

Josep Puig Montada

Averroïsme, une histoire chrétienne mais pas seulement.

L'influence d'Averroès sur les penseurs chrétiens et juifs¹

1. Lorsqu'Averroès décéda le soir du 11 décembre 1198 à Marrakech, sa mémoire disparut presque totalement chez les Arabes. La philosophie avait été interdite par le sultan almohade et l'étude des sujets sensibles de la métaphysique avaient été laissés de côté. Mais Averroès resta une source souterraine pour les penseurs ultérieurs, comme l'a montré Maroun Aouad à propos d'Ibn Ṭumlūs, décédé en 1223, et de son *Livre de la Rhétorique*². Ibn Sab'īn, décédé en 1268, fait également beaucoup d'emprunts à Averroès, malgré son mépris pour lui³. En règle générale, il faut bien le reconnaître, le monde arabe et musulman oublia l'œuvre d'Averroès après sa mort. En revanche, elle influença profondément le monde latin et chrétien ainsi que le monde juif qui joua un rôle important dans sa reconnaissance.

Maïmonide, décédé en 1204, recommandait à son disciple Shemu'el Ibn Tibbon d'étudier les ouvrages d'Aristote *avec les commentaires d'Alexandre et de Themistius, et avec l'explication, be'ur, d'Averroès*⁴. Il écrivit cette lettre en 1199, un an après la mort d'Averroès, à Foustat, l'ancien Caire, alors qu'Ibn Tibbon habitait en Provence. *Be'ur* désigne souvent un commentaire de taille moyenne, par opposition à *perush*, un grand commentaire. Averroès avait rédigé la plupart de ses ouvrages à Cordoue, conquise par le roi Ferdinand de Castille en 1236, mais ils étaient déjà connus au nord de l'Andalous, avant la conquête. Malgré les guerres de la Reconquête, les livres traversaient les frontières et le nom d'Averroès devenait le symbole de l'explication d'Aristote.

Cent ans environ, après la mort d'Avicenne en 1067, son encyclopédie appelée *Livre de la Guérison* fut traduite en latin, à Tolède, ville chrétienne dès 1085. En revanche, trente ans seulement après la mort d'Averroès, ses ouvrages furent traduits en latin. Michael Scott, ou Scotus († 1235/1236) en fut le principal traducteur, mais Hermann Alemannus et Guillelmus, Guillaume de Luna, qui vécurent vers la moitié du XIIe siècle, ainsi que Théodore d'Antioche, mort vers 1250, contribuèrent aussi à sa traduction en latin. Une étude récente de Dag Nikolaus Hasse décrit ce processus de traductions⁵. Tolède resta un lieu de rencontre mais la cour de Frédéric II Hohenstaufen, en Sicile, accueillit aussi des traducteurs d'arabe en latin, comme Michael Scott, ou d'arabe en hébreu, comme Jacob Anatoli, le beau fils de Shemu'el Ibn Tibbon⁶.

Scott, avec ses traductions des grands commentaires d'Averroès, de la *Physique* au *De caelo*, de la *Métaphysique* au *De anima*⁷ d'Aristote ne donna pas seulement une nouvelle traduction d'Aristote et l'explication des textes d'Averroès aux Latins mais aida aussi à créer un mouvement philosophique qu'Averroès n'avait pas imaginé, l'averroïsme.

2. Des recherches effectuées par René-Antoine Gauthier démontrent que déjà, en 1220-1224, on connaissait les premières traductions d'Averroès⁸. Par ailleurs, de 1225 datent les traductions des grands commentaires de la *Métaphysique* et du *De anima*, celles de la *Physique* et du *De caelo* de 1224 à 1230. Elles ont toutes été réalisées par Michael Scott. Albert le Grand († 1286) rédigea autour de 1240 son livre sur la *Physique*⁹. Il connaissait bien le grand commentaire d'Averroès.

Mais son traité rapporte aussi une discussion parmi les penseurs latins autour de la création temporelle ou *ab aeterno* de l'univers. La création du monde et la nature de l'intellect sont les deux sujets clefs de la philosophie médiévale, et Albert sera chargé par le Pape Alexandre IV, en 1256, de réfuter les *erreurs* d'Averroès au sujet de l'immortalité personnelle de l'homme, et composera le traité *De unitate intellectus contra Averroem*¹⁰.

En réalité, l'entrée d'Averroès chez les latins renforça un mouvement *naturaliste* déjà présent en l'Europe chrétienne, et en particulier, à l'université de Paris. On constate sa présence dans l'interdiction d'étudier Aristote. En 1210, le synode parisien interdit la lecture de ses ouvrages de philosophie naturelle sous peine d'excommunication: *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub poena excommunicationis inhibemus*¹¹. Dans les statuts parisiens de 1215, promulgués par Robert de Courçon, on autorise l'étude des ouvrages de logique, mais pas ceux de physique et de métaphysique: *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem ...*¹². Or pendant des années, on n'étudie que la logique aristotélicienne et ce qu'on produit intellectuellement, c'est de la logique, de la grammaire ou de la morale. Roger Bacon († 1294) nous rappelle qu'il commença à enseigner la philosophie naturelle d'Aristote en 1267:

*La philosophie naturelle d'Aristote, qui est lue ici depuis vingt ans, à grand-peine, et par très peu d'hommes, qui n'ont pas écrit d'ouvrages, n'est pas encore connue du plus grand nombre.*¹³

Roger Bacon commente Aristote sous forme de *quaestiones*¹⁴ qui se nourrissent d'Averroès et d'Avicenne.

Albert le Grand et Roger Bacon sont contemporains. Thomas d'Aquin (1225-1274) est un peu plus jeune. Thomas est le disciple d'Albert à Cologne entre 1248 et 1252, et Albert s'est déjà familiarisé avec Averroès, même s'il n'a pas encore une attitude qui lui est ouvertement opposée. En 1252, Thomas part pour Paris afin d'obtenir le grade de *magister theologiae*, et enseigne à la Sorbonne de 1252 à 1259. De 1259 à 1268 il travaille en Italie, puis rentre à Paris, où il séjourne de 1269 à 1272; il passe les dernières années, 1272-1274, en Italie. Pour Thomas, si Aristote est une source fondamentale, Averroès est un commentateur qui se trompe parfois. Moins éclectique qu'Albert, Thomas critique durement les positions d'Averroès, surtout celles qui concernent l'intellect. Il rédigera aussi un *De unitate intellectus contra averroistas* (1270)¹⁵.

3. Mais, qui sont les averroïstes? On doit les chercher à la faculté des Arts de l'Université de Paris, où le mouvement naturaliste gagne en force. En 1255 sont organisés les enseignements et la lecture de toutes les œuvres d'Aristote, même de trois textes apocryphes¹⁶. La réaction ecclésiastique se manifeste en 1263 quand le Pape Urbain IV renouvelle l'interdiction de 1210, et que Saint Bonaventure dénonce *les erreurs des philosophes* en 1267¹⁷, sans succès. On peut dire que dès 1260, l'aristotélisme radical triomphe chez les étudiants et les maîtres de la faculté des Arts à Paris, dont le chef de file est Siger de Brabant.

En 1240, Albert le Grand réside à Paris et Thomas d'Aquin étudie à Naples. C'est l'année de la naissance de Siger de Brabant¹⁸ qui était chanoine de Saint Paul de Liège, lorsqu'il reçut de l'aide pour étudier à Paris de 1255 à 1260. Le milieu de la faculté des Arts était aristotélien et naturaliste. Siger y sera maître ès Arts en 1266 et prendra la tête du mouvement averroïste.

Siger expose ses idées sur l'intellect dans les *Quaestiones in tertium De anima*¹⁹, rédigées d'après Bernardo Bazán, leur éditeur, entre 1269 et 1270²⁰. Siger connaissait mieux Albert et Thomas qu'Averroès, mais il prend parti pour les idées attribuées à Averroès²¹. Il rencontre ses partisans chez les naturalistes et devient le fondateur de l'averroïsme latin.

Le traité est organisé en huit chapitres; le premier parle *De la différence de l'intellect par rapport aux autres parties de l'âme*. Ce chapitre est complété par le contenu du troisième chapitre *De l'intellect comparé aux corps*. Pour Siger, l'âme se compose de trois parties, végétative, sensitive, et intellectuelle. Tandis que les parties végétative et sensitive sont unies d'une manière simple dans l'âme, la part intellectuelle n'est unie à celles-ci que d'une manière qu'il qualifie de composée²².

Le deuxième chapitre pose la question de l'intellect en soi. Siger considère l'intellect comme éternel, non généré, incorruptible et il en donne les raisons. Cependant, à la fin, il affirme que Dieu décide volontairement d'être éternel: *Primum perpetuat intellectum voluntate sua*²³. L'intellect est composé d'une manière très différente de la matière et de la forme dans les substances; il est semblable à *la forme*

du genre et à la forme de la différence spécifique²⁴. Siger parle d'une composition en deux actes, *L'un est matériel par rapport à l'autre*²⁵. Il est difficile d'y déceler les traces de la pensée d'Averroès mais dans l'ensemble, son motif est averroïste.

Le troisième chapitre *De l'intellect comparé au corps* nie que l'intellect soit la perfection substantielle du corps, car il ne se trouve dans aucune partie de celui-ci. Une raison plus grave, d'après Siger, est que si l'intellect était la perfection substantielle du corps, la multiplication de l'intellect ne serait pas un problème à résoudre²⁶. Mais l'intellect est unique et la diversité ne provient que du fait que les formes de l'imagination, *intentiones imaginatae*, sont différentes parmi les hommes, et qu'elles causent la diversité des intellects. Siger clôt son argument en citant Averroès: *Et c'est dans cette intention qu'Averroès dit que l'intellect réflexif est identique en tous, unique selon le récepteur, mais pluriel selon la chose reçue*²⁷.

Peut-être, peut-on résumer les propos de Siger en affirmant que l'homme est une substance composée de matière et de formes végétatives et sensitives. Il est capable d'union avec l'âme ou intellect de l'espèce humaine, qui est la dernière substance d'un ordre intellectuel et universel. Cette dernière substance se compose d'intellect agent et de possible.

L'éternité du monde est l'autre objet de la dispute et du conflit avec l'Église. Siger défend le caractère éternel de la création dans son *De aeternitate mundi*. Parmi les arguments qu'il utilise nous trouvons une référence à l'éternité de l'espèce humaine, une thèse chère à Averroès. L'espèce humaine tout en étant éternelle

*... Ne l'est pas parce qu'elle existe séparée des individus, éternelle et ayant une cause; elle n'est pas aussi éternelle ayant une cause et parce qu'elle existe dans un autre individu éternel et ayant une cause comme les espèces ou les intelligences du ciel. Sinon, chez les individus de l'espèce humaine chacun se générerait avant un autre à l'infini. L'espèce possède l'être par une raison ayant une cause et grâce à la causalité due à n'importe quel individu.*²⁸

4. Il est probable que Thomas rédigea son traité contre les averroïstes en pensant à Siger. En tout cas, la première condamnation des doctrines averroïstes eut lieu en 1270. D'un côté, Thomas et de l'autre les autorités ecclésiastiques, luttèrent contre le mouvement.

La condamnation du 10 décembre 1270 consiste en treize articles²⁹, dont voici les premiers: 1. Il n'y a qu'un seul intellect numériquement identique pour tous les hommes; 2. La proposition *l'homme pense* est fausse ou impropre, et du reste je souligne la suivante; 5. Le monde est éternel. Les idées averroïques sur la connaissance intellectuelle et sur la création éternelle évoluent en idées averroïstes.

La réfutation de Thomas, le *De unitate intellectus contra averroistas* s'organise en cinq chapitres. Dans les chapitres un et deux, Thomas analyse des passages du *De anima* d'Aristote pour montrer qu'Averroès a mal interprété Aristote, a corrompu sa philosophie. Il affirme textuellement *qu'il ne fut pas tant péripatéticien que destructeur de la philosophie péripatéticienne (§ 59)*³⁰. Dans le chapitre trois, Thomas insiste sur le fait que l'âme humaine est la forme substantielle de l'homme. Il invoque, par exemple, le témoignage de la conscience personnelle, individuelle, *il est en effet manifeste que cet homme-ci, singulier pense*³¹. L'âme est une forme substantielle qui ne dépend pas du corps mais que fait subsister le composé corporel qui subsiste après la mort. L'âme humaine n'est pas séparée de l'intellect.

Dans le chapitre quatre, Thomas apporte des arguments contre la thèse de l'unité de l'intellect matériel, et dans le chapitre cinq, il réfute les arguments averroïstes contre la pluralité des intellects. C'est dans l'avant-dernier paragraphe que Thomas aborde la question de la double vérité, comme étant l'erreur la plus grave des averroïstes:

§ 119 Mais il y a encore plus grave – c'est qu'il dit ensuite: Par la raison je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi. Il pense donc que la foi porte sur des affirmations dont on peut conclure le contraire en toute nécessité; or puisqu'en toute nécessité seule peut être conclu le vrai nécessaire dont l'opposé est le faux impossible, il s'ensuit selon son propre dire, que la foi porte sur du faux impossible, hypothèse que

*Dieu lui-même ne pourrait réaliser et que l'oreille d'un fidèle ne peut supporter.*³²

Siger a-t-il vraiment soutenu cette assertion? S'il l'a soutenue, il l'aura fait oralement, car ses écrits ne la mentionnent pas, sans l'exclure pour autant. L'attaque de Thomas a une incidence sur ses *Quaestiones de anima intellectiva* (avant 1274). Ses *Quaestiones super librum de causis* (1274-1276)³³, tentent d'être plus prudentes. Il admet les doutes émis sur ses positions et proclame la primauté de la foi³⁴.

5. Malgré la condamnation épiscopale et la publication du *De unitate intellectus contra averroistas*, le mouvement averroïste ne cesse pas. Siger a l'appui des maîtres des Arts parisiens et partage son destin avec un disciple notable, Boèce de Dacie. Boèce né au Danemark, était maître à la faculté des Arts en 1277.

Son *Traité sur l'éternité du monde*³⁵ reflète les tensions du milieu intellectuel parisien, et la manière dont les averroïstes se défendent. Boèce de Dacie parle des différentes méthodes employées par les théologiens et les philosophes. Dans son introduction, il affirme que la méthode des théologiens se fonde souvent sur des miracles, tandis que la méthode des philosophes utilise des démonstrations et autres raisonnements³⁶. Boèce examine onze arguments contre l'éternité du monde. Le dixième appartient à une tradition ancienne car Jean Philopon (VI-VII siècle) l'utilisait déjà; il s'appuie sur l'impossibilité de parcourir l'infini. L'argument avance que si le monde était éternel, le temps le serait aussi. Car un temps éternel ne pourrait être conçu, de telle manière qu'il empêcherait l'existence du présent. Mais le présent existe, or le temps n'est pas éternel. Boèce énumère cinq autres arguments en faveur de l'éternité de la création, des arguments qu'il considère comme n'étant pas la preuve de la finitude de la création d'une manière possible.

Suivent treize arguments en faveur de l'éternité. Boèce connaît bien le raisonnement d'Aristote présent au début du livre VIII de la *Physique*, et fondé sur la définition du mouvement. Mais pour lui, selon Aristote: *Le mouvement qui possède toujours des causes suffisantes ne peut être nouveau [créé dans le temps]*³⁷. Et le premier

moteur les possède toujours; au contraire si un autre mouvement le précédait, il lui donnerait de la suffisance quant aux causes.

Au terme de ses arguments, Boèce nous surprend en ajoutant un commentaire énigmatique: ces arguments en faveur de la création éternelle sont utilisés par des incroyants pour essayer de réfuter la doctrine de la foi chrétienne³⁸.

Il soutient que ni le philosophe de la nature ni le métaphysicien ne sont capables de démontrer que le monde est *novus*, nouveau, dans le temps. Par conséquent, si leurs arguments à faveur de l'éternité de la création sont bons, et s'ils manquent d'arguments pour démontrer le contraire, devons-nous pour autant admettre la première thèse, celle de son éternité? Boèce répond que nous ne savons pas comment agit la volonté divine et que connaître sa nature et son action est une condition indispensable pour expliquer une création éternelle. Mais nul ne peut atteindre cette connaissance, *et quis eam investigabit?*³⁹

Apparemment, le théologien s'en sort victorieusement mais il ne peut avoir recours à la science. Boèce va jusqu'à affirmer que les vérités de la Révélation, si elles étaient démontrables, ne seraient pas un objet de foi, *Si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia*⁴⁰.

Boèce poursuit ensuite la polémique en réfutant les treize arguments utilisés par les partisans du caractère éternel du monde, coéternel avec Dieu, une affirmation qu'il définit comme fautive: *Contrarium veritati!*⁴¹. Mais ses réfutations sont assez ambiguës, par exemple, celle qui s'oppose à l'argument n. 10, se fondant sur la définition aristotélicienne du mouvement.

*Il ne faut pas que tout ce qui se meut après le repos remonte à un mouvement éternel, mais il faut que tout ce qui se meut après le repos remonte à un moteur premier, comme à une cause de soi, qui n'existe pas après le repos. C'est pourquoi le mouvement premier peut être nouveau, novus, bien qu'il n'existe pas après le repos. Car n'importe quelle immobilité n'est pas le repos, mais seulement l'immobilité de celui qui par nature doit se mouvoir, comme il est écrit dans le livre III de la Physique. Et avant le mouvement premier il n'y avait aucun mouvement par lequel la nature devait se mouvoir, pendant durée, in duratione.*⁴²

Boèce essaie de créer un espace conceptuel différent qui précède le premier mouvement, dans le cas où la durée exprimerait le temps. Avec ses contre-arguments, il ne veut qu'atténuer le rationalisme dont on accuse les averroïstes. Boèce soutient que les vérités de la foi ne se démontrent pas par des raisonnements, mais qu'elles se fondent sur des miracles et sur l'autorité divine. Nous ne croyons pas en la résurrection des morts, des corps, par la raison. La philosophie d'Aristote enseigne qu'un individu ne peut exister une deuxième fois en étant numériquement un, l'un et le même car la matière est cause d'individuation. Nous croyons en la résurrection des morts par force de l'autorité de Dieu: *auctoritati divinae et non rationi humanae*⁴³. La conclusion est attendue: *En conséquence il n'y a aucune contradiction entre la foi et le philosophe*⁴⁴.

6. Thomas n'est pas seul à lutter contre les averroïstes. Bonaventure l'appuie, ainsi que Gilles de Rome († 1316). Gilles étudia à Paris pendant le deuxième séjour de Thomas (1269-1272) dans cette ville. Après que le maître la quitta, il écrivit le *De plurificatione intellectus possibilis*⁴⁵, traité dans lequel il examine les arguments pour et contre l'unité de l'intellect. Mais surtout, il suivit Thomas dans la réfutation de la doctrine de l'unité.

Thomas et Bonaventure sont morts en 1274, et cette année-là, un concile allait se réunir à Lyon. L'année suivante, en 1275, Pierre d'Auvergne devint recteur de la Sorbonne. Pendant ce temps, Simon du Val, inquisiteur en France recherchait Siger et ses amis, Bernier de Nivelles et Gosvin de la Chapelle. Mais avant la fin novembre 1276, ils réussirent à s'enfuir et à se réfugier à la cour pontificale. Siger mourut à Orvieto, entre 1282 et 1284, pendant le pontificat de Martin IV (1281-1285).

La condamnation parisienne se préparait. Elle fut prononcée le 7 mars 1277 et contenait 219 articles déclarés hérétiques⁴⁶. Il s'agit d'une liste établie sans aucun ordre et les interdictions touchent même l'aristotélisme modéré de S. Thomas⁴⁷. Son disciple Gilles de Rome relate que beaucoup de ces thèses ne furent condamnés qu'à cause de l'obstination de quelques détracteurs. Henri de Gand († 1293), qui était membre de la commission, exprima son malaise devant

l'inclusion de thèses très douteuses. Il ne comprenait pas pourquoi l'évêque considérait comme dogme de la foi le fait que les anges occupent de la place⁴⁸.

Étant donné le désordre des thèses dans la condamnation, on entreprit dès le moyen âge de les mettre en ordre, comme le fit la *Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum*⁴⁹. À Pierre Mandonnet nous devons la première classification moderne⁵⁰, que Roland Hissette adopte dans l'*Enquête*⁵¹. Hissette signale que 179 thèses contiennent des erreurs philosophiques supposées, et 40, des erreurs théologiques. David Piché en a fait une nouvelle édition et une traduction, que nous suivons ici dans notre choix de trois textes représentatifs⁵².

Le décret condamne la doctrine de la création éternelle du monde, et proclame le début temporel. Averroès défendait la création *ex aeterno* et soutenait qu'aucune raison n'empêchait Dieu de délayer la création dans le temps:

*53 (20) Dieu fait de manière nécessaire tout ce qui est produit par lui immédiatement.- C'est une erreur, soit qu'on le comprenne [dans le sens] d'une nécessité de contrainte, car elle supprime la liberté, soit [qu'on le comprenne dans le sens] d'une nécessité d'immutabilité, parce qu'elle suppose l'impossibilité de faire autrement.*⁵³

L'évêque Tempier condamna aussi la doctrine de l'unité de l'intellect, une doctrine défendue par les averroïstes, qu'on doit considérer comme une évolution de la pensée d'Averroès, qui évoque toujours l'intellect possible, matériel comme étant spécifique à l'espèce humaine.

*32 (17) L'intellect de tous [les hommes] est numériquement un, car même s'il est séparé d'un corps donné, il n'est cependant pas séparé de tous <les corps>.*⁵⁴

La troisième thèse représentative concerne l'éternité de l'espèce humaine et nous savons qu'Averroès la défend:

9 (318) *Il n'y a pas eu un premier homme et il n'y aura pas un dernier, mais au contraire, il y a toujours eu et il y aura toujours génération de l'homme par l'homme.*⁵⁵

La condamnation parisienne altéra le mouvement averroïste, mais il ne faut pas oublier qu'elle était locale. Cela, bien que, selon Hissette, sur les 219 articles condamnés, 30 visent directement Siger de Brabant, et 14 probablement les autres⁵⁶. La condamnation mélangeait tous les courants, et révélait une certaine animosité contre les thèses thomistes et les aristotéliens modérés⁵⁷. En réalité, la condamnation reflétait une lutte interne à l'Église, et représentait le triomphe des néo-augustiniens, et de l'école franciscaine. Mais les circonstances changèrent, et l'ordre dominicain, reconnaissant le mérite de Thomas, aida à sa canonisation en 1323. Le nouvel évêque, Étienne de Bourret corrigea et annula plusieurs thèses condamnées en 1277.

7. L'averroïsme ne disparaît pas, tout au contraire. Il gagne en force à la fin du XIII^e siècle. Jean-Baptiste Brenet examine la situation de cette période dans son introduction à son étude de la noétique de Jean de Jandun⁵⁸. Il montre comment Averroès ressurgit. Gilles d'Orléans, Ferrand d'Espagne, des auteurs anonymes, et au début du XIV^e, Antoine de Parme, Thomas Wilton, la grand figure de Jean de Jandun se nourrissent du Commentateur. On peut ajouter qu'à Erfurt une école averroïste se développe durant le XIV^e siècle⁵⁹. Mais Paris reste le centre intellectuel de l'Europe, et le même Jean de Jandun nous a apporté un témoignage fiable de la vitalité de la ville et de son université, dans son *Tractatus de laudibus Parisius* (1323). Rien d'étonnant à ce que Paris reste aussi le foyer du mouvement averroïste.

Jean est né à Jandun, dans la diocèse de Reims, vers 1285. Il étudie à la Sorbonne. En 1310 il obtient le grade de maître dès Arts et y enseigne. Il se lie d'amitié avec Marsile de Padoue. Lorsque ce dernier publie le *Defensor pacis*, un traité qui s'oppose à la papauté théocratique, le scandale ébranle la ville et les deux amis doivent la fuir. Ils cherchent refuge à Nuremberg, à la cour de Louis de Bavière,

qu'ils soutiennent contre le Pape. Jean de Jandun est excommunié en 1327 mais ce n'est pas la fin de sa carrière. Il voyage avec Louis de Bavière en Italie, et assiste à son couronnement comme empereur. Louis récompense son allégeance en le nommant évêque de Ferrare le 1^{er} mars 1328. Mais il meurt, alors qu'il était en route pour Todi (États Pontificaux), dit-on, entre le 10 et le 15 septembre 1328.

Jean de Jandun développe une noétique fondée sur Averroès, mais pas calquée sur lui. Nous la trouvons dans les *Super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*⁶⁰. Brenet l'a décrite avec précision dans l'ouvrage déjà mentionné. Jean de Jandun reprend la thèse de Siger sur l'unité et la substantialité de l'intellect et rejette la thèse selon laquelle l'âme intellectuelle serait la forme substantielle du corps⁶¹, c'est-à-dire, la thèse soutenue par Thomas et qui devint doctrine de l'Église après le concile de Vienne en 1312. Il prend ses précautions et ajoute que, *secundum fidem tamen ac veritatem*, l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps⁶².

Jean suit Siger aussi dans l'analogie cosmologique, selon laquelle l'âme intellectuelle est au corps ce que l'intellect d'une sphère est au ciel qu'il meut, une analogie que Brenet accentue⁶³. Jean de Jandun discute le fait que *l'âme est le premier acte du corps* et explique à ce propos que l'âme intellectuelle se trouve dans le corps par une *appropriation d'action*. Dans ce sens, l'âme intellectuelle n'est pas une forme substantielle, mais une cause motrice qui se porte comme *operante intrinseco et appropriato*, et Jean de Jandun compare explicitement cette relation avec celle qui existe entre un ciel et son intelligence⁶⁴.

La thèse de l'unité de l'intellect est bien définie chez Averroès, comme le décrit Jean⁶⁵. Elle n'est pas exempte de difficultés et Averroès en avait déjà souligné quelques-unes. Par ailleurs, Jean de Jandun reprend quatre nouvelles objections émises par Albert le Grand. Dans la première, par exemple, affirme que

Tout composé est ce déterminé-ci à cause de sa forme substantielle, qui est sa perfection première, mais cet homme est ainsi déterminé, un homme singulier distinct numériquement d'un autre homme. Par conséquent la forme de celui-ci est

*absolument distincte de la forme d'un autre. Pourtant la forme de celui-ci est l'intellect, etc.*⁶⁶

Après avoir exposé d'autres objections, Jean de Jandun les réfute une par une. La réfutation de l'objection d'Albert est brève: l'argument d'Albert est recevable lorsque la forme est inhérente à la matière. Or l'intellect est une forme subsistante, *forma subsistens*, et n'est pas inhérent à la matière⁶⁷. Jean de Jandun professera la doctrine officielle de la forme substantielle, mais nous constatons qu'ici, il ne la soutient pas du tout.

Le caractère éternel de la création est un autre sujet capital de la discussion averroïste. Jean de Jandun ne redoute pas de proclamer l'éternité du mouvement dans ses *Quaestiones sur la Physique*⁶⁸. Tout ses commentaires du Livre VIII de la *Physique* concluent dans le sens du mouvement et du temps éternels. Quant à la possibilité pour la volonté divine de retarder le début du mouvement, Jean connaît bien les réponses d'Averroès et nie cette hypothèse⁶⁹.

Dans ce contexte, la création, et dans son traitement de la question selon laquelle *Si quelque chose est fait à partir du non-être absolument, ou du néant*⁷⁰, Jean de Jandun admet que Dieu crée *ex nihilo simpliciter* et que seul Dieu possède cette capacité. Tous les raisonnements conduisent cependant à l'impossibilité d'une production à partir du non-être absolument. Siger explique:

*Donc ceux qui acquièrent leurs connaissances par des raisons accordées aux sens, ne parvinrent pas à connaître cette façon de faire, principalement parce que ce mode ne réussit que rarement. De plus, c'est une chose qui ne se passa qu'une seule fois, il y a très longtemps. Mais on dit que ceux qui connaissent cette forme de production, la connaissent à travers une autre voie de connaissance, l'autorité des saints, des révélations, et des moyens semblables.*⁷¹

Le texte est bien connu⁷², et ce n'est pas le seul passage, qui exhume le débat sur la double vérité. Jean de Jandun n'insiste pas beaucoup, mais philosophie et théologie ne coïncident pas toujours, et il accepte la primauté de la foi. Nous pouvons, en suivant Étienne

Gilson⁷³, dire qu'il évite astucieusement de professer la doctrine de la double vérité.

8. Le mouvement averroïste ne se limite pas à la pensée chrétienne du moyen-âge, mais il s'étend aussi au monde juif. Son développement est indépendant du christianisme. Son centre n'est pas Paris, mais plutôt la Catalogne et la Provence où il se nourrit directement des textes d'Averroès et d'autres philosophes arabes. Maïmonide, avec son entreprise herméneutique et son effort de rationalisation de la foi, contribua pleinement au mouvement. Les maïmonistes-averroïstes sont bien connus. Citons, par exemple, Shem Tov ben Joseph Ibn Falaquera († 1295), Isaac Albalag (XIIIe s.), Joseph ben Abba Mari Kaspi (1280-1332), Levi ben Gerson (1288-1344). La deuxième moitié du XIVe siècle fut l'âge d'or de l'averroïsme juif.

L'averroïste juif le plus enthousiaste fut Moïse de Narbonne (1300-1362). Narboni n'acceptait même pas la critique faite par Maïmonide d'Aristote dans le *Guide des égarés*. Comme chez beaucoup d'averroïstes, le problème de la conjonction avec l'intellect agent le préoccupait et il écrivit sur le sujet⁷⁴. Narboni fonde cette conjonction sur l'existence d'un intellect matériel, commun à tous les hommes.

Contrairement à la situation des averroïstes dans le monde chrétien, les cas de condamnations restèrent rares, et ne se distinguent pas de celles des disciples de Maïmonide d'inspiration averroïste. Cependant, s'il existe un cas bien documenté, celui des partisans de Maïmonide condamnés par la communauté de Barcelone, au XIVe siècle, le plus connu reste celui de Montpellier en 1233. Le rabbi Salomon ben Abraham dénonça les maïmonistes à l'Inquisition chrétienne qui ordonna de brûler le *Guide des Égarés*⁷⁵. Quelle étrange alliance!

9. Grâce à l'empereur Frédéric II, le patron de Michael Scot, la réception des œuvres d'Averroès eut lieu très tôt à faculté des arts de Bologne où Taddeo da Parme fut maître à l'université pendant les années 1318-1321. Jean de Jandun séjourna à Bologne en 1326 lorsqu'il suivit Louis de Bavière. Nous ne savons pas si Taddeo et Siger se sont rencontrés à Bologne, mais Taddeo est le premier

averroïste bolognais. Il suit Jean de Jandun de très près⁷⁶. Angelo d'Arezzo, Matteo da Gubbio et Giacomo di Piacenza le rejoignent. Jean de Jandun demeure, pour eux, le penseur le plus influent.

Taddeo, s'inscrivant dans la tradition, se demande si l'âme intellectuelle serait la forme substantielle qui donne l'être au corps⁷⁷. Il répond en accord avec Jean de Jandun. Taddeo apporte neuf arguments favorables, alors que le dixième y est opposé. Il refait ainsi le discours:

*Mais dans cette question je vais procéder de la manière suivante: Primo j'exposerai les opinions des autres et les réfuterai. Secundo j'exposerai l'opinion que je crois être d'Aristote et du Commentateur. Tertio, j'éloignerai quelques difficultés. Quarto, je lirai (recitam) l'opinion à laquelle il faut adhérer par la foi.*⁷⁸

En effet, il expose la doctrine orthodoxe sans l'épargner de ses critiques. Il conclut par la thèse de Jean de Jandun: l'âme intellectuelle est forme dans le sens qu'elle opère *intrinsèquement et d'une manière appropriée sur le corps*⁷⁹. L'averroïsme de Taddeo da Parma, est-il ambigu? À la fin de la question IV, il se rallie à doctrine officielle aquinienne et remarque: *Celui qui examine ces écrits, doit apprendre que j'ai n'ai dit pas ces [choses] en les affirmant, mais seulement en les lisant*⁸⁰.

Taddeo da Parma ne se distingue de Jean de Jandun que dans la question de l'intellect agent. Tandis que Jean affirme que l'intellect agent est la cause de l'intellection, c'est-à-dire, de l'appréhension intellectuelle, Taddeo déclare que l'image, *phantasma*, et l'intellect agent sont conjointement la cause de l'intellection. L'image est la cause particulière et l'intellect agent, la cause universelle⁸¹.

10. Plus tard, le centre de l'averroïsme italien se déplace à Padoue et y fleurit vers la fin du siècle XV⁸². Padoue et son université appartenaient à la république de Venise, un état défendant fièrement son indépendance. Aussi Hasse nous rappelle-t-il que toute une tradition fut établie par les maîtres averroïstes qui se sont succédés à

Padoue⁸³, Paul de Venise, Gaetano da Thiene, Nicoletto Vernia, Pietro Pomponazzi, Agostino Nifo.

À l'université, on discute d'abord la question de l'immortalité de l'âme. Le concile de Latran V avait proclamé l'immortalité de l'âme comme dogme de la foi, en vertu de quoi, le pape Léon X expédia la bulle *Apostolici regiminis* en 1513. Les averroïstes doivent accepter le dogme mais il ne peuvent renoncer à exposer les difficultés de la matière. Le sujet cosmologique les intéressait également. Le traité *De substantia orbis* d'Averroès faisait l'objet de recherches, comme l'a montré Graziella Federici Vescovini⁸⁴. La question de l'éternité du monde se posait aussi.

Nicoletto Vernia, Agostino Nifo⁸⁵, et Marcantonio Zimara dessinent le triangle fondamental de l'averroïsme à la Renaissance italienne. Nicoletto Vernia († 1499) composa une *Quaestio de unitate intellectus* en 1480 ou un peu avant, en défendant les thèses averroïstes⁸⁶. La question de l'union de l'âme au corps se pose, la première étant la forme substantielle du second. Elle se trouvait déjà chez Thomas d'Aquin. En 1492, Vernia s'éloigna apparemment de l'averroïsme et l'attaqua dans ses *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averrois et de animae felicitate*⁸⁷. Elles reprennent la construction de la *Quaestio de unitate intellectus*, et ainsi, commencent par se demander si l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps humain. Que l'âme puisse atteindre la béatitude tandis qu'elle est unie au corps, est une autre des questions à résoudre⁸⁸.

Vernia veut être méthodique⁸⁹, mais son ouvrage est une lourde énumération d'arguments en faveur ou contre la doctrine de la forme substantielle et plus généralement, de l'immortalité de l'âme. Ses références à Platon et aux commentateurs grecs d'Aristote marquent une nouvelle orientation, et avec elle, un éloignement d'Averroès. Malgré tout, on a l'impression que Vernia n'est pas très convaincu par les arguments orthodoxes, car il fait souvent appel à l'autorité de l'Église:

Mais c'est plus prudent et mieux pour la foi, ainsi que pour la vérité, de ne pas s'éloigner d'Aristote: affirmer qu'une seule âme est dans un seul être animé, comme l'affirment les deux

*lumières de la religion chrétienne, Albert et le divin Thomas, aquinate et docteur subtil.*⁹⁰

Plus prudent révèle un sentiment d'ambiguïté. Sa conversion n'est peut-être pas sincère, mais forcée. Edward Patrick Mahoney précise que Pietro Barozzi, l'évêque de Padoue, avait interdit la discussion de la doctrine averroïste sur l'intellect et que Vernia était la cible des attaques de l'évêque⁹¹. Parfois Vernia ajoute Jean Duns Scot aux autorités de la foi et parle des *trois lumières de la religion chrétienne*: Albert, Thomas et Jean Duns Scot⁹². Il invoque et proclame la doctrine thomiste en toute occasion:

*Je suis d'accord avec la très sainte Église romaine et avec la vérité selon laquelle l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps humain. Elle lui donne l'être formel intrinsèquement. Infuse dans le corps humain, elle est créée par Dieu sublime.*⁹³

Ses disciples Pietro Pomponazzi et Agostino Nifo prirent des positions opposées. Pomponazzi († 1525) ne peut que difficilement être considéré comme un averroïste. On le considère comme un alexandriste, partisan d'Alexandre d'Aphrodise par ses opinions sur la nature corruptible de l'intellect. S'il est vrai qu'il rédigea une *Expositio libelli De substantia orbis* ainsi que des *Quaestiones super libello De substantia orbis*⁹⁴, autour du *De substantia orbis* d'Averroès et qu'il ne contesta pas le caractère éternel de la création, il composa le *Tractatus de immortalitate animæ*⁹⁵ de 1516, contre les averroïstes et leur enseignement sur l'intellect matériel. Pomponazzi pensait que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable philosophiquement.

En revanche, Agostino Nifo († 1538) va défendre l'averroïsme et réfuter les critiques de Pomponazzi dans le *De immortalitate animæ*, publié en 1518, c'est-à-dire, deux ans après le livre de Pomponazzi⁹⁶. Son intention visible est d'affirmer l'immortalité de l'âme individuelle, en opposition à ce dernier et Nifo ne voit pas d'inconvénient à montrer des points d'accord entre Thomas et Averroès, sans nier pour autant les différences entre les deux. Il

signale la séparabilité de l'âme intellectuelle comme un point d'accord important⁹⁷.

L'averroïsme incarné par Siger n'est pas identique à celui de Nifo parce que les intérêts et les inquiétudes ont changé. Nifo se préoccupe surtout de l'immortalité de l'âme individuelle, tandis que Siger se préoccupait plus de l'intégration de l'intellect dans un univers éternel. Malgré tout, l'averroïsme est un mouvement médiéval essentiel et sa prolongation à la Renaissance est une expression de la continuité de l'aristotélisme: un aristotélisme qui désirait être fidèle à son maître et qui voyait en Averroès son véritable interprète. Le courant fleurit d'abord chez les chrétiens mais aussi dans la communauté juive. Le dernier averroïste, en pleine Renaissance, sera un juif venu de l'île de Crète et actif à Padoue, Eliahu del Medigo († 1497)⁹⁸.

11. L'oubli d'Averroès par les arabes dont nous avons parlé au début de cette contribution, continua pendant des siècles. La publication de l'ouvrage de Ernest Renan *Averroès et l'averroïsme: essai historique* (1852) et sa lecture par Farah Antun en Egypte sont à l'origine de la redécouverte d'Averroès, analysée exhaustivement par Anke von Kügelgen⁹⁹. Cette redécouverte ne se traduit pas en un nouvel averroïsme, au sens où les problèmes qui attiraient l'attention des averroïstes du moyen-âge et de la Renaissance seraient identiques à ceux des philosophes arabes modernes inspirés d'Averroès. Le modèle scientifique sur lequel s'appuyait Averroès pour expliquer l'univers et l'homme de son époque, n'est évidemment plus crédible aujourd'hui.

Inspiration est le mot qui exprime le mieux le rôle joué par Averroès chez les philosophes arabes ou musulmans modernes. Un bref ouvrage d'Averroès dans lequel il se défend contre les attaques des théologiens et des juristes musulmans et où il justifie la légitimité de la recherche philosophique, le *Faṣl al-maqāl*¹⁰⁰, a exercé une grande influence en encourageant les philosophes à penser librement et à défendre la voie de la raison. Par ailleurs, la réflexion sur le discours d'Averroès devient productive en développant une façon de faire philosophique.

Certains trouvent en Averroès un exemple à suivre, et en ont subi les mêmes conséquences. Permettez que je conclue cette contribution par un hommage à 'Atef al- 'Iraqi (1935-2012)¹⁰¹ qui était profondément convaincu que la philosophie arabe devait se bâtir sur les fondements établis par Averroès et qui a toujours fait profession publique de sa conviction.

Notes

- 1 Je remercie Brigitte Saouma pour la correction de l'article; il va de soi que les erreurs qui demeurent sont miennes.
- 2 *Le Livre de la Rhétorique du philosophe et médecin andalou Ibn Tumlus (l'Alphagiag bin Thalmus des latins)*, Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française et tables par Maroun Aouad, Vrin, Paris 2006.
- 3 Voir l'introduction de P. Spallino et ses notes à Ibn Sab'īn. *Le questioni Siciliane*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002.
- 4 *The Letters and Essays of Moses Maimonides*, Itzhak Shailat (éd.), 2 vols; 3^e éd., Shailat Publishing, Jerusalem 5755/1994; vol. 2, p. 552.
- 5 D.N. Hasse, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, dans A. Musco, P. Palmieri (eds.), *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, vol. 1, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, pp. 149-178.
- 6 C. Sirat, *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, dans G. Contamine (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, CNRS, Paris 1989.
- 7 Ajoutons aux conclusions de Hasse, que R.C. Taylor, dans son étude introduisant la traduction anglaise du grand commentaire, *AVERROES, Long Commentary on the De anima*, Yale University Press, Yale 2009, pp. CVII-CIX, corrobore l'idée selon laquelle Michael Scott en est le traducteur.

- 8 R.-A. Gauthier *Notes sur les débats (1225-1240) du premier 'averroïsme'*, dans "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 66 (1982), pp. 327-374.
- 9 4. *Physica*. Pars 1, Libri 1-4. Pars 2, libri 5-8, in *Opera omnia Sancti Doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum episcopi; ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notia prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Wilhelmo Kübel praeside*, Aschendorf, Münster 1987-1993.
- 10 17, pars 1: *De unitate intellectus*, edidit A. Hufnagel, in *Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia ... cit.*, Aschendorff, Münster 1975, pp. 1-30.
- 11 H. Denifle, A. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, Paris 1889; Reimp. Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, p. 70, n. 11.
- 12 *Supra*, vol. 1, pp. 78-79, n. 20.
- 13 Roger Bacon, *Naturalis philosophia Aristotelis quae vix a triginta annis lecta est, et a paucis viris, et a quibus scripta non sunt facta, adhuc sciri non poteri apud vulgum*, in R. Bacon, *Opera hactenus inedita*, R. Steele (éd.), Oxford 1909; *Liber primus communium naturalium fratris Rogeri*, vol. 1.2, p. 12, l. 20-23.
- 14 Roger Bacon, *Questiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis (Metaphysica XII), primae et secundae*, dans *Opera hactenus inedita ... cit.*, vol. 1.7.
- 15 A. de Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index, 2^e éd. Flammarion, Paris 1997.
- 16 H. Denifle, A. Châtelain, *op. cit.*, pp. 277-279; 19 mars 1255.
- 17 Saint Bonaventure, *Les dix commandements*, dans *Collationes de decem praeceptis*, traduction de Marc Ozilou, dans O. Boulnois (éd.), *L'œuvre de Saint Bonaventure*, vol. 2, Desclée, Paris 1992.

- 18 Les recherches de Pierre Mandonnet, on y reviendra, ont été pionnières comme celles de Bruno Nardi, *L'averroïsme di Sigieri e Dante*, dans "Studi Danteschi" 22 (1938), pp. 83-113, réimprimé dans "Islamic Philosophy" 71 (1999), pp. 325-356; *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945.
- 19 Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Bernardo Bazán (éd.), Philosophes Médiévaux XIII, Leuven - Paris 1972.
- 20 *Supra*, pp. 67*-77*. R.-A. Gauthier est d'un autre avis, voir ses *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, dans "Revue de sciences philosophiques et théologiques" 67 (1983), pp. 201-232.
- 21 A. de Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroès ... cit.*, pp. 40-42.
- 22 *Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem*; Siger, *Quaestiones in tertium de anima*, p. 3.
- 23 *Supra*, p. 17.
- 24 *Dicendum quod intellectus componitur ex materiali et formali, sicut ex forma generis et forma differentiae, supra*, p. 21.
- 25 *Unde est ex duobus actibus, quorum unus est materialis respectu alterius, reliquus vero est formalis, Ibidem.*
- 26 *Non esset quaestio utrum intellectus multiplicentur secundum multiplicationem diversorum individuorum hominum. Immo planum est quod sic, supra*, p. 27.
- 27 *Et hoc intendens, Averroes dicit quod intellectus speculativus, iam ipse in omnibus, es unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum, supra*, p. 28.
- 28 *Non enim sic, quia abstracte ab individuis existat sempiterna et sic causata; nec etiam est sempiterna causata quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species caeli vel intelligentiae; sed quia in individuis humanae speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et*

- causari per esse et causationem cuiuslibet individui*, Siger, *De aeternitate ...* cit., pp. 116-117.
- 29 H. Denifle, A. Châtelain, *op. cit.*, pp. 486-187.
- 30 *Non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator*, A. de Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroès ...* cit., p. 133.
- 31 *Manifestum enim est quod hic homo singularis intelligit* (§ 61), *supra*, p. 135.
- 32 *Supra*, pp. 195-197.
- 33 A. Marlasca, éd., *Philosophes Médiévaux XII*, Louvain-Paris, 1971. D'un autre ouvrage, *Tractatus de intellectu*, entre 1272 - 1274, en discute l'autorité.
- 34 Siger, *De anima intellectiva ...* cit., p. 108.
- 35 Boèce de Dacie *Tractatus de aeternitate mundi*, Editio altera auctoritate quinque codicum manu scriptorum revisa et emendata, Géza Sajó (éd.), De Gruyter, Berlín 1964. Réimprimé *Boethii Daci Opera. Topica-Opuscula*, vol. 6.2, Copenhague 1976.
- 36 *Sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur; fides autem in multis innititur miraculis et non rationibus*, Boèce de Dacie, *Tractatus de aeternitate mundi ...* cit., pp. 335-336, ll. 18-21.
- 37 *Motus qui semper habet causas sufficientes, non potest esse novus*, *supra*, p. 343, ll. 224-225.
- 38 *Istae sunt rationes per quas quidam haeretici tenentes aeternitatem mundi nituntur impugnare sententiam christianae fidei*, *supra*, p. 346, ll. 309-310.
- 39 *Supra*, p. 355, ll. 557-558.
- 40 *Supra*, p. 357, ll. 588.
- 41 *Supra*, p. 357, ll. 596.

- 42 *Supra*, p. 363, ll. 773.
- 43 *Supra*, p. 364, ll. 813-184.
- 44 *Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum*, *supra* p. 365, l. 826.
- 45 B. Nardi, *Note per una storia dell'averroismo latino*, III. *Egidio Romano e l'averroismo*, dans "Rivista di Storia della Filosofia" 3/1 (1948), pp. 8-29. Réimprimé dans F. Sezgin, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer (éds.), *Averroes Latinus. I. The Translation of Averroes' Works into Latin. Texts and Studies. Collected and Reprinted*, Frankfurt am Main 2007, pp. 242-263.
- 46 Première édition dans H. Denifle, A. Châtelain, *op. cit.*, vol. 1, pp. 543-558.
- 47 Si bien je partage l'opinion de R. Hissette et d'autres chercheurs sur le désordre formel de la condamnation, je veux remarquer que la rationalité interne du document doit être considérée sérieusement, voir S. Piron, *Le plan de l'évêque pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277* dans "Recherches de théologie et philosophie médiévale" 78/2 (2011), pp. 383-415.
- 48 *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*, Paris 1518; Réimp. Louvain 1961, quodlibet 2, quaestio 9, f. 36v., réf. art. 218: *Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est*.
- 49 C. du Plessis d'Argentré (éd.), *Collectio judiciorum*, vol. 1 (1724), pp. 188-200.
- 50 *Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle*, P. Mandonnet (éd), Librairie de l'Université, Fribourg 1908, pp. 175-191.
- 51 R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris les 7 mars 1277*, Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977.
- 52 D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Vrin, Paris 1999.
- 53 53 (20) : *Quod Deum necesse est facere quidquid immediate fit ab ipso. Error, sive intelligatur de necessitate coactionis, quida tollit libertatem, sive de necessitate immutabilitatis, quia ponit impotentiam aliter faciendi*. D. Piché,

- La condamnation ... cit.*, pp. 96-97. Le premier numéro correspond à la numération de Piché, et le deuxième, entre parenthèses, à celle de Denifle. R. Hissette, *Enquête ... cit.*, pp. 51-53, attribue la thèse à Siger de Brabant.
- 54 32 (117): *Quod intellectus est unus numero; licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni*. D. Piché, *La condamnation ... cit.*, pp. 88-89. Hissette identifie la thèse chez Siger de Brabant, *In tertium de anima*, q. 11, R. Hissette, *Enquête ... cit.*, pp. 191-192.
- 55 9 (138): *Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine*. D. Piché, *La condamnation ... cit.*, pp. 82-83. Hissette remarque seuls les premiers écrits de Siger ont pu justifier cet article, R. Hissette, *Enquête ... cit.*, pp. 216-217.
- 56 *Supra*, p. 314.
- 57 À Oxford, l'évêque Robert Kilwardby interdit seize thèses d'inspiration thomiste le 18 mars 1277. Son successeur, John Peckham (d. 1292) réitère la condamnation le 29 octobre 1284, cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e éd. Alcan, Leuven-Paris 1905, pp. 374-376; Daniel A. Callus, *The condemnation of St. Thomas at Oxford*, Blackfriars, Oxford 1955.
- 58 J.-B. Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003.
- 59 J.-B. Brenet, *La découverte d'une école averroïste inconnue: Erfurt*, dans J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005), Brepols, Turnhout 2007, pp. 299-306.
- 60 Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*, apud H. Scotum, Venetiis 1587; réimpression Minerva, Frankfurt am Main 1966.
- 61 *Supra*, III, q. 5, col. 234-247.
- 62 *Supra*, III, q. 5, col. 234.
- 63 J.-B. Brenet, *Transferts du sujet ... cit.*, pp. 59-62.

- 64 *Ut dicimus in Philosophia intelligentiam esse actum coeli et primam ejus perfectionem; supra, II, q. 5, col. 93. Cf. Z. Kuksewicz, De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance, Ossolineum, Varsovie 1968, p. 207.*
- 65 *Arguitur auctoritate Averrois quod Intellectus non est plurificatus numeraliter in diversis hominibus sed est unus secundum suam substantiam: per quem omnes homines intelligunt; supra, III, q. 7, col. 258.*
- 66 *Prima est ista. Omne compositum est hoc aliquid per suam formam substantialem quae est sua prima perfectio, sed hic homo est hoc aliquid, scilicet singularis homo distinctus numero ab alio homine: ergo forma eius est distincta a forma alterius simpliciter. Forma autem eius est intellectus; supra, III, q. 7, col. 260. Le texte d'Albert cité ici se trouve dans Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia ... cit., lib. 3, tract. 2, cap. 7, p. 187: 47-56, T. 7, pars 1: De anima, C. Stroick edidit, Aschendorf, Münster 1968.*
- 67 Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de anima ... cit., III, q. 7, col. 266.*
- 68 Jean de Jandun, *Super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones*, apud Iuntas Venetiis 1551; réimpression, Minerva, Frankfurt am Main 1969.
- 69 *Supra, VIII, q. 4, ff. 109-110.*
- 70 *Supra, I, q. 22, ff. 19v. - 20v.*
- 71 *Et ideo illi qui sumpserunt cognitiones suas ex rationibus concordantibus sensatis non pervenerunt ad notitiam huiusmodi factionis, praecipue quia raro contingit iste modus. Et nunquam fuit nisi semel et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit. Illi autem qui istum modum productionis cognoscunt dicuntur per aliam viam cognoscere, scilicet, per auctoritatem sanctorum et per revelationes et huiusmodi. supra, I, q. 22, f. 20r. A, col. b*
- 72 S. MacClintock, *Perversity and Error: Studies on the "Averroist" John of Jandun*, Bloomington, Indiana University Press, 1956, p. 174.
- 73 E. Gilson, *La doctrine de la double vérité dans Études de philosophie médiévale*, Université de Strasbourg, Strasbourg 1921, pp. 51-75.

- 74 K.B. Bland (éd. et trad.), *The Epistle of the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1982.
- 75 G. Stern, *Philosophy in southern France. Controversy over philosophic study and the influence of Averroes upon Jewish thought*, dans *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 281-303.
- 76 Taddeo da Parma, *Le Quaestiones de anima di Taddeo da Parma*. Testo ed introduzione, a cura di S. Vanni Rovighi, Vita e Pensiero, Milano 1951, p. XIII.
- 77 *Utrum anima intellectiva sit forma substantialis dans esse corpori nostro*, *supra*, q. 4, pp. 25-52.
- 78 *Supra*, q. 4, p. 28.
- 79 *Intelligentia autem est substantialis forma orbis quem movet ut operans illi appropriatum*. *supra*, q. 4, p. 44.
- 80 *Advertat tamen quilibet in his scriptis aspiciens haec non dixisse asserendo, sed solum recitando*; *supra*, q. 4, p. 52.
- 81 *Supra*, q. 15, pp. 164-172.
- 82 Les études de Erminio Troilo restent un point de repère: *L'Averroïsme padovano* dans *Atti della XXVI riunione*, Venezia, 12-18 settembre 3 (1938), pp. 255-286. Réimpression dans "Islamic Philosophy" 71, pp. 233-264, *Per l'averroïsme padovano o veneto* dans *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 99 (1930-40), parte II, pp. 273-298. Réimpression dans "Islamic Philosophy" 71, pp. 357-382.
- 83 D.N. Hasse, *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, dans J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes ... cit.*, pp. 307-332.
- 84 G. Federici Vescovini, *Averroè e l'averroïsme italiano*, dans A. Hasnawi (éd.), *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Actes du IV^e colloque international de la SIHSPAI (Société

internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Cordoue, 9-12 décembre 1998, Peeters, Leuven 2011, pp. 507-517.

- 85 E.P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate Variorum, Aldershot 2000.
- 86 Cf. E.P. Mahoney, *Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, dans A. Poppi (éd.), *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, Contributi alla Storia dell'Università di Padova 15, Padova e Trieste 1983, pp. 145-151; réimpression dans E.P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*. Ashgate, Aldershot-Burlington 2000.
- 87 Terminées le 18 septembre 1492, près de Vicenza, et imprimées en 1504, à Venise; Nicoletto Vernia, *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averrois et de animae felicitate*, f. 11 v. col. A.
- 88 *Supra*, f. 3r., col. A.
- 89 *Primo, j'apporterai les opinions des philosophes qui se distinguent d'Aristote, par leurs raisons. Secundo, j'expliquerai ce qu'Aristote a entendu en accord avec ses interprètes les plus fameux. Tertio, la vérité sincère de la foi chrétienne sera illuminée en diluant toutes les raisons des philosophes qui semblent s'opposer à cette vérité, supra*, f. 3, col. A.
- 90 *Sed tutius est et melius pro fide, et veritate etiam, ab Aristotele non differre: ponere unam solam animam in uno animato ut religionis chistiane duo lumina ponunt Albertus et Divus Thomas, aquinates et subtilis doctor, supra*, f. 9, cols. A-B.
- 91 E.P. Mahoney, *Nicoletto Vernia on the Soul and Immortality*, dans E.P. Mahoney (éd.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Christeller*, Brill, Leiden-NY 1976, p. 149; réimpression dans E.P. Mahoney, *Two Aristotelians ... cit.*
- 92 Nicoletto Vernia, *Quaestiones de pluralitate intellectus ... cit.*, f. 10, col. A.

- 93 *Dico secundum sacrosanctam Romanam ecclesiam et veritatem, quod, intellectiva anima est forma substantialis corporis humani: dans ei esse formaliter et intrinsece, a sublimi deo creata et in humano corpore infusa, supra, f. 9 v. col. B.*
- 94 Pietro Pomponazzi, *Super libello de substantia orbis expositio et quaestiones quattuor*, dans A. Poppi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, vol. 1, Antenore, Padova 1966.
- 95 Pietro Pomponazzi, *Petri Pomponatii Mantuani. Tractatus acutissimi utilissimi et meri peripatetici ... De immortalitate anime ...*, Octavianus Scotus, Venezia 1525. Édition bilingue latin-italien de G. Morra, *Tractatus de immortalitate animae*, Nanni - Fiammenghi, Bologna 1954.
- 96 Agostino Nifo, *Augustini Niphi Suessani de Immortalitate anime Libellus*, Octavianus Scotus, Venezia 1521. Antérieurement il publia *De intellectu* (1503) qui a été édité par L. Spruit, Brill, Leiden; Boston 2011.
- 97 *Supra*, c. 17, f. 4v. col. A.
- 98 J. Puig Montada, *Continuidad medieval en el Renacimiento. El caso de Elia del Medigo*, in "La Ciudad de Dios" 206 (1993), pp. 47-64.
- 99 A. von Kùgelgen, *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Brill, Leiden 1994.
- 100 Averroès, *Discours décisif*, traduction, notes et dossier par M. Geoffroy. Introduction par A. de Libera, GF-Flammarion, Paris 1996.
- 101 Voir ses expériences personnelles dans Atef al-'Iraqi, *Al-faylasuf Ibn Rushd wa-mustaqbal al-thaqafa al-'arabiya. Arba'una 'aman min dhikrayati ma'fikri-hi al-tanwiri*, Dar al-Rashshad, Cairo 2000.