Lefèvre sur le *Ménon* (178v.).

²²⁷⁵ Platon, *Ménon*, traduction en latin de Ficin (cf. *Divini platonis opera*, p. 13), 80d : « MEN. *Quo enim tramite id inuestigabis o Socrates, quod quidem omnino quid sit, ignoras ? Quale enim tibi proponens, id quod ignoras inquireres ? Aut etiam si in illud incidas, quonam signo id quod ignoraueras, esse illud agnosces ?*

SOC. « *Intelligo quid uelis o Menon. at tu animaduertisne, quam litigiosam argumentationem in medium adduxisti ? Quod videlicet homo, neque quod noscit, neque quod ignorat, potest inquirere. Nam si noscit, nulla inquisitione opus est. Sed neque quod nescit inuestigabit, non enim nouit : quid quaerat.* ». J'ai souligné les moments où les deux textes différaient.

²²⁷⁷ Je rétablis ici le point d'interrogation présent dans la traduction de Ficin et que Lefèvre a remplacé par une virgule.

pourquoi, il conclut que donc nous ne pouvons rien apprendre en recherchant excepté ce que nous avons su auparavant, aussi de la même manière. Et c'est ce paradoxe qui est écrit dans le <i>Ménon</i> . ²²⁷⁶	<i>quid querat. » Quare tandem colligit nichil inuestigando nos discere posse nisi quae antea sciimus, etiam eodem modo. Et haec est quae in Menone scripta est ambiguitas.</i> ²²⁷⁸
--	---

Outre la citation de Ficin, il faut remarquer que Lefèvre emploie « in memoriam revocare » pour définir le « connaître » selon Platon. Ce choix de Lefèvre, certainement conforté par la traduction de Ficin²²⁷⁹, se retrouve également, comme je l'ai déjà remarqué, dans le *Livre de l'intellect* lorsque Bovelles précise ce qu'il entend par reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*)²²⁸⁰. Cependant, du point de vue de la citation de Platon par Bovelles en elle-même, l'étude du commentaire des *Premiers analytiques* est plus pertinente :

Le Μένων, livre premier des dialogues de Platon ainsi qu'il a été transcrit, dans lequel Socrate avec Ménon dissertent à propos de la vertu, à partir duquel on se demande comment Socrate peut donc soutenir que la science est la réminiscence, à partir de sa discussion avec l'enfant comme il lui plait, discussion qui est plus amplement développée dans les notes du premier chapitre du premier livre des Seconds analytiques. ²²⁸¹	Μένων ²²⁸² liber unus dialogorum platonis ita descriptus in quo cum Menone de virtute differi Socrates ex quo quonam pacto contendat Socrates scientiam reminiscentiam esse ex disputatione eius cum puero si placet requiratur quae et amplius exprimetur in notis primi cap. primi Posteriorum.
---	--

Ce commentaire décrit les enjeux et les événements centraux de ce dialogue. En particulier, dans cette description, Lefèvre évoque une des thèses centrales de ce texte, « apprendre c'est se ressouvenir », mais en employant le terme « *scientia* » à la place de « *discere* » ou « *disciplina* ». Par conséquent, il déplace légèrement le sens de l'expression de Platon puisque la définition ne place plus sur le même plan deux actions (apprendre et se ressouvenir) mais la fin de la première (la science) avec une action (la réminiscence). Bovelles reprend exactement la forme de cette définition à la différence qu'il remplace la « réminiscence » par la « reprise

²²⁷⁶ Lefèvre, *Libri logicorum*, Seconds analytiques, livre I, chap. 1, commentaire, f. 178v.

²²⁷⁸ Notons que tout passage a été copié par Murellius dans son *Commentaire de la consolation de Philosophie de Boèce* (livre V, metrum IV) écrit en 1514. D'ailleurs, le lien entre Murellius et Lefèvre est vérifiable puisque Lefèvre conclut l'édition de 1525 par une élégie de Murellius (cf. *Libri logicorum* (éd 1525) f. 271v.), ce qui confirme l'existence d'un lien entre ces deux auteurs.

²²⁷⁹ Cf. la traduction de Ficin de 85d que j'ai notée plus haut.

²²⁸⁰ Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

²²⁸¹ Lefèvre, *Libri logicorum*, Premiers Analytiques, livre II, chap 21, notis, f. 168v.

²²⁸² L'édition de 1503 présente l'orthographe « Μένων », je la corrige.

de la mémoire (*resumptio memoriae*) ». Pour bien comprendre ce choix, il faut examiner la signification de l'expression « *resumptio memoriae* » pour un lecteur du début du XVI^e siècle.

*Le sens du concept aristotélicien « resumptio memoriae » pour un lecteur du XV-XVI^e siècle*²²⁸³

L'expression « *resumptio memoriae* » apparaît dans le vocabulaire latin aristotélicien dans une traduction du *De memoria et reminiscentia* par Moerbeke. Je retracerai les différents usages de cette expression jusqu'à son utilisation dans le cercle fabriste. Ne pouvant pas intégrer l'ensemble des occurrences, j'ai effectué un choix selon les critères suivants : l'importance historique dans l'emploi de cette expression²²⁸⁴, la date d'édition ou de réédition d'une œuvre²²⁸⁵, le lien avec le cercle fabriste²²⁸⁶, la proximité entre la formulation d'un commentateur et celle de Bovelles et l'originalité du sens accordée à cette expression. À propos du dernier point, l'expression « *resumptio memoriae* » était particulièrement ambiguë pour les lecteurs d'Aristote puisque, selon l'interprète, elle désigne soit le fait de reprendre un souvenir sans qu'il n'ait jamais été oublié²²⁸⁷, soit le fait de réacquérir complètement une chose qu'on a totalement oubliée²²⁸⁸. Enfin, je conclurai expliquant le choix philosophique de Bovelles lorsqu'il propose une citation détournée de Platon où il introduit une expression fortement marquée par l'aristotélisme.

La conception aristotélicienne de la mémoire et la signification de la resumptio memoriae dans la traduction de Moerbeke

Aristote définit ainsi la mémoire au début de son traité *De la mémoire et la réminiscence*²²⁸⁹ :

Par conséquent la mémoire n'est ni une sensation ni une opinion mais l'état de	<i>Est igitur memoria, neque sensus, neque existimatio</i> ²²⁹⁰ : <i>sed horum alicuius habitus</i>	<i>Ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ</i>
--	---	---

²²⁸³ Dans cette partie, j'analyse plusieurs textes qui sont tous des commentaires ou des paraphrases du *De la mémoire et de la réminiscence*. L'ordre de ces textes est calqué sur leur première parution en latin.

²²⁸⁴ Moerbeke a une grande importance historique puisque c'est lui qui est la cause initiale de l'emploi de cette expression dans l'œuvre d'Aristote.

²²⁸⁵ Par exemple, le florilège *Auctoritates Aristotelis* est republié en 1502 à Paris chez Jehan Petit.

²²⁸⁶ Par exemple, lorsque j'évoque la traduction d'Ermolao Barbaro de Thémistius et Sophonias, c'est en partie en raison de la présence de copie de cette traduction dans le commentaire de Lefèvre.

²²⁸⁷ Pour Clichtove par exemple.

²²⁸⁸ Pour Buridan

²²⁸⁹ Mon analyse s'appuie sur la notion de « mémoire » dans le commentaire de D. Bloch (2007, p. 53-121) du *De memoria et reminiscentia*

²²⁹⁰ Dans d'autre texte, on trouve « *opinio* ».

possession ou affection de l'une d'elles lorsque se sera produit du temps	<i>aut passio, cum factum fuerit tempus.</i> ²²⁹¹	τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. ²²⁹²
---	--	---

A la fin de sa réflexion, il propose une nouvelle définition assez proche :

Par conséquent, il a été dit ce qu'est la mémoire et ce qu'est se souvenir puisque c'est l'état de possession de la représentation comme image de ce dont il y a représentation et il a été dit à laquelle des parties qui sont en nous la mémoire appartient parce qu'elle appartient à la première faculté sensitive et celle par laquelle nous sentons le temps.	<i>Quid igitur est memoria et meminisse, dictum est, quoniam phantasmatis ut imaginis cuius phantasma habitus et cuius particulae earum, quae in nobis, quia primi sensitiui, et quo tempus sentimus.</i>	<i>Τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὗ φάντασμα, ἔξις, καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα.</i> ²²⁹³
---	---	--

Ces deux définitions permettent de saisir les éléments essentiels de la conception de la mémoire par Aristote : la mémoire appartient à l'âme sensitive (certains animaux peuvent donc avoir une

²²⁹¹ Je reprends la traduction de Moerbeke présente dans l'édition de François Vatable, un proche des fabriques.

²²⁹² Aristote, *De Mem.*, I, 449b24–25 : « La mémoire n'est donc ni sensation, ni conception, mais l'état de possession ou affection se rapportant à l'une d'elles, lorsque le temps s'est écoulé. » tr. fr. de P.-M. Morel (2000) modifiée selon les choix de D. Bloch. Je le reprends en particulier pour la traduction de « ἔξις » par « state of having » qu'il explique ainsi (p. 82-83) : « *Before continuing, a minor point must also be made as regards the translation of ἔξις. Sorabji was blamed by one reviewer for translating ἔξις as "having", since, it was argued, the meaning of the term in the De memoria is rather "habit" or "lasting state". This criticism relies, I suppose, on a theory such as the one found in the Categories, but even in that text there is nothing to exclude "having" from the semantic content of the term. ἔξις certainly is a state, but it is a state of having something. And in fact, if one was forced to choose between the two translations "having" and "state" in the De memoria, the former would probably be preferable, since "state" does not, I believe, indicate equally clearly that the memory-image is actually present and viewed internally by the possessor of the state. However, the translation "state of having", even if it is somewhat clumsy, preserves the best of two worlds.* »

²²⁹³ Aristote, *De mem.*, I, 451a14-17 : « Nous avons donc dit ce que c'est que la mémoire et le fait de se souvenir, à savoir l'état de possession d'une image comme copie de ce dont elle est image, et à laquelle de nos parties cet état appartient, à savoir la faculté sensible première, par laquelle nous sentons aussi le temps. » tr. fr. P.-M. Morel (2000) modifiée.

mémoire) et elle est un état de possession d'une image passée²²⁹⁴. Par conséquent, comme le dit D. Bloch :

La mémoire est seulement l'état simultané d'être conscient d'une image en soi-même et de la voir comme quelque chose d'autre qui s'est déroulé dans le passé. ²²⁹⁵	<i>Memory is just the combined state of being aware of an image in oneself and viewing it as something else that has taken place in the past.</i>
---	---

Cette conception de la mémoire est extrêmement restreinte et il est manifeste que la conception bovillienne de la mémoire telle que nous l'avons dégagée ne s'accorde pas avec celle-ci. De fait, selon Bovelles, la mémoire est purement intellectuelle²²⁹⁶. Par conséquent, elle n'appartient pas à l'âme sensitive et ce n'est pas par accident qu'elle représente des intelligibles²²⁹⁷. De plus, selon Bovelles, même si la mémoire représente des objets obtenus dans le passé, lorsqu'elle représente ces objets à l'intellect, ce n'est pas en tant qu'objet du passé. Bovelles pense effectivement la mémoire comme une mémoire du savoir. La mémoire est donc ce qui permet la future appréhension des notions et des espèces recueillies par l'intellect²²⁹⁸ et non la seule possession d'une perception passée.

Cependant, au détour d'une phrase du *De anima*, il est possible de penser qu'Aristote lie la mémoire à l'intelligence qui subit les impressions. :

Mais, il n'est pas possible que parfois l'intellect saisisse et parfois elle ne saisit pas. Or séparé, l'intellect seul est ce qu'il est vraiment. Et cela est immortel et perpétuel. Mais, nous ne nous souvenons pas parce que	<i>Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quodquidem est, et hoc solum immortale est et perpetuum. Non reminiscimur autem²²⁹⁹, quia hoc quidem impassibile</i>	ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνον προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνον· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο
--	--	--

²²⁹⁴ D. Bloch (2007, p. 83) « L'état de possession d'une image et la vision de celle-ci comme représentant quelque chose du passé c'est tout ce qu'il y a dans la mémoire (*The state of having an image and viewing it as representing something from the past is all there is to memory!*) ». A.H. King (2009, p. 40) « La mémoire est distincte des autres sortes de cognition par ses objets, à savoir quelque chose de passé : relié à une perception passée ou des conceptions passées. (*Memory is distinguished from other kinds of cognition by its object, namely something past: it is related to past perception or past conceptions.*) »

²²⁹⁵ D. Bloch (2007, p. 71).

²²⁹⁶ Cf. Bovelles, *Ldi*, X, 3 où il dit explicitement « mémoire intellectuelle (*intellectualis memoria*) »

²²⁹⁷ Contrairement à Aristote (*De memoria et reminiscencia*, I, 450a12-19)

²²⁹⁸ Bovelles, *Ldi*, XIII, 1

²²⁹⁹ J. Argyropolous traduit : « *non autem recordamur* ». Le verbe « *recordo* » est encore plus attaché à la mémoire puisque la réminiscence chez Platon et Aristote est plutôt l'acte de l'intelligence.

cette partie est impassible tandis que l'intellect passif est corruptible et sans cette partie, on ne saisit rien.	<i>est. Passivus uero intellectus corruptibilis est, et sine hoc nihil intelligit.</i>	μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός), καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ ²³⁰⁰ .
--	--	--

Dans le cadre de cette citation, on peut dire en un certain sens qu'Aristote est repris par Bovelles pour sa conception d'un intellect possible qui nous permet de nous souvenir des choses, même si cette interprétation trahit la pensée d'Aristote à propos de la mémoire. Même avec cette interprétation, le désaccord reste profond entre Bovelles et Aristote puisque ce dernier affirme que l'intelligence passive qui reçoit les impressions est corruptible alors que Bovelles utilise la mémoire comme preuve d'immortalité de l'âme. Malgré ces désaccords, Bovelles conserve un vocabulaire aristotélicien dans la conceptualisation de la mémoire dont l'importante identification entre la mémoire et l'intellect possible²³⁰¹, l'usage du terme « *habitus* »²³⁰² pour qualifier la possession de la mémoire et l'emploi du terme « *resumptio memoriae* » pour désigner le fait de se souvenir comme Aristote²³⁰³.

L'expression « *memoriae resumptionem* » est extrêmement marquée par l'aristotélisme puisqu'elle a servi dans la traduction latine de *De la mémoire et la réminiscence* par Guillaume de Moerbeke²³⁰⁴, l'une des deux traductions qui ont fait autorité au moins jusqu'en 1518²³⁰⁵ :

La réminiscence n'est ni la reprise de la mémoire ni l'acceptation. ²³⁰⁶	<i>Non enim est memoriae resumptio reminiscentia neque acceptio.</i>	Οὔτε γὰρ μνήμης ἐστὶν ἀνάληψις ἢ ἀνάμνησις οὔτε λῆψις ²³⁰⁷
---	--	---

Dans la traduction latine du texte grec, on remarque qu'Aristote utilise deux mots de la même famille (« *ἀνάληψις* » et « *λήψις* ») alors que Moerbeke utilise deux termes de familles

²³⁰⁰ Aristote, *DA*, III, 5, 430a10-25 : « Or il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. Nous avons, d'autre part, des défauts de mémoire parce que, si cette essence est impassible, l'intelligence propre à subir les impressions est, elle, corruptible et que, sans elle, on ne pense rien. » (tr. fr. R. Bodéüs)

²³⁰¹ Je reviens sur ce point plus tard.

²³⁰² Quatre fois dans le texte et deux fois en VII, 10.

²³⁰³ Même si par « se souvenir » les deux auteurs n'entendent pas la même chose.

²³⁰⁴ Sur la réception de ce texte et des autres traités composant le *Parva naturalia* d'Aristote et ses différentes réceptions, je m'appuie sur B. Bydén (2018). Dans ce chapitre, Bydén n'évoque pas la réception de ce texte par les fabriques mais il est très éclairant en ce qui concerne la transmission et les différentes réceptions du texte.

²³⁰⁵ Date de la nouvelle traduction par François Vatable. Cf. John Monfasani (2018, p. 320)

²³⁰⁶ Je traduis.

²³⁰⁷ Aristote, *De memoria et reminiscentia*, II, 451a20-21 : « la réminiscence, en effet, ce n'est pas réacquérir la mémoire ni l'acquérir. »

différentes (« *resumptio* » et « *acceptio* »²³⁰⁸). Cette différence ne diminue pas l'ambiguïté présente dans le texte grec sur la signification de « *μνήμης [...] ἀνάληψις* ». Aujourd'hui encore la plupart des éditeurs et commentateurs modernes ne sont pas en accord pour savoir si l'expression « *μνήμης [...] ἀνάληψις* » désigne le fait de reprendre un souvenir sans besoin de recherche ou le fait de réapprendre, redécouvrir une chose qu'on a totalement oubliée. Plus précisément, pour comprendre le désaccord des commentateurs modernes, il faut revenir sur l'argumentation d'Aristote de 451a18 à 451b10. Comme le note J. Wiesner²³⁰⁹, l'argumentation d'Aristote est développée en trois étapes : 451a20-31, 451b1-6, 451b6-10. Malgré un accord des commentateurs modernes sur ce point, Wiesner remarque que ceux-ci sont en désaccord sur le sens de ces trois étapes et en particulier sur l'étape en rapport avec l'expression « *μνήμης [...] ἀνάληψις* (reprise de la mémoire) »²³¹⁰. Ainsi, W. D. Ross²³¹¹ soutient que la « *μνήμης [...] ἀνάληψις* » peut jusqu'à désigner le fait de réapprendre ce qu'on a complètement oublié²³¹² (soit l'étape 451b6-10) ce qui empêche définitivement d'assimiler la reprise de la mémoire à la réminiscence. Pour R. Sorabji²³¹³, l'expression « *μνήμης [...] ἀνάληψις* » est explicitée et distinguée de la réminiscence dès les premiers moments (de 451a20-31) alors que la dernière partie de l'argumentation (451b6-10) souligne seulement la différence entre la réminiscence et un nouvel apprentissage. J. Wiesner qui analyse brillamment les différentes propositions de ses pairs propose lui-même une interprétation convaincante de ces trois arguments :

« I. 451a18-31 Définition négative de la réminiscence : elle n'est ni la reprise ni l'acquisition de la mémoire.

II. 451a31-b6 Définition positive de la réminiscence comme reprise des connaissances antérieures ou de l'image correspondante. La mémoire peut précéder ou suivre la réminiscence.

²³⁰⁸ Plus récemment, les traducteurs et commentateurs français ont fait le choix d'utiliser des termes de la même famille pour « *ἀνάληψις* » et « *λήψις* » : B. Saint-Hilaire (1848) utilise « réacquisition » et « première acquisition » et P.M. Morel (2000) « réacquérir » et « acquérir ». Au contraire, G.R.T. Ross (1906) a utilisé deux termes de familles différentes « *recovery* » et « *acquisition* » (dans son commentaire (1906, p.259), cependant, il utilise « *reacquirement* » et « *first acquisition* »), Bloch (2007) utilise « *recovery* » et « *original acquisition* »

²³⁰⁹ J. Wiesner (1998)

²³¹⁰ Il est évident que le désaccord entre les commentateurs modernes sur ce passage ne se situe pas uniquement sur cette expression.

²³¹¹ W. D. Ross (1955).

²³¹² Aristote, *De memoria et reminiscencia*, II, 451b6-10. Voici l'interprétation de W.T. Ross (: « Finally it is shown b6-10 (Οὐδὲ ... ἀναμνήσκεσθαι) that even *ἀνάληψις μνήμης* is not an adequate definition of *ἀνάμνησις*, because one may recover *μνήμη* by re-learning or re-experiencing (reperceiving, &c.) »].

²³¹³ R. Sorabji (1972)

III. 451b6-10 Différence entre réminiscence et réapprentissage. »²³¹⁴

Dans ce cadre, la reprise de la mémoire doit s'entendre comme la reprise d'un souvenir ou comme le dit plus précisément Bloch qui reprend J Wiesner²³¹⁵ :

« Aristote dit que la réminiscence n'est pas la reprise d'un état de possession (ἔξις) de la mémoire, mais la reprise d'un objet qui forme avec le temps de tels états, par exemple les sensations, la connaissance (accidentellement) et généralement tout ce qui constitue ces états. »²³¹⁶

Même si cette dernière analyse semble convaincante, il est évident que le texte d'Aristote reste ambigu et cette ambiguïté est au fondement des divergences de compréhension de la « *resumptio memoria* » dans les commentaires médiévaux de la traduction de Moerbeke.

La « *resumptio memoriae* » dans le commentaire du *De memoria et reminiscentia* de Thomas d'Aquin.

Cette traduction des *Parva naturalia* n'est pas la première parue puisque les premiers commentateurs des *Parva naturalia* tel qu'Albert le Grand ne semblent pas l'avoir utilisée²³¹⁷. Cependant, cette traduction, comme l'explique Bloch²³¹⁸, devient la traduction de référence lorsqu'elle est commentée par Thomas d'Aquin. Dans le commentaire au *De memoria et reminiscentia*, Thomas d'Aquin cite la traduction de Moerbeke et définit ainsi la « *resumptio memoriae* » :

[Aristote] dit donc en premier que la réminiscence n'est pas une reprise de la mémoire de telle sorte que se remémorer (<i>reminisci</i>) ne soit rien d'autre	<i>Dicit ergo primo quod reminiscentia neque est resumptio memoriae, ita quod nihil aliud sit reminisci quam iterato</i>
--	--

²³¹⁴ J. Wiesner (1998, p. 131) : « I. 451a18-31 *Negative Bestimmung von Erinnerung: sie ist weder Wiederaufnahme noch Erlangung von Gedächtnis*

II. 451a31-b6 *Positive Bestimmung von Erinnerung als Wiederaufnahme früheren Wissens bzw. des entsprechenden Vorstellungsbildes. Gedächtnis kann der Erinnerung vorausgehen oder ihr folgen.*

III. 451b6-10 *Unterschied zwischen Erinnerung und erneutem Lernen.* » (Je traduis). Notons que chaque passage est justifié par l'auteur.

²³¹⁵ J. Wiesner (1998, p. 131) : « Après 451a31, il s'agit de la réminiscence comme "ἀνάληψις" des connaissances antérieures (b2-3), non de la mémoire. (*Nach 451a31 geht es um Erinnerung als "ἀνάληψις" von früherem Wissen (b2-3), nicht von Gedächtnis.*) »

²³¹⁶ D. Bloch (2007, p. 72) : « *Recollection, Aristotle says, is not recovery of the possessing state (ἔξις) of memory, but the recovery of the objects which do in time form such states, e.g. sensations, knowledge (accidentally) and generally whatever constitutes these states.* ».

²³¹⁷ Il a sûrement utilisé celle de Jacques de Venise (cf. Bloch (2007, p. 167)

²³¹⁸ D. Bloch (2007, p. 166-167).

<p>que de se souvenir (<i>memorari</i>) une seconde fois, et, de plus, la réminiscence n'est pas la première acception d'un connaissable étant donné qu'elle se produit au moyen des sens ou au moyen de l'intellect.²³¹⁹</p>	<p><i>memorari ; neque iterum reminiscencia est prima acceptio alicuius cognoscibilis, puta quae fit per sensum vel per intellectum.</i></p>
--	--

Dans ce passage, la « reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) » signifie « se souvenir une seconde fois (*iterato memorari*) ». Par conséquent, la « reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) » ne désigne pas le rétablissement d'un souvenir complètement perdu mais seulement le fait de se souvenir. De ce point de vue, Bovelles s'accorde avec Thomas puisque, dans le *Livre de l'intellect*, la reprise de la mémoire s'effectue également sans qu'intervienne un oubli. Néanmoins, il me semble que Bovelles donne à la « reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) » une tout autre dimension à cette expression puisqu'elle désigne également la contemplation.

Buridan, défenseur de la *resumptio* comme nouvelle acquisition

Les *Questions à propos de la mémoire et la réminiscence d'Aristote* sont une œuvre de Buridan²³²⁰ éditée notamment en 1516 à Paris par Georges Lockert²³²¹, c'est-à-dire bien après l'écriture du *Livre de l'intellect* de Charles de Bovelles. Néanmoins, l'étude de ce texte de Buridan reste utile pour notre étude pour deux raisons : d'une part, il offre une interprétation de l'expression « *resumptio memoriae* » très différente de celle de Thomas, d'autre part, même si Bovelles n'a pas eu un accès direct à ce texte, il semble, d'après les termes de l'éditeur Georges Lockert²³²² que les réflexions sur la physique proposées par Buridan et ses élèves sont encore connues et importantes à cette époque. De plus, Bovelles lui-même connaît, reprend et combat la logique de Buridan comme l'a montré J. Biard²³²³.

²³¹⁹ Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De sensu et sensato*, tr. II, leçon 4, n°2. (tr. fr. G. Comeau)

²³²⁰ Nous ne disposons pas encore d'édition moderne de cette œuvre. Elle est évoquée par P. G. Sobol, (2001, p. 196). En raison de l'absence d'édition moderne de ce texte, j'aurai tendance à citer plus de passages de ce texte.

²³²¹ Georges Lockert (éd) Albert de Saxe, Buridan, Thimonis, *Questiones et decisiones physicae insignum virorum*, Paris, Josse Bade et Conrad Resch, 1516.

²³²² Cf. E. A. Moody (1975, p.442)

²³²³ J. Biard (2021) où l'auteur montre que Bovelles utilise dans son commentaire du *De suppositione* de Lefèvre, un vocabulaire forgé par Buridan. Je reviendrai sur ce point dans la troisième partie de ma thèse car la théorie de la connaissance de Bovelles s'oppose à celle de Buridan et d'Ockham, ce qui est particulièrement perceptible dans les traités logiques de Bovelles.

Dans les *Questions à propos de La mémoire et la réminiscence d'Aristote*, la cinquième question concerne le rapport de la mémoire et la réminiscence à l'oubli :

On demande en conséquence : est-ce que l'oubli est requis pour la réminiscence et ne l'est pas pour la mémoire ?	<i>Consequenter quaeritur : utrum ad reminiscentiam requiritur obliuio et ad memoriam non requiritur.</i> ²³²⁴
--	---

Pour répondre à cette question, Buridan reprend la distinction aristotélicienne entre la réminiscence et le réapprentissage :

Pour la première raison, je dis que la réminiscence n'est pas la même chose qu'apprendre de nouveau parce qu'apprendre de nouveau est ou peut être d'une chose totalement oubliée et il n'y a pas une réminiscence de cette chose, au contraire, apprendre de nouveau c'est comme si nous n'avions jamais appris une chose parce que le fait d'avoir connu avant une chose n'opère en rien pour réapprendre cette chose, mais cela opère pour la réminiscence parce qu'elle requiert que la chose ne soit pas oubliée totalement.	<i>Ad primam dico quod reminiscentia non est idem quod iterum addiscere quia iterum addiscere esset uel posset esse alicuius totaliter obliti et eius non esset reminiscentia, immo uniuersaliter iterum addiscere est ac si nunquam illud sciuissemus, ita quod ad illud addiscere nihil operatur hoc quod prius sciuius illam rem sed ad reminiscendum operatur quia requiritur quod non sit totaliter oblitum.</i>
---	---

Dans la deuxième raison, il précise cette distinction entre le réapprentissage et la réminiscence :

²³²⁴ Buridan, *Questions à propos de La mémoire et la réminiscence d'Aristote*, qu. 5, f. 42v. (j'édite et je traduis).

<p>Pour une autre raison, il faut dire que la réminiscence est le rétablissement de la mémoire et Aristote n'a pas l'intention de le nier mais il veut dire que le nom « réminiscence » et le nom « rétablissement de la mémoire » ne sont pas convertibles l'un en l'autre parce que la mémoire d'une chose oubliée totalement peut être au moyen d'un nouvel apprendre, et cela n'est pas une réminiscence : au contraire pour se remémorer, il est requis que le rétablissement de la mémoire ne soit pas d'un oubli total mais partiel au moyen d'une progression, à partir de souvenirs vers la rencontre de cet oubli partiel.</p>	<p><i>Ad aliam dicendum est, quod remniscencia est resumptio memoriae : nec hoc intendit Aristoteles negare : sed uult dicere quod ista nomina remniscencia et resumptio memoriae non sunt adinuicem conuertibilia : quia potest esse memoria totaliter obliti per iterum addiscere : et hoc non esset remniscencia : immo ad remniscendum requiritur quod sit resumptio memoriae non totaliter sed partialiter obliti per processum : ex memoratis ad inueniendum illud partialiter oblitum.</i></p>
--	---

Dans ce passage, on constate premièrement que la distinction entre la réminiscence et le réapprentissage dépend du degré d'oubli de la chose. Deuxièmement, dans ce passage, Buridan précise le sens de *resumptio memoriae* dans le texte d'Aristote. Or, tout en se revendiquant d'Aristote, il affirme contrairement à ce dernier²³²⁵ que la réminiscence est un rétablissement de la mémoire (*resumptio memoriae*). Bien conscient de la contradiction apparente entre son affirmation et le texte aristotélicien, Buridan souhaite préciser l'intention d'Aristote : quand le Stagirite nie que la réminiscence soit un rétablissement de la mémoire, il nie seulement la convertibilité de l'un en l'autre. Ainsi, pour Buridan, la différence entre la réminiscence et le rétablissement de la mémoire est à l'image de la différence entre l'espèce et le genre : le rétablissement de la mémoire peut donc désigner aussi bien la réminiscence que le nouvel apprentissage d'une chose complètement oubliée. Cependant, ²la réminiscence ou le nouvel apprentissage ne désigne pas le rétablissement de la mémoire.

À la lecture de ces passages, on comprend que l'interprétation buridienne du rétablissement de la mémoire (*resumptio memoriae*) s'oppose à l'interprétation thomiste et bovillienne de ce passage qui lie cette « *resumptio* » à l'exercice de la mémoire sans l'intervention d'un oubli. Néanmoins, cette opposition n'est pas totale puisque Bovelles comme

²³²⁵ Aristote, *De mem.*, II, 451a-20-21

Buridan introduira des éléments attribués généralement à la réminiscence dans sa conception de la reprise de la mémoire.

La définition de la mémoire dans les *Auctoritates Aristotelis*²³²⁶, les emprunts à Averroès et Thomas d'Aquin.

Les *Auctoritates Aristotelis*²³²⁷ sont un des florilèges les plus édités depuis le XIV^e siècle jusqu'au début du XVI^e siècle²³²⁸. Ce florilège, selon J. Hamesse, aurait été composé par Marsile de Padoue²³²⁹. Comme ce florilège essaie de transmettre les définitions aristotéliennes de nombreux concepts, on retrouve une définition de la mémoire attribuée à Aristote qui utilise le terme « *resumptio* » :

La mémoire est la reprise répétée d'une chose qui a été saisie par le sens ou par l'intellect.	<i>Memoria est alicuius apprehensi sensu uel intellectu iterata resumptio.</i> ²³³⁰
--	--

Cette citation attribuée à Aristote n'existe pas dans le *De la mémoire et la réminiscence* en latin. Selon J. Hamesse, l'auteur de ce florilège a extrait cette phrase du commentaire d'Averroès au texte d'Aristote²³³¹ :

En effet, la mémoire a le pouvoir de faire connaître des choses dans le présent qui ont été connues dans le passé parce qu'elles ont été connues, sans quoi ce serait une nouvelle connaissance et non la mémoire.	<i>Memoria enim habet facere res illas quae fuerunt notae in preterito notas in presenti secundum quod fuerunt notae; alioquin esset nova noticia et non memoria.</i>
--	---

²³²⁶ J'abrège selon l'usage des commentateurs le titre entier (*Auctoritates Aristotelis, Senecae, Boethii, Platonis, Apulæi et quorundam aliorum*).

²³²⁷ Cf. J. Hamesse (1974).

²³²⁸ J. Hamesse a trouvé 153 manuscrits de ce texte entre le XIV^e et le XV^e siècle et 40 éditions imprimées entre 1487 et 1522 dont celle de Paris (*Autoritates Aristotelis*, Paris, Jehan Petit, 4 juillet 1502) sur laquelle je m'appuierai car si Bovelles a lu ce texte, il est assez vraisemblable qu'il l'ait connu par cette édition

²³²⁹ J. Hamesse (1974, p. 39-41). Cette hypothèse m'a poussé à placer cette partie après celle sur Buridan

²³³⁰ *Autoritates Aristotelis*, f. 29r. On trouve une définition extrêmement proche de celle-ci en Domenicus Nanus Mirabellius, *Polyanthea* : « La mémoire est la reprise répétée d'une chose qui a été saisie par le sens ou par l'intellect selon Aristote dans son livre sur *La mémoire et la réminiscence*. (*Memoria est iterata resumptio alicuius appraehensi sensu uel intellectu secundum Aristotelen lib. de memoria & Reminiscentia.*) »

²³³¹ J. Hamesse (1974, p. 200) ne cite pas la version mais la page de l'édition moderne et les lignes concernées (p. 48, l. 11-12. Je présente également les lignes suivantes car elles sont utiles à mon argumentation. De plus, J. Hamesse ne cite pas la version qu'il faut lire dans l'édition qu'elle cite. En effet, l'édition du texte d'Averroès de 1949 présente la version latine et la version parisienne. Je présente donc les deux versions, même s'il est plus vraisemblable qu'Averroès a plutôt été lu dans la version *vulgata* qui était plus répandue (cf. l'édition du *Commentaire au Parva naturalia* d'Averroès par H. Blumberg et A. L. Shields (1949, p. XIII-XXX).

Et si une connaissance de ce genre était par une même première compréhension continue, alors on l'appellerait à juste titre conservation ou mémoire.	<i>Et si noticia huiusmodi fuerit ab ipsa prima comprehensione continua, tunc dicitur proprie conservacio sive memoria.</i> ²³³²
En effet, la remémoration est le retour dans le présent d'une intention comprise dans le passé. A l'inverse, l'investigation par la remémoration est la recherche de cette intention au moyen de la volonté et c'est faire que l'intention soit présente après l'absence.	<i>Rememoratio enim est reversio in presenti intentionis comprehensae in preterito. Inuestigatio autem per rememorationem est inquisitio istuis intentionis per uoluntatem et facere eam presentari post absentiam.</i> ²³³³

La version parisienne décrit, dans ce passage, la capacité de la mémoire à redonner un souvenir. La version *vulgata* qui a été plus probablement étudiée pour ce florilège donne une définition de la remémoration. Or, comme le note Bloch²³³⁴, « *rememoratio* » est un terme ambigu dans cette traduction latine de l'arabe puisque ce terme désigne aussi bien la réminiscence que la mémoire. En effet, ce passage distingue la remémoration et la recherche par la remémoration comme Aristote distingue la mémoire et la réminiscence. Cependant, dans la suite du texte, on constate que la remémoration est définie comme la réminiscence :

Or la remémoration diffère de la conservation parce qu'il y a conservation d'une chose qui a toujours été dans l'âme après que celle-ci fut comprise. Au contraire, il y a remémoration d'une chose qui a été oubliée. Et c'est pourquoi la remémoration est une conservation tronquée alors que la conservation est une remémoration continue.	<i>Rememoratio autem differt a conservacione, quia conservatio est illius quod semper fuit in anima, postquam fuit comprehensum; rememoratio autem est eius quod fuit oblitum. Et ideo rememoratio est conservatio abscisa; conservatio autem est rememoratio continua.</i> ²³³⁵
---	---

Dans ce cas, la remémoration est bien plus proche de la description aristotélicienne de l'action de la réminiscence puisqu'il s'agit de réacquérir « ce qu'antérieurement l'on possédait »²³³⁶ sans pour autant être une pure réacquisition ou une nouvelle découverte²³³⁷. Ainsi, la

²³³² Averroès, *In de memoria et reminiscentia*, versio parisiana, éd. A. L. Shields et H. Blumberg et je traduis, 10-14

²³³³ Averroès, *In de memoria et reminiscentia*, versio vulgata, éd. A. L. Shields et H. Blumberg et je traduis 11-15

²³³⁴ Bloch (2007, 156-162)

²³³⁵ Averroès, *In de memoria et reminiscentia*, versio vulgata, éd. A. L. Shields et H. Blumberg et je traduis, 19-23.

²³³⁶ Aristote, *De memoria et reminiscentia*, II, 451b2-6

²³³⁷ Aristote, *De memoria et reminiscentia*, II, 451b7-10.

remémoration s'étend plus loin que la mémoire dans la conception aristotélicienne puisqu'elle reprend des actes qu'Aristote attribuerait à la réminiscence comme le note Bloch²³³⁸. Bien qu'il y ait des points de convergence entre la définition présentée dans les *Auctoritates Aristotelis* et le commentaire d'Averroès, il me semble difficile d'affirmer que la définition est tirée seulement du commentaire d'Averroès tant les formulations sont éloignées.

Il me semble que la définition de la mémoire du florilège est par sa forme bien plus proche de la définition de la réminiscence par Thomas d'Aquin :

Et en premier, il dit que la réminiscence est la reprise de la première acquisition. ²³³⁹	<i>Et primo dicit, quod reminiscentia est resumptio primae acceptionis.</i>
--	---

Ainsi, bien que la réminiscence se distingue de la « *resumptio memoriae* », elle est tout de même définie par le terme « *resumptio* ». Aristote utilise également le verbe « ἀναλαμβάνω »²³⁴⁰ dont le terme « ἀνάληψις (reprise) » est un dérivé. La proximité de cette définition de la réminiscence avec celle de la mémoire dans les *Auctoritates Aristotelis* est causée par l'importance de la reprise d'une première acquisition ou appréhension dans les deux définitions. De plus, selon, Thomas cette première acquisition est causée soit par les sens soit par l'intellect²³⁴¹ comme dans le florilège. Ainsi, il me semble que la définition de la mémoire dans les *Auctoritates Aristotelis* s'appuie aussi bien sur la définition de la remémoration par Averroès que sur la définition de la réminiscence par Thomas. En effet, la remémoration dans la traduction latine du texte d'Averroès est un terme flou qui peut aussi bien désigner la mémoire que la réminiscence. En outre, la première définition de la remémoration présente une forme proche de la définition du florilège. D'autre part, la définition de la réminiscence proposée par Thomas d'Aquin partage avec la définition du florilège beaucoup de points communs dont la formulation et le vocabulaire utilisé. Par conséquent, la définition combine en quelque sorte plusieurs définitions²³⁴².

Bovelles semble connaître cette citation puisqu'il la calque dans le *Livre de l'intellect*²³⁴³ :

²³³⁸ Bloch (2007, p. 162)

²³³⁹ Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De sensu et sensato*, tr. II, l. 4, n. 7 (tr. fr. G. Comeau)

²³⁴⁰ Cf. Aristote, *De memoria et reminiscentia*, II, 451b2 « ἀνάλαμβάνη »

²³⁴¹ On retrouve ces éléments dans d'autre définition par Thomas de la réminiscence dans le même texte : cf. Thomas, Commentaire du *De la mémoire et la réminiscence*, l. 4 (cité plus haut)

²³⁴² Il s'agit d'une hypothèse, il est possible que l'auteur de ce texte ait puisé dans d'autres sources. Néanmoins ces rapprochements avec des commentateurs reconnus d'Aristote permettent de comprendre comment une telle définition de la mémoire peut se trouver dans un texte exposant la philosophie aristotélicienne.

²³⁴³ Ce florilège de citations a été republié à Paris en 1502.

Pour cette raison, il s'ensuit que la mémoire est une deuxième appréhension ou la reprise de l'appréhension et sa répétition. ²³⁴⁴	<i>Unde fit ut memoria sit secunda intelligentia sive intelligentiae resumptio et iteratio.</i>
---	---

La reprise de la citation n'est pas complète : Bovelles l'adapte à son propos. En effet, comme, dans le *Livre de l'intellect*, la mémoire n'a pas de rapport direct au sensible, il exclut la référence au sens de sa citation. On pourrait ajouter qu'il n'utilise pas l'idée d'appréhension par l'intellect. Néanmoins, la première « *intelligentia* » désigne l'appréhension par l'intellect comme cela est clairement expliqué dans le dernier chapitre :

seulement la captation primaire de l'espèce intelligible est vraiment l'appréhension, la deuxième observation de l'espèce n'est pas vraiment et absolument l'appréhension mais la reprise et la répétition de l'appréhension que nous appelons mémoire. ²³⁴⁵	<i>primogenia duntaxat eiusdem intelligibilis speciei captatio est vere intelligentia, secunda vero eius speculatio non vere et simpliciter est intelligentia sed intelligentiae resumptio et iteratio, quam vocamus memoriam</i>
---	---

L'adaptation par Bovelles de la définition de la mémoire des *Auctoritates Aristotelis* révèle un problème inhérent à la confusion entre la mémoire et la réminiscence : la mémoire est définie par une action qui concerne un acte de l'intellect (la reprise de l'objet précédemment saisi). En effet, seul l'intellect possède le pouvoir de comprendre (*intelligere*) les espèces dans son premier acte (acquérir les espèces) et dans son dernier acte (observer les espèces représentées par la mémoire²³⁴⁶). Par conséquent, comment la mémoire pourrait-elle être une nouvelle appréhension ou la reprise d'une appréhension si elle peut seulement recevoir, conserver une espèce et la représenter à l'intellect²³⁴⁷ ? De plus, une étude précise des termes de la dernière citation semble montrer que la reprise de l'appréhension implique un rôle de l'intellect puisque Bovelles utilise le terme « observation (*speculatio*) » pour désigner la reprise de l'appréhension. Or, ce terme est toujours utilisé, dans le *Livre de l'intellect*, pour désigner le troisième acte de l'intellect c'est-à-dire l'observation de l'espèce intellectuelle dans la mémoire²³⁴⁸. Par conséquent, la reprise de l'appréhension implique la mémoire et l'intellect. Ainsi, il est clair que cette reprise de l'appréhension est une explicitation de ce qu'est la contemplation :

²³⁴⁴ Bovelles, *Ldi*, VII, 9.

²³⁴⁵ Bovelles, *Ldi*, XVI, 2

²³⁴⁶ Bovelles, *Ldi*, VII, 7

²³⁴⁷ Bovelles, *Ldi*, VII, 7

²³⁴⁸ 1 en *Ldi*, VII, 5 ; 3 en *Ldi*, VII, 7 ; 1 en *Ldi*, X, 7 ; 1 en *Ldi*, XIV, 4. Le terme est explicitement défini en *Ldi*, VII, 7.

<p>De fait, la contemplation ne peut pas être purement définie par l'intellect seul ou par la mémoire seule, mais, comme un acte intermédiaire et procédant par l'un et l'autre embrasse dans sa définition et sa manière d'être l'un et l'autre : on dit en effet que la contemplation se produit aussi longtemps que l'intellect observe les espèces conservées dans la mémoire par la mémoire qui les présente et les offre à l'intellect. Par conséquent, la contemplation comme l'activité très remarquable et dernière de l'une et l'autre partie de l'âme, est définie au moyen d'un troisième acte de l'une et l'autre, à savoir l'observation et la représentation.²³⁴⁹</p>	<p>Nam contemplatio simpliciter diffiniri nequit neque per solum intellectum, neque per solam memoriam, sed uelut actus medius et ab utroque procedens utrumque in sua diffinitione et ratione complectitur : fieri enim contemplatio dicitur quandiu reseruat in memoria species speculatur intellectus, repraesentante, atque offerente eas illi memoria. Contemplatio igitur, uelut praestantissima et ultima utriusque animi partium operatio, per tertium utriusque actum, speculationem scilicet et repraesentationem diffinitur.</p>
---	---

Bovelles²³⁵⁰ nomme également cette contemplation, « mémoire » car la deuxième saisie de l'espèce par l'intellect dépend des capacités de réception, conservation et représentation de la mémoire²³⁵¹. Ainsi, pris en ce sens, le terme « mémoire » ne désigne pas la capacité de réception, conservation et représentation mais seulement l'observation de la représentation de l'espèce par la mémoire. La définition de Bovelles prend donc acte de la confusion entre la mémoire et la réminiscence et l'explique en raison de l'importance du rôle de la mémoire dans la contemplation. Bovelles est conscient de cette confusion puisqu'il écrit :

<p>Par conséquent, la reprise et la répétition de toutes les espèces intellectuelles ou des intellections ou des appréhensions est la mémoire ou est par la mémoire.²³⁵²</p>	<p><i>Omnium igitur intellectualium specierum sive intellectionum aut intelligentiarum resumptio et iteratio aut est memoria aut a memoria.</i></p>
---	---

L'alternative présente d'une part une répétition de la définition de la mémoire et d'autre part une nouvelle proposition où la mémoire n'est plus définie mais où elle cause la reprise et la répétition des espèces. Cette alternative permet de montrer que la définition de la mémoire comme reprise de l'appréhension est due au rôle de la mémoire dans cette deuxième

²³⁴⁹ Bovelles, *Ldi*, VII, 7

²³⁵⁰ Bovelles, *Ldi*, VII, 9

²³⁵¹ Cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 9 ; XIII, 5 et XVI, 2

²³⁵² Bovelles, *Ldi*, VII, 9.

appréhension : la répétition et la possibilité de reprendre l'appréhension dépendent de la représentation causée par la mémoire. De fait, cette définition de la mémoire est plus une définition du rôle de la mémoire dans la contemplation que de la mémoire elle-même²³⁵³. Ainsi, pour en revenir à l'expression « *resumptio memoriae* », il faut comprendre qu'elle est un prolongement de la reprise de l'appréhension²³⁵⁴. En effet, il est assez difficile de différencier explicitement les deux expressions tant l'une et l'autre sont des définitions de la contemplation c'est-à-dire de la réunion de la mémoire et l'intellect par la représentation de l'espèce à l'intellect observateur.

Outre l'utilité rhétorique de se servir et de réinterpréter une définition de la mémoire déjà existante, il me semble que, d'un point de vue philosophique, cette adaptation bovillienne de la définition doit être comprise comme une réinterprétation de la réminiscence propre à Bovelles. En effet, cette définition de la mémoire reprend tout le vocabulaire de la définition de la réminiscence telle que Aristote et Thomas d'Aquin la pensent. Néanmoins comme la réminiscence est un acte de l'intellect qui est le rétablissement (*resumptio*) d'une connaissance ou d'une sensation oubliée, Bovelles modifie le sens de cette expression. La reprise (*resumptio*) ne signifie pas un rétablissement mais une deuxième saisie de l'appréhension. Ainsi, la suppression de l'oubli de la mémoire rend inutile la réminiscence et ouvre une nouvelle réflexion sur les rapports de l'intellect à la mémoire où la mémoire possède un rôle essentiel dans la connaissance.

L. Spruit a défendu l'idée selon laquelle la définition de la mémoire comme « reprise de l'appréhension » était la marque de la conception platonicienne :

<p>En tant que réceptacle des espèces cognitives, la mémoire est considérée comme une sorte de seconde intelligence « <i>intelligentiae resumptio et iteratio</i> ». C'était précisément en ce sens que Bovelles a accepté la conception platonicienne de la mémoire, car seule la personne dont la mémoire est pleine de notions peut être considérée comme effectivement savante.²³⁵⁵</p>	<p><i>As receptacle of cognitive species, memory is viewed as a sort of second intelligence, "intelligentiae resumptio et iteratio". It was precisely in this sense that Bovelles accepted the Platonic conception of memory, as only that person may be regarded as effectively knowing whose memory is full of notions</i></p>
--	--

²³⁵³ Une telle définition est présentée en *Ldi*, VII, 6.

²³⁵⁴ D'ailleurs, l'expression « *resumptio memoriae* » intervient dans la proposition qui suit la définition de la mémoire comme « reprise de l'appréhension » (Bovelles, *Ldi*, VII, 9 et 10).

²³⁵⁵ L. Spruit (1994-1995, vol 2., p. 44)

Premièrement, le texte de Spruit ne précise pas vraiment ce que Bovelles accepte de la conception platonique de la mémoire. Or, j'ai rappelé plus haut que, selon Platon, la mémoire est sensible²³⁵⁶. Ainsi, je ne saisis pas clairement ce que Spruit désigne par « conception platonicienne de la mémoire ». Néanmoins, je m'accorde avec lui pour reconnaître que le savant est celui dont la mémoire est pleine de notions. En outre, Spruit entend par « *intelligentiae* » « intelligence », ce qui me semble difficilement acceptable dans ce cas. Cependant, ma critique ne remet pas en question son analyse puisque, dans l'œuvre de Bovelles, la définition de la mémoire comme reprise de l'appréhension semble évoluer.

La référence aristotélicienne dans le commentaire du Banquet de Ficin pour définir la réminiscence.

Dans ce paragraphe, je ne traiterai pas directement de la reprise de la mémoire (« *resumptio memoriae* »), mais de la définition de la réminiscence par Ficin qui introduit dans son *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour* des éléments de la philosophie aristotélicienne et thomiste :

<p>En effet, la méditation et la réminiscence sont en quelque sorte le rétablissement d'un savoir passé. De fait, l'oubli semble être la mort du savoir. Quant à la méditation restituant une mémoire toujours nouvelle à la place de ce qui disparaît, elle conserve le savoir afin qu'il paraisse identique. De cette façon, toutes les choses qui sont sujettes au changement dans l'âme ou le corps sont conservées, non parce qu'elles sont toujours entièrement identiques - en effet c'est la propriété des choses divines - mais parce que ce qui dépérit et disparaît reste à soi nouveau et similaire. Par ce remède, les</p>	<p><i>Meditatio enim et reminiscentia quasi praetereuntis scientiae resumptio est. Oblivio namque scientiae exitus esse videtur. Meditatio uero nouam semper memoriam abeuntis loco restituens, scientiam seruat, ut esse eadem uideatur. Hoc utique pacto quaecumque in animo uel corpore mutabilia sunt seruantur, non quia semper omnino eadem sint - hoc enim diuinorum est proprium - sed quoniam quod tabescit et abit nouum et simile sibi relinquit. Hoc certes remedio mortalia immortalibus redduntur similia.</i></p>
---	--

²³⁵⁶ Platon, *Philèbe*, 33e-34c.

choses mortelles sont rendues similaires aux immortelles. ²³⁵⁷	
---	--

Dans ce passage, il est visible que Ficin reprend la définition thomiste de la réminiscence à la différence qu'il n'est plus question de la reprise (*resumptio*) d'une première acquisition mais du rétablissement (*resumptio*) d'un savoir passé. Il est bien évident que cette modification ficinienne tend à tirer la définition aristotélicienne vers le platonisme même si en tant que telle on peut la retrouver dans l'œuvre d'un autre théologien et philosophe du XV^{ème} siècle : Johannes Versor. Cet auteur a été recteur de l'université de Paris, son œuvre a circulé dans toute l'Europe²³⁵⁸ et il défend un réalisme qui peut se rapprocher de l'aristotélisme selon Albert le Grand et selon Thomas d'Aquin²³⁵⁹. La définition de la réminiscence que Johannes Versoris propose est particulièrement intéressante :

La réminiscence est la reprise d'une connaissance qui s'est échappée de la mémoire à partir d'un principe reçu dans la mémoire. ²³⁶⁰	<i>Reminiscentia est resumptio elapsae noticiae a memoria ex aliquo principio in memoria accepto.</i> ²³⁶¹
---	---

En effet, dans cette définition, tout en synthétisant en une phrase la thèse d'Aristote et la définition de Thomas d'Aquin avec toutes ses nuances, Versoris utilise le terme « connaissance (*noticiae*) » qui donne à l'objet de la réminiscence un lien avec le savoir. Par conséquent, pour en revenir à la définition de Ficin, même si le florentin ne connaît peut-être pas les commentaires de Johannes Versoris, on constate que sa définition en soi de la réminiscence comme rétablissement d'un savoir passé reste conforme à l'aristotélisme de son temps.

²³⁵⁷ *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour*, VI, 11, 86r. Je me suis aidé de la traduction parue récemment en français : Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour*, tr fr P. Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

²³⁵⁸ En témoigne la présence de manuscrits de ses *Questions sur les Parva naturalia* de Saint-Quentin à Prague et Bologne et des éditions imprimées de ce texte à Cologne. De plus, la définition de la réminiscence qu'il propose a été reprise explicitement par Bartholomeus Arnoldi, un des maîtres de Luther, dans son *Compendium naturalis philosophiae*, (Schenck, 1507) : « *Reminiscentia est resumptio noticiae elapsae a memoria ex aliquo principio in memoria retento* ». Sachant que « *retento* » est le terme utilisé par Johannes Versoris dans les éditions de Cologne alors que « *resumpto* » est utilisé dans celle de Lyon. Pour avoir une idée plus précise sur l'étendue de la transmission de ce texte Cf. C. Lohr (1971, p. 296-298)

²³⁵⁹ Comme le note L. Spruit (1994-1995, vol 1., p. 374), Bonimo S.-T. (2007). Pour une présentation générale de la pensée de Versoris voir. C. Geudens (2015)

²³⁶⁰ Johannes Versoris, *Physica Versoris, liber de Memoria et reminiscentia*, qu. 3 (Je traduis et édite le texte).

²³⁶¹ Pour l'édition de ce texte, je me suis appuyé sur l'édition imprimée Johannes Versoris, *Physica versoris, liber de memoria et reminiscentia*, Lyon, Matthias Huss, 1489 et Johannes Versoris, *Johannis versoris philosophi per clarissimi in divi Aristotelis Philosophie libros glosule exactissime*, Lyon, Jean Trechsel, 1489 (je n'ai pas pu voir de date dans cet incunable). D'autre part, j'ai pu étudier un manuscrit Johannes Versoris, *Textus philosophici, praecipue quaestiones Johannis Versoris in libros Aristotelis* conservé à la Bibliothèque nationale de la République tchèque et daté approximativement entre 1450 et 1470. En outre, il semble que la première parution de ce texte soit de 1443 comme l'explique O. Weijers (2001 p. 174). Je dois reconnaître ma dette également envers C. H. Lohr (1994 (2018 p. 134)) et S. Ebbesen, C. Thomsen Thörnqvist et V. Decaix (2015, p. 95-96). Voir aussi L. Spruit (1994-1995, vol 1., p. 374-377).

Ficin paraît s'éloigner de la définition aristotélicienne de la réminiscence en identifiant celle-ci à la méditation puisque dans le *De memoria et reminiscencia*, les deux actions sont bien distinguées, l'une permet de rechercher par l'intellect un objet de la mémoire, l'autre permet d'entraîner sa mémoire à conserver ses objets :

Les exercices toutefois préservent la mémoire par la répétition du souvenir, ce qui n'est pas autre chose que de le regarder à plusieurs reprises comme une copie et non pas comme quelque chose en soi	<i>Αἱ δὲ μελέται τὴν μνήμην σφύζουσι τῷ ἐπαναμνήσκειν· τοῦτο δ' ἐστὶν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ θεωρεῖν πολλά κῆς ὡς εἰκόνα καὶ μὴ ὡς καθ' αὐτό.</i> ²³⁶²
---	--

Néanmoins, Ficin n'invente pas ce lien puisqu'il provient de la traduction par Moerbeke d'Aristote :

Les méditations toutefois maintiennent la mémoire en se remémorant. Cela n'est rien d'autre qu'observer plusieurs fois comme une image et non selon la chose elle-même.	<i>Meditationes autem memoriam servant in reminiscendo. Hoc autem est nihil alterum quam speculari multotiens sicut imaginem et non secundum se.</i>
---	--

On constate dans ce texte que la méditation est liée à la réminiscence puisque c'est grâce à la répétition de la réminiscence qu'on parvient à fixer la mémoire. Par conséquent, cette traduction établit en quelque sorte un lien entre la méditation et la réminiscence qui n'est pas présent dans l'œuvre d'Aristote. De ce fait, lorsque Ficin identifie la réminiscence et la méditation, il reprend en quelque sorte la philosophie d'Aristote en latin. D'ailleurs, dans ce passage, il est beaucoup plus proche d'Aristote que Bovelles ne l'est puisque ce que la méditation rappelle est sujet au changement aussi bien dans le corps que dans l'âme.

L'identification entre la réminiscence et la méditation est particulièrement intéressante lorsqu'on reprend le texte de Bovelles puisqu'on peut voir dans l'identification entre la reprise de la mémoire et la contemplation le même rapport qu'entre la réminiscence et la méditation. En effet Bovelles rapproche méditation et contemplation dans le *Livre de l'intellect* :

Par conséquent, l'intellect angélique est seulement contemplatif puisque son activité est pure et unique : celle-ci est appelée méditation et contemplation interne. ²³⁶³	<i>Est igitur angelicus intellectus solum contemplativus ut cuius est simplex et unica operatio quae interna meditatio et contemplatio vocitatur.</i>
--	---

²³⁶² Aristote, *De Mem.*, I, 451a12-14. (tr. fr. P.-M. Morel)

²³⁶³ Bovelles, *Ldi*, V, 3

Du point de vue des sources, encore une fois, il n'est pas possible d'affirmer avec certitude que Bovelles a bien lu cette œuvre de Ficin. Néanmoins, sachant que les fabristes ont eu accès à l'œuvre de Ficin, on peut faire l'hypothèse que l'usage par Ficin du vocabulaire aristotélicien dans sa définition de la réminiscence a conforté Bovelles à proposer une citation détournée de Platon où on retrouve également le vocabulaire d'Aristote.

La reprise de la mémoire dans la traduction des Paraphrases de Sophonias par Ermolao Barbaro et dans le cercle fabriste.

À la même période que Ficin, Ermolao Barbaro a traduit les *Paraphrases* de Thémistius, et plus particulièrement les paraphrases au traité *De la mémoire et la réminiscence*²³⁶⁴ qui n'avaient encore jamais été traduites en latin. On peut se demander si Bovelles avait pu lire cette traduction à l'époque où il écrit son texte. La première édition de la traduction de Barbaro paraît en 1481 à Venise puis, avant l'édition du *Livre de l'intellect* (1511), trois autres éditions ont été publiées (en 1499, 1500 et 1502) à Venise également²³⁶⁵ : il n'y avait donc pas d'édition parisienne de ce texte en 1511. Cependant, encore une fois, il semble que cette traduction était malgré tout connue dans le cercle fabriste. On peut supposer que Lefèvre soit revenu avec cette traduction de son voyage en Italie, voyage qui a eu lieu entre 1491 et 1492 et où il a rencontré Ficin, Pic de la Mirandole et Barbaro²³⁶⁶. Même si on ne sait pas avec certitude comment Lefèvre a récupéré cette traduction²³⁶⁷, on a la preuve à travers les passages recopiés pour ses *Paraphrases* qu'il la possédait :

Traduction française de la traduction de Barbaro	Traduction par Barbaro de Thémistius	Texte latin de Lefèvre	Traduction de Lefèvre
Les méditations en effet affermissent et protègent la mémoire par la remémoration.	<i>Meditationes certes reminiscendo memoriam confirmant et tuentur. Meditari</i>	<i>Meditationes reminiscendo memoriam confirmant, tuentur et</i>	Les méditations affermissent, protègent et conservent la mémoire

²³⁶⁴ IL semble, selon J. F. Finamore (2011, p. 5), que les paraphrases sur les *Parva naturalia* attribuées à Thémistius ne soient pas écrites par ce dernier mais par Sophonias. Néanmoins, dans ce passage, je parlerai de Thémistius puisque Barbaro et Lefèvre pensent qu'il s'agit des *Paraphrases* de Thémistius.

²³⁶⁵ R. B. Todd (2003).

²³⁶⁶ A. Renaudet (1916 p.135-136) et l'Introduction générale de J-M Mandosio à Jacques Lefèvre d'Étapes, *La magie naturelle*, p. XVIII-XXVII.

²³⁶⁷ On a déjà observé les liens entre Lefèvre et la traduction de Thémistius par Barbaro cf. R. B. Todd (2003, p. 65) et E. F. Rice, Jr. (1970, p. 137-140)

Méditer n'est rien d'autre que répéter fréquemment une image et y revenir non en tant qu'elles sont des apparences en soi, mais en tant qu'elles sont des images d'autres choses.	<i>nihil aliud est quam crebro repetere imagines atque recurrere non ut in se spectra sunt, sed ut imagines aliorum.</i> ²³⁶⁸	<i>saluant. Meditari enim hoc pacto nihil aliud est quam crebro imagines repetere atque recurrere ut imagines : et non ut in se spectra, simulachraque sunt.</i>	par la remémoration. En effet, de cette manière, méditer n'est rien d'autre que répéter fréquemment les images et y revenir en tant qu'elles sont les images et non en tant qu'elles sont des apparences et des simulacres en soi. ²³⁶⁹
---	--	--	--

Malgré les quelques différences entre les deux textes, on constate que les termes employés ne sont pas ceux de la traduction d'Aristote²³⁷⁰. Par conséquent, on peut affirmer sans se tromper que Lefèvre s'est appuyé sur la traduction d'Ermolao Barbaro pour sa paraphrase.

Le texte qui nous intéresse particulièrement dans les paraphrases est celui où Thémistius définit négativement la réminiscence :

Chapitre 1 : La réminiscence n'est pas l'appréhension de l'enseignement ni la rénovation de la mémoire tout entière mais de la partie qu'une personne a oubliée. Examinons à présent ce qu'est la réminiscence. En premier lieu, déterminons que sont vraies les choses qui ont été tranchées dans les questions communément écrites. Ces choses sont de cette sorte : la réminiscence n'est ni la reprise de la mémoire ni même l'appropriation ou l'appréhension de l'enseignement. En effet, on ne dit pas que quelqu'un fait une réminiscence	<i>Cap I. Reminiscentiam non esse appraehensionem disciplinae neque renouationem universae memoriae sed partis eius cuius quis esset oblitus. Nunc quid sit reminiscentia tractemus. Primum ea, quae in quaestionibus populariter scriptis decisa sunt : vera esse constituamus. Ea sunt huiusmodi : reminiscentiam non esse resumptionem memoriae neque item assumptionem apprehensionemue disciplinae. Non enim reminisci aliquis dicitur cum</i> ²³⁷¹
--	---

²³⁶⁸ Thémistius, *Libri papaphraseos*, tr latine par Ermolao Barbaro, Venise, Bartolomeo Zani, 9 octobre 1499, *Paraphrases à de la mémoire et la réminiscence*, livre I, Chap, XV, f. 104v.

²³⁶⁹ Lefèvre et Clichtove, *Totius philosophiae naturalis paraphrases*, Paris, Wolfgang Hopyl, 5 mars 1501, *Paraphrases au De memoria et reminiscentia*, f. 364r.

²³⁷⁰ Aristote, *De Mem*, 451a12-14.

²³⁷¹ Dans l'édition de 1542 apparaît « quom » à la place de « cum ».

lorsque, pour la première fois, il est imprégné de la connaissance d'une chose qu'avant il ignorait, mais on dit que c'est apprendre. De même, faire une réminiscence ce n'est pas non plus apprendre et retenir par une mémoire continue sans aucune intervention d'un oubli, mais faire une réminiscence c'est, à partir des traces conservées et intactes, se reporter à la connaissance d'une chose qui a disparu de la mémoire.	<i>primum imbuatur noticia rei quam ante nescierit, sed hoc discere est. Item neque illud reminisci est, discere scilicet et retinere iugi memoria sine ulla interuentione oblivionis, sed reminisci est ex aliquo uestigio conseruato et incolumi, referre se in cognitionem eius, quod memoria excidisset.</i> ²³⁷²
--	--

Bien que Ermolao Barbaro commence par employer un vocabulaire différent de celui qu'utilise Moerbeke dans sa traduction d'Aristote, il le reprend dans la traduction de l'explication. Cette paraphrase ne définit pas explicitement la « *resumptio memoriae* », mais on peut déduire qu'elle est décrite lorsque, après avoir dit que la réminiscence n'est pas la « *resumptio memoriae* », Themistius précise le sens de cette proposition en disant que la réminiscence n'est pas la rétention par une mémoire continue sans l'intervention d'un oubli. Ainsi, cette interprétation est proche de celle de Thomas et s'oppose à celle de Buridan. Par rapport à celle de Thomas, Thémistius ne dit pas seulement que c'est se souvenir une seconde fois mais que c'est posséder toujours dans la mémoire le souvenir sans l'intervention de l'oubli. Cette formulation détaille beaucoup plus le sens de la reprise de la mémoire ce qui marquera les fabristes.

Lefèvre d'Étapes, avant qu'il incite François Vatable à retraduire tous les *Parva naturalia*²³⁷³ en 1518, propose en 1492 une paraphrase de l'œuvre d'Aristote. À partir de la réédition de 1501, ses paraphrases sont accompagnées d'un commentaire de Clichtove. Dans ce texte, il propose explicitement une définition de la « *resumptio memoriae* » :

Deuxième conclusion. La réminiscence n'est ni la reprise de la mémoire ni l'appropriation d'un enseignement. Elle n'est certes pas la reprise de mémoire. De fait, celle-ci se produit toujours de façon	<i>Secunda. Reminiscentia neque memoriae resumptio, neque discipline assumptio est. Memoriae quidem resumptio non est. Nam ea optime fit semper presente</i>
---	--

²³⁷² Thémistius, *Libri papaphraseos*, 1499, *Paraphrases* à de la mémoire et la réminiscence, livre II, chap I, f. 104v (je traduis et j'édite).

²³⁷³ François Vatable, *Ex physiologia aristotelis, libri duodetriginta*, Paris, Henri Estienne, août 1518. Ce livre contient les œuvres « physiques » d'Aristote dont *La physique*, *De l'âme* et *Du ciel* est traduit en latin par Jean Argyropoulos, dont *Les Parva naturalia*, les *Météorologiques* et le *De la génération et la corruption* est traduit en latin par François Vatable. On trouve également en conclusion de ce livre, une *Introduction physique* de Lefèvre.

<p>excellente par la disposition présente et lorsqu'il n'y a eu aucune intervention d'un oubli, mais ce n'est pas la réminiscence. Elle n'est certes pas l'appropriation d'un enseignement. De fait lorsque quelqu'un apprend en premier lieu et reçoit récemment un enseignement, il ne reprend pas sa mémoire ni la moindre chose et il ne reçoit pas en même temps sa mémoire. De fait la mémoire est une disposition ou une passion lorsque le temps se sera produit. Alors, la réminiscence ne se produit pas sans la reprise de la mémoire et se produit en même temps avec la mémoire. Par conséquent, la réminiscence ne sera pas l'appropriation d'un savoir.²³⁷⁴</p>	<p><i>habitu nullaque facta obliuionis interventione, non autem reminiscentia. Neque quidem discipline assumptio est. Nam cum quis primum discit disciplinamque de recenti accipit, non resumit memoriam, neque unam quidem : neque simul memoriam accipit. Nam memoria, habitus aut passio est cum factum fuerit tempus. Atqui reminiscentia non sine memoriae resumptione fit : fitque simul cum ea memoria. Non igitur erit reminiscentia, discipline assumptio.</i></p>
---	---

Et Clichtove qui commente la paraphrase de Lefèvre explique :

<p>Deuxième conclusion. La réminiscence n'est ni la reprise de la mémoire ni l'appropriation d'un enseignement.</p> <p>On parle de reprise de la mémoire lorsque quelqu'un se rappelle de nouveau une chose connue plus tôt et lorsqu'il redemande l'image de cette chose en lui : parce que cela arrive facilement du fait que l'image bien conservée de cette chose persiste dans l'âme et qu'aucune partie de celle-ci n'est détruite au moyen de l'oubli. Or la réminiscence ne se produit pas du fait qu'une image bien conservée persiste entièrement mais lorsque s'est produit l'oubli. Par conséquent la réminiscence n'est pas la reprise de la mémoire. D'autre part, on dit l'appropriation d'un enseignement lorsque quelqu'un apprend quelque</p>	<p><i>Secunda conclusio. Reminiscentia non memoriae est resumptio nec discipline assumptio.</i></p> <p><i>Memoriae quidem resumptio dicitur, cum quis rei prius cognitae rursum memoratur et eius apud se imaginem repetit : quod quidem expedite fit manente illius rei imagine salua in anima, et nulla eius parte per obliuionem deleta. Reminiscentia autem non fit manente imagine omnino salua sed facta oblivione : igitur reminiscentia non est memoriae resumptio. Disciplinae autem assumptio dicitur cum quis id discit quod ignorauit, illiusque de nouo</i></p>
---	--

²³⁷⁴ Lefèvre et Clichtove, *Totius philosophiae naturalis paraphrases*, 1501, *Paraphrases au De memoria et reminiscentia*, § 17, f 379r

<p>chose qu'il ignorait et lorsqu'il acquiert de nouveau une connaissance de cette chose. Et lorsque celui-ci apprend pour la première fois parce qu'avant il ne savait pas, il ne reprend pas la mémoire d'une image bien conservée et n'accepte pas la mémoire d'une image détruite. Lorsqu'il apprend de nouveau une chose, aucune connaissance précédente de cette chose ne sera en lui. Par conséquent, celui qui se remémore, en partie reprend sa mémoire autant qu'il y a d'image bien conservée et en partie reçoit la mémoire autant qu'il y a d'image détruite. Par conséquent, la réminiscence n'est pas l'appropriation d'un savoir.²³⁷⁵</p>	<p><i>cognitionem acquirit. Et cum qui primum discit quod prius nesciuerit : memoriam saluae imaginis non resumit, neque deletae imaginis accipit memoriam : cum rei quam de nouo discit nulla in eo fuerit preuia cognitio. Qui autem reminiscitur ; partim memoriam resumit quantum ad imaginem saluam, et partim memoriam accipit quantum ad imaginem deletam. Igitur reminiscentia non est disciplinae assumptio.</i></p>
--	---

De façon générale, Lefèvre et Clichtove reprennent à Thémistius le jeu entre « *assumptio* » et « *resumptio* » qui n'est pas présent dans la traduction d'Aristote. Concernant la définition de la reprise de la mémoire, Lefèvre utilise la formulation de Thémistius traduit par Barbaro et plus particulièrement l'idée que la reprise se fait sans « l'intervention de l'oubli ». Néanmoins, Lefèvre définit explicitement la reprise de la mémoire contrairement à Thémistius. De plus, au lieu d'utiliser l'idée de mémoire continue ou de rétention, il emploie le terme « *habitus* », terme central dans la tradition aristotélicienne latine pour désigner ce qu'est la mémoire²³⁷⁶. Clichtove de son côté est encore plus précis dans sa définition puisqu'il met en contexte ce qu'est la reprise de la mémoire en employant un vocabulaire extrêmement clair et décrit ce que permet cette reprise. Pour Lefèvre et Clichtove, la comparaison de la « *resumptio memoriae* » avec la réminiscence montre que la « *resumptio* » désigne un usage facile et parfait de la mémoire alors que la réminiscence est un moyen de retrouver ce que nous avons oublié. Néanmoins, la différence entre la reprise de la mémoire et la réminiscence n'est pas absolue, idée qu'on trouve déjà formulée chez Buridan. En effet, la réminiscence a besoin d'un souvenir pour commencer : elle a donc besoin d'effectuer une reprise d'un objet en rapport avec l'objet recherché. Ainsi, lorsque la reprise de la mémoire n'est pas immédiatement possible à cause de l'oubli, l'homme doit utiliser la réminiscence pour parvenir à dépasser ce défaut de la mémoire et obtenir le même

²³⁷⁵ Lefèvre et Clichtove, *Totius philosophiae naturalis paraphrases, Paraphrases au De memoria et reminiscentia*, notae de Clichtove, §17 f. 381

²³⁷⁶ Aristote, *De Mem.*, I, 449b24–25

résultat que la reprise de la mémoire. Ainsi, la réminiscence utilise la reprise de la mémoire pour retrouver la partie du souvenir oublié.

Cette interprétation de Lefèvre et Clichtove s’oppose donc complètement à celle de Buridan qui pense que la « *resumptio memoriae* » s’applique au rétablissement du savoir lorsqu’il est oublié en partie (la réminiscence) ou complètement (le nouvel apprentissage). De plus, cette manière de définir la reprise de la mémoire et de lui donner un rôle dans la réminiscence n’est pas courant à l’époque où ils écrivent. En témoigne la définition qu’en propose à la même époque Pierre de Tartaret, philosophe scotiste, dans son commentaire des *Parva naturalia*. La première édition de ce commentaire date de 1493/94 et elle est republiée au moins quatre fois (1498/99, 1500 1503, 1504) avant la fin de l’écriture du *Livre de l’intellect* en 1505. Ce commentaire de Pierre de Tartaret s’appuie toujours sur la traduction de Moerbeke. Ainsi, Pierre de Tartaret, après avoir cité la traduction de Moerbeke, explique. :

<p>Ceci est le deuxième chapitre du livre par lequel le Philosophe détermine la réminiscence. Et premièrement il montre ce que n’est pas la réminiscence en disant que le sentir ou le comprendre récemment n’est ni la mémoire, ni la réminiscence ni la reprise de la mémoire parce que la reprise de la mémoire présuppose qu’il y ait eu une mémoire. À partir de là, il suit que la mémoire n’est pas une première acception du sens ou de l’intellect parce que la mémoire et la réminiscence rapportent le temps passé. Pour cette raison, l’interruption du temps entre l’acte de connaître la chose et l’acte de se souvenir de cette chose est nécessaire pour la mémoire.²³⁷⁷</p>	<p><i>Istud est secundum capitulum huius libri in quo Philosophus derterminat de reminiscentia. Et primo ostendit quid est illud quod non est reminiscentia : dicens quod de nouo sentire vel intelligere non est memoria neque reminiscentia neque resumptio memoriae : quia resumptio memoriae presupponit memoriam fuisse. Ex quo sequitur quod memoria non est prima acceptio sensus uel intellectus quia memoria et reminiscentia referunt tempus praeteritum.²³⁷⁸ Unde ad memoriam requiritur interruptio temporis inter actum cognoscendi rem et actum memorandi illam rem.</i></p>
---	---

²³⁷⁷ Pierre de Tartaret, *Expositio et quaestiones super totam philosophiam naturalem et Metaphysicam Aristotelis* (1493/94). Je n’ai pas pu avoir accès à cette édition, j’ai donc édité le texte à partir de celle de 1498/99 (*Clarissima singularisque totius philosophiae necnon metaphisicae Aristotelis: magistri Petri tartareti expositio*, Lyon, Jacques Maillet) et des éditions suivantes.

²³⁷⁸ La version de 1503 sépare déjà les deux phrases (cette séparation est confirmée par les éditions suivantes cf. Pierre de Tartaret, *In triplicem Aristotelis Philosophiam*, Venise, Haeredes Melchioris Sessae, 1571).

On voit que Pierre de Tartaret donne un sens proche de celui des fabristes. Néanmoins, il s'attarde peu à définir explicitement cette expression

Il est très probable que Bovelles tienne sa compréhension de la reprise de la mémoire de l'explication de Lefèvre et Clichtove. Cependant, ce terme n'est plus défini en rapport à la réminiscence dans la pensée de Bovelles, la mémoire étant parfaitement fidèle : le signifié de « réminiscence » n'existe pas dans la pensée de Bovelles. Il est donc contraint de modifier la citation de Platon. De plus, Bovelles donne un cadre beaucoup plus restreint à la reprise de la mémoire que Lefèvre et Clichtove. Celle-ci désigne l'observation du contenu de la mémoire par l'intellect. Elle implique nécessairement l'intellect et la mémoire ce qui n'est pas le cas de la reprise de la mémoire dans toutes les autres définitions puisque la reprise de la mémoire peut être effectuée par les animaux.

Utilité philosophique de cette fausse citation de Platon

Grâce à cet historique de la transmission de la réminiscence platonicienne dans la philosophie latine et des définitions de la « reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) », il est à présent plus aisé de comprendre les modifications opérées par Bovelles sur la citation originale de Platon. Comme, nous l'avons déjà remarqué, Bovelles reprend vraisemblablement une célèbre citation du *Ménon* qu'on retrouve également dans l'œuvre d'Aristote. Il semble même s'appuyer particulièrement sur la formulation de la citation proposée par Lefèvre d'Étapes selon laquelle « la science est la réminiscence »²³⁷⁹. Cependant, le concept de réminiscence ne s'accorde pas aux réflexions de Bovelles sur la mémoire. En effet, la réminiscence est liée à l'oubli dans les œuvres de Platon, d'Aristote et de leurs commentateurs. Comme Bovelles conçoit la mémoire immuable, elle ne peut pas oublier²³⁸⁰. Par conséquent, Bovelles remplace la réminiscence par la « reprise de la mémoire (*resumptio memoriae*) », expression aristotélicienne dont le sens est débattu mais qui, dans les commentaires de Lefèvre et Clichtove, désigne la capacité de se souvenir d'une image sans avoir à la rechercher c'est-à-dire sans l'intervention d'un oubli. En ce sens, selon ces deux auteurs²³⁸¹, la reprise de la mémoire s'oppose à la réminiscence qui permet de retrouver l'image perdue par l'oubli. Dans ces conditions, la reprise de la mémoire est l'acte d'une mémoire parfaite alors que la réminiscence est un instrument utile pour une mémoire défaillante. Bovelles modifie encore le

²³⁷⁹ Lefèvre, *Libri logicorum*, Premiers Analytiques, livre II, chap 21, notis, f. 168v.

²³⁸⁰ Bovelles, *Ldi*, XIV, 6

²³⁸¹ Sur ce point, Lefèvre et Clichtove restent proches de Thomas d'Aquin, Buridan, Jean Versoris, Thémistius.

sens de cette expression : il attribue à la reprise de la mémoire des éléments propres à la réminiscence et étend son sens jusqu'à la rendre identique à la contemplation. Ainsi, l'usage de cette expression lui permet de rejeter l'oubli de la thèse de Platon tout en conservant l'idée que l'intellect doit revenir vers lui-même pour savoir.

D'autre part, il nous est à présent plus facile de percevoir l'utilité des modifications de la citation de Platon dans le contexte et l'argumentation générale du *Livre de l'intellect*. Cette citation est placée dans la proposition elle-même que Bovelles souhaite expliquer²³⁸². Citer Platon ajoute donc une autorité à sa position. L'explication de cette proposition dévoile peu à peu le rôle prépondérant de la mémoire dans le savoir. De fait, Bovelles reprend à son compte le modèle aristotélicien de la description du savant qu'on retrouve dans de nombreux textes²³⁸³. Dans ces textes, on retrouve les différences entre plusieurs « savants en puissance » : ceux qui apprennent et ceux qui possèdent le savoir mais qui ne l'exercent pas²³⁸⁴. Aristote décrit également plusieurs savants : ceux qui possèdent le savoir mais ne l'exercent pas et ceux qui possèdent le savoir et l'exercent²³⁸⁵. Enfin, Aristote développe l'idée de « savant effectif »²³⁸⁶ qui est le « savant » à quoi se compare l'intelligence devenue chaque chose. Ces différentes manières d'être savant construisent une hiérarchie entre le savant purement en puissance, le savant entre l'acte et la puissance (celui qui sait mais n'exerce pas son savoir) et enfin le savant en acte (celui qui sait et exerce son savoir). Bovelles, dans ce passage, reprend pleinement ces concepts et les réutilise. Il propose une définition du « savant » qui peut se rapprocher de la définition du « savant effectif » au sens où il s'agit de l'homme sachant toutes choses. Bovelles s'approprie et adapte ce modèle aristotélicien en donnant à la mémoire un rôle essentiel dans l'acte de savoir c'est-à-dire la capacité à contempler. Dans les œuvres du Stagirite, la contemplation est déjà l'acte ultime du savant, c'est-à-dire l'exercice du savoir²³⁸⁷. Bovelles donne un rôle à la mémoire dans l'exercice du savoir en tant qu'elle permet la conservation et la représentation du savoir à l'intellect pour la contemplation. D'autre part, Bovelles réinterprète la définition aristotélicienne du savoir :

²³⁸² Bovelles, *Ldi*, VII, 10.

²³⁸³ Cf. Aristote, *EN*, VII, 4, 1146b31-35 ; *P*, VIII, 6, 255a33-255b5 ; *DA*, II, 5, 417a22-30 et III, 4, 429b5-9

²³⁸⁴ Aristote, *P*, VIII, 6, 255a33-255b5 ; *DA*, II, 5, 417a22-30

²³⁸⁵ Aristote, *EN*, VII, 4, 1146b31-35

²³⁸⁶ Aristote, *DA*, III, 4, 429b5-9

²³⁸⁷ Cf. J. Dudley (1982, p. 389) à propos de Aristote, *EN*, VII, 4, 1146b31-35

La science est donc la disposition démonstrative	<i>Scientia ergo demonstratiuus est habitus</i> ²³⁸⁸	ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική. ²³⁸⁹
--	---	--

Cette définition a été de nombreuses fois commentée et réinterprétée par Thomas d'Aquin²³⁹⁰, Duns Scot²³⁹¹ ou Buridan²³⁹² entre autres. Bovelles, à la suite de ces auteurs, propose une définition de la science qui place en son cœur la mémoire : la science est la disposition de la mémoire. Ce détail précise que la disposition est contenue par la mémoire et donc que c'est seulement grâce à elle que l'homme peut connaître. Avec la définition du savoir comme disposition de la mémoire, il ne paraît pas possible de définir le savoir comme la reprise de la mémoire puisque la reprise de la mémoire signifie l'acte de contempler. Plus clairement, si le savoir est la possession passive d'une disposition, alors il n'est pas possible que le savoir soit défini comme l'exercice de ce savoir. Bovelles oppose la possession du savoir et l'acte du savoir. Il résout cette opposition en élargissant la définition de la contemplation²³⁹³ : elle désigne aussi bien le savoir que l'acte du savoir. Du fait de cette extension, la reprise de la mémoire qui définit la contemplation définit donc aussi bien le savoir que l'acte du savoir.

Cette assimilation entre le savoir et la reprise de la mémoire est détaillée avec l'étude de ce qu'est la reprise de la mémoire. Celle-ci dans l'œuvre de Bovelles désigne la représentation des espèces à l'intellect et le retour de l'intellect vers la mémoire. On retrouve ici tous les éléments de la contemplation qui combine l'observation de l'intellect à la représentation de la mémoire. Or, la représentation des espèces à l'intellect est l'acte ultime de la mémoire²³⁹⁴. Par conséquent la reprise de la mémoire est l'acte ultime de la mémoire. À partir de cette conclusion, Bovelles peut affirmer logiquement que la reprise de la mémoire est le savoir puisque le savoir est l'achèvement de la mémoire (*perfectio memoriae*). Ainsi, la contemplation et la reprise de la mémoire désignent aussi bien le savoir que l'acte du savoir. La complexité de ce raisonnement montre la volonté de Bovelles d'introduire la mémoire et des éléments propres à sa réflexion sur la mémoire dans la pensée aristotélicienne du savoir et de

²³⁸⁸ J'édite la traduction latine d'Argyropoulos présentée par Lefèvre dans *Decem librorum Moralium Aristotelis*, Paris, Johannes Higman et Wolfgang Hopyl, 1497.

²³⁸⁹ Aristote, *EN*, VI, 1139b31-32.

²³⁹⁰ Thomas d'Aquin, *De l'unité de l'intellect.*, ch. 4, n°42 : « La science est une disposition permanente (*scientia est habitus permanens*) ». Il est probable que ce passage est une source de la pensée de Bovelles à propos de la mémoire en tant que conservatrice fidèle des espèces.

²³⁹¹ Duns Scot, *Reportatio I-A*, Prologue, qu. 1, art. 1, n°9 : « Mais la science est essentiellement une disposition cognitive d'une vérité nécessaire (*Scientia autem est necessarius habitus essentialiter cognitivus veri*). »

²³⁹² Buridan, *Question sur Porphyre*, qu. 1 : « toute science est une disposition intellectuelle spéculative (*omnis scientia est habitus intellectualis speculatiuus*) » (tr. fr. J. Biard (2012a, p. 100).

²³⁹³ Bovelles élargit le sens strict accordé à la contemplation par Aristote. En effet ce dernier pense la contemplation au sens strict comme acte du savoir (cf. J. Dudley (1982 p. 389-392))

²³⁹⁴ Cf. Bovelles, *Ldi*, VII, 8.

la contemplation. Bovelles s'écarte sur ce point d'Aristote selon lequel l'acte du savoir ou la contemplation n'est pas un acte de la mémoire :

<p>La mémoire est le propre de ce qui s'est produit : absolument personne ne dirait se souvenir du présent lorsqu'il est là comme se souvenir de cette chose blanche lorsqu'on la voit et personne ne dirait qu'il se souvient de la chose qui est considérée lorsqu'on est en train de la considérer et de la comprendre mais on dit que dans le premier cas qu'il sent et dans le second cas qu'il sait seulement. Lorsqu'il possède la science et la sensation sans les actes, dans ce cas il se souvient des choses qui sont le propre du triangle tel qu'être égaux à deux droits²³⁹⁵, il se souvient de ceci parce qu'il l'a appris ou qu'il l'a observé tandis qu'il se souvient de cela puisqu'il l'a entendu ou vu ou quelque chose de ce genre. En effet, lorsqu'on s'efforce de se souvenir, dans ce cas, on dit</p>	<p><i>Memoria autem facti est: praesens autem cum adest, ut hoc album, cum aliquis uidet, nullus utique dicet meminisse, neque quod consideratur, cum sit considerans et intelligens sed hoc quidem sentire dicit, illud autem scire solum. Cum uero sine actibus scientiam et sensum habet, sic meminit eos qui trianguli quod duobus rectis aequales, hoc quidem, quia didicit aut speculatus fuit; illud uero quoniam audiuit aut uidit, aut aliquid tale. Semper enim, cum secundum meminisse agit, sic in anima dicit, quod hoc prius audiuit, aut sensit, aut intellexit.</i>²³⁹⁶</p>	<p><i>Ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρὸν ὅτε πάρεστιν, οἷον τοδὶ τὸ λευκὸν ὅτε ὀρθῶ, οὐδεὶς ἂν φαίη μνημονεύειν, οὐδὲ τὸ θεωρούμενον, ὅτε θεωρῶν τυγχάνει καὶ νοῶν, ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι φησι, τὸ δ' ἐπίστασθαι μόνον· ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων σχῆ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται [τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι], τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ ἐθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ τι τοι οὕτον· ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν.</i>²³⁹⁷</p>
--	--	---

²³⁹⁵ Ce passage a été rejeté par les éditeurs modernes. Il est placé entre crochet dans le texte grec. De plus, en latin, il y a de multiples versions de ce passage difficile.

²³⁹⁶ Je reprends la version antique présente dans l'édition de 1518 proposée François Vatable, un proche de Lefèvre.

²³⁹⁷ Aristote, *De memoria et reminiscentia*, I, 449b15–23 : « La mémoire porte, quant à elle, sur le passé. Personne ne dirait se souvenir du présent au moment où il est présent, comme de cette chose blanche au moment où on la regarde, pas plus qu'on ne dirait se souvenir de l'objet étudié au moment où l'on est en train de l'étudier et de le penser ; mais on dit seulement, dans le premier cas, que l'on sent et, dans le deuxième, que l'on sait. Cependant, que l'on possède la science et la sensation en dehors de leur exercice même, alors on se souvient, dans un cas, que l'on a appris ou étudié, dans l'autre, qu'on a entendu, vu ou senti de quelque autre manière. Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir, on se dit en son âme que l'on a entendu, vu ou senti, ou pensé cela auparavant. »

toujours dans l'âme qu'on a entendu ou senti ou compris cela auparavant.		
--	--	--

Se souvenir d'un savoir n'est donc pas la même chose que de contempler une chose. Dans la pensée d'Aristote, la mémoire est liée au souvenir d'une action passée, ce n'est pas la reprise d'un objet dont on se souvient pour un nouvel examen, action plus propre à la réminiscence²³⁹⁸. Malgré ces différences, on remarque à la lecture de cette proposition que Bovelles emprunte beaucoup à la conceptualisation aristotélicienne du savoir pour créer sa propre pensée.

Un des moyens employés par Bovelles pour infléchir la conceptualisation aristotélicienne se trouve dans l'évocation de Platon. Outre l'évocation explicite qu'il y a dans la proposition, on retrouve Platon au cœur du paragraphe explicatif lorsque Bovelles emploie l'expression « l'intellect ramène à lui-même (*ad sese revocat*) ». En effet, cette expression est utilisée dans la traduction des œuvres de Platon par Ficin pour décrire l'acte de la réminiscence²³⁹⁹ et également on retrouve une expression proche dans les *Paraphrases aux Seconds analytiques* de Lefèvre pour définir « connaître »²⁴⁰⁰. Cette expression met en avant la nécessité du retour de l'intellect vers lui-même ou plutôt vers la mémoire intellectuelle pour savoir, thème qu'il reprend à Platon. L'intégration de ce thème platonicien infléchit la thèse aristotélicienne de la mémoire sensible. Malgré cet infléchissement, Bovelles conserve le vocabulaire aristotélicien pour nommer la mémoire intellectuelle « intellect possible ».

Conclusion générale de la troisième partie

Cette recherche sur la théorie de la connaissance nous aura permis d'approfondir les moyens par lesquels les intellects connaissent toutes choses. Parmi les intellects, l'intellect angélique connaît toutes choses grâce à son essence. Quant à l'intellect humain, il connaît grâce aux espèces intellectuelles. Bovelles, contrairement à d'autres philosophes, avant lui-même, distingue clairement la manière dont l'intellect angélique connaît et la manière dont l'intellect humain connaît. En effet, comme nous l'avons vue, Grégoire de Rimini, par exemple, s'appuie

²³⁹⁸ Cf. D. Bloch (2007, p. 83)

²³⁹⁹ Platon, *Ménon*, 85d : « SOCR. Par conséquent, est-ce que, alors qu'absolument personne ne lui enseigne mais parce que quelqu'un l'interroge, il saura plutôt cette opinion à partir de lui-même en ramenant la science à lui-même ? (*SOCR. Nonne igitur [ergo] nemine prorsus docente, sed interrogante potius ista sciet ex seipso scientiam ad se reuocans ?*) »

²⁴⁰⁰ Lefèvre, Lefèvre, *Libri logicorum*, *Seconds analytiques*, livre I, chap. 1, commentaire, f. 178v : « C'est pourquoi ce « connaître » n'est rien d'autre que se remémorer et ramener à la mémoire (*Itaque id cognoscere non aliud esse quam reminisci et in memoriam reuocare*). »

sur la manière dont l'homme connaît pour déterminer la manière dont l'ange connaît. De même, la distinction entre la connaissance intuitive et abstractive s'appuie sur une étude de la manière dont l'intellect angélique connaît.

Cette séparation entre le mode de connaissance humain et angélique s'explique par l'art des opposés. Dieu connaît lui-même et toutes choses seulement par son essence, l'homme ne connaît rien par son essence. Comme l'intermédiaire mélange les deux opposés, l'intellect angélique connaît toutes choses par son essence comme Dieu mais il ne connaît pas Dieu par son essence. L'application de l'art des opposés éclaire la pensée de Bovelles. Cette séparation n'implique pas pour autant une impossibilité pour l'intellect humain de rejoindre et d'égaliser l'intellect angélique. En effet, grâce aux espèces venues du monde et à ses sens, il peut produire des espèces intellectuelles qui lui donnent le savoir. Ce savoir lui permet finalement de se connaître lui-même, de devenir sage et d'égaliser l'intellect angélique.

L'opposition entre les deux intellects est donc construite en accord avec sa conception métaphysique de la réalité. C'est pour cette raison que sa théorie de la connaissance angélique est si originale : Bovelles souhaite avant tout s'accorder avec sa conception de la réalité plutôt qu'avec une théorie déjà existante. Ainsi, la comparaison entre les deux intellects permet à Bovelles de montrer l'utilité de son art des opposés. D'autre part, l'opposition entre la connaissance de l'intellect humain et celle de l'intellect angélique permet de montrer le chemin que l'homme doit parcourir afin de s'accomplir. Cette comparaison permet donc de souligner les privations initiales de l'intellect humain qu'il doit compléter : grâce à cette comparaison, l'homme se connaît mieux lui-même. Cependant, cette connaissance de soi n'est pas la connaissance de soi que l'homme doit viser. En effet, la véritable connaissance de soi c'est la reprise de la mémoire pleine de toutes les espèces rapportées par l'intellect. En effet, lorsque la mémoire est le miroir parfait du monde, l'intellect qui revient vers lui-même peut véritablement se connaître.

Conclusion

Synthèse des acquis principaux de nos travaux

Il s'est agi, au début de ce travail, de déterminer comment l'intellect peut connaître les choses qui se trouvent dans le monde. Il a fallu, pour cela, préciser le rapport des intellects à toutes choses. Or, la nature de l'intellect demande à être connue avant de pouvoir savoir comment il connaît. Dans cette perspective, puisque Bovelles considère qu'il existe plusieurs intellects, je me suis demandé si ces intellects étaient égaux ou s'ils pouvaient le devenir au cas où ils ne l'auraient pas été pas initialement. Pour aborder ces questions plus largement, il m'a semblé important de situer Bovelles par rapport aux débats médiévaux et renaissant sur ces mêmes questions. J'ai souhaité en quelque sorte comprendre le cœur de sa théorie de l'intellect et de la connaissance.

Parmi les textes de Bovelles, le *Livre de l'intellect* m'a permis d'aborder ces questions. Je me suis donc attaché à éditer et à traduire cette œuvre. Pour effectuer ce travail, j'ai voulu expliciter mes choix de traduction grâce à un index et un lexique afin que le lecteur puisse vérifier mes choix. Après avoir proposé ce premier travail, j'ai entrepris l'étude analytique du *Livre de l'intellect*. Cela m'a permis d'offrir une première présentation de la pensée de Bovelles. Je me suis également servi de ce travail pour explorer des domaines de sa pensée moins concernés par l'angle de ma problématique. J'ai pu ainsi éclairer certains passages difficiles de cette œuvre et situer Bovelles par rapport à ses autres œuvres, à la philosophie renaissante ou aux réflexions théologiques de son temps.

Avant de proposer une étude où je me concentre en particulier sur la théorie de l'intellect de Bovelles, j'ai décidé de revenir sur son art des opposés. De fait, cet art est essentiel pour comprendre la manière dont sa pensée est construite et dont il forme ses arguments. Il m'a semblé important de garder à l'esprit les différentes règles de l'art des opposés pour comprendre ses raisonnements parfois déconcertants et son recours aux analogies. D'autres avant moi avaient déjà étudié en détail cet art propre à sa pensée. J'ai donc, dans cette étude, seulement essayé de clarifier les différentes règles de l'art des opposés et d'en expliciter les conséquences. De plus, il s'est agi de montrer que cet art correspondait à une méthode fondée sur les connaissances métaphysiques et qu'il était utile pour connaître toutes choses.

Ces travaux préliminaires ont facilité la compréhension de l'opposition centrale de la théorie de l'intellect de Bovelles : celle entre l'intellect angélique et humain. Il importait à ce

propos d'expliciter un point fréquemment souligné par les commentateurs²⁴⁰¹ mais généralement peu étudié : son aristotélisme. En effet, l'opposition centrale de sa théorie de l'intellect s'appuie sur la distinction aristotélicienne entre intellect agent et intellect possible. De fait, l'intellect angélique était pensé comme l'intellect agent. On peut d'ailleurs observer à ce propos qu'avant Bovelles, de nombreux auteurs dont Alexandre d'Aphrodise ont pensé que l'intellect agent était séparé de l'intellect humain. Cependant, contrairement à ce dernier, Bovelles redouble la distinction entre intellect agent et possible en une distinction externe à l'intellect humain et l'autre interne. Dans la distinction interne, l'intellect agent, c'est l'intellect qui saisit toutes choses, tandis que l'intellect possible, c'est la mémoire. Ce premier travail m'a donc permis de déterminer ce que la théorie de l'intellect de Bovelles avait de spécifique. Cependant, il fallait encore montrer ce que signifiait pour lui « être un intellect agent » et « être un intellect possible ». Cela signifie que l'intellect angélique est en acte toutes choses alors que l'intellect humain est en puissance toutes choses. Par conséquent, ce qui est d'une grande importance pour la théorie de la connaissance, l'intellect humain n'est rien initialement mais peut devenir toutes choses. Ce travail a également été l'occasion de revenir sur la réflexion de Bovelles concernant l'éducation de l'intellect humain. Si Bovelles lui-même et ses commentateurs présentent généralement deux moyens d'acquérir le savoir : le monde et l'homme, dans d'autres textes, il évoque une troisième source : les anges. Ceux-ci nous éduquent soit par miracle, soit lorsque nous avons déjà acquis la connaissance de toutes choses.

À partir de là, j'ai cherché à déterminer si, du fait que la théorie de l'intellect de Bovelles s'inscrivait dans l'aristotélisme, ce dernier répondait également à certains débats aristotéliciens autour de la théorie de l'intellect. J'ai montré que, dans sa réflexion sur l'intellect, il tentait de répondre à différentes questions en débat à son époque. On pourrait résumer ces questions à une seule : l'intellect humain est-il lié au corps et à l'âme ? Avec l'étude des réponses de Bovelles à cette question, j'ai approfondi mes recherches sur l'intellect humain et son rapport à toutes choses. En effet, comme il n'est rien initialement, il est important de comprendre ce qui, dans sa nature, lui permet de devenir toutes choses. Bovelles montre que l'intellect humain, s'il est lié au corps, n'est pas pour autant mortel. Il utilise plusieurs arguments pour défendre cette thèse contre Alexandre d'Aphrodise et ceux qui procèdent de lui. Pour défendre cette thèse, il utilise notamment un argument original tiré de la philosophie naturelle de Buridan et

²⁴⁰¹ Cassirer (1906 (2004, p. 60)) ; F. Joukovsky (1981, p. 141-142) M. Ferrari (2011, p. 259)

de Swineshead. J'ai pu ainsi confirmer explicitement une hypothèse de R. J. Oosterhoff²⁴⁰². J'ai pu identifier la reprise explicite des *Questions sur la physique* de Buridan, dans un dialogue de Lefèvre vraisemblablement lu par Bovelles. Même s'il est parfois très critique envers les nominalistes, celui-ci connaît bien leur philosophie grâce à son maître et il l'utilise pour défendre sa propre pensée.

Dans la continuité de cette première réflexion, il m'a semblé important d'étudier un autre débat, à savoir : l'intellect humain est-il lié à l'âme individuelle de l'homme ? J'ai présenté la réponse à cette question en deux temps. D'une part, j'ai exposé la critique bovillienne des averroïstes. Dans ce cadre, il utilise à nouveau des arguments que l'on retrouve dans l'œuvre de certains nominalistes. Cependant, une observation plus précise montre qu'il soutient l'existence réelle d'universaux sans lesquels le principe d'individuation n'aurait aucun sens. Ce travail a été l'occasion d'étudier le troisième livre des *Conclusions théologiques* où il développe beaucoup plus explicitement sa théorie des universaux.

D'autre part, j'ai montré que, malgré sa proximité avec Thémistius, Bovelles ne reprenait pas la thèse selon laquelle l'intellect serait séparé des autres facultés de l'âme. Pour lui, l'âme est un tout qui comprend aussi bien les sens que l'intellect. Ce deuxième travail a donc permis de contextualiser sa pensée dans son temps tout en expliquant les principaux problèmes philosophiques qu'il affronte. De plus, j'ai pu préciser le rapport de chaque intellect à toutes choses. En effet, l'intellect angélique, comme l'intellect agent, est en acte, il possède donc toutes choses. À l'inverse, l'intellect humain, comme l'intellect possible, est au commencement en puissance. Cependant, grâce à son rapport au corps, l'intellect humain peut acquérir la connaissance de toutes choses.

Ces réponses m'ont conduit à distinguer dans le dernier temps de ma recherche deux volets de la théorie de la connaissance. Comme les deux intellects sont initialement différents, il faut les traiter différemment, du moins au commencement, puisque l'intellect angélique n'a pas besoin d'acquérir de connaissances. Cette thèse à propos de l'intellect angélique est particulièrement originale à son époque. En effet, si l'intellect angélique connaît toutes choses au commencement, c'est parce qu'il connaît grâce à son essence. Or, ce genre de connaissance est généralement attribué à Dieu. Pour montrer l'originalité de cette thèse, j'ai comparé la position de Bovelles avec les deux grandes théories de la connaissance angélique. Selon la

²⁴⁰² R. J. Oosterhoff (2019) : « In the *Difficult Physics*, Lefèvre's view seems to be that qualities are *not* forms, since he never calls them anything other than qualities (a view similar to that of Buridan and Oresme; see Kirschner 2000) »

première, les anges connaissent toutes choses grâce à des espèces. Selon la seconde, les anges connaissent toutes choses par une observation du réel ou par leur disposition interne. Bien que Bovelles diffère de ces positions, je suis parvenu à montrer qu'il reprenait certains arguments et certaines descriptions de l'une et l'autre théorie.

Pour l'intellect humain, j'ai axé mon travail en deux temps. D'une part, j'ai présenté la théorie de l'abstraction telle qu'exposée par Bovelles. À cette occasion, j'ai pu reprendre dans le détail les différentes étapes qui mènent à la connaissance. J'ai également mené des recherches sur la manière dont l'intellect humain accédait à la vérité à partir de textes extraits d'œuvres postérieures au *Livre de l'intellect*. Ce travail m'a notamment permis de rapprocher Bovelles de la position des stoïciens et également de la position de Wyclif ou du réalisme propositionnel. Néanmoins, contrairement aux travaux menés plus tôt sur la reprise d'un argument de Buridan dans le *Livre de l'intellect*, je ne suis pas encore parvenu à trouver des preuves aussi concrètes de la reprise de la philosophie de Wyclif. Il s'agit d'une hypothèse qui mérite de plus longues recherches.

D'autre part, j'ai explicité la manière dont Bovelles définissait l'acte de savoir en employant une citation de Platon. Après quelques précisions historiques, je suis parvenu à montrer qu'il a synthétisé dans cette définition le platonisme et l'aristotélisme. Ce parcours historique m'a également permis de mettre en avant plusieurs interprétations de l'expression « *resumptio memoriae* » employée par Aristote. J'ai également découvert la reprise de traductions proposées par Barbaro et Ficin dans les *Paraphrases* de Lefèvre. De là, j'ai tiré l'hypothèse que Bovelles connaissait vraisemblablement ces deux philosophes italiens.

Ainsi, pour répondre le plus explicitement et le plus directement possible à nos questions, on peut dire que l'intellect humain connaît généralement toutes choses grâce aux espèces envoyées par le monde. Ces espèces, l'homme les perçoit par les sens liés au corps. Ensuite, grâce à une purification par l'imagination ou grâce à une conjecture, il parvient à obtenir une espèce intellectuelle qui lui donne accès à une image de la forme de la chose. C'est lorsque l'homme contemple en lui-même l'espèce intellectuelle d'une chose qu'on peut dire qu'il sait en acte. Grâce à l'acquisition d'espèces, l'homme peut égaler de façon progressive le niveau de l'intellect angélique qui possède la connaissance de toutes choses grâce à son essence. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, je suis parvenu à montrer la place de l'aristotélisme au cœur de la pensée de Bovelles. En effet, on a fréquemment considéré Bovelles comme un néoplatonicien. Mon travail permet de nuancer cette idée et de souligner que l'aristotélisme conserve son importance au XVI^e siècle. D'un point de vue philosophique, la

pensée de Bovelles peut sembler bien éloignée de la philosophie contemporaine et, sur certains points, c'est le cas. Néanmoins, on peut tirer un enseignement philosophique majeur de sa pensée. Il faut appuyer ses réflexions métaphysiques sur les résultats des sciences physiques, c'est-à-dire sur les sciences qui concernent le monde. Bovelles affirme clairement ce principe et il l'applique dans le *Livre de l'intellect* où c'est avec l'aide de la connaissance du monde (la connaissance du miroir et de l'altération par exemple) qu'il construit ses thèses métaphysiques. Ainsi, même si notre conception de la science et même si les résultats de la science ont bien évolué, ce principe méthodologique me semble particulièrement fécond philosophiquement.

Difficultés rencontrées, limites de mes travaux et perspectives

Pour parvenir, à ces résultats sur la théorie de l'intellect et de la connaissance, j'ai affronté le peu d'éditions modernes et de traductions de l'œuvre de Bovelles. Néanmoins, c'est également ce qui fait l'attrait de cette œuvre. Son œuvre et, plus généralement, celles des fabriques, bien qu'elles commencent à être étudiées et connues, ne sont que depuis peu l'objet d'études et de commentaires. Les traités qui ont fait la réputation de Lefèvre et Clichtove, à savoir les *Paraphrases* et les *Dialogues*, restent encore peu étudiés²⁴⁰³. De plus, mis à part quelques œuvres de Bovelles principalement tirées du volume de 1511, on connaît encore trop mal ses œuvres antérieures et surtout ultérieures. Dans mon travail, j'ai tenté de combler une partie de ces lacunes et de présenter d'autres œuvres, mais ce travail demande à être poursuivi.

Concernant la contextualisation de la pensée de Bovelles, une des difficultés majeures était d'identifier autant qu'il est possible ses lectures et ses sources : il cite peu et ses citations doivent être prises avec précaution. Ainsi, la recherche des sources de sa pensée a été particulièrement difficile à mener à bien. De plus, l'absence d'édition moderne de certains textes a rendu cette recherche particulièrement ardue. Par exemple, je ne suis pas parvenu à retrouver les sources à l'origine de son évocation des atomistes. Or, cette pensée est évoquée à de nombreuses reprises dans le volume de 1511. Par conséquent, bien que je propose plusieurs sources de sa pensée, il me faut reconnaître que cette recherche n'est pas achevée.

D'un point de vue méthodologique, on pourrait critiquer l'angle plutôt aristotélien de mon interprétation. Dans ma recherche de sources, la référence à Aristote m'est apparue plus centrale que toute autre. Par conséquent, j'ai axé ma recherche sur les traces de cet auteur et des

²⁴⁰³ R.J Oosterhoff (2019), J.-M. Mandosio (2020) et (2021) et A.-H. Klinger-Dollé (2020) mettent de nouveau en avant ces œuvres.

débats que sa lecture a suscités dans l'œuvre de Bovelles. Cette recherche me semblait d'autant plus légitime que la place d'Aristote dans l'œuvre de Bovelles, bien que connue, était encore peu étudiée. Il s'agissait également de proposer un certain rééquilibrage par rapport à l'accent généralement mis sur l'importance du néoplatonisme dans la pensée de Bovelles.

Cette approche a également eu pour effet que j'ai considéré la philosophie de Bovelles à partir des débats médiévaux plutôt que dans sa relation à l'humanisme italien. Il reste encore à explorer ces liens. Même si j'ai pu montrer que Bovelles connaissait certainement les traductions de plusieurs humanistes italiens tels que Ficin et Barbaro, il semble cependant par l'analyse des sources et des arguments que les liens avec la pensée médiévale sont plus forts. En cela, le *Livre de l'intellect* me semble très proche des questionnements médiévaux sur plusieurs points, même s'il n'est pas écrit dans un style scolastique. Pour établir une comparaison, le *Livre du sage* avec sa multitude de figures, la citation fréquente de poètes et l'usage de mythes antiques est écrit dans un style bien plus renaissant.

J'ai essayé d'expliquer au mieux le vocabulaire technique de Bovelles et, surtout, le vocabulaire lié à la logique ou à la philosophie naturelle de son temps grâce à l'index et au lexique. En effet, les philosophes médiévaux ont développé un latin très technique qui même traduit reste difficile à saisir. Ainsi, la compréhension des débats, des positions de chacun sur l'altération de la qualité m'a pris beaucoup de temps. De même, la compréhension des termes logiques (le terme *suppositio* par exemple) utilisés par Bovelles et les logiciens antérieurs s'est révélée difficile. Même si j'ai essayé d'explicitier le mieux possible la signification de ces termes, ce travail reste à approfondir.

Pour revenir sur la dernière difficulté rencontrée, j'aimerais dans le futur approfondir l'étude de son volume de 1523. En effet, il me semble essentiel en ce qu'il réunit des traités très révélateurs de sa pensée et synthétise ses précédents traités. L'étude de ce volume s'inscrit pleinement dans la continuité de mes travaux car Bovelles semble reprendre à son compte un certain courant de la philosophie médiévale : le réalisme propositionnel. De plus, il établit dans l'un des traités du volume en question un lien tout à fait remarquable entre la philosophie et la médecine. Un autre traité sur lequel il me semble essentiel de revenir, c'est l'*Introduction métaphysique*. Cet ouvrage avec l'*Opuscule* déjà publié²⁴⁰⁴ me semble être l'un des essais fondateurs de sa pensée²⁴⁰⁵. Enfin, il m'apparaît intéressant d'étudier ses différentes œuvres

²⁴⁰⁴ Cf. E. Faye (2021)

²⁴⁰⁵ Il faut ajouter à ces deux traités, l'*Introduction à l'art des opposés*. Mais celui-ci est en partie connu grâce à l'*Art des opposés* que Bovelles a pensé comme un développement de ce traité.

plus théologiques et en particulier les *Conclusions théologiques* dans lesquelles il développe des propos sur des thèmes encore peu explorés.

Enfin, je me suis efforcé de contextualiser le travail de Bovelles. Néanmoins, il faudrait approfondir cela en étudiant les nombreux commentaires du *De anima* dont les *Paraphrases* de Lefèvre que j'ai trop peu exploitées. Cela m'amènerait à proposer une vue d'ensemble des théories de l'intellect et de la connaissance de cette période. Il me semble important de revenir en détail sur la philosophie du XV^e et XVI^e siècles qui est encore trop peu connue et qui prépare les développements philosophiques du siècle suivant²⁴⁰⁶. Plus généralement, il me semble extrêmement intéressant d'étudier la manière dont la philosophie, concentrée autour de Paris et Oxford jusqu'au XIII^e siècle, s'est répandue et s'est développée à travers l'Europe. Par conséquent, j'espère consacrer mes prochains travaux à ces différentes perspectives que j'ai pu entrevoir dans ma réflexion sur le *Livre de l'intellect*.

²⁴⁰⁶ Il ne s'agit pas ici de donner de l'importance à ces deux siècles en raison de leur lien avec un des siècles les plus étudiés. J'estime que les questions étudiées dans ces deux siècles ont leur intérêt indépendamment de leur réception. Néanmoins, il ne faut pas oublier que cette philosophie a été lue par les philosophes du XVII^e

Bibliographie

Principe de citation dans les notes de bas de page

Pour les commentateurs postérieurs à 1800, les grammaires et les dictionnaires, je cite selon les normes de l'APA. Je citerai les sources plus anciennes en indiquant l'auteur, le titre de l'œuvre et enfin la référence précise en note. Pour les auteurs grecs, je cite les traductions que j'ai mentionné dans la bibliographie. Pour les auteurs latins, s'il s'agit d'un texte traduit, je reprendrais la traduction indiquée dans la bibliographie. Si je la modifie ou si je traduis moi-même, je le mentionne.

Pour éviter que mes notes soient trop longues je propose une série de sigles pour les ouvrages anciens qui reviennent souvent :

Pour les œuvres de Bovelles :

In artem oppositorum introductio : IAOI

Liber de intellectu : LdI

Liber de sensu : LdS

Liber de nichilo : LdN

Ars oppositorum : Ars opp.

Liber de generatione : LdG

Liber de sapiente : LdSap

Liber de duodecim numeris : LdDN

Epistole complures : Ep.

Physicorum Elementorum Caroli Bovilli libri decem denis capitibus distincti, quae capita denis sunt propositionionibus exornata, unde libri sunt decem, capita centum, propositiones mille : PE.

Questionum Theologicarum: Libri septem: centenas atque ita in vniuersum septingentas questiones & earum solutiones complectentes : QT.

Commentarius in primordiale Evangelium divi Joannis : CE.

Liber propriae rationis: LPR.

Liber substantialium propositionum : LSP

Pour les auteurs latins antiques, j'emploie les abréviations d'ouvrages proposées dans le *Gaffiot*.

Pour Aristote, je m'appuie sur Bodéüs (2002, p. 8) :

Analytiques premiers : AP

Analytiques seconds : AS

Catégories : C

Constitution d'Athènes : CA

De l'âme : DA

Démarche des animaux : DeA

Du ciel : DC

De l'interprétation : DI

Éthique à Eudème : EE

Éthique à Nicomaque : EN

Génération des animaux : GA

Génération et corruption : GC

Histoire des animaux : HA

Métaphysiques : M

Physique : P

Les parties des animaux : PA

Petits traités d'histoire naturelle : PN

Poétique : Po

Politique : Pol

Rhétorique : R

Réfutations sophistiques : RS

Topiques : T.

Pour la *Patrologiae latinae cursus completus* de J.-P. Migne, la citation se présentera ainsi :

Auteur, *Œuvre*, PL + numéro du volume.

Sources²⁴⁰⁷

Éditions antérieures à 1800.

Les œuvres de Bovelles

Manuscrits

Bovelles, Ms. 1134 de la Bibliothèque de l'Université de Paris – Sorbonne [voir les *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles*, édition de J.-Cl. Margolin, 2002, dans la deuxième section de la présente bibliographie].

Imprimés

BOVELLES et LEFÈVRE (1500), *Ars suppositionum Jacobi fabri stapulensis adjectis passim Caroli Bovilli viromandui annotationibus*, Paris, Félix Baligault pour Jean Petit.

BOVELLES (1500), *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum : in quo et applicatio sermocinalium ad rerum disciplinas, atque imprimis dyalectice edocetur*, Paris, Gaspard Philippe pour Jean Petit.

-(1501), *In artem oppositorum Introductio*, Paris, Wolfgang Hopyl.

BOVELLES, LEFÈVRE et CLICHTOVE (1503), *In hoc libro contenta. Epitome, compendiosaque introductio in libros Arithmeticos divi Severini Boetii [J. Fabri Stapulensis] : adjecto familiari commentario dilucidata. Praxis numerandi certis quibusdam regulis constricta [per J. Clichtoveum]. Introductio in Geometriam breviusculis annotationibus explanata : sex libris distincta. Primus de magnitudinibus et earum circumstantiis. Secundus de consequentibus, contiguis, et continuis. Tertius de punctis. Quartus de lineis. Quintus de superficiebus. Sextus de corporibus. Liber de quadratura circuli. Liber de cubicatione sphere. Perspectiva introductio [C. Bovilli]. Insuper Astronomicon [J. Fabro Stapulensi auctore]*, Paris, W. Hopyl et Henri Estienne.

BOVELLES (1504), *Metaphisicum introductorium cum alio quodam opusculo distinctionis nonnullorum omnibus communium quæ ad metaphisicam spectant*, Paris, Guy Marchant pour Jean Petit.

²⁴⁰⁷ Pour Bovelles, j'ai repris en grande partie le travail de bibliographie fait par A.-H. Klinger-Dollé et E. Faye (2021)

-(1511) *Que hoc volumine continentur. Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole complures. Insuper mathematicum opus quadripartitum. De numeris perfectis. De mathematicis rosis. De geometricis corporibus. De geometricis supplementis*, Paris, Henri Estienne.

Lefèvre, Clichtove et Bovelles (1511), *In hoc libro contenta. Epitome, compendiosaque introductio in libros Arithmeticos divi Severini Boetii [J. Fabri Stapulensis] : adjecto familiari commentario dilucidata. Praxis numerandi certis quibusdam regulis constricta [per J. Clichtoveum]. Introductio in Geometriam breviusculis annotationibus explanata : sex libris distincta. Primus de magnitudinibus et earum circumstantiis. Secundus de consequentibus, contiguis, et continuis. Tertius de punctis. Quartus de lineis. Quintus de superficiebus. Sextus de corporibus. Liber de quadratura circuli. Liber de cubicatione sphere. Perspectiva introductio [C. Bovilli]. Insuper Astronomicon [J. Fabro Stapulensi auctore]*, Paris, H. Estienne.

Bovelles (1511), *Geometrie en françoys. Icy commence le Livre de l'art et science de Geometrie : avecques les figures sur chascune rigle au long declarees par lesquelles en peult entendre et facilement comprendre le dit art et science de Geometrie*, Paris, Henri Estienne.

-(1511), *Dominica oratio tertrinis Ecclesiastice Jherarchie Ordinibus particulatim attributa. Et facili explanata commentario*, Paris, André Bocard pour Jean Petit.

-(1511), *In hoc opere [Caroli Bovilli] contenta : Commentarius in primordiale Evangelium divi Joannis. Vita Ræmundi eremitæ. Philosophicæ aliquot Epistolæ*, Paris, Josse Bade.

-(1512), *Physicorum Elementorum Caroli Bovilli Samarobrini veromandui Libri decem : denis capitibus distincti : quæ capita denis sunt propositionibus exornata : unde libri sunt decem : capita centum : propositiones mille*, Paris, Josse Bade et Jean Petit.

-(1513), *Caroli Bovilli Samarobrini. Quæstionum Theologicorum Libri septem, centenas atque ita in universum septingentas quæstiones et earum solutiones complectentes. Primus de deo. Secundus de creatione angelorum. Tertius de creatione materiæ et universi. Quartus de voluptatis paradiso et exilio prothoplastorum. Quintus de diluvio : regnis mundi et humanæ mentis habitibus. Sextus de veteri testamento ab Abraham ad Christum et hebræorum*

statu. Septimus de verbi incarnatione : Christi in terris conversatione et utriusque testamenti concordia. Dialogi de trinitate duo. De divinis prædicamentis Liber unus, Paris, Josse Bade.

-(1514), In hoc opere contenta. Commentarius in primordiale evangelium divi Joannis. Vita Remundi eremitæ. Philosophicæ et historicæ aliquot Epistolæ. Hæc de novo castigatus impressa sunt cum nonnullis additionibus et epistolis pluribus, Paris, Josse Bade.

-(1515), Theologicarum Conclusionum Caroli Bovilli Samarobrini Libri decem : quorum quinque primi necessaria dei nomina atque prædicata pertractant residui vero quinque divina contingentia nomina trutinantur. Primus est de esse dei, Secundus de unitate ejusdem. Tertius de ejus immensitate. Quartus de divina æternitate. Quintus de trinitate. Sextus de creatione. Septimus de incarnatione verbi. Octavus de passione ejusdem. Nonus de resurrectione. Decimus de divino judicio, Paris, Josse Bade.

-(1522), Aetatum mundi septem supputatio, per Carolum Bovillum [...]. Ejusdem Caroli Bovilli Responsiones ad novem quæsitæ Nicolai Paxii Majoricensis, seu Balearici in arte Lullistarum peritissimi, Paris, Josse Bade.

-(1523), In hoc opere Caroli Bovilli Samarobrini contenta. Liber Cordis. Liber propriæ Rationis. Liber substantialium propositionum. Liber naturalium Sophismatum. Liber cubicarum mensularum, Paris, Josse Bade.

-(1526), Caroli Bovilli Samarobrini divinæ caliginis liber, docens quonam pacto humana mens, hunc mundum sensibilem ac cælestem, immo creaturam omnem transiliens, supra se evecta soli Deo contemplationis vi conjungitur, et unitur : quo in hac vita beatius haberi potest nihil, Lyon, Antoine Blanchard.

-(1529), Illuminati sacræ professoris Caroli Bovilli Samarobrini viri peritissimi opus egregium, de Voto, libero arbitrio, ac de indifferentia orationis quod cum legeris adhuc legere percipies non minus ob sententiam, quam propter elegantiam, Paris, Guillaume Bozossel.

-(1531), Caroli Bovilli Samarobrini, De raptu divi Pauli libellus, auctus ab ejus epistola, ad fratrem Innocentium Guenotum, in Cælestinensium monachorum ordine deo militantem. Ejusdem de Prophetica Visione liber, Paris, Simon de Colines.

-(1531), Caroli Bovilli Samarobrini Proverbiorum Vulgarium Libri tres, Paris, Pierre Vidoue pour Galiot du Pré et Jean Roigny.

-(1532), *Caroli Bovilli Samarobrini De Laude Hierusalem, liber unus. Ejusdem De Laude gentium, Liber unus. De Concertatione et area peccati, Liber unus. De Septem vitiis, Liber unus*, Lyon, Sébastien Gryphe.

-(1532), *Liber de Remediis viciorum humanorum et eorum consistentia*, Paris, Guichard Soquand.

-(1533), *Agonologia Jesu Christi libri quatuor*, Paris, Pierre Vidoue.

-(ca 1533) *Praxilogia Christi Quatuor Libris Distincta Juxta Fidem Quatuor*, Paris, Pierre Vidoue.

-(1534), *Liber de differentia vulgarium linguarum, et gallici sermonis varietate, quæ voces apud Gallos sint facticiæ et arbitrariæ, vel barbariæ ; quæ item ab origine latina manarint ; de hallucinatione Gallicanorum nominum*, Paris, Robert Estienne.

-(1535), *Alius liber de circuli quadratura, ex Bovillo. Liber cubicationis spheræ, eodem. Caroli Bovilli Samarobrini, Introductio in scientiam Perspectivam*, dans Gregor Reisch, *Margarita philosophica, rationalis, moralis, philosophiæ principia, duodecim libris dialogice complectens, olim ab ipso autore recognita, nuper autem ab Orontio Fineo, [...] castigata et aucta, una cum appendicibus itidem emendatis, et quam plurimis additionibus et figuris, ab eodem insignitis...*, Bâle, H.P. et C. Reisch.

-(1542), *Livre singulier et utile, touchant l'art et la pratique de geometrie, composé nouvellement en françoys, par maistre Charles de Bouelles*, Paris, Simon de Colines.

-(1547), *Geometrie pratique, composée par maistre Charles de Bouelles, et nouvellement par luy reveue, augmentée et grandement enrichie*, Paris, Regnaud et Claude Chaudière.

-(1551), *Geometrie pratique, composee par le noble Philosophe maistre Charles de Bovelles, et nouvellement par luy reveue, augmentee, et grandement enrichie*, Paris, Regnaud Chaudière.

-(ca 1551-1552), *Caroli Bovilli Samarobrini, De Animæ immortalitate Dialogus unus. De Resurrectione, Dialogi duo. De Mundi excidio, Dialogus unus*, Paris, Regnaud Chaudière.

-(1552), *Caroli Bovilli Samarobrini Dialogi tres de Animæ immortalitate, Resurrectione, Mundi excidio et illius instauratione*, Lyon, Sébastien Gryphe.

-(1555), *Geometrie pratique, composee par le noble Philosophe maistre Charles de Bovelles, et nouvellement par luy reveue, augmentee, et grandement enrichie*, Paris, Guillaume Cavellat.

-(1557), *Geometricum opus, duobus libris comprehensum*, Paris, Michel Vascosan.

-(1557), *Proverbes et dicts sententieux, avec l'interpretation d'iceux. Par Charles de Bouvelles Chanoine de Noyon*, Paris, Sébastien Nivelles.

-(1566), *Geometrie pratique, composee par le noble Philosophe maistre Charles de Bovelles, et nouvellement par luy reveue, augmentee, et grandement enrichie*, Paris, Henri de Marnef et Guillaume Cavellat.

-(1589), *Illuminati sacrae professoris Caroli Bovilli [...] de Raptu divi Pauli. Ejusdem de Prophetica Visione. De Voto, libero arbitrio ac indifferentia orationis*, Paris, Barthélemy Macé.

-(1605), *Géométrie pratique composée par [...] Charles de Boüelles, [...] avec un Traicté des mesures géométriques, de hauteurs accessibles ou inaccessibles et de toutes choses pleines ou profondes, selon leur longueur, largeur et profondeur, par M. Jean Pierre de Mesmes, [...]. augmenté par iceluy de quelques annotation. Plus l'Art de mesurer toutes superficies rectilignes, tiré des Elémens d'Euclide, par M. Jean des Merliers d'Amiens...*, Paris, Denyse Cavellat.

-(1608), *Géométrie pratique composée par [...] Charles de Boüelles, [...] avec un Traicté des mesures géométriques, de hauteurs accessibles ou inaccessibles et de toutes choses pleines ou profondes, selon leur longueur, largeur et profondeur, par M. Jean Pierre de Mesmes, [...]. augmenté par iceluy de quelques annotation. Plus l'Art de mesurer toutes superficies rectilignes, tiré des Elémens d'Euclide, par M. Jean des Merliers d'Amiens...*, Paris, Denyse Cavellat.

-(1661), *Tractus de nihilo*, dans *Schoockii Tractatus philosophicus de nihilo. Accessit ejusdem argumenti libellus Carolli Bovilli atque Johannis Jasseratii accuratissimum poema de nihilo cum annotationibus necessariis ejusdem Schoockii*, Groningae : typis Vae E. Agricolaë.

Les œuvres d'autres auteurs

ALBERT DE SAXE, BURIDAN et THIMONIS (1516), *Questiones et decisiones physicae insignium virorum*, Georges Lockert (éd.), Paris, Josse Bade et Conrad Resch.

- ALBERT DE SAXE (1504), *Acutissime questiones super libros de physico* [...], Venise, 1504
- ALEXANDRE HALENSIS (1572), *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Venise, Simonem galignanum de Karera.
- ANONYME (1502), *Auctoritates Aristotelis, Senece, Boetii, Platonis* [...], Paris, Jehan Petit.
- ARISTOTE, PORPHYRE, BOÈCE et GILBERT DE LA PORRÉE (circa 1482-1483), *Organon, sive Libri artis logicae*, Paris, Ulrich Gering.
- BLONDEAU P. N. (1704) *Dictionarium Latino-gallicum*, Paris, Jean Boudot.
- BONNET T. (1685), *Medicina septentrionalis collatitia*, Genève, Leonard Chovet, 1685.
- BURLEY (1589), *Commentaires à la physique d'Aristote*, Venise, apud Michaellem Berniam bononiensem.
- DIDEROT et D'ALEMBERT (1751–1780), *Encyclopédie des arts et des métiers*, 35 vols., Paris: Briasson.
- DURAND DE SAINT POURÇAIN (1579), *Durandi a Sancto Porciano in Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentarium libri IIII*, Venise.
- ESTIENNE R. (1568), *Promptuarium dictionum*, Lyon, Anvers, Christophe Plantin.
- GILES DE ROME (1503), *De esse et essentia. De mensura angelorum, et De cognitione angelorum*, Venise, Simone Luere et Andrea Torresano.
- GREGOIRE DE RIMINI (1503), *In primo secundo sententiarum nuperrime impressus. Et quam diligentissime sue integritati restitutus. Per venerabilem sacre theologie bacalarium fratrem Paulum de Genazano Venise, O. Scoti.*
- GUILLAUME D'AUVERGNE (1496), *De universo creaturarum*, Nuremberg.
- HENRI DE GAND (1518), *Quodlibeta ... Henrici Goethals a Gandavo*, Paris, Josse Bade
- JÉRÔME DE HANGEST (1507), *Problemata exponibilia*, Paris, Jean Petit.
- JOHANNES VERSORIS (1489), *Physica versoris, liber de memoria et reminiscentia*, Lyon, Matthias Huss.
- (1489), *Johannis versoris philosophi per clarissimi in divi Aristotelis Philosophie libros glosule exactissime*, Lyon, Jean Trechsel

-(ca 1450-1470) Johannes Versoris, *Textus philosophici, praecipue quaestiones Johannis Versoris in libros Aristotelis*, manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de la République tchèque.

JOHANNES DE BASSOLIS (1516), *In librum secundum Sententiarum*, Paris.

LANDULPHUS CARACCIOLO (ca 1480), *Liber secundus super Sententias*, Venise.

LEFÈVRE D'ÉTAPLES J. (1492 [éd 1501 par Wolfgang (W.) Hopyl]), *Totius philosophiae naturalis paraphrases, adjectis ad litteram scholiis declaratae*, Paris, Johannes (J.) Higman.²⁴⁰⁸

- (1494a) *Introductio in metaphysicorum libros Aristotelis*, Paris, J. Higman.

-(1494b), *Ars moralis ... Aristotelis philosophi moralia illustrata claraque reddit [= In Aristotelis Ethica Nicomachea introductio]*, Paris: [A. Caillaut].

-(1494c) (ed. and comm.), *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia dei, per Marsilium Ficinum traductus*, Paris: J. Higman for W. Hopyl.

-(1495), (ed. and comm.), *Textus de Sphaera Johannis de Sacobosco*, Paris: J. Higman and W. Hopyl.

-(1496), *Elementa arithmetica ; Elementa musicalia ; Epitome in libros arithmeticos divi Severini Boetii; Rithmimachie ludus que et pugna numerorum appellatur*, Paris, J. Higman et W. Hopyl

-(1496b), *Introductiones in suppositiones, in predicabilia, in divisiones, in predicamenta, in librum de enunciatione, in primum priorum, in secundum priorum, in libros posteriorum, in locos dialecticos, in fallacias, in obligationes, in insolubilia*, Paris, G. Marchant.

-(éd.) (1497), *Decem librorum Moralium Aristotelis, tres conversiones* [= translations of the *Nicomachean Ethics* by Johannes Argyropolus, Leonardo Bruni, and Robert Grosseteste, with Lefèvre's commentary and introduction]. Paris: H. Estienne.

-(éd. et comm.) (1499), Ps-Dionysius, *Theologia vivificans. Cibus solidus*, Paris: J. Higman and W. Hopyl.

²⁴⁰⁸ Je reprends en partie la bibliographie de R. H. Oosterhoff (2019).

-(éd. et comm.) (1500), *Textus de Sphaera ... Cum compositione Anuli Astronomici Boni Latensis et Geometria Euclidis Megarensis*, Paris: W. Hopyl.

-(1502a) (avec les commentaires de Clichtove), *Totius philosophiae naturalis paraphrases. Adiecto ad litteram familiari commentario*, Paris, W. Hopyl.

-(1502b), *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis adiectis elucidata commentariis*, Paris, W. Hopyl et H. Estienne.

-(éd. et comm) (1503), *Libri logicorum ad archetypos recogniti cum novis ad litteram commentariis ad felices primum Parhisorum et communiter aliorum studiorum successus in lucem prodeant ferantque litteris opem*, Paris, W. Hopyl et H. Estienne.

-(éd.) (1505a), *Primum volumen Contemplationum Remundi [Lulii] duos libros continens. Libellus Blaquerne de amico et amato*, Paris, G. Marchant for J. Petit.

-(éd. et comm.) (1505b), *Pimander, Mercurii Trismegisti liber de sapientia et potestate dei; Asclepius; Mercurii de voluntate divina; Crater Hermetis*, Paris, H. Estienne.

-(éd. et comm.) (1506), *Politicorum libri octo; commentarii; Economicorum duo; commentarii; Hecatonomiarum septem. Economiarum unus. Explanationis Leonardi [Bruni] in oeconomica duo*, Paris, H. Estienne.

-(1507) (avec les commentaires de Clichtove), *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis adiectis elucidata commentariis*, Paris, H. Estienne.

-(éd) (1508), *Georgii Trapezontii Dialectica*, Paris, Henri Estienne.

-(éd. et comm) (1510), *De superdivina Trinitate theologicum opus hexade librorum distinctum*, Paris: H. Estienne.

-(éd) (1514), *Haec accurata recognitio trium voluminum Operum Clariss. P. Nicolai Cusae*, Paris: Badius Ascensius.

-(éd.) (1515), *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum; metaphysica introductio quatuor dialogorum libris elucidata* trad. Cardinal Bessarion and J. Argyropolus, Paris, H. Estienne.

-(éd) (1517a), *Euclidis Megarensis Geometricorum elementorum libri XV*, Paris: H. Estienne.

-(1517b) (avec les commentaires de Clichtove), *Introductorium Astronomicum theorias corporum coelestium duobus libris complectens, adiecto commentario declaratum*, Paris: H. Estienne.

LEFÈVRE et CLICHTOVE (1505), *Introductiones in terminos, [De artium et scientiarum divisionem²⁴⁰⁹] in suppositiones, in predicabilia, in divisiones, in predicamenta, in librum de enunciatione, in primum priorum, in secundum priorum, in libros posteriorum, in locos dialecticos, in fallacias, in obligationes, in insolubilia*, Paris, Henri Estienne

MAIR J. (1505), *Acutissimi artium interpretis magistri Johannis Maioris in Petri Hyspani summulas commentaria*, Lyon, François Fradin et Etienne Gueynard.

MARSILE d'INGHEN (1501), *Quaestiones Marsilii super quattuor libros Sententiarum*, Strasbourg.

RAYMOND LULLE (1784), *Liber de Ascensu et Descensu intellectus*, Palma de Majorque, Ex typis Michaelis Cerda et ANTICH et Michaelis Amoros Typogr.

-(1721–1742), *Raymundi Lulli Opera omnia*, Ivo Salzinger et al. (éd), 8 vols. Mainz

PLATON (1517), *Platonis Opera*, tr lat. Marsile Ficin Philippo Pincio Mantuano, Venise.

-(1557), *Divini platonis opera omnia*, tr lat. Marsile Ficin Antonium Vincentium, Lyon.

PLOTIN (1492), *Opera*, traduit en latin par Marsile Ficin, Florence, Magnifico Svmpstv Lavrentii Medicis Patriae Servatoris Impressit Ex Archetypo Antonivs Miscominvs.

PIERRE DE JEAN OLIVI (1922-26), *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, 3 vols, Quaracchi, Bibliotheca Franciscana Medii Aevi.

TARTARET P. (1583), *D. Petri Tatareti artium et sacrae theologiae doctoris praeclarissimi, Lucidissima commentaria, siue (vt vocant) reportata, in quatuor libros sententiarum, et quodlibeta Ioannis Duns Scoti subtilium principis, in tres priores libros nusquam antehac typis excussa, ab innumeris erroribus expurgata, & Germanae integritati restituta : atque insignioribus annotationibus illustrata per R. P. F. Bonauenturam Manentum Brixianum, conuentualem Franciscanum, publicum sacrae theologiae in Patauino Gymnasio professorem. In studiosorum quoq[ue] gratiam vnique libro adiectus est index copiosissimus ; qui rerum atq[ue] verborum notabilium dilucidationes continet necnon omnia ferè doctrinae Scoticae*

²⁴⁰⁹ Cette œuvre n'est pas mentionnée dans le titre du volume mais elle se trouve en deuxième position.

praecipua fundamenta. Accessit etiam alter index locorum, tum sacrae scripturae, ac sanctorum patrum : tum Aristotelis, et Auerrois, in vnoquoque libro explicatorum, Venise, Haeredes Simonis Galignani de Karera

-(1498) *Expositio in Summulas Petri Hispani, una cum textu*, Lyon, Jacques Maillet.

-(1498-1499), *Clarissima singularisque totius philosophiae necnon metaphisicae Aristotelis: magistri Petri tatareti expositio*, Lyon, Jacques Maillet

-(1493-1494), *Expositio et quaestiones super totam philosophiam naturalem et Metaphysicam Aristotelis*, Poitiers, Jean Bouyer et Guillaume Bouchet.

-(1571), *In triplicem Aristotelis Philosophiam*, Venise, Haeredes Melchioris Sessae.

THÉMISTIUS (1499), *Libri papaphraseos*, tr latine par Ermolao Barbaro, Venise, Bartolomeo Zani

VARIABLE F. (1518), *Ex physiologia aristotelis, libri duodetriginta*, Paris, Henri Estienne.

WILLIAM HEYTESBURY (1494), *Tractatus de sensu composito et diuiso*, Regulae solvendi sophismata, Venise, Bonetus Locatellus

Éditions postérieures à 1800.

Textes latins ou grecs cités dans une édition postérieure à 1800.

ALBERT DE SAXE (1999), *Expositio et Questiones in Aristotelis libros Physicorum ad Albertus de Saxonia attributae*, 3 vols., éd.. B. Patar, Louvain-la-Neuve, Peeters.

ALBERT LE GRAND (1968-1972), *Super Ethica* l. 1, lect. 2, éd. Wilhelm Kübel, in *Opera omnia*, vol. XIV, 1, Münster, Aschendorff.

-(1972), *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. Paul Simon, in *Opera omnia*, vol. XXXVII, 1, Münster, Aschendorff.

ARISTOTE (1906), *De sensu and De memoria*, éd, tr. ang. et comm. G. T. Ross, Cambridge, Cambridge University Press.

-(1924 [repr. 1970 of 1953 corr. edn.]), *Metaphysics*, éd. W.D. Ross, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.

-(1949), *Prior and Posterior Analytics*, éd W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

-(1950), *Physica*, éd. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

- AUGUSTIN (1992), *Confessions*, éd. J. J. O'Donnell, Oxford, Oxford University press.
- AVERROÈS (1949), *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, éd. A. L. Shields et H. Blumberg, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America.
- (1953), *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. S. Crawford, Cambridge, MA: Medieval Academy of America.
- AVICENNE (1972), *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, éd. S. Van Riet, introduction G. Verbeke. Peeters-Brill, Louvain-Leiden.
- BONAVENTURE (1885), *Opera Omnia S. Bonaventurae*, t. II, Les Pères du Collège de Saint Bonaventure (éd), Florence, Quaracchi.
- (1950), *Questions disputées "De caritate"*, éd. P. Glorieux, Paris, Editions franciscaines, 1950
- BOVELLES, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles. Édition critique, introduction et commentaire du ms. 1134 de la Bibliothèque de l'Université de Paris*, éd J.-C. Margolin, Paris, Champion, 2002.
- (2014), *Ars oppositorum*, éd, B. Mojsisch, Bibliotheca Augustana, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost16/Bovillus/bov_ar00.html .
- (non publié), *Liber de intellectu*, éd. R. H Trowbridge, non publié.
- BURIDAN (2015), *John Buridan, "Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam), Libri I-II,"* éd. J. M. M. H. Thijssen, Leiden-Boston: Brill.
- DUNS SCOT (1891-1895), *Opera Omnia*, éd. L. Wadding révisé par L. Vivès, Paris, 26 vol.
- (1950-2013), *Opera Omnia*, 11 vol. éd. Commission scotiste, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis.
- (1997-2006), *Opera Philosophica*, , 5 vol, éd. R. Andrews, G. Etzkron, G. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone et R. Wood, New York, The Franciscan Institute Publications.
- GUERRIC DE SAINT QUENTIN (2002), *Quaestiones De Quolibet*, ed. Black, J., Principe, W. H., Torrell, J.-P., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- GUILLAUME D'OCKHAM (1967–88), *Opera philosophica et theologica*, Gedeon Gál, et al. (éd.), 17 volumes, St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute.

JEAN BLUND (1970), *Tractatus de anima*, éd. D.A. Callus et R.W. Hunt, Londres, Ocford University Press.

JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, éd. P. Michaud-Quantin, Paris, Vrin

JEAN PIC DE LA MIRANDOLE (1995), *Conclusiones Nongentae: Le novecento tesi dell'anno 1486*, éd. A. Biondi, Florence, Olschki.

JOHN PECKHAM, *Quodlibet*, IV, éd. F. Delorme, rev. G.J. Etzkorn, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura.

JEAN WYCLIF (1893–1899), *Tractatus de logica*, éd. M. H. Dziewicki, 3 vols., London, Trübner for the Wyclif Society.

-(1985), *Tractatus de universalibus*, éd. I. J. Mueller, Oxford, Clarendon Press.

MIGNE J.-P. (1844-1864), *Patrologiae latinae cursus completus*, 221 vol., Paris, Petit Montrouge.

NICHOLAS D'AMSTERDAM (2016), *Commentary on the Old Logic*, éd. E. P. Bos, Amsterdam, John Benjamins.

NICOLAS DE CUES (1932), *Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codum fidem edita*, éd. E. Hoffmann et R. Klibansky, Leipzig, Felix Meiner.

-(1983-1996), *Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codum fidem edita: Sermones II*, XXVII-LVI, vol. XVII., fasc. I-III, éd. R. Haubst et H. Schnarr, Hambourg, Felix Meiner.

ORESME (2013), *Questiones super Physicam (Books I–VII)*, éd. S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner and E. Mazet, Leiden, Brill.

PIERRE D'Espagne (1992), *Syncategoremata*, I, éd. L. M. de Rijk, Leiden, Brill.

ROLAND DE CRÉMONE (1962), *Summae*, éd. A. Cortesi, Bergamo.

THOMAS D'AQUIN (1888-1906), *Opera omnia*, vol. 4-12 éd. commission léonine, Rome.

-(1871-1872) *Opera omnia*, , 34 t., éd. L. Vivès, Paris.

-(1929) *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. éd. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris.

-(1936), *Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, éd. L. W. Keeler Rome, Université Grégorienne.

Traductions citées

ALEXANDRE D'APHRODISE (2008), *De l'âme*, tr. fr. M. Bergeron et R. Dufour, Paris, Vrin.

ARISTOTE (1993), *De l'âme*, tr. fr. R. Bodéüs, Paris, Flammarion.

-(1998), *Metaphysics Books G, D, and E*, tr anglaise par C. Kirwan, Oxford, Clarendon Press.

-(1999) *Petits Traités d'histoire naturelle*, tr. fr. P.-M. Moreau, Paris, Flammarion.

-(2000), *Physique*, tr fr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

-(2002), *Catégories*, éd. et tr. fr. par F. Ildefonse et J. Lallot. Paris, Seuil.

-(2004), *Traité du ciel*, tr. fr. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

-(2005), *Seconds Analytiques*, tr. fr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

-(2007), *Catégories. Sur l'interprétation. (Organon I-II)*, tr. fr. M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

-(2008), *Métaphysique*, tr fr. M-P Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion.

-(2014), *Premiers analytiques*, éd et tr fr. M. Crubellier, Paris, Flammarion.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Partie 264, vol 4, tr. fr. M. Citoleux Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1866

-(1998-2002), *Œuvres*, 3 vol., tr fr sous la direction de L. Jerphagnon, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

AVERROÈS (1999), *L'intelligence et la pensée - Sur Le De Anima*, tr. fr. A. de Libera, Paris Flammarion.

BOÈCE (2000), *Traité théologique*, tr fr. A. Tisserand, Paris, Flammarion.

-(1995), *Institution Arithmétique*, éd. et tr. fr. J.-Y. Guillaumin, Paris, Les Belles-Lettres.

-(2008), *La consolation de Philosophie*, éd. C. Moreschini et tr. fr. J.-Y. Guillaumin, Paris, Le Livre de Poche.

BOVELLES (1943), *Il Sapiente*, tr italien E. Garin, Torino, Einaudi.

-(1982 (rééd. 2010)), *Le Livre du sage*, éd et tr fr. P. Magnard Paris, Vrin.

-(1983 (rééd. 2014)), *Le Livre du néant*, éd et tr fr. P. Magnard, Paris Vrin.

-(1984), *L'art des opposés*, éd et tr fr. P. Magnard, Paris, Vrin.

-(1973) *Sur les langues vulgaires et la variété de la langue française*. Liber de differentia vulgarium linguarum (*Paris, 1533*), éd et tr. fr. C. Dumont-Demaizière, Paris, Klincksieck.

-(2012), *Ascendencias medievales en el Liber propriae rationis de Carolus Bovillus (1479-1567) con edición semidiplomatica, traducción castellana y estudio del texto*, éd. tr espagnole et comm. D. González Garcia, Thèse, Universidad Nacional Autónoma de México.

-(2016), *Le De Sensu de Charles de Bovelles (1511)*, éd. et tr. fr. A.-H. Klinger-Dollé, Genève, Droz.

-(2021), *Opuscule métaphysique/Livre de l'intellect I, prop 1 à 4*, éd et tr. fr. E. Faye dans A.-H. Klinger-Dollé et E. Faye, *Charles de Bovelles. Philosophe et pédagogue.*, Paris, Beauchesne

BURIDAN (2019), *Questions sur le traité De l'Âme d'Aristote*, tr. fr. J. Biard, Paris, Vrin.

CÉSAR (1993), *La guerre des Gaules*, tr. fr. M. Rat, Paris, Flammarion.

CICÉRON (1930-1931), *Tusculanes*, 2 vol., éd. G. Fohlen et tr fr. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres.

-(2010), *Les académiques*, tr. fr. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion.

DESCARTES (1979), *Méditations métaphysiques : Objections et réponses suivies de quatre lettres*, dir. J.-M. Beyssade et M. Beyssade, Flammarion.

-(2009-2018), *Œuvres complètes*, 8 vol. (dir) de J.-M. Beyssade et de D. Kambouchner, TEL Gallimard,

DIETRICH DE FREIBERG (1992), *Treatise on the intellect and the intelligible*, tr ang M. L. Führer, Milwaukee, Marquette University Press

-(2012), *Œuvres choisies, II : La vision béatifique*, éd. B. Mojsisch et tr. fr. A.-S. Robin Fabre, Paris, Vrin.

DIOGÈNE LAËRCE (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, tr. fr. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, intro..., tr. fr. et notes de M.-O. Goulet-Cazé, J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, R. Goulet, Mi. Nancy, Paris Le Livre de poche.

DUNS SCOT (2000), *La théologie comme science pratique : prologue de la Lectura, IV*, tr. fr. Gérard Sondag, Paris, Vrin.

FICIN (1964), *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, tr. fr. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres.

-(2012), *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour*, tr. fr. P. Laurens, Paris, Les Belles Lettres.

GALIEN (2011), *Medicine of Method*, livres 1-4, éd. et tr. anglaise par I. Johnson et G. H. R. Horsley, Harvard University Press. Cambridge.

GUILLEAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction*, tr. fr. D. Piché, Paris, Vrin.

HERMÈS TRISMÉGISTE (1946-1954), *Corpus Hermeticum*, 4 t. tr. fr. A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres.

JEAN DE JANDUN (1969), *Quaestiones super 8 libros Physicorum Aristotelis* (réimpression de l'édition de 1551) Frankfurt, Minerva.

JEAN DE LA ROCHELLE (2001), *De l'âme*, éd. J.-M. Vernier, Paris, Vrin.

JEAN GERSON (2008), *Sur la théologie mystique*, tr. fr. M. Vial, Paris, Vrin.

JEAN PIC DE LA MIRANDOLE (1993), *De la dignité de l'homme, Oratio de hominis dignitate*, prés. et trad. Yves Hersant, Paris, L'Éclat.

LEFÈVRE d'ÉTAPLES J. (1979), *Les Hécatonomies*, éd. et tr. fr. J. Boisset et R. Combès Paris, Vrin.

-(2018), *La magie naturelle*, tome I, éd., tr. fr. et intr. par J.-M. Mandosio, Paris, Les Belles Lettres.

NICOLAS DE CUES (1983), *De mente*, tr. fr. M. De Gandillac dans Cassirer (1983).

-(2009), *La sagesse selon l'idiot*, tr. fr. F. Coursaget et intr. R. Bruyéron, Paris, Hermann.

-(2011), *Les Conjectures*, tr. fr. Jean-Michel Counet, Paris, Les Belles Lettres.

- (2011) *Les Conjectures*, tr. fr. Jocelyne Sfez, Paris, Beauchesne.
- (2013), *La Docte ignorance*, tr. fr. P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon, Paris, Flammarion.
- (2017), *La Chasse de la sagesse et autres œuvres de philosophie tardive*, tr. fr. et comm. J. Sfez, Paris, Beauchesne.
- PIERRE d'AILLY, *Traité sur la consolation de Boèce*, éd. M. Chappuis, Amsterdam, John Benjamins.
- PLATON (2002), *La République*, tr. fr. G. Leroux, Paris, Flammarion.
- (2007), *Phèdre*, tr. fr. L. Mouze, Paris, Le Livre de Poche.
- (2008) *Œuvres complètes*, tr. fr. dir L. Brisson, Paris, Flammarion.
- (2017), *Timée – Critias*, tr. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion.
- PLOTIN (2003), *Traités, 7-21*, tr. fr. L. Brisson, J.-M. Charrue, R. Dufour, J.-M. Flammand, F. Fronterotta, M. Guyot, J. Laurent, L. Lavaud, A. Petit et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion.
- (2006), *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo ? I 1 [53]*, éd., tr. it. et comm. C. Marzolo, Pise, Edizioni Plus, Pisa University Press.
- PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE (2016), *Les Noms Divins*, Y. de Andia, Paris, Les éditions du Cerf.
- PTOLÉMÉE (1828), *Traité de géographie*, tr. fr. N. Halma, Paris, impr. de Eberhart.
- RAYMOND LULLE (1991), *L'Art bref*, tr. fr. A. Llinares, Paris, Cerf.
- RICHARD DE MÉDIAVILLA (2012-2014), *Questions disputées*, 6 vol. éd et tr. fr. A. Bourreau, Paris, Les Belles Lettres.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR (1999), *La trinité*, tr. fr. G. Salet, Paris, Les éditions du Cerf.
- SÉNÈQUE (1945-1964), *Lettres à Lucilius*, éd. F. Préchac et tr. fr. H. Noblot, Paris, Belles Lettres.
- SIGER DE BRABAN (1948), *Questions sur la métaphysique*, éd. A. Maurer, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie.
- THOMAS DE BAILLY (1960), *Quodlibet*, Paris, Vrin.

THOMAS D'AQUIN (2015), *Sur la vérité*, tr. fr. G.-J. Ceausescu, Paris, Biblis.

-(1984-1986), *Somme théologique*, tr. fr. A. M. Roguet, 4 t., Cerf, Paris, 1984-1986.

-(1999), *Contre Averroès*, tr. fr. A. de Libéra, Paris, Flammarion.

-(2016), Commentaire de saint Thomas d'Aquin du traité des métaphysiques d'Aristote, S. Pronovost, Édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>.

Grammaires modernes et dictionnaires

ASHDOWNE R., HOWLETT D. R. et LATHAM R. E. (éd), *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Oxford, Oxford University Press.

CHANTRAINE P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 vol., Paris, Klincksieck.

ERNOUT A. et THOMAS F. (1951 [éd. 2002 par Klincksieck]) *Syntaxe latine*, Paris, Nouvelle collection à l'usage des classes.

GREVISSE M. et LITS M. (2009), *Le petit Grevisse : Grammaire française*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Secondaire, [32^{ème} réédition mise à jour du *Précis de grammaire française* de M. Grevisse écrite en 1939].

HOVEN R. (éd.) (2006), *Lexique de la prose latine de la renaissance*, Leiden, Brill.

REY A. (1992), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert

Commentateurs modernes (après 1800)

ALAIN M. (1992), « L'Humanisme français et l'éducation : Bovelles, Budé, Ramus », dans éd. L. Rotondi Secchi Tarugi (éd) *L'Educazione e la formazione intellettuale nell'età dell'Umanesimo*, Milan, Guerini e associati, pp. 122-126.

ALBERTINI T. (1993), « Die geometrische Darstellung der vollkommenen Erkenntnis in der Philosophie von Charles de Bovelles », dans T. Albertini (éd) *Verum et Factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto*, Francfort-Berlin-Bern, Peter Lang, pp. 421-436.

-(1996), « Ein Naturbegriff der Renaissance : Charles de Bovelles. Natur und Vernunft als Außen- und Innenraum der Erkenntnis », dans K. Gloy (éd), *Natur- und Technikbegriffe*, Bonn, Bouvier, pp. 41-49.

-(1999), « Der Mensch als *metamorphische* Weltmitte. Reflexionen zu einer Denkfigur der Renaissance (Bovelles, Ficino, Pico) », dans P. R. Blum (éd), *Sapientiam amemus. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance*, Munich, W. Fink Verlag, pp. 89-108.

-(2000a), « *Actio* und *Passio* in der Renaissance. Das Weibliche und das Männliche bei Agrippa, Postel und Bovelles », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XLVII, pp. 126-149.

-(2000b), « Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Renaissance aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles », dans K. Gloy (éd), *Das Analogiedenken-Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, Bonn, Bouvier, pp. 184-212.

-(2011) « Charles de Bovelles' Enigmatic *Liber de Sapiente*: A Heroic Notion of Wisdom », dans M. Ferrari et T. Albertini (éd), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise*, *Intellectual History Review*, 21/3, pp. 297-306.

ALBERTSON D. (2010), « A learned Thief ? Nicholas of Cusa and the Anonymous "Fundamentum naturae" : reassessing the "Vorlage" theory » dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, Vol. 77, No. 2, pp. 351-390

-(2014), *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford, Oxford University Press.

ANDERSEN H. et HEPBURN B. (2021), « Scientific Method » dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-method/>>.

ANDRÉ J.-M. (1962), « Recherche sur l'*otium* romain » dans *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 52, 1962, pp. 3-82.

ANZULEWICZ Henryk (2012), « Albert the Great on Void: Some Remarks » dans J. Biard et S. Rommevaux, *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à Edward Grant.*, Turnhout, Brepols, pp. 167-186

Armstrong D. M. (1989), *Universals : an opinionated introduction*, Boulder, Westview Press; tr fr S. Dunand, B. Langlet et J.-M. Monnoyer, Paris, Ithaque, 2010

ASHWORTH E.J. (2008), « Developments in the Fifteenth and Sixteenth Centuries » dans D. M. Gabbay et J. Woods, *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, Amsterdam, Elsevier, pp. 609-643.

AUBRY G. (2006), *Dieu sans la puissance*, Paris, Vrin.

AUVRAY-ASSAYAS C. (2006), *Cicéron*, Paris, Belles Lettres.

-(2017), « Usages d'Aristote par Cicéron. Sur quelques modalités de la réception de la théologie attribuée au *peri philosophias* » dans G. Guyomarc'h et F. Baghdassarian (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Ephèse*, Louvain, Peeters, pp. 107-122

AXWORTHY A. (2011), *Le Statut des mathématiques en France au xvi^e siècle : le cas d'Oronce Fine*, thèse soutenue à l'Université de Tours sous la direction de Joël Biard.

-(2015), *Le Mathématicien renaissant et son savoir : le statut des mathématiques selon Oronce Fine*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

BÁEZ-RUBÍ L. (2004), *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de Valadés*, Frankfurt-am-Main, Peter Lang.

BAGHDASSARIAN F. (2016), *La question du Divin chez Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

BAKHOUCHE B. (2006), « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : *endelecheia* ou *entelecheia* ? » *Interférences Ars Scribendi* (4), mis en ligne le 6 décembre 2006, http://ars-scribendi.ens-lsh.fr/article.php3?id_article=45&var_affichage=vf .

BAKKER J. M. M. (2013), « Fifteenth-Century Parisian Commentaries on Aristotle's Metaphysics » dans G. Galluzzo et F Amerini (éd), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden, Brill.

BANKS K. (2008), « Opposites and Identities: Maurice Scève's *Délie* and Charles de Bovelles's *Ars oppositorum* », *French Studies*, 64/2, pp. 389-403.

-(2010), « Difference, Cognition and Causality: Maurice Scève's *Délie* and Charles de Bovelles's *Ars oppositorum* », *French Studies*, 64/2, pp. 139-149.

BARNES J. (2009, p. 60) « Girolamo Donato and Alexander of Aphrodisias » dans *International Journal of the Classical Tradition*, Mars 2009

BATAILLON M. (1937), *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Genève, Droz.

BATTLORI M. (1973), « Sur le lullisme en France au XV^e siècle », dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance*. Colloque international de Tours, XIV^e stage, Paris, Vrin, pp. 117-124.

BAUDRIER H. (1895–1921), *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs du XVI^e siècle*, Lyon ; rééd. Paris, F. de Nobele, 1964.

BAZÁN B. C. (1983), « la corporéité selon Saint Thomas. » dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 81, n°51, pp. 369-409

-(2016), *La noétique de Siger de Brabant*, Paris, Vrin.

BEDOUELLE G. (1976), *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz.

BEERE J. (2009), *Doing and Being*, Oxford University Press, Oxford

BERGERON M. et DUFOUR R. dans l'introduction à leur traduction d'Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme* (p. 50)

BIANCHI L. et RANDI E. (1993), *Vérité dissonantes*, Fribourg, Edition universitaire de Fribourg et Cerf

BIARD J. (1997), *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, PUF.

-(2002) « L'être et la mesure dans l'intension et la rémission des formes (Jean Buridan, Blaise de Parme) » dans *Medioevo*, XXVII, pp. 415-447

- (2012a), *Science et nature : la théorie buridaniennne du savoir*, Paris, Vrin

-(2012b), « Signification et statut du concept de vide selon Albert de Saxe et Jean Buridan » dans J. Biard et S. Rommevaux, *La nature et le vide dans la physique médiévale : Études dédiées à Edward Grant*, Turnhout, Brepols, pp. 269-292.

- (2021) « Charles de Bovelles et la logique » dans A.-H. Klinger-Dollé et E. Faye, *Charles de Bovelles. Philosophe et pédagogue.*, Paris, Beauchesne, pp. 169-186.

BLOCH D. (2007), *Aristotle on Memory and Recollection*, Leiden, Brill.

BOCKEN I. (2008), « Theatre of Knowledge and Truth. Encyclopaedic Thinking. System Theory and Spirituality (Cusanus, Bovillus, Luhmann) », dans *Seeing the Seeker. Explorations in the Discipline of Spirituality*. éd. H. Blommestijn, *Studies in Spirituality Supplement*, 19, Louvain, Peeters, p. 49-76.

-(2011a), « Visions of Wisdom: The Pictorial Treatises of Charles de Bovelles », dans M. Ferrari et T. Albertini (éd), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise, Intellectual History Review*, 21/3, p. 341-352.m

-(2011b), « Enzyklopädie der Weisheit und Weisheit der Enzyklopädie. Wissenschaft und Weisheit bei Carolus Bovillus », *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte*, 2/1, 2011, p.329-349.

BODÉÛS R. (2002), *Aristote*, Paris, Vrin.

BOKDAM S. (2012), *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes poétiques à la Renaissance, en France*, Paris, Champion.

BONIMO S.-T. (2007), « Le thomisme parisien au XVe siècle », dans *Revue thomiste*, 107, pp. 625-653.

BONNER A. (2007) *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, Leyde, Brill

BOUREAU A. (2010) « Un débat sur l'inné et l'acquis dans l'intellect des anges. La question disputée 12 de Richard de Mediavilla » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2010, T. 77, p. 157 à 191

BOUVERESSE J. (1999), *Prodige et vertige de l'analogie*, Raison d'Agir, Paris

BRAMS J. (2003), *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milan, Jaca Book.

BRANN N. L. (1981), *The Abbot Trithemius (1462-1516). The Renaissance of monastic humanism*, Leiden, Brill.

BRAUN L. (1994), *Iconographie et philosophie : essai de définition d'un champ de recherche*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.

BRAUSE K. H. (1916), *Die Geschichtsphilosophie des Carolus Bovillus*, Leipzig, Robert Noske.

BRENET J.-B. (2008) « Âme intellectuelle, âme cogitative : Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme » dans *Vivarium*, 46, p. 318-341

BRUN R. (1969), *Le Livre français illustré de la Renaissance. Étude suivie du Catalogue des principaux livres à figures du XVI^e siècle*, Paris, A. et J. Picard.

BRUNSCHWIG J. (2016), *Leçon sur Aristote*, Paris, Ellipses.

- BUSARD H. L. L. (1970-1980), « Charles de Bovelles », dans *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Coulston Gillipsi, New York, C. Scribner's sons, 16 vol., vol. 2, p. 360-361.
- BUSSON H. (1957), *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin.
- BURNYEAT M. (1992), « Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? » dans M. C. Nussbaum et A. O. Rorty (éd) (1992, p. 15-26), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press
- BYDÈN B. (2018), « Introduction: The Study and Reception of Aristotle's *Parva naturalia*. » dans Bydén, B. et Radovic, F. (éd), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, Studies in the History of Philosophy of Mind, vol 17. Cham, Springer, pp. 1-50.
- CALMA D. et IMBACH R. (2013), « Heymeric de Campo, Author of a Metaphysical Treatise. Study and Partial Edition of *Colliget principiorum*. » dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 80, p. 277-423
- CALMA D. (2018) « Réalisme et tradition philosophique chez Heymeric de Campo (d. 1460) » dans D. Calma et Z. Kaluza (2018), *Regards sur les traditions philosophiques (XIIe-XVIe siècles)*, Louvain, Leuven University Press p. 249-298
- CAROTI S. (2004), « Some Remarks on Buridan's Discussion on Intension and Remission » dans *Vivarium*, Vol. 42, No. 1, pp. 58-85
- CARRIER J. et LAFLEUR C. (éd.) (1997), *L'Enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols.
- CASSIN B., LABARRIÈRE J.-L., ROMEYER DHERBEY G. (1997) *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin.
- COLISH M. L. (1995), « Early Scholastic Angelology » dans *Recherches de Theologie Et Philosophie Medievales* 62, pp. 80-109.
- COURCELLE P. (1966), « Le Corps-Tombeau (Platon, Gorgias, 493 a, Cratyle, 400 c, Phèdre, 250 c) » dans *Revue des Études Anciennes*, Tome 68, 1966, n°1-2. pp. 101-122.

CASSIRER E. (1906—1907), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, B. Cassirer ; (2004), tr. fr. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tr. R. Fréreau, Paris, Le Cerf, 2004.

-(1927), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, Teubner ; (1983) tr. fr. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, tr. P. Quillet, Paris, Éditions de Minuit.

CASTON V. (1999) « Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal », *Phronesis*, 44(3), pp. 199-227.

CASTOR G. (1964), *Pléiade poetics, a study in sixteenth-century thought and terminology*, Cambridge, University press ; (1998) tr. fr. Y. Bellenger, *La poétique de la Pléiade. Étude sur la pensée et la terminologie du XVI^e siècle*, Paris, Champion.

CATÁ C. (2009), « Forking Paths in Sixteenth-Century Philosophy: Charles de Bovelles and Giordano Bruno », *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 40/2, pp. 381-392.

-(2011), « Viewed through the Looking-Glass: Human Nature as a Mystical Mirror in Charles de Bovelles' Conception of *Sapientia* », dans M. Ferrari et T. Albertini (éd), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise*, *Intellectual History Review*, 21/3, pp. 307-316.

CÉARD J. (1982), « Bovelles et ses traditions numérologiques », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 211-228.

CÉARD J. et MARGOLIN J.-C. (1986), *Rébus de la Renaissance*, 2 vol., Paris, Maison-Neuve et Larose.

CELEYRETTE J. (2014) « La critique de l'*esse intentionale* par Guillaume d'Ockham » *Methodos : savoirs et textes* [online], vol. 14, URL: <http://journals.openedition.org/methodos/3687>.

CELEYRETTE J. et SOLERE J.-L. (2002), « Godefroid de Fontaines et la théorie de la succession dans l'intensification des formes », dans P. J. J. M. Bakker (éd.), *Chemins de la pensée médiévale : études offertes à Zénon Kaluza*, Tournai, Brepols, pp. 79-112

CESALLI L. (2005), « Le « pan-propositionnalisme » de Jean Wyclif » dans *Vivarium*, 43(1), pp. 124-155

-(2007), *Le réalisme propositionnel: Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*, Paris, Vrin.

CHOMARAT J. (1974), « Platon et Aristote à Paris au printemps de 1515 (Nicolas Bérauld et Charles de Bovelles) », *Moranea*, XLI (1974), p. 49-56.

-(1982), « Bovelles et Sainte Catherine », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 277-279.

-(1987), « La langue de Bovelles », dans Mellet S. (éd), *Études de linguistique générale et de linguistique latine, offertes en hommage à Guy Serbat*, Paris, Société pour l'Information grammaticale, pp. 129-144.

CLÉMENT M. (2012), « Je veux résoudre en mon fait l'Impossible (d. 280, V 4) : les régimes de la contradiction et leur horizon théologique dans *Délie* », *Le Verger* III ; <http://cornucopia16.com/blog/2014/07/28/michele-clement-je-veux-resoudre-en-mon-fait-limpossible-d-280-v-4-les-regimes-de-la-contradiction-et-leur-horizon-theologique-dans-delie/>.

-(2014), « Scève, 1562 : un microcosme universel ? », dans F. Lestringant, P.-F. Moreau et A. Tarète (éd.), *L'Unité du genre humain. Race et Histoire à la Renaissance*, PUPS, Cahiers V.-L. Saulnier 31, pp. 121-138.

CONOLLY B. (2014), « Dietrich of Freiberg on the succession of forms in the intensification of qualities » dans *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 81. 1-35

CONTI A. D. (1997), « Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics » dans *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (vol 2.)_Cambridge, Cambridge University Press, 1997 pp. 133-165.

-(2006), « Wyclif's logic and metaphysic » dans I. C. Levy (2006), *A companion to John Wyclif*, Leiden, Brill, pp. 67-125.

CORREIA M. (2012), « Boethius on the Square of Opposition » dans J.-Y. Béziau et D. Jacquette, *Around and Beyond the Square of Opposition*, Bâles, Springer, pp. 41-52.

- COURTENAY W. J. (2001), « Philosophy's reward : the ecclesiastical income of Jean Buridan » dans *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 68(1), pp. 163-169
- CRANEFIELD P. F. (1970), « On the Origin of the Phrase NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU » dans *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XXV, pp. 77-80
- CROSS R. (1998), *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Oxford, Clarendon Press.
- CRUBELIER M. (1996), « Science de l'universel et connaissance du singulier (« Métaphysique », M 10) » dans *Revue De Philosophie Ancienne*, 14(2), 75-102
- CRUBELLIER M. et PELLEGRIN P. (2002), *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil.
- CZERKAWSKI J. (1986), « Charles de Bovelles koncepcja filozofii », *Archiwum Historii Filozofii i Mysli Społecznej*, XXXI, pp. 79-108.
- DAWES G. W. (2017), « Ancient and Medieval Empiricism », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017 Edition, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/empiricism-ancient-medieval/> .
- DEFAUX G. et B. COLOMBAT B. (éd) (2003), *Lyon et l'illustration de la langue française à la Renaissance*, Lyon, Ens Editions, 2003.
- DE HAAS F. A. J. (2018), « Themistius » dans Anna Marmodoro (éd.), *Mind and Body in Late Antique Pagan Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 111-128.
- DECAIX V. (2021), *Constituer le réel. Noétique et métaphysique chez Dietrich de Freiberg*, Paris, Vrin.
- DEMONET M.-L. (1992), *Les Voix du signe : nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion, 1992.
- DEPROUW S., HALÉVY O., VÈNE M., et alii (éd) (2011), *Geoffroy Tory imprimeur de François I^{er} graphiste avant la lettre*, , Paris, Rmn-Grand Palais, 2011.
- DE RIJK L. M. (1973), « The Development of *Suppositio naturalis* in Mediaeval Logic » dans *Vivarium*, Vol. 11, No. 1, 1973, Leiden, Brill, pp. 43-79.
- (1982), « The origins of the theory of the properties of terms. » dans N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, et E. Stump (éds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*:

From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.

DESPORTES P. et MILLET H. (1996), *Fasti Ecclesiae Gallicinae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500*, tome I. Diocèse d'Amiens, Turnhout, Brepols.

DEUTINGER M. (1857), *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft*, Munich, Manz.

DIPPEL J. (1865), *Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabriss. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, Stuber.

DUMONT-DEMAIZIÈRE C. (1982), « Bovelles, historien de la langue », dans Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 237-245.

-(1983a), *La Grammaire française au XVI^e siècle. Les grammairiens picards*, Paris, Didier-Érudition.

-(1983b), « Quelques fantaisies toponymiques de Charles de Bovelles », dans *Mélanges de dialectologie d'oïl, à la mémoire de Robert Loriot*, Fontaine-lès-Dijon, pp. 239-246.

-(1985) « Convergences et divergences étymologiques chez Bovelles et Sylvius », dans *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis*, éd. R. J. Schoek, *Medieval and Renaissance Texts and Studies* 37, New York, Binghamton, pp. 239-246.

-(1986), « Du recours à l'histoire comme argument linguistique dans deux œuvres latines du XVI^e siècle », dans I. D. McFarlane (éd), *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies*, Binghamton, New York, *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, pp. 309-317.

DRAGO A. (2017) « From Aristotle's Square of Opposition to the "Tri-unity's Concordance": Cusanus' Non-classical Reasoning » dans J.-Y. Béziau, G. Basti (éd), *The Square of Opposition: A Cornerstone of Thought*, Cham, Springer

DRONKE P. (1992), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

DIERAUER U. (1997), « Raison ou instinct. Le développement de la zoologie antique » dans CASSIN B., LABARRIÈRE J.-L., ROMEYER DHERBEY G. (1997) *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin, pp. 3-30

DUDLEY J. (1982), « La contemplation (θεωρία) humaine selon Aristote. » dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 80, n°47, 1982, p. 387-413.

DUMONT S. D. (2009), « Godfrey Of Fontaines And The Succession Theory Of Forms At Paris In The Early Fourteenth Century » dans S. F. Brown, T. Dewender, et T. Kobusch, *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, Boston, Brill, pp. 39-125.

DUTILH NOVAES C. (2008), « Logic in the 14th Century after Ockham » dans D. M. Gabbay et J. Woods (éd), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, Amsterdam, Elsevier; p. 433–504

EBBESEN S., THOMSEN THÖRNQVIST C. et DECAIX V. (2015), « Questions on *De sensu et sensato*, *De memoria* and *De somno et vigilia*. A Catalogue. » dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 57, Turnhout, Brepols Publishers, p. 59-115.

EMMERY K. Jr. (1984), « Mysticism and the Coincidence of Opposites in Sixteenth and Seventeenth Century France », *Journal of the History of Ideas*, 45/1, pp. 3-23.

EMRIK R. (1961-1962), « Charles de Bovelles, humaniste picard », *Bulletin trimestriel de la Société des antiquaires de Picardie*, 49, p. 284-293.

ENGEL P. (2020), *Manuel rationaliste de survie*, Marseille, Agone

FARGE J. K. (1980), *Biographical Register of Paris Doctors of Theology (1500-1536)*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval studies.

-(2006), *Students and teachers at the University of Paris: the generation of 1500. A critical edition of Bibliothèque de l'Université de Paris (Sorbonne), Archives, Registres 89 and 90*, Leiden-Boston, Brill.

FARRINGTON B. (1964), *The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool, Liverpool University Press

E. FAYE (1995a), « De la dignité de l'homme selon Charles de Bovelles », dans P. Magnard (éd) *La Dignité de l'homme*. Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992, Paris, Champion, pp. 125-142.

-(1995b) « Le symbole de Prométhée dans la philosophie de Bovelles et en son temps », dans *Fine follie » ou la catastrophe humaniste : études sur les transcendants à la Renaissance*, éd. B. Pinchard, Paris, Champion, 1995, p. 115-138.

--(1995c), « Beatus Rhenanus, lecteur et étudiant de Charles de Bovelles », *Annuaire des Amis de la Bibliothèque de Sélestat*, Sélestat, 1995, p. 115-138.

-(1996) « *Vis intellectualis* et perfection de l'homme selon Bovelles. Réflexions autour d'un inédit », dans P. Magnard (éd.), *Métaphysique de l'esprit. De la forme à la force*. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 17, 18, 19 novembre 1995, Paris, Vrin, pp. 65-89.

-(1998a), *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, Vrin.

-(1998b), « Nicolas de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscrit *Exigua pluvia* de Beatus Rhenanus », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 65, pp. 415-450.

-(1999), « Descartes et la Renaissance. Philosophie de l'homme, Méthode, Métaphysique », dans *Descartes et la Renaissance*. Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996, éd. E. Faye, Paris, Champion, pp. 11-54.

-(2000), « Beatus Rhenanus lecteur de Platon et d'Aristote à Paris (1503-1507) », dans F. Heim et J. Hirstein (éd.) *Beatus Rheanus (1485-1547) lecteur et éditeur des textes anciens*. Actes du Colloque international tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998, Turnhout, Brepols, pp. 33-48.

-(2002), « Redécouverte de l'homme », dans G. Chaix (éd.), *Questions d'histoire. L'Europe de la Renaissance, 1470-1560*, Nantes, Editions du Temps, pp. 178-194.

-(2006a), « Charles de Bovelles », dans J-F. Balaudé (éd), *Les Philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, Librairie générale française, pp. 420-422.

-(2006b), « La philosophie de la Renaissance en France et la question de l'homme », dans J-F. Balaudé (éd), *Les Philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, Librairie générale française, pp. 428-444.

-(2011), « The First Metaphysical Thoughts of Bovelles in 1504: Harbingers of the *Book of the Wise* », dans M. Ferrari et T. Albertini (éd), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise*, *Intellectual History Review*, 21/3 (sept. 2011), p. 257-266.

-(2013), [Les premières pensées métaphysiques de Bovelles en 1504, annonciatrices du Livre du sage](#), *Revue de métaphysique et de morale*, n° 78.

-(2021), « La philosophie de l'homme de Bovelles et l'art de Lulle. Introduction à l'*Opuscule métaphysique* de 1504 » dans A.-H. Klinger-Dollé et E. Faye, *Charles de Bovelles. Philosophe et pédagogue.*, Paris, Beauchesne.

FAYE E. et HIRSTEIN J. (2002), « *Metaphysica Collecta*. Un cours de métaphysique fabriste pris en note par Beatus Rhenanus. Présentation et édition partielle », dans P.J.J.M. Bakker, E. Faye et C. Grellard (éd.) *Chemins de la philosophie médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, Brepols, pp. 169-191.

FAYE E. et ANCEY M ; (1995), « Le *Cours de Métaphysique* de 1504 pris en note par Beatus Rhenanus au Collège du Cardinal Lemoine. Édition et traduction des propositions 1 à 3 », *Annuaire des Amis de la Bibliothèque de Sélestat*, Sélestat, pp. 139-142.

FERRARI M. (2011), « Introduction to Bovelles' Liber de Sapiente » dans M. Ferrari et T. Albertini (éd), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise, Intellectual History Review*, 21/3, p. 257-265.

FEYNMAN R. P., LEIGHTON R. B. et SANDS M. L. (1963), *The Feynman lectures on physics*, Reading, Mass: Addison-Wesley Pub. Co.

FINANCE L. de (1982), « Le vitrail offert par Charles de Bovelles à la Basilique de Saint-Quentin », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 267-275.

FINAMORE J. F. (2011), « Themistius on soul and intellect in Aristotle's *De anima* » dans G. M. Gurtler (éd.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 26, Leiden, Brill.

FIORAVANTI G. (2011), « *Intellectus practicus* » dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong et I. Zattero (éd), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, Brepols, pp. 373-380.

FLAMAND J. M. (2016), « Lefèvre d'Étaples et le renouveau de l'enseignement universitaire parisien », dans O. Millet & L.-A. Sanchi (éd.), *Paris, carrefour culturel autour de 1500*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2016, p. 29-50.

FRANGENBERG T. (1991), « *Auditus visu prestantior* : Comparison of Hearing and Vision in Charles de Bovelles' *Liber de sensibus* », dans C. Burnett, M. Fend et P. Gouk (éd) *The Second Sense : Studies in Hearing and Musical Judgments from Antiquity to the Seventeenth Century*, Londres, The Warburg Institute-University of London, Institute Surveys and Texts XXII, pp. 71-94.

FÜHRER M. L. (2020), « Dietrich of Freiberg » dans Edward N. Zalta (ed.) (2020), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dietrich-freiberg/>

GAINSI, G.-S. (2014), *Charles de Bovelles et son anthropologie philosophique*, Paris, L'Harmattan.

GANDILLAC M. de (1973), « Lefèvre d'Étaples et Charles de Bovelles lecteurs de Nicolas de Cues », dans *L'humanisme français au début de la Renaissance*. Colloque international de Tours, XIV^e stage, Paris, Vrin, 1973, p. 155-171.

-(1976), « Platonisme et Aristotélisme chez Nicolas de Cues », dans *Platon et Aristote à la Renaissance*. XVI^e colloque international de Tours, éd. J.-C. Margolin, Paris, Vrin, p. 7-23.

-(1982), « L'art bovillien des opposés », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 157-170.

-(1992), *Genèses de la modernité. De la Cité de Dieu à la Nouvelle Atlantide*, Paris, Cerf.

GARIN E. (1962), « Cusano e i platonici italiani del Quattrocento », dans *Nicolo da Cusa. Relazioni tenute al Convegno di Bressanone*, Florence, pp. 75-100.

GAUTIER F. (2008), « Grégoire de Nazianze. Le miroir de l'Intelligence ou le dialogue avec la Lumière » dans *Théologiques*, Volume 16, numéro 2, pp. 31-47

GAYÀ J. (1980), « Algunos temas Lulianos en los escritos de Charles de Bovelles », *Estudios Lulianos* (Palma de Mallorca), n°70, XXIV, pp. 49-69.

-(1982), « Réminiscences lulliennes dans l'anthropologie de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international

du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 143-156.

GERSH S. (2002), « The Medieval Legacy from Ancient Platonism », dans S. Gersh & M. Hoenen (dir.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

GILSON E. (1943), *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin

-(1952), *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.

GLORIEUX P. (1927), Les Premières Polémiques Thomistes I : *Le Correctorium Corruptorii 'Quare'*, I, Bibliothèque Thomiste, Kain, Le Saulchoir.

GORIS H. (2012, p. 155-161) « Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure » dans T. Hoffmann (éd) (2012), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden/Boston, Brill, pp. 149-185.

GOROCHOV N. (1991), « Le collège du Cardinal Lemoine au XVI^e siècle », Paris et Ile de France, *Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, t. 42, p. 219-259.

GONZALEZ GARCIA D. (2021), « Le signe mathématique et sa fonction mystagogique dans la philosophie de Bovelles » dans Klinger-Dollé A.-H. et E. Faye, *Charles de Bovelles. Philosophe et pédagogue.*, Paris, Beauchesne.

GRACIA J. E. E. (1984), *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Washington, D.C., Catholic University of America Press.

GRANT E. (1981), *Much Ado about Nothing*, Cambridge, Cambridge University Press.

GRELLARD C. (2011), « Peut-on connaître quelque chose de nouveau ? Variations médiévales sur l'argument du Ménon » dans *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 136 (1), pp. 37-66.

GRELLARD C. et ROBERT A. (éd) (2009), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden, Brill.

GROETHUYSEN B., (1931) « Die kosmische Anthropologie des Bovillus », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40 (1931), p. 66-89.

GROETHUYSEN B. (1947), *Mythes et portraits*, Paris, Gallimard.

-(1953), « L'homme mythique en France. Bovillus », *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 190-200.

GUARD T. (2005), *Memoria renovata. Les valeurs de mémoire chez Cicéron.*, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon 2, récupérée de l'archive de publications électroniques de l'Université Lumière Lyon 2 : http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2005/guard_t#p=0&a=top.

GEUDENS C. (2015), « Versoris, Johannes » dans Marco Sgarbi (éd.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Dordrecht Springer International Publishing.

GUEUDET G. (2004), *L'art de la lettre humaniste*. Textes réunis par Francine Wild, Paris, Champion.

GUIDO G. et KLEIN J. (2020), « Francis Bacon » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/francis-bacon/>.

GUILBERT A. (1845), *Histoire des villes de France*, vol. 2, Paris, Fume et Cie.

GUILLAUMIN J.-Y. (1990), « Le statut des mathématiques chez Boèce » dans *Revue des Études Anciennes*, Tome 92, n°1-2. pp.121-126

GUILLAUMIN J.-B. (2015), « Présence et utilisation des autorités scientifiques dans les Noces de Philologie et de Mercure de Martianus Capella. » in *Eruditio Antiqua*, 7, p. 31-70

HALMI N. (2001), « Mind as microcosm », *European Romantic Review* 12/1, p. 43-52.

HAMELIN O. (1920 [4^{ème} éd. 1985, Vrin]), *Le système d'Aristote*, Paris, Félix Alcan.

HAMESSE J. (1974), *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications universitaires-Nauwelaerts, Louvain/Paris.

HANKINS J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*. 2 vol., Leiden-New York, Brill.

HARE R. M. (1981), *Moral thinking: Its levels, method, and point*, Oxford: Oxford University Press.

HARING N. M. (1959), « The lecture of Thierry of Chartres on Boethius' *De Trinitate* » dans E. Gilson G. Théry et M.T. d'Alverny (dir.) (1959), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XXV p. 113-226.

- HARTMAN E. (1977), *Substance, Body, and Soul*, Princeton, Princeton University Press.
- HASSE D. N. (2000), *Avicenna's „De anima“ in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*, Warburg Institute, London/Turin.
- HIRSTEIN J., *Epistulae Beati Rhenani. La Correspondance latine et grecque de Beatus Rhenanus de Sélestat. Volume 1 (1506-1517)*, éd. J. Hirstein avec la collaboration de Jean Boes, François Heim, Charles Munier *et alii*, Turnhout, Brepols.
- HOENEN M. (1995) « Ista prius inaudita. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues » dans *Medioevo*, 21, p. 375-476.
- HOENEN M. (2011) « Parva logicalia, towards the history of a puzzling literary genre » dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éd), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, Brepols, pp. 517-526.
- HUISMAN D. (1993), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, (2^e éd.).
- IJSEWIJN J. (1973), « Le latin des humanistes français : évolution et étude comparative », dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, Colloque international de Tours, XIV^e stage, Paris, Vrin, pp. 329-342.
- ILDEFONSE F. (1997), *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin.
- JAULIN A. (2016), « Aristote : la substance et la forme » in Berti E. et Crubellier M. (éd), *Lire Aristote*, PUF, Paris.
- JORLAND G. (2016), « Le de Luce de Robert Grosseteste » dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 89, p. 119-130
- JOUANNEAU (2003), « Le polissage du miroir de l'âme chez Avicenne, Al-Ghazālī et Ibn 'Arabī » dans *Philosophie*, n° 77, p. 69-84
- JOUKOVSKY F. (1981), « Thèmes plotiniens dans le *De Sapiente* de Charles de Bovelles », *B.H.R.*, XLIII, 3, pp. 141-153.
- (1982), *Le Regard intérieur : thèmes plotiniens chez quelques écrivains de la Renaissance française*, Paris, Nizet.
- (1994), « De l'animal métaphysique à l'animal nu (Bovelles, Belon et Montaigne) », dans A. Niderst (éd), *L'Animalité dans la littérature française*, Tübingen, Narr, pp. 87-101.

-(1998), « *Délie* à la lumière du *De Sapiente* », dans J.-C. Ternaux (éd), *La naissance du monde et l'invention du poème*. Mélanges de poétique et d'histoire littéraire du XVI^e siècle offerts à Yvonne Bellenger, Paris, Champion, pp 239-250.

JUNG E. et MIROSLAV H. (2018), « William Heytesbury » dans E. N. Zalta (éd) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/heytesbury/>.

KECK D. (1998), *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press

KING P. (1994) « Buridan's Theory of Individuation. » dans J. J.E. Gracia (1994), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, New York, SUNY Press, pp. 397-430.

-(2000), « the Problem of Individuation in the Middle Ages » dans *Theoria*, vol. 66, Issue 2, p. 159-184

KIRSHNER S. (2000), « Oresme on Intension and Remission of Qualities in His Commentary on Aristotle's "Physics." » dans *Vivarium*, 38(2), 255–274

KLEINZ J. P. (1944, (rééd 2007)), *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, Washington: The Catholic University of America Press

KLIBANSKY R. (1939 (rééd 1981)), *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages, outlines of a Corpus Platonium Medii aevi*, Londres, The Warburg Institute.

KLINGER A.-H. (2005), « Une dynamique euphorique. La notion de *medium* chez Charles de Bovelles (1479-1567) », E. Naya et A.-P. Pouey-Mounou (éd.) dans *Éloge de la médiocrité. Le juste milieu à la Renaissance*, Paris, Éd. Rue d'Ulm, pp. 53-69.

KLINGER-DOLLÉ A.-H. (2006), *La figuration de la pensée et les médiations sensibles dans la littérature de la Renaissance à partir de Charles de Bovelles (1479-1567). Bovelles pédagogue*, 2 vol., Thèse, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2006.

-(2007a), « Les plaisirs du sage : délices intellectuelles ou juste rapport du corps et de l'esprit dans le *De sapiente* de Charles de Bovelles (1479-1567)? », dans Boulègue L. et Levy C. (éd.), *Hédonismes : penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion. p. 215-231.

-(2007b), « Mouvements de l'esprit : extase biblique (*translatio*) et démarches intellectuelles dans le *De raptu* de Charles de Bovelles », *Translation(s). Pratiques de*

traduction et transferts de sens à la Renaissance, éd. E. Kammerer, A.-H. Klinger-Dollé, A. Mannooretonil et A.-L. Metzger-Rambach, *Camenaes*, 3 ; http://www.paris-sorbonne.fr/fr/IMG/pdf/12_Article_24_Klinger-Dolle.pdf.

-(2011), « Making Figures: A Way of Philosophizing in the *De Sapiente* », dans M. Ferrari et T. Albertini (éd.), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise*, *Intellectual History Review*, 21/3, pp. 317-339.

-(2012), « La langue française, “langue de l’autre” dans les *Géométries pratiques* et les recueils de Proverbes de Charles de Bovelles (1467-1579) ? », *Langue de l’autre, langue de l’auteur. Affirmation d’une identité linguistique et littéraire aux XII^e et XVI^e siècles*, éd. M. S. Masse et A. P. Pouey-Mounou, Genève, Droz, pp. 243-258.

-(2013a), « L’humanisme parisien du début du XVI^e siècle et les figures antiques du sage : autour de Jacques Lefèvre d’Étaples et Charles de Bovelles », dans C. Bonnet, C. Noacco, P. Marot et C. Orfanos (éd.), *Figures du maître : De l’autorité à l’autonomie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 113-124.

-(2013b), « Quand les druides tracent des figures : Antiquités nationales et *prisca theologia* dans le dialogue *De animæ immortalitate* de Charles de Bovelles (1479-1567) », *Anabases. Traditions et réceptions de l’Antiquité*, 17, pp. 149-162.

-(2015a) « Célébrer les sens à l’aube du XVI^e siècle : images textuelles et représentations figurées des sens dans le *De sensu* de Charles de Bovelles (1511) », dans *Penser les cinq sens au Moyen Âge : poétique, esthétique, éthique*, éd. F. Bouchet et A.-H. Klinger-Dollé, Paris, Garnier.

-(2015b), « Le corps du sage et la notion d’art (*ars*) dans la philosophie de Charles de Bovelles (1479-1567) », dans E. Kammerer, D.Kahn, A.-H. Klinger-Dollé, M. Mollins et A.-P. Pouey Mounou (éd) *Textes au corps. Promenades et musardises sur les terres de Marie Madeleine Fontaine*, Genève, Droz.

-(2016), *Le De Sensu de Charles de Bovelles (1511). Conception philosophique des sens et figurations de la pensée. Suivi du texte latin du De sensu traduit et annoté*, Genève, Droz.

KELBING H. M. (1990), « Anatomie de l’œil et perception visuelle, de Vésale à Kepler », dans J. Céard, M. M. Fontaine et J.-C. Margolin (éd.), *Le Corps à la Renaissance. Actes du XXX^e colloque de Tours (1987)*, Paris, Aux amateurs de livres, p. 389-398.

- KÖNIG-PRALONG C. (2006), *Être, essence & contingence*, Paris, Belles Lettres.
- KOUAMÉ T. (2004), « Au miroir de la scolastique. Le modèle universitaire parisien au XVe siècle. » dans C. Gauvard., & J. Robert (éd.), *Être Parisien*. Paris, Éditions de la Sorbonne.
- KOUSKOFF G. (1982), « Tradition et nouveauté dans l'enseignement mathématique de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 200-210.
- KRISTELLER P. O. (1961), *Renaissance Thought. The Classics, Scolastic and Humanist Strains*, New York, Hagerstowa, San Franscisco et Londres Harper and Row.
- KUHN H. (2018), « Aristotelianism in the Renaissance », dans Edward N. Zalta (éd.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotelianism-renaissance/>>.
- LALANDE A. (éd) (1926 [18^{ème} éd 1996]), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- LANDI A. (1982), « Une contribution à l'histoire de la fortune de Charles de Bovelles en Italie », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 93-97.
- LAPORTE M. (1974), « Charles de Bovelles (1479-1566). Apport de quelques sources noyonnaises ; contribution à une étude sur son séjour à Noyon », *Moranea*, XLI, p. 37-47.
- (1982), « L'exposition *Bovelles en Picardie* », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 19-28.
- LEFÈVRE D. (2018), *Dynamis*, Paris, Vrin
- LE GALL J.-M. (2001), *Les Moines au temps des réformes. France (1480-1560)*, Seyssel, Champ Vallon.
- LE GOFF J. (1957 (rééd 2000)), *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil.

LEMAIRE J. (2017), « Is Aristotle the Father of the Square of Opposition ? » dans J.-Y. Béziau et S. Gerogiorgakis, *New Dimensions of the Square of Opposition*, Analytica, Munich Series Analytica, 978-3-88405-112-2.

LEWIS N. (2019), « Robert Grosseteste », dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/grosseteste/>>.

LIBERA A. de (1994a), *La philosophie médiévale*, Paris, PUF.

-(1994b), *La mystique rhénane*, Seuil, Paris

-(1996 (rééd 2014)) *La Querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Seuil.

-(2005), *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin

LIVESEY S.J. (1985), « William of Ockham, the Subalternate Sciences, and Aristotle's Theory of Metabasis » dans *The British Journal for the History of Science*, Vol. 18, No. 2 (Jul., 1985), pp. 127-145

-(1986), « The Oxford Calculatores, Quantification of Qualities, and Aristotle's Prohibition of Metabasis », dans *Vivarium*, XXIV

LLINARÈS A. (1973), « Le lullisme de Lefèvre d'Étapes et de ses amis humanistes », dans *L'humanisme français au début de la Renaissance*, Colloque international de Tours, XIV^e stage, Paris, Vrin, p. 127-136.

LOGAN M.-R. (1973), « Bovillus on Language », dans *Acta Conventus neo-latini Amstelodamensis*. Proceedings of the Second International Congress of Neo-Latin Studies, Amsterdam 19-24 August 1973, éd. P. Tuynman, G. C. Kuiper et Eckhard Keßler, Munich, Fink, 1979, p. 657-666.

LOHR C. H. (1971), « Medieval latin Aristotle commentaries. Authors : Johannes Kanthi – Myngodus » dans *Traditio*, Vol. 27, 1971, pp. 251-351

-(1974), « Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors A-B. », *Studies in the Renaissance*, 21.

-(1994 (rééd. 2018 par De Gruyter)), *Aristotelica helvetica*, Freiburg, Universitätsverl.

-(1993-2001), « Bovelles (Bouvelles, Bovillus), Charles de », dans W. Kasper (éd), *Lexicon für Theologie und Kirche*, 3^e éd., 10 vol., Fribourg-en-Brisgau, Herder, vol. 2, col. 620.

LUNDBERG C. (2018), « A Philosopher, a Franciscan and a Physician in Conversation: Alumni of the Collège du Cardinal Lemoine. », *Humanities and Social Sciences Online*, <https://networks.h-net.org/node/6873/blog/2154955/philosopher-franciscan-and-physician-conversation-alumni-coll%C3%A8ge-du>.

LONGEON C. (1989), *Premiers combats pour la langue française*, Paris, Librairie Générale Française.

LUBAC H. de (1967), « Le sage selon Charles de Bovelles », dans *Mélanges offerts à Marie-Dominique Chenu*, Paris, Vrin, pp. 385-397.

LÜTHY C. (2003), « The Invention of Atomist Iconography », dans W. Lefèvre, J. Renn et U. Schoepflin (éd), *The Power of Images in Early Modern Sciences*, Bâle, Birkhäuser, pp. 117-139.

MACGREGGOR G. (1982), *Reincarnation as a Christian Hope*, New York City, Springer.

MAGNARD P. (1982), « L'idéal du sage dans le *De Sapiente* de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 101-108.

-(1986), « Prédicables et prédicats chez Charles de Bovelles », *Recherches sur le XVII^e siècle*, VIII, p. 47-62.

MAGNARD P. et MARGOLIN J.-C. (1987), « Charles de Bovelles (1479-1566) », dans *Prosateurs latins en France au XVI^e siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 93-155.

-(1996), « Pour une métaphysique de l'esprit », dans *Métaphysique de l'esprit. De la forme à la force*, éd. P. Magnard, Paris, Vrin, pp. 39-62.

-(1997), « Bovelles, Charles de (Carolus Bovillus) » dans *Centuriæ latinæ : cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, éd. C. Nativel, Genève, Droz, pp. 169-174.

-(1998), « Bovelles, Charles de (1478-1567) » dans *Dictionnaire des Philosophes de l'Encyclopaedia Universalis*, Paris, A. Michel, pp. 269-272.

-(2001), « La langue de la philosophie, du latin au français », dans *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, dir. J.-Fr. Mattéi, PUF, pp. 281-295.

-(2002), « La diffusione europea della cultura umanistica eni primi decenni del XVI secolo », dans C. Vasoli (éd), *Le filosofie del Rinascimento*, Milan, Mondadori, p. 249-268.

-(2009a), « L'homme universel », *Revue de métaphysique et de morale*, 61, p. 19-32.

-(2009b), « La vie de l'esprit selon Charles de Bovelles », dans *Vie active, vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, éd. C. Trottmann, Rome, École Française de Rome, p. 563-569.

-(2011), « Le chaînon manquant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, pp. 167-180.

-(2014a), « Bovelles lecteur de Denys », dans L. Boulègue (éd), *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste, Cahiers de Philologie*, 31, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 171-176.

-(2014), « Charles de Bovelles, penseur dionysien », dans S. Toussaint (éd), *Le pseudo-Denys à la Renaissance. Actes du colloque de Tours, 27-29 mai 2010*, Paris, Champion, pp. 197-208.

MAIER A. (1968), *Zwei Grundprobleme Der Scholastischen Naturphilosophie*, Rome, Edizioni di storia e letteratura

-(1982), *On the threshold of Exact Science*, University of Pennsylvania press, Philadelphia

MANDOSIO J.-M. et PIEROZZI L. (1992-1996), « L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule dans le *De magia naturali* de Lefèvre d'Étaples », *Chrysopoeia* V, pp. 191-264.

-(2020), « Latin technique du XII^e au XVIII^e siècle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 151 |, mis en ligne le 09 juillet 2020, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/3761> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.3761>

MARENBO J., (2005) *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

-(2012), « Latin Philosophy. 1350-1550 » dans J. Marenbon (éd), *The Oxford Handbook of Medieval philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

MARGOLIN J.-C. (1976), « L'Enseignement des Mathématiques en France (1540-1570) : Charles de Bovelles, Fine, Peletier, Ramus », dans P. Scharratt (éd) *French Renaissance Studies 1540-1570. Humanism and the Encyclopedia*, Edinburgh, University Press, pp. 109-155.

-(1978), « Compte rendu de Joseph M. Victor, Charles de Bovelles (1479-1553), An intellectual biography » dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 40, No. 2 , pp. 420-422

-(1978), « Bovelles et son commentaire de l'Évangile johannique », dans *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1978, p. 129-156 (repris dans *Philosophies de la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1998, p. 89-116).

-(1979), « Charles de Bovelles : le manuscrit 1134 de la bibliothèque de la Sorbonne », dans *Acta Conventus Neo-latini Amstelodamensis*, Munich, E. Fink, pp. 697-720.

-(1981) « Deux autographes de Charles de Bovelles », *B.H.R.*, XLIII, 3, pp. 525-536.

-(1982), « Bovelles et sa correspondance », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 59-91.

-(1984), « Une lettre inédite de Corneille de Schepper à Charles de Bovelles », *B.H.R.*, XLVI, n°1, pp. 111-130.

-(1985), « Science et nationalisme linguistique ou la bataille pour l'étymologie au XVI^e siècle : Bovelles et sa postérité critique », dans *The Fairest Flower : The Emergence of Linguistic National Consciousness in Renaissance Europe*. Actes du Colloque international de Los Angeles, 1983, Florence, Accademia della Crusca, pp. 139-165 (repris dans *Philosophies de la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 117-155).

-(1986), « La fonction de modèle dans la pensée créatrice de Bovelles », dans *Le Modèle à la Renaissance*, éd. C. Balavoine, J. Lafond et P. Laurens, Paris, Vrin, pp. 51-75.

-(1990), « Jeux de lettres, de signes, de sons et de sens chez Charles de Bovelles », dans M. Perrin (éd) *Dire le Moyen-Age hier et aujourd'hui*. Actes du colloque de Laon, 1987, Amiens-Paris, Université de Picardie-PUF, pp. 25-47.

-(1993a), « Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance », dans L. R. S. Tarugi (éd), *Il mito nel Rinascimento*. Atti del III convegno internazionale di studi umanistici, Milano, Nuovi Orizzonti, pp. 241-269.

-(1993b), « Une géométrie fort singulière : la *Géométrie pratique* de Charles de Bovelles (Paris, S. de Colines, 1542), dans T. Albertini (éd), *Verum et Factum*. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von S. Otto, Francfort-Berlin-Bern, Peter Lang, pp. 437-451.

-(1994), « Sur l'Art des opposés de Bovelles », dans M.-L. Demonet-Launay et A. Tournon (éd), *Logique et littérature à la Renaissance*. Actes du Colloque de la Baume-les-Aix, Université de Provence, 16-17 septembre 1991, Paris, Champion, pp. 5-10.

-(1995), « Le rationalisme mystique de Bovelles, professeur au Collège du Cardinal Lemoine », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, XIII, pp. 87-103.

-(1995), « Le sens de la vue et la vision intérieure d'après Bovelles », dans B. Maillard (éd), *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne*. Mélanges offerts à Robert Sauzet, Tours, Publications de l'Université de Tours, t. I., p. 233-245.

-(1997), « De la *Vita solitaria* de Pétrarque à l'*Epistola de vita solaria* de Bovelles : fonds communs de la rhétorique chrétienne », dans L. R. S. Tarugi (éd.) *Petrarca e la cultura europea*, , Milano, Nuovi Orizzonti, pp. 263-290.

-(1998a), « Ombres et lumières dans la pensée de Charles de Bovelles », dans *Ombres et Lumières de la Renaissance*. Colloque du Puy-en-Velay, 8 et 9 septembre 1997, Conseil général de la Haute-Loire, pp. 25-42.

-(1998b) *Philosophies de la Renaissance*, Orléans, Paradigme.

-(2001), « Temps et histoire dans la *Supputatio aetatum mundi septem* (c. 1521) de Bovelles » dans M. Viallon-Schoneveld, *L'Histoire et les historiens au XVI^e siècle*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, pp. 183-204.

-(2002a), « La notion de *raptus* chez Marsile Ficin et Bovelles », dans S. Toussaint (éd.) *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*. Actes du XLII^e Colloque international d'études humanistes, CESR, Tours, 7-8 juillet 1995, Paris, Belles Lettres, vol. 2, pp. 267-297.

-(2002b), « Rhétorique et poésie sacrée dans une méditation de Charles de Bovelles », dans *Il sacro nel Rinascimento*, XII Convegno internazionale, Istituto studi umanistici F. Petrarca, Chianciano-Pienza, 17-20 luglio 2000, Firenze, F. Cesati, p. 73-86.

-(2003a), « Sens et fonction de la ténèbre divine (*caligo*) dans la pensée de Bovelles », dans *Penser la nuit (XV^e-XVII^e siècles)*, Actes du colloque international du Centre d'études sur les réformes, l'humanisme et l'âge classique de l'université de Blaise Pascal (22-24 juin 2000), éd. D. Bertrand, Paris, Champion, pp. 23-47.

-(2003b), « Victoire chrétienne sur la mort : à propos de deux poèmes de Bovelles (*De immortalitate animæ*, Paris, 1552) », dans *Cité des hommes, cité de Dieu*. Travaux sur la littérature de la Renaissance en l'honneur de Daniel Ménager, Genève, Droz, 2003, p. 331-343.

-(2011a), « Contemplation et vie solitaire chez François Pétrarque et Charles de Bovelles », dans *Vie solitaire, vie civile. L'humanisme de Pétrarque à Alberti*, éd. F. La Brasca, Paris, Champion, p. 97-120.

-(2011b), « Reflections on The Nature of the *Homo Sapiens* and on the Ideal of Wisdom according to Charles de Bovelles », dans M. Ferrari et T. Albertini (éd.), *Charles de Bovelles' Liber de Sapiente, or Book of the Wise, Intellectual History Review*, 21/3, pp. 281-296.

MARIANI-ZINI F. (2014), *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Paris, Vrin

-(2015), *La calomnie. Un philosophème humaniste: Pour une préhistoire de l'herméneutique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion

MASSAUT J.-P. (1968), *Josse Clichtove, l'Humanisme et la réforme du clergé*, 2 vol, Paris, Les Belles Lettres.

MAURER A. (1994), « William of Ockham » dans J. J.E. Gracia (1994), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, New York, SUNY Press, pp. 373-396.

MCCORD ADAMS M. (1987) *William of Ockham*, 2 vol., Notre Dame, Notre Dame University Press.

MEIER-OESER S. (1989), *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus, vom 15. Bis zum 18. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff.

-(2008), « Medieval, Renaissance, and Reformation Angels: A Comparison » dans M. Lenz et I. Iribarren, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Hampshire/Burlington, Ashgate Publishing, pp. 187-200

MELIADÒ M. (2018), « The Cusanian School: Charles de Bovelles, Giordano Bruno and the Fortune of a Modern Historiographical Narrative », dans C. König-Pralong, M. Meliadó, Z. Radeva (éd.) *'Outsiders' and 'Forerunners'. Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy*, Turnhout, Brepols, pp. 329–356.

MERLAN P. (1963 (rééd. 1967)), *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness; problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, La Hague, Martinus Nijhoff.

METZ T. (2021), « The Meaning of Life » dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/life-meaning/>.

MICHAEL B. (1985), « Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zu Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters », Ph.D. Dissertation, Université de Berlin

MICHEL P.-H. (1936), « Un humaniste picard : Charles de Bovelles », *Revue des Études Italiennes*, I, pp. 176-187.

MIURA N. (1988), « Charles De Bovelles and Perfect Numbers », *Historia Scientiarum: International Journal of the History of Science Society of Japan*, 34, p. 1-10.

MOJSISCH, B. (1980), « La Psychologie Philosophique D'Albert le Grand et la Théorie de l'Intellect de Dietrich de Freiberg » in *Archives de philosophie*, 43, pp. 675-693.

MONFASANI J. « George Gennadius II Scholarios and the West: Comments on Demetracopoulos, "George Scholarios' Abridgment of the Parva naturalia" » dans B. Bydén et F. Radovic (éd.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, Studies in the History of Philosophy of Mind, vol 17. Cham, Springer, pp. 317-323.

MOODY E. A. (1975), *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Los Angeles, University of California Press.

MUMFORD S. (2012), *Metaphysics: a very short introduction*, Oxford, Oxford Press Libri; tr .fr. M. Mulcey, Paris, Ithaque, 2017.

MURPHY S. (1993), « Bovelles. Scève. Bruno. *Antiperistasis* », *Allegorica : A Journal of Medieval and Renaissance Literature* 14, pp. 39-52.

MUSIAL S. (1982), « Dates de naissance et de mort de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 31-57.

-(1985), « Beatus Rhenanus étudiant de philosophie à Paris (1503-1507) », *Annuaire des amis de la Bibliothèque humaniste de Sélestat*, XXXV, pp. 271-279.

NOONE T. B. (2010), *Of Angels and Men: Sketches from High Medieval Epistemology*, The Etienne Gilson Lecture, 34, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

-(2012) « Duns Scotus on Angelic Knowledge », dans T. Hoffmann *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden, Brill, pp. 187-221

NOONE T. B. et R. E. HOUSER R. E. (2020), « Saint Bonaventure », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/bonaventure/>

NOONE T. B. et PETIT, A. (1999), « La distinction formelle dans l'école scotiste » dans *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 83(1), 53-72.

NUSSBAUM M.C. et PUTNAM H., (1992) « Changing Aristotle's Mind. » dans M. C. Nussbaum et A. O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Oxford University Press, pp. 27-56

O'CONNOR M. (2017), *Cajetan's Biblical Commentaries: Motive and Method*, Leiden, Brill.

ODERBERG D. S., (2005), « Hylemorphic dualism » dans *Social Philosophy and Policy*, 22 (2), p. 70-99

OLIVA A. (2012), « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 96, Paris, Vrin, pp. 585-662

OLSHEWSKY T. (1997), « Energeia and Entelecheia: Their Conception, Development and Relation », dans *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 277

OOSTERHOFF R. J. (2013), « From pious to polite: Pythagoras in the *Res publica litterarum* of French Renaissance mathematics », *Journal of History of Ideas*, 74/4, pp. 531-552.

-(2014), « *Idiotae*, Mathematics, and Artisans: The Untutored Mind and the Discovery of Nature in the Fabrist Circle », *Intellectual History Review*, 24/3, p. 301-319.

-(2015), « A Book, a Pen, and the Sphere: Reading Sacrobosco in the Renaissance », *History of Universities*, XXVIII/2, p. 1-54.

-(2017), « ‘Secrets of Industry’ for ‘Common Men’: Charles de Bovelles and Early French Readerships of Technical Print », dans *Translating Early Modern Science*, éd. Sietske Franssen, Niall Hodson, and Karl A.E. Enenkel, Leiden, Brill, pp. 207–29.

-(2018), *Making Mathematical Culture: University and Print in the Circle of Lefèvre d'Étaples*, Oxford, Oxford University Press.

-(2019a), « Jacques Lefèvre d'Étaples and Charles de Bovelles on Platonism, Theurgy, and Intellectual Difficulty » in S. H. Gersh (dir), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.73-95.

-(2019b) « Jacques Lefèvre d'Étaples », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/lefevre-etaples/>.

OSBORNE Jr. T. M. (2014), *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.

PANACCIO C. (2004), *Ockham on Concepts*, Aldershot Ashgate Pub Ltd.

-(2019) *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin

PARSONS T. (2017), « The Traditional Square of Opposition » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/square/>

PASNAU R. (1997) *Theories of cognition in the Latter Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

-(2007, p. 12-13) « Mind-soul problem » dans M. Streijger et P.J.J.M. Bakker (éd.) *Mind, Cognition and Representation*, Routledge, Londres et New York ; pp. 3-20

PASNAU R. et VAN DYKE C. (éd.) (2010), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

PEIRCE C. S. (1958-1966), *Collected papers*. Vols. 1-6 ed. C. Hartshorne et P. Weiss; vols. 7-8 éd. A. W. Burks, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

PERLER D. (2003), *Théorie de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin.

-(2008) « Thought Experiments: The Methodological Function of Angels in Late Medieval Epistemology » dans M. Lenz et I. Iribarren (2008), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Hampshire/Burlington, Ashgate Publishing, pp. 143-153

PERNOD J.-F. (éd) (1995), *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*. Actes du colloque d'Étaples, les 7 et 8 novembre 1992, Paris, Champion.

PODKONSKI, R. (2013), « Richard Swineshead's "Liber Calculationum" in Italy: some remarks on manuscripts, editions and dissemination. », dans *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 80(2), 307–361

QUILLET P. (1975), « Les proverbes de Charles de Bovelles. Essai sur les assises populaires de l'humanisme », dans *Archives de Philosophie*, 38/3, pp. 431-457.

-(1980), « L'arithmologie bovillienne », dans J.-C. Margolin, *Acta conventus neo-latini Turonensis. Troisième congrès international d'études néo-latines. Tours, Université François Rabelais, 6-10 septembre 1976*, Paris, Vrin, pp. 649-660.

(1980-1981), « L'analogie et l'art des opposés selon Charles de Bovelles », dans G. Gadoffre, A. Lichnerowicz, F. Perroux (éd.), *Analogie et connaissance*, Paris, Maloine, t. 1, p. 55-64.

-(1982), « L'ontologie scalaire de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 171-179.

-(1986), « Impossible Classement de la vertu de justice dans les hiérarchies de Charles de Bovelles » dans C. Lauvergnat-Gagnière et B. Yon (éd), *Le Juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique*, Saint-Etienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, pp. 23-31.

RAMSEY E. (2017), *A commentary on the Peri Hermeneias ascribed to Apuleius of Madaura*, Thèse, URL=
https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/28145180/Emma_Ramsey_postvivathesis_May2017.pdf.

RAVEN J. E. (1948), *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, University Press Cambridge

REGIS E. Jr. (1976), « Aristotle's 'Principle of Individuation' », *Phronesis*, Vol. 21, No. 2, pp. 157-166

RENAUDET A. (1916), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, Librairie Ancienne Honorée Champion.

-(1953), *Préréforme et Humanisme à Paris, pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Librairie d'Argences, ; (rééd. 1981), Genève, Slatkine.

REULOS M. (1976), « L'enseignement d'Aristote dans les collèges au XVI^e siècle », dans J.-C. Margolin, *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI^e colloque international de Tours*, Paris, Vrin, pp. 147-154.

-(1982), « Un humaniste s'intéresse aux dits et façons de parler français : les deux recueils de proverbes de Charles de Bovelles », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979*, Paris, Guy Trédaniel, p. 231-236.

RICE E. F. Jr. (1958), *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Harvard University Press.

-(1962), « The Humanist Idea of Christian Antiquity, Lefèvre d'Étaples and his Circle », dans *Studies in the Renaissance*, IX, pp. 126-160.

-(1970), « Humanist aristotelism in France. Jacques Lefèvre d'Étaples and his circle », dans A. H. T. Levi (éd.), *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance* Manchester-New York, Manchester University Press-Barnes and Noble, pp. 132-149.

-(1971a), « Jacques Lefèvre d'Étaples and the Medieval Christian Mystics », dans J.G. Rowe et W. H. Stockdale (éd), *Florilegium historiale*. Essays presented to Wallace K. Ferguson, Toronto, University of Toronto press, p. 89-124.

-(1971b), « The Patrons of French Humanism, 1490-1520 » dans A. Molho et J. A. Tedeschi, *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Dekalb, Northern Illinois University Press, pp. 687-704.

-(1972), *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples*, New York et Londres, Columbia University Press.

ROBINSON H. (2020), « Dualism » dans E. N. Zalta (éd), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>.

ROCHETTE B. (2003), « Un cas peu connu de traduction du grec en latin : l'"Asclepius" du *Corpus Hermeticum* » dans *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 14, pp. 67-96.

ROMBEIRO M. (2011), « Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent, » dans *Journal of the History of Philosophy* 49, pp. 181–220.

ROCH M. (2016), « La béguine, l'ange et l'odeur de sainteté : le cas de Sybille de Marsal, « garce qui fit de la sainte » », *Cahiers d'histoire*, 34(spécial), pp. 91–118.

H. ROBINSON (2021), « Substance », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>.

ROUX S. (2016), « Rendre raison du corps : Plotin et le problème de la corporéité » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. tome 100, no. 1, pp. 9-25

RUBIO J. E. (2017), *Raymond Lulle. Le langage et la raison.*, Paris, Vrin

RUTTEN P. (2005), « "Secundum processum et mentem Versoris": John Versor and His Relation to the Schools of Thought Reconsidered » dans *Vivarium*, 43(2), pp. 292–336.

SANDERS P. M. (1984), « Charles de Bovelles's *Treatise on the Regular Polyhedra* (Paris, 1511) », *Annals of Science*, 41/6, pp. 513-566.

SCHABEL C. (2015), « Gregory of Rimini », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/gregory-rimini/>>.

SCHMITT C. B. (1973), « Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism. » dans *History of Science*, 11(3), p. 159-193.

SCHMITT C. B., SKINNER Q., KESSLER E. et KRAYE J. (éd.) (1988), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHMITT Ch. (1976), « Charles de Bovelles, Sur *les langues vulgaires et la variété de la langue française* (1533), une source importante pour l'histoire du vocabulaire français », *Travaux de linguistique et de littérature publiés par le centre de Philologie et de littérature romane de l'Université de Strasbourg*, XIV, fasc.I, pp. 129-156.

-(1982), « Bovelles linguiste », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 247-263.

SCHÖNBERGER R. et KIBLE B. (1994), *Repertorium edierter Texte des Mittelalters*, Berlin, Akademie Verlag.

SCHROEDER F. M. et TODD R. B. (1990), « Two Greek Aristotelian commentators on the intellect », Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies

SECCHI P. (2006), « Bovelles lettore di Cusano : umanesimo e apofatismo », *Bruniana et Campenelliana : ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, XII, 2, pp. 1-7.

SERRES M. (1990), *Contrat naturel*, Paris, Flammarion.

SFEZ J. (2012), *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne.

SFEZ J. (2021), « Charles de Bovelles face à l'héritage cusain » dans Klinger-Dollé A.-H. et E. Faye, *Charles de Bovelles. Philosophe et pédagogue.*, Paris, Beauchesne.

SHAPIRO H. (1959), « Walter Burley and the Intension and Remission of Forms » dans *Speculum*, 34,3, pp. 413-427.

SHAPIRO C. et SHAPIRO H. (1965) « De primo et ultimo instanti des Walter Burley » dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, pp. 159-173

SHARPLES R. W. (1987) « Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation » dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* Bd 36.2, Berlin, de Gruyter, pp. 1176-1243

SHARRAT P. (1982), « Le *De Immortalitate* de Bovelles, manifeste et testament », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, pp. 129-141.

SHIELDS C. (2010), « Aristotle's Psychology » dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/>.

SOBOL P. G. (2001), « *Sensations, intentions, memories, and dreams. In The metaphysics and natural philosophy of John Buridan* » dans J.M.M.H. Thijssen et J. Zupko (éd.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden/Boston/Cologne, Brill, pp. 183–198.

SOLERE J.-L. (2001), « The question of intensive magnitudes according to some Jesuits in the sixteenth and seventeenth centuries », *The Monist*, Vol. 84, No. 4, pp. 582-616

-(2003) « Les degrés de forme selon Henri de Gand (*Quodl.* IV, q.15) » dans Guy Guldentops et Carlos Steel (éd.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*. Louvain, Leuven university press, pp. 127-155

SPRUIT L. (1994-1995), *Species Intelligibilis : from perception to knowledge*, 2 vol., Leiden, Brill.

STAUB H. (1967), *Le curieux désir : Scève et Peletier du Mans, poètes de la connaissance*, Genève, Droz.

STROBACH N. (2011), « Couper-coller Comment Boèce fait usage du Songe de Scipion dans sa Consolation de la philosophie », *Les Études philosophiques*, 99(4), pp. 543-560.

SUAREZ-NANI T. (2002a), *Les anges et la philosophie*, Paris, Vrin.

-(2002b), *Connaissance et langage des anges*, Paris, Vrin.

- (2003), « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique » dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 70, pp. 233-316

SWIEZAWSKI S (1991), « Physique philosophique et scientifique », dans *Lectio- num varietates : hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, éd. J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera et alii, Paris, Vrin, pp. 311-326.

SYLLA E. (1971) « Medieval Quantifications of Qualities: The “Merton School.” » dans *Archive for History of Exact Sciences*, 8(1/2), pp. 9-39

-(1973), « Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators », *Archive d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48-49, pp. 223-283

-(1981), « Godfrey of Fontaines on Motion with Respect to Quantity of the Eucharist, » dans A. Maieru et A.P. Bagliani, (éd.), *Studi sul xiv secolo in memoria di Anneliese Maier*, Rome, Studia e letteratura 151, pp. 105–41

-(1982), « The Oxford Calculators », dans N. Kretzmann (éd.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 540-563

-(1991), *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320-1350. Physics and Measurement by Latitudes*, New York et London, 1991

-(2001), « Walter Burley’s “Physics” Commentaries and the Mathematics of Alteration. » dans *Early Science and Medicine*, 6(3), pp. 149-184

TACHAU K. H. (1988), *Vision and Certitude in the Age of Ockham, Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics*, Leiden, Brill.

TATON R. (1982), « Bovelles et les premiers traités de géométrie en langue française », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979*. Actes du Colloque international du Centre d’études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979, Paris, Guy Trédaniel, p. 183-196.

TELEANU C. (2014), *Philosophia Conversionis*, Paris, Schola Lulliana.

TESTARD M. (1958), *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Etudes augustiniennes.

THIJSSSEN J.M.M.H. et ZUPKO J. (éd.) (2001), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden/Boston/Cologne, Brill

TIERCELIN C. (2011), *Le Ciment des choses*, Paris, Ithaque.

TREGO K. (2012), « Substance, sujet, acte. La première réception latine d’Aristote : Marius Victorinus et Boèce » dans *Les études philosophique* (101), Paris, PUF, p. 233-256.

-(2019), *L'impuissance du possible*, Paris, Vrin

TRIFOGLI C. (2017, p. 86) « Walter Burley on the Incipit and Desinit of an Instant of Time » dans *Vivarum*, vol 55. issue 1-3, 2017

TODD R. B. (2003), « Themistius » dans V. Brown (éd) (2003), *Catalogus Translationum Et Commentariorum*, vol. 8, Washington D.C., The Catholic University of America Press.

TROTTMANN C. (2002), « *Aliquid ex nichilo* : de l'un à l'être selon Charles de Bovelles », dans G. F. Vescovini (éd), *Le problème des transcendants du XIV^e au XVII^e siècle*, éd., Paris, Vrin, pp. 121-138.

-(2007), « *De constantia verisque bonis sapientis*, sur la contemplation dans le *Livre du Sage* de Bovelles : une certitude sans moi ni soi », dans O. Boulnois (éd.) *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, pp. 269-286.

-(2008), « Horizontalité et verticalité des objets de connaissance dans le *Livre du Sage* de Charles de Bovelles », dans G. F. Vescovini et O. Rignani, Firenze (éd), *Oggetto e spazio, fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, SISMEL-Ed. del Galluzzo, Micrologus Library 24, pp. 139-152.

TUOMINEN M. (2006) « Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect » dans V. Hirvonen, T. J. Holopainen et M. Tuominen (éd.), *Mind and Modality - Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Boston /Leiden

-(2009), *The ancient commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield, Acumen

-(2010), « Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect » dans *Phronesis*, 55.

-(2016), *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield, Acumen

VASILIU A. (2001), « Les limites du diaphane chez Marsile Ficin » dans P. Magnard (éd.), *Marsile Ficin: les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin.

VASOLI C. (1982), « Note sur les thèmes "solaires" dans le *De Sapiente* », dans *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479-1979. Actes du Colloque international du Centre d'études supérieures de la Renaissance tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979*, Paris, Guy Trédaniel, p. 109-128.

VAN STEENBERGHEN F. (1978), « Le mythe d'un monde éternel. » dans *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, tome 76, n°30. pp. 157-179

VENGEON (2006), « Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues », *Revue d'histoire des sciences*, 2(2), 219-243. Consulté sur <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-des-sciences-2006-2-page-219.htm#re29no29> le 18/02/2021.

VERBEKE G. (1950), « Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin. » dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 48, n°18, pp. 260-268

-(1955) « Thémistius et le « *De unitate intellectus* » de saint Thomas. » dans *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 53, n°38, 1955. pp. 141-164

-(1960), « L'unité de l'homme : saint Thomas contre Averroès » dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 58, n°58, p. 220-249.

VICTOR J. M. (1975), « Jacques Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles and Bernardo de Lavineta : The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516 », *Renaissance Quarterly*, XXVIII, pp. 504-534.

-(1976), « Charles de Bovelles and Nicolas de Pax : Two Sixteenth-Century Biographies of Ramon Lull », *Traditio*, XXXII, pp. 313-345.

-(1978), *Charles de Bovelles, 1479-1553. An Intellectual Biography*, Genève, Droz.

WEDIN M. V. (1988), *Mind and imagination in Aristotle*, New Haven et Londres, Yale University Press

WILDBERG, C. (2021), « Neoplatonism », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/>>.

WIESNER J. (1998) « Aristoteles über das Wesen der Erinnerung. Eine Analyse von De memoria 2,451a18-b10 » dans J. Holzhausen (éd), *Psyche - Seele - anima: Festschrift für Karin Alt*, Berlin/Boston, B. G. Teubner, pp. 121-131.

WIPPEL J. F. (1979) "Godfrey of Fontaines on Intension and Remission of Forms", dans *Franciscan Studies*, 39, pp. 316-355.

WU T. (2017) « Aquinas on the individuality of thinking » dans *The Review of Metaphysics*, Vol. 71, No. 1, pp. 65-105

ZUPKO J. (2004), « On Buridan's Alleged Alexandrianism: Heterodoxy and Natural Philosophy in Fourteenth-Century Paris » dans *Vivarium*, 42(1), 43–57.

ZUPKO J. (2006), « Natural philosophers on the nature of the intellect » dans M. C. Pacheco et J.F. Meirinhos (éd), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols.

ZUPKO J. (2018), « John Buridan », dans Edward N. Zalta (ed.) (2018) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/buridan/>.

Annexes

Livre des propositions substantielles

Carili Bovilli Samarobrini, de Substantialibus Propositionibus libellus.

1. Propositio est unius ab alio participatio : rationalem terminorum subiectionem et predicationem seruans.

Propositionem hoc in loco, non tam iuxta naturam terminorum, nominum et vocum : quam iuxta rerum proprietatem diffinimus. Est enim participatio rebus quam nominibus accommodatior, quamquam quae in rebus dicuntur, habeant suam in nominibus effigiem : et viceversa, quaecunque nominum et uocum propria sunt.ipsis quoque rebus, suo modo astipulentur.

2. Propositionis termini, sunt duo : subiectum unum, alterum uero praedicatum.

Quemadmodum rei naturalis substantiam, natura in geminas portiones, materiam et formam, dispertitur quarum altera, id est materia, alteri subest : reliqua uero ut forma, alteri praeest : ita et propositionem siue nominalem siue realem, mens ex geminis partibus et extremis pro suae ratiocinationis exordio conflatur.

3. Subiectum est materia propositionis participans esse et substantiam praedicati estque primus propositionis terminus.

Quotiens enunciat quiuis « hominem esse animal », in huiusmodi propositionis siue enunciationis actu, hominem pro materia et subiecto propositionis desumit. Animal uero, sub specie formae et praedicati eiusdem. Exponit enim menti, speciem id est hominem : sui generis id est animalis participare naturam et substantiam. Et ita in caeteris enunciationibus dicendum.

4. Praedicatum est propositionis forma cuius esse et substantia participatur a subiecto et est postremus propositionis terminus.

Sicut indiuidua participant naturam specierum ita et species generum, et materia formarum, et subiecta praedicatorum. Quamobrem haec duo et duo extrema inter se et adinuicem, non modo logica seu rationali et nominali enunciatione connectuntur, sed et reali quoque subiectionis et praedicationis connexionem, ad alterutrum dicuntur : et substantialibus enunciationibus, mutuas essendi participationes uersant.

5. Horum unica est uel naturalis uel rationalis copula quae, uinciens et connectens utrumque, totius propositionis sancit concluditue unitatem.

Conspiratio et nodus utriusque extremorum propositionis siue haec rationalis siue naturalis sit totius enunciationis copula appellatur utpote quae eius ipsius astruit unitatem et per quam etiam participatio praedicati transit in subiectum.

6. Alius est situs terminorum propositionis : et alius signatarum ab ipsis substantiarum ordo.

Nominales seu rationales propositiones aliquo pacto prepostere et retrogrado ordine ad naturales enunciationes sese habent. Nam subiecta nomina in rationalibus propositionibus primo quidem proferuntur. Praedicata uero postremo ab ore exeunt cum tamen in rerum natura, priores sint praedicatorum substantiae (quippe uniuersales) subiectorum substantiis quae uel singulares sunt uel minus communes.

7. Nam quae in uoce et rationali subiectione siue in ore sunt prima : haec secundum naturam et substantiam reperiuntur esse postrema.

In rationali seu uocali propositione, subiecta, iuxta oris et uocis prolationem, sunt prima, et praedicata postrema. In rerum tamen naturalium ordine quaecumque a predicatis signantur : haec tanquam uniuersaliora : priora sunt. Quae uero subiectis, ui significationis subsunt, tanquam singularia uel minus uniuersalia, haec suapte natura, sunt posteriora.

8 Et quae in sermone sunt postrama, haec in rerum natura, quoad substantias cernuntur esse prima.

In nominali propositione per quam genus de specie enunciatur, ut in hac, homo est animal, species ipsa seu uox subiecti ut homo, in actu uocalis prolationis, prior ab ore depromitur. Huic igitur uocali terminorum et extremorum ordini, speciei inquam et generis ut hominis et animalis, contrarius est signatarum ab eis substantiarum naturalis ordo. Nam natura primum genera et exinde species profert. Prius enim tempore animal, quam homo emersit : et naturalem substantiam accepit.

9. Species quae natura generi subest in ratione propositionis et enunciationis prior est genere. Genus tamen secundum naturam, prius est et simplicius specie.

Haec est manifestissima ex praecedentis explanatione, in qua induximus animalia hominibus priora emersisse et naturalem substantiam accepisse. Corpora etiam animata ut uegetabilia : animalibus priora, in esse prodierunt. Et demum simplices substantiae, tanquam omnium maxime communes, primae et ante omnia, editae a natura et perfectae e chao non entis, eque nihili abyso in lucem prodierunt.

10. Identidem et sensibilia quae intelligilibus subsunt prius a nobis in enunciationis ordine nominantur. Quae tamen sunt illis posteriora et eorum esse participantia.

Sensibilis mundus intelligibili mundo subest, qui etiam nobis est notior, et ordine scientificae inductionis quae est totius sciae principium nobis prior. Sicut enim ex indiuiduis et singularibus, numerosa quadam inductione et sensibili coniectura, proficiscimur in species et genera, ita et ex sensibili mundo, nobis quam familiari ac peruio, tanquam ex cuiusdam propositionis subiecto, in intelligibilium entium, uelut in quorandam praedicatorum coniecturam pernetramus.

11. Totius uniuersi substantia : unius cuiusdam substantialis propositionis naturam seruat. Cuius subieciectum, est sensibilis mundus : praedicatum mundus intelligibilis : copula uero et connexio, mundus caelestis.

Haec propositio satis pendet ex praecedente. Subiiciuntur enim sensibilia caelestibus : perinde atque singularia et indiuidua speciebus. Et rursum caelestia haud aliter intelligibilibus subsunt quam species generibus. Sicut igitur species, interhiantes inter singularia et genera : vice copulae inter ea, tanquam inter extrema funguntur : ita et caelestis mundus inter sensibilem et intellectualem situs : connexio est et copula ueriusque : conflans ex eis cuiusdam substantialis propositionis naturam.

12 Non modo totius uniuersi harmonia, est una substantialis propositio : sed et omnis naturalis substantia, siue composita siue simplex siue partibilis siue insectilis, quam nostrae mentis acumen, in duo aliqua distinguit atque discernit : in substantialem propositionem a mentem resoluitur.

Nam nihil est tam unum aut usqueadeo impertibile : quin si a nostrae mentis acumine, in duo aliqua disperriatur, substantialem propositionem mox in seipso complectatur, quandoquidem alia partium ipsius, erit ut subiecta & potentia, alia uero ut actus et praedicati forma, ex quibus illico, apud mentem propositio consurgit

(35) 13. In quocumque ente, mens nostra, binarium rationaliter discernit, mox in illo unum de uno enunciat et substantialem propositionem in sui penetralibus conflatur.

Omnis scientia et disciplina : circa unitatem, binarium et ternarium uersatur. Circa unitatem quidem terminorum et simplicium uocum : circa binarium uero propositionum in quibus unum de uno enunciat. Circa demum trinitatem syllogismorum, in quibus, unum de duobus infertur. Uniuscuiusque enim disciplinae substantia : haud aliud est quam uel unum per se : uel unum ex uno : uel unum e duobus illatum.

(36) 14. Mentis cogitatio nihil fere absque coniunctione discernit. Et nihil rursum absque discretione coniungit connectitque.

Mentis cogitatio omnem rerum naturam immutare potest, ut quae coniuncta quidem discernit, ac discreta coniungit : et numquam fere unum, absque altero molitur. Est enim mentis cogitatus subtilior et efficacior existentia naturalium substantiarum : interdum ea rationaliter efficiens, quae natura uel efficere nequit, uel imperfecta relinquit.

(37) 15. Cuicunque enti infert mens duorum aliquorum discrimen : in hoc et amborum elicit copulam atque unitatem. Et ediuerso fieri nequit : ut in aliquo ente, mens copulam et connexionem ullam, absque praeuio discrimine eliciat.

Nostrae mentis efficacia ad instar summi entis cunctarum substantiarum opificis : numeros et ex primogenia monade et ex seiuicem profert. Si enim menti proposueris atque obieceris aliquod unum : quantumcumque id unum, insectile et impertibile sit : nihilo tamen minus mentis cogitatus, in eo ipso discrimen duorum aliquorum eliciet, tanquam ex monade inferens dyadem. Et rursum dum subinferre duorum copulam pergit, tryadem demum ex dyade producit : hoc pacto e simplici uoce ac termino, educens propositionem : ac tandem propositionis naturam dilatans in syllogismum.

16. Ut subiecto propositionis, nihil ut huiusmodi, subest : ita et praedicato ut huiusmodi supereminet nihil.

Extrema propositionis quae sunt subiectum et praedicatum, proprias rationes inter se discretissimas et incommutabiles seruant : adeo ut impertinens sit et improprium subiecto ut huiusmodi, subesse aliquid : et praedicato pariter ut huiusmodi, alienissimum sit, superesse quicquam. Dedecet enim et praedicari subiectum de aliquo : et subiici praedicatum cuiquam.

17. Ut rursum subiecti esse participatur a nullo : ita et praedicatum, participat esse nullius.

Sicut nullum est entium, materia depressius atque inferius : ita et nullum est, forma sublimius. Et cum omnis participatio, sit essentiae superioris et praestantioris, ab inferiore et uiliore contractio : proprium utique est materiae ut participet formam et ut ipsa a nullis participetur : utue suum esse, nulli inferiori largiatur. Et proprium formae, ob nobilitatem sui : ut nullius rei esse uendicet : sed ipsa proprium esse materiae impertiatur. Quod ergo de materia et forma diximus : intellige de subiecto et praedicato, dici in analogia debere.

18. Duplex est id quod dicitur esse : quoddam secundum punctum, quoddam uero secundum lineam.

Esse secundum punctum : est esse indiuiduum, incontractum et imperticipatum : quod in seipso, indiuisibiliter subsistit. Per id enim esse, quodlibet est id quod est : quodlibet de seipso enunciat : quodlibet in seipso permanenter et incontracte subsistit. Nam eo essendi modo, subiectum propositionis, tanquam propriae rationis et indiuiduae essentiae particeps, denominatur esse subiectum : et praedicatum, dicitur esse praedicatum. Minime autem adinuicem discuntur

19 Esse secundum punctum, inest cuilibet ad seipsum : absque ullius alteritatis aut diuersi entis consideratione.

Nam ut praecedens edocuit, per esse proprium et primum quodlibet sic in seipso solo subsistit : ut dumtaxat sibiipsi et nulli alteri conferatur. Et ut propriae solius essentiae, non autem alteritatis ullius particeps sit. Neque enim eiusdem propositionis extrema, et maximam adinuicem cognationem et propinquitatem habeant : adinuicem aut proprias rationes aut sua ipsorum nomina seruant.

20. Esse secundum lineam, est esse alterius : quod ab ente participante contrahitur, quo pacto praedicatum participatur a subiecto.

Esse secundum lineam quod priore essendi modo est quidem posterius, sed tamen plerumque praestantius : est diuiduae et alterius essentiae participatio. Et haec participatio, magis subiectorum quam praedicatorum est peculiaris et propria. Nam sicut proprium est subiectae materiae : ut insitae formae participet essentiam : ita et peculiare est subiectis propositionum : ut perticipent ea, quae de seipsis : dicuntur praedicata. Contrahit enim subiectum propositionis : legem, naturam et denominationem praedicati : cum etiam a praedicato, tanquam a forma, sumatur totius propositionis ratio ac denominatio.

21. Quod enim participatur contrahitur ab aliquo : id de eodem secundum substantialem enunciationem praedicatur.

Ut homo quia rationalis animae particeps est, ideo et rationalis appellatur : et ipsum quoque rationale ad hominem siue de homine secundum esse enunciat. Similiter qui enunciat hominem esse animal : indicat speciem aliquo pacto esse genus : non utique per esse primum : sed per esse secundum, quod esse participationis uocauimus. Participat enim species, sui generis substantiam : sicut et homo animalis naturam.

22. Iuxta duplicem essendi modum : sunt et substantiales propositiones geminae : quaedam quidem quae a primo esse deducuntur : quaedam uero quae a secundo esse originem sumunt

Nam quodlibet esse, cum uel de seipso, uel de alio enunciat : substantialem propositionem conflare potest. Sed priores sunt enunciationes, quae a primo esse deducuntur : et posteriores hae quae a secundo et participato esse, originem sumunt.

23. Per primum esse, fiunt propositiones omnium primae ac summe necessariae : quae de seipso enunciant quodlibet nulli alteritati, rem omnem conferentes.

Cum quodlibet sit sibiipsi natura proximum et primum : manifestum est omnium primas ac summe necessarias esse, eas propositiones, quae quodlibet, de seipso enunciant. Nullo quippe exteriore medio, unaquaeque substantia sibiipsi cohaeret : nec per ullam alteritatem, sed per seipsam solam, in seipsa stabilitur.

24. Per secundum esse, propositiones eliciuntur differentium extremorum : quae de uno quolibet praedicant aliud : uelut aut genus aut differentiam, aut proprium, aut accidens.

Per secundum esse, quod est participationis esse : quod et aliter nuncupauimus esse in linea : hae propositiones eliciuntur, quae sunt differentium ac dissimilium extremorum. Utpote quae de quolibet ente, non idem ipsum simpliciter : sed aliud quiddam dicunt atque enunciant, ut uel de specie, genus uel differentiam, uel proprium uel quoduis accidens. Haec enim praedicata, quamquam aliquo pacto ad ipsa subiecta pertineant : aliud tamen quiddam ipsis subiectis adficiunt : et propterea non primi, sed secundi esse propositiones ad ea ipsa conflant.

25. Quamquam genera, differentiae, propria et accidentia, pertineant aliquo pacto ad esse speciei : non tamen spectant ad esse primum, quod diximus in puncto et indiuisibili consistere : sed ad secundum esse : quod in linea et participatione quadam considerandum est.

Per primum esse, quod prius diximus in puncto et indiuisibili consistere : nullum praedicabilem ad speciem enunciat. quamquam etiam illa, aliquo pacto ad ipsius speciei esse, pertinere uideantur. Ipsa etenim species, per primi esse proprietatem : de seipsa sola enunciat. Ut homo est equidem solum homo : non animal, non rationalis, non risibilis, non albus, aut aliud quicquam.

26. Propositiones esse primi, sunt omnium aequalissimae et primae : excludentes omnem alteritatem ac diuersitatem essendi, ut quae etiam iuxta propriam uniuscuiusque rationem formantur.

Si quodlibet est sibiipsi proximum et a seipso primum : utique necesse est et quodlibet, de seipso primitus et absque ullius alteritatis seu diuersi entis medio enunciarum ac dici. Qui enim hominem profert atque enunciat esse hominem : hic profecto de homine, primam et aequalissimam enunciationem conflatur : totius alteritatis exclusiuam et paris duntaxat ac propriae substantiae reduplicatricem.

27 Propositiones esse secundi alteritatem complectuntur : nec iuxta propriam singularum rationem eliciuntur.

Propositiones quae de quolibet, secundum quoduis esse enunciant : siue id generis sit, siue differentiae, siue proprii cuiusdam aut accidentis esse : iuxta similitudinem et naturam rectae lineae, a merae et syncaerae identitatis fonte, in alteritatem labuntur. Ut posterius profecto est et inaequalius menti : hominem esse animal, quam hominem esse hominem.

28 Propositiones esse primi, in statera et bilance aequalitatis sua appendunt extrema : utpote in quibus, nec unum quidem subest, nec superest alterum : sed utrumque ad mentis examen, aequaliter se habet.

Videntur aliquo pacto hae propositiones, quae esse primum et imperticipatum enunciant : a communium propositionum rationibus esse absolutae. Utpote quarum termini et extrema, ob uim praecipuae aequalitatis ac summae identitatis : nec iam inferioris et superioris, nec subiecti et praedicati rationes obseruant : sed eas penitus immutant. Ambo enim huiusmodi enunciationum extrema : ad mentis examen et intimum penitus iudicium, aequalissima adinuicem ratione et proportione dicuntur.

29. Quamobrem in iis propositionibus, mens ambo extrema a rationibus subiecti et praedicati absoluit : nec illud ut subiectum, nec istud ut praedicatum, arcano suo iudicio complectens.

Ubicunque enim reperitur aequalitas, ibi et absolutio totius dissimilitudinis inest. At in propositionibus his quae primi esse identitatem reduplicant atque enunciant : est summa aequalitas et identitas extremorum. Est igitur et ibidem apud mentis iudicium : absolutio quaedam proprietatis²⁴¹⁰ extremorum, subiecti et praedicati.

30. Omnis propositio primi esse est uera, immutabilis ac necessaria.

Nam si unumquodque primo, necessario et absque ullius exterioris medii modo, sibiipsi per summae identitatis assistentiam et reduplicationem adest : quo pacto hae propositiones, quae quodlibet primo essendi modo, sibiipsi cohaerere et assistere enunciant, ulli uicissitudini falsitatis aut contingentiae subiiciuntur ? falsitas enim omnis et contingentia : primum sibi inter dissimilia et contraria locum uendicant.

31. Propositiones secundi esse : contrariorum ut ueritatis et falsitatis, necessitatis et contingentiae uicissitudinibus obnoxiae sunt.

In his propositionibus, a quibus secundum quoduis esse, de quolibet enunciatum ac dicitur : prima reperitur contrariorum uicissitudo : ut ueritatis et falsitatis : necessitatis item et contingentiae. Harum enim, aliae ueritati subnixae sunt : aliae falsitati. Aliae quoque necessariae et permanentes : aliae uero contingentes et impermanentes.

32. Propositiones primi esse, uel circulum uel quadratum imitantur : circulum quidem ut idem eidem conferentes : quadratum uero ut similes ductui et multiplicationi eiusdem numeri in seipsum : quo ductu, arithmetico quadratum profert.

Apud geometras ratio circuli, est quaedam identitatis reduplicatio, qua circulus diffinitur : uel copulans finem principio uel cuius extrema sunt unum, uel qui ab eodem puncto profectus, redit in idem. Ab arithmetico uero, quadratus proferri dicitur : ex eiusdem numeri ductu et multiplicatione in seipsum. Ut binarius in seipsum ductus : quaternarium quadratum producit. Propositiones igitur primi esse : nimirum geometram in circulo et arithmetico in quadrato imitantur. Utpote quae ab eodem profectae, redeunt in idem : suntque eorumdem prorsus extremorum : et quae rursum quodlibet idem ducunt in seipsum. Haec enim propositio, homo est homo : est et circulus et quadratus. Nam circulus : ut eadem ac paria habens extrema : quadratus uero ut hominem ducens conuertensque in seipsum.

33. Sicut apud arithmeticos quadratus bifariam profertur : primo quidem simplici ductu eiusdem lateris in seipsum, tanquam totius in totum : secundo uero, quadruplici ductu, ambarum ipsius lateris partium, cuiuslibet in seipsam et in aliam : ita et propositiones primi esse, sunt uel ut totius unius in seipsum multiplicatio uel ut partium ipsius quadruplex enunciatio.

Commune est apud arithmeticos, ut si numerus in duas quaslibet partes siue aequales siue inaequales diuidatur : id quod fit ex ductu totius in seipsum, aequum esse ei quod fit ex ductu utriusque partis in seipsam, et ex ductu utriusque in alteram. Ut si quinarium numerum in duas securo partes : uidelicet in binarium atque ternarium : dico quinarium reuolutionem, id est eius per seipsam multiplicationem : qua numerus profertur quintus supra uigesimum : aequalem esse quadruplici ambarum ipsius partium ductui, id est ductui binarii in se : et ternarii in se : et binarii in ternarium, atque demum ternarii in binarium. Nam binarius in se ductus, quaternarium gignit : Ternarius uero in se nouenarium profert. At binarius in ternarium, gignit senarium : quem etiam propostero ductu, ternarius in binarium producit. Hi quatuor numeri : quaternarius,

²⁴¹⁰ L'édiction présente « *proprietis* ».

nouenarius et uterque senarius simul iuncti : rursus quinarium quadratum, id est quintum supra uigesimum conflant. Hoc ergo pacto (ut etiam in praesente figura late expressimus) numerus quintus et uigesimus, qui est quinarium quadratus : duplici modo et gemina productione exoritur. Primo quidem simplici ductu quinarium in seipsum : quod medius circulus ostendit. Secundo uero quadruplici ductu partium quinarium : scilicet uniuscuiusque in seipsam et in aliam : quod extremi et laterales circuli in eadem figura designant. Huic itaque duplici eiusdem numeri, productioni : scilicet uel eius in seipsum reuolutioni, uel quadruplici partium ipsius ductui : confert praesens propositio, eas enunciationes : quae de quolibet ente, primum et simplicissimum eius esse pronunciant.

Ut cum dicitur animus, animus esse : confestim sub huius totius enunciationis ordine, quadruplex resultat animi eloquutio : duae quidem, quibus singulae animi portiones, id est intellectus atque memoria, sibimetipsis adesse designantur.

Aliae uero duae, quibus eadem partes animi : sibinuicem adesse pronunciantur. Aequipollet enim haec, animus est animus, his quatuor : intellectus est intellectus, memoria est memoria : intellectus uel est memoria uel assistens et praesens memoria : Memoria demum, uel est intellectus uel assistens intelligentiae. Hanc enim totius animi in seipsum et quadrifidam partium seu portionum ipsius comparisonem : uocamus sphaeram seu quadratum animi.

Quemadmodum etiam si simpliciter enunciaueris, hominem hominem esse : id profecto tantum est ac si dixeris, corpus eiusdem, esse corpus, et animam esse animam. Et rursus corpus animae assistere : et eadem lege animam corpori adesse. Et in omnibus deinceps, quotiens aliquid per simplex esse congyraueris in seipsum : quadruplicem mox partium ipsius enunciationem elicies : quae totius in seipsum conuersioni et simplici enunciationi aequiparantur. Sed de substantialibus propositionibus dictum sit hactenus.

Livre des sophismes naturels

Sophismes 1 à 5

Sophisma Primum

Subjectum propositionis est predicatum.

Iuxta naturam et rationem logicalium terminorum haec propositio intellecta, se illico falsissimam ostendit : quandoquidem impossibile est subiectum et praedicatum : eundem prorsus esse propositionis terminum. Sunt enim semper diuersi : et in ratione propositionis, quam utriusque componunt, ab inuicem discretissimi. Si uero et ad enunciationis modum et ad signatas ab utroque substantias, mentis consideratio uertatur : nulla mora eiusdem propositionis ueritas elicietur. Ad enunciationis quidem modum : quia si praedicatum dicitur secundum esse de subiecto : utique oportet et subiectum, esse predicatum : id est subiectum participare substantiam et esse praedicati. Est enim participare : esse quiddam quemadmodum et oculus participans lucem aut speciem lucis : dum similis sit luci : tum uel lux quaedam fit uel lucidus euadit. Ad signatas uero ab utroque substantias : quia ut etiam logici uolunt : uerae et assertivae propositionis ambo termini, rem signantur eadem, concurruntque in apice et fastigio eiusdem significatae substantiae. Cum enim dico, homo est animal : quamquam homo et animal sint differentium uocum et diuersarum significandi rationum : eadem tamen (tantum ?) penitus res et substantia est, quae et homo et quae animal. Ibi igitur fit concursus et identitas rerum et substantiarum : ubi inconfusa manet, uocum et notionum utriusque extremi discretio : Quamobrem mens ibi et quadratum et trigonum conflatur. quadratum quidem : ut geminas uoces geminis rationibus et impermixtis conceptibus discernens. Trigonum uero : ut tam uocum quam rationum, eadem et indifferenter indicans esse substantiam.

Secundum Sophisma

Praedicatum propositionis nihil est.

Diximus in propositionibus quas antea praemisimus, idipsum quod est, esse, bifariam dici : scilicet aut secundum punctum, absque ullius participationem alterius. hoc ergo sophisma, qui de esse primo sub puncto intellexerit : falsum illico iudicabit. Nam propositionis praedicatum : secundum seipsum siue in seipso, aliquid est trifariam. Primo in uoce : secundo in ratione et notione mentis : tertio in responsu significatae substantiae : quae si nulla esset, nec uox ipsa nec mentis notio signarent quicquam. Omnis enim uera et perfecta significatio, absoluitur in quadam trinitate : uocis, conceptionis et significati. Est itaque propositionis praedicatum secundum se trinitate aliquid. Est inquam uox : Est mentis notio respondens uoci. Est et signata substantia, respiciens utramque. Qui uero eiusdem sophismatis intelligentiam, ad esse diuiduum et secundum lineam referre uoluerit : ueritatem sic in eo eliciet. Praedicatum propositionis nihil est : id est praedicatum nullius rei esse participat : siue nihil est aliud, quod de praedicato ut huiusmodi, secundum quoduis esse enuncietur. Est enim praedicatum supremus propositionis terminus : qui et finis est ac forma eiusdem. Proprium autem est omnium formarum : participari a subiectis, iisque suum esse impertiti. Est igitur propositionis praedicatum, ut huiusmodi nihil : id est nullius rei participans esse, nulliusue alterius formae aut praedicati, subiectum. Sicut enim formae proprium est, nulli alteri formae subesse nulliusue capessere esse : sed potius dare esse subiecto : ita et proprium est praedicato nulli alteri subiacerere. Si enim alicui subiaceret, iam non illius praedicatum, sed subiectum uocaretur.

Tertium Sophisma.

Subiectum propositionis omnia est : praedicatum nihil : et ambo sunt unum.

Patet hoc sophisma ex duobus praecedentibus. Nam et utrumque complectitur : et quae diuisim praecedentia proposuere : hoc unice et coniunctim resumit. Primum sophisma dixit Subiectum propositionis esse praedicatum. Quod utique equipollet huic, subiectum propositionis omnia est. Utraque enim uera est, per esse participationis : quod uocamus esse secundum lineam. Nam de solo subiecto sit omnis enunciatio : nec est quicquam quod de alio ullo quam de subiecto enuncietur. Omnia enim quae dicuntur : ad solum subiectum dicuntur. et rursum quicquid participatur : a solo subiecto participatur. Sicut enim proprium est materiae, ut vicissim subsit omni formae : et ut per uarias formarum infidentias²⁴¹¹ euadat in omnia : ita et proprium est subiecti : ut sit (fit ?) omnia : id est ut omnibus uicissim praedicatis subsit. Nam diximus subiectum esse ut materiam propositionis : praedicatum uero ut formam eiusdem. Sicut ergo materia, omnia fit per omnium participationem formarum : ita et subiectum propositionis, omnia est : ut quod omni praedicato subsit, omniumque praedicatorum esse sibi uendicet. Quo autem modo praedicatum propositionis nihil fit : praecedentis sophismatis explanatio, sufficienter exposuit : quandoquidem impertinens est et improprium praedicati : ut alteri subsit, ut ue participet esse alterius. Quo pacto uero ambo sunt unum : id concludere ex significatis amborum : quae ut in primo Sophismate docuimus : sunt unica res et una penitus eademque substantia. Est igitur subiectum propositionis omnia : praedicatum nihil : et ambo sunt unum.

Quartum sophisma

Ex omni et nullo : conflatur omnis propositio.

Omne et nullum signa sunt apud logicos contraria, ambo quidem uniuersalia : sed alterum assertiuum, alterum negatiuum. Ex his uero non iam ut contrariis, et inter se pugnatibus signis : sed ut ad inuicem pertinentibus extremis, conflatur omnis propositio. Nam subiectum ex

²⁴¹¹ Je pense qu'il s'agit du nom « *fidencia* » nié par le suffixe « in- ».

praecedente, omnia est, praedicarum nihil : et ambo, unum. Quod autem omnia est, id nimirum est ut omne : quod uero nihil est, id est ut nullum. Ex omni itaque et nullo : omnis conflatur propositio. Et non modo propositionis, id peculiare esse dixeris : sed et humanum animum et rem omnem naturalem, dicere queas resultare ex conspiratione et nodo omnis et nullius. Nam materia omnis est : quia omnium formarum susceptiua. forma autem nihil : quia nulli subiaccens actui, nihilue in proprio sinu, pati nesciente, suscipiens. Similiter et animus omnia est et nihil : omnia quidem secundum amplitudinem et capacitatem memoriae, in qua simul sunt omnium rerum species. Nihil autem, secundum angustias practici intellectus : in cuius minimo et indiuisibili orificio nunquam duae aut plures uersantur similitudines : sed assidue tantum una : quae unico momento in eo perseuerans, illico labitur in stomachum memoriae. Quia igitur intellectus est actus animi : memoria uero subiectum et passibilis pars eiusdem : dicas profecto absque incommodo, intellectum conflari ex omni et nullo. ex omni quidem, propter potentiam sui, id est propter memoriam. Ex nullo uero propter impassibilem suiipsius actum, id est propter intellectum : qui aut nihil est, aut poene nihil. Huius ergo proportionis et analogiae uirtute : omnis quoque propositio, ex conspiratione et concordia eorum quae palam contraria uidentur scilicet ex uinculo omnis et nullius, non ineleganter conflatur. Nulli igitur mirum esse debet, si nos ipsum, rerum naturam, iuxta proprietatem artis imitantes : ea in uocum unione et enunciatione, ex contrariis uniuersalibus conflamus : quae rerum natura, in sensibilibus substantiarum structuris, indiscordi, et nusquam sibi repugnante uinculo, prior conpegit. dum ex his rerum substantias, partibus componit : quae licet uniuersalium contrarietatum rationibus explicentur : nihil tamen in se, dissidii, litis aut pugnae suscipiunt : quominus in totius integritate unanimes, concordisque perseuerent.

Quintum Sophisma

Propositio negatiua non est.

Etenim suam a fine, unumquodque denominationem sumit. Finis autem negatiuae propositionis, est non esse : propositio igitur negatiua non est. Rursum id non est, quod non esse enunciat. Propositio autem negatiua, non esse praedicat : illud quod subiecto infert. Propositio igitur negatiua non est. Sicut enim quod addit aliquid, cuidam subiecto : denominat illud, secundum id, quod ascribit illi (ut qui addit alborem parieti : parietem facit et esse, et nominari album) ita et quod aliquid demit tollitue a subiecto aliquo : denominat illud non esse, secundum id, quod ab eo succiditur ac tollitur. Enunciat autem negatiua propositio non inesse subiecto impertinens quiddam. Non est igitur negatiua propositio. Tertio constat propositionem negatiuam, esse apud mentem, quandam suorum extremorum diuisionem, et amborum ab inuicem separationem : per quam substantialis eorum unitas, incommoda et nulla esse enunciat. Quod uero a nostra mente diuiditur, cuiusue partes ab inuicem seiunguntur : id perfecto nullam in mentis profundo unitatem nullamue essendi constantiam capit : sed confestim a mente destruitur, diuellitur, reiicitur. Propositio igitur negatiua non est. Ut pote quae suorum extremorum et naturalium partium : materiae inquam et formae, disclusiua²⁴¹² est, eorumque ab inuicem dissociatrix. Sicut enim affirmatiua propositio, extremorum suorum unitatem in mente reponit : eamque quam in mundo (in quo eorum substantiae uersantur) conspirationem et concordiam habent, nostrae insinuat intelligentiae : ita et negatiua propositio haud aliud quicquam molitur quam extremorum suorum dissociationem, litem, pugnam, ac dissidium in mentem transferre : cuius quidem thalamus, cum sit eminens quidam pacis, concordiae et permanentiae locus : manifestum est negatiuam propositionem, non esse : utpote cui in mente, stabilis permanentia terminorum suorum deest.

²⁴¹² « *Disclusiva* » est l'adjectif « *disclusivus* » au nominatif féminin singulier. Ce terme est forme sur le verbe « *discludo* » qui signifie, dans certains cas, « séparer ».

Table des matières

INTRODUCTION	3
Bref historique de la réception de Bovelles depuis Cassirer jusqu'en 2022.	3
Présentation générale de Bovelles et du <i>Livre de l'intellect</i>	8
Qui est Charles de Bovelles ? Une brève biographie de Bovelles	8
Les auteurs du livre spirituel de Bovelles	10
Présentation du contexte intellectuel	17
Présentation du Livre de l'intellect	19
NOTE SUR LE TEXTE	22
1. Les éditions	22
2. Principes d'édition	23
<i>Les orthographica</i>	23
Les notes au texte latin.	25
3. Quelques notes sur mes choix de traduction	25
LE LIVRE DE L'INTELLECT	27
LES TEXTES INTRODUCTIFS	28
CHAP. I. QU'IL Y A SEULEMENT DEUX INTELLECTS JUMEAUX CREES.	42

1. Il y a deux intellects créés par Dieu, l'intellect angélique et l'intellect humain : l'un est pur, séparé et absolu, tandis que l'autre est lié au corps, au sens et à la matière. 42

2. L'intellect angélique parce qu'il a été produit dès le commencement dans l'acte de tout ce qui peut être su, connaît toutes choses. Quant à l'intellect humain dans la mesure où il a été produit dès le commencement comme pouvant toutes choses et dans la puissance de toutes choses, est finalement achevé par l'acte et par le savoir de toutes choses. 44

3. Par conséquent, l'intellect angélique et humain diffèrent comme deux opposés, comme l'acte et la puissance, la lumière et les ténèbres, le savoir et l'ignorance, le commencement et la fin, l'immobile et le mobile, l'immédiat et ce qui est séparé par un intermédiaire, la nature et l'art. 46

4. L'intellect angélique est comme l'acte, la lumière, le commencement, l'immobile, l'immédiat et la nature. Quant à l'intellect humain, il est comme la puissance, les ténèbres, l'ignorance, la fin, le mobile, ce qui est séparé par un intermédiaire et l'art 48

5. Pourtant, toutes choses sont dans la pensée angélique dès le commencement ; ces mêmes choses sont aussi dans la pensée humaine à la fin. Et de même que le commencement et la nature achèvent l'intellect angélique, de même l'art et la fin achèvent l'intellect humain 52

6. Il s'ensuit qu'il y a au commencement la plus grande inégalité entre l'intellect angélique et l'intellect humain. Or, dans la fin, les deux intellects sont rendus égaux : l'intellect humain est rendu aussi grand par l'art que l'est l'intellect angélique par la nature. 54

7. En effet, l'intellect angélique, dès qu'il a été produit, a appris toutes choses sans bouger. Au contraire, l'ignorance de toutes choses est innée à l'intellect humain auquel il est nécessaire de parvenir à la connaissance de toutes choses par l'action, par le déplacement circulaire caractéristique et par l'art. 56

8. Et de même que, dès le commencement, l'intellect angélique est toutes choses et ne peut rien devenir, de même, dès le commencement, l'intellect humain peut devenir toutes choses, mais il n'est rien. 58

9. De nouveau, de même que l'intellect angélique est l'essence de toutes choses, de même aussi l'intellect humain est la puissance de toutes choses et n'est aucune essence. Cependant, à la fin, il est l'essence de toutes choses. 60

10. L'union et égalité de l'un et l'autre intellect ne progressent nullement à partir de la nature de l'intellect angélique mais à partir de la nature de l'intellect humain. 64

- CHAPITRE II. DE LA PURETE DE L'INTELLECT ANGELIQUE ET DU MELANGE DE L'INTELLECT HUMAIN. 66

1. L'intellect angélique est comme la présence physique, la présence temporelle et l'acte de toutes choses. L'intellect humain est comme la distance, la puissance et le futur de toutes choses.	66
2. L'intellect angélique, de même qu'il a été séparé de la matière, de même il saisit intellectuellement sans espèce.	68
3. L'intellect humain, parce qu'il a été lié à la matière, saisit aussi intellectuellement au moyen de l'espèce	70
4. Tout ce qui est est un et triple	72
5. Tout ce qui est est chaque chose et un tout, et n'importe quelle chose est n'importe quelle chose	74
6. Dieu a créé toutes choses dans l'intellect	76
7. L'intellect angélique et l'intellect humain ont respectivement les manières d'être de la forme et de la matière.	78
8. Toutes choses au-delà de leur nature sont dans l'intellect angélique d'une certaine manière plus sublime, elles sont dans l'intellect humain conformément à leurs espèces, elles sont en elles-mêmes conformément à la matière et la substance.	82
9. Encore une fois, toutes choses sont dans l'intellect angélique avant l'être, elles sont en elles-mêmes dans l'être, elles sont dans l'intellect humain après l'être.	84
CHAPITRE III. DIEU EST L'OBJET DE L'UN ET L'AUTRE INTELLECT	88
1. Il y a un même objet pour l'un et l'autre intellect, à savoir le commencement souverainement bon des deux intellects dont la lumière naturelle les illumine	88
2. L'intellect angélique est sans intermédiaire et très proche de cet objet, tandis que l'intellect humain se trouve éloigné du même objet par l'intermédiaire de l'intellect angélique.	90
3. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique a une nature immobile et pure, tandis que l'intellect humain a une nature mobile et parcourant beaucoup de choses avant qu'il parvienne à l'objet.	92
4. Dieu est et habite seulement dans les extrêmes de son œuvre, il n'est pas dans les intermédiaires.	94
5. Dieu comme l'objet de l'un et l'autre intellect est acte et substance de l'un et l'autre. Quant aux deux intellects, ils sont comme une certaine émanation, un certain éclat, une certaine apparition et une certaine puissance cognitive de lui.	98
6. Les intellects angélique et humain deviennent ce que Dieu est en acte.	100

7. Les deux intellects ne se trouvent pas être en relation avec Dieu et avec l'œuvre divine sur le même mode. 102

8. Avant toutes choses, il y a Dieu la source de toutes choses et il n'y a rien de toutes choses. Ensuite, il y a l'ange : l'acte de toutes choses. Ensuite, toutes choses existent ; en dernier, il y a l'homme, la puissance de toutes choses. De nouveau, il n'y a rien. 104

9. Toutes choses ont été séparées dans l'intellect, alors que, hors de l'intellect, elles ont été liées. 110

CHAPITRE IV. À PROPOS DE LA NATURE SPECULAIRE DE L'UN ET L'AUTRE INTELLECT ET DE L'ILLUMINATION SOUS L'EFFET DE DIEU. 112

1. L'un et l'autre intellects établis en une position perpétuelle et stable autour de Dieu, comme un miroir vrai et naturel de la lumière divine, regardent en eux les rayons bienfaisants de Dieu et portent la représentation divine. 112

2. Au moyen du miroir matériel, on peut philosopher au sujet de l'un et l'autre intellect. 116

3. De même que l'art, à partir de la matière et du corps, façonne deux miroirs de la lumière solaire, l'un transparent, l'autre opaque, de même Dieu l'artisan de toutes choses a établi deux miroirs de sa lumière invisible dans l'esprit, l'intellect angélique et humain, celui-ci opaque, celui-là entièrement translucide et diaphane. 118

4. L'intellect angélique est tout à fait semblable au miroir transparent, l'intellect humain au miroir opaque. 120

5. D'où il s'ensuit qu'en dessous de l'ange, il y a quelque créature apte à recevoir la lumière divine, alors qu'en dessous de l'homme ou après l'homme, il n'y en a aucune. 122

6. De même que le miroir transparent est apte à recevoir la lumière presque seul, tandis que le miroir opaque est apte à recevoir la lumière et les images que le miroir présente visiblement à l'œil ; de même l'intellect angélique est aussi tel qu'il est apte à recevoir la seule lumière divine, tandis que l'intellect humain dans la lumière divine porte et présente aussi la représentation divine reproduite en lui. 124

7. D'où il s'ensuit de nouveau que l'intellect angélique est similaire au soleil alors que l'intellect humain à la lune. 126

CHAPITRE V. QUE L'INTELLECT ANGÉLIQUE EST INTÉRIEUR ET CONTEMPLATIF TANDIS QUE L'INTELLECT HUMAIN EST COMME EXTERIEUR ET ACTIF. 128

1. L'intellect angélique a été séparé et détaché de trois choses : de l'espèce, du sens et de la matière, choses auxquelles l'intellect humain a été soumis et lié. 128
 2. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique est comme un intellect intérieur tandis que l'intellect humain est comme l'intellect extérieur. 130
 3. De nouveau, il se produit que l'intellect angélique est uniquement contemplatif alors que l'intellect humain est au commencement pratique et, à la fin, contemplatif. 132
 4. L'intellect angélique est la précognition et la préconception divine de toutes choses que la création et la production de toutes choses a suivie. 134
 5. D'où il est manifeste pour cette raison que l'ange est par nature invisible, il est aussi séparé des créatures visibles par l'interstice du ciel. 138
 6. De même que la première activité de la pensée humaine est la conception accidentelle, de même la première activité de la pensée divine est une conception substantielle qui est la production des conceptions substantielles (c'est-à-dire des anges). 140
 7. D'où il est de nouveau manifeste qu'aucune espèce n'est contenue par nature dans la pensée humaine mais que la pensée humaine est l'artisan de ses notions universelles à la ressemblance de la pensée divine. 142
- CHAP. VI. QUE LA PENSÉE DIVINE A CONÇU TOUTES CHOSES DANS L'INTELLECT ANGÉLIQUE, QU'IL A ÉCRIT TOUTES CHOSES DANS L'INTELLECT HUMAIN. 144
1. De même que l'ensemble des choses a été conçu par la pensée divine dans l'intellect angélique, de même, il a aussi été écrit et figuré dans l'intellect humain. 144
 2. Bien qu'on dise que l'essence de l'intellect angélique est le concept de toutes choses qui se tient toujours auprès de la pensée divine, il ne faut pourtant pas dire que l'essence de l'intellect humain est l'écriture de toutes choses, mais parce que toutes choses peuvent être transcrites et être représentées en lui. 146
 3. D'où il est manifeste que l'intellect angélique est impassible alors que l'intellect humain est passif et capable de recevoir des espèces. 148
 4. Tout intellect, en tant que tel, est « apathique » c'est-à-dire impassible. 150
 5. D'où il s'ensuit que la distinction de l'un et l'autre intellect – aussi bien l'angélique que l'humain - en intellect et mémoire est nécessaire 152

6. Bien que l'acte et la puissance se trouvent dans l'intellect angélique comme aussi dans l'intellect humain cependant, il n'est permis qu'à l'intellect angélique d'être appelé acte pur. 156

7. Dieu, avant que toutes choses soient faites, a conçu celles-ci dans l'intellect angélique ; ensuite, il a porté au jour et a fait toutes choses ; enfin, il a transcrit toutes choses dans l'intellect humain. 158

8. D'où il s'ensuit que les substances des choses, quoiqu'elles dépérissent en elles-mêmes par la désagrégation de la corruption et s'échappent de l'être, elles ont été cependant fixées et sont permanentes dans l'un et l'autre intellect. 160

CHAP. VII. A PROPOS DE LA DOUBLE ACTION DE L'INTELLECT HUMAIN 162

1. Double est l'action de l'intellect humain : l'une extérieure, l'autre intérieure 162

2. L'intellect humain apprend par son activité extérieure et devient toutes choses, tandis que, lorsqu'il est achevé et immobile, par une activité intérieure, il contemple toutes choses en lui-même. 164

3. D'où il s'ensuit que l'intellection est le commencement de la contemplation et que l'acte de l'intellect est antérieur à l'acte de la mémoire. 166

4. De nouveau, il s'ensuit que le monde est nécessairement antérieur à l'intellect humain et que ce dernier est pratique dans le monde, contemplatif en lui-même. 168

5. Sont identiques et uns par le nombre et le mode lui-même l'intellect humain pratique et le contemplatif : ils diffèrent seulement par la fonction et l'objet. 170

6. La mémoire de l'intellect humain est un autre monde qui est appelé microcosme, le miroir du plus grand monde, le vrai objet de l'intellect contemplatif. 172

7. Une chose est l'acte de l'intellect, une autre celui de la mémoire, une autre celui des deux en commun qu'on appelle la contemplation. 174

8. Tout ce que l'intellect humain a saisi, il le saisit de nouveau. 176

9. D'où il s'ensuit que la mémoire est une deuxième appréhension ou la reprise de l'appréhension et sa répétition 178

10. De nouveau, il s'ensuit que Platon n'a pas dit sans raison que le savoir est la reprise de la mémoire. 180

CHAPITRE VIII. À PROPOS DE LA NAISSANCE DES ESPECES INTELLECTUELLES A PARTIR DU MONDE, DE LEUR PASSAGE A TRAVERS L'INTELLECT HUMAIN ET DE LEUR MAINTIEN DANS LA MEMOIRE 182

1. Chaque substance sensible est vraiment et existe dans le monde hors de l'intellect, tout en étant cependant présentée à l'intellect humain par la nature. 182
2. Le monde est en acte au commencement toutes les choses que l'homme est destiné à devenir. 184
3. L'homme devient toutes choses à l'exception de la substance et de la matière. 186
4. Les espèces intellectuelles au moyen desquelles l'homme devient toutes choses tirent leur origine dans le monde, leur passage à travers l'intellect humain et leur fin et leur maintien dans la mémoire. 188
5. D'où il s'ensuit que le commencement de l'intellection humaine est le monde, l'intermédiaire est l'intellect, la fin est la mémoire. 190
6. Les espèces des choses comme elles naissent des choses elles-mêmes dans le monde, elles ne sont pas encore intellectuelles mais sensibles et elles sont reçues en premier lieu dans les sens. 192
7. De même que la nature a recouvert les substances sensibles de divers accidents, de même aussi, elle a recouvert l'intellect humain de plusieurs sens. 194
8. Du monde au sens de l'homme, l'espèce de la chose est sensible, tandis que de l'intellect à la mémoire, elle est intellectuelle. 196
9. D'où il s'ensuit que, puisque l'espèce est d'une nature dans le sens et d'une autre dans l'intellect, il y a quelque intermédiaire commun entre l'un et l'autre dans lequel l'espèce change de nature et de sensible elle devient intelligible. 198
10. De nouveau, il s'ensuit que l'espèce et l'image naturelle de la substance sensible elle-même ne sont pas pures mais sont composées de l'une et l'autre nature, la sensible et l'intellectuelle. 200

CHAPITRE IX. TOUTES CHOSES ONT ETE PRODUITES EN PREMIER LIEU DANS L'INTELLECT ET HORS DE L'INTELLECT, ET FINALEMENT, ELLES REVIENNENT DANS L'INTELLECT. 204

1. L'intellect a été produit avant le monde et de nouveau, il a été produit après le monde. 204
2. L'intellect est aussi bien antérieur et premier par rapport au sens qu'il est postérieur au sens. 206
3. D'où il s'ensuit que toutes choses ont été en premier lieu dans l'intellect et ont été produites hors de l'intellect et finalement reviennent à l'intellect. 208
4. L'activité divine qui est la création de l'ensemble des choses a été produite comme dans un certain cercle. 214

5. D'où est manifeste la raison pour laquelle l'homme, bien qu'il soit la dernière créature, a pourtant obtenu un lieu très proche de l'ange en ce qu'il est supérieur à toutes les créatures sensibles. 216
6. Derechef, il est manifeste que chaque créature sensible est comme un corps humain en soi. 220
7. L'homme est toutes choses, aussi bien par l'esprit que par le corps. 224
8. D'où il s'ensuit que l'âme de l'homme habite dans le corps humain de même que l'égal dans l'égal, la totalité dans la totalité, de la même manière aussi le corps de l'homme dans le monde. 226

CHAP. X. DE QUELLE MANIERE L'INTELLECT HUMAIN EST DIT ETRE DANS LE CORPS ET NE PAS ETRE DANS LE CORPS. 228

1. Quatre formes habitent dans la matière et le corps : la forme substantielle, végétative, sensitive et rationnelle que nous appelons intellectuelle. 228
2. Les trois formes inférieures sont dans la matière par la substance et par l'activité. Au contraire, la forme supérieure, rationnelle et intellectuelle est certes dans le corps par la substance et la chose même, elle est hors du corps par l'exécution et l'activité. 230
3. L'intellect, qu'il soit l'artisan de ses notions ou qu'il les reçoive du monde, il présente ou il reçoit en lui toutes les intellections. 232
4. Le semblable est seulement affecté par le semblable 234
5. De même que les espèces sensibles ne peuvent pas exister dans l'intellect mais seulement dans le monde, de même aussi les espèces intellectuelles ne peuvent pas exister dans le monde mais seulement dans l'intellect. 236
6. Quoique les espèces intellectuelles soit dans l'intellect, l'intellect dans l'âme, l'âme dans le corps et la matière, cependant, on ne dit pas que les espèces intellectuelles doivent être et exister dans la matière et le corps. 238
7. L'intellect humain, même s'il venait à être séparé de la matière, ne sera pas oisif et ne sera pas interrompu succombant à la fatigue de sa spéculation ou de son activité intellectuelle. 240
8. De même que l'intellect angélique est né pour exister en soi hors du corps, de même aussi l'intellect humain est né pour exister dans un corps. 242

CHAP. XI. QUE L'UN ET L'AUTRE INTELLECT SONT ACHEVES COMME ILS ONT ETE CREES. 244

1. De même que, substantiellement, l'un et l'autre intellect sont venus à l'existence, de même aussi, par le savoir, ils sont achevés.	244
2. À l'un et l'autre intellect a échu l'être second de même qualité que l'être premier	246
3. Le genre des intellects angéliques est un, leurs espèces sont en grand nombre et variées. Quant à l'espèce des intellects humains, elle est unique, tandis que les singuliers sont multiples et indéfinis par le nombre.	248
4. Chaque intelligence humaine est comme le nombre d'une seule intelligence angélique.	250
5. D'où il s'ensuit que l'impie Averroès n'a pas jugé convenablement qu'il y a un seul et même intellect commun à tous les hommes, un intellect séparé de toutes les choses.	252
6. N'importe quel intellect humain vient à l'existence soudainement et en même temps tout entier, cependant il est formé et est achevé dans le temps.	256
 CHAPITRE XII. LES INTELLECTS ANGELIQUES ET HUMAINS SE TROUVENT COMME LES QUALITES FLUIDES ET PERMANENTES.	 258
1. Les intellects angéliques sont comparés aux qualités fluides tandis que les intellects humains sont comparés aux qualités permanentes et fixes.	258
2. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique est supérieur, plus libre et plus vif que l'intellect humain	260
3. La ligne des intellects angéliques crée un angle droit par rapport à la ligne des intellects humains.	262
4. Puisque la longitude du ciel est définie par les astronomes d'Est en Ouest tandis que la latitude du sud au nord, il se produit que dans le cercle céleste cette dernière distinction est appelée angélique alors que la première est appelée humaine.	264
5. À partir de la nature de la qualité permanente, il est évident que l'âme humaine est immortelle.	266
6. De nouveau, à partir de la formation de n'importe quel intellect humain, il est évident que l'âme humaine est immortelle.	268
7. Le nombre de n'importe quel intellect humain est comme le nombre de tous les intellects humains.	272
8. D'où il s'ensuit que l'un et l'autre intellect humain aussi bien l'universel que le singulier doit être accompli et achevé dans la sagesse.	274
9. De nouveau, il s'ensuit que, de même que le nombre accidentel des espèces intellectuelles est la sagesse et la lumière de l'âme, de même aussi le nombre substantiel des intellects singuliers est la lumière et la sagesse du monde.	276

CHAP. XIII. L'INTELLECT NE SAISIT PAS INTELLECTUELLEMENT PLUSIEURS CHOSES EN MEME TEMPS.	278
1. L'intellect est l'unité de la mémoire, tandis que la mémoire est le nombre de l'intellect.	278
2. D'où il s'ensuit que l'intellect ne peut pas saisir intellectuellement plusieurs choses en même temps, mais qu'il en saisit continuellement une seule seulement.	282
3. D'une part l'intellect est indivisible, d'autre part ce qui est intelligé est indivisible	284
4. Tout ce qui est un est indivisible.	286
5. L'intellect non seulement ne saisit pas intellectuellement plusieurs choses en même temps mais il ne saisit pas non plus deux fois la même chose.	288
6. L'intellect saisit intellectuellement immédiatement et dans l'instant.	290
7. D'où il s'ensuit qu'aucune espèce intellectuelle ne persiste dans l'intellect pendant deux moments ou un temps.	292
8. On ne peut admettre un premier instant du temps par lequel l'espèce intellectuelle existe dans la mémoire	296
9. L'intellect (bien que les espèces intellectuelles existent d'abord en celui-ci) n'est pas passif mais seule la mémoire l'est.	298
CHAP. XIV. LES COMPARAISONS DE L'INTELLECT ET DE LA MEMOIRE L'UN A L'AUTRE.	300
1. Chaque espèce intelligible est successive dans l'intellect, permanente dans la mémoire.	300
2. L'intellect soit n'est rien soit est seulement un et il est continuellement l'un puis l'autre. Quant à la mémoire, soit elle n'est rien soit elle est plusieurs choses soit elle est toutes choses.	302
3. Au commencement, l'intellect n'est rien, un jour il devient toutes choses, tandis que devenu toutes choses, de nouveau, à la fin, il n'est rien.	304
4. De même que le monde présente toutes choses à l'intellect au moyen du sens, de même aussi l'intellect imprime à la mémoire toutes les choses qu'il a par le monde. Quant à la mémoire, à la fin, elle présente ces mêmes choses à l'intellect.	306
5. Toutes choses étaient d'abord dans le monde, elles ont traversé l'intellect et sont produites dans la mémoire.	308

6. La mémoire est immuable : ce qu'elle est devenue une fois, elle l'est toujours.	310
7. L'intellect est toutes choses une à une, tandis que la mémoire est toutes choses en même temps.	314
8. Du monde à l'intellect, se produit une seule pyramide sensible, tandis que de l'intellect à la mémoire, se produit une autre pyramide intellectuelle.	316
9. La mémoire de la même manière que l'intellect est indivisible et sans partie.	318
10. D'où il s'ensuit que dans la mémoire, toutes les choses sont en même temps des deux côtés : aussi bien par le temps que par le lieu.	320
 CHAP. XV. QUELLE FIGURE EST APPROPRIÉE A L'INTELLECT ET A LA MEMOIRE.	 324
1. L'intellect est comme la partie antérieure de l'âme, tandis que la mémoire est intérieure et elle est comme la partie profonde et la plus reculée de l'âme.	324
2. L'intellect est né pour se porter, se déplacer et pénétrer à travers toutes choses tandis que la mémoire est née pour se maintenir immobile.	326
3. D'où il s'ensuit que la pointe est propre à l'intellect pour le mouvement et pour pénétrer à travers toutes choses.	328
4. L'intellect a une activité maximale et n'a aucune contenance, la mémoire n'a aucune activité et a une contenance maximale.	330
5. L'angle aigu est propre à l'intellect tandis que l'obtus est propre à la mémoire.	332
6. L'intellect et la mémoire ont été transposés l'un par rapport à l'autre.	334
7. L'intellect et la mémoire sont véritablement l'angle très aigu et très obtus	336
8. Le triangle est la figure de l'intellect tandis que le cercle est la figure de la mémoire.	338
9. D'où il s'ensuit que ceux qui ont une disposition intellectuelle très aigüe valent moins par la mémoire et ceux qui ont en ont une plus obtuse, se trouvent quelquefois avoir une mémoire plus tenace.	340
10. La vraie et très juste disposition de l'âme est dans la perpendiculaire et les deux angles droits.	342
 CHAP. XVI QUE L'INTELLECT ANGELIQUE EST A L'INTELLECT HUMAIN CE QUE L'INTELLECT EST A LA MEMOIRE.	 344

1. L'intellect angélique est antérieur à l'humain tandis que l'humain est postérieur à l'angélique et est comme les profondeurs et l'extrémité de l'intellect angélique.	344
2. D'où il s'ensuit que l'intellect angélique et humain se trouvent l'un par rapport à l'autre comme l'intellect et la mémoire.	346
3. Le rayon de la lumière divine né de Dieu passe à travers l'intellect angélique, il s'établit et reste dans l'intellect humain.	348
4. D'où il est manifeste que Dieu se rapporte à l'un et l'autre intellect comme le monde à l'intellect humain et la mémoire humaine.	350
5. Dieu est connu de toute éternité à lui-même, ensuite il se fait connaître à l'intellect angélique, enfin à l'intellect humain et par la suite à rien d'autre.	352
6. D'où il s'ensuit que la connaissances divine est trine : la divine, l'angélique et l'humaine.	354
7. Le premier savoir de Dieu est la pensée, le deuxième l'intellect et le troisième la raison.	356
8. Le sens est appelé la connaissance inférieure à la raison humaine jusqu'à laquelle le rayon invisible de la lumière divine ne parvient nullement.	358
INDEX	362
LEXIQUE	403
La distinction entre <i>lux</i> et <i>lumen</i>	403
La distinction entre les qualités successives et permanentes	406
Intelligere	406
Intelligentia	407
Species	407
Uox	408
L'emploi des prépositions « Per », « Ex », « Propter », « Ab » et la causalité aristotélicienne	408
Per se	413
<i>Geminus</i>	415

<i>Le vocabulaire de la puissance</i>	416
Le vocabulaire de l'acte	420
PARTIE I. ANALYSE SYNTHETIQUE DU LIVRE DE L'INTELLECT.	428
L'opposition entre les deux intellects (chapitres I à VI)	428
L'analogie entre les deux intellects et l'acte et la puissance (chapitre I).	428
Le rapport des deux intellects à l'être et au savoir	435
Dieu comme objet et conversion des intellects en Dieu	447
L'usage de l'analogie entre les intellects et une réalité matérielle pour expliquer la nature des intellects (chapitre IV)	460
Les conséquences du rapport au corps de chaque intellect (Chapitre V)	470
La transition vers la réflexion sur l'intellect humain et la mémoire (chapitre VI).	477
L'étude de l'intellect humain (chapitres VII à X)	488
Étude des distinctions internes à l'intellect humain	489
La théorie de l'abstraction du savoir à partir des choses sensibles (chapitre VIII)	501
L'ordre de la création et réflexion sur l'homme (chapitre IX)	507
Les rapports de l'intellect au corps (chapitre X)	516
Réflexions sur l'universalisation des deux intellects (chapitre XI et XII)	520
L'universalisation des intellects pour thématiser leur rapport à l'être et au savoir (chapitre XI).	521
L'analogie entre intellects angéliques et humains avec les qualités successives et permanentes et ses conséquences (chapitre XII).	531
Synthèse sur le fonctionnement de l'intellect humain (chapitres XIII à XV)	536
La description de l'intellect en tant que tel (chapitre XIII).	537
La perfection des facultés humaines visible dans la transmission de l'espèce du monde à la mémoire (chapitre XIV).	543
L'illustration de l'intellect humain (chapitre XV)	548
L'analogie entre les deux intellects et les deux parties de l'intellect humain (chapitre XVI).	553
Conclusion de la première partie	559
PARTIE II.1 : PRELIMINAIRE A LA THEORIE DE L'INTELLECT DE BOVELLES : INTRODUCTION A L'ART DES OPPOSES	561
Qu'est-ce que l'art des opposés ?	562

Que sont les opposés ?	562
Les trois niveaux de l'opposition.	567
Toute opposition comprend un terme achevé et un inachevé.	568
Toutes les oppositions sont réductibles à une opposition	570
Tout intermédiaire entre deux extrêmes contient l'un et l'autre extrêmes	573
Les extrêmes sont égaux face à l'intermédiaire	575
Quelle est l'utilité de l'art des opposés ?	577
Réflexion sur une analyse de P. Magnard à propos d'une règle et de l'utilité de cet art	581
L'art des opposés est-il une méthode, une logique, une connaissance métaphysique ?	587
Conclusion	595
PARTIE II.2 : LA THEORIE DE L'INTELLECT SELON BOVELLES	596
L'intellect séparé de la matière et l'intellect lié à la matière. La nature de l'intellect angélique et humain.	602
La nature de l'intellect angélique dans son opposition à l'intellect humain : une certaine interprétation de l'intellect producteur d'Aristote à la source de la conception de l'intellect angélique.	603
La nature de l'intellect humain dans son opposition à l'intellect angélique : une certaine interprétation de l'intellect récepteur d'Aristote à la source de la conception de l'intellect humain.	616
L'application de l'art des opposés aux intellects.	621
Synthèse sur l'opposition entre l'intellect angélique et humain	622
L'intellect angélique entre l'intellect humain et Dieu : le point sur l'essence de l'intellect angélique et sur son rapport au monde.	623
Pourquoi l'intellect humain est plutôt une raison qu'un intellect ? Une brève présentation de l'intellect humain.	625
L'intellect humain est-il lié à l'âme et au corps ?	629
L'âme est-elle mortelle ?	630
L'intellect est-il séparé de l'homme individuel ?	668
L'intellect est-il séparé des autres facultés de l'âme ? Recherche sur la substance de l'intellect.	684
CONCLUSION GENERALE DE LA DEUXIEME PARTIE	696
PARTIE III. LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DE CHARLES DE BOVELLES DANS SES PREMIERS TRAITES : COMMENT LES INTELLECTS CONNAISSENT TOUTES CHOSES ?	698
Qu'est-ce que soutient Bovelles ?	699

Comment les anges connaissent toutes choses ?	701
La connaissance angélique au moyen d'espèces	704
Les critiques de la théorie de l'espèce et leur réponse.	723
Dietrich de Freiberg et Bovelles, défenseurs de la thèse de la connaissance par l'essence	730
La métaphysique au fondement des distinctions entre les théories (Conclusion sur les moyens de la connaissance angélique de toutes choses).	732
Comment l'homme connaît de toutes choses ?	733
Comment l'espèce intellectuelle nous permet de connaître toutes choses ?	734
Qu'est-ce qu'une connaissance vraie ?	757
Comment sait-on ? La réinterprétation de la réminiscence platonicienne	772
Conclusion générale de la troisième partie	816
CONCLUSION	818
Synthèse des acquis principaux de nos travaux	818
Difficultés rencontrées, limites de mes travaux et perspectives	822
BIBLIOGRAPHIE	826
Principe de citation dans les notes de bas de page	826
Sources	828
Éditions antérieures à 1800.	828
Éditions postérieures à 1800.	837
ANNEXES	882
Livre des propositions substantielles	882
Livre des sophismes naturels	888
Sophismes 1 à 5	888