

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PSYCHOLOGIE AFFECTIVE DU *TRACTATUS DE ANIMA* DE DOMINIQUE
GUNDISALVI, FRUIT DE LA TOLÉRANCE INTERCONFESSIONNELLE À
TOLÈDE AU XII^e SIÈCLE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
À LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
MAXIME LAPRADE

MAI 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Cette étude n'aurait pu voir le jour sans le support d'une famille présente. Ma plus profonde gratitude va à feu mon grand-père Gilbert Laprade, soucieux de mon succès académique depuis mes premiers instants dans une école. Sans lui, il m'aurait été impossible de prendre le temps de mener à terme ce mémoire. Merci, de tout cœur. Si d'une certaine manière, comme l'écrivait Gundisalvi, la mémoire des gens qu'on aime persiste après la mort, j'espère que mon grand-père se souvient du rôle capital qu'il a joué dans mon éducation. Il me faut aussi mentionner la patience infinie de mes parents Marie-Claude Gauvin et Michel Laprade, ainsi que ma sœur Stéphanie, qui auront composé avec mes états d'âmes alors que je cherchais à historiciser ceux décrits par Gundisalvi. Merci à vous. J'ajoute quelques mots bien mérités pour Maude, fort patiente, précieuse confidente depuis le tout début !

Merci aux collègues de l'UQAM, avec qui j'ai pu construire ma pensée. D'abord mon binôme du centre-ville, Jonathan di Gregorio, et mon précieux colocataire Eliott Boulate. Merci aussi à Anne-Gaëlle, Carl-Gabriel, Daniel, Étienne, Félicité, Isabelle, Julie, Julien D., Julien L., Louis-Phillipe, Lucas, Lydia, Magalie, Pierre-Luc, Théo et toutes les autres personnes omises avec regret. Merci aussi à mes amis de longue date David, Gabriel et Karolina pour leur présence.

Un grand merci à Piroska Nagy pour sa direction, sa patience, ses conseils et ses corrections. Je te suis reconnaissant de m'avoir mis en contact avec le bibliothécaire de la province de Saint-Joseph de l'OFM. Je remercie au passage mon employeur le père Pierre Brunette, OFM, pour sa compréhension de mes impératifs étudiants. Je remercie finalement le corps professoral de l'UQAM, dont les cours ont été précieux pour accomplir cette étude. Merci tout spécialement à Janick Auberger, John Drendel et Richard Pollard, professeurs au département d'histoire.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	i
TABLE DES MATIÈRES	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
La charité ordonnée et les facultés de l'âme chez les moines du XIIe siècle	5
Cluny : entre compréhension et dogme de l'exclusion	10
Le contexte de Tolède	14
CHAPITRE I	
LA VIE DE DOMINIQUE GUNDISALVI	17
1.1 Gundisalvi dans l'histoire intellectuelle du Moyen Âge.....	18
1.1.1 Du XVIIe au XIXe siècle.....	20
1.1.2 Les XXe et XXIe siècles.....	22
1.2 Les étapes de la vie de Gundisalvi.....	23
1.2.1 Études à Chartres et possiblement à Paris.....	25
1.2.2 Ségovie.....	28
1.2.3 Tolède	29
1.2.4 Retour à Ségovie	32
1.3 Conclusion – une philosophie chrétienne aux racines multiples	33
CHAPITRE II	
LA PHILOSOPHIE DE GUNDISALVI	35
2.1 Chartres et Guillaume de Conches, à la source de la pensée de Gundisalvi.....	41
2.1.1 L'influence de son maître sur Gundisalvi.....	41
2.1.2 Les œuvres et la psychologie de Guillaume de Conches chez Gundisalvi	43
2.1.3 Les débats de Guillaume et Gundisalvi avec la théologie traditionaliste	45
2.2 Les traités de Gundisalvi.....	47

2.2.1	Le <i>De divisione philosophiæ</i> et Boèce.....	48
2.2.2	Les <i>De unitate et uno</i> , <i>De Processione mundi</i> et <i>De immortalitate animæ</i>	51
2.2.2.1	Le <i>De processione mundi</i>	53
2.2.2.2	Le <i>De immortalitate animæ</i>	55
2.3	Conclusion – vers une définition philosophique de l’humain.....	55
CHAPITRE III		
LE <i>TRACTATUS DE ANIMA</i> : FORME, INTÉRÊT DE RECHERCHE ET PSYCHOLOGIE AFFECTIVE.....		
3.1	Le <i>Tractatus de anima</i> — Forme.....	59
3.1.1	Attribution et sources du texte.....	59
3.1.2	Les éditions du texte.....	61
3.2	Pourquoi s’intéresser au <i>Tractatus de anima</i> ? Perspectives de recherche.....	62
3.2.1	Une psychologie fruit d’échanges savants.....	64
3.2.2	Les limites de la diffusion latine du <i>Tractatus de anima</i> de Gundisalvi.....	66
3.2.2.1	Le <i>Tractatus de anima</i> traduit en hébreu.....	68
3.3	Le <i>Tractatus de anima</i> dans la cosmologie de Gundisalvi.....	68
3.3.1	De la procession du monde à l’immortalité: la hiérarchie des êtres.....	69
3.3.1.1	La position médiane de l’âme rationnelle dans la hiérarchie céleste.....	70
3.3.1.2	Ibn Gabirol: prouver la place de l’âme dans la hiérarchie céleste.....	71
3.3.1.3	Le mouvement spirituel dans le discours sur les facultés de l’âme.....	74
3.3.1.4	La question des intermédiaires divins.....	75
3.3.2	L’éternité de l’âme et l’intelligence divine.....	76
3.4	Le <i>Tractatus de anima</i> — Philosophie.....	77
3.4.1	La provenance intellectuelle des passages cités par Gundisalvi.....	77
3.4.1.1	Qusta ibn Luqa: Aristote et Platon en arabe.....	77
3.4.1.2	La tradition chrétienne latine : justification de la philosophie de l’auteur.....	78
3.4.2	Les opérations de l’âme: croissance, sensibilité, intellect et intelligence.....	83
3.4.2.1	La hiérarchisation des facultés de l’âme.....	84
3.4.2.2	Les facultés sensorielles et le désir.....	855
3.4.2.3	La raison, cime de l’âme: un outil de réflexion et de contemplation.....	86
3.4.3	La psychologie humaine dans le <i>Tractatus de anima</i>	89
3.4.3.1	Ibn Sina dans le traité de Gundisalvi : prouver les facultés de l’âme.....	90

3.4.3.2 Les mouvements des appétits concupiscibles et irascibles	93
3.4.3.3 La double fonction de l'intellect : active et contemplative.....	95
3.4.3.4 L'intelligence divine comme principe de toute action.....	96
3.5 Conclusion — La sensibilité humaine: une intelligence et un mouvement.....	97
CHAPITRE IV	
LES AFFECTS ET PASSIONS DANS LE <i>TRACTATUS DE ANIMA</i>	99
4.1 Les passages sur les émotions dans le <i>Tractatus de anima</i>	99
4.2 Le rôle des émotions dans l'argumentaire de Gundisalvi.....	107
4.2.1 Les émotions comme mouvements a priori neutres de l'intellect.....	108
4.2.2 L'appréhension intellectuelle métaphysique et le désir volontaire du salut	109
4.2.3 Le désir, l'appréhension du monde par les sens, la mémoire et le corps.....	112
4.2.4 La perfection de l'intellect, l'intelligence et la contemplation de la sagesse.....	117
4.2.5 L'amitié et la multiplicité des intentions de l'intellect	120
4.3 L'usage du vocabulaire affectif : <i>affectus</i> et <i>passio</i>	121
4.3.1 Affect, synonyme de passion : entre passivité, action, savoir et compréhension	121
4.3.2 Les différents types de <i>passio</i>	122
4.3.3 L' <i>affectio</i> et la bonne conduite de l'être humain	124
4.4 La dynamique émotionnelle de la recherche du salut.....	125
4.4.1 Le désir : de la matière, condition de la science, à la sagesse.....	125
4.4.2 Aimer les choses terrestres : un désordre émotif	130
4.4.3 Le langage affectif de l'existence post mortem	133
4.5 Conclusion – l'affectivité comme action, entre volonté divine et intellect	134
4.5.1 La fluidité des termes de l'affectivité dans le <i>Tractatus de anima</i>	134
4.5.2 Gundisalvi opposé aux cisterciens : un débat entre physique et métaphysique?.....	135
4.5.3 Qu'en est-il de Gundisalvi dans la vie intellectuelle du XIIe siècle?	138
CONCLUSION.....	139
Les émotions chez Gundisavi	139
L'avis des autres	141
Gundisalvi et le XIIe siècle.....	143
ANNEXE A	
LES PASSAGES CONCERNANT LES ÉMOTIONS DANS LE <i>TRACTATUS DE ANIMA</i> ..	145
BIBLIOGRAPHIE.....	184

Sources éditées	184
Études.....	186

LISTE DES ABRÉVIATIONS

P. L. : Jacques-Paul Migne, *Patrologiæ Cursus Completus, Series Latina*, Paris, Garnier Frères, 221 volumes, 1841-1855.

TDA : Dominique Gundisalvi, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana*, par Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, Pamplona, EUNSA, 2009, 378 pages.

RÉSUMÉ

Le chanoine tolédan Dominique Gundisalvi (c. 1110-1198), formé en France dans les écoles cathédrales, est le second plus prolifique traducteur associé avec la cathédrale de Tolède au XIIe siècle. Il traduit de l'arabe vers le latin bon nombre d'ouvrages philosophiques issus des mondes juifs et musulmans, incluant le *De anima* d'Ibn Sina (980-1037), le *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol (1021-1070) et le *De differentia spiritus et animæ* de Qusta ibn Luqa (820-912). Gundisalvi intègre de nombreuses citations reprises à ses traductions dans ses propres traités de philosophie, incluant le *Tractatus de anima*, faisant de lui le premier philosophe chrétien latin à reprendre la pensée d'Ibn Sina et les spéculations arabes des siècles précédents. La définition des émotions donnée par Gundisalvi est au centre de son traité au sujet de l'âme. Gundisalvi utilise les termes affects et passions (*affectus/affectio* et *passio* en latin) pour décrire les émotions, alors que ses rivaux idéologiques, les cisterciens, préfèrent le terme affect. Gundisalvi propose une soumission des facultés émotives à l'intellect dans sa fonction active au sein de la matière, idéalement soumise à son tour à l'intellect dans sa fonction contemplative. Cette vision de l'intellect, proche de celle des penseurs du XIIIe siècle, est ici considérée dans le contexte du XIIe siècle, c'est-à-dire celui de la rivalité entre les tenants monastiques de la théologie et les penseurs des écoles cathédrales, associés à la première scolastique et à l'émergence de la philosophie en tant que discipline distincte de la théologie. La psychologie de Gundisalvi est le fruit des échanges dans la tolérance entre des Juifs, des musulmans et des chrétiens pour la traduction du savoir en langue arabe à Tolède au XIIe siècle.

MOTS CLÉS : Tolérance interconfessionnelle, psychologie affective, XIIe siècle, Gundisalvi

INTRODUCTION

Dans le prologue du *Tractatus de anima*¹ (*Traité sur l'âme*) de Dominique Gundisalvi (c. 1100/1115- c. 1198), rédigé en Castille après 1162, l'auteur précise ses questions sur l'âme, auxquelles il répond à l'aide d'un savoir philosophique tiré des archives en langues grecques et arabes. Les premiers paragraphes du *Tractatus de anima* soulignent la nature psychologique de son propos : il est indigne d'ignorer les raisons appuyant sa foi en Dieu, utilisant pour ce faire la faculté de l'âme par laquelle il est en mesure de réfléchir. Ignorer en quoi l'humain est similaire à son Créateur entrave la pleine connaissance de soi et celle de Dieu. Sans parler directement des émotions dans son prologue, Gundisalvi fait référence au travail des fidèles pour leur âme (*pro anima*), signifiant la recherche du salut. Dans le traité, cette recherche est une quête atteinte au cours de la vie au moyen des mouvements de l'âme, ses affects et ses passions, dont l'action peut être vertueuse.

¹ TDA, 1. 1, 1-16, p. 64. *Liber Dominici Gundisalvi de anima ex dictis plurium philosophorum collectus. Incipit prologus in tractatu de anima. Cum omnes homines æque constant ex anima et corpore, non tamen omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore; quippe cum hoc sensui subiaceat, ad animam uero non nisi solus intellectus attingat. Unde homines solis sensibus dediti aut animam nihil esse credunt, aut, si forte ex motu corporis eam utcumque esse coniciunt, quid sit uel quomodo se habeat plerique fide tenent, sed paucissimi ratione conuincunt. Indignum siquidem est ut illam sui partem qua homo sciens est ipse nesciat, et id per quod rationalis est ipse ratione non comprehendat; unde nec Deum nec se plene potest cognoscere qui id quo Deo similis est conuincitur ignorare. Cum enim multis creaturis homo corpore sit inferior, sola tamen anima rationali cunctis antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit.*

TDA, 1. 2, 1-7, p. 66. *Quapropter quicquid de anima apud philosophos rationabiliter dictum inueni, simul in unum colligere curauim. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archiuis græcæ et arabicæ tantum lingue reconditum, sed iam per Dei gratiam quamuis non sine multo labore ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant.*

TDA, 1. 3, 8-6, p. 66. *Vbi primis quæritur de anima an sit, postea quid sit, deinde an sit creata uel increata; sed si creata, an una uel multæ; si multæ, an simul creatæ ab initio mundi, an non simul ab initio mundi, sed cotidie nouæ creentur; si autem cotidie nouæ creantur, tunc an de nihilo an de aliquo; si uero de aliquo, an ex traduce sicut corpus, an de alio. Deinde an sit mortalis uel immortalis; sed si immortalis, tunc an omnes uires suas quas exercet dum est in corpore retineat etiam post mortem corporis, an non omnes; si autem non omnes, tunc sciendum est quas retineat uel quas amittat exuta a corpore, et finitur liber.* Tiré de l'édition par Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana*, Pamplona, EUNSA, 2009, pp. 64-66.

Le *Tractatus de anima* est une œuvre qui prouve rationnellement l'existence des puissances de l'âme au moyen d'un procédé aristotélicien, un apport très précoce du Stagirite à la pensée latine via la philosophie arabe. Gundisalvi allie la vérité des Écritures à l'instrumentalisation de la raison, définie comme outil pour appliquer la vertu au cours de la vie, pour trouver le salut avant la mort. Selon Gundisalvi, à partir des sens et en utilisant les fonctions de l'intellect, l'âme est graduellement capable d'élever l'objet de ses désirs vers Dieu pour aimer volontairement et comprendre la part céleste de son existence, et ce malgré les entraves constituées par le corps dans la recherche des réalités supérieures. Par cette approche, bravant l'hostilité des moines, Gundisalvi produit sa propre psychologie de l'affectivité, tout en respectant la définition monastique des émotions. Il les nomme affects, mais aussi passions (terme peu utilisé avant le XIII^e siècle) de manière interchangeable.

Gundisalvi traduit la philosophie arabe en se servant des termes latins qui lui sont familiers, réutilisés dans son *Tractatus de anima*, et en s'appuyant sur la Bible pour encadrer ses propos. Le *Tractatus de anima* est traduit en hébreu au XIII^e siècle, malgré une faible diffusion médiévale dans le monde latin. La remarquable chaîne de transmission arabe-latin-hébreu du traité dépend à l'origine de la richesse du contexte tolédan qui en assure le contenu inédit. Le traité représente la première intégration latine des idées du musulman Ibn Sina, ou Avicenne (980-1037), médecin perse néoplatonicien et aristotélicien. Le *Tractatus de anima* intègre aussi la philosophie du Juif Ibn Gabirol, ou Avicébron (1021-1070) et celle du chrétien Qusta ibn Luqa, ou Constabulus (820–912).

Gundisalvi, issu des écoles associées aux cathédrales de Chartres et de Paris, est un personnage important dont l'apport est considérable pour le développement de la pensée et de la science au Moyen Âge : il donne la première formulation latine d'un savoir inédit dont l'impact s'avère majeur sur la vie intellectuelle des siècles suivants, qu'il intègre ensuite à sa propre philosophie. Ses œuvres de traduction circulent plus que ses traités, mais il demeure un philosophe original nourri d'un savoir nouveau. Ses œuvres sont vouées à transformer la pensée chrétienne du siècle suivant, mais sont le produit des intérêts partagés par des savants formant un réseau international d'intellectuels, reliant Tolède aux écoles et aux monastères français, réseau déjà en place bien avant l'époque des travaux de Gundisalvi. Les personnes côtoyées au fil de sa vie sont déterminantes sur la nature de sa philosophie. Le développement de sa pensée repose sur celle de

ses maîtres en philosophie et en théologie, Guillaume de Conches (vers 1090- après 1154) et possiblement Hugues de Saint-Victor (vers 1096-1141). En Castille, c'est la proximité avec l'archevêque clunisien Jean de Tolède et le savant Juif Abraham ibn Daud qui marque les débuts de sa carrière de philologue.

La philosophie de Gundisalvi repose sur ses traductions et sur le contexte qui les permet. Son traité sur l'âme est le résultat indirect d'une longue série d'échanges interconfessionnels à Tolède, principalement avec des Juifs, mais aussi avec des chrétiens d'origine latine ou arabisés. Ses travaux sont financés par la cathédrale, qui met à l'œuvre un nombre important de philologues de différentes confessions, travaillant ensemble à traduire en latin les textes arabes dont les occidentaux sont friands. Les premières œuvres traduites vers le latin sont celles au sujet de l'astrologie et des mathématiques, qui ne contiennent pas d'éléments de nature philosophique². Le renouveau philosophique latin des XIIe et XIIIe siècles dépend pour partie des traductions de Gundisalvi, mais doit aussi des éléments directement repris à sa philosophie.

Dans le *Tractatus de anima*, les émotions sont centrales à l'articulation du propos psychologique et à la conceptualisation des réalités métaphysiques exposées par Gundisalvi. La vie émotive se retrouve au cœur des puissances de l'âme, les affects et les passions sont présentées comme des fonctions primordiales de l'intelligence humaine. Les émotions agissent au-delà de la réalité physique, au sein de laquelle elles jouent un rôle d'appréhension analogue aux sens physiques et posent des jugements utiles, tout en demeurant aptes à chercher le salut éternel. D'abord associées à l'intellect dans sa fonction matérielle, les émotions sont synonymes de mouvement spirituel : elles sont des mouvements d'altération de l'âme, partagées avec les animaux dénués de raison, qui servent d'abord la préservation des fonctions vitales et le mouvement dans l'espace. Chez l'humain, une fois soumises à l'action purifiée de la raison, les mêmes émotions appréhendent les réalités célestes : guidées par un amour volontaire pour la vertu, ordonnées avec le dessein de Dieu (intelligence agente de la création), le bien-être de l'âme dépend de sa connaissance de la vertu et de son désir de vivre son plein potentiel divin.

Comprise dans le contexte très vaste de sa production scientifique du XIIe siècle, la psychologie des émotions de Gundisalvi, enrichissante pour le savoir occidental, naît du terreau

² Charles Burnett, « Scientific Speculations », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 173-175.

de la cohabitation dans la tolérance des altérités religieuses à Tolède. Cette étude vise à analyser la conception des émotions et le rôle joué par celles-ci dans le système philosophique de Gundisalvi. En effet, les émotions ou affects sont des éléments centraux du *Tractatus de anima*, dont le contenu est caractéristique du bref contexte de la cohabitation dans la tolérance à Tolède entre Juifs, chrétiens et musulmans. Sans prétendre éclaircir les incertitudes sur la connaissance ou non de la philosophie de Gundisalvi par les cisterciens ayant rédigé des traités sur l'âme, cette étude présente l'anthropologie affective du *Tractatus de anima*. Il s'agira de cerner la manière dont Gundisalvi utilise les concepts et les idées des Arabes pour bâtir sa vision de l'humain et sa philosophie. On s'interrogera sur les modalités de la tolérance interconfessionnelle à Tolède qui a permis au chanoine de reformuler les idées de son temps concernant la définition des puissances de l'âme.

Les impacts de la collaboration d'une poignée de savants, à un rare moment et dans le contexte d'une ville spécifique, sont considérables : il s'agit du point de départ d'une discussion prolifique sur le long terme, en plusieurs langues, entre des savants de différentes religions. Le *Tractatus de anima* est une étape cruciale d'une dialogue philosophique sur la nature humaine ignorant la haine et les barrières linguistiques, entre des Juifs et des chrétiens, fondé sur les apports du savoir musulman. La première édition imprimée du *De anima* d'Ibn Sina date de 1508³ : toujours lue à la Renaissance, la traduction collaborative de Gundisalvi avec le Juif Abraham ibn Daud (1110-1180) alimente la médecine aux temps des humanistes, seize ans après l'expulsion des Juifs et des Maures de Castille⁴. Un siècle avant la création du tribunal de l'Inquisition médiévale, qui en Castille allait se transformer en outil sanguinaire de répression politique à partir du XVe siècle, le XIIe siècle est habituellement loin d'être considéré dans l'historiographie comme un siècle fondé sur la tolérance religieuse: il est celui de la seconde croisade et de persécutions accrues envers les Juifs, alors que s'impose une définition de la société chrétienne qui condamne l'hérésie comme subversive de l'ordre social. La violence qui s'immisce graduellement dans la conception de l'autre en Occident au XIIe siècle culmine dans une incompréhension lourde de

³ Ibn Sina, Boneto Locatello et Cæcilius Fabrianensis, *Auicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata Logyca. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentijs. Alpharabius de intelligentijs. Philosophia prima*, Venise, Heredum Octauiani Scoti, 1508, 117 pages.

⁴ Louis Cardaillac, « Un Tolédan pas comme les autres », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, p. 21.

conséquences, meurtrière jusque dans l'actualité. Mais les fruits de la collaboration entre Juifs et chrétiens perdurent aussi, et la philosophie des émotions de Gundisalvi, centrale de sa définition des puissances de l'âme, tributaire de la psychologie d'Ibn Sina, n'est qu'une première tentative, influencée par le néoplatonisme, de donner un sens chrétien à une conception aristotélicienne des facultés mentales humaines.

Dans cette introduction, on résume d'abord très brièvement la situation de Gundisalvi face à la rivalité intellectuelle opposant les moines aux savants des écoles cathédrales, rivalité marquée par la complémentarité de leur approche de la science : la philosophie et la théologie ne sont pas totalement distinctes au XIIe siècle. L'existence d'un savant comme Gundisalvi dépend largement du contexte monastique, surtout celui des moines clunisiens dont le rôle est considérable dans la définition de la géographie chrétienne, mais aussi la diabolisation des Juifs et des musulmans et l'entretien de liens physiques et idéologiques avec la Péninsule ibérique. Finalement, un bref aperçu du contexte tolédan axé sur la diversité démographique de la ville et l'importance socioculturelle de la cathédrale permet de souligner le caractère unique de Tolède et les effets de sa diversité sur la production intellectuelle de l'époque.

La charité ordonnée et les facultés de l'âme chez les moines du XIIe siècle

La solution psychologique de Gundisalvi préfère l'intellect à la grâce comme moyen pour atteindre la sagesse suprême. Parce qu'elle est soumise à l'intellect, elle est incompatible avec la conception cistercienne de la charité: la *caritas* est l'amour et la grâce de Dieu, un chemin prépondérant vers la connaissance des réalités célestes dans la théologie du XIIe siècle. En opposition avec les cisterciens contemporains de Gundisalvi ayant rédigé des traités sur l'âme, les émotions sont décrites dans le *Tractatus de anima* comme des puissances intellectuelles matérielles, dépendantes de la raison et de sa méthode d'action pour être purifiées et servir les vertus, nécessaires à l'obtention du salut après la mort.

Comme pour les moines cisterciens, qui privilégient les termes *affectus/affectio*, Gundisalvi traite de l'affection/affect (*affectio/affectus*) et de la passion (*passio*) en utilisant les différents vocables latins de manière interchangeable, et ce malgré le fait qu'ils expriment deux réalités étymologiques différentes: l'affect, dérivé du verbe actif *adficere* ou *afficere*, implique une notion

intrinsèquement active. À l'inverse, la passion dérive du verbe *pati*, souffrir ou endurer. Le traité de Gundisalvi est singulier en ce qu'il fait des émotions les mouvements des facultés appétitives concupiscibles et irascibles (d'origine platonicienne⁵), mais en les subordonnant à ce qu'il appelle l'intellect matériel, c'est-à-dire la fonction de l'intellect agissant dans la matière. La conception de Gundisalvi est ainsi diamétralement opposée, voire inconciliable avec celle de l'abbé cistercien Bernard de Clairvaux (1090-1153), qui fait une importante distinction entre intellect et affect dans sa théologie unissant contemplation, union mystique avec Dieu et expérience personnelle de l'amour⁶. Chez les cisterciens, dont le monde théologique est fortement influencé par les idées de Bernard de Clairvaux, le XIIe siècle est celui de la concrétisation chez les moines de l'amour comme science appliquée pouvant être enseignée⁷. L'amour, qui doit être ordonné selon la volonté divine, unit les personnes en communauté. En fondant leurs interactions sur l'amour, les moines perpétuent la réflexion carolingienne sur le lien affectif unissant la société chrétienne, mais ils élèvent le principe de la charité au sommet de leurs priorités spirituelles. Au XIIe siècle, l'amour submerge le discours monastique⁸. Le monastère cistercien devient une véritable école de l'amour⁹, pour le monde chrétien en entier : la conception monastique de l'amour est aussi adoptée dans une moindre mesure par la société laïque.

Pour les cisterciens, comme pour Gundisalvi, la concupiscence est le désir alourdi par le poids de la chair, mais l'amour possède une valeur initiale indéterminée : l'amour est moins qualifié par son objet que par la disposition de celui qui aime. Pour les ordres monastiques réformés, comme celui de Cîteaux, l'ontologie augustinienne de l'amour, mère de toutes les vertus, devient centrale de la conception de l'existence humaine. Pour citer Piroska Nagy et Damien Boquet, l'amour « est un don de la nature, c'est-à-dire une grâce disposée en l'humain par Dieu, qui accomplit sa finalité lorsqu'il tend vers son origine divine »¹⁰. Dans le *Liber de Diligendo Deo* (*L'Amour de Dieu*) Bernard de Clairvaux décrit quatre différents degrés d'amour : aimer soi pour

⁵ Simo Knuuttila, « Emotion », dans Robert Pasnau et Christina Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, 2009, pp. 429-430.

⁶ Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, pp. 195-197.

⁷ Rubén Peretó Rivas, *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, De natura corporis et animæ; Isaac de Stella, De anima*, Pamplona, EUNSA, 2008, p. 51.

⁸ Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge, Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 125.

⁹ Miguel Siguán Soler, *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, Poblet, Abadía de Poblet, 1992, p. 224.

¹⁰ D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, pp. 127-128.

soi, aimer Dieu pour soi, aimer Dieu pour Dieu et aimer soi pour Dieu¹¹. Pour Guillaume de Saint-Thierry, l'amour même est intelligence¹², une similitude conceptuelle avec la conception de Gundisalvi de l'amour. La conception cistercienne de la volonté, héritée de saint Augustin (354-430), veut que son action ne soit causée par rien qui ne soit en dehors d'elle-même. La volonté est totalement indépendante des autres facultés intellectuelles, malgré son unité à l'intellect par la mémoire et la compréhension¹³. Même si Gundisalvi et les cisterciens partagent une même conception générale du fonctionnement de la pensée, pour les moines, l'amour bien ordonné envers Dieu est avant tout volontaire, il n'est pas intellectuel. Les théologiens monastiques sont méfiants des apports philosophiques nouveaux, souvent incompatibles avec les fondements épistémologiques de leurs théories.

Par l'entremise des écrits patristiques, les spéculations théologiques du XIIe siècle sont fortement influencées par la philosophie antique. Le langage conceptuel philosophique n'est donc pas inconnu des théologiens. La théologie repose indirectement sur des éléments de la philosophie ancienne de provenance stoïcienne, platonicienne et néoplatonicienne. Pour Aristote et Platon, contrairement aux stoïciens, les émotions ne sont pas des maladies de l'âme. Elles ont une valeur ontologique. Pour les chrétiens, elles sont de surcroît moralisées : on les pense dans le contexte de la lutte entre les vices et les vertus. Pour les théologiens du XIIe siècle, les émotions, qualifiées d'affects et de passions, sont des mouvements de l'âme, des accidents de l'âme¹⁴. Elles peuvent naître de la sollicitation involontaire en partie produite par le corps, mais rester sous contrôle de la raison et donc de la volonté¹⁵. Ces premières manifestations de l'émotion sont les préaffects ou les prépassions, proches de l'émotion¹⁶. Le néoplatonisme cistercien provient de sources indirectes¹⁷; le platonisme monastique est principalement hérité de saint Augustin. Les principales influences néoplatoniciennes sont au XIIe siècle Plotin et le pseudo-Denys l'Aéropagite (c. 500)¹⁸, dont les

¹¹ *Ibid.*, pp. 128-129; Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre*, édités par Françoise Callerot, Jean Christophe, Marie-Imelda Huille et Paul Verdeyen, Paris, CERF, 1993, 400 pages.

¹² *Ibid.*, p. 132.

¹³ Jan Adrianus Aertsen, « Platonism », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 95.

¹⁴ D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, pp. 187-188.

¹⁵ *Ibid.*, p. 193.

¹⁶ *Ibid.*, p. 189.

¹⁷ J. A. Aertsen, *loc. cit.*, 2009, p. 78.

¹⁸ Alain Boureau, *De vagues individus : la condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 30.

œuvres sont déjà traduites en latin. Ce dernier propose une méthode pour accéder à la réalité divine suivant trois étapes, consistant en purification, illumination et unification¹⁹. Les penseurs cisterciens et scolastiques, incluant Gundisalvi, sont fidèles à cette conception tripartite de la perfection de la sagesse.

Le litige entre monde monastique et écoles cathédrales concerne le vocabulaire philosophico-théologique du XIIe siècle, de provenance augustinienne, qui diffère légèrement de celui des écoles²⁰; des penseurs précurseurs de la scolastique comme Guillaume de Conches, maître supposé de Gundisalvi, et d'autres associés à l'école de la cathédrale de Chartres, philosophes dans l'âme, confrontent le vocabulaire des théologiens au platonisme du *Timée* et celui de Boèce (480-524). Boèce avait proposé un vocabulaire de dualité noétique qui distinguait deux niveaux de la connaissance correspondant à l'intellect et à la raison, l'un agissant au niveau des choses matérielles et l'autre au-delà, dans les livres IV et V de son *Philosophiae consolatio*²¹. La pensée du XIIe siècle est le théâtre d'un foisonnement d'idées qui mène à l'émergence d'une pensée philosophique chrétienne et d'une anthropologie fondée sur la psychologie spirituelle occupée à déterminer l'action des puissances de l'âme selon leur définition théologiques, leur rôle dans la vie, la manière de les utiliser vertueusement et les conditions de l'union du corps avec l'âme. Au fondement de la théologie cistercienne, la conception unifiée de la nature humaine est régie selon le principe de la quaternité divine, une connexion symbolique par quatre entre les Évangiles, les éléments et les vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance)²².

Les vertus ne sont pas étrangères à la vie émotive une fois cette dernière ordonnée, convertie. Mais la conversion des émotions, incluant celle de l'amour, dépend d'une compréhension de l'âme et de ses facultés. C'est par la connaissance de soi et la réflexion spirituelle sur l'amour de Dieu qu'un savoir sur l'humain peut naître. Une réflexion sur la nature de l'amour est nécessaire pour le spiritualiser : « Connais-toi toi-même » est ici conduit selon la finalité du retour vers Dieu. Pour ordonner les facultés intérieures de l'âme, il doit aussi exister une double adéquation dans l'être entre raison et affectivité et entre connaissance et sensibilité²³.

¹⁹ R. P. Rivas, *op. cit.*, pp. 16-25.

²⁰ Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957, p. 190.

²¹ Boèce, *Philosophiae consolatio*, edidit Ludovicus Bieler, Turnhout, Brepols, 1957, pp. 64-105.

²² Geoffrey Thomas Webb, « An Introduction to the Cistercian De anima », *The Aquinas Society of London*, 36, 1962, pp. 7-10.

²³ D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, p. 128.

Les cisterciens, participants d'un mouvement littéraire de définition des facultés spirituelles initié par Hugues de Saint-Victor²⁴, dans l'entourage duquel Gundisalvi a peut-être évolué, proposent une définition théologique des facultés de l'âme. Les principaux d'entre eux qui intègrent l'affectivité à la nomenclature de ces facultés²⁵ sont Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148), qui rejoint l'ordre de Cîteaux assez tardivement dans sa vie, dans son *De natura corporis et animæ* (vers 1145), versé dans la médecine et féroce opposant de la philosophie platonicienne²⁶, surtout celle de Guillaume de Conches, Aelred abbé de Rievaulx (1110-1167) et son *De anima* (1167), dont le contenu est fortement psychologique; Isaac, abbé du monastère de l'Étoile (c. 1100 – 1178), avec sa courte *Epistola de anima* (1162) adressée à Alcher de Clairvaux (mort en 1180), dans laquelle on trouve formulée une opposition explicite à la raison méthodique comme discipline de l'esprit; finalement le pseudo-Augustin²⁷ Alcher (ou pseudo-Alcher) de Clairvaux, dont le *Liber de spiritu et anima* (entre 1170 et 1175), longtemps considéré comme une œuvre de saint Augustin, est la source principale sur le sujet de l'âme au XIIIe siècle²⁸. Les *De anima* cisterciens présentent tous l'âme comme le principe vivificateur du corps, responsable de la croissance, du mouvement et des facultés intellectuelles. Parmi ces facultés, l'imagination forme un lien entre celles considérées inférieures et supérieures de l'âme : l'imagination est une jonction concrète entre l'âme principe du corps et l'âme principe de l'intellect. Pour les cisterciens, l'imagination doit devenir la connaissance, la connaissance devenir la foi, la foi devenir la compréhension, une compréhension de la sagesse acquise par le cœur et l'esprit (*mens*) dans une fusion de connaissance et d'amour. L'amour de la charité se manifeste de manière distincte chez Guillaume de Saint-Thierry, Bernard de Clairvaux et Aelred de Rievaulx : la compassion motive la charité chez Bernard; la charité d'Aelred représente la concorde entre des frères vivant ensemble dans l'unité (Aelred effectue un glissement singulier de charité vers amitié : tirée de l'obligation d'aimer tous, l'amitié représente un amour choisi²⁹); pour Guillaume, l'amour du Christ se rapproche de

²⁴ A. Boureau, *op. cit.*, p. 29.

²⁵ D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, p. 205.

²⁶ Michel Lemoine, *Théologie et platonisme*, Paris, Cerf, 1998, pp. 25-27.

²⁷ S. Knuuttila, *op. cit.*, p. 200.

²⁸ D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, p. 205.

²⁹ D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, p. 147.

l'adoration, en vertu de la proximité entre la matérialité humaine et la divinité d'après le principe de l'Incarnation³⁰.

Mis à part le *Tractatus de anima* à l'étude, l'œuvre sur l'âme qui porte le plus de similitudes avec la pensée d'Ibn Sina, la principale source d'inspiration de Gundisalvi sur les puissances spirituelles, est la lettre d'Isaac de l'Étoile adressée à Alcher de Clairvaux. Un sermon d'Isaac, probablement contemporain de l'*Epistola de anima*, lie d'ailleurs la philosophie naturelle à la théologie. Il contient une métaphore qui fait allusion à la localisation de la mémoire, liée à la crainte, dans l'occiput frontal: la localisation des facultés mentales dans le cerveau est une notion qui doit beaucoup à Ibn Sina³¹. Alain Boureau note chez Isaac de l'Étoile les quatre passions selon Aristote, domestiquées dans un vocabulaire chrétien. Avec Isaac de l'Étoile, on observe une transition entre le naturalisme chrétien et celui des philosophes, malgré le fait qu'il affirme toujours la supériorité de la théologie en matière de discipline intellectuelle³². Les idées contenues dans la lettre sont largement diffusées: le *De spiritu et anima*, qui sert de pendant chrétien au *De anima* d'Aristote, reprend les orientations d'Isaac et contient essentiellement toute la lettre en citation³³.

Pour ce qui est de Gundisalvi, bien que l'amour et l'amitié soient des notions peu développées dans le *Tractatus de anima*, on retrouve la mention des deux concepts au dernier chapitre. Les émotions comme facultés de l'âme sont surtout développées au chapitre précédent, elles sont rangées parmi les facultés de l'intellect partagées avec les animaux dénués de raison. Cette conception est inadmissible pour les théologiens du XIIe siècle. Gundisalvi se rapproche néanmoins de la pensée théologique en indiquant que l'intellect humain comporte une action contemplative qui, une fois perfectionnée, impose une conduite vertueuse à l'intellect matériel, siège des puissances émotives dans l'âme.

Cluny : entre compréhension et exclusion

Les savants des milieux monastiques clunisiens posent eux aussi l'amour du prochain au centre de leur pratique monastique. Les clunisiens sont d'observance bénédictine comme les cisterciens. Les monastères cisterciens possèdent une certaine autonomie par rapport aux religieux

³⁰ G. T. Webb, *loc. cit.*, pp. 15-26.

³¹ A. Boureau, *op. cit.*, p. 47.

³² *Ibid.*, p. 48-51.

³³ *Ibid.*, pp. 51-54.

à la tête de l'ordre à Cîteaux, contrairement aux monastères clunisiens, dont l'ordre est fortement hiérarchisé, dirigé par une abbaye centrale à Cluny dans le Mâconnais, où le quotidien est structuré par la pratique liturgique spécialisée de l'oraison funèbre et la célébration de messes selon le rite grégorien. Fondé au Xe siècle, l'ordre est destiné à gouverner un nombre important d'églises et de monastères, facilitant la diffusion de la liturgie romaine de la réforme. Au XIIe siècle, les dépendances de Cluny sont disséminées partout dans le monde chrétien latin, incluant l'Espagne partagée avec les musulmans. Les institutions maintenues par les clunisiens, en Espagne comme partout, dépendent du gouvernement abbatial à Cluny. Les contacts entre les moines sont entretenus au moyen de relations épistolaires, mais aussi grâce aux déplacements fréquents de personnes, incluant les abbés de Cluny, entre les dépendances de l'ordre.

Les monastères clunisiens de la Péninsule ibérique marquent les limites de l'ordre clunisien comme ceux de la chrétienté. Au temps de la Reconquête et des croisades, des échanges interculturels pacifiques avec le monde non-chrétien sont possibles aux frontières. Si les clunisiens sont déjà présents avant la fin du XIe siècle en Péninsule ibérique, ils dominent assurément la vie ecclésiastique de la Castille à partir de la prise de Tolède en 1085. Leur intérêt pour la foi musulmane est un fait établi depuis plus longtemps encore : l'abbé Hugues (1024-1109) a envoyé en vain un moine en Espagne pour discuter avec les docteurs musulmans³⁴.

C'est aux clunisiens, les moines noirs, que l'on doit de nombreuses commandes de traductions latines de textes arabes. Les archevêques de Tolède sont issus de l'ordre de Cluny : l'essentiel de ces traductions est financé par des clunisiens, qui, depuis la prise de la ville par Alphonse VI, sont chargés de la gestion du chapitre de la cathédrale. Un certain nombre de ces traductions est requis par l'abbé de l'ordre Pierre le Vénérable, qui visite à deux reprises la Castille et ses dépendances clunisiennes : une première fois en 1126 pour des raisons religieuses³⁵ puis une seconde fois au tournant des années 1140³⁶, dans le but de visiter certains monastères sur la frontière des territoires musulmans³⁷. Résultat de cette seconde visite : le *Corpus Toletanum*

³⁴ Philippe Sénac, *L'image de l'autre, histoire de l'occident médiéval face à l'islam*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 110-111.

³⁵ Gabriel Théry, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale: point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne : le circuit de la civilisation méditerranéenne*, Oran, Heintz, 1944, p. 11.

³⁶ Joseph de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 192.

³⁷ José Martínez Gázquez, « Finalidad de la primera traducción latina del Corán », dans Miquel Barceló et José Martínez Gázquez (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 71.

(*Corpus de Tolède*), une collection de textes religieux musulmans et Juifs traduits en latin par Robert de Ketton (1110-1160) et Hermann de Carinthie (c. 1100- c. 1160)³⁸, contenant la première traduction latine du Coran³⁹ et des extraits du Talmud⁴⁰.

Dans une perspective de purgation interne de la société et de dilatation du monde chrétien occidental⁴¹, cette collection est une bibliothèque-arsenal pour alimenter une guerre idéologique⁴² contre les ennemis du Christ, menée par Pierre le Vénérable dans ses œuvres polémiques destinées à définir les erreurs des Juifs (1140), des hérétiques (1138) et des Sarrasins (1143)⁴³. Peu convaincu par l'idée des croisades armées, l'abbé de Cluny cherche à contrer par l'écrit les erreurs dogmatiques des Sarrasins, ennemis externes du monde chrétien, qu'il expose dans son *Contra sectam sarracenorum*. Après des siècles de rapports plus ou moins pacifiques de son ordre avec des musulmans, Pierre détermine qu'ils sont suppôts de l'Antéchrist⁴⁴, mais qu'ils gagneraient à être convertis au moyen des idées plutôt que par la conquête⁴⁵.

Les ennemis intérieurs du monde chrétien sont de deux natures : les premiers sont des chrétiens récalcitrants, les hérétiques, dont il faut à tout prix combattre les doctrines erronées. Pierre le Vénérable définit son attitude envers les hérétiques dans son traité *Contra petrobrusianos*⁴⁶. Les propos de Pierre au sujet des pétrobrusiens propose la purgation comme remède à leur hérésie, c'est-à-dire l'extirpation de ceux-ci de la société chrétienne, solidaire dans la recherche du salut, atteignable par la pratique commune d'une religion exempte d'erreur. Pour ce qui est des Juifs, calomniés dans le *Aduersus Iudeos*, ils sont décrits comme une menace permanente vivant dans le monde chrétien : difficiles à purger, ils résistent à la conversion. Toujours présents, ils persistent dans l'erreur du refus de la divinité du Christ, dont ils sont le peuple déicide, vivant volontairement dans l'ignorance de son sacrifice. Leur humanité est mise

³⁸ Charles Burnett, « Hermann of Carinthia », dans P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 387.

³⁹ J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 192.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹ Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2004, p. 265.

⁴² Robert I. Moore, « Building the Ramparts: Heresy and Social Change in the Time of Peter the Venerable », dans M. Barceló et J. Martínez Gázquez, José (éds.), *op. cit.*, pp. 51-62.

⁴³ D. Iogna-Prat. *op. cit.*, p. 337.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 113-123.

en doute par Pierre le Vénérable, qui les traite comme des chiens diabolisés⁴⁷. Les arguments de l'abbé aux positions radicales, dont l'attitude envers les musulmans est malgré tout plus complaisante (il les qualifie d'intelligents et cultivés⁴⁸) que celle envers les Juifs, les désignent comme les ennemis du monde chrétien. La conceptualisation de l'altérité religieuse par Pierre le Vénérable représente le passage idéologique systématisé de l'antijudaïsme chrétien à l'antisémitisme structurel de l'identité naissante de la chrétienté⁴⁹. L'image construite de l'altérité se précise au XIIe siècle malgré les éléments concrets qui la contredisent, voire alimentent le discours des penseurs les plus radicaux, témoins directs de la collaboration entre des chrétiens et des Juifs. Même pour les musulmans, le traitement relativement favorable de Pierre le Vénérable à leur égard et le labeur des traducteurs de Tolède n'ébrèche que superficiellement la représentation traditionnelle du Sarrasin païen⁵⁰.

Pour les auteurs dont les idées sont similaires à celles de Pierre le Vénérable, la société chrétienne, unie par l'amour, est solidaire dans la recherche du salut des âmes et dans la pratique d'une émotivité ordonnée dans la vertu. Elle se définit toutefois contre les peuples non chrétiens et les chrétiens qui refusent le dogme et la pratique liturgique imposés par le pape à Rome. Dans le monde matériel, les chrétiens affrontent les tentations naturelles qui détournent la volonté de ses désirs vertueux. Le monde est de surcroît peuplé de démons : la lutte contre les vices naturels s'effectue aux prises avec les mécréants que sont les hérétiques, les Sarrasins et les Juifs qui menacent l'existence des chrétiens.

L'intolérance religieuse développée par les médiévaux ne saurait se passer des échanges interconfessionnels dans la tolérance pour voir le jour. La société chrétienne médiévale a été pensée en grande partie par des savants et des religieux qui réfléchissaient avec et au sujet des Juifs et des musulmans, selon une proximité variable, mais profitant toujours du fruit des échanges culturels entre les confessions⁵¹.

Bernard de Clairvaux qui prêche la seconde croisade, et Pierre le Vénérable qui prend position pour l'expansion du monde chrétien armé de sa plume et du Coran, sont à la tête des deux

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 271-318.

⁴⁸ Jean Jolivet, « The Arabic Inheritance », dans P. Dronke (éd.), *op. cit.*, p. 113.

⁴⁹ D. Iogna-Prat *op. cit.*, pp. 320-323.

⁵⁰ P. Sénac, *op. cit.*, p. 113.

⁵¹ David Nirenberg, *Neighboring Faiths, Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, p. 33.

ordres phares d'une culture monastique soudée par l'amitié spirituelle. L'amitié spirituelle, théorisée par Aelred de Rievaulx, est bien représentée dans l'œuvre épistolaire de Pierre le Vénérable. À l'aide de ses nombreuses lettres, l'abbé entretient la dilatation des liens communautaires par la spiritualisation des liens de parenté électives au sein de son ordre, processus agissant à l'échelle de la chrétienté⁵². Ces liens facilitent ses déplacements en Espagne, lui permettant ainsi de témoigner du contexte culturel qu'il trouve sur les lieux.

Le contexte de Tolède

L'expansion de la chrétienté englobe toutes les sphères de la représentation chrétienne du social. En Espagne, elle prend une forme différente qu'en Terre Sainte : la Reconquête est une restauration graduelle du pouvoir politique chrétien en Péninsule ibérique⁵³. La reprise de Tolède, capitale wisigothique, en est une étape importante dont les effets transforment la Castille.

Le monde musulman espagnol, contre lequel les chrétiens gagnent graduellement du terrain, est une mosaïque ethnique et culturelle complexe. Dans le monde intellectuel, les Juifs sont actifs depuis longtemps : l'âge d'or de leur activité débute avec le califat de Cordoue⁵⁴. Un important centre d'étude est fondé au Xe siècle par des Juifs dans la capitale⁵⁵. Suivant la chute du pouvoir de la dynastie des Omeyyades, la période des états princiers musulmans, les Taïfas, est celle de l'épanouissement scientifique en Péninsule ibérique⁵⁶. La culture prévaut sur les entreprises militaires, les arts se développent et la réception des ouvrages scientifiques orientaux se poursuit.

Isolée pendant plusieurs siècles dans les montagnes septentrionales entre la France et les états musulmans, la culture des chrétiens ibériques est déjà hybride : elle fait partie du monde chrétien latin, mais évolue dans un contexte diplomatique marqué par les contacts avec des rivaux et des alliés musulmans. Après 1085, la Castille se transforme et adopte des allures impériales : elle fait sienne autant que possible le savoir-faire, mais aussi le sens de l'esthétique et la conception

⁵² D. Boquet et P. Nagy, *op. cit.*, p. 142.

⁵³ Denis Menjot, *Les Espagnes médiévales, 409-1474*, Paris, Hachette, 1996, pp. 88-93.

⁵⁴ Juan Tomás Pastor García, « Encuentro entre el pensio cristiano, el musulman y el judío », dans Maximilianos Fartos Martínez et Lorenzo Velázquez Campo (coord.), *La filosofía española en Castilla y León de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Secretariado Publicaciones et de Intercambio Científico, 1997, pp. 35-36.

⁵⁵ G. Théry, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁶ Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acanalado, 1999, p. 66.

de la nature des Juifs et des Arabes. Le panorama artistique du monde tolédan est marqué par la mixité des influences à tous les niveaux. L'architecture monumentale des lieux est un composé d'éléments wisigothiques et arabes, tout comme la peinture, l'orfèvrerie, le textile, la poésie et la musique, des formes d'expression qui font la spécificité de la Castille naissante. Le caractère hybride des œuvres frappe le regard : elles représentent la trace indélébile sur le paysage culturel castillan des fleurs de la cohabitation interconfessionnelle. Du point de vue chrétien, la prise de Tolède représente l'adoption d'un paradigme culturel nouveau, marqué par la mixité des cultures vivant ensemble⁵⁷.

La population de Tolède est diversifiée. L'essentiel des musulmans quittent la ville en 1085, mais un certain nombre demeurent, incluant des Mullawadun (pluriel de Mullawad), des étrangers convertis assimilés aux Arabes mais distincts de ceux-ci dans les sources. Les Mozarabes, bien différents de Mullawaduns, écrivent et parlent eux aussi l'arabe⁵⁸. Ils sont toutefois des chrétiens latins graduellement arabisés. Leur culture est un exemple remarquable d'adaptation : par exemple, les documents notariaux Mozarabes, rédigés en arabe, montrent un amalgame d'apports législatifs provenant du nord chrétien avec des lois musulmanes⁵⁹. Ils conservent à Tolède un rite pré-grégorien hérité de la liturgie wisigothique mais conduit en arabe⁶⁰ et protégé par Alfonse VI. Avec l'immigration de chrétiens depuis 1085, les Mozarabes de la ville ne forment pas un groupe absolument homogène : leurs origines, donc leurs réalités, sont différentes⁶¹.

Après 1085, beaucoup de Juifs demeurent à Tolède. Ils y pratiquent le commerce, l'agriculture et exercent des métiers artisanaux. Ils amassent d'importantes fortunes et occupent des postes de commandement dans l'administration des finances. Une émeute chrétienne antijuive

⁵⁷ Jerrilynn D. Dodds, María Rosa Menocal, and Abigail Krasner Balbale, *The Arts of Intimacy, Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2008, 395 pages. Cet ouvrage, fortement illustré, présente la variété des échanges dans les domaines artistiques à l'aide d'exemples commentés.

⁵⁸ Jean-Pierre Molénat, « Contacts linguistiques dans la Péninsule Ibérique médiévale », dans Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, *Les échanges culturels au Moyen Âge, XXXIIe congrès de la SHMES (Université du Littoral Côte d'Opal, juin 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 110.

⁵⁹ Yasmine Beale-Rivaya, « Shared Legal Spaces in the Arabic Language Notarial Documents of Toledo », dans Yasmine Beale-Rivaya et Jason Busic (éds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Leyde, Brill, 2018, pp. 221-237.

⁶⁰ Cyrille Aillet, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation, et arabisation en Péninsule ibérique (IXe-XIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 106-108; p. 142; pp. 177-178.

⁶¹ Patrick Harris, « Prestige to Power: Toledo's Cathedral Chapter and Assimilated Identity », dans Y. Beale-Rivaya et J. Busic (éds.), *op. cit.*, pp. 33.

éclate en 1108 contre leur influence grandissante⁶². Leurs coutumes religieuses et leurs biens sont toutefois protégées par Alfonso VI, qui accorde certains droits aux minorités (incluant les Mozarabes). Ces lois, les *fueros*, prennent la forme d'un compromis entre les coutumes locales et les besoins royaux⁶³. Elles sont parfois difficiles à mettre en application : la cathédrale remplace la grande mosquée malgré la protection d'Alfonse VI. L'archevêque clunisien Raymond de la Sauvetât (mort en 1152), outrepassant les lois séculières du royaume, mécontente la population tolédane arabophone, musulmane comme chrétienne : les principes de la réforme grégorienne, mis de l'avant par Cluny, sont hostiles au rite chrétien arabe de Tolède qualifié de superstition⁶⁴. Rapidement, la cathédrale devient le centre économique de la capitale. Elle commande une importante richesse, suffisante pour donner du travail à un nombre considérable parmi les savants les plus érudits de l'histoire intellectuelle du XIIe siècle⁶⁵. Gundisalvi profite de ses études françaises pour faire carrière à Tolède, possiblement aussi à Ségovie.

Les détails sur la vie de Gundisalvi seront explorés dans le premier chapitre et l'ensemble de sa philosophie dans le chapitre suivant. Expliquer l'influence de ses maîtres et le contexte de Chartres sur sa pensée est fondamental de ce point de vue. Le troisième chapitre présente les spécificités du *Tractatus de anima*, et enfin, le quatrième et dernier chapitre expose la conception des émotions explicitée dans ce traité, comparée à celle des cisterciens ayant écrit au sujet de l'âme à la même époque.

⁶² Pilar León Tello, « La judería, un air de réussite », dans Louis Cardaillac (dir), *op. cit.*, p. 131-133.

⁶³ James Power, « Fueros, Castilian », dans Michael Gerli (éd.), *Medieval Iberia, an Encyclopedia*, Londres et New York, Routledge, 2002, p. 344-346.

⁶⁴ Francisco Javier Hernández, « La cathédrale, instrument d'assimilation », dans Louis Cardaillac (dir), *op. cit.*, pp. 78-82.

⁶⁵ P. Harris, *loc. cit.*, 2018, pp. 42-48.

CHAPITRE I

LA VIE DE DOMINIQUE GUNDISALVI

L'itinéraire de Gundisalvi, entre la France et l'Espagne, le met en contact aussi bien avec la culture philosophique du nord de la France que la tolérance religieuse à Tolède. Cette tolérance permet à des chrétiens et des Juifs de réfléchir ensemble aux similitudes spirituelles entre leurs religions, au moyen de la science des Anciens, augmentée par l'enthousiasme des lumières de l'Âge d'or musulman. Avant d'étudier la philosophie de Gundisalvi, plus particulièrement son *Tractatus de anima*, il faut présenter la succession des différents contextes socioculturels marquant les étapes de la vie du savant. Le réseau de contacts et d'échanges unissant Gundisalvi à la tradition savante latine de son époque est déjà bien établi avant sa carrière en Espagne. L'importante filiation de ses idées avec la philosophie chartraine, principalement celle du philosophe et grammairien⁶⁶ Guillaume de Conches, nous permet d'imaginer pour Gundisalvi un long séjour en France, malgré une absence totale de mention dans les sources à ce sujet. Pour bien comprendre le long processus qui conduit à reconnaître l'apport de Gundisalvi à l'historiographie médiévale, il est d'abord utile de préciser les enjeux qui ont ralenti la recherche au sujet du personnage, notamment l'identité de Gundisalvi, longtemps confondu avec ses collaborateurs. Ce n'est qu'une fois l'existence de la personne élucidée qu'il est devenu possible d'imaginer la succession des lieux visités au cours de sa vie, au sein desquels il serait entré en contact avec les personnages et les textes structurant sa propre philosophie : en effet, ses nombreux déplacements n'ont laissé

⁶⁶ Édouard Jeuneau, *Rethinking the School of Chartres, Translated from the French by Claude Paul Desmarais*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, pp. 43-55; Karen Margareta Fredborg, « Speculative Grammar », dans P. Dronke (éd.), *op. cit.*, pp. 177-195.

pratiquement aucune trace dans les sources ecclésiastiques. Les étapes de sa vie ne peuvent être circonscrites qu'à la lumière de quelques rares mentions dans les archives ecclésiastiques de Tolède, Ségovie et Burgos.

Pour tenter de comprendre la signification historique du projet philosophique de Gundisalvi, il faut d'abord s'intéresser aux études le concernant. Il est ensuite possible d'entrevoir l'originalité de son parcours et l'impact de son itinéraire sur sa pensée. Le chapitre suivant est consacré aux études fondamentales sur le sujet, qui permirent de lever le voile sur le parcours de la vie intellectuelle de Gundisalvi, longtemps obscurci par la pauvreté des sources à son sujet.

1.1 Gundisalvi dans l'histoire intellectuelle du Moyen Âge

L'historiographie du XXI^e siècle – notamment les travaux de Concepción Alonso Del Real, Charles Burnett, Alexander Fidora, María Jesús Soto Bruna et Nicola Polloni – a mis au jour les lieux où Gundisalvi aurait pu faire ses études, où il vécut, produisit ses traductions et rédigea ses œuvres ; elle nous apprend avec qui il étudia et quels textes il aurait lu. Les historiens contemporains qui se sont penchés sur les œuvres du chanoine tolédan ou sur son identité, malgré quelques différences de point de vue et de nombreuses incertitudes sur les détails de sa vie, considèrent maintenant la valeur novatrice de ses travaux et leur importance dans les œuvres théologiques et philosophiques des auteurs médiévaux qui lui sont postérieurs.

L'historiographie au sujet de Gundisalvi est restée longtemps bloquée sur des questions onomastiques en raison d'une mauvaise compréhension des mentions de l'auteur dans les sources manuscrites. Les rares mentions médiévales qui attestent de l'existence d'un traducteur-philosophe nommé Gundisalvi n'exposent pas une réalité a priori évidente : ce n'est qu'en 1819⁶⁷ qu'Amable Jourdain revendique pour une seule et même personne la pluralité de noms dont témoigne la tradition manuscrite. En 1999, Adeline Rucquoi argumente l'existence de deux identités distinctes pour le Gundisalvi de Jourdain, identité unique très peu remise en question depuis le XIX^e siècle.

L'essentiel de l'historiographie reste aujourd'hui fidèle à l'interprétation de Jourdain. Le traité sur l'âme a aussi longtemps été considéré comme une simple compilation de citations d'Ibn

⁶⁷ Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris, Delauney et Fantin, 1819, 531 pages.

Sina (980-1037). Certains définissent le traité comme le texte fondateur d'une tendance littéraire bien spécifique, l'*augustinisme avicennisant*⁶⁸ (c'est-à-dire une synthèse de positions augustinienes fortement influencée par la philosophie d'Ibn Sina⁶⁹, soutenue par Étienne Gilson et Jacob Teicher dans les années 1930⁷⁰).

D'un point vu historiographique, le rôle joué par Gundisalvi dans la transmission de la science musulmane aux chrétiens est devenu incontournable pour penser l'histoire intellectuelle de la fin du XIIe siècle, incluant l'histoire de la philosophie et celle des traductions de l'arabe vers le latin. Depuis les années 2000, les travaux du savant sont de mieux en mieux connus. L'essentiel de ses œuvres est déjà publié sous forme d'éditions critiques depuis la fin des années 1990⁷¹. Alexander Fidora indique que l'étude des thématiques abordées par Gundisalvi et son usage de références tirées de ses propres sources le lient fortement au monde de la philosophie et de la théologie française de son époque⁷². Nicolas Polloni propose quatre grandes étapes pour diviser sa vie, déterminantes pour les interactions de l'archidiacre avec les personnes marquants sa carrière⁷³. La bonne connaissance du climat idéologique de la France du XIIe siècle reflété dans les traités de Gundisalvi permet de situer les lieux géographiques propices à l'acquisition de son savoir. Faute de mentions directes dans les sources à ce sujet, de ses études à l'école de Chartres jusqu'à sa mort à Ségovie, en passant par Tolède et son contexte unique de tolérance et de cohabitation interreligieuse, pour contextualiser l'importance de ses propres travaux, l'on doit se fier à l'influence décelable sur sa pensée d'auteurs et des lieux qu'il a pu fréquenter au cours de sa vie.

En se fondant sur les œuvres de philosophie produites par Gundisalvi et sur les quelques documents d'archives (civiles et ecclésiastiques) concernant sa vie, les historiens ont pu tracer un canevas du contexte général de sa longue et fructueuse activité érudite. Certaines rares mentions documentaires nous informent sur les repères généraux de ses déplacements entre Ségovie et

⁶⁸ Il s'agit ici des interprétations d'Abraham Loewenthal en 1891, Clemens Baeumker en 1898, Jacob Teicher en 1934 et Roland de Vaux aussi en 1934, telles que résumées dans l'introduction d'Étienne Gilson pour l'édition de 1940 du *Tractatus de anima*. Dominique Gundisalvi, « The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus, Edited by J. T. Muckle, C.S.B., with an Introduction by Etienne Gilson », *Medieval Studies*, 2, 1940, pp. 23–103.

⁶⁹ Timothy Noone, « Divine Illumination », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *op. cit.*, p. 78.

⁷⁰ Jacob Teicher, « Gundissalino e l'agostinismo Avicennizzante », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 26, 1934, pp. 252-258.

⁷¹ Le *De immortalitate animæ* demeure toutefois dans sa forme textuelle du XIXe siècle.

⁷² Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 102.

⁷³ Nicola Polloni, « Elementi per una biografia di Dominicus Gundisalvi », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 82, 2015, pp. 7-22.

Tolède, malgré le fait que les sources restent essentiellement silencieuses sur sa vie. Le contenu de ses œuvres s'avère être la seule indication quant à la nature de ses intérêts savants, intérêts qu'il partage avec son maître Guillaume de Conches et ses propres collaborateurs. Ces mêmes intérêts, formulés dans une terminologie latine vouée à perdurer longtemps⁷⁴ et, transmis au moyen d'une langue vernaculaire utilisée comme intermédiaire pour traduire l'arabe, sont intégrés pour la première fois à la philosophie occidentale par le philologue en personne par l'intermédiaire de ses propres traités de philosophie (dont le *Tractatus de anima*). Compris dans son intégralité, le système philosophique proposé par Gundisalvi prend la forme d'une cosmologie chrétienne qui tient compte de la conception aristotélicienne de la nature, d'une définition de l'humain comme être à la fois naturel et spirituel, mais surtout de la méthode de la philosophie exercée comme science, mise en action au moyen de la raison.

1.1.1 Du XVIIe au XIXe siècle

En 1696, Nicolás Antonio, dans la *Bibliotheca hispana vetus*⁷⁵, ignore les véritables noms de Gundisalvi. Il en fait trois personnages distincts : Gundisalvus traducteur du *De caelo et mundo* d'Ibn Sina et auteur de divers traités de philosophie (*De divisione philosophiae*, *De ortu scientiarum* et *De anima*⁷⁶) ; l'archidiacre de Ségovie Dominique qui traduit la philosophie d'Algazel ou al-Gazali (1058-1111) en latin à Tolède ; et Jean Gundisalvi, qui traduit de l'arabe la physique d'Avicenne ou Ibn Sina, aidé par un certain Salomon⁷⁷. Pérez Bayer, dans son commentaire de 1788 sur la *Bibliotheca hispana vetus*⁷⁸, imagine trois personnages différents dans la nomenclature donnée par les manuscrits : un Dominicus archidiacre de Ségovie, un Dominicus archidiacre de Tolède et un Jean Gundisalvi⁷⁹. Gundisalvi n'est reconnu par les historiens comme un personnage unique, le traducteur d'Ibn Sina, que depuis Amable Jourdain (1788–1818), un historien français principalement concerné par l'histoire perse et la transmission d'Aristote au monde latin.

⁷⁴ S. Knuuttila, *op. cit.*, p. 178.

⁷⁵ Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Rome, Typographia Antonii Rubeis, 1696, 410 pages.

⁷⁶ Amable Jourdain et Charles Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employées par les docteurs scolastiques*, Paris, Joubert, 1843, p. 109.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁸ Francisco Pérez Bayer, *Bibliotheca Hispana vetus*, Viduam et Heredes Joachimi Ibbara, 1788, 467 pages.

⁷⁹ A. Jourdain, *op. cit.*, pp. 114–115.

Dans ce contexte, Jourdain ébauche en quelques pages devenues classiques l'histoire du philosophe tolédan, publiées par son fils en 1819 dans une monographie posthume, ensuite révisée et augmentée en 1843⁸⁰. Jourdain rectifie la conception ancienne divisant l'identité de Gundisalvi en trois personnes vivant au sein du même contexte socioculturel et partageant un accès direct aux travaux des autres. Il n'attribue pas le *Tractatus de anima* à Gundisalvi, mais il l'associe tout de même à la version latine du *De anima* d'Ibn Sina et lui attribue deux traités de philosophie originaux⁸¹.

Grâce à la lecture du prologue du *De anima* d'Ibn Sina, jamais cité ni même publié à son époque, Jourdain résout avec justesse le problème de l'identité de Gundisalvi, en affirmant qu'il s'agit d'un seul personnage dont les noms divergent dans les sources de provenances et de natures différentes. Selon lui, cette confusion fondamentale peut être évitée par une lecture des notes en tête et en fin de certains manuscrits des œuvres de Gundisalvi. Par exemple, à la fin de la traduction de la métaphysique d'Ibn Sina (M. S. C. lat. no. 6443, fonds non spécifié) et de celle d'al-Gazali (dans le lat. 6552, fonds non spécifié), deux archidiacres distincts sont mentionnés : l'un est chanoine de Tolède (nommé *Dominicus*), l'autre de Ségovie (nommé *Dominico*), ayant été traducteur à Tolède⁸². Le *Dominique* d'Antonio et le *Dominicus Gundisalvi* de Bayer seraient pour Jourdain un seul même personnage ; le prologue de la traduction du livre sur l'âme d'Ibn Sina⁸³ contient de précieuses informations qui rattachent Gundisalvi à *Jean Avendeath*, israélite, son collaborateur pour la traduction du *De anima* d'Ibn Sina. Le texte en question aurait d'abord été traduit en langue vernaculaire par le Juif *Jean Avendeath* et ensuite mis en latin par l'archidiacre *Dominique*. Pour ce qui est de *Jean Gundisalvi*, le nom ne serait qu'une confusion de *Gundisalvi* avec celui de son collaborateur Juif. Amable Jourdain ne voit qu'un personnage là où il y en avait jadis trois : un *Dominicus* portant le titre de « Maître (*dominus*) Gundisalvus, archidiacre de l'église de Ségovie » qui « a traduit à Tolède »⁸⁴. Il découvre par le fait même la méthode de traduction des collaborateurs et leur divergence confessionnelle. Le fait est important : Jourdain rompt définitivement avec la réticence de l'historiographie française à imaginer l'existence

⁸⁰ *Id.* et C. Jourdain, *op. cit.*, 472 pages.

⁸¹ A. Jourdain, *op. cit.*, p. 124.

⁸² *Ibid.*, pp. 114–115.

⁸³ La source du texte édité est donnée comme suit dans A. et C. Jourdain, *op. cit.*, p. 450 : Fonds de Sorbonne 1793 ; anc. Fonds, 6443.

⁸⁴ A. Jourdain, *op. cit.*, p. 116.

intermédiaire des Arabes dans le retour de la philosophie d'Aristote en Occident, bien que l'historiographie allemande l'envisage depuis le XVIII^e siècle⁸⁵. Pour Jourdain, la science des Arabes est transmise aux Latins grâce à la création d'un collège de traducteurs en Espagne, fondé par l'archevêque Raymond de Tolède (le collège est plutôt fondé par son successeur Jean)⁸⁶. Entre 1130 et 1150 (en réalité plutôt vers 1162), l'archevêque Raymond (en réalité Jean) est le mécène de la collaboration du Juif converti *Avendeth* avec *Dominique Gundisalvi*. Gundisalvi devient ainsi à la fois traducteur de l'arabe vers le latin et auteur de philosophie, qui intègre des éléments repris de ses traductions à ses propres traités. Il est initialement mandaté par l'archevêque Raymond pour la mise en latin des œuvres d'Avicenne, dont le nom célèbre était à l'époque fortement attaché à celui d'Aristote⁸⁷, avec l'assistance de Jean l'israélite (identifié à tort par Jourdain à Jean d'Espagne [1123–1160]). L'exposé de Jourdain n'a pas convaincu tous les historiens français de son temps. Une mention de Gundisalvi datée de 1880 par Pierre-Marie Brin dans son *Histoire générale de la philosophie* indique que les traductions par *Dominique Gundisalvi*, en collaboration avec d'autres chrétiens et des Juifs, ne seraient effectuées qu'au XIII^e siècle ; on reconnaît ici le personnage unique décrit par Jourdain, mais ses œuvres seraient toutefois trop tardives pour avoir initié le développement de la scolastique aristotélicienne⁸⁸.

1.1.2 Les XX^e et XXI^e siècles

En 1943, un siècle après la publication de la version augmentée de l'œuvre d'Amable Jourdain, Manuel Alonso Alonso publie un article sur le traducteur de Tolède *Domingo Gundisalvo* et sur sa collaboration avec *ibn Dawud* (Ibn Daud). Un demi-siècle plus tard, dans son article « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi ? » de 1999⁸⁹, Adeline Rucquoi refuse la solution onomastique apportée par Jourdain. Les noms des deux personnages, hautement similaires, auraient été confondus par Amable Jourdain au XIX^e siècle⁹⁰. Elle prend ainsi position contre

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 1–16.

⁸⁶ A. Jourdain, *op. cit.*, p. 125.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 111–112.

⁸⁸ Pierre-Marie Brin, *Histoire générale de la philosophie ou supplément à l'ouvrage du même auteur intitulé : Philosophia scholastica*, Paris, Berche et Tralin, 1880, p. 370.

⁸⁹ Adeline Rucquoi, « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi ? », *Bulletin de philosophie médiévale*, 41, 1999, pp. 85-106.

⁹⁰ Benoît Patar, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Fides, 2006, p. 597.

l'essentiel de l'historiographie du XXe siècle ne remet pas systématiquement en question l'unité supposée entre les personnages. Dans l'historiographie francophone, elle réengage un débat clos depuis longtemps sur l'identité de Gundisalvi, dont la portée sème la confusion chez les médiévistes, surtout francophones, même si elle est démentie dès 2001⁹¹. En témoigne l'intérêt d'Irène Caiazzo pour l'enjeu soulevé par Rucquoi, dans l'article « Gundissalinus » du *Dictionnaire du Moyen Âge* de 2002 publié aux Presses Universitaires de France. Elle ne divise pas explicitement l'identité du personnage de Gundisalvi, mais son article concerne essentiellement la nomenclature problématique le concernant dans les manuscrits. Elle y mentionne l'hypothèse relativement nouvelle de Rucquoi. Sans l'accepter, Caiazzo souligne qu'elle mérite d'être vérifiée⁹². Il faut attendre un article encyclopédique de 2009 par Alexander Fidora pour retrouver une présentation générale de Gundisalvi comme un personnage à l'identité unique. L'article « Dominicus Gundissalinus » dans l'*Encyclopedia of Medieval Philosophy* offre une liste des traités et des traductions de Gundisalvi, accompagnée des éditions critiques contemporaines de chaque œuvre⁹³. Depuis les années 2000, de nombreuses études sur le personnage, sa vie et ses travaux sont produites en anglais, espagnol, italien et allemand. Les difficultés onomastiques ralentissent principalement l'apport historiographique francophone sur la question.

1.2 Les étapes de la vie de Gundisalvi

Aux difficultés onomastiques s'ajoutent celles posées par la pauvreté des sources manuscrites. Il est néanmoins possible d'entrevoir quelques éléments clefs de la longue vie de Gundisalvi, au cours de laquelle il est successivement imprégné de la culture et des idées qu'il trouve aux différents lieux qu'il habite, par exemple dans les textes ou chez les personnes qu'il fréquente. En 2015, Nicola Polloni publie un article important dans lequel il reconstitue les différents éléments biographiques de la vie de Gundisalvi. Il affirme qu'il est possible de diviser la vie du savant en quatre grandes étapes, corroborées par l'historiographie connexe au sujet : les

⁹¹ Alexander Fidora et María Jesús Soto Bruna, « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi ? – Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi », *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 76, 298, 2001, pp. 467-473.

⁹² Irène Caiazzo, « Gundissalinus », dans Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink (éds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2002, p. 649.

⁹³ Alexander Fidora, « Dominicus Gundissalinus », dans Enrik Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, London et New York, Springer, 2009, pp. 275–276.

études de Gundisalvi à Chartres ou à Paris ⁹⁴; ses premières années à Ségovie; ses années à Tolède, enfin, ses dernières années à Ségovie.

Gundisalvi est successivement mis en contact avec des collègues de provenances et de confession religieuse différentes. Au cours de ses études à Chartres ou à Paris, sa présence à Ségovie ou même lors de sa carrière comme traducteur pour la cathédrale de Tolède, Gundisalvi ne laisse pratiquement aucune trace de ses riches échanges avec d'autres savants. On trouve mentionnés ses collègues dans les prologues de ses traductions collaboratives. À bien des égards, ces brèves mentions constituent les seuls éléments significatifs qui permettent aux historiens de faire la lumière sur l'itinéraire du personnage, outre les quelques manuscrits concernant sa vie civile en Espagne. Aucun texte ne témoigne explicitement de sa formation savante. Il aurait sans doute étudié à l'école de Chartres et possiblement à Paris, si l'on se fie à l'étendue visible de sa culture intellectuelle. Rien ne subsiste de sa potentielle proximité avec des théologiens et des philosophes comme Guillaume de Conches ou Hugues de Saint-Victor.

Les premières mentions du nom de Gundisalvi, en tant qu'archidiacre de Cuéllar, datent de 1148. Elles se retrouvent dans les registres de la cathédrale de Tolède et dans ceux du diocèse de Ségovie. Ces quelques références confirment la présence de Gundisalvi en Espagne. Il est ainsi possible de se raccrocher à quelques précieuses dates données dans les archives pour proposer une chronologie très approximative de la production de certaines de ses œuvres, pour ainsi situer dans le temps les étapes de sa vie⁹⁵, bien qu'il soit encore impossible de dater ses traductions ou ses traités de manière précise. Il nous suffit toutefois ici de considérer la succession des contextes culturels qui ont formé les intérêts spécifiques de Gundisalvi et qui l'ont éventuellement motivé à réfléchir sur le rôle de la rationalité dans la justification des croyances dogmatiques de la foi chrétienne.

L'archidiacre est vraisemblablement né entre 1110 et 1125. Son décès n'est attesté qu'en 1198⁹⁶. Il est confirmé comme archidiacre vers 1148 et toujours en vie en 1190⁹⁷. Il est probablement un voyageur aguerri, possiblement né sur le territoire de la Péninsule ibérique⁹⁸. Il

⁹⁴ Dans son article de 2015, N. Polloni ne mentionne pas le passage de Gundisalvi en Île-de-France parmi les étapes de la vie de Gundisalvi.

⁹⁵ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 8.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 11.

termine sa vie en tant qu'archidiacre de Cuéllar à Ségovie⁹⁹. Bien que Gundisalvi soit un clerc séculier rattaché au clergé urbain, ses œuvres pourraient avoir comme destinataires les penseurs issus du monachisme occidental latin. Cuéllar est d'ailleurs située près de deux importants monastères cisterciens (ceux de Santa Maria la Real de Sacramenia et de la Nuestra Señora de Armedilla).

1.2.1 Études à Chartres et possiblement à Paris

La formation de Gundisalvi est un moment décisif de son parcours : les lieux qu'il visite déterminent les textes et les auteurs fréquentés pendant sa jeunesse. C'est le contact avec leurs idées qui fonde la pierre angulaire de sa propre culture savante. Ses années en France influencent ses intérêts, déterminent la nature des œuvres qu'il traduit et celle des traités de philosophie qu'il rédige. Le contenu des œuvres philosophiques de Gundisalvi dépend de sa profonde assimilation de la tradition latine, acquise lors de son passage à Chartres et à Paris, lourdement influencée par les penseurs chartrains, victorins et cisterciens du XII^e siècle. Ses traités intègrent l'aristotélisme néoplatonicien de sources arabes nouvelles, mais cohérentes avec les sujets de prédilection de ses propres maîtres au sujet de la médecine, de la nature de la science et de l'univers. Aucune source ne subsiste de son passage en France¹⁰⁰, hormis la similitude de sa pensée avec celles de ses homologues. Il est plausible que Gundisalvi ait pu rencontrer à Chartres Hermann de Carinthie et Adelard de Bath¹⁰¹, pionniers de la traduction d'œuvres scientifiques orientales.

Son maître présumé, Guillaume de Conches, actif en France avant 1150, époque concordante avec celle des études de Gundisalvi, est en opposition marquée avec les positions théologiques et philosophiques adoptées par les cisterciens au sujet de la nature¹⁰². Guillaume entretient une dispute d'idées fertile avec le théologien parisien Hugues de Saint-Victor sur la

⁹⁹ Alexander Fidora, « Débat sur la création : Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi ? », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XII^e siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, p. 274.

¹⁰⁰ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, pp. 14–15.

¹⁰¹ Pedro Mantas España « Was Adelard of Bath in Spain? », dans Charles Burnett et Pedro Mantas España (dirs.), *Mapping Knowledge. Cross Pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, pp. 147-148.

¹⁰² N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 12.

nature du chaos originel¹⁰³. Gundisalvi est lui-même particulièrement bien informé sur la nature de ce débat. Tous les opposants idéologiques de Guillaume de Conches ne s'avèrent pas être d'aussi bon interlocuteurs qu'Hugues de Saint-Victor : le cistercien Guillaume de Saint-Thierry, ami de Bernard de Clairvaux, s'oppose vivement aux idées qu'il juge trop naturalistes de son homonyme chartrain. Dans une lettre au titre évocateur, la *Lettre au sujet des erreurs de Guillaume de Conches*, il condamne avec véhémence les erreurs doctrinales qu'il perçoit dans sa pensée.

Gundisalvi semble donc avoir étudié principalement à Chartres mais aussi possiblement à Paris entre les années 1130 et 1148, les deux endroits étant situés à une centaine de kilomètres l'un de l'autre, c'est-à-dire environ trois jours de marche. Durant cette période, en plus de Guillaume de Conches, il aurait pu avoir Thierry de Chartres (mort avant 1155) comme maître¹⁰⁴ et même évoluer un certain temps dans l'entourage d'Hugues de Saint-Victor dont il a au moins consulté les œuvres avec attention. De nombreux indices dans ses propres traités témoignent de l'ampleur de sa culture philosophique et laissent croire qu'il est peu probable qu'il ait pu faire ses études ailleurs qu'en France et en compagnie d'autres maîtres que certaines des figures les plus charismatiques du monde scientifique de son temps. L'historiographie récente abonde en ce sens, et concorde en la matière avec les études plus anciennes.

Dans les années 1980, Marie-Thérèse d'Alverny¹⁰⁵ a déjà remarqué la proximité de Gundisalvi avec les penseurs associés aux écoles des cathédrales de son époque, en raison de l'étendue évidente de ses connaissances au sujet des débats contemporains dans les domaines de la théologie et de la philosophie¹⁰⁶. Il n'est pas surprenant que son nom ne soit jamais directement lié au milieu chartrain, qui n'est pas une école au sens propre, institutionnalisé du terme: plusieurs des grandes figures associées à la cathédrale de Chartres n'ont laissé aucune trace de leur passage sur les lieux. Dans le contexte du XIIe siècle, le lien d'affiliation à une école n'a rien d'exclusif¹⁰⁷

¹⁰³ Dominique Poirel, « Physique et théologie : une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel », dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, p. 289.

¹⁰⁴ Nicola Polloni, « Gundissalinus and Avicenna : Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 28, 2017, p. 515; Nicola Polloni, « Thierry of Chartres and Gundissalinus », *Bulletin de philosophie médiévale*, 57, 2015, pp. 35-57.

¹⁰⁵ Marie-thérèse d'Alverny, « Les traductions à deux interprètes : d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », dans Geneviève Contamine (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge, actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 193-206.

¹⁰⁶ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 10.

¹⁰⁷ Thomas Ricklin, « Chartres (École de) », dans C. Gauvard, A. de Libera et M. Zink (éds.), *op.cit.*, pp. 269–270.

et beaucoup d'érudits étudient en divers lieux au cours de leur vie. Ils se rendent là où le savoir et les maîtres se retrouvent. On imagine un parcours similaire pour Gundisalvi, qui connaît bien les œuvres de ses maîtres chartrains, voire celles de leurs disciples (principalement Pierre Hélie et Hermann de Carinthie dans le cas de Guillaume de Conches¹⁰⁸). Le catalogue des manuscrits de la cathédrale de Tolède ne présente aucune référence aux œuvres chartraines pour cette époque, et selon Charles Burnett, il est peu plausible que Gundisalvi ait pu être mis en contact avec une aussi vaste culture philosophique chartraine à Tolède¹⁰⁹. Les échanges intertextuels et les voyages entre les communautés religieuses en France et en Castille, bien que soutenus, ne sont pas suffisamment importants pour envisager une diffusion des textes chartrains qui aurait pu permettre à Gundisalvi d'acquérir un niveau de connaissances aussi élevé ailleurs qu'à Chartres. Il est également difficile de croire que Gundisalvi ait pu accéder au savoir chartrain par sa fréquentation des cisterciens à proximité de Cuéllar, surtout dans un contexte d'opposition philosophique entre Guillaume de Conches et les maîtres de théologie cisterciens Bernard de Clairvaux¹¹⁰ et Guillaume de Saint-Thierry. Il en va de même pour la familiarité de Gundisalvi avec la théologie d'Hugues de Saint-Victor : rien n'indique qu'il ait pu avoir accès aux travaux d'Hugues à Tolède ou à Ségovie. Il est donc très probable qu'il ait étudié en Île-de-France, opinion à laquelle se rallie Alexander Fidora et Charles Burnett¹¹¹. Il aurait même pu être à Paris simultanément avec Guillaume de Conches, qui y enseigne une partie de sa vie.

À défaut de retrouver Gundisalvi mentionné dans les sources à un lieu précis pour ses études, les filiations intellectuelles de ce dernier avec les auteurs dont il a au moins fréquenté les idées révèlent la provenance de sa culture, notamment dans le contexte de son intérêt marqué pour Boèce. Par exemple, mis à part les références plus claires à la pensée de Guillaume de Conches, les idées de nombreux chartrains sont représentées chez Gundisalvi (principalement dans son traité *De divisione philosophiæ*), qui par exemple se réfère aux *διδασκαλικά* (les enseignements) ou

¹⁰⁸ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 10.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹¹ A. Fidora, *loc. cit.*, 2011, p. 279; Charles Burnett, « Filosofía natural, secretos y magia », dans Luis García Ballester, *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla I : Edad Media*, Murcie, Junta de Castilla y León et Consejería de Educación y Cultura, 2002, p. 103.

κεφάλαια (les principes) de Boèce¹¹², transmis par l'intermédiaire de deux penseurs chartrains fortement influencés par Boèce, Thierry de Chartres¹¹³ et Pierre Hélie. Ce dernier, disciple de Guillaume de Conches, est lui aussi fortement influencé par les idées de Boèce¹¹⁴, comme Gundisalvi.

1.2.2 Ségovie

Quelques mentions dans les archives de la cathédrale de Ségovie attestent de la longue présence de Gundisalvi dans la région. Il y réside au cours de deux périodes distinctes, avant et après ses activités de traduction à Tolède. Il débute sa carrière ecclésiastique en tant qu'archidiacre de Cuéllar, une petite ville de la vallée du Duero, repeuplée par les chrétiens après la prise des lieux et intégrée au diocèse de Ségovie en 1123¹¹⁵. Dans les archives du diocèse de Ségovie, les premières mentions de Gundisalvi à Cuéllar remontent à 1148¹¹⁶. La dernière mention de Gundisalvi date de février 1161¹¹⁷. Il disparaît ensuite des registres du diocèse pour les quelques années qu'il passe à Tolède, dans le cadre de ses travaux pour le chapitre de la cathédrale.

Polloni souligne le fait que Ségovie semble avoir été lui-même un centre de traduction. Du moins, différents personnages importants liés au mouvement de traduction de l'arabe vers le latin au XIIe siècle vivent quelque temps dans la région. Le principal patron des traductions de l'arabe vers le latin dans la seconde moitié du XIIe siècle¹¹⁸, Jean de Castelmoron, archevêque de Tolède à partir de 1152, est d'abord nommé évêque de Ségovie en 1149. Le traducteur anglais Robert de Chester réside dans la ville entre 1144 et 1147, peu de temps avant l'attestation de Gundisalvi dans les registres. La présence de deux traducteurs à Ségovie au XIIe siècle indique potentiellement une source de textes à traduire ou un milieu favorable aux traductions dans la ville. Toutefois, rien ne

¹¹²Alexander Fidora, « Einleitung », dans Dominique Gundisalvi, *De divisione philosophiæ, Über die Einteilung die Philosophie, Lateinisch, Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alexander Fidora und Dorothee Werner*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2007, p. 24.

¹¹³Peter Dronke, « Thierry de Chartres », dans P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 363.

¹¹⁴A. Fidora, *loc. cit.*, 2007, p. 26.

¹¹⁵N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 13.

¹¹⁶Luis Miguel Villar García, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115–1300)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones Universidad de Deusto, 1990, pp. 91–93.

¹¹⁷*Ibid.*, p. 109.

¹¹⁸N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, pp. 13–14.

confirme cette hypothèse de Polloni. Aucune preuve n'atteste non plus que Gundisalvi ait lui-même traduit à Ségovie¹¹⁹. Il demeure qu'en 1148, Gundisalvi a terminé ses études et développé ses intérêts spécifiques pour la philosophie et la médecine, mais probablement aussi pour la traduction d'œuvres orientales, tout comme son maître Guillaume de Conches. Une coïncidence de date fascine Nicola Polloni : l'arrivée de Gundisalvi à Ségovie concorde avec celle de Jean de Castelmoron en France pour le concile de Reims, un an avant sa nomination en tant qu'évêque de Ségovie en 1149. Aurait-il pu y rencontrer Guillaume de Conches et ses disciples¹²⁰? On note que Raymond de La Sauvetât est lui aussi au concile de Reims en tant qu'archevêque de Tolède¹²¹. Aucune source ne le laisse entendre, mais la concordance des dates laisse croire que le concile de Reims ait pu être un contexte favorable pour la rencontre entre différents protagonistes de l'histoire des traductions tolédanes.

Gundisalvi vit la majeure partie de sa vie dans la région de Ségovie, mais les détails de sa résidence nous échappent presque totalement. Il est difficile d'affirmer les motifs de Gundisalvi en matière de travail intellectuel au retour de ses études, à savoir par exemple s'il voyage de France en Castille dans le but précis de traduire et de transmettre la science arabe à ses contemporains latins en France, ou bien s'il rentre dans sa contrée natale pour faire carrière et mettre en œuvre son savoir durement acquis. Quoi qu'il en soit, si sa carrière de traducteur a pu prendre forme avant son arrivée dans la capitale, elle se confirme avec son transfert à Tolède.

1.2.3 Tolède

Le clergé de Tolède, est alors essentiellement composé de clercs d'origine française et de tradition clunisienne, et cela depuis la prise de la ville par Alfonse VI de Castille en 1085. L'activisme clunisien dans le contexte de la reconquête de l'Espagne se manifeste aussi par l'intérêt pour les traductions. L'archevêque considéré comme le fondateur du milieu des traducteurs de la cathédrale de Tolède, Raymond de La Sauvetât (mort en 1152), est lui-même issu du milieu clunisien français. À Tolède, Gundisalvi travaille pour le compte de son successeur,

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 13–15.

¹²⁰ Nicola Polloni, « The Toledan Translation Movement and Dominicus Gundissalinus: Some Remarks on His Activity and Presence in Castile », dans Yasmine Beale-Rivaya et Jason Busic (éds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Leyde, Brill, 2018, pp. 263-280.

¹²¹ Ángel González Palencia, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Editorial Labor, 1942, pp. 95-96.

l'archevêque Jean, déjà mécène du savant Juif Abraham ibn Daud (la personnalité juive espagnole la plus importante de son époque, il doit fuir la persécution de Cordoue vers Tolède¹²²) à l'arrivée de Gundisalvi. Cette collaboration est possible grâce au climat de tolérance religieuse dont jouissaient les chrétiens à Tolède, qui stimule une forte immigration juive vers le centre urbain au XIIe siècle, poussés par les persécutions des musulmans Almohades, nouvellement convertis et qui ne reconnaissent pas le statut de protection accordé aux minoritaires par les autres musulmans (la *dhimma*)¹²³. La capitale abrite déjà une importante communauté juive, tolérée par les autorités chrétiennes et dont les biens sont protégés juridiquement par Alphonse VI depuis la prise de Tolède en 1085¹²⁴, mais la poussée des Berbères Almohades, qui s'emparent du sud de la péninsule ibérique au XIIe siècle, force de nouvelles populations juives à immigrer vers Tolède avec leurs précieuses bibliothèques¹²⁵. La concentration d'œuvres disponibles pour la traduction s'en trouve ainsi augmentée : les traducteurs spécialisés, au service de la cathédrale, sont mis à l'œuvre par une institution qui disposait de suffisamment de fonds pour financer de vastes entreprises de traduction.

Le lien qui unit les savants de la cathédrale de Tolède ne semble pas être formel, soumis à une constitution ou à des règles¹²⁶. Le regroupement de savants qui effectuent ces traductions un peu à la manière des éditeurs contemporains (ils tentent de reproduire le plus fidèlement possible la pensée de l'auteur original, en corrigeant les erreurs et en interprétant les passages problématiques)¹²⁷, est souvent nommé « l'École des traducteurs de Tolède ». Il ne s'agit toutefois pas d'une école de traduction à proprement parler, mais plutôt d'un milieu de travail et de collaboration entre des savants occupés à traduire les œuvres arabes. Les archives administratives subsistantes pour le chapitre nous donnent néanmoins les noms du personnel de la cathédrale. S'il

¹²² Jesús Peláez del Rosal, *Los judíos y Lucena: Historia, pensamiento y poesía*, Cordoue, Ediciones El Almendro, pp. 51-52.

¹²³ Jean-Pierre Molénat, « Les Mozarabes : un exemple d'intégration », dans Louis Cardaillac (dir), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, Chrétiens et Juifs : le savoir et la tolérance*, Autrement, Paris, 1991, pp. 96-97.

¹²⁴ Jean-Pierre Dedieu, « Le reflux de l'Islam espagnol », dans L. Cardaillac (dir), *op cit.*, p. 45.

¹²⁵ Charles Burnett, « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », *Science in Context*, 14, 2001, p. 251.

¹²⁶ *Id.*, « Communities of learning in twelfth-century Toledo », dans Constant J. Mews et John N. Crossley (dirs.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 17.

¹²⁷ *Id.*, « The Translator as an Authority », dans Pieter de Leemans et Michèle Goyens, (éds.), *Translation and Authority, Authorities in Translation*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 67.

n'est pas exclu que Gundisalvi se retrouve déjà à Tolède vers 1152¹²⁸, en compagnie de l'ancien évêque de Ségovie devenu archevêque, Jean de Castelmoron¹²⁹, les sources semblent indiquer le contraire : la dernière mention de Gundisalvi à Ségovie, datée de 1161, concorde avec le début de sa collaboration avec Abraham ibn Daud pour la traduction du *De anima seu sextus naturalibus* en 1162, à la demande de Jean¹³⁰. De plus, un acte daté du 11 mars 1162, issu des cartulaires de Tolède, mentionne pour la première fois un *Dominicus Colarensis archidiaconus*¹³¹, personnage qu'on retrouve ensuite plusieurs fois mentionné dans les registres jusqu'en décembre 1178¹³². Après 1181, date de la vente d'un terrain de l'archidiacre à Tolède, on ne peut plus le situer hors de tout doute dans la capitale¹³³.

Gundisalvi se démarque des autres philologues latins de Tolède par son intérêt marqué pour la philosophie : il collabore presque exclusivement avec des philosophes, comme Jean d'Espagne (c. 1090 –c. 1150)¹³⁴, célèbre traducteur et mathématicien qui s'intéresse lui aussi à la philosophie. Gundisalvi travaille surtout avec Abraham ibn Daud, qui traite de sujets similaires dans ses propres œuvres¹³⁵, en particulier la psychologie¹³⁶ : il analyse les facultés de l'âme dans son traité *La foi exaltée*¹³⁷. Ailleurs, il utilise la logique pour répondre à certaines critiques chrétiennes du judaïsme¹³⁸. Fait intéressant, Gundisalvi ne fait pratiquement aucune référence à des éléments en provenance de texte arabe déjà traduit par ses collègues latins de la cathédrale pour justifier le contenu de sa philosophie. Par exemple, lorsqu'il mentionne le nom d'Aristote, il s'y réfère par

¹²⁸ B. Patar, *op. cit.* p. 597.

¹²⁹ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 14.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹³¹ Francisco Javier Hernández, *Los cartularios de Toledo, catálogo documental*, Madrid, Fundación Ramon Areces, 1985, p. 130.

¹³² *Ibid.*, en 1164, p. 137 ; en 1170, p. 147 ; en 1174, p. 160 ; en 1174, p.162 ; en 1176, p. 168 ; en 1176, p. 172 ; en 1177, p. 175 ; en 1178, p. 177.

¹³³ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015 p. 20.

¹³⁴ Martin Borysek, « Ibn Daud and Gundisalvi – Exploration of an Intellectual Kinship in the Context of Twelfth Century Toledo », *Marginalia*, 15, 2012, p. 12.

¹³⁵ Amos Bertolacci, « A Community of Translators : the latin medieval versions of Avicenna's Book of the Cure », p. 39, dans C. J. Mews et J. N. Crossley (dirs.), *op. cit.*, p. 39.

¹³⁶ James T. Robinson, « Soul and Intellect », dans Steven Nadler et Tamar M. Rudavsky, *The Cambridge History of Jewish Philosophy, From Antiquity Through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 533-534.

¹³⁷ Warren Zev Harvey, « Three Theories of the Imagination in 12th-Century Jewish Philosophy », dans Maria Cândida Pacheco et Francisco Meirinhos, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, p 294.

¹³⁸ Norbert M. Samuelson, « Reasoning and Demonstration », dans *ibid.*, pp. 195-201.

des citations attribuables aux auteurs qu'il traduit lui-même. Gundisalvi est responsable de la première formulation latine des propos qu'il cite, il ne se réfère pas à des extraits provenant d'œuvres traduites par ses homologues savants¹³⁹.

Beaucoup de traductions de Gundisalvi sont des entreprises collaboratives, dont il n'apparaît pas toujours comme l'instigateur : la première traduction de Gundisalvi à Tolède est une initiative d'Abraham ibn Daud. La présence de ce dernier ne peut être attestée dans la ville qu'au début des années 1160, précédant de peu le début sa traduction collégiale du *De anima* d'Ibn Sina avec Gundisalvi¹⁴⁰. Amos Bertolacci indique que le prologue de la traduction du *Liber Sufficientiae* d'Ibn Sina par Ibn Daud est produit avant celle du *De anima*¹⁴¹ (débutée en 1162). Les deux traductions, dédiées à l'archevêque Jean, sont logiquement terminées avant la mort de ce dernier en 1166¹⁴². À la suggestion de l'archevêque Jean, Gundisalvi participe à un projet de traduction déjà initié par Ibn Daud. Le chanoine travaille ensuite à Tolède et retourne finalement à Cuéllar où il termine ses jours dans ses fonctions d'archidiacre. Il est difficile d'affirmer que c'est à Tolède que Gundisalvi traduisit l'intégralité de la vingtaine de traités qui lui sont attribués, en collaboration avec Ibn Daud ou des philologues Mozarabes¹⁴³.

1.2.4 Retour à Ségovie

On ne connaît pratiquement aucun détail sur cette ultime étape du parcours de Gundisalvi, ni sur les raisons qui l'incitent à retourner à Ségovie dans les dernières années de sa vie. Polloni émet l'hypothèse que l'âge avancé de l'archidiacre est peut-être devenu un obstacle à de fréquents transports entre les chapitres de Ségovie et de Tolède. On retrouve *Dominicus Gundissalvi* une dernière fois mentionné à Ségovie comme témoin signataire d'un acte juridique en 1190¹⁴⁴. Le document implique conjointement les chapitres de Ségovie et de Burgos ; la mention se retrouve

¹³⁹ Nicola Polloni, « Aristotle in Toledo: Gundissalinus, the Arabs and Gerard of Cremona's translations », dans Charles Burnett et Pedro Mantas España (dirs.), *Ex Oriente Lux, Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2016, pp. 181–185.

¹⁴⁰ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, p. 17.

¹⁴¹ A. Bertolacci, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁴² *Ibid.*, p. 18.

¹⁴³ A. Fidora, *loc. cit.*, 2011, p. 272.

¹⁴⁴ L. Villar García, *op. cit.*, p. 135.

donc dans les archives des deux villes¹⁴⁵. Septuagénaire ou octogénaire au moment de la signature de 1190, il serait mort au cours de la dernière décennie du XIIe siècle. Un document de 1198, dans le cartulaire de Tolède, confirme un *J (ohannes)* comme nouvel archidiacre de Cuéllar, mentionné dans la liste des témoins d'une donation de biens¹⁴⁶. En l'absence d'indication concrète de la fin de sa carrière, on suppose la possibilité que Gundisalvi ait pu être actif comme traducteur ou philosophe jusqu'à son décès, entre 1197 et 1198.

1.3 Conclusion – une philosophie chrétienne aux racines multiples

La nature du système philosophique de Gundisalvi, compris à la lumière des échanges culturels successifs qui en permettent l'établissement, révèle l'importance des échanges interpersonnels qui l'ont mis en contact avec la science d'origine latine aussi bien qu'arabe. Pétri de théologie parisienne, de philosophie chartraine et probablement aussi de la pensée de son collaborateur Juif Abraham ibn Daud (lui aussi philologue et auteur de philosophie), l'activité de Gundisalvi en tant que traducteur et philosophe révèle l'unicité de ses travaux mais aussi le contexte particulier qui permet à des Juifs et des chrétiens de réfléchir ensemble à la nature de l'univers et à la condition humaine dans le monde.

Son intérêt spécifique pour Boèce, à l'image de ses maîtres et condisciples, détermine le type de savoir qu'il cherche et trouve à Tolède, savoir dont il se sert pour intégrer à sa pensée originale des éléments inédits en latin. Le parcours géographique de Gundisalvi se traduit en quelque sorte dans sa philosophie, construite grâce aux échanges soutenus avec des gens de provenances culturelles et confessionnelles variées. Une telle entreprise aurait été impossible sans la tolérance et le partage entre des chrétiens latins, des Juifs, des musulmans (et plus rarement des chrétiens arabophones), normalement perçus dans l'historiographie comme séparés par un gouffre doctrinal et linguistique difficile à surmonter ailleurs qu'à Tolède. C'est à Tolède, on le rappelle, qu'il est possible d'établir la première traduction du Coran utilisée par Pierre le Vénérable, terminée deux décennies avant la traduction du *De anima* d'Ibn Sina.

¹⁴⁵ N. Polloni, *loc. cit.*, 2015, pp. 20-21.

¹⁴⁶ J. Hernández, *op. cit.*, p. 242.

La filiation intellectuelle latine de Gundisalvi (principalement avec son maître Guillaume de Conches) stimule la production de ses œuvres de traduction. La rédaction de sa philosophie, incluant celle du *Tractatus de anima*, à partir duquel il est possible de retracer une anthropologie affective faisant partie de la psychologie spirituelle humaine, dépend aussi de ses années passées entre Tolède et Ségovie. L'œuvre philosophique de Gundisalvi propose une compréhension de certains éléments doctrinaux nébuleux du christianisme latin, considérés à la lumière d'une anthropologie fondée en termes chrétiens mais reprise de la médecine arabe et exposée à la manière des philosophes selon un procédé rationnel. Les détails de sa pensée, reçus avec beaucoup de méfiance par les tenants de la tradition de son époque, se reflètent notamment dans les travaux de grands esprits du siècle suivant, à la fois dans la tradition philosophique et théologique des penseurs latins, mais aussi des savants hébreux d'Europe continentale. Le chapitre suivant proposera une analyse de la cohérence philosophique du système de Gundisalvi avec ses influences latines, en particulier le milieu chartrain.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE GUNDISALVI

Gundisalvi présente aux théologiens latins les éléments novateurs puisés dans les textes arabes en les intégrant à une définition chrétienne de l'existence physique, de la raison humaine et du lien mystique unissant l'âme humaine à Dieu. La profonde connaissance de la tradition savante du XIIe siècle est pour le philosophe le point de départ pour la rédaction de cinq traités théoriques distincts, en latin: les *De divisione philosophiæ* (De la division des sciences), *De unitate et uno* (De l'unité et de l'un), *De processione mundi* (De la procession du monde), *Tractatus de anima* et *De immortalitate animæ*¹⁴⁷ (De l'immortalité de l'âme). Bien que la traduction d'un traité d'al-Farabi (avant 871-950) sur la classification des sciences (*De scientiis*)¹⁴⁸ soit aussi parfois citée dans l'historiographie comme un traité de philosophie de Gundisalvi, il s'agit selon Charles Burnett d'une traduction effectuée par Gérard de Crémone. Toutefois, Gundisalvi a pu produire sa propre traduction du texte d'al-Farabi, version qui aurait été utilisée par Albert le Grand : il existe des concordances terminologiques entre les deux auteurs qu'on ne retrouve pas chez Gérard de Crémone. Polloni adhère lui aussi à cette théorie, ajoutant que la version attribuée à Gundisalvi témoigne d'un travail d'altération textuelle et doctrinale concordant avec le *modus operandi* habituel de l'auteur¹⁴⁹. Une dernière œuvre digne de mention semble avoir été composée par quelqu'un dans l'entourage immédiat de Gundisalvi, même si elle n'est pas directement issue de

¹⁴⁷ A. Fidora, *loc. cit.*, 2011, p. 274.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Nicola Polloni, « Gundissalinus and Avicenna : Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection. », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 28, 2017, p. 519.

sa plume: le *Liber mahamelet* décrit l'application des lois mathématiques à la vie de tous les jours¹⁵⁰.

Les différents traducteurs de Tolède ont des ambitions intellectuelles très variées. L'essentiel du corpus des traductions de Gundisalvi est composé de traités à caractère philosophique ou médical. L'originalité de Gundisalvi comme philologue, outre la quantité importante des traités qu'il traduit, réside dans sa qualité de philosophe : par son utilisation singulière de la science arabe traduite, il combine des éléments nouveaux, issus de ses propres traductions, à un système philosophique chrétien. Éclairé, voire inspiré par la tradition littéraire du XIIe siècle, il intègre les philosophies juives et musulmanes qu'il trouve en arabe à son discours pour d'une part résoudre des lacunes dans la théologie (par exemple la question de l'immortalité de l'âme), mais aussi des problèmes sémantiques en matière de théologie chrétienne. À la suite de Guillaume de Conches, il adopte la méthode de Boèce, c'est-à-dire l'application de la logique d'Aristote pour expliquer des concepts théologiques. Il tente d'aller plus loin que Boèce et élucide l'utilisation par ce dernier des termes *intellectualiter*, *intelligibilitas* et *intelligentia*, que l'on trouve dans son *De Trinitate* : l'adverbe *intellectualiter*, dérivé d'*intellectus* et utilisé par Boèce pour parler de la science divine est remplacé par Gundisalvi par *intellectuabiliter*, qui propose plutôt l'utilisation d'*intelligentia* pour parler de science divine¹⁵¹. Au sein d'un programme philosophique complexe et au moyen de la logique, tout comme Boèce, qui se sert de la logique aristotélicienne pour expliquer des concepts théologiques, Gundisalvi définit en quoi l'intellect humain doit être perçu comme la puissance spirituelle centrale de la nature matérielle, elle-même d'origine divine. Pour ce faire, Gundisalvi prend en considération les questions posées par les savants latins de son époque lorsqu'il compose l'ensemble de ses traités. Il écrit au sujet de domaines aussi variés que la métaphysique, la création du monde, l'unité au sein du cosmos, la psychologie (On entend ici le terme *psychologie* au sens de théorie de l'âme, en excluant la connotation moderne du terme)¹⁵² et l'immortalité de l'âme, tous aspects d'une nouvelle définition de la place de l'humain au sein de la nature créée par Dieu comme créature la plus ressemblante au Créateur par son intellect. Par l'usage de cet intellect, la capacité la plus haute de l'âme, le

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 518.

¹⁵¹ Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, pp. 71-78.

¹⁵² Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londres et Turin, The Warburg Institute, 2000, p. x.

composé humain est en mesure de contempler la vérité divine métaphysique et atteindre à l'intelligence de l'ordre divin. La fonction matérielle de cet intellect, fondamentalement liée aux sens appréhensifs physiques, a le potentiel d'être purifié : à partir des sens, l'humain est en mesure de comprendre intellectuellement la nature de son intelligence divine.

C'est parce qu'il est créé à l'image de Dieu que l'humain peut maîtriser la nature physique, au moyen des arts techniques facilitant sa vie. L'univers est régi par des lois mathématiques dont les mécanismes peuvent être révélées au moyen de la raison, faculté spirituelle unique au sein de la création. Gundisalvi est ainsi un représentant de l'anthropocentrisme humaniste chrétien observable dans l'histoire intellectuelle du XIIe siècle. C'est dans cette mesure qu'il engage une forme de trilogie entre Dieu, la nature et l'humanité, une conversation entre le divin et l'Univers¹⁵³ ancrée dans la nature humaine, autant physique que spirituelle. Avec le *Tractatus de anima*, la philosophie de Gundisalvi participe à une seconde forme de trilogie, cette fois philologique, entre chrétiens, Juifs et musulmans, alors que le traité sur l'âme de Gundisalvi est traduit en hébreu au XIIIe siècle. Le chapitre trois révèle plus de détails sur la nature de cette traduction.

La continuelle mise à jour – traduction et réédition – de la philosophie des classiques, phénomène constant en Méditerranée depuis l'Antiquité, dépend des relations pacifiques et des échanges intellectuels (en personne ou par interposition de texte) entre philosophes Juifs et chrétiens. La collaboration d'Abraham ibn Daud avec Gundisalvi pour la traduction d'Ibn Sina est un précieux témoin de la richesse du dialogue intellectuel interconfessionnel entre les XIIe et XIIIe siècles, et ce malgré un approfondissement continu de l'altérité entre celles-ci depuis le XIe siècle. Sans adopter le point de vue religieux de l'autre, Juifs et chrétiens lisent les mêmes textes et puisent dans un langage conceptuel partagé avec l'Islam ce qui est nécessaire pour entretenir une discussion interreligieuse sur la nature, la psychologie et l'anthropologie. Si les trois monothéismes ne partagent pas tous une même conception du Dieu unique, ils partagent en revanche le monde et les aléas de la nature du corps.

On note au passage que les premières traductions latines à partir du grec du *De anima*, de l'*Organon*, et de la *Physica* d'Aristote datent elles aussi du milieu du XIIe siècle¹⁵⁴. Établie par

¹⁵³ Willemien Otten, *From Paradise to Paradigm, a Study of Twelfth-Century Humanism*, Leyde, Brill, 2004, pp. 1-4.

¹⁵⁴ Steven Marrone, « The Rise of the Universities », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 52.

Jacques de Venise en 1150¹⁵⁵, la tradition manuscrite de la traduction latine du *De anima* grec est vaste : 120 manuscrits¹⁵⁶. Gundisalvi n'est donc pas le seul philologue de son époque, ni même le plus lu, à s'intéresser à la psychologie humaine selon des principes aristotéliens. Il est toutefois le premier à traduire les commentaires arabes récents sur Aristote et les intégrer à une conception anthropologique chrétienne de tradition latine, et cela à partir de l'Aristote issu des cultures intellectuelles juives et musulmanes dont il cherchait spécifiquement les spéculations au-delà de l'autorité du Stagirite. En Occident, la traduction du *De anima* d'Ibn Sina est plus influente que celle du *De anima* d'Aristote jusqu'en 1225¹⁵⁷.

Le traité sur l'âme de Gundisalvi, malgré seulement six manuscrits médiévaux subsistants du texte, représente une étape cruciale dans la mise en place d'un dialogue philosophico-théologique manuscrit étendu sur plusieurs siècles. Du point de vue de la vie intellectuelle chrétienne, le regard de Gundisalvi sur les sources en arabe lui permet de redéfinir la classification traditionnelle des disciplines du savoir dans son *De divisione philosophiæ* (Sur la classification des sciences), qui défend l'abandon de l'*ordo scientiarum* traditionnel au profit d'une définition aristotélienne influencée par Boèce¹⁵⁸. Dans ce nouvel *ordo* des sciences, d'inspiration aristotélienne, Gundisalvi subordonne la philosophie à la théologie : même si elles divergent dans la méthode pour l'atteindre, les deux disciplines de l'esprit partagent le même objet ultime¹⁵⁹, c'est à dire l'union avec le Créateur (l'Un) au moyen des facultés intellectuelles de l'âme rationnelle. Comme au XIIe siècle la philosophie et la théologie ne sont pas des disciplines absolument dissociables chez les savants latins¹⁶⁰, Gundisalvi joint les fondements de la théologie à un savoir transmis par des intermédiaires conçus comme les ennemis du monde chrétien. Il intègre par le biais de ses propos philosophiques l'aristotélisme néoplatonisant arabe¹⁶¹ et le savoir médical récent à sa définition chrétienne des facultés de l'âme, tout en faisant de la raison un outil de contemplation de l'intellect capable de déterminer la cause de sa propre existence. L'intellect

¹⁵⁵ S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 178.

¹⁵⁶ D. N. Hasse, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁷ Rega Wood, « The Influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy: Projectile Motion, the Place of the Universe, and Elemental Composition », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *op. cit.*, p. 78.

¹⁵⁸ A. Fidora, *op. cit.*, pp. 233–235.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 40–44.

¹⁶⁰ W. Otten, *op. cit.*, p. 1.

¹⁶¹ A. Fidora, *op. cit.*, p. 230.

est la principale faculté de l'âme, dont l'action est divisée entre la poursuite de la vie matérielle et celle de la recherche de la rédemption.

Toutefois, malgré ses prétentions à soumettre la philosophie à la théologie en précisant la distinction de leurs méthodologies respectives, Gundisalvi cherche à élever la philosophie et faire de la raison le principal outil de la recherche intellectuelle du salut. Pour le philosophe, la raison n'est pas l'ennemie de la foi, elle sert plutôt à la consolider : l'objet de la recherche philosophique est le même que celui de la théologie, il est donc atteignable par l'usage strict de la raison et explicable à l'aide de cette même raison. Gundisalvi propose ainsi une théorie de l'humain et de la connaissance qui diffère largement de celle développée par les grandes écoles de théologie monastique du XIIe siècle. Pour le philosophe tolédan, et contre l'essentiel des théologiens cisterciens, la philosophie est la plus fidèle servante de la théologie. Il souligne que la raison (la faculté placée au sommet de toutes les facultés spirituelles dans son *Tractatus de anima*), agit comme un facteur déterminant non seulement pour la conduite de la vie, mais aussi la poursuite du dessein métaphysique de la créature en tant qu'image du Créateur – une idée choquante, voire hérétique dans le contexte latin du XIIe siècle. En effet, dans le *Tractatus de anima*, la rationalité est associée par Gundisalvi à la puissance divine, dont elle procède et dont elle est la ressemblance d'un point de vue métaphysique.

Dans la philosophie de Gundisalvi, la nature de l'univers et le lien entre l'humain et Dieu sont mis en lumière au moyen de la faculté spirituelle la plus digne qui puisse exister chez une personne : la rationalité, d'origine divine, qui est alors en mesure de comprendre le lien mystique entre l'âme et Dieu. L'expérience humaine est avant tout celle de sa part divine. Gundisalvi utilise la méthode rationnelle dont il défend l'importance fondamentale jusque dans sa description de la quête de Dieu. Il offre ainsi une définition logique des paramètres de la nature de l'humain mais aussi de sa ressemblance avec le Créateur. Malgré le peu de considération par ses lecteurs plus tardifs et les résistances de l'Église du XIIIe siècle au triomphe des définitions universitaires de la théologie raisonnée, l'œuvre de Gundisalvi permet, dès le XIIe siècle, l'émergence d'une philosophie typiquement chrétienne fondée sur les commentaires arabes d'Aristote. Gundisalvi est aussi un pionnier de la réhabilitation de Boèce en philosophie et une figure fondatrice du néoplatonisme arabe en latin, avec par exemple la première métaphysique de type avicennien de

l'âme dans son *Tractatus de anima*¹⁶². Fait notable, on doit à Gundisalvi le premier usage latin du mot issu du grec *metaphysica*¹⁶³ dans son *De divisione philosophiæ*.

Gundisalvi propose une définition anthropocentrique du cosmos, procédant de Dieu, mais reposant uniquement sur la philosophie. Un projet d'une telle envergure au XIIe siècle est impossible à envisager sans d'abord formuler une réflexion rationnelle complexe sur la nature physique, les principes qui la régissent, l'existence métaphysique comme monde divin et enfin sur la place de l'être humain entre la nature et ce qui existe en dehors d'elle. Jean Jolivet adopte le point de vue de Martin Grabmann et fait de Boèce le dernier des penseurs romains et le premier des penseurs de la scolastique, dont il fonde la méthode dans ses opuscules¹⁶⁴. Dans un cadre épistémologique s'inspirant de Boèce, Gundisalvi est un auteur fondamental dans le contexte de l'*Ætas boetiana* (Âge boécien) au XIIe siècle¹⁶⁵: guidé par les intuitions de Boèce, mais en développant plus loin que lui l'articulation des concepts d'intellect et d'intelligence, il considère les paramètres de la pensée humaine dans le but de présenter à ses contemporains une meilleure compréhension de l'univers. Toutes les œuvres de Gundisalvi partagent un objectif commun : offrir à ses lecteurs une explication systématisée et rationnelle de la place privilégiée de l'intelligence humaine au sein de la nature physique créée par Dieu, et cela sans avoir recours aux dogmes ou à la simple croyance aux Écritures. Il cherche par le fait même à prouver que sa méthode est efficace.

Avec le *Tractatus de anima*, il explique en des termes repris à Ibn Sina la faculté spirituelle d'origine divine qui donne à l'âme sa capacité d'agir et de faire usage de la raison. Il y développe les questions concernant l'intellect comme puissance de l'âme et l'importance de la réflexion au sein de la matière. Il démontre aussi dans ce traité l'union individuelle d'une âme rationnelle à sa définition d'un concept central de la philosophie du XIIIe siècle, l'intellect agent (chez les scolastiques *intellectus agens*)¹⁶⁶, c'est-à-dire la puissance divine séparée de l'âme, toujours en action, qui donne à l'âme sa qualité mystique. Cette idée, absente de la culture intellectuelle latine

¹⁶² Marie-Dominique Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957, p. 138.

¹⁶³ A. Fidora, *op. cit.*, p. 275.

¹⁶⁴ Jean Jolivet, « Émergence de la philosophie au Moyen Âge », *Revue de synthèse*, 108, 1987, p. 387.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 397.

¹⁶⁶ María Jesús Soto Bruna, « Presentación », dans C. A. del Real et M. J. Soto Bruna, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana*, Pamplona, EUNSA, 2009, pp. 21–27.

au XIIe siècle, repose sur un argumentaire explicite dans les autres traités de Gundisalvi. C'est dans ces traités qu'il met en valeur sa vaste culture littéraire latine.

2.1 Chartres et Guillaume de Conches, à la source de la pensée de Gundisalvi

L'ampleur des connaissances philosophiques de l'archidiacre et celle de ses intérêts spécifiques sont tributaires de nombreux contextes distincts qui marquent sa carrière, mais elles reposent surtout sur sa familiarité avec les idées de Guillaume de Conches. Avant Gundisalvi, Guillaume intègre déjà sa définition de la nature humaine à une théorie plus vaste sur la cosmologie de la Création, inspirée des premières traductions médicales orientales en latin (dont il est d'ailleurs le plus important lecteur). La contribution la plus significative de Guillaume de Conches à la littérature médiévale est son célèbre commentaire sur le *Timée* de Platon (d'après la traduction latine de Calcidius¹⁶⁷), une œuvre bien connue de Gundisalvi, dont on retrouve directement l'influence dans son *De divisione philosophiæ*¹⁶⁸.

2.1.1 L'influence de son maître sur Gundisalvi

Un aspect fondamental de la philosophie de Gundisalvi est représenté par la réflexion aristotélicienne sur l'action de l'intelligence humaine. En ayant recours à des sources arabes relativement récentes pour articuler son propos, il suit la tendance de son maître Guillaume de Conches qui accorde une importance et une légitimité en tant qu'autorité à la sagesse contemporaine des commentateurs des lumières de l'Antiquité. Guillaume de Conches étudie sous le mentorat de Bernard de Chartres. Il est, comme son maître, un grammairien de formation¹⁶⁹: même chose pour Gundisalvi qui considère la grammaire comme étant une science touchant à l'éloquence¹⁷⁰ (en témoigne sa propension pour la philologie). Guillaume partage d'abord avec

¹⁶⁷ Édouard Jeauneau, « Introduction », dans Guillaume de Conches, *Glosæ super Platonem, editionem nouam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultam, curavit Eduardus A. Jeauneau*, Turnhout, Brepols, 2006, p. xlix.

¹⁶⁸ Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 44.

¹⁶⁹ Karin Margareta Fredborg, « William of Conches and his Grammar », dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, p. 329.

¹⁷⁰ Juan Tomás Pastor García, « Domingo Gundisalvo el arcediano de Segovia », dans Maximilianos Fartos Martínez et Lorenzo Velázquez Campo (coord.), *La filosofía española en Castilla y León de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Secretariado Publicaciones et de Intercambio Científico, 1997, p. 46.

Bernard de Chartres, puis avec Gundisalvi, un profond respect pour les autorités anciennes, respect se reflétant dans le contenu de toutes les œuvres des trois savants. Guillaume est aussi le mentor d'importants philosophes comme Jean de Salisbury (1120–1180) et Pierre Hélie (1100 – après 1166), avant de terminer sa carrière comme tuteur à la cour ducale de sa Normandie natale à partir du milieu des années 1140. Les œuvres de Guillaume sont cohérentes les unes avec les autres : par exemple, l'astrologie des gloses sur Macrobe¹⁷¹ est précisée en diagrammes dans le *Dragmaticon philosophiae*¹⁷²). Ses premières œuvres datent d'entre 1120 et 1125¹⁷³, avec la rédaction de ses commentaires sur Macrobe¹⁷⁴ et Boèce¹⁷⁵. Il rédige aussi des gloses sur des textes de Platon (le *Timæus*), Priscien et Juvénal¹⁷⁶. Dans les gloses sur Priscien, Guillaume reprend de son maître Bernard l'idée devenue célèbre que les penseurs médiévaux sont, métaphoriquement parlant, comme des nains assis sur les épaules des géants que sont les autorités savantes de l'Antiquité¹⁷⁷. Parce que leurs propres connaissances reposent sur l'immense patrimoine légué par les Grecs à la postérité, ils sont eux-mêmes dignes d'être pris en considération : les médiévaux sont en mesure de voir plus loin que leurs prédécesseurs, et ce malgré leur humilité en comparaison de ces derniers. Cette idée se retrouve déjà chez Boèce dans son *De consolatione philosophiae* ; Gundisalvi la reprend également dans son *De divisione philosophiae*¹⁷⁸.

Gundisalvi, comme son maître Guillaume, à la suite de Bernard de Chartres et de Boèce dont il partage les idées, cherche à démontrer la valeur des spéculations contemporaines dans le développement de la connaissance humaine. En démontrant une prédilection pour la philosophie naturelle aristotélicienne d'origine boécienne dans leurs travaux respectifs et un intérêt pour les œuvres récentes traduites, d'abord Bernard de Chartres, puis Guillaume de Conches et enfin Gundisalvi, stimulent chacun à leur manière l'intégration graduelle d'une sagesse antique jusque-là inconnue, du moins méconnue en latin. Dans ses propres œuvres, Gundisalvi est principalement influencé par les aspects cosmologiques et médicaux qu'il tire des enseignements de Guillaume.

¹⁷¹ Helen Rodnite Lemay, « The science of the Stars in William of Conches Glosæ super Macrobius » dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, pp. 197–210.

¹⁷² Barbara Obrist, « Cosmologie, physique du ciel et astronomie », dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, pp. 142–196.

¹⁷³ Irene Caiazzo, « Four elements in the works of William of Conches », dans *ibid.*, p. 6.

¹⁷⁴ Thomas Rickling, « Guillaume de Conches », dans C. Gauvard, A. de Libera et M. Zink (éds.), *op. cit.*, p. 637.

¹⁷⁵ I. Caiazzo, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷⁶ Édouard Jeaneau, « Quand un médecin commente Juvénal », dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, p. 113.

¹⁷⁷ H. Rodnite Lemay, *loc. cit.*, p. 200.

¹⁷⁸ A. Fidora, *op. cit.*, p. 243.

Toutefois, l'établissement de sa philosophie dépend plus largement du contexte culturel de la vie intellectuelle chartraine dans la première moitié du XIIe siècle, où les intuitions de Boèce ont le plus d'influence : les gloses sur le *Timée* de Platon et la *Consolation de la philosophie* de Boèce sont parmi les écrits les plus importants de Guillaume¹⁷⁹.

2.1.2 Les œuvres et la psychologie de Guillaume de Conches chez Gundisalvi

La cosmologie de Guillaume (comme celle de Gundisalvi) est liée à sa conception de l'âme humaine. Gundisalvi est lui-même fortement influencé par sa propre lecture des gloses de son maître sur le *Timée* de Platon, dans lesquelles Guillaume reprend l'idée d'une *anima mundi*, une âme du monde principe moteur du cosmos, analogue à celle de l'être humain dans une perspective anthropocentriste de la Création. La définition de l'anthropologie de Guillaume est analogue à celle qu'il donne de la cosmologie en général : l'humain, composé de corps et d'âme, est décrit comme un microcosme de l'univers qui le contient, une unité pouvant être comparée au macrocosme dont elle fait partie, et dont elle est l'image jusque dans son fonctionnement interne au sein du monde physique. Pour ce faire, Guillaume s'inspire d'un savoir encore fraîchement traduit en latin. Pour comprendre la nature physique de l'humain, Guillaume emprunte beaucoup aux théories médicales issues de l'arabe et du grec, qu'il retrouve par exemple dans les *Questiones naturales* du traducteur Adélarde de Bath (1080–1152) et le *Liber pantegni*, l'importante compilation médicale du traducteur Constantin l'Africain (mort avant 1099). Il a pu consulter ces deux œuvres à Chartres. En restant dans le domaine de l'hypothétique, il est même possible qu'il ait pu y croiser sur les lieux l'auteur des *Questiones naturales* en personne¹⁸⁰.

Les enseignements sur la nature prodigués par Guillaume représentent bien l'ambiance intellectuelle de la cathédrale de Chartres, paradigme de la carrière et des intérêts de Gundisalvi, surtout la « philosophie du monde » de Guillaume. Jean Jolivet et Michel Lemoine le considèrent

¹⁷⁹ Dorothy Elford, « William of Conches », dans P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 308; Guillaume de Conches, *Glosæ super Boetium, cura et studio L. Nauta*, Turnhout, Brepols, 1999, 384 pages.; Guillaume de Conches, *Glosæ super Platonem, editionem nouam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultam, curavit Eduardus A. Jeauneau*, Turnhout, Brepols, 2006, 402 pages.

¹⁸⁰ Charles Burnett, « William of Conches and Adelard of Bath », dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, pp. 71–72.

comme le « Chartrain type », d'après sa méthode, sa doctrine et ses modes d'expressions¹⁸¹. Guillaume est avant tout un philosophe. Il est médecin (*physicus*)¹⁸², mais ses connaissances médicales sont accessoires au reste de sa théorie sur la définition du cosmos¹⁸³. Dans le contexte de cette étude, la section la plus significative des gloses sur le *Timée* est le *Tractatus de anima mundi* (Traité sur l'âme du monde). Guillaume y développe l'analogie largement répandue dans le contexte chartrain du XIIe siècle entre l'âme du monde et l'âme humaine¹⁸⁴. Il définit que le corps humain existe en considération de la structure élémentaire platonicienne de la nature, c'est-à-dire qu'il est constitué des quatre éléments (feu, air, eau, terre) associés aux quatre humeurs physiologiques d'Hippocrate et de Galien¹⁸⁵. Guillaume développe plus en profondeur sa théorie des éléments dans ses commentaires sur le *Timée*¹⁸⁶. Avant l'heure de l'introduction généralisée d'Ibn Sina en Occident par Gundisalvi (et celle d'Averroès au siècle suivant), Guillaume cherche déjà rationnellement les causes de la création physique. La perspective théologique chrétienne des idées de Gundisalvi retrouvent instinctivement la position philosophique du *Timée* de Platon : du point de vue de la psychologie de l'âme, Guillaume rapporte dans son commentaire que pour les médecins, les passions humaines sont des « accidents de l'âme » suscitées par les vices, conséquence des quatre éléments physiques qui constituent le corps qu'elle habite¹⁸⁷. Gundisalvi, sans adopter la position de son maître, souligne que les accidents de l'âme suscités par la vie sensible possèdent bel et bien une dimension corruptrice, qui éloigne du désir idéal, c'est-à-dire celui des choses divines.

¹⁸¹ Jean Jolivet, « La création de l'homme chez Abélard, Guillaume de Conches et Alain de Lille », dans *ibid.*, p. 259.

¹⁸² É. Jeauneau, *loc. cit.*, p. 113.p. 115; É. Jeauneau, *op. cit.*, p. xxiv.

¹⁸³ Danielle Jacquart, « Les emprunts de Guillaume de Conches aux théories médicales », dans I. Caiazzo et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, p. 109.

¹⁸⁴ J. Jolivet, *ibid.*, pp. 259–264.

¹⁸⁵ Concetto Martello, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches, Introduzione, Traduzione e Note*, Palerme, Officina di Studi Medievali, 2011, p. xv.

¹⁸⁶ I. Caiazzo, *loc. cit.*, p. 34.

¹⁸⁷ D. Jacquart, *loc. cit.*, p. 109.

2.1.3 Les débats de Guillaume et Gundisalvi avec la théologie traditionaliste

Les connaissances en médecine de Guillaume de Saint-Thierry sont bien représentées dans son traité sur le corps et l'âme. Théologien dans l'âme, il s'oppose vivement aux « erreurs »¹⁸⁸ de Guillaume de Conches, qui propose un ordre de l'univers influencé directement par Platon. Une autre querelle, celle opposant le maître chartrain à Hugues de Saint-Victor, témoigne du choc que représente dans la théologie du XIIe siècle l'idéalisme naturaliste chartrain¹⁸⁹ : la réalité transcendante à laquelle participe l'humain est intrinsèquement liée à son existence physique, dont la définition élémentaire est d'origine platonicienne. Guillaume de Conches entretient au fil de ses œuvres un débat qui l'oppose, entre autres, aux théologies victorines et cisterciennes, représentées respectivement par Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Saint-Thierry. Ses théories sont violemment critiquées par les théologiens de son temps. Les moines cisterciens, sous l'abbatiate de Bernard de Clairvaux sont partisans d'une conception de l'univers moins ouverte que les autres (par exemple les victorins) aux spéculations philosophiques et médicales sur la physique naturelle du corps¹⁹⁰. Il est utile de mentionner que le contexte théologique de l'école de Saint-Victor est plus réceptif à l'observation systématique des phénomènes physiques que celui de Cîteaux. Si Hugues et Guillaume de Conches sont restés en désaccord sur le fond, ils ont néanmoins graduellement intégré des éléments de la pensée de l'autre dans leurs œuvres respectives¹⁹¹.

Il est possible que Gundisalvi ait pu influencer la pensée de Guillaume. Fidora, à la suite des travaux de Leo Reilly sur les possibles apports de Pierre Hélie et de Gundisalvi au développement de la pensée de leur mentor, avance que les arguments rapportés dans le *De processione mundi* auraient pu inciter Guillaume de Conches à corriger ses « thèses de jeunesse » dans son *Dragmaticon philosophiæ*¹⁹². Le débat sur la Création oppose une réinterprétation de la Genèse à la lumière du *Timée* de Platon par Guillaume de Conches aux conceptions plus traditionalistes d'Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Saint-Thierry. Cette opposition parfois

¹⁸⁸ Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola de Erroribus Guillelmi de Conchis* dans Jacques-Paul Migne, *Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina.*, Paris, Garnier Frères, 1843-1855, 180, 33, cols. 3–340.

¹⁸⁹ M.-D. Chenu, *op. cit.*, pp. 24–25.

¹⁹⁰ Dominique Poirel, « Physique et théologie : une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel », dans I. et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, pp. 293–296.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 291.

¹⁹² *Ibid.*, p. 285.

virulente servit sans doute de cadre épistémologique au développement philosophique chez Gundisalvi. Il a peut-être influencé le débat sur la Création en reprenant une partie du vocabulaire et des arguments de Guillaume¹⁹³ : son utilisation du terme *elementatum*, c'est-à-dire un corps composé de matière élémentaire (composé des éléments, la plus petite division matérielle possible)¹⁹⁴, caractéristique de son maître, doublée de sa connaissance profonde de la philosophie de Guillaume sur la question du chaos initial, indique qu'il a eu accès à différents textes rédigés par ce dernier, incluant ses *Gloses sur le Timée*. Gundisalvi reprit la description qu'il donne de la matière primordiale des *Gloses sur Platon*. Une connaissance aussi intime des textes de Guillaume (en plus de ses débats avec Hugues de Saint-Victor) argumente fortement en faveur de la présence de Gundisalvi en Île-de-France ou à Chartres au moment de ses études¹⁹⁵.

On retrouve chez Gundisalvi une définition explicite des fondements épistémologiques de la renaissance du XIIe siècle, dont on rencontre aussi les germes chez ses contemporains chartrains¹⁹⁶. Cohérente non seulement avec l'intérêt de Guillaume de Conches pour les traductions et la situation de la connaissance humaine au sein de la création, elle l'est aussi avec les débats entre ce dernier et ses opposants cisterciens et victorins.

La réponse philosophique que donne Gundisalvi aux questions de son temps est hautement dépendante de sa consultation de sources littéraires très spécialisées, toujours inconnues en latin alors que Guillaume enseigne encore. Gundisalvi intègre les concepts qu'il traduit de l'arabe dans un vocabulaire proche de celui des chartrains. À l'instar de Guillaume, il expérimente les textes arabes de première main : il les transmet dans un lexique latin fondé sur la Bible et Isidore de Séville (560-636), mais qui demeure ultimement de sa conception et issue de sa propre méditation sur la formulation des textes en arabe (ou d'une langue romane, traduite par un collaborateur arabisant). On retrouve à Tolède au XIIe siècle, chez les savants dans l'entourage de Gundisalvi, des intérêts eux aussi directement liés à ceux des penseurs chartrains à la même époque. Il est possible d'imaginer une filiation intellectuelle entre Bernard de Chartres, Guillaume de Conches et Gundisalvi qui explique son développement comme traducteur en Espagne, mais aussi ses travaux en tant que philosophe. Quoi qu'il en soit, les philosophes du XIIe siècle ont été incapables de

¹⁹³ A. Fidora, *ibid.*, p. 272.

¹⁹⁴ Theodore Silverstein, *Elementatum: Its Appearance Among the Twelfth-Century Cosmogonists*, *Mediaeval Studies*, 16, pp. 156-162.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 273-285.

¹⁹⁶ A. Fidora, *op. cit.*, p. 232.

surmonter la dépendance philosophique à la tradition christiano-isidorienne de l'enseignement classique du *trivium* et du *quadrivium*, stimulant le besoin de nouvelles sources de connaissances trouvées dans les traductions arabes¹⁹⁷. Gundisalvi, qui consulte ces nouvelles sources, sans se limiter à traduire pour le bénéfice de ses pairs, produit un système philosophique complet dans ses traités.

Attaché à l'usage de la raison, comme Gundisalvi, Guillaume de Conches déplore l'attitude de ses opposants qui se bornent à croire sans tenter de comprendre l'objet de leur croyance¹⁹⁸. C'est dans le commentaire sur le *Timée* que Guillaume traite de la création de l'humain (et de son âme), sujet qui occupe le tiers de son ouvrage. Le Dieu de Guillaume, celui du *Timée*, est considéré comme l'artisan créateur qui fait potentiellement grâce de la science absolue à l'âme humaine¹⁹⁹.

2.2 Les traités de Gundisalvi

Gundisalvi, comme son maître, est intéressé par l'étude de la psychologie du microcosme humain : la définition donnée par le chanoine du composé du corps et de l'âme (de physique et de métaphysique), pose la même définition rationnelle de la foi que Guillaume de Conches, problématique aux yeux des théologiens²⁰⁰. Toujours comme son maître, Gundisalvi émule différents textes traitant de l'âme : l'introduction d'Abraham ibn Daud à sa propre traduction du *De anima* d'Ibn Sina; celle du *De anima* de Cassiodore, duquel provient une citation partagée à la fois par Gundisalvi et l'auteur cistercien du *De spiritus et anima*; finalement celle du *De anima ratione* d'Alcuin, peut-être uniquement utilisé pour stimuler sa théorie. Il faut noter les similitudes de certaines idées du *Tractatus de anima* avec quelques œuvres cisterciennes de son époque, comme le célèbre *Liber de spiritu et anima*²⁰¹ (dont le grand succès dépend de son attribution erronée à saint Augustin) et l'*Epistola de anima* d'Isaac de Stella (qui fait référence aux théories

¹⁹⁷ Serafín Vegas González, « La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII », dans María Jesús Soto Bruna (éd.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 43-44.

¹⁹⁸ M.-D. Chenu, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁹⁹ J. Jolivet, *op. cit.*, pp. 259-263.

²⁰⁰ Francisco O'Reilly, « La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción en el mundo latino », dans Juan Francisco Franck et Martín Grassi (éds.), *Theses Philosophicae II*, Buenos Aires, Ci. Fi. B. A., 2011, p. 57.

²⁰¹ D. N. Hasse, *op. cit.*, p. 14.

philosophiques sur les puissances de l'âme)²⁰². La conception de la nature de la connaissance donnée par Gundisalvi, mise dans le contexte d'une compréhension rationnelle de la foi, est l'objet spécifique du traité *De divisione philosophiæ*.

2.2.1 Le *De divisione philosophiæ* et Boèce

Le *De divisione philosophiæ* contient une définition systématisée par Gundisalvi de la métaphysique comme science²⁰³. Ici, on s'intéresse plus particulièrement à délimiter la structure fondamentale de la philosophie de l'archidiacre. Il établit dans cette œuvre la distinction méthodologique entre théologie et philosophie et explique en quoi cette dernière est la servante de la théologie²⁰⁴; par un syllogisme, il détermine que les deux disciplines partagent le même objet de recherche, bien qu'elles divergent quant à la méthode pour l'atteindre. Cette définition repose sur une classification des sciences respectant la conception aristotélicienne des parties (*partes*) et des espèces (*species*)²⁰⁵. Dans l'ensemble de ses traités, tout en acceptant les principes de la théologie de son époque sur la nature et le Cosmos, et cela malgré un vif intérêt pour la vérité biblique (toutes ses œuvres contiennent des paraphrases des textes sacrés), il ne se réfère jamais directement aux Écritures pour appuyer ses arguments²⁰⁶. Dans le *De divisione philosophiæ*, la Bible ne sert que de point de référence illustratif (et non argumentatif), spécifiquement pour ce qui touche aux arts linguistiques et littéraires (la grammaire, la poétique, la narration et les formes mixtes). Pour ce faire, Gundisalvi cite dans son traité le livre des Psaumes dans la version latine introduite par le clergé clunisien à Tolède, à la fin du XIe siècle²⁰⁷.

Gundisalvi considère que la philosophie est un domaine de la connaissance participant de la divinité, mis en action au moyen de la rationalité de l'âme humaine, elle-même une grâce divine unique en son genre et dont l'importance conceptuelle est d'ordre cosmologique. Le *De divisione*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Alexander Fidora, « Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West », *Review of Metaphysics*, 66, 4, 2013, p. 692.

²⁰⁴ *Id.*, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 43.

²⁰⁵ *Id.*, « Einleitung », dans Dominique Gundisalvi, *De divisione philosophiæ, Über die Einteilung die Philosophie, Lateinisch, Deutsch, Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alexander Fidora und Dorothee Werner*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 2007, pp. 30–34.

²⁰⁶ *Id.*, *op. cit.*, pp. 36–53.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 43–44.

philosophiae marque donc un retour assumé à une division des sciences de provenance aristotélicienne, indissociable de Boèce, systématisée à la lumière des textes arabes traduits. Dans la classification de Gundisalvi, la philosophie trouve sa place en tant que servante de la théologie. En matière de philosophie, Fidora souligne que la réinterprétation de Boèce par Gundisalvi sert même de pierre angulaire épistémologique à la révolution intellectuelle du XIIe siècle²⁰⁸.

Gundisalvi revisite l'ordre des sciences présenté par Boèce dans son *De trinitate* en le reliant aux concepts repris à ses propres traductions d'Ibn Sina²⁰⁹, mis en latin d'après une conception étymologique d'inspiration multiple (Guillaume de Conches, la Bible, Isidore de Séville, etc.). Notons que pour les passages les plus « arabisants » du *De divisione philosophiae*, Gundisalvi structure la formulation des idées sur les *Étymologies* d'Isidore de Séville, dont les écrits sont présents à Tolède²¹⁰. Reprenant les termes de l'archevêque du VIIe siècle, il établit une distinction rationnelle entre les facultés de l'âme liées à la *scientia humana* (résultante d'une activité conceptuelle de la raison) et celles permettant d'accéder à la *scientia divina* (dont l'objet est le fruit de la révélation). Il est fondamental de noter que dans le contexte chartrain, la méthodologie de chaque science, à la suite de Boèce, est liée à la faculté de l'âme qui la met en œuvre. La méthode du savoir concernant la physique est selon Thierry de Chartres (mort avant 1150), maître à Chartres au temps de Bernard de Chartres (maître de Guillaume de Conches), déduite au moyen de la rationalité (*rationaliter*), donc par l'apprentissage. La science divine l'est au moyen de la compréhension de l'intellect (*intellectualiter*), décrite par le néologisme chartrain *intellectibilitas*, signifiant intelligibilité. Ce dernier terme est identifié à l'*intelligentia*, intelligence, bien que les deux termes soient différents. Avec Thierry, il était déjà possible d'entrevoir dans le contexte de Chartres une corrélation entre les facultés intellectuelles de l'âme et la méthode des sciences²¹¹. Gundisalvi, quelques décennies après la mort de Thierry, établit logiquement cette corrélation à l'aide de ses propres traductions. La correction qu'il propose à l'analogie imprécise entre les termes intelligence et intelligibilité provient d'Ibn Sina.

Dans tous ses traités, Gundisalvi combine aussi des références textuelles aux *De consolatione philosophiae*, *De institutione arithmetica*, *De institutione musica*, *De differentiis*

²⁰⁸ A. Fidora, *op. cit.*, pp. 242–243.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 117.

²¹⁰ Dans les chapitres les plus influencés par les éléments provenant des traductions de l'arabe, Gundisalvi se réfère aux définitions données de la médecine et de l'astrologie dans les *Etymologiae* (Étymologies). *Ibid.*, pp. 105–112.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 68–72.

topiciis, In *Cicero topica* et *De trinitate* de Boèce²¹². Avant Gundisalvi, Boèce associe déjà la méthode propre à chacune des sciences naturelles aux facultés de l'âme. La formulation de Boèce pose toutefois des problèmes conceptuels aux théologiens du XIIIe siècle : celui-ci confond les concepts d'intellect et d'intelligence, en utilisant par exemple l'adverbe latin *intellectualiter* (intellectuellement) au sujet de l'appréhension de la science divine, avec pour résultat une association erronée de l'intellect, strictement réservé aux sciences du monde physique, à la connaissance divine²¹³. Gundisalvi, qui rencontre la distinction résolue entre les concepts d'intellect et d'intelligence chez Ibn Sina, intègre celle-ci à sa propre division d'inspiration boécienne de l'*ordo scientiarum*²¹⁴. Cette nouvelle interprétation, dépendante de la définition avicennienne des facultés de l'âme *intellectus* et *intelligentia*, est d'ailleurs concordante avec le prédicat aristotélicien qui veut que chaque science soit nourrie de propositions d'abord obtenues par l'action des sens, au moyen de la voie inductive de l'intellect²¹⁵.

Dans le *De divisione philosophiæ*, Gundisalvi emprunte suffisamment de références à Boèce et Ibn Sina pour que Fidora qualifie sa pensée de « boétianisme avicennisant »,²¹⁶ une conception qui traduit mieux le néoplatonisme fortement aristotélicien de Gundisalvi que la thèse de « l'augustinisme avicennisant ». Selon Fidora, cette thèse projette une conception erronée de la classification des sciences de Gundisalvi comme étant essentiellement platonicienne, ayant pour résultat de diminuer l'importance de l'aristotélisme de provenance arabe²¹⁷ dont elle est plutôt tributaire. Les facultés de l'âme chez Gundisalvi sont bel et bien liées à la conception aristotélicienne de l'*habitus*, (en grec *ἀποδεικτικός*, concept perçu comme une *habitude* expérimentale de l'âme) tirée de l'*Éthique à Nicomaque* : combiné à la doctrine néoplatonicienne des facultés de l'âme, cet *habitus* devient pour Gundisalvi l'instrument commun de la pratique expérimentale des différentes sciences²¹⁸.

Le développement technique confère graduellement à l'humain de plus en plus de pouvoir d'action au sein de la réalité du monde matériel : une connaissance approfondie de la Création

²¹² Alexander Fidora, « La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, p. 129.

²¹³ *Id.*, *op. cit.*, p. 71.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 72–78.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 116–125.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 227.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

divine, nécessairement souhaitable à la bonne marche du projet divin, est elle-même accessible à l'aide de la pensée rationnelle, puisqu'elle participe de l'intellect divin. Cette même pensée rationnelle étant une puissance de l'âme habituée à pleinement atteindre à la connaissance physique, est donc directement liée à l'activité de la partie métaphysique supérieure de l'être humain. Cette science divine est associée plus tard dans le traité aux concepts de « *prima philosophia* » et de « *metaphysica* »²¹⁹. Dans le *De divisione philosophiæ*, Gundisalvi intègre d'autres domaines techniques à la sphère des arts de la connaissance scientifique humaine, comme l'optique, la statique, voire la politique²²⁰. C'est toutefois au moyen de la philosophie qu'il entend convaincre les théologiens de son époque, récalcitrants à l'intellectualisme présent dans les sources arabes.

2.2.2 Les *De unitate et uno*, *De Processione mundi* et *De immortalitate animæ*

Comme dans le *De divisione philosophiæ*, la Bible sert de répertoire lexical pour affirmer la véracité sémantique des termes utilisés. Dans le *De unitate et uno*, la réflexion est appuyée par des citations bibliques justifiant un raisonnement philosophique, cette fois-ci sur la question de l'unité de toute chose en Dieu (« l'*unum* »)²²¹, essentiellement concentrée à la toute fin du traité²²². Gundisalvi présente dans ce traité une solution au problème de la métaphysique médiévale sur la question de l'origine des êtres et sur la relation entre les entités finies et leur point d'origine²²³. La proposition spéculative de Gundisalvi, située dans un courant de pensée à prédominance néoplatonicienne²²⁴, légataire de sa propre traduction du *Fons vitæ* et de celle du *Liber de causis*²²⁵ (traduit de l'arabe par Gérard de Crémone), s'applique à la recherche métaphysique de la structure du monde, avec pour principal objectif de prouver l'existence de Dieu comme cause première de

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 37–41.

²²⁰ Alexander Fidora « Einleitung », dans D. Gundisalvi, *op. cit.*, p. 12.

²²¹ *Id.*, *op. cit.*, p. 51.

²²² Alexander Fidora, « Zum Verhältnis von Metaphysik und Theologie bei Dominicus Gundissalinus », dans Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora et Andreas Niederberger (éds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 83.

²²³ Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, *De unitate et uno de Dominicus Gundissalinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana*, Pamplona, EUNSA, 2015, pp. 11–12.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 24–25.

²²⁵ *Ibid.*, p. 37.

la création *ex nihilo*²²⁶. À partir de cet Absolu, un « principe agent et créant »²²⁷, procède la multitude des êtres.

Gundisalvi établit une distinction claire entre l'unité créatrice de Dieu (*creatrix unitas*), absolument simple et unique, et l'unité créée (*creata unitas*)²²⁸. Dieu étant considéré comme l'unique matière composant le monde, une chose créée, unifiée en elle-même, est dans sa substance un composé de formes et de matière et procède de l'unité créatrice primordiale, d'après un principe émanateur-créateur à partir de la sagesse divine²²⁹, principe accordant aux substances leur forme spécifique. Selon Polloni, le *De unitate et uno* est peut-être le premier traité de Gundisalvi²³⁰, rédigé après la traduction du *Fons vitæ* (dont il intègre l'hylémorphisme, avec celui d'Ibn Sina²³¹, compris comme un composé de matière et de forme en acte²³²). La réponse de Gundisalvi à la question d'origine avicennienne²³³ de la multiplicité par rapport à l'unité²³⁴ montre néanmoins que ses traductions d'Ibn Sina et Ibn Gabirol sont aussi déjà complétées au moment de la rédaction du traité, utilisées conjointement à l'autorité de Boèce²³⁵. María Jesús Soto Bruna et Concepción Alonso del Real, à la suite de Manuel Alonso, soulignent que le *De unitate et uno* pourrait aussi avoir été rédigé après le *Tractatus de anima*, puisqu'il ne contredit en aucun point le fond philosophique de sa doctrine de la création²³⁶. Dans le traité sur l'unité comme dans celui sur l'âme, c'est en référence à la même philosophie du *Fons vitæ* que Gundisalvi tente de démontrer la simplicité comme le propre de l'âme humaine immortelle²³⁷.

²²⁶ *Ibid.*, p. 21.

²²⁷ María Jesús Soto Bruna, « La *lux intelligentiæ agentis* en el pensamiento de Domingo Gundisalvo », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, p. 337.

²²⁸ C. Alonso del Real et M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, p. 22.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 24–25.

²³⁰ Nicola Polloni, « Gundissalinus and Avicenna : Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection. », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 28, 2017, p. 521.

²³¹ *Id.*, « Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism », dans Alexander Fidora et Nicola Polloni (éds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 19-49.

²³² C. Alonso del Real et M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, p. 30; p. 54.

²³³ *Ibid.*, p. 35.

²³⁴ María Jesús Soto Bruna, « La causalidad del uno en Dominicus Gundissalinus », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 21, 2014, pp. 53-68.

²³⁵ N. Polloni, *loc. cit.*, 2017, p. 519.

²³⁶ C. Alonso del Real et M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, p. 27.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 56–57.

2.2.2.1 Le *De processione mundi*

John A. Laumakis indique que le traité *De processione mundi*, bien qu'on ne puisse le dater précisément, est considéré comme une œuvre plus tardive de Gundisalvi, rédigée autour de la même époque que le *Tractatus de anima*. Ce dernier contient des références au *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol, à la *Métaphysique*, à une partie de la *Physique* d'Ibn Sina²³⁸ et critique certains éléments d'une manière analogue à celle d'Abraham ibn Daud dans son *Livre de la foi exaltée*. Dans ce traité, Gundisalvi témoigne de l'ampleur de ses connaissances concernant les débats en latin sur la Création et la nature du Cosmos. Sur la question, il se réfère notamment au traité de cosmologie *De essentiis*, rédigé avant 1143 par son contemporain Hermann de Carinthie²³⁹. Il reprend de ce dernier la doctrine de la *creatio, compositio* et *generatio*²⁴⁰ (aussi présente dans le *De unitate et uno*), mise en relation avec la doctrine de la *processio* (la relation des êtres comme condition de diversité), telle qu'entendu par Jean Scot Érigène (815-877) dans le *Periphyseon*²⁴¹. Le *De processione mundi*²⁴² est un traité au sein duquel on observe en quelque sorte la « consonance²⁴³ » entre la philosophie métaphysique et la théologie. Pour le démontrer, Gundisalvi explique à l'aide de la raison : l'existence de Dieu ; les attributs divins ; la création du monde par Dieu ; la constitution et la division des créatures et l'interaction sporadique entre Dieu et les créatures au moyen d'une causalité première ou secondaire²⁴⁴. Les Écritures servent ici de point de départ doctrinal à la réflexion de Gundisalvi²⁴⁵ : dans le *De processione mundi* comme dans les autres traités, il établit un argumentaire strictement philosophique, se référant à des autorités qu'il cite

²³⁸ Position de Clemens Baeumker dans « Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus », *Revue thomiste* 5, 1897, pp. 723–745, rapportées par John A. Laumakis, « Introduction », dans Dominique Gundisalvi, *The Procession of the World (De processione mundi)*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John A. Laumakis, Marquette University Press, Milwaukee, 2002, pp. 14–15.

²³⁹ Charles Burnett, « The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus », dans M. Lutz-Bachmann, A. Fidora et A. Niederberger (éds.), *op. cit.*, p. 60.

²⁴⁰ Nicola Polloni, « Il *De processione mundi* di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale », *Annali di studi umanistici*, I, 2013, pp. 30-31.

²⁴¹ María Jesús Soto Bruna, « Relació de diversitat. L'ordre de la *processio* en Eriúgena i en Gundisalvo », *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 61, 2018, pp. 32-36.

²⁴² Selon l'édition de Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, *De processione mundi : Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo*, Pamplona, EUNSA, 1999, 262 pages.

²⁴³ A. Fidora, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁴ J. A. Laumakis, *op. cit.*, p. 30.

²⁴⁵ Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, pp. 44–49.

comme étant des « philosophes » (incluant le philologue contemporain Hermann de Carinthie)²⁴⁶, surtout Ibn Gabirol²⁴⁷, pour critiquer la théorie du chaos élémentaire originel d'Hugues de Saint-Victor. Dans le *De processione mundi*, Gundisalvi coordonne les différents éléments de sa philosophie pour présenter la procession des êtres à partir de Dieu, mise en relation avec les facultés de l'âme humaine. L'intellect agent, concept central du *Tractatus de anima*, se retrouve aussi élaboré dans le *De processione mundi*²⁴⁸. Les deux traités tirent leur substance philosophique de sources similaires, voire identiques. Chacun présente à sa manière l'importance centrale de la procession de la créature à l'image du Créateur. Chez l'humain, son âme est unie à la puissance divine grâce à l'intellect agent au moyen duquel Dieu infuse son pouvoir d'action au sein de la matière. Cet intellect agent, tel qu'il est décrit dans le *De processione mundi*, est intimement lié à la psychologie de l'âme présentée dans le *Tractatus de anima*. Les propos des deux traités, liant cosmologie et psychologie, sont complémentaires.

Finalement, Polloni remarque une manipulation de ses sources par Gundisalvi lors des citations. Par exemple, des arguments de nature numérologique sont formulés à partir d'un savant mélange des traités *Fons vitæ*, *Liber sextus seu de naturalibus*, et *De essentiis*²⁴⁹. La manipulation du propos des sources par Gundisalvi est aussi visible ailleurs dans le texte : Polloni démontre qu'une longue citation de Gundisalvi à sa propre traduction de la *Métaphysique* d'Ibn Sina comporte des altérations textuelles par rapport au texte traduit²⁵⁰.

Il est intéressant de noter qu'en matière de citation, Gundisalvi préfère les autorités qui lui sont familières aux versions présentées par les penseurs contemporains. Par exemple, en définissant le dynamisme ontologique par lequel l'eau se transforme en pierre d'après les principes aristotéliens de la transmutation des éléments, Gundisalvi reprend l'exemple directement à Ibn

²⁴⁶ *Id.*, « Débat sur la création : Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi ? », dans I. Caiazza et B. Obrist (éds.), *op. cit.*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, p. 276.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 275.

²⁴⁸ C. Alonso del Real et M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, pp. 21–22.

²⁴⁹ Nicola Polloni, « Natura vero assimilatur quaternario: numerologia e neoplatonismo nel *De Processione Mundi* di Dominicus Gundissalinus », dans José Luis Fuertes Herreros et Ángel Poncela González (coords), *De natura: la naturaleza en la Edad Media*, Ribeirão Preto, Edições Húmus, 2015, p. 679.

²⁵⁰ *Id.*, « Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's *Metaphysica*, », *Arabic Sciences and Philosophy*, 26, 1, 2016, pp. 129-160.

Sina²⁵¹. Ces principes ont toutefois déjà été traduits par Gérard de Crémone. La version de ce dernier n'est jamais citée dans le *De processione mundi*²⁵².

2.2.2.2 Le *De immortalitate animæ*

Gundisalvi donne dans ce traité son raisonnement logique pour établir que l'âme est immortelle, existe indépendamment du corps et est le siège de l'activité intellectuelle humaine²⁵³. L'attribution de cette œuvre est contestée : elle pourrait être de Guillaume d'Auvergne²⁵⁴. Le propos du traité est similaire à celui du *Tractatus de anima*, en version plus concise et centré sur l'immortalité de l'âme. La méthode d'exposition des arguments et les conclusions de l'auteur du *De immortalitate animæ* sont cohérentes avec le contenu du *Tractatus de anima* à l'étude. Dans le *De immortalitate animæ*, la participation de l'âme humaine à l'intellect agent, divin, permet essentiellement à Gundisalvi de défendre l'immortalité de celle-ci²⁵⁵.

2.3 Conclusion – vers une définition philosophique de l'humain

Inspiré à la fois par son maître Guillaume de Conches et la pensée de Boèce inculquée par le milieu chartrain, tout en trouvant le matériel nécessaire dans ses propres traductions de textes arabes, Gundisalvi produit cinq traités de philosophie. Les traités de Gundisalvi forment un ensemble cohérent, inspiré de ses études et de sa vie intellectuelle active en Espagne. Chacun traite d'un niveau différent de la réalité cosmique : la création du monde, les principes observables de la nature, l'union avec Dieu, l'immortalité de l'âme et la nature humaine, deux sujets abordés ensemble dans le traité sur l'âme étudié au chapitre suivant.

Il faut noter que le *Tractatus de anima* et le *De processione mundi* sont les premiers traités philosophiques de tradition latine chrétienne intégrant le concept d'intellect agent à leur argumentaire. Ce concept aristotélicien clef, au cœur des débats de la scolastique du XIIIe siècle,

²⁵¹ *Id.*, « L'acqua che si trasforma in pietra. Gundissalinus e Avicenna sulla generazione dei metalli », dans Cecilia Panti et Nicola Polloni (éds.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Florence, SISMEL, 2018, p. 119.

²⁵² *Ibid.*, p. 104.

²⁵³ M. J. Soto Bruna, *loc. cit.*, 2003, pp. 339-340.

²⁵⁴ N. Polloni, *loc. cit.*, 2017, p. 218.

²⁵⁵ M. J. Soto Bruna, *loc. cit.*, 2003, p. 343.

fit couler énormément d'encre jusqu'à la Renaissance²⁵⁶. Dans la psychologie spirituelle du *Tractatus de anima*, on retrouve une conception singulière de la théorie médiévale des *affects* et des *passions*, dont la définition est d'abord pragmatique, philosophique. L'étude spécifique de la structure de l'argumentaire de Gundisalvi au sujet des passions de l'âme et de l'affectivité en général de l'être humain, contenue dans le *Tractatus de anima*, révèle sa définition des paramètres fondamentaux de la psyché humaine et sa place dans le cosmos. Le message philosophique et la définition de l'anthropologie qui découlent de cette conception singulière méritent au chapitre suivant d'être comparés à celle développée par les cisterciens à la même époque, de nature théologique et méfiante à l'égard du message des philosophes.

²⁵⁶ À ce sujet, voir Alain de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 2004, 557 pages, et Juan Fernando Sellés Dauder, *El intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona, EUNSA, 2006, 456 pages.

CHAPITRE III

LE *TRACTATUS DE ANIMA*: FORME, INTÉRÊT DE RECHERCHE ET PSYCHOLOGIE AFFECTIVE

Ce chapitre présente d'abord les questions formelles concernant l'attribution et les éditions du texte, précise ensuite l'intérêt d'étudier le traité sur l'âme pour enfin présenter la philosophie qui est à l'arrière-plan de la conception des affects et des passions, notions étudiées au chapitre suivant.

On trouve chez Gundisalvi une réflexion approfondie sur le parcours physique de la partie métaphysique de l'humain depuis la création de l'univers matériel. Selon le *Tractatus de anima*, la conduite d'une personne dans sa vie détermine la possibilité de voir son âme unie à l'intelligence divine après la mort : le temps alloué pendant la vie sert à apprendre à aimer les choses célestes. L'expérience du monde matériel est rendue caduque une fois le corps dépouillé de sa puissance vitale. À l'aide de la raison, l'humain est en mesure de prendre conscience qu'il vaut mieux se concentrer sur la réalité céleste pour assurer une existence post-mortem digne, béatifiée. La conduite dans le monde est intimement liée aux puissances affectives et sensibles de l'âme, qui servent à appréhender la réalité matérielle et les intentions immatérielles qui se tiennent derrière elle. D'abord pour Ibn Sina et ensuite Gundisalvi, il existe cinq facultés internes qui agissent pour capter les intentions (c'est-à-dire des informations sur les choses imperceptibles par les sens²⁵⁷), par exemple ce qui est utile ou dangereux²⁵⁸. Les intentions sont traitées par un sens commun reliant tous les autres (l'imagination), l'estimation et la mémoire²⁵⁹.

²⁵⁷ A. Mark Smith, « Perception », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 336.

²⁵⁸ S. Knuuttila, « Emotion », dans *ibid.*, p. 433.

²⁵⁹ Dag Nikolaus Hasse, « The Soul's Faculties », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *op. cit.*, p. 308.

La circulation des traités de Gundisalvi apparaît relativement limitée dans le monde savant chrétien : il ne subsiste que six manuscrits latins du *Tractatus de anima*. Le traité a toutefois bel et bien été consulté et cité par des savants éminents du XIII^e siècle. La traduction du *De anima* d'Ibn Sina est citée par l'auteur anonyme du traité *De anima et de potentiis eius* (au sujet de l'âme et de ses facultés); Albert le Grand; John Blund et Thomas d'Aquin. Ces derniers ont peut-être pu consulter le traité sur l'âme de Gundisalvi, en plus de la traduction d'Ibn Sina²⁶⁰. Le *De anima* d'Aristote existait dans sa version latine depuis 1152, mais les spéculations arabes étaient prisées puisqu'elles enrichissent la philosophie du Stagirite. Les traités de Gundisalvi connaissent une plus vaste diffusion dans la tradition hébraïque occidentale que latine, d'après le témoignage des traductions du XIII^e siècle en hébreu des traités *De unitate et uno* (De l'unité et de l'un) et *Tractatus de anima*²⁶¹. Des extraits de ce dernier sont d'ailleurs intégrés à l'œuvre *Sefer tagmulé ha-nefeš* (Le châtement de l'âme) d'Hillel ben Samuel de Vérone (c. 1220 - c. 1295). Il en traduit lui-même des extraits²⁶².

La psychologie inspirée d'Ibn Sina ne vient pas remplir un vide en Occident au XII^e siècle. Elle rencontre la forte tradition essentiellement monastique, composée de traités théologiques sur la nature de l'âme²⁶³: les *De anima* d'Aelred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile, Guillaume de Saint-Thierry et un anonyme (possiblement Alcher de Clairvaux), rédigés entre la fin des années 1140 et 1175. Gundisalvi connaît sans doute au moins le traité de Guillaume. Contrairement aux théologiens, Gundisalvi va jusqu'à omettre complètement la notion de péché, y compris celle du péché originel, condition de la recherche de rédemption par la contemplation de l'amour divin chez Bernard de Clairvaux. Malgré tout, jamais Gundisalvi ne met en doute l'ordre idéal et la neutralité des affects théorisés par les cisterciens. Il précise toutefois que les émotions sont avant tout utiles à la vie sensible et devraient idéalement être vécues selon les desseins d'une faculté plus haute : cette idée implique que le ressenti ne sert pas uniquement à la simple préservation physique

²⁶⁰ En 1934, Roland De Vaux indique qu'il est difficile de dire quel texte saint Thomas avait sous les yeux pour rédiger ses *Sentences*, entre Avicenne ou le pseudo-Avicenne (Gundisalvi), mais qu'elles contiennent un propos avicennien dans les formulations *de intelligentiis* et *de fluxu entis*. Roland De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Paris, J. Vrin, 1934, pp. 64-65.

²⁶¹ Yossef Schwartz, « The medieval hebrew translations of Dominicus Gundissalinus », dans Alexander Fidora, Harvey J. Hames et Yossef Schwartz (éds.), *Latin-into-Hebrew : Texts and Studies. Volume Two : Texts in Context*, Leyde, Brill, 2013, pp. 19-45.

²⁶² D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londres et Turin, The Warburg Institute, 2000, p. 18-23.

²⁶³ *Ibid.*, p. 12.

chez l'humain. Pour l'archidiacre, elles peuvent aussi servir de guide pour la recherche de la béatitude éternelle. Toutefois, atteindre la béatitude *post mortem* se fait au prix d'un double travail de compréhension de soi et de négation de la nature physique. Dans le corps, les fonctions du désir animal, contenues dans l'âme rationnelle, agissent naturellement contre la recherche du salut. L'âme doit s'éloigner volontairement de la concupiscence matérielle afin de comprendre sa propre nature divine, à l'aide de la raison, tout au long de la vie²⁶⁴.

Gundisalvi pose l'émotivité au centre de sa théorie spirituelle en admettant son importance dans la conduite au sein de la matière, avant la mort du corps, alors que l'âme possède les instruments corporels pour mettre en lumière la nature divine de sa propre existence. On retrouve les émotions mentionnées tout au long du traité, sous différents vocables et à différentes fins.

3.1 Le *Tractatus de anima* — Forme

3.1.1 Attribution et sources du texte

À la fin du XIX^e siècle, Abraham Lœwenthal décrit l'auteur du *Tractatus de anima* comme un anonyme (Pseudo-Aristote)²⁶⁵. Clemens Baeumker, peu de temps après, souligne Gundisalvi comme potentiel lien entre le traité et les traductions du *Liber VI de naturalibus* d'Ibn Sina et du *Fons vitae* d'Ibn Gabirol²⁶⁶. En 1934, Roland de Vaux adopte cette attribution dans une étude précédant son édition du dernier chapitre du traité. La philosophie de Gundisalvi, qualifiée d'augustinienne par Étienne Gilson, reprend toutefois le type de langage et les catégories d'analyse d'Ibn Sina, notamment en ce qui concerne la séparation de l'intelligence et de l'intellect²⁶⁷. Ibn

²⁶⁴ C. A. del Real et M. J. Soto Bruna, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis(s)alinus, Estudio, edición crítica y traducción castellana*, Pamplona, EUNSA, 2009, 10. 174-175, pp. 254-258.

²⁶⁵ Abraham Loewenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine Psychologische Schrift von des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Solomo ibn Gabirol (Avicbron)*, Gedruckt mit Unterstützung der Zunz-Stiftung, Berlin, Mayer & Müller, 1891, 131 pages.

²⁶⁶ Clemens Baeumker, « Dominicus Gundissalinus als Philosophischer Schriftsteller », *Compte Rendu du IV^e Congrès scientifique International des Catholiques*, Fribourg, Congrès scientifique international des catholiques, 1898, pp. 39-58.

²⁶⁷ Steven Marrone, « From Gundisalvus to Bonaventure: Intellect and Intelligences in the Late Twelfth and Early Thirteenth centuries », dans M. C. Pacheco et F. Meirinhos, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. Porto, du 26 au 31 août 2002, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 1072–1073.

Sina reprend beaucoup à Aristote dans sa définition des puissances de l'intellect. Il reprend par exemple au Stagirite la conception tripartite des âmes végétatives, sensibles et rationnelles, donnée dans une perspective gradualiste dans le *De anima*.

Au tournant des années 1930, Gilson propose de qualifier cette philosophie « d'augustinisme avicennisant ». Pour Gilson, la reprise d'Ibn Sina n'annule pas l'essence augustinienne de la philosophie du *Tractatus de anima*. Pour Roland de Vaux, l'augustinisme de Gundisalvi semble toutefois vidé de son contenu doctrinal spécifiquement augustinien²⁶⁸. Mais l'*intellectus* et l'*intelligentia* de Gundisalvi peuvent correspondre aux *ratio inferior* et *ratio superior* d'Augustin²⁶⁹. Steven Marrone présente une alternative plus juste : ce qu'on a vu comme « l'augustinisme » de Gundisalvi pourrait en fait provenir de doctrines augustinienes déjà représentées dans certains textes arabes (qu'il aurait lui-même traduit), par exemple le *Maqasid al-falasifa* (*Les intentions des philosophes*) d'Al-Gazali²⁷⁰, un savant influencé par Ibn Sina. Les éditrices du *Tractatus de anima* notent au passage que les citations bibliques de Gundisalvi sont concentrées au dernier chapitre du traité, à côté de celles de saint Augustin, de Boèce et même du cistercien Isaac de l'Étoile. Le développement logique de toutes les idées présentées dans le traité dépend des traductions de l'auteur, surtout celles d'Ibn Sina, Abraham ibn Daud et Qusta ibn Luqa, chrétien Melkite d'origine syrienne. Dans le *Tractatus de anima* de Gundisalvi, Aristote est mentionné de nom, mais l'appellation cache des citations au traité sur la différence entre l'âme et l'esprit de Qusta ibn Luqa.

J. T. Muckle produit une édition complète du *Tractatus de anima* en 1940, indiquant que l'auteur en est Gundisalvi. Toutefois, Manuel Alonso conteste encore l'attribution du traité en 1948 : il s'agirait plutôt d'une œuvre de son collaborateur Juif pour la traduction d'Ibn Sina. Alonso affirme à tort que le traité de Gundisalvi est une œuvre de Jean d'Espagne (*Johannes Hispalensis*), confondu par l'érudit avec le Juif Abraham ibn Daud²⁷¹. En 1954, Marie Thérèse d'Alverny distingue pour de bon Gundisalvi de son collaborateur. Elle décrit la relation concrète

²⁶⁸ R. De Vaux, *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁶⁹ M. J. Soto Bruna, *loc. cit.*, 2003, p. 339.

²⁷⁰ Alexander Fidora, « The Sefer Ha-Nefesh, a First Attempt to Translate Aristotle's *De anima* into Hebrew », dans Aafke M. I. van Oppenraay et Resianne Fontaine (éds.), *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leyde, Brill, 2012, p. 163.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 168; Manuel Alonso Alonso, « Gundisalvo y el *Tractatus de anima* », dans *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo)*, Comillas, Universidad Pontificia, 1959, pp. 242-244.

des deux savants en matière de collaboration pratique, requise pour la traduction du texte. Par le fait même, elle confirme l'attribution du traité sur l'âme à Gundisalvi²⁷², déjà acceptée par R. de Vaux, Baeumker, Gilson et Muckle. La méthode de référence typique de Gundisalvi et la proximité intellectuelle du contenu du traité avec celui de ses traductions laissent de nos jours peu de doute sur l'identité de l'auteur du *Tractatus de anima*. Notons que deux des témoins manuscrits utilisés par Muckle attribuent le traité à Gundisalvi: les *incipit* des manuscrits *Cambridge, Gonville and Caius College 504/271* et *Paris, Bibliothèque Nationale Ms. Lat. 16613, (olim Sorbonne 783, 1793, 1112)*, deux témoins du XIII^e siècle²⁷³.

Le *Tractatus de anima* dépend largement du texte de la traduction latine du *De anima* d'Ibn Sina. Il existe deux versions médiévales (A et B) de cette traduction faite par Gundisalvi. Simone van Riet publie la version B (contenue dans 35 manuscrits), qu'elle pense être la plus ancienne, mais sans toutefois déterminer laquelle de A et B précède l'autre. Elle note les leçons de la version A dans l'apparat critique du texte. Selon Dag Nikolaus Hasse la version B serait plutôt une correction de la version A. Malgré ces hypothèses divergentes, il y a consensus entre les deux auteurs sur le fait que Gundisalvi cite la version A dans son propre traité sur l'âme²⁷⁴.

3.1.2 Les éditions du texte

Il existe trois éditions partielles du *Tractatus de anima*, publiées respectivement en 1891²⁷⁵, 1898-1899²⁷⁶ et 1934²⁷⁷. La première édition critique complète est publiée dans la revue *Mediaeval Studies* en 1940²⁷⁸. La dernière édition critique, datée de 2009, est le fruit d'une collaboration entre Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna à l'université de Navarre. Elle est fondée sur l'édition de 1940, mais ajoute les leçons retenues de deux manuscrits additionnels : le *Codex Zwettlensis* 89, ff. 195 r–219 r (autour de 1200)²⁷⁹ et le *Codex Vaticanus Latinus 175* (XIII^e ou

²⁷² Marie-Thérèse d'Alverny, « Avendeuth? », dans *Homenaje a Millás Vallicrosa, vol. 2*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, pp. 19–43.

²⁷³ C. Alonso del Real et M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, p. 47.

²⁷⁴ D. N. Hasse, *op. cit.*, pp. 7-8.

²⁷⁵ A. Loewenthal, *op. cit.*, 143 pages.

²⁷⁶ C. Baeumker, *op. cit.*, 20 pages.

²⁷⁷ R. de Vaux, *op. cit.*, 184 pages.

²⁷⁸ J. T. Muckle, *loc. cit.*, pp. 23-102.

²⁷⁹ Édouard-Bernard Abelos, « Un cinquième manuscrit du "*Tractatus de Anima*" de Dominique Gundissalinus », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 14, 1972, p. 72.

XIVe siècle), ff. 208 r–218 r²⁸⁰. L'édition de 2009 incorpore les leçons tirées des 6 manuscrits suivants : 1) *Vaticanus latinus 2186* (milieu XIIIe siècle), ff. 104r–119v, servant de base à l'édition de 1940 ; 2) *Venezia biblioteca Nazionale Marciana Cod. 181 a. 203, l. 144 (Z.L. CCXCIII)* (XVe siècle), ff. 1r–38r ; 3) *Cambridge, Gonville and Caius College 504/271* (XIIIe siècle), ff. 146v–169v ; 4) *Paris, Bibliothèque Nationale MS. Lat. 16613, (olim Sorbonne 783, 1793, 1112)* (XIIIe siècle, avant 1240), ff. 2r–42v ; 5) *Codex Vaticanus Regiensis Latinus 1870* (XIVe siècle) et finalement 6) *Paris, Bibliothèque Nationale 8802 (olim Gaignières 90)* (fin du XIIe – début XIIIe siècle), ff. 143r–171r. Dans ce dernier manuscrit, le traité se retrouve physiquement intercalé entre deux textes traduits par Gundisalvi (les *Liber Sextus de Naturalibus* d'Ibn Sina et le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodisie)²⁸¹. Sans pour autant confirmer l'attribution des textes à leur auteur, la réunion de ceux-ci souligne la cohérence relevée par un lectorat médiéval postérieur entre leurs propos respectifs.

L'édition critique de 2009 est de nos jours un outil plus efficace que l'édition de 1940 pour la recherche. Elle est accompagnée d'une traduction en espagnol et contient un précieux index de la localisation de la terminologie latine pour faciliter les recherches lexicographiques intertextuelles – même si les sections E, F et G de l'index manquent²⁸². Les références de Gundisalvi aux auteurs qu'il a lui-même traduits sont identifiées par les éditrices dans l'apparat critique. L'édition de 2009 conserve la division en 10 chapitres de Muckle. Elle comprend une subdivision additionnelle en 215 passages. On se réfère ici aux deux types de subdivisions lors des renvois au texte. Les références aux lignes du texte latin suivent la pagination de cette même édition²⁸³.

3.2 Pourquoi s'intéresser au *Tractatus de anima*? Perspectives de recherche

Étant donné la nouveauté de son approche mais aussi son importance dans le traité, la place de l'affectivité dans l'anthropologie spirituelle et la cosmologie de Gundisalvi mérite d'être

²⁸⁰ Ermenegildo Bertola, « Il *De anima* de Vat. Lat. 175 », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 45, 3, 1953, pp. 253–261.

²⁸¹ C. Alonso del Real et M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, pp. 46–48.

²⁸² Le passage de la lettre D à la lettre H se fait sans transition. p. 340.

²⁸³ Toutes les références au texte latin tirées de l'édition de 2009 du *Tractatus de anima* sont données selon le format titre, paragraphe, lignes, pagination. Par exemple, *TDA*, 10, 215, 1-2, p. 316.

étudiée. Gundisalvi décrit l'affectivité animale et humaine dans les chapitres 9 et 10 du *Tractatus de anima*. Une étude des sections ultimes du texte requiert qu'on s'intéresse à chacune des grandes questions présentées dans le traité : les idées développées par l'auteur y apparaissent comme « des fils dans une pelote²⁸⁴ », pour reprendre l'expression d'Alain de Libera : en solliciter une nécessité souvent qu'on revienne sur les précédentes.

Dans le *Tractatus de anima*, Gundisalvi développe la preuve logique d'une répartition des facultés motrices humaines, incluant celles du corps, qui sont en fait des facultés de l'âme. Il présente sa propre théorie du fonctionnement de l'affectivité, liée à l'intelligence, utile au temps de la vie terrestre, mais dont une dimension persiste lors de l'expérience de Dieu après la mort. L'intellect humain est la seule faculté spirituelle qui transcende la matière après la mort : même si l'âme perd alors les affections de son âme sensible, elle conserve la mémoire qui en contient la trace des expériences. Utiles à la fonction matérielle de l'intellect, elles nécessitent dans la vie l'usage du corps²⁸⁵ et du cerveau²⁸⁶. Pour justifier son existence après la mort, Gundisalvi s'appuie sur une citation biblique²⁸⁷ pour affirmer que les riches condamnés aux enfers conservent leur mémoire. Grâce à l'amour volontaire (*dilexerunt*) pour le Christ dans lequel ils ont vécu, les béatifiés (*beati*), parce qu'ils se souviennent de nous, se réjouissent avec les anges de notre conversion²⁸⁸.

Comme le contenu de son argumentaire est fortement inspiré par celui de ses traductions, Gundisalvi adopte une approche rationnelle pour définir l'importance singulière du composé humain au sein du monde. La raison lui permet de trouver « les choses divines »²⁸⁹ à l'intérieur du corps. L'union contemplative avec Dieu dépend d'une élévation progressive de l'âme vers l'objet de sa contemplation à partir de la connaissance des choses sensibles. Dans le cas de l'humain, il

²⁸⁴ Alain de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 11.

²⁸⁵ TDA, 9. 167, 19-24, p. 246. *Quod philosophi sic probant dicentes : manifestum est omnes uires uegetabilis et sensibiles non habere actionem nisi per corpus, et esse earum est eas sic esse ut operentur; ipsæ autem uires non sunt sic ut operentur nisi dum sunt corporales; igitur esse earum est esse corporales. Ergo non remanet post corpus.*

²⁸⁶ TDA, 4. 38, 5-10, p. 108 ... *quemadmodum unaquæque rationalis anima dum est in suo corpore secundum uarias uires quas habet ipsa, cum sit una simplex substantia, in ossibus, capillis et ungibus exercet solam uegetationem, in aliis uero partibus corporis præter hoc etiam sensum et motum, in cerebro uero insuper intellectum et rationem.*

²⁸⁷ Luc, 16, 19-31.

²⁸⁸ TDA, 10. 215, 5-6, p. 318.

²⁸⁹ M. J. Soto Bruna, « La *lux intelligentiæ agentis* en el pensamiento de Domingo Gundisalvo », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, pp. 335-343.

ajoute le rôle joué par les états affectifs dans la conduite morale, conduite dont les mœurs peuvent être facilement pervertie (*peruersi mores*)²⁹⁰.

Le *Tractatus de anima* semble partager des similitudes avec toutes les œuvres cisterciennes sur le même sujet. La lettre sur l'âme d'Isaac de l'Étoile est très courte, mais apparaît comme étant la plus proche de celle de Gundisalvi en termes de contenu. Le *De spiritu et anima* est une compilation avec laquelle le *Tractatus de anima* partage une citation de Cassiodore. Guillaume de Saint-Thierry se réfère à des autorités médicales déjà connues, mais il est le seul dont le traité est divisé d'une manière similaire à celui de Gundisalvi : il s'intéresse d'abord à la nature physique de l'humain, ensuite à la nature spirituelle de son être. L'œuvre d'Aelred de Rievaulx, prenant la forme d'un dialogue, ressemble à celle de Gundisalvi vu l'importance accordée à la psychologie, en plus de présenter explicitement la notion d'amitié (*amicitia*). Les similitudes pertinentes avec chaque traité sont spécifiées au chapitre suivant.

3.2.1 Une psychologie fruit d'échanges savants

La psychologie des puissances affectives de Gundisalvi est lourdement influencée par le contexte des échanges entre savants de différentes cultures au XIIe siècle, entre Paris et Tolède. Sa théorie spirituelle, qui repose essentiellement sur des idées provenant de philosophes païens (malgré quelques citations bibliques), est un exemple frappant de la redécouverte religieuse de

²⁹⁰ TDA, 10. 175, 1-6, pp. 256-258. *Quapropter uirtus activa debet imperare ceteris uirtutibus corporis sicut oportet secundum iudicium uirtutis contemplatiuæ ita ut hæc non patiatur ab illis ullo modo; immo ipsæ patientur ab ea, et sint ei omnino subiectæ, ne forte contingant in ea affectiones trahentes eam post se prouenientes ex rebus naturalibus quæ uocantur peruersi mores. Oportet ergo ut ipsa non sit passibilis ullo modo uel uincibilis, sed imperans, et tunc habet mores optimos. Possibile est autem ut mores comparentur etiam uiribus corporalibus. Cum enim illa fuerit dominans, habebit affectionem agentem, et ex intellectu habebit affectionem patientem. Nominamus autem omnem affectionem morem; erit ergo unum propter quod contingunt mores in hoc, et mores in illo; quoniam, si ipsa fuerit uicta, habebit affectionem passibilem et similiter affectionem actiuam non extraneam, quæ erunt duæ actiones et duo mores. At mos quidem erit unus sed habebit duas comparationes. Anima ergo rationalis cum sit una substantia habet comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et alterum infra eam. Sed habet in se uirtutes, quibus coaptatur ad utrumque illorum, nam uirtutem actiuam habet propter id quod debet ei quod est infra se, et uirtutem contemplatiuam habet propter id quod est supra se, uidelicet ut patiatur ab eo et perficiatur per illud et recipiat ab illo. Quæ duæ uires siue duo intellectus sunt animæ rationali quasi duæ facies; una quæ respiciat deorsum ad regendum suum inferius, quod est corpus, quam nullo modo oportet recipere aliquam affectionem generis debiti naturæ corporis; et aliam qua respiciat sursum ad contemplandum suum superius, quod est Deus, quam oportet semper recipere aliquid ab illo quod est illic et affici ab illo. Sed ex eo quod est infra eam -scilicet intellectu actiuo- generantur mores et scientiæ, et ex eo quod est supra eam -scilicet intellectu contemplatiuo- acquiruntur sapientiæ. Sed ad acquirenda hæc unusquisque horum duorum intellectuum habet aptitudinem et perfectionem. Id enim quod solet aliquid recipere aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando in effectum.*

l'univers dans la culture intellectuelle latine²⁹¹. Sa compréhension de la nature physique est toutefois encore difficile à admettre pour les savants latins du XIIe siècle. La plupart d'entre eux sont idéologiquement trop éloignés de Platon et l'ensemble ignore encore l'essentiel de la philosophie d'Aristote²⁹². Ils resteront hostiles à cette interprétation jusqu'au siècle suivant.

Certains penseurs de la génération de Gundisalvi, inspirés par le charisme et la philosophie platonicienne de leurs maîtres (principalement à Chartres), ont voulu préciser les théories de ces derniers en accédant directement aux sources arabes²⁹³. L'aboutissement de cette entreprise colossale repose sur un réseau d'échanges complexe, lui-même dépendant de l'existence d'un contexte culturel unique : les travaux de traduction à Tolède sont marqués par la solidarité et la cohabitation interreligieuse de chrétiens de rite romain (en contact avec l'Europe continentale) avec des Juifs, des musulmans et des chrétiens arabisés (Mozarabes). La méthode d'argumentation démonstrative de Gundisalvi résulte de son intérêt particulier pour la tradition scientifique et spéculative arabe, tradition qui explique aussi la nature de sa philosophie en ce qui concerne l'affectivité.

La diffusion du *Tractatus de anima* est beaucoup moins importante que celle de la traduction du *De anima* d'Ibn Sina²⁹⁴. La traduction est vouée à être consultée dans le futur, mais Gundisalvi ne rédige pas ses traités philosophiques uniquement dans le but d'influencer la production scientifique à venir. Les propos néoplatoniciens et aristotéliens de Gundisalvi, repris essentiellement à Ibn Sina et Ibn Gabirol, apportent de nouveaux éléments de réponse aux interrogations du XIIe siècle à propos des universaux, c'est-à-dire les « choses universelles » (*uniuersalia*)²⁹⁵, mais aussi celles au sujet de la création par la voie de la procession, de l'unité des êtres, de la division des sciences, etc. Gundisalvi semble fournir une réponse systématique en cinq traités pour éclaircir les interrogations du temps concernant la place réservée à l'humain dans la

²⁹¹ M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, p. 51.

²⁹² En témoignent les traités plus dogmatiquement conservateurs des cisterciens, influencés par les œuvres médicales du XIe siècle, mais encore ignorants, ou à tout le moins récalcitrants vis-à-vis de la définition d'Ibn Sina du rôle de la raison dans la définition de l'univers. Au sujet de l'anthropologie cistercienne et des émotions telle que définie dans les *De anima* issus des plumes de cet ordre, cf. aux études de Bernard McGinn, *Three Treatises on Man, a Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publication, 1977, 288 pages et de Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, 382 pages.

²⁹³ *TDA*, Prologue. 2, 2-5, p. 66. ...iam per Dei gratiam quamuis non sine multo labore ad notitiam latinorum...

²⁹⁴ On remarque que le nombre de destinataires potentiels pour le *Tractatus de anima* devait être assez limité au XIIe siècle, contrairement au lectorat scolastique du XIIIe intéressé par le *De anima* d'Ibn Sina.

²⁹⁵ Gundisalvi utilise les termes *universalia* et *universalibus* à quatre reprises au passage *TDA*, 10. 168, pp. 248-250.

Création. Il formule une réponse qui lui est propre aux enjeux philosophiques et théologiques ayant marqué l'époque de ses études et celle de ses travaux. Les auteurs, leurs idées et les questionnements rencontrés successivement par Gundisalvi en France et en Espagne encadrent le système philosophique qu'il donne dans ses traités.

Des références à la philosophie du *Tractatus de anima* ou à la traduction du *De anima* d'Ibn Sina ont déjà été relevées dans les œuvres des auteurs scolastiques du XIII^e siècle. Albert le Grand²⁹⁶, bien que son interprétation diffère de celle de Gundisalvi, reprend trois des arguments tirés du *Tractatus de anima* dans son propre traité *De homine* (avant 1240) pour défendre l'idée de la création au moyen de l'intelligence. Il y intègre d'ailleurs un argument provenant du *Liber de causis* et un passage du *Liber de definitionibus* d'Isaac Israeli, un traité traduit en latin par Gundisalvi²⁹⁷. John Blund cite le *Tractatus de anima* et la traduction du *De anima* d'Ibn Sina²⁹⁸.

Les villes médiévales sont des milieux plus hétérogènes que les monastères. Une véritable redécouverte de la philosophie antique aboutissant à la diffusion d'un humanisme chrétien voué à alimenter la scolastique du XIII^e siècle naît au cœur de ces lieux cosmopolites. L'anthropologie développée par Gundisalvi résulte d'une volonté de définir un anthropocentrisme naturel déjà théorisé par une poignée de visionnaires à Chartres, fidèles à la hiérarchie céleste de Platon. La lecture des maîtres arabes comme Ibn Sina perdure au moins jusqu'à la Renaissance.

Les traductions de l'arabe nourrissent la réflexion des auteurs des grandes sommes théologiques du XIII^e siècle comme Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Elles permettent aussi l'élaboration, dès le XII^e siècle, d'une classification de type aristotélicien des sciences en latin, posée par Gundisalvi dans son *De divisione philosophiæ*.

3.2.2 Les limites de la diffusion latine du *Tractatus de anima* de Gundisalvi

Bien que significative d'un point de vue conceptuel, la philosophie de Gundisalvi est très peu représentée dans la pensée du XII^e siècle. C'est plutôt à partir des traductions d'Ibn Sina, et

²⁹⁶ Simone Van Riet, *Avicenna Latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*, Louvain-La-Neuve et Leyde, E. Peeters et E. J. Brill, 1968, p. 1.

²⁹⁷ A. Fidora, *op. cit.*, pp. 165–166.

²⁹⁸ John Blund, *Tractatus de anima, Edited by D. A. Callus O. P. and R. W. Hunt*, London, The Oxford University Press, 1970, 127 pages. Les éditeurs font de nombreuses références à la traduction du *De anima* d'Ibn Sina et au *Tractatus de anima* produit par Gundisalvi.

grâce à celles d'Ibn Rushd ou Averroès (1126-1198) que la métaphysique aristotélicienne est vouée à remplacer graduellement les cadres platoniciens et néoplatoniciens de la pensée chrétienne et de la psychologie en Occident, plus facilement acceptés entre le XIIe et dans la première moitié du XIIIe siècle. On retrouve avec l'intelligence agente dans le *Tractatus de anima* une première manifestation au XIIe siècle de l'intellect agent. Mais le *Tractatus de anima* ne jouit jamais du même succès que celui des textes arabes qui en compose l'essentiel.

L'élément le plus significatif au sujet de l'apport de Gundisalvi à la philosophie de son siècle, à mon sens, est l'ajout du *De differentia spiritus et animæ* de Qusta ibn Luqa (Constabulus chez les Latins), inclus par Fidora dans la liste des œuvres traduites par Gundisalvi dans l'*Encyclopedia of Medieval Philosophy*²⁹⁹. Le contenu du traité influence profondément celui du *Tractatus des anima*. Le *De differentia spiritus et animæ* est considéré en 1977 par Bernard McGinn comme une œuvre traduite entre 1126 et 1151 par Jean d'Espagne, bien qu'il juge possible que Guillaume de Saint-Thierry et Isaac de l'Étoile l'aient déjà consultée au tournant des années 1140³⁰⁰. Si le traité ou son contenu étaient connus des cisterciens, c'est qu'ils avaient donc à leur disposition au moins une des traductions de Gundisalvi alors qu'ils rédigeaient leurs propres ouvrages sur l'âme.

Peut-être Gundisalvi a traduit Qusta ibn Luqa en collaboration avec Jean d'Espagne (ou de Séville et de Limia³⁰¹) à partir de Ségovie. Mais la première traduction attribuée au chanoine philosophe, produite encore plus tard que ne le croyait McGinn, est effectuée après son installation à Tolède en collaboration avec Abraham ibn Daud en 1162³⁰².

Si certains cisterciens ont pu consulter au moins une des traductions de Gundisalvi avant ou alors qu'ils pensaient leurs *De anima*, auraient-ils pu être en mesure de consulter d'autres œuvres de Gundisalvi, notamment ses spéculations sur l'âme à saveur avicennienne, avant de rédiger leurs propres écrits? Qu'en est-il pour le *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol ou pour la traduction du

²⁹⁹ Alexander Fidora, « Dominicus Gundissalinus », dans Enrik Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, London et New York, Springer, 2009, pp. 275–276.

³⁰⁰ B. McGinn, *Three Treatises on Man: a Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publication, 1977, pp. 30-32.

³⁰¹ Charles Burnett, « The roads of Córdoba and Seville in the Transmission of Arabic Science in Western Europe », dans Charles Burnett et Pedro Mantas España (dirs.), *Mapping Knowledge. Cross Pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, pp. 147-148.

³⁰² Nicola Polloni, « Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 20, 2017, p. 516.

De anima d'Ibn Sina? Ces traités étaient-ils disponibles de quelque manière, ou même simplement connus de renommée dans les milieux cisterciens, à défaut d'avoir été consultés par eux? McGinn souligne qu'il est possible qu'Isaac ait eu en tête une définition aristotélicienne de l'âme comme similitude de tout (*similitudo omnium*) donnée par les philosophes (Avicenne ou le Pseudo-Avicenne, c'est-à-dire Gundisalvi), mais à la différence de laquelle sa propre définition du même concept n'est assurément pas aristotélicienne³⁰³. Peut-être les cisterciens connaissaient-ils d'autres écrits produits par Gundisalvi ou dans son entourage immédiat, mais pour l'instant, aucune trace claire de cette connaissance ne semble subsister.

3.2.2.1 Le *Tractatus de anima* traduit en hébreu

L'importance majeure du *Tractatus de anima* en philosophie médiévale, toutes traditions religieuses confondues, réside dans le transfert du concept de l'intelligence agente à la philosophie hébraïque médiévale, qui la reçoit dans sa forme spécifiquement gundissalinienne : le *Tractatus de anima* est traduit par un Juif anonyme du XIIIe siècle. Le traité latin est donc non seulement le premier vecteur de la transmission d'une pensée aristotélicienne chrétienne à la philosophie hébraïque médiévale, mais aussi, fait notable, le premier traité rédigé en latin ayant été traduit en hébreu³⁰⁴. Qu'en est-il de la popularité du *Tractatus de anima* chez les Latins XIIe siècle? Il serait surprenant que le traité, daté après 1160 (par sa dépendance aux textes des traductions), n'ait pas été lu en Occident avant le XIIIe siècle. Si le *Tractatus de anima* est une œuvre tardive de Gundisalvi, sa faible réception est peut-être due au fait que la traduction du *De anima* d'Ibn Sina, datée des années 1160, est déjà connue en Espagne au moment de la diffusion en France du *Tractatus de anima*.

3.3 Le *Tractatus de anima* dans la cosmologie de Gundisalvi

Maintenant que les éléments d'analyse externe du *Tractatus de anima* ont été présentés, la place occupée par le traité dans l'ensemble cohérent des œuvres de Gundisalvi mérite d'être mise

³⁰³ B. McGinn croit plutôt qu'il se réfère à une analogie tirée du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor. B. McGinn, *op. cit.*, p. 60.

³⁰⁴ A. Fidora, *op. cit.*, pp. 159-163.

en lumière avant de considérer les détails de la philosophie qu'il contient. Le propos des *De processione mundi* et *Tractatus de anima* dépendent de citations aux mêmes traductions de Gundisalvi.

3.3.1 De la procession du monde à l'immortalité: la hiérarchie des êtres

C'est sa qualité de philosophe-philologue qui permet à Gundisalvi l'intégration de passages traduits à son argumentaire³⁰⁵. Sa philosophie repose malgré tout sur l'influence du platonisme du *Timée*³⁰⁶ héritée de ses maîtres, notamment Guillaume de Conches. Gundisalvi renchérit sur l'idée d'une âme du monde et sur la question des universaux : l'humain ressemble au principe métaphysique de l'univers parce qu'il est composé d'une matière mortelle unie à une puissance motrice éternelle³⁰⁷. L'essence de l'âme comme principe moteur du corps, au sein duquel l'âme participe à l'humanité, procède de Dieu.

L'archidiacre explique sa propre théorie de la création dans le *De processione mundi*³⁰⁸ : le monde, au sens matériel du terme, procède d'un Créateur unique, selon une cosmologie de provenance aristotélicienne dite hylémorphique (principe selon lequel la substance est composée d'une matière et d'une forme). Dans le *Tractatus de anima*, les êtres tirent du Créateur primordial (*primus factor*)³⁰⁹ toute leur substance, incluant la forme qui les distingue parmi les autres créatures, pourtant composées des mêmes quatre éléments physiques (eau, feu, terre et air).

Pour Gundisalvi, toute la création est disposée selon la hiérarchie platonicienne des êtres. Sa définition provient de la tradition philosophique juive (représentée par le *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol). La substance, la forme et la matière de toute chose procèdent de la même source divine. Elles descendent des cieux, ruissellent jusqu'au monde matériel ; cette hiérarchie des êtres est similaire dans le *Tractatus de anima* et le *De unitate et uno*. Au sommet de la hiérarchie céleste, le Créateur, principe de toute action, reste néanmoins immobile depuis la Genèse du monde.

³⁰⁵ Principalement issus du *De anima* d'Ibn Sina, *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol et *De differentia spiritus et animæ* de Qusta ibn Luqa. Le sujet est longuement traité dans l'article de N. Polloni, *loc. cit.*, 2017, p. 519.

³⁰⁶ Jean Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 22.

³⁰⁷ Miguel del Aguila, « De la definición de alma a la tesis sobre la diversidad de sus funciones con relación al cuerpo en el *Avicenna latinus* », *Cuadernos medievales*, 19, 2015, p. 38.

³⁰⁸ M. J. Soto Bruna, *op. cit.*, p. 31.

³⁰⁹ *TDA*, 7. 81, 1, p. 158; 7. 84, 17-19, p. 158.

Dans le *Tractatus de anima*, on retrouve l'influence néoplatonicienne et aristotélicienne d'Ibn Sina, mais aussi celle d'Ibn Gabirol, qui argumente pour une création quotidienne, instrumentale des âmes, selon la volonté divine par l'intermédiaire des anges. Les âmes procèdent du ministère conféré par Dieu aux anges, dont l'action crée les âmes au moyen de l'intelligence (*mediante intelligentia*)³¹⁰. Thomas d'Aquin mentionne que les idées comme celles de Gundisalvi sont erronées : ceux qui défendent la création instrumentale par les anges sont des *quidam* dont les idées sont à réfuter comme hérétiques³¹¹. Parmi les philosophes Arabes dont la philosophie permet un basculement vers l'aristotélisme en philosophie latine, Thomas est opposé aux *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol, mais respecte certaines intuitions d'Ibn Sina. En contrepartie, il condamne avec véhémence la philosophie et les partisans d'Ibn Rushd³¹².

3.3.1.1 La position médiane de l'âme rationnelle dans la hiérarchie céleste

L'âme rationnelle, propre à l'humain, possède la raison cumulée à toutes les facultés utiles pour l'évolution du corps dans le monde. Cette raison permet à l'humain d'ordonner sa vie physique en fonction de celle des choses célestes. Par la raison, l'humain est en mesure de saisir comment et pourquoi soumettre la vie corporelle, sensible, à son existence la plus noble³¹³. Le composé humain, généré à partir des éléments physiques, animé au moyen de l'esprit (*spiritus*), occupe une position médiane entre les contraires que sont les sphères célestes et terrestres³¹⁴ : aux

³¹⁰ TDA, 5. 59, 19-4; 9-14, pp. 134-136. *Hoc autem quod philosophi probant, animas non a Deo sed ab angelis creari, sane quidem potest intelligi, scilicet non Dei ministerio sed angelorum. Et tamen cum dicitur « Deus creat animas », intelligendum est auctoritate non ministerio, sicut cum dicitur de Christo ; « hic est qui baptizat », cum sacerdos baptizat. Sed Christus auctoritate non ministerio; sacerdos uero ministerio tantum, non auctoritate; sic et angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate. ... Sicut ergo corpus humanum non recipit actionem aliquam animæ rationalis nisi mediante spiritu, sic et anima rationalis non recipit actionem factoris primi nisi mediante intelligentia, scilicet angelica creatura. Multiplex enim simplici, nec spissum subtili potest coniungi, nisi mediante aliquo quod habeat conuenientiam cum utroque extremorum.*

³¹¹ R. de Vaux, *op. cit.*, p. 14.

³¹² A. de Libera, *op. cit.*, pp. 148-149; p. 489; p. 512.

³¹³ TDA, 4. 42, 12-17, p. 114. *Natura enim cuiusque illorum habet contrariam, et ob hoc fuerunt remotissima a uita; corpora uero coelestia, quia non habent contrarium ideo fuerunt apta nobiliori modo uitæ corporalis. Quapropter unumquodque corpus, quanto fuerit minoris contrarietatis et magis accesserit ad temperantiam, quæ non habet contrarium, tanto magis accesserit ad temperantiam, quæ non habet contrarium, tanto magis incipiet assimilari coelestibus corporibus.*

³¹⁴ TDA, 4. 42, 17-19, pp. 114-116. *In compositis uero complexio frangit et debilitat uirtutem contrarietatis et operatur in eis formam complexionis; complexio uero medium est inter contraria.*

dépens de l'une et au profit de l'autre, l'humain est également en mesure de tendre vers chacune³¹⁵ de ses deux natures.

Gundisalvi considère que tout être vivant procède du même principe universel absolument simple, c'est-à-dire qui n'est pas composé de matière ni de forme. Dieu est une substance simple parce qu'il contient en lui le pouvoir de donner à chaque substance créée une forme unique³¹⁶. La hiérarchie des créatures (*creaturæ*) de Gundisalvi, tirée d'Ibn Gabirol, va d'un extrême infime à un extrême suprême sans interruption. L'univers des substances (*substantiæ*) résulte d'une source unique³¹⁷, de laquelle découle toute la matière et toutes les formes constituantes des substances dans l'univers³¹⁸. Néoplatonicienne dans son essence, elle présente tous les êtres animés selon un ordre hiérarchique descendant, prenant source en Dieu, d'après leur simplicité par rapport au Créateur. Comme seul Dieu est absolument simple dans sa substance, de lui seul peuvent procéder toutes les matières et formes de l'univers. La proximité d'une créature avec le Créateur est représentée par le degré de similitude de son intellect avec le sien. Toutes les âmes procèdent de Dieu, mais certaines lui ressemblent plus que d'autres. Au sein de cette hiérarchie, les substances diffèrent en termes de genre (*genus*) et d'espèce (*species*): ce qui est simple est toujours hiérarchiquement supérieur au composé³¹⁹.

3.3.1.2 Ibn Gabirol: prouver la place de l'âme dans la hiérarchie céleste

Le concept d'intelligence agente, utilisé dans un contexte propre à la philosophie d'Ibn Sina, est toutefois introduit par Gundisalvi par une citation tirée du *Fons vitæ* du philosophe Juif

³¹⁵ TDA, 4. 42, 24-2, pp. 114-116. *Cum uero temperatissimum fuerit ita ut contraria æqualia sint in eo et agent æqualiter, coaptabitur perfectioni uitæ rationalis quæ est similis uitæ coelestis.*

³¹⁶ TDA, 7. 63, 8-10, p. 144. *Secundum hoc igitur materia alia simplex, alia composita; simplex quæ est universalis omnium ; composita quæ est specialis incorporeum uel corporeum. ; 7. 63, 19-20, p. 144. Nam cum species forma sit generis et omne genus post primum species sit, profecto omne genus post primum materia est posteriorum et forma priorum.* Le chapitre 7 concentre son propos sur la nature de la simplicité des âmes et la hiérarchie céleste.

³¹⁷ TDA, 7. 80, 18-21, p. 156.

³¹⁸ TDA, 7. 84, 17-19, p. 158. *Item duo necessario sequuntur post unum; sed primus factor in se uere unus est ; duo igitur necessario sequuntur post eum, quæ sunt materia et forma ex quibus omnia constituuntur et ad quæ omnia resoluuntur.*

³¹⁹ TDA, 7. 79, 12-17, p. 156. *Item si uniuersitas creaturum ab extremo infimo usque ad extremum supremum continua est sine interruptione, tunc necesse est ut sicut corporeæ substantiæ compositæ sunt ex materia et forma ita et spirituales ; alioquin corporea et incorporea substantia non essent sub eodem genere coæquæ species eo quod simplex prior est quam composita.*

Ibn Gabirol³²⁰ : les âmes inférieures sont la matière qui compose les âmes plus dignes, leurs facultés agissent pleinement au sein de ces dernières. C'est pourquoi les sages (*sapientes*) n'ont pas voulu nommer ces substances « forme simplement » (*forma simpliciter*). La forme simple est une intelligence première (*intelligentia prima*), que les savants (ici Ibn Gabirol), nomment intelligence agente (*intelligentia agens*)³²¹.

Ibn Sina fournit à Gundisalvi ses arguments sur l'existence des puissances spirituelles, mais le cadre de sa théorie cosmologique provient d'Ibn Gabirol. Gundisalvi reprend de ce dernier en quoi la matière et la forme déterminent la substance. Pour Ibn Gabirol, « le Créateur est vraiment un ; mais ce qui est créé est totalement différent du Créateur; il est donc nécessaire que ce qui est créé soit deux (*sit duo*) »³²². Les substances corporelles et incorporelles, n'étant pas totalement diversifiées, ne sont pas similaires en tout point³²³. La hiérarchie céleste de Platon, où l'humain est au sommet des créatures vivantes, est comprise ici à la lumière d'une conception de la substance d'origine aristotélicienne.

Les âmes ne procèdent ni du corps, ni de la semence des parents. Elles tirent leur origine d'une substance simple³²⁴, métaphysique. Gundisalvi nous donne la clé de la création de la substance intelligente (l'âme humaine) au moyen d'un intermédiaire (les anges³²⁵), tout en soulignant l'importance de la divinité de l'âme humaine dans les mouvements de la raison. Bien qu'il cite Platon pour ce qui touche à l'acquisition de la forme par la matière, Gundisalvi se réfère directement à Ibn Gabirol. L'archidiacre défend la détermination de l'espèce selon la forme, participant à la volonté divine, avant son incorporation à la matière³²⁶.

³²⁰ TDA, 4. 43, 6-21, p. 118. Concorde avec Clemens Baeumker, *Avicebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitæ ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, 1895, 19-23, p. 294.

³²¹ TDA, 4. 43, 18-21, p. 118. *Oportet enim ut inferius sit quasi materia superiori eo quod superius agit in inferius et ideo sapientes noluerunt appellare aliquam substantiarum formam simpliciter, nisi intelligentiam primam quæ uocatur ab eis intelligentia agens.*

³²² TDA, 7. 86, 14-17, p. 160. *Summa autem prædictarum rationum quibus probantur substantiæ simplices constare ex materia et forma hæc est : creator uere unus est ; sed creatum a creatore omnino diuersum est ; igitur necesse est ut creatum sit duo.* Jean Jolivet remarque que cette idée est en contradiction avec la théorie avicennienne de la création dans *Philosophie médiévale et arabe*, J. Vrin, Paris, 1995, p. 70.

³²³ TDA, 7. 87-88, p. 160.

³²⁴ TDA, 6. 61, 5-6, p. 140. ... *a substantia simplici non fluit nisi substantia simplex.*

³²⁵ TDA, 5. 50, 17-18, p. 128. *Probant autem philosophi animas non a Deo sed ab angelis creari hoc modo :...*

³²⁶ TDA, 7. 64, 1-10. p. 146. *Unde secundum Platonem forma similiter tribus modis accipitur : uno in potentia tantum et nondum coniuncta materiæ; alio cum est in actu iam coniuncta materiæ, per quam materia est in actu, sicut est unitas et substantialitas ; tertio modo formæ elementorum, scilicet quattuor primæ qualitates. Est etiam alius modus præter hos quo forma dicitur, cum scilicet est in uoluntate diuina, sicut est illud : formæ rerum fuerunt in mente diuina*

L'âme, telle que la décrit Gundisalvi, est une substance composée de matière et de forme, mais dont l'existence spécifique est déterminée par la forme³²⁷ : la différence entre les choses créées réside donc essentiellement dans leur forme spécifique³²⁸, qui détermine en retour les facultés d'un corps dans la matière. Gundisalvi met ici en scène les différentes manières dont la matière et la forme peuvent en venir à exister (ou coexister), développant ainsi une analogie entre la rationalité et la spiritualité. Ce faisant, Gundisalvi élabore un élément central de sa théorie des affects et des passions, qui agissent au niveau de la raison spirituelle.

En lien avec la création des choses, les âmes sont créées chaque jour, pas toutes ensemble au moment de la création du monde³²⁹, hors du temps dans sa définition aristotélicienne³³⁰ et sont créées à partir de quelque chose dont elles procèdent, comme la flamme d'une chandelle dont la puissance reste intacte en allumant une autre³³¹, ou comme la lumière du Soleil qui illumine la Terre sans s'en trouver diminuée³³². La forme de la matière des corps est régie par la quantité, celle des choses spirituelles par la spiritualité. La spiritualité humaine est directement associée par Gundisalvi à la rationalité (*forma specialis est spiritualitas uel rationalitas*³³³). La matière est aussi bien la substance des choses corporelles que des choses spirituelles³³⁴, elle donne aux âmes l'intellect, *intellectum*³³⁵, c'est-à-dire la faculté d'appréhension pragmatique qui utilise les outils

ante quam prodirent corpora, sed appellatione tantum dicitur. Ibi enim forma est non secundum ueritatem, quoniam non sustinetur in aliquo, et quia eius essentia est præter essentiam formæ existentis in materia.

³²⁷ Il est utile de noter que cette conception de la forme comme élément déterminant de l'être est encore une fois renforcée plus loin dans le texte à l'aide d'Ibn Gabirol, immédiatement suivie d'une conclusion logique tirée du *De Trinitate* de Boèce : TDA, 7. 66, 7-9, p. 148. *Substantia simplex aut habet formam sibi propriam aut non; si uero non habet formam sibi propriam, tunc non habet esse; omne enim esse ex forma est.*

³²⁸ TDA, 7. 62, 8-11, p. 142. *Omnis autem diuersitas ex forma est, non ex materia; materia enim in omnibus eadem est, sed partes eius formæ aduenientes distribuunt, ac per hoc in materia non est differentia, sed in forma ; ...*

³²⁹ TDA, 5. 48, 17-18. p. 126. *Quapropter consequitur ut cotidie creentur nouæ animæ;*

³³⁰ TDA, 5. 49, 2-4, p. 128.

³³¹ TDA, 6. 61, 10-11, p. 138. *Cum enim una candela ab alia accenditur, tota flamma eius ab alia sine diminutione eius sumitur, sic et in animabus.*

³³² TDA, 6. 61, 19-3, pp. 138-140. *Similiter propter lumen solis quod diffunditur super terram non minuitur lumen solis, quod est in essentia eius, quamuis hoc fluat ab illo, nec lumen quod est super terram est idem ipsum, sed diuersum a lumine quod est in essentia eius.*

³³³ TDA, 7. 65, 4-5, p.148.

³³⁴ TDA, 7. 67, 2-3, p. 150. ... *igitur substantia materia est cui adueniunt formæ corporeitatis et spiritualitatis et fiunt substantia corporea et incorporea.*

³³⁵ TDA, 7. 67, 16-17, p. 148. ... *neesse est igitur ut sit hæc substantia communis in qua conueniant et quæ det omnibus intellectum substantialitatis æqualiter, quæ non est eis forma, sed materia.* La traduction espagnole traduit par *razón* le terme latin *intellectum*, mais *intellectum* est ici difficile à traduire. La traductrice note dans l'appareil critique le terme latin utilisé par Gundisalvi, conscient qu'il effectue ici un choix.

matériels lui étant impartis. Gundisalvi reprend à Ibn Gabirol ce en quoi le corporel et l'incorporel se rencontrent au sein de la matière³³⁶.

Dans la matière, la forme spirituelle de tous les humains procède d'une même substantialité, mais différent dans la perfection de la sagesse (l'une peut être plus parfaite en sagesse et en justice que l'autre)³³⁷. L'intellect ne peut uniquement percevoir et ultimement comprendre que les choses finies, donc composées de matière et de forme³³⁸. Tout être n'existe que par sa forme, alors que la forme elle-même n'existe que dans la matière. Concrètement : « La matière n'est (*esse*) pas *per se*, sinon par la forme, et la forme n'est pas sinon dans la matière »³³⁹.

La volonté divine est la cause première de tout moteur potentiel : toutes les formes sont contenues en elle, incluant celle de la cause de toutes les choses³⁴⁰. Gundisalvi remarque ici (ou du moins l'utilise pour justifier son propos) une consonance de son propos avec l'autorité divine (*diuina auctoritas*³⁴¹) : « Tout ce qui fut fait était la vie en lui »³⁴².

3.3.1.3 Le mouvement spirituel dans le discours sur les facultés de l'âme

Toutes les qualités de mouvement peuvent être de nature corporelle (*corporalis*) ou incorporelle (*incorporalis*). Gundisalvi lie sa définition du mouvement d'altération incorporelle aux éléments de changement d'état dans les domaines de la métaphysique, comme le progrès dans la science, la vertu et les choses similaires (*scientia, uirtus et similia*³⁴³). L'âme ne change pas (en meilleur ou en pire), ne se réjouit ou ne s'attriste pas (*non discit nec fit melior nec peior nec gaudet nec tristatur*³⁴⁴) nécessairement à cause des mouvements physiques du corps. Pour Gundisalvi, la puissance émotionnelle est avant tout un type de mouvement incorporel de l'âme, d'amélioration

³³⁶ TDA, 7. 68, 5-6, p. 150. ... *igitur corporea et incorporea conueniunt in materia.*

³³⁷ TDA, 7. 69, 10-12, p. 150. ... *conueniunt enim omnes in substantialitate sed differunt sapientiae perfectione eo quod una in sapientia uel iustitia perfectior est alia.*

³³⁸ TDA, 7. 72, 15-16, p. 152. *Cum enim intellectus percipit rem, comprehendit eam ; sed non comprehendit eam nisi quia res finita est.*

³³⁹ TDA, 7. 77, 1-3, p. 156. *Item omne esse uel est sensible uel intelligibile ; sed omne esse ex forma est ; igitur quicquid est sensible uel intelligibile ex forma est ; forma autem non habet esse nisi in materia.*

³⁴⁰ TDA, 7. 65, 12, p. 146. *Quoniam forma intelligibilis quae est in essentia diuinæ uoluntatis, ... ; 7. 65, 15, p. 146. Sed quia diuina uoluntas est prima causa agens, idcirco forma omnium est in eius essentia, ad modum quo forma omnis causati est in sua causa.*

³⁴¹ TDA, 7. 65, 19, p. 146.

³⁴² TDA, 7. 65, 20, p. 146. « *Omne quod factum est in ipso uita erat* ».

³⁴³ TDA, 1. 17, 1-4, p. 80.

³⁴⁴ TDA, 1. 17, 15, p. 80.

ou de dégradation de son état. L'âme mue au moyen de ce mouvement d'altération passe ainsi de la joie à la tristesse ou de l'ignorance à la connaissance au moyen de l'habitude, résultant de l'étude quotidienne³⁴⁵.

Mue par ses affects, elle peut, à des moments différents, vouloir ou non une même chose. Il s'agit d'un mouvement électif (*moueri motu electionis*) lorsque l'âme penche pour l'une ou l'autre de ses volontés. L'âme subit une altération lorsqu'elle accomplit un mouvement (*uidetur alterari dum mouet*) et le corps n'est pas nécessairement mû au gré des volitions contradictoires de l'âme³⁴⁶. L'âme n'a pas besoin de se déplacer dans l'espace pour être mue; elle se meut au repos, donc sans bouger physiquement (*Anima igitur quiescens mouet*)³⁴⁷.

3.3.1.4 La question des intermédiaires divins

Le mouvement d'une chose immobile est causé par une nouveauté dans sa condition, sa nature, sa volonté, son intention, sa puissance, ou selon ses autres dispositions³⁴⁸. Si l'autorité divine d'abord crée, puis meut l'âme, elle le fait au moyen d'un intermédiaire³⁴⁹, dont le ministère est similaire à celui conféré par le Christ au prêtre au moment du baptême³⁵⁰. Mais le mouvement physique d'un humain par son âme est le résultat d'une élection, donc de la volonté (utilisation du terme *elector*)³⁵¹. À l'aide d'une citation d'Ibn Gabirol, Gundisalvi résume ainsi le principe moteur de l'âme : de manière analogue à l'âme rationnelle qui active le corps, au moyen de l'esprit (*spiritus*), l'âme rationnelle est mise en action par la cause première de l'univers au moyen de

³⁴⁵ TDA, 1. 18, 3-6, p. 82. *Et ita ad hoc ut moueat, non est necesse ipsam moueri, sed quia aliquando gaudet et aliquando tristatur et de ignorantia ad scientias per studium cotidie permutatur, utique secundum alterationem saltem moueri uidetur.*

³⁴⁶ TDA, 1. 18, 9-12, p. 82. *Sed si hoc esset, numquam in eadem uoluntate permanens propter eundem finem et ad idem propositum suum corpus aliquo tempore moueret, quod esse falsum quisquis in se facile deprehendit.*

³⁴⁷ TDA, 1. 18, 12-13, p. 82.

³⁴⁸ TDA, 5. 50, 24-3, pp. 128-130. ... *cum aliquis fit agens qui fuit non agens, necesse est hoc fieri propter nouitatem alicuius rei quæ contingit, scilicet uel conditionis uel naturæ uel uoluntatis uel intentionis uel potentiae uel alicuius alterius dispositionis.* ...

³⁴⁹ TDA, 5. 54, 17-18, p. 132. ...*ergo anima non recipit esse a primo factore nullo mediante.*; TDA, 5. 58, 17-18, p. 134. ...*factor primus non potest esse motor animæ nullo mediante.*

³⁵⁰ TDA, 5. 59, 19-4, pp. 134-136. *Hoc autem quod philosophi probant, animas non a Deo sed ab angelis creari, sane quidem potest intelligi, scilicet non Dei ministerio sed angelorum. Et tamen cum dicitur « Deus creat animas », intelligendum est auctoritate non ministerio, sicut cum dicitur de Christo ; « hic est qui baptizat », cum sacerdos baptizat. Sed Christus auctoritate non ministerio; sacerdos uero ministerio tantum, non auctoritate; sic et angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate.*

³⁵¹ TDA, 5. 50, 7-9, p. 130.

l'intelligence (*intelligentia*). Le multiple ne peut être uni au simple qu'au moyen d'un intermédiaire, situé entre les deux extrêmes. Cet intermédiaire est la créature angélique (*angelica creatura*) dotée du ministère divin³⁵².

Un changement dans la qualité, considéré comme un mouvement, ne peut logiquement pas advenir à Dieu s'il est considéré comme immobile³⁵³. Le fait de créer chaque jour les âmes impliquerait le mouvement de les « tirer de la puissance vers l'effet »³⁵⁴. On note ici que l'association de l'intelligence au ministère angélique de la création des âmes met directement en lien la volonté divine, unique, à une multitude d'intelligences, et cela malgré l'utilisation par Gundisalvi de l'ablatif au singulier pour les termes *intelligentia* et *angelica creatura*. Cette notion est à l'origine de la pluralité des intelligences agentes chez Gundisalvi, qui voit dans le ministère accordé aux anges une manifestation de l'intelligence agente divine, de fait unique.

3.3.2 L'éternité de l'âme et l'intelligence divine

Pour Gundisalvi, la substance humaine est la plus digne des créations animées. Elle n'existe que dans l'union au corps, un outil parfaitement adapté à la mise en action de ses puissances. L'âme est la source de tous les mouvements de ce corps : elle est à la fois le principe et la force nécessaire pour accomplir sa raison d'être, voulue par Dieu. Dans le corps, comme son âme ressemble au Créateur, l'humain peut même, avec grande difficulté, atteindre à la connaissance de sa propre source. Mais sans l'âme, le corps n'est qu'un instrument passif : chaque organe est associé à l'usage des différentes facultés spirituelles, par exemple celles liées aux sens (les yeux, la peau, etc.) et même l'intellect (le cerveau). Au siècle de Gundisalvi, la nature de ces facultés reste encore à démontrer.

Dépouillée de la matière corporelle, l'âme demeure une substance métaphysique. Elle perd toutes ses facultés liées au matériel³⁵⁵, incluant celles localisées dans le cerveau, caduques hors de

³⁵² TDA, 5. 59, 9-14, p. 136. *Sicut ergo corpus humanum non recipit actionem aliquam animæ rationalis nisi mediante spiritu, sic et anima rationalis non recipit actionem factoris primi nisi mediante intelligentia, scilicet angelica creatura. Multiplex enim simplici, nec spissum subtili potest coniungi, nisi mediante aliquo quod habeat conuenientiam cum utroque extremorum.*

³⁵³ TDA, 5. 51, 11-14, p. 130.

³⁵⁴ TDA, 5. 53, 5-7, p. 132. *Item creare uel facere est trahere de potentia ad effectum ; sed trahere de potentia ad effectum est mouere ; igitur quæcumque res creat animam mouet eam.*

³⁵⁵ TDA, 10. 211, pp. 306-308.

la matière. Pour accomplir sa destinée éternelle glorifiée, l'âme doit d'abord entrevoir sa propre source divine au moyen des sens intérieurs qui lui sont impartis. Le *Tractatus de anima*, dans le contexte élargi d'un propos cohérent avec les traités *De immortalitate animæ* et *De processione mundi*, présente une schématisation logiquement construite de la psychologie des facultés de l'âme, une optique où l'intellect est en mesure de se comprendre lui-même et que la nature de l'âme est sujette à être définie par la raison, elle-même d'origine divine. Dans ce contexte, Gundisalvi développe sa hiérarchie des intelligences en proposant un lexique latin nouveau.

3.4 Le *Tractatus de anima* — Philosophie

3.4.1 La provenance intellectuelle des passages cités par Gundisalvi

3.4.1.1 Qusta ibn Luqa: Aristote et Platon en arabe

Aristote et Platon sont souvent cités dans la reformulation de leur philosophie par Qusta ibn Luqa, plus spécifiquement celle retrouvée dans le *De differentia spiritus et animæ*, traduit par Gundisalvi³⁵⁶. Si le chanoine reprend aussi sous les noms illustres de Platon et d'Aristote les philosophes Ibn Sina et Ibn Gabirol, la définition de l'âme selon Aristote est reprise à Qusta ibn Luqa. L'âme est la première perfection instrumentale et le potentiel vivant du corps naturel³⁵⁷. Cette perfection est double : la première est analogue à la connaissance d'une chose (par exemple la connaissance d'un domaine comme la médecine), la seconde tient de l'expérimentation pratique d'une connaissance³⁵⁸. Selon cette conception, les passions sont des facultés propres à l'âme : les puissances spirituelles sont analogues à la capacité de couper d'une épée³⁵⁹.

³⁵⁶ Gundisalvi présente ainsi sa définition de l'âme selon Platon, reprise du *De differentia spiritus et animæ: Plato animam sic definit dicens : anima est substantia incorporea corpus mouens. TDA, 2. 20, 11-12, p. 84.*

³⁵⁷ *TDA, 2. 30, 6-7, p. 96. Anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, uiuentis potentialiter.*

³⁵⁸ *TDA, 2. 30, 11-12, p. 96. Prima perfectio est scientia medicinæ in cognitione, secunda perfectio est medicina in operatione.*

³⁵⁹ *TDA, 2. 30, 9-11, p. 96. ... secunda perfectio est ut aliquid eorum quæ consequuntur speciem rei aut ex actionibus eius aut ex passionibus eius, sicut est incidere ensi.*

En suivant toujours les leçons tirées de Qusta ibn Luqa, Gundisalvi définit le concept de « nature » d'un corps et précise la différence entre un corps naturel « simple » (métaphysique) et un corps composé des quatre éléments physiques. Il en vient ainsi à opposer les visions de Platon et d'Aristote sur la question de la métaphysique³⁶⁰ : l'âme est une substance, comme le corps, mais une substance de nature différente de celle du corps. La rencontre de ces deux natures, également créées par Dieu, produit la substance rationnelle humaine, un composé de matières à la fois physique et spirituelle³⁶¹.

3.4.1.2 La tradition chrétienne latine : justification de la philosophie de l'auteur

En occident latin, l'importance accordée à Aristote est une nouveauté au XIIe siècle. Le cadre métaphysique de la philosophie demeure encore platonicien, comme en témoigne l'importance accordée par l'auteur à la hiérarchie céleste d'origine platonicienne. Entre Qusta ibn Luqa, Ibn Sina et Ibn Gabirol, l'aristotélisme de Gundisalvi est structuré autour d'un néoplatonisme latin polycentrique et intergénérationnel. Subtil, son aristotélisme devient le noyau d'une philosophie néoplatonicienne en fait beaucoup plus proche du platonisme que celle des penseurs ultérieurs.

Gundisalvi n'hésite pas à se servir des Écritures ou de la tradition patristique chrétienne pour démontrer la logique de ses arguments, essentiellement de manière à confirmer la nature de ses positions déjà appuyées sur les spéculations arabes qui lui sont familières. On relève quelques exemples de références à la tradition chrétienne ou aux Écritures, principalement situées au début et à la fin du texte, bien que l'auteur justifie sporadiquement certaines de ses positions en se référant à la tradition chrétienne tout au long du traité, principalement la Bible.

Pour Gundisalvi, si la raison est un outil suffisant pour démontrer l'existence de l'âme (incluant les paramètres de sa création), elle sert aussi à écarter les ambiguïtés doctrinales laissées sans réponse par les Pères latins sur d'autres questions fondamentales : c'est le cas de la nature du lien que l'âme possède avec le corps physique, l'étendue de ses puissances, la multiplicité de ses

³⁶⁰ TDA, 2. 30, 2-5, p. 98. *Simplex autem aliud est quodlibet elementorum quattuor, aliud nec elementum nec elementatum ut quodlibet coeleste corpus. Sed nullum elementorum est animatum nec aliquod caelestium corporum secundum Aristotelem, licet aliter uideatur Platoni.*

³⁶¹ TDA, 2. 35, 1-4, p. 104. *Cui enim aduenit forma corporeitatis et fit substantia corporea, eidem procul dubio aduenit forma spiritualitatis et rationalitatis et fit substantia rationalis spiritualis.*

mouvements, l'unité de sa substance et son immortalité. Le chanoine tolédan se réfère à Ibn Sina pour prouver qu'elle ne meurt pas avec la chair qu'elle commande³⁶². Gundisalvi élucide ainsi les paramètres métaphysiques de l'immortalité de l'âme, qui sont moins précisément formulés que ceux de son existence chez les latins du XIIe siècle. L'immortalité de l'âme est une conception théologique provenant du monde grec : les pères latins (dont saint Augustin), bien qu'ils ne la remettent pas en cause, ont laissé cet aspect du dogme sans réponse absolument claire. Toute la conception du salut et de la damnation n'a de sens que dans le contexte d'une âme éternelle, la question laissée sans réponse demeurait fondamentale à éclaircir.

Pour Gundisalvi, comme pour les moines occidentaux s'appuyant sur saint Augustin, le lien entre Dieu et l'humain est un lien passionnel et affectif de dépendance. Au cœur de ce lien réside la manifestation idéale de l'émotivité humaine au cours de la vie. Pour en arriver à une telle conclusion sur ces questions sans sombrer dans l'hérésie, le cheminement philosophique est laborieux : les citations empruntées à la tradition chrétienne auraient été suffisantes. En traitant de questions déjà établies par les théologiens, l'auteur, en plus de présenter les prémisses de sa thèse, cherche à démontrer l'efficacité de la logique pour prouver l'objet d'étude de la théologie. Ce faisant, en adoptant simultanément la doctrine psychologique d'Ibn Sina sur l'importance de la raison comme outil spirituel pour atteindre à l'intelligence divine, Gundisalvi entre dans une tradition philosophique fondée sur un axiome voulant que le fait d'aimer Dieu chez l'humain est directement lié à sa capacité de raisonnement, comme le croyaient avant lui Guillaume de Conches et Boèce. Dès les premiers passages du traité, l'auteur justifie sa méthode de travail au moyen de deux citations bibliques³⁶³, mais s'empresse de fonder ses questionnements à l'aide d'une citation tirée d'Ibn Sina : « Nous voyons que tous les corps sont mus au moyen de la volonté et ressentent ; et cela, ils le tiennent soit de ce que sont leurs corps, ou pas »³⁶⁴.

Pour Gundisalvi, les âmes sont créées par Dieu, quotidiennement³⁶⁵. Il argumente la manière dont les âmes sont instrumentalement créées en citant Ibn Gabirol et Ibn Sina, mais s'appuie aussi sur une citation vétérotestamentaire: les âmes rationnelles sont créées nouvelles

³⁶² TDA, 8. 94, 6-7, p. 166. *Quod autem in morte corporis ipsa non moriatur a philosophis sic probatur :...*

³⁶³ Job, 21, 15 ; Psaumes, 13, 1.

³⁶⁴ TDA, 1, 4, 9-11, p. 68. *Nos uidemus quaedam corpora moueri uoluntate et sentire ; hoc autem habent uel ex hoc quod corpora sunt, uel non.*

³⁶⁵ TDA, 3. 36, 1-11, p. 106.

chaque jour³⁶⁶ (Siracide, 18, 1). Cette citation semble ici contredire l'essentiel de son discours, comme *qui uiuit in æternum creauit omnia simul* (celui qui vit en l'éternité créa tout simultanément). Il n'en est rien : les âmes sont bel et bien créées simultanément à toutes les choses, mais seulement par rapport à la matière qui leur est associée³⁶⁷. Gundisalvi se réfère souvent à Boèce, dont il reprend du *De trinitate* la définition de la seule simplicité absolue³⁶⁸, Dieu.

Une fois créé, le lien entre les âmes et le Créateur est explicité par Gundisalvi. Dans les dernières pages du traité, le passage 10. 210 donne une justification biblique de la description de l'union mystique entre Dieu et les âmes humaines. Chaque idée y est justifiée par un passage des Écritures. Parmi ces références, on retrouve une analogie traditionnelle du plaisir sensoriel associée à l'extase de la contemplation : l'idée d'une dégustation (*degustatur*) de la sagesse est appuyée par un psaume³⁶⁹.

Tout en restant cohérent avec l'analogie de l'illumination divine d'Ibn Sina, citant les *Soliloquia* d'Augustin, Gundisalvi indique que la raison est la vue de l'esprit (*mentis aspectus*)³⁷⁰. Au passage 10. 180, Gundisalvi met en relation des citations d'Augustin avec d'autres provenant d'Ibn Sina. Suivant le philosophe perse, Gundisalvi souligne que les principaux mouvements de la raison sont la considération (*consideratio*) et la pensée (*cogitatio*). Il complète la proposition en reprenant du *De quantitate animæ* d'Augustin l'idée que l'œuvre de l'esprit (*mentis*) est de considérer et de questionner, chose impossible sans l'action de la lumière de l'intelligence³⁷¹. Le long passage introduit l'importance de l'intelligence agente dans l'accomplissement du processus cognitif. Cette dernière y est jointe à la théorie augustinienne de la lumière de l'intelligence.

Dans le *Tractatus de anima*, l'auteur traite des mêmes questions que celles posées par ses contemporains, mais il se distingue de ceux-ci par la manière dont il utilise les autorités

³⁶⁶ TDA, 7. 85, 20-2, pp. 158-160. *Quamuis ergo humanæ animæ cotidie nouæ creari dicantur, non tamen de nihilo, sed de materia prima creari uidentur. Si enim omne esse ex forma est, profecto rationalis anima non habet esse nisi per formam ; sed forma non habet esse nisi in materia; forma igitur qua anima rationalis est non est nisi in materia ; ac per hoc anima uidetur constare ex materia et forma.*

³⁶⁷ TDA, 7. 86, 8-11, p. 160. *Sed diuina auctoritas irrefragabilis est ; ut ergo omnia simul creasse dicatur necesse est ut unam materiam omnium, tam corporeorum quam spiritualium, semel creasse concedatur.*

³⁶⁸ Gundisalvi reprend Boèce au passage TDA, 7. 91, 11, p. 164.

³⁶⁹ Psaumes, 33, 9 ; 10. 210, 19-3, pp. 304-306. *Et in hoc tantum intelligentiæ accessu sapientia degustatur. Si enim sapientia a sapore dicta est, sapor autem rei non sentitur nisi cum res ipsa degustatur, gustatur autem cum ad horam gustu tangitur, profecto sola intelligentia sapientia percipitur, quia ea sola sed rara hora et parua mora Deus utcumque sentitur. Unde propheta : « Gustate et uidete quoniam suauis est dominus ».*

³⁷⁰ TDA, 10. 180, 13-14, p. 262. *Hoc enim est menti ratio quod est aspectus oculo. Ratio enim est mentis aspectus ; ...*

³⁷¹ TDA, 10. 180, 15-1, p. 262-264.

philosophiques grecques, acceptées voire vénérées à son époque, même si ses œuvres contiennent essentiellement des citations tirées des auteurs Arabes susmentionnés. Gundisalvi cherche les spéculations les plus récentes sur le sujet, pas le discours *verbatim* des philosophes anciens. C'est pourquoi il traduit des œuvres déjà célèbres dans le monde arabe. Toutefois, aucune référence n'est explicitement faite aux noms des auteurs Arabes auxquels Gundisalvi reprend les idées. Il ne nomme qu'Aristote et Platon, premiers (ou princes) des philosophes (*principes philosophorum*)³⁷².

La philosophie d'Ibn Sina représente la culmination des spéculations philosophiques héritées d'Al-Kindi (793-873) et d'Al-Farabi (872-951)³⁷³. Gundisalvi se sert de sa pensée comme l'une des bases fondamentales de sa propre doctrine philosophique, qui tient aussi bien de l'aristotélisme³⁷⁴ que du néoplatonisme (retrouvé dans les traductions arabes des *Ennéades* de Plotin), lorsqu'il critique la théorie de l'âme d'Aristote, définie comme une entéléchie du corps (une position philosophique reprise par Al-Kindi³⁷⁵). À ce sujet, Gundisalvi reprend notamment d'Ibn Sina sa conception de la relation entre l'âme et le corps matériel³⁷⁶.

La psychologie de Gundisalvi est une synthèse de sources antiques déjà filtrées par des penseurs Arabes plus récents, combinées dans une perspective d'anthropologie chrétienne, fondée sur la relation métaphysique de l'humain avec Dieu et son environnement naturel. Une telle position repose sur le fait que Gundisalvi connaît bien les enjeux philosophiques latins de son époque. Dès 1934, R. de Vaux mit en évidence les similitudes frappantes de la fin du *Tractatus de anima* avec la pensée de Bernard de Clairvaux³⁷⁷ et de l'*Epistola de anima* d'Isaac de l'Étoile³⁷⁸,

³⁷² D. N. Hasse, *op. cit.*, p. 16.

³⁷³ Francisco O'Reilly, « Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica: introducción a los textos », *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 218, 2010, p. 39.

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 1-11.

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 27-30.

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

³⁷⁷ R. De Vaux, *Op. cit.*, p. 145; pp. 172-173. La similitude relevée par De Vaux avec deux textes de Bernard de Clairvaux concerne l'expression *rara hora et parua mora*, située en 10. 210, 1, p. 306, aussi utilisée deux fois par Bernard de Clairvaux dans les *In cantica canticorum*, Sermo XXIII, c. 15, P. L. 183, 892 C et le *De consideratione*, V 14, P. L. 182, 806 C. Toutes les références de R. De Vaux sont tirées de la P. L., aujourd'hui largement remplacée par des éditions critiques contemporaines. C'est le cas de la plupart des textes sollicités par De Vaux.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 145; pp. 171-172; p. 175. Le passage similaire à l'*Epistola de Anima*, P. L. 194, 1888 A d'Isaac de l'Étoile correspond à TDA 10. 210, 13-16, p. 304 dans l'édition de 2009, mis à part quelque choix de ponctuation par rapport à l'édition établie par de Vaux, ici reprise: *Non nisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuemur; nam cum ad contemplandum Deum anima rationalis per intelligentiam ascendit ad ipsum lumen inaccessible proxime accedit.*

De Vaux reprend ainsi Isaac de l'Étoile : *Sicut enim solem non videt oculus nisi in lumine solis, sic verum ac divinum lumen videre non poterit intelligentia, nisi in ipsius lumine. In lumine, inquit Propheta, tuo videbimus lumen...*

mais aussi avec celle du *De spiritu et anima* cistercien anonyme longtemps attribué à pseudo-Augustin ou à Alcher de Clairvaux³⁷⁹. Toutefois, dans le reste du traité – c’est-à-dire dans sa très grande partie – Gundisalvi utilise les « preuves des philosophes » pour tenir son propre argumentaire défendant une création de l’âme humaine difficile à concilier avec la doctrine catholique³⁸⁰. Une affirmation ou un retour à des positions orthodoxes à la fin du traité indique que Gundisalvi entrevoit l’impopularité de son discours en termes théologiques. Malgré ses efforts pour rattacher sa philosophie à la théologie monastique de l’âme, le chanoine envisage le gouffre qui sépare sa définition de celle donnée par les cisterciens. La manière dont il classe les puissances affectives de l’âme comme soumises à l’activité de l’intellect témoigne de l’incompatibilité des doctrines. Gundisalvi, en adoptant la définition donnée par Ibn Sina des facultés spirituelles, s’approche de celle imaginée par Aristote qui sépare les différents types d’âmes selon leurs opérations possibles. L’âme humaine, raisonnable, cumule en elle toutes les facultés des âmes végétatives et sensibles.

hincque ad ipsum lucis fontem intelligentia ascendens, ipsam per ipsius lumen inveniet et cernat... Intelligentia ergo ea vis animæ est quæ immediate supponitur Deo... Imo ipse lux est inaccessibleis nisi cui ipse naturali dono, id est illuminatione, accesserit.

Une similitude frappante avec *P. L.* 194, 1875 D apparaît dans le passage 10. 212, 20-2, pp. 310-312 de l’édition de 2009 du *Tractatus de anima* : *Cum enim ad contemplandum Deum per intelligentiam ascendit, quoniam tunc ad lumen accedit ex qua parte magis illuminatur, ex ea sibi magis innotescit; ex ea uero parte se non uidet, ex qua per consortium carnis tenebras sustinet quia « corpus quod corrumpitur aggravat animam ».*

On reproduit ici le texte de *P. L.* 194, 1875 D, repris par De Vaux : *Verum tamen in hoc corpore quod corrumpitur, aggravatur anima; ubi et terrena inhabitatio sensum in ima deprimit et terreni artus moribundaque membra vim hebetant depressam agentis animæ... quanto autem ab hoc tenebroso fumo altius evaporavit, limpidius utique videbit.* De Vaux ajoute que la même idée peut être retrouvée chez Bernard de Clairvaux dans le *De diligendo Deo*, X, *P. L.* 182, 990 C.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 172; p. 175. De Vaux remarque un rapprochement entre la saveur (*sapor*) et la sagesse (*sapientia*). L’analogie est assez courante à l’époque du *Tractatus de anima*, mais elle est ici doublée d’un rapprochement plus rare entre sagesse (*sapientia*) et intelligence (*intelligentia*). On retrouve le rapprochement rendu au passage 10. 210, 19-21, p. 304 du *Tractatus de anima* de 2009 : « Accedite ad Deum et illuminamini ». *Et in hoc tantum intelligentia accessu sapientia degustatur. Si enim sapientia a sapore dicta est, sapor autem rei non sentitur nisi cum res ipsa degustatur, ...*

De Vaux remarque ici une similitude avec le *De spiritu et anima*, anonyme, cité dans XI, *P. L.* 40, 786 : *Sapientia namque est amor boni sive sapor boni, a sapore siquidem dicitur. Mentis visio est intelligentia; gustus, sapientia est.* C’est ici qu’est notée l’étymologie fantaisiste associant le mental humain à la lune, partagée par Gundisalvi avec l’auteur du *De spiritu et anima* en XI, *P. L.* 40, 786. La citation originale provient du *De anima*, I 7, *P. L.* 70, 1282 B de Cassiodore. Au passage 10. 212, 2-3, p. 312 du traité de Gundisalvi, on retrouve : *Unde mens hominis a mene græco merito dicitur quod latine luna interpretatur.*

Bien que De Vaux indique que les deux auteurs se servent de l’image comme d’un symbole pour l’instabilité de la raison humaine, il admet ne trouver nulle part chez Gundisalvi une application originale ni même suivie du principe.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 144-145.

3.4.2 Les opérations de l'âme: croissance, sensibilité, intellect et intelligence

Dans le chapitre 9 définissant les puissances intellectuelles partagées entre les humains et les autres animaux, se référant à Ibn Sina, Gundisalvi rapporte que les multiples facultés de l'âme sont unifiées dans leur essence. Elles n'existent que les unes par rapport aux autres³⁸¹. La diversité des actions, elle, provient de la diversité des facultés³⁸². Les facultés sont nommées en référence aux actions qui leur sont propres³⁸³ : leur réalité reste consubstantielle, même si chacune possède son action unique³⁸⁴ et des objets d'appréhension secondaires. La vision est la puissance (*uis*) de perception de la couleur, mais elle détermine aussi de manière indirecte le nombre, la forme, la position et le mouvement³⁸⁵. Trois types d'âme sont distincts les uns des autres selon le modèle aristotélicien. Ces âmes se différencient par l'étendue de leurs facultés potentielles : végétaives, sensibles et rationnelles³⁸⁶.

L'âme dite sensible cumule en elle toutes les fonctions de l'âme végétative (nutrition, croissance et reproduction physique) en y ajoutant les appétits de la vie selon les sens et le déplacement volontaire dans l'espace. Gundisalvi consacre une longue partie de son traité aux puissances d'appréhension de l'âme sensible. Elles sont de deux types : tournées vers les choses extérieures à l'être (*a foris*), ou intérieures de l'être (*ab intus*). Les sens physiques sont tournés vers l'extérieur³⁸⁷. Gundisalvi présente le fonctionnement et l'utilité des facultés spirituelles liées aux organes sensoriels, mais aussi la localisation de celles-ci dans le cerveau et la subdivision des facultés secondaires de chacune³⁸⁸.

³⁸¹ TDA, 9. 104, 5-7, p. 178. *Primo autem sciendum est quia uis ex hoc quod est uis essentialiter et principaliter est uis ad aliquid.*

³⁸² TDA, 9. 104, 19, p. 178. *Diuersitas igitur actionum prouenit ex diuersitate uirium.*

³⁸³ TDA, 9. 104, 15-16, p. 178. *Nam omnis uis, ex hoc quod est uis, non est nisi quia ex ea prouenit actio quam principaliter habet.*

³⁸⁴ TDA, 9. 104, 16-17, p. 178. *Omnis enim uis actionem habet propriam in qua non conuenit cum aliis...*

³⁸⁵ TDA, 9. 104, 13-14, p. 178. *Sicut uisus, cum pricipaliter sit uis apprehendendi colorem est tamen secundario uis apprehendendi numerum, figuram et situm et motum.*

³⁸⁶ John Haldane, « Soul and Body », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 295.

³⁸⁷ TDA, 9. 118, 17-20, p. 192. *Vis autem apprehensiuia duplex est. Alia est enim uis quæ apprehendit a foris ; alia est quæ apprehendit ab intus. Sed apprehendens a foris diuiditur in quinque uel in octo scilicet uisum, auditum, odoratum, gustum et tactum.*

³⁸⁸ Les passages TDA, 9. 119 à 9. 130 inclusivement, pp. 192-202.

3.4.2.1 La hiérarchisation des facultés de l'âme

Ce n'est que dans les dernières pages du traité qu'on retrouve un passage contenant résumée la hiérarchie interne des puissances de l'âme et leurs fonctions. Au passage 10. 203³⁸⁹, Gundisalvi présente la hiérarchie des facultés de l'âme. L'intellect contemplatif se retrouve au sommet. L'action de cet intellect, une fois purifié par la pratique de la volonté divine, c'est-à-dire en orientant sa propre volonté dans le sens du divin, commande à l'action de l'intellect actif, duquel sont dépendantes toutes les émotions.

L'imagination et la mémoire sont des facultés que l'humain partage avec les animaux, de même que les facultés motrices et appréhensives sont liées au jugement des réalités du monde. Il en va de même pour le jugement, au service de l'intellect actif. Chez les humains, l'intellect actif est libre de se contenter des plaisirs terrestres, mais il atteint son plein potentiel lorsqu'il est soumis à l'action de l'intellect contemplatif. C'est au moyen de l'intellect actif, agissant au sein du corps, donc au sein de la matière, que le contemplatif peut être purifié.

À la base de toute matière, les qualités élémentaires platoniciennes dites passives (la sécheresse et l'humidité) sont soumises aux actives (la chaleur et le froid). Les éléments platoniciens servent toutes les facultés liées à la matière du corps: les plus fondamentales sont celles d'attraction, de rétention, de digestion et d'expulsion. Ces dernières servent les trois facultés de l'âme végétative : la générative est au service de l'augmentative, qui sert à son tour la nutritive. Les facultés végétatives servent les facultés animales, c'est-à-dire le mouvement et l'appréhension. La faculté motrice du corps agit dans les membres et sert à son tour les facultés motrices concupiscibles et irascibles ; ces deux dernières servent la faculté appétitive en général. Les sens physiques servent l'appréhension des choses extérieures. Ils sont au service des cinq sens intérieurs : la fantaisie, la faculté formative, imaginative (ou cognitive), le jugement et la mémoire. Tous les sens physiques sont soumis à la fantaisie. La fantaisie est liée à l'action de deux facultés distinctes, dont l'action en domine d'autres à leur tour. Les facultés appétitives et la faculté formative sont elles-mêmes au service de la fantaisie. Le jugement reçoit un traitement similaire : il est lié à la faculté de rétention de l'information de la mémoire, qui retient ce que la faculté imaginative lui fournit. L'intellect dit matériel est au service de l'intellect en acte. Ce dernier sert

³⁸⁹ Le texte complet du passage 10. 203 se retrouve à la note suivante et en annexe. Les paragraphes représentent le contenu du passage sous forme de paraphrases contenant des précisions.

l'intellect de l'habitude, qui précède l'intellect atteint (*intellectus apdetus*). C'est ainsi que la capacité spécifiquement humaine de réfléchir est similaire à la forme du premier principe de toutes les choses, dans un contexte de hiérarchie descendante de la simplicité des âmes³⁹⁰.

On retient de cette hiérarchie des facultés que les puissances émotives, idéalement stimulées chez l'humain par l'action purifiée de l'intellect contemplatif, sont des facultés intellectuelles de l'âme liées d'abord à l'usage du corps. L'humain les partage avec les êtres sensibles. L'âme humaine cumule la raison, la partie contemplative, réflexive de l'intellect, aux facultés des âmes inférieures. Les facultés liées aux appétits sont similaires entre les humains et les autres animaux.

3.4.2.2 Les facultés sensorielles et le désir

L'efficacité des facultés sensorielles diffère entre les espèces animales³⁹¹. Le toucher joue un rôle essentiel dans l'appréhension du monde : Gundisalvi affirme qu'il est le sens physique le plus sollicité, comme l'organe qui lui est associé est la peau qui recouvre l'intégralité du corps³⁹².

³⁹⁰ TDA, 10. 203, 11-2, pp. 292-296. *Repetentes igitur a capite omnes prædictas uires rationalis animæ ordinem earum inter se breuiter assignemus scilicet quomodo aliæ imperant aliis et aliæ deseruiunt aliis. Duæ enim passiuæ qualitates, quæ sunt siccitas et humiditas, seruiunt duabus qualitatibus actiuis quæ sunt calor et frigiditas. Sed calori seruit frigiditas uel præparando ei materiam, uel conseruando eius essentiam. Frigiditas autem non habet ordinem in uirtutibus quæ conueniunt appetitibus naturalibus nisi quasi seruitium utilis obsequentis. Hæ uero quattuor qualitates seruiunt quattuor uirtutibus naturalibus quæ sunt attractiua, retentiua, digestiua, expulsiua. Sed digestiua seruiunt retentiua ex una parte, et attractiua ex alia. Expulsiua uero seruit unicuique istarum. Sed hæ quattuor uirtutes naturales seruiunt tribus uirtutibus uegetabilibus quæ sunt nutritiua, augmentatiua, generatiua. Sed generatiua seruit augmentatiua; et augmentatiua seruit nutritiua et hæ uirtutes uegetabiles seruiunt uirtutibus animalibus quæ sunt motiua et apprehensiua. Sed motiua quæ est in lacertis seruit aliis motiuis quæ sunt concupiscibilis et irascibilis; concupiscibilis uero et irascibilis seruiunt appetitiua. Et hæ motiua seruiunt apprehensiuis exterioribus, quæ sunt quinque sensus sed hi seruiunt interioribus quæ sunt phantasia et formatiua, imaginatiua siue cogitatiua, æstimatiua, memorialis. Nam quinque sensus seruiunt phantasiæ; phantasia uero seruit formatiua et formatiua seruit imaginatiua; uirtuti enim imaginatiua deseruiunt duæ uirtutes diuersarum actionum. Nam uirtus appetitiua deseruit ei cum oboedientia eo quod imperat ei mouere aliquo modo præceptionis. Et uirtus formatiua deseruit ei per hoc quod ostendit ei formas retentas in se quæ sunt aptæ ad recipiendum compositionem et diuisionem, et hæ duæ uirtutes dominantur aliis. Æstimatiua uero deseruiunt similiter duæ uirtutes, quarum una est posterior ea et altera prior ea. Virtus autem posterior ea est uirtus retentiua, quæ scilicet retinet quod imaginatiua reddit memoriali. Virtus uero prior ea est super omnes uirtutes animales; æstimatio uero seruit intellectui actiuo et actiuus deseruit contemplatiuo. Colligatio enim animæ cum corpore ad hoc est ut perficiatur intellectus contemplatiuus et mundetur et sanctificetur; huius uero colligationis animæ in corpore rector est intellectus actiuus. Intellectus autem materialis cum aptitudine sua deseruit intellectui in effectu; et intellectus in effectu deseruit intellectui in habitu, et intellectus in habitu deseruit intellectui adepto qui est ultimus finis in quo finitur genus sensibile et humana specie eius. Et in hoc uirtus humana conformatur primis principiis omnis eius quod est.*

³⁹¹ TDA, 9. 130, 5-6, p. 202. *Hi autem sensus non ab omnibus animalibus habentur æqualiter;...*

³⁹² TDA, 9. 129, 15-16, p. 200. *... instrumentum tactus est tota cutis circumdans corpus.*

Au cours de la vie terrestre, le toucher est fondamental à la préservation physique des animaux³⁹³. Le toucher permet de préserver la vie en évitant les accidents. Indépendants des autres dans leur fonction³⁹⁴, tous les sens dépendent indirectement de ce dernier³⁹⁵. Le désir, lié aux facultés sensorielles, est mis en lien avec la recherche d'aliments: nécessaire à la survie, le goût, aidé des autres sens combinés, est celui qui permet de se nourrir adéquatement en évitant les aliments nocifs. L'impulsion qui stimule cette recherche est issue d'une autre faculté, liée à la matérialité élémentaire du corps : la faim est un désir (*desiderium*) pour des aliments de qualités chaudes et sèches. La soif est un désir (*desiderium*) pour des aliments froids et humides³⁹⁶.

3.4.2.3 La raison, cime de l'âme: un outil de réflexion et de contemplation

Unie à un corps adéquat, l'âme accomplit son potentiel vital³⁹⁷. L'intellect sensible pose des jugements sur les intentions néfastes d'un prédateur et lui permet d'agir avec bienveillance envers ses petits³⁹⁸. L'estimation est la plus haute faculté de l'âme sensible : elle gère directement les états affectifs, ici perçus comme des jugements appréhensifs et des mouvements de l'âme, mais aussi du corps³⁹⁹. La raison, la syndérèse (terme signifiant le plus haut point de l'âme dans la théologie)⁴⁰⁰ de l'âme humaine, marque sa similitude avec le Créateur et détermine la capacité de contemplation de l'intellect. Par la raison, l'âme est en mesure de désirer l'union avec Dieu, mais

³⁹³ TDA, 9. 129, 13-14, p. 200. *Tactus igitur est primus sensuum qui est necessarius omni terreno animali.*

³⁹⁴ TDA, 9. 2-3, p. 202. *Præter hoc etiam tactus potest esse sine aliis sensibus.*

³⁹⁵ TDA, 9. 130, 4, p. 202. *Alii uero sensus non possunt fieri sine tactu...*

³⁹⁶ TDA, 9. 129, 7-13, p. 200. *Gustus autem quamuis inter gustata indicet id per quod uita permanet, tamen destructo gustu potest remanere animal. Alii autem sensus, licet cooperentur ad inquirendum nutrimentum conueniens et ad fugiendum quod est nocens, non tamen iuuant ad sciendum si ær est adurens uel congelans, et quod fames est desiderium sicci et calidi et sitis est desiderium frigidi et humidi. Nutrimentum enim huiusmodi fit ex qualitatibus quas apprehendit tactus.*

³⁹⁷ TDA, 9. 110, 7-9, p. 186.

³⁹⁸ TDA, 9. 131, 16-22, p. 202. *Formam igitur apprehendit ouis exterior sensu cum uidet figuram lupi et affectionem et colorem. Intentionem uero apprehendit cum iudicat ut illum expauescat et ab eo fugiat, quamuis hoc non apprehenderit sensus exterior aliquo modo. Idcirco quod de lupo primum apprehendit sensus exterior et postea interior uocatur hic proprie forma. Quod uero apprehendunt uires interiores absque sensu uocatur hoc loco intentio.*

³⁹⁹ TDA, 9. 162, 8-16, p. 240. *Hæ autem omnes sequuntur uirtutes æstimatiuas, non enim appetunt nisi postquam æstimauerint uolunt. Aliquando uero est ibi æstimatio, sed non est ibi desiderium. Et contigit aliquando ex rebus corporalibus ut illos motus sequatur æstimatio ad quæ repellenda mouetur natura, et ut illæ uirtutes sint priores æstimatione in actione sua, sicut plerumque æstimatio ducit uirtutes ad æstimationem. Æstimatio enim habet dominium inter uirtutes apprehendentes in animalibus. Cupiditas uero et ira habent dominium inter uirtutes mouentes quas sequuntur uirtutes desideratiuæ, et deinde uirtutes motiuæ quæ sunt in musculis.*

⁴⁰⁰ La psychologie unissant la syndérèse et la conscience aux XIIe et XIIIe siècle chez les savants est étudiée par Odon Lottin dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome 2, 1948, pp. 102-350.

surtout de se mouvoir en fonction de sa propre volonté. Cette volonté individuelle peut être accordée par élection avec la volonté divine.

Dans l'au-delà, l'âme ne conserve que les expériences mystiques de sa sensibilité métaphysique. Comme l'âme perd toutes ses facultés liées au désir de la délectation physique⁴⁰¹, la béatitude éternelle de l'humain dépend de son expérience de l'intelligence divine au cours de la vie, vécue en prévision de l'éternité. Une fois expérimenté au préalable, le dépouillement des distractions corporelles facilite le retour de l'âme à l'expérience du principe divin. Se connaître soi-même, maxime delphique chère à Platon, dans le contexte philosophique du *Tractatus de anima*, implique une expérience directe du Créateur par la contemplation, aussi bien explicable qu'atteignable au moyen de la raison, au prix d'une négation durement acquise de la nature matérielle des sens et du désir.

L'illumination par la raison se fait graduellement, à partir des sens qui appréhendent les choses sensibles dans la matière. L'imagination comprend les formes sensibles dans l'absence de matière⁴⁰², à l'intérieur de l'âme, même si elle le fait au moyen d'un organe physique. L'intellect est tourné vers les formes intelligibles, alors que l'intelligence, une faculté simple, est orientée en direction de la cause même de l'Univers. C'est par son pouvoir d'user de son intellect, ou dans le contexte de la contemplation de son intelligence, l'œil le plus élevé de l'âme⁴⁰³, métaphore platonicienne, que l'humain est l'image de son Créateur et peut l'apercevoir dans la vie mortelle. En usant d'une métaphore platonicienne, Gundisalvi illustre le processus cognitif de la prise de conscience par l'humain de sa divinité comme l'élément le plus proche de cette même divinité humaine au sein de la nature, dans le contexte d'une psychologie aristotélicienne tant bien que mal asservie au discours théologique du XII^e siècle⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ F. O'Reilly, *loc. cit.*, 2010, pp. 103-105.

⁴⁰² TDA, 9. 131, 11-22, p. 202; TDA, 9. 132 1-4, p. 204; TDA, 9. 133, 8-12, p. 204.

⁴⁰³ TDA, 10. 207, 2-5, p. 302. *Sicut autem per intellectum scientia, sic sapientia per intelligentiam acquiritur, quæ secundum Boethium paucorum admodum hominum est et solius Dei. Intelligentia enim est altior oculus animæ quo se uel Deum et æterna contemplan-do speculatur.* Gundisalvi se réfère ici au *De Philosophiæ consolatione* de Boèce. Les éditrices notent que la première phrase de l'extrait est aussi une référence au *Platonis Timæi interprete Calchidio* et au *Timæus* de Platon.

⁴⁰⁴ Le texte du prologue du *Tractatus de anima* (TDA, 1, 1-16, p. 64; TDA, 2, 1-7, p. 66; TDA, 3, 8-16, p. 66), qui confirme la position de Gundisalvi sur l'importance de la philosophie. Cette position est explicitée dans le *De divisione philosophiæ*, dans lequel Gundisalvi subordonne la philosophie à la théologie. Voir à ce sujet Alexander Fidora, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus, Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyters, 2003, 219 pages.

Gundisalvi explique que la raison, d'origine divine, est un outil efficace (et nécessaire) pour comprendre la nature de la béatitude associée à l'union entre l'intellect humain et l'intelligence divine dans l'éternité, atteinte au moyen de la raison au cours de la vie. Gundisalvi se défend de l'hérésie en admettant que l'action de l'intellect contemplatif, idéalement aux commandes de la vie humaine⁴⁰⁵, est affaiblie lors de l'union de l'âme avec le corps⁴⁰⁶, dont les besoins ne sont soumis à ceux de l'esprit qu'une fois purifiés. Pour que l'expérience acquise de la béatitude par l'intellect se manifeste après la mort, la raison de l'âme doit d'abord être éclairée par l'intelligence agente de Dieu et ensuite comprendre la cause de son existence, lui permettant ainsi de distinguer en quoi sa propre réalité est éternellement céleste⁴⁰⁷. Cette expérience, une fois acquise, permet d'orienter les désirs de l'intellect matériel selon la volonté de l'intellect contemplatif, illuminé par la volonté divine.

Comme la partie contemplative de l'intellect n'est pas concernée par les expériences affectant le corps, une âme dépourvue d'expérience contemplative se retrouve totalement démunie d'intelligence en l'absence de matière physique. Contrairement à l'âme rationnelle, potentielle récipiendaire de l'illumination divine, les âmes végétatives et sensibles n'ont aucune puissance d'action hors des corps leurs étant impartis. Le danger pour l'humain est la complaisance dans la satisfaction de la concupiscence, qui implique d'ignorer pourquoi la raison existe vraiment : c'est condamner son âme à l'ignorance de la béatitude pour l'éternité⁴⁰⁸. Une fois l'expérience de la béatitude comprise par la raison, l'intellect la conserve après la mort. Après la mort, l'intellect de l'âme libérée du corps est absorbé par l'intelligence, sa science par la sagesse, sa temporalité par l'éternité et avec la clarté de la lumière divine éternelle, elle voit Dieu *simpliciter* (simplement), et en Dieu tout ce qui n'est pas Dieu⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ TDA, 10. 173, 10-11, p. 254. *Contemplatiuus uero eget corpore et uirtutibus eius, sed non semper nec omni modo. Sufficit enim ipse sibi per seipsum.*

⁴⁰⁶ TDA, 10. 174, 16-21, p. 254. *Substantia igitur animæ humanæ duas habet actiones: unam propter corpus quæ uocatur practica, et aliam propter se et propter principia sua quæ est apprehensio per intellectum et utræque sunt inter se dissidentes et impediens se. Nam cum anima occupatur circa unam, retrahitur ab alia, quia, cum anima intenta fuerit sensibilibus, retrahitur ab intelligibilibus...*

TDA, 10. 212, 1-2, p. 312. ... « *corpus quod corrumpitur aggrauat animam* ».

⁴⁰⁷ TDA, 10. 175, 1-6, pp. 256-258.

⁴⁰⁸ TDA, 10. 211, 17-21, p. 308.

⁴⁰⁹ TDA, 10. 211, 1-5, p. 308.

Les anges, composés de substance immatérielle et dépourvus de corps, possèdent une forme dont la simplicité est analogue à celle de l'âme humaine⁴¹⁰, même si leur fonction première est spirituelle. Ils sont les ministres portant la lumière de l'intelligence agente, d'origine divine, à leurs homologues matériels⁴¹¹, les humains, pour qui une vie éternelle béatifiée n'est pas assurée. Si Gundisalvi ne mentionne jamais le péché dans son traité, il admet une tendance chez l'humain à se laisser dominer par la partie active de son intellect, adoptant ainsi des comportements pervers⁴¹². C'est au moyen de la raison que l'être humain, même dans sa qualité physique, peut aspirer à contempler son Créateur. Il lui serait toutefois impossible de contempler la source de sa vie sans l'illumination cognitive de son intellect contemplatif, éclairé par la lumière de l'intelligence agente, d'origine divine mais accordée par l'entremise des anges⁴¹³.

3.4.3 La psychologie humaine dans le *Tractatus de anima*

Dans le traité, l'âme est d'abord décrite dans ses fonctions motrices au sein du monde matériel. L'intelligence agente d'Ibn Sina est elle-même au centre de la définition des mouvements humains donnée par l'archidiacre. Avant l'heure pour l'Occident latin, Gundisalvi présente la « nature humaine » comme une union entre l'âme et son corps physique. Gundisalvi décrit une âme immortelle au sein d'un corps mortel, dont la vie spirituelle la plus haute (la seule qui demeure après la mort) commande idéalement à la vie spirituelle la plus basse⁴¹⁴, dont fait partie la vie émotive, aspect de l'intellect qui porte des jugements nécessaires à la survie de tous les êtres sensibles⁴¹⁵.

⁴¹⁰ TDA, 7. 86, 3-17, p. 160.

⁴¹¹ TDA, 5. 59, 19-14, pp. 134-136.

⁴¹² TDA, 10. 175, 1-7, p. 256.

⁴¹³ TDA, 5. 59, 19-4, pp. 134-136.

⁴¹⁴ TDA, 10. 203, 16-2, pp. 292-294.

⁴¹⁵ TDA, 9. 153, 5-23, p. 228. *Dicimus ergo quod ipsa aestimatio fit multis modis ex quibus unus est cautela proueniens in omne quod est a diuina clementia, sicut est cautela infantis qui cum nascitur mox pendet ad ubera matris, et sicut cautela infantis qui cum eleuatur ad standum et timet cadere, statim nititur adhærere ad aliquid, uel ad custodiendum se per aliquid, et cum oculum eius uolueris purgare a lippitudine, ipse statim claudit tamquam intelligat quid accidat ex hoc et quid debeat fieri secundum hoc, quasi hoc sit natura animæ eius, cum non habeat hoc per electionem ; præter hoc etiam animalia habent cautelas naturales. Et ob hoc sunt comparationes inter has animas et erorum principa quæ sunt duces incessantes præter comparationes quas contigit aliquando esse, et aliquando non esse, sicut considerare cum intellectu, et quod subito in mentem uenit. Omnia enim illic ueniunt et per istas cautelas apprehendit aestimatio intentiones quæ sunt commixtæ cum sensibilibus, ut de eo quod obest et prodest. Unde omnis ouis pauet lupum, cum numquam uiderit illum. Et accipitres timent aliæ aues, et conueniunt cum aliis absque discretionem, et hic est unus modus.*

Le chapitre 9 précise le fonctionnement et l'importance de l'affectivité dans la vie sensible. À la toute fin du chapitre 10, Gundisalvi parle d'un amour vain pour les choses terrestres quand l'âme humaine détourne son intellect de la recherche de la béatification éternelle au profit des plaisirs terrestres, lorsqu'il les aime au lieu d'aimer Dieu⁴¹⁶. Les émotions expérimentées au cours de la vie sont toutes vécues d'abord par l'âme, malgré leurs effets sur le corps. La psychologie des émotions est ainsi rendue en termes d'ascension graduelle de la connaissance physique vers l'expérience métaphysique, à partir des sens extérieurs vers la contemplation de la vérité, en passant par les sens intérieurs.

3.4.3.1 Ibn Sina dans le traité de Gundisalvi : prouver les facultés de l'âme

Au cœur du *Tractatus de anima*, la définition boétienne de l'intellect se trouve précisée, voire corrigée par Gundisalvi à la lumière de la catégorisation de l'intellect par Ibn Sina⁴¹⁷. Gundisalvi complète la définition de Boèce en ajoutant une distinction lexicale inexistante en grec ou en arabe, jouant sur la ressemblance des termes latins *intellectus* et *intelligentia*⁴¹⁸, ce qui permet à Gundisalvi, à l'instar des Grecs et des Arabes, de distinguer les concepts d'*intellectus adeptus* (que l'on peut peut-être traduire comme intellect acquis, dans l'humain) et d'*intelligentia agens* (l'intelligence agente, séparée de l'humain)⁴¹⁹. L'intelligence agente, au nombre incertain, est à la fois associée à la puissance des anges dotés du ministère de la création des âmes, mais aussi à la puissance du Créateur primordial⁴²⁰. Dans les chapitres conclusifs du traité, Gundisalvi décrit le processus d'intellection animale, lié d'une part aux intentions du sensible et d'autre part à la

⁴¹⁶ TDA, 10. 213, 2-7, p. 314. ... *quia cum mens rationalis ad hæc terrena cogitanda et amanda se deprimit, terrena cura interposita, ueri solis sibi radios abscondit quia contemplationis lucem subtrahit. Cum igitur terra interponitur, luna eclipsim patitur, quia, cum mens terrena cura premitur, diuinæ contemplationis luce priuatur.*

⁴¹⁷ J. Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 171. Pour Ibn Sina, l'intellect agent « n'est pas l'ensemble des « principes du savoir », mais il contient des formes. Il n'est pas Dieu mais sa fécondité dans l'intelligible est comparable à celle de Dieu dans l'être ». Cette conception est légataire d'al-Farabi, qui présente quatre types d'intellects dans son propre traité sur l'âme : intellect en puissance, intellect en acte, intellect acquis et intellect agent. Gundisalvi, le traducteur latin utilise « *intelligentia agens* » pour la quatrième forme.

⁴¹⁸ *Intellectus* renvoie à l'intellect, la faculté de comprendre le monde matériel.

⁴¹⁹ D. N. Hasse, *op. cit.*, p. 191. Ibn Sina décrit quatre degrés d'intellects; ce n'est qu'en latin que l'intellect et l'intelligence peuvent être sémantiquement rapprochés, contrairement à l'arabe et au grec.

⁴²⁰ S. Marrone, *loc. cit.*, 2006, pp. 1076–1077.

puissance émotive. Il se concentre ensuite sur l'intellect spécifiquement humain, plutôt associé à la puissance contemplative⁴²¹.

L'auteur ouvre le propos de son *Tractatus de anima* sur cette idée d'Ibn Sina: « Même si tous les hommes sont égaux de corps et d'âme, tous ne sont sans doute pas également convaincus au sujet de l'âme comme au sujet du corps ; s'il est certainement soumis aux sens, seul l'intellect concerne l'âme »⁴²². On comprend ici que les puissances de jugement de l'intellect, qui divergent d'une âme individuelle à l'autre, sont bel et bien l'enjeu principal du traité. La similitude de ce passage avec les premières lignes de la traduction du *De anima* d'Ibn Sina révèle l'intention de Gundisalvi en matière de philosophie : entretenir les racines aristotéliennes de la métaphysique, communes aux trois monothéismes. Au sujet de ce qui touche à la nature des facultés de l'âme, les références au texte du traité sur l'âme d'Ibn Sina sont nombreuses, en particulier les passages qui traitent de l'intellect. L'essentiel du traité repose sur ses idées. Les définitions des facultés intellectuelles animales et humaines sont aussi reprises du traité *De anima* d'Ibn Sina. Gundisalvi considère aussi que la raison permet de déterminer la valeur des expériences sensorielles et contemplatives humaines. Pour un chrétien, cela implique que la raison, définie par les philosophes antiques, est un outil essentiel pour anticiper la béatitude divine. À ce sujet, dans l'introduction à son *Tractatus de anima*, Gundisalvi reproduit presque à la lettre les mots de la dédicace du *De anima* d'Ibn Sina à l'archevêque de Tolède⁴²³ : il est nécessairement souhaitable de savoir connaître Dieu au moyen de la faculté par laquelle l'humain lui ressemble. Il est indigne (*indignum*) que l'humain ignore (*nesciat*) la partie de lui-même par laquelle il est savant (*sciens*). Comment peut-on aimer Dieu, alors qu'on ignore encore la meilleure partie de soi-même? L'humain est toutefois outillé pour trouver en lui l'illumination divine. Gundisalvi trouve chez Ibn Sina un guide en matière de métaphysique humaine.

⁴²¹ N. Polloni, *loc. cit.*, 2017, pp. 544-547.

⁴²² S. Van Riet, *Avicenna latinus, Liber de anima seu sextus de naturalibus, I-II-III*, édition critique de la traduction par S. Van Riet et G. Verbeke, Louvain-La-Neuve et Leyde, E. Peeters et E. J. Brill, 1972, 4-6, p. 3. *Cum omnes constant ex anima et corpore. Non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensui subiaceat, ad hanc vero non nisi solus intellectus attingat.*

⁴²³ *Ibid.*, 6-15, p. 3. *Indignum siquidem ut illam partem sui qua est sciens, homo nesciat, et id per quod rationalis est, ratione ipse non comprehendat. Quomodo enim iam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est convincitur ignorare? Omni etenim pæne creatura homo corpore inferior est, sed sola anima ceteris antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit.*

Au passage 154, Gundisalvi adopte directement l'opinion d'Ibn Sina. Il ne pense (*puto*) pas que les animaux partagent avec les humains leur capacité de réminiscence (*recordatio*), un mouvement de l'âme à partir d'une chose déjà appréhendée (intérieure ou extérieure), dans le but de se rappeler les objets mémoriels oubliés. Il s'agit d'une capacité propre à l'âme rationnelle, utile pour retrouver dans le futur les choses comme elles étaient dans le passé. Au même passage on trouve l'idée que l'essentiel des facultés de l'âme, y compris les facultés intellectuelles, sont intimement liées au corps matériel. Par exemple, le fait d'apprendre (*discere*) est un mouvement que l'âme fait dans le présent, à partir des choses connues vers les inconnues⁴²⁴, effectué en suivant les dispositifs du syllogisme et de la définition⁴²⁵. Il est plus facile pour la majorité des humains d'apprendre que de se rappeler⁴²⁶, mais l'efficacité de ces facultés varie d'une personne à l'autre selon l'équilibre et la disposition de la nature élémentaire des humeurs de chacun. La mémoire et l'apprentissage requièrent une matière solide pour fonctionner, idéalement sèche⁴²⁷. Gundisalvi fait ici référence au cerveau.

La plus importante contribution d'Ibn Sina à la philosophie de Gundisalvi est la doctrine de l'illumination divine de l'intellect par la lumière de l'intelligence agente. Le regard de l'âme n'est pas en mesure de voir la réalité divine sans la lumière métaphysique de l'intelligence agente en nous (*luce intelligentiæ agentis in nos*) permettant aux humains de comprendre la science (*scientia*)⁴²⁸. Les savants (*sapientes*) disent que l'esprit (*de eo*, renvoyant à *spiritus*) est une substance lumineuse nommée « rayon et lumière (*radius et lux*) » « l'esprit » ou « l'air » visible (*spiritus uisibilis*). L'âme se réjouit (*gratulatur*) quand elle voit la lumière, mais s'attriste

⁴²⁴ TDA, 9. 154, 16-7, pp. 230-232. *Sed forma opus est propter memoriam et recordationem, memoria autem est etiam in aliis animalibus ; sed recordatio, quæ est ingenium reuocandi quod oblitum est, non inuenitur ut puto nisi in solo homine. Cognoscere etenim aliquid ibi fuisse quod deletum est, non est nisi uirtutis rationalis. ... si uero non memorant, memorare tamen nec desiderant, nec cogitant inde, quia hoc desiderium et hic appetitus solius hominis est.... Recordatio etenim est motus a rebus apprehensis exterioribus uel interioribus ad alias. Discere uero est motus a cognitis ad incognita ad hoc ut sciantur. Recordatio uero est inquisitio ut habeatur in futuro quale habebatur in præterito. Discere uero non est nisi ut habeatur aliquid in futuro.*

⁴²⁵ TDA, 9. 155, 15-16, p. 232. *Via autem quæ ducit ad discere necessario est syllogismus et definitio.*

⁴²⁶ TDA, 9. 156, 17-18, p. 232. *Sunt autem plerique hominum quibus facilius est discere quam recordari ; ...*

⁴²⁷ TDA, 9. 156, 4-10, p. 234. *Alius autem fortis est in discendo, sed debilis est in memorando, quasi enim inter discere et memorare contrarietas est. Ad discendum etenim necesse est ut materia formæ interioris sit multum facilis ad imprimendum ei, ad quod non iuuat nisi humor ; memoriæ uero necessaria est materia in qua difficile deletur quod impressum est in illa, et ad hoc opus est sicca materia, et idcirco difficile est haberi illa duo simul.*

⁴²⁸ TDA, 10. 180, 10-13, p. 262. *Ipse enim est qui dat formam intelligibilem, cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad uisus nostros. Sicut enim sine luce exteriori non fit uisio, sic sine luce intelligentiæ agentis in nos, nulla fit ueritatis rei comprehensio;...*

(*tristatur*) dans les ténèbres⁴²⁹. L’analogie de Gundisalvi entre le rayonnement solaire et l’illumination cognitive est accompagnée d’une référence à Ibn Sina, pour démontrer que les mêmes rayons qui réchauffent ont aussi le pouvoir d’illuminer les choses⁴³⁰. Illuminée, l’âme est capable de déguster la compréhension la plus haute par l’intelligence (*cognitionis superius degustat*), dont elle voit la lumière comme par une fenêtre, pour guider ses actions au cœur des ténèbres de la vie séculière⁴³¹. Son bien-être spirituel est ainsi ultimement le fruit de sa propre raison, qui détourne les appétits de la recherche des biens matériels au profit de ceux éternels, dont la compréhension requiert une réflexion complexe.

3.4.3.2 Les mouvements des appétits concupiscibles et irascibles

Les appétits mettent le corps en mouvement au gré de la volonté. La faculté qui commande au mouvement est associée par Gundisalvi à la représentation dans l’imagination de ce qui est désiré (*imaginatur aliquid quod appetitur*). La puissance appétitive (*appetitiua*) ou désidérative (*desideratiua*) est subdivisée en deux différentes facultés appréhensives : concupiscibles (*concupiscibilis*) et irascibles (*uis irascibilis*). Notons au passage que la distinction des facultés concupiscibles et irascibles, d’origine platonicienne, est discutée par Guillaume de Conches dans ses gloses sur le Timée et ses gloses sur Boèce⁴³². La concupiscible commande au mouvement dans le but de s’approprier ce qui est perçu ou pensé (*putatur*) utile, nécessaire ou agréable. L’irascible est la capacité qui permet de fuir les choses perçues comme nocives ou en contradiction avec le « désir de vaincre »⁴³³, c’est-à-dire une volonté de triomphe sur un compétiteur, par

⁴²⁹ TDA, 4, 42, 7-9, p. 116. *Vnde sapientes iudicant de eo dicentes : quod sit substantia lucida et ideo spiritus uisibilis uocatur radius et lux, et ob hoc anima gratulatur cum uidet lucem et tristatur in tenebris.*

⁴³⁰ TDA, 4, 42, 17-21, p. 116. *Quemadmodum si corpus unum ponatur ad solem cuius situs talis esse potest ut non recipiat a sole nisi calorem tantum; si uero talis fuerit eius situs ut recipiat ab eo calorem et illuminationem, tunc simul calefiet et illuminabitur et lux cadens in illud erit principium caleficiendi illud ; sol enim non calefacit nisi radio.*

⁴³¹ TDA, 10, 212, 14-19, p. 312. *Et ideo rationalis anima cum sit media inter intellectum et intelligentiam tanto per intellectum et scientiam hæc inferiora subtilius intelligit, laudabilius ordinat, quanto per intelligentiam plus cognitionis superius degustat ; quia quanto plus luminis a superiore percipit, tanto plus ad inferiorem transmittit ut in eo quasi ad lucernæ lumen uideat quo in nocte huius sæculi gressum operis ponat.*

⁴³² Édouard Jeuneau, « L’usage de la notion d’*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », dans *Archives doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, 32, 1957, pp. 39–80.

⁴³³ TDA, 9, 116, 4-10, p. 192. *Sed uis motiua secundum quod est imperans motui est uis appetitiua uel desideratiua, quæ, cum imaginatur aliquid quod appetitur uel respuitur, imperat alii uirtuti motiue ut moueat. Quæ habet duas partes; unam quæ dicitur uis concupiscibilis quæ est uis imperans moueri ut appropinquetur ad id quod putatur necessarium uel utile appetitu delectamenti; aliam quæ uocatur irascibilis quæ est uis imperans moueri ut fugiatur ab eo quod putatur nociuum uel corrumpens appetitu uincendi.*

exemple un prédateur naturel. La puissance qui effectue le mouvement est infusée dans les nerfs et les muscles, mais la contraction ou la relaxation de l’outil corporel sert les facultés spirituelles irascibles et concupiscibles. Le désir est la faculté à l’origine de l’action⁴³⁴. Les facultés motrices du corps obéissent plus rapidement à un désir plus fort, elles ne sont toutefois pas le désir lui-même. Un désir reste puissant même si un obstacle met un frein à la faculté de mouvement des muscles⁴³⁵.

Les catégories irascibles et concupiscibles servent ici à diviser des actions contraires, issues des mêmes appétits de l’âme, mais dont les fonctions sont compartimentées et indépendantes des sens, malgré l’utilité de ceux-ci dans leur mise en action. La puissance irascible n’est pas affectée (*patitur*) par les plaisirs (*ex deliciis*), la concupiscible ne l’est pas par les dangers (*ex nocumentis*); pour ce qui est des sens, la vue (également servante de chacune des puissances appétitives) n’est affectée par aucune de celles-ci⁴³⁶. La puissance concupiscible appréhende les objets selon ce qui est perçu comme beau (*pulchrum*) entre les choses intelligibles⁴³⁷.

Les puissances appétitives sont perçues chez Gundisalvi comme des outils fondamentaux de l’âme douée de sensibilité et capable de se muer dans l’espace. Les accidents de ces puissances sont les affects et les passions, qui sont le propre de l’évolution naturelle des êtres humains comme des autres animaux. Chez les humains, elles prennent toutefois une dimension plus profonde, vue la double nature de son intellect : la dimension contemplative de son intellect assure, idéalement, une recherche de la satisfaction par l’intellect actif dans les limites imposées par la vertu.

⁴³⁴ TDA, 9. 117, 11-16, p. 192. *Vis autem motiua secundum quod efficit motum est uis infusa neruis et musculis. Quae aliquando contrahit cordas et ligamenta coniuncta membris uersus principium, in quo seruit irascibili cum fugitur quod molestat. Aliquando uero relaxat et extendit in longum conuertens cordas et ligamenta e contrario contra principium, in quo seruit concupiscibili cum appetitur quod delectat.*

⁴³⁵ TDA, 9. 159, 20-5, pp. 236-238. *Et haec duae dispositiones non sunt hominis tantum, sed etiam omnino animalium. Desiderium etiam aliquando est debile, aliquando est forte ; cum autem confortatur desiderium, statim oboediunt ei uirtutes motiuae quae non faciunt aliud nisi contrahere musculos et extendere. Non est autem hoc ipsum desiderium ; non enim quisquis prohibetur a motu prohibetur a uehementia desiderii, nec tamen habet oboedientiam aliarum uirtutum quae tantum mouere solent quae sunt in musculis.*

⁴³⁶ TDA, 9. 104, 19-1, pp. 178-180. *Unde uis irascibilis non patitur ex deliciis, nec concupiscibilis ex nocumentis, nec uisus ex aliquo illorum.*

⁴³⁷ TDA, 9. 160, 17-22, p. 238. *Cum autem dolet quia amisit illud, cupit illud naturaliter; desiderat autem uirtus desideratiua mouere ad illud instrumenta, sicut desiderat ex concupiscentia et ira ad id quod est pulchrum inter intelligibilia. Ex concupiscentia igitur habetur intensio desiderii ad delectamentum, et ex uirtute affectandi desiderium ; et ex ira habetur intensio desiderii ad uictoriam, et ex uirtute affectante desiderium.*

3.4.3.3 La double fonction de l'intellect : active et contemplative

La part de l'intellect humain qui agit dans la matière (*intellectus materialis*⁴³⁸), qui utilise les appétits concupiscibles et irascibles, possède une puissance d'action intimement liée aux sens physiques. L'intellect est toutefois aussi une puissance contemplative. En ce sens, elle est une double puissance active : l'action perfectionnée de l'intellect contemplatif est lui aussi un intellect en acte⁴³⁹. L'intellect est une faculté dont l'action est double, permettant d'évoluer au sein du monde mais aussi d'envisager la contemplation de la vérité divine. Idéalement, l'action contemplative de l'intellect domine celle de l'intellect actif (*intellectus actiuus*⁴⁴⁰) la fonction de l'intellect en charge de la vie physique. L'émotivité humaine, comme manifestation de l'intellect actif dans le monde matériel, concerne avant tout l'évolution physique d'une personne. L'âme rationnelle partage ainsi l'essentiel de sa vie affective avec l'âme sensible⁴⁴¹. L'affectivité stimule le désir des choses utiles et agréables aux sens, assurant la concorde entre les êtres, mais prend aussi en horreur celles jugées comme une menace, pour s'en éloigner⁴⁴². Une attitude similaire peut être adoptée envers la vertu et contre les vices.

La vie émotive du corps regroupe différentes actions des appétits concupiscibles et irascibles de l'intellect actif, exploitant des expériences retenues dans la mémoire et remémorées par le sens commun (*sensus communis*), c'est-à-dire la fantaisie⁴⁴³ (un autre nom pour la faculté imaginative). Selon l'ordre des choses voulu par Dieu, c'est l'intellect contemplatif analogue de la raison, une fois éclairé, qui guide l'intellect actif dans la conduite matérielle de l'âme au sein d'un corps adapté. L'âme est le principe actif de l'imagination, du désir, de la colère et de toutes les passions du corps. Les passions de l'âme (pour décrire ce type de passion, Gundisalvi utilise le terme *passio animæ* au passage 9. 164⁴⁴⁴), celles qui n'affectent que l'âme à proprement parler, ne

⁴³⁸ TDA, 10. 203, 16-2, pp. 292-296.

⁴³⁹ TDA, 10. 177, 9-16, p. 260. *Potentia enim prima non potest intelligere aliquid in effectu. Hæc uero potest aliquid intelligere in effectu, sed cum inquisierit; deinde cum acquiritur unicuique istorum intellectuum perfectio dicitur intellectus in effectu. Intellectus enim contemplatiuus tunc est similis potentiae perfectiuae, cum incipiunt in anima existere formæ intelligibiles adeptæ post per se nota. Et quamuis non conuertitur ad eas ut consideret illas in effectu, sunt tamen quasi repositæ apud eam ut cum uoluerit consideret eas in effectu, sunt tamen quasi repositæ apud eam ut cum uoluerit consideret eas in effectu et intelligat eas et intelligat se intelligere eas.*

⁴⁴⁰ TDA, 10. 170, 17-19, p. 250.

⁴⁴¹ TDA, 9. 157, 11-6, pp. 234-236 à 9. 166, 15- 13, pp. 244-246.

⁴⁴² TDA, 9. 131, 16-22, p. 202.

⁴⁴³ TDA, 9. 132, 1-2, p. 204.

⁴⁴⁴ TDA, 9. 164, 21, p. 242.

sont subies qu'en conséquence de l'action de l'imagination, de la tristesse ou de la colère, toutes des facultés ultimement liées à l'usage du corps⁴⁴⁵.

Somme toute, il y a quatre facultés intellectives chez Gundisalvi, toutes liées à l'activité de l'intellect : une intelligence potentiellement liée à l'intelligence agente d'origine divine, son origine métaphysique ; une action dont la dimension est liée à la vie matérielle ; une liée à la vie contemplative ; et finalement une activité rationnelle qui commande au reste, en mesure de découvrir la nature de sa propre source.

3.4.3.4 L'intelligence divine comme principe de toute action

L'élément le plus significatif de l'apport de Gundisalvi à la philosophie de son temps est la mise en relation de l'intellect de l'âme raisonnable avec l'intelligence agente universelle, Dieu. Toujours en acte, cette intelligence permet l'existence dans la psyché humaine d'une lumière divine qui octroie à l'âme la capacité de passer de la puissance à l'action⁴⁴⁶. L'intelligence agente est la lumière qui permet à l'âme de voir la vérité. Sans toutefois être considérée comme le propre de l'âme humaine (comme chez Thomas d'Aquin), elle est indissociablement liée à la faculté contemplative de l'intellect⁴⁴⁷.

On le rappelle, l'action potentielle de l'intelligence agente en l'humain est la conséquence de sa similitude avec Dieu. La raison, analogue à la faculté intellectuelle contemplative, se joint à cette intelligence divine lors de l'expérience mystique. La connaissance de Dieu qui en découle purifie et béatifie l'âme, qui goûte ainsi brièvement les délices réservés à la vie éternelle. C'est la raison qui permet donc d'entrevoir la volonté de Dieu, cette réalité spirituelle à première vue totalement cachée par le monde physique corrupteur de l'âme.

Par ses propos, Gundisalvi entre en contradiction avec le message spirituel des maîtres cisterciens du XIIe siècle, pour qui l'expérience affective au sein du monde, même si désordonnée par le péché originel et orientée dans le vice, une fois bien ordonnée, comporte une finalité spirituelle et dépasse la vie sensible, la raison ou l'intellect. Cette union, don de Dieu, ne se

⁴⁴⁵ TDA, 9. 160, 17-22, p. 238.

⁴⁴⁶ M. J. Soto Bruna, « La *lux intelligentiæ agentis* en el pensamiento de Domingo Gundisalvo », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, p. 340.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 341.

manifeste que dans l'expérience directe de l'amour divin, la charité parfaite, difficile à mettre en mots (voir en images) sans l'avoir vécue soi-même. Gundisalvi, contrairement à ses prédécesseurs cisterciens (ou du moins ceux qui ont écrit avant lui au sujet de l'âme) prétend dès le prologue du *Tractatus de anima* que la raison simple peut expliquer la nature du lien mystique entre l'humain et Dieu. La raison peut comprendre la supériorité de la volonté divine malgré la distraction imposée par l'appréhension sensorielle au cours de la vie, au moyen d'une réflexion progressive à partir de l'appréhension sensorielle des objets physiques.

3.5 Conclusion — La sensibilité humaine: une intelligence et un mouvement

Gundisalvi présente à ses contemporains une nouvelle classification des sciences, la philosophie de l'un, la doctrine néoplatonicienne de l'intellect et l'ascension mystique intellectuelle de l'âme⁴⁴⁸. Gundisalvi est un « chrétien à l'esprit musulman », qui pour la première fois exprime en latin la distinction de la faculté rationnelle avec l'intellect actif. Cet intellect est une raison pratique, distinct de la raison théorique, l'intellect contemplatif. Il ne s'agit pas l'intellect agent, qui n'est jamais mentionné par Gundisalvi : l'intelligence agente est une intelligence externe à l'humain avec laquelle son âme dépouillée du corps peut être unie, analogue de la Sagesse divine⁴⁴⁹. Par l'intermédiaire de la plume et de la pensée de Gundisalvi, Ibn Sina enseigne aux chrétiens latins du Moyen Âge l'idée déconcertante de l'unité de l'intelligence agente, source des connaissances intellectuelles de tout le genre humain⁴⁵⁰. De plus, Ibn Sina est en opposition avec la pensée chrétienne comme il accorde un pouvoir créateur aux êtres intermédiaires entre Dieu et les humains (les anges). Mais la pensée de Gundisalvi ressemble à celle de saint Augustin pour ce qui est de l'illumination de l'âme et celle du pseudo-Denys comme elle présente une hiérarchie céleste⁴⁵¹, bien qu'elle provienne essentiellement d'Ibn Gabirol.

Le discours sur la psychologie présenté par Gundisalvi dans son *Tractatus de anima*, s'il ne séduit guère les chrétiens de son époque, donne au traité une valeur historique comme vecteur

⁴⁴⁸ Noburu Kinoshita, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, p. 18.

⁴⁴⁹ Juan Fernando Sellés Dauder, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, Pamplona, EUNSA, 2012, pp. 121-130.

⁴⁵⁰ Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, tome 1, Paris, Payot, 1976, p. 352.

⁴⁵¹ J. F. Sellés Dauder, *op.cit.*, p. 95.

de science et de partage intellectuel interconfessionnel sur le long terme : entre les traductions de l'arabe vers l'hébreu, la reformulation par Gundisalvi du concept d'intellect agent d'Ibn Sina se retrouve au siècle suivant dans la philosophie juive alors qu'est traduit le traité sur l'âme en hébreu.

L'âme raisonnable est la plus perfectionnée de toutes. Elle est un moteur de la vie. Ses capacités sensorielles, propres à sentir le monde, sont intrinsèquement liées aux puissances affectives capables de ressentir la complexité des intentions derrière le sensible, afin de poser un jugement lié à une connaissance entre ce qui est bénéfique pour la survie et les choses à repousser pour la préservation de soi. Une fois la volonté d'une âme douée de raison accordée avec celle de son créateur, le désir des choses du monde devient celui de l'éternité, le désir de la vertu.

La psychologie de Gundisalvi représente une partie importante de sa philosophie du monde, un système structuré sur des questionnements dont la nature est propre à la théologie du XIIe siècle, établie selon un raisonnement philosophique reprenant des citations presque textuelles à ses propres traductions d'Ibn Sina, d'Ibn Gabirol et de Qusta ibn Luqa, dont la lecture débute au XIIe siècle, grâce à Gundisalvi, mais dont l'influence rayonne surtout sur le XIIIe siècle. Dans une perspective d'anthropologie théologique inspirée par la philosophie, et sans pour autant produire une compilation « médiocre⁴⁵² » de citations des auteurs Arabes dont il est sans doute le premier lecteur latin, Gundisalvi reprend donc judicieusement les éléments à ses propres traductions pour démontrer qu'il est possible, voire souhaitable, d'utiliser la rationalité (provenant elle-même de Dieu) pour prouver l'existence de l'âme, son immortalité, sa relation avec le corps au sein de la matière, prouver la nature de ses facultés au sein du corps et finalement celles qu'elle conserve après la mort. Une partie importante de cette exposition pour prouver l'existence des puissances de l'âme repose sur une considération particulière des émotions, décrites comme des affects et des passions.

⁴⁵² D. N. Hasse, *Op. cit.*, p. 17.

CHAPITRE IV

LES AFFECTS ET PASSIONS DANS LE *TRACTATUS DE ANIMA*

4.1 Les passages sur les émotions dans le *Tractatus de anima*

Pour mettre en lumière l'histoire du philosophe et l'importance de sa théorie affective, il faut effectuer une étude des passages et de la terminologie de Gundisalvi en matière d'affects et de passions : souvent pour faire état des mêmes phénomènes, il utilise alternativement les termes *affectus/affectio* et *passio*.

Il convient d'abord d'extraire du traité les passages concernant les émotions pour donner une définition des puissances de l'âme liées à la vie affective. C'est ce qui permet ensuite de réfléchir à l'utilisation spécifique des différents termes latins employés pour parler des affects et des passions. Une fois les passages intéressants extraits, il convient d'en étudier le contenu.

Les émotions apparaissent sous le vocable *affectus* dès le passage 1. 17⁴⁵³. Les éditrices du *Tractatus de anima* indiquent que l'extrait est introduit par une citation du *Fons vitae* d'Ibn Gabirol. Le passage est fondamental pour notre étude : on y retrouve *affectus* décrit comme un mouvement ou une faculté incorporelle, propre à l'âme, qui n'est pas mise en action par le mouvement du corps, mais qui est constamment en mutation vers l'amélioration ou la détérioration de sa situation spirituelle. Le terme *affectus* désigne un changement d'état de l'âme en mieux ou en pire. On

⁴⁵³ TDA, 1. 17, 3-17, p. 80. *Item omnis qualitas aut est corporalis aut incorporalis. Corporalis qualitas dicitur quæ in solis corporibus inuenitur, ut color et figura. Incorporalis uero est quæ in eo est quod corpus non est, ut scientia et uirtus et similia. Si ergo mouetur anima secundum alterationem dum mouet corpus, tunc alteratur secundum qualitatem corporalem uel incorporalem. Sed secundum qualitatem corporalem non alteratur quoniam in ipsa non est qualitas corporalis. Alteratur ergo secundum qualitatem incorporalem, sed qualitas incorporalis non est nisi scientia uel uirtus uel uoluntas uel lætitia uel ira uel alia huiusmodi. Si ergo cum anima mouet corpus ipsa alteratur, tunc quotiens mouet corpus ipsa mouetur secundum aliquod istorum. Semper ergo mutat affectus uel profectus in melius uel in peius. Numquam ergo eadem permanet. Sed uidemus quod sæpe mouet et non discit nec fit melior nec peior nec gaudet nec tristatur. Ergo sæpe mouet et non alteratur secundum hoc. Non est ergo necesse moueri animam aliquo sex motuum, dum ipsa mouet corpus suum.*

retrouve aussi le vocable *passio*, souvent utilisé dans le *Tractatus de anima* comme synonyme d'*affectus*, et qui, pour sa part, n'apparaît qu'au chapitre suivant, au passage 2. 27, utilisé dans un contexte différent (celui de la dégradation du physique). Bien que le traité complet contienne des mentions sporadiques au sujet des facultés affectives de l'âme, les passages traitant des émotions sont surtout contenus dans les chapitres 9 et 10 du traité.

Les passages 1. 16-19, à la fin du premier chapitre dont l'objet est de prouver l'existence de l'âme, présentent l'*affectus* comme un mouvement d'altération de l'âme, potentiellement en s'améliorant (*melior*) ou en s'empirant (*peior*). Cette idée implique une neutralité morale des affects et un changement graduel de leur condition (morale), selon un potentiel de détérioration mais aussi de changement pour le meilleur, une conception partagée par Gundisalvi avec ses homologues cisterciens⁴⁵⁴. Malgré de nombreuses similitudes avec la pensée des cisterciens, Gundisalvi ne mentionne jamais ni la notion de péché dans la recherche du salut, ni la grâce divine dans le processus d'obtention de la sagesse. Pour ce qui est des émotions, il ne mentionne jamais la notion de premier mouvement de l'âme, ce concept voulant que l'affect soit précédé d'un mouvement spirituel initial prenant naissance au sein de l'être. Ce concept, si cher aux philosophes stoïciens, ne se trouve pas dans les écrits de Gundisalvi⁴⁵⁵. Ce dernier affirme plutôt que l'affect est un mouvement et un changement d'état de l'âme, un mouvement d'altération, qui advient sans qu'elle ne se meuve physiquement⁴⁵⁶. L'omission du concept par Gundisalvi est une affirmation de la nature active des émotions, mais aussi de la valeur de la manifestation émotive dès son apparition : même dans les moments où les transformations émotionnelles semblent passives, l'âme est mue par altération pour appliquer un jugement utile chez l'humain, potentiellement rationnel, mais aussi potentiellement vertueux, même si manifesté dans la matière. L'âme demeure un agent actif de la recherche de la vertu, ses émotions sont loin d'être des maladies de l'âme : elles sont ses principales forces initiant le mouvement du corps, en suivant ses désirs matériels, voire ceux qui dépassent la matière. Les mouvements issus du désir et de la volonté ne sont pas des mouvements dont l'origine est corporelle, mais ils nécessitent que l'âme soit unie au corps. Dans le contexte, l'âme est mue par « quelque chose d'autres », en référence à l'objet du

⁴⁵⁴ Au sujet de la neutralité des affects dans la spiritualité cistercienne, voir Damien Boquet, *op. cit.*.

⁴⁵⁵ Au sujet de l'origine cistercienne des affects, voir Damien Boquet *Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XIIIe siècle*, dans Damien Boquet et Piroška Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.

⁴⁵⁶ *TDA*, 1. 18, 12-13, p. 82.

mouvement : le désir appétitif d'une chose, la colère ou la terreur qu'une autre suscite, etc. La faculté motrice peut prendre deux formes : elle est motrice soit parce qu'elle commande au mouvement (*imperat motui*) ou parce qu'elle effectue le mouvement (*efficit motum*)⁴⁵⁷.

Au passage 2. 20, le premier du second chapitre et dont l'objet est de présenter en quoi l'âme consiste, la joie et la tristesse sont présentées comme des possibilités contraires au sein de l'âme. Au passage 2. 27, on retrouve le mot *passio*, mais qui ne prend pas strictement un sens affectif : il prend son premier sens, c'est-à-dire souffrir. La *passio* représente le fait que la surexposition des organes physiques par un usage intense ou répété endommage les organes récepteurs (l'ouïe est par exemple affaiblie par un son trop fort)⁴⁵⁸. Au passage 2. 30, Gundisalvi donne sa définition de l'âme selon Aristote (*Definitio animæ secundum Aristotelem*). Pour ce faire, l'auteur combine une seule citation d'Ibn Sina à une série de fragments tirés de Qusta ibn Luqa. Ibn Sina sert ici à affirmer que les actions ou les passions sont la seconde perfection du corps : la première est ce qui fait en acte l'espèce d'une chose, comme la forme d'une épée, la seconde perfection se rapporte à ses facultés, dans ce cas-ci celle d'une épée à couper⁴⁵⁹. Les puissances appétitives, quant à elles, sont partagées entre les animaux doués de sensibilité et les humains, doués de rationalité.

Au passage 4. 42, pour appuyer son argumentaire sur la diversité des âmes créées et sur la diversité des types d'âmes, distinguées par leur potentiel d'action, Gundisalvi précise que la vie rationnelle, une fois parfaite, est similaire à la vie céleste. La disposition adéquate (*temperantia*) des éléments qui composent un corps permet qu'il soit en mesure d'assurer la vie, ou non. Il ajoute une précision sur la définition et le rôle de l'esprit (*spiritus*) dans le corps, soumise à la même *temperantia* qui assure le fonctionnement du corps : généré à partir des éléments (*elementis*), l'esprit présente un aspect similaire aux corps célestes⁴⁶⁰. Les émotions sont ensuite mises en relation avec les effets de la lumière sur l'âme : l'âme se réjouit (*gratulatur*) quand elle voit la lumière mais s'attriste (*tristatur*) dans les ténèbres. Cette lumière, absolument nécessaire à l'illumination cognitive, est analogue à l'intelligence agente, au centre de la définition des passions de Gundisalvi. Citant le *Fons vitæ* d'Ibn Gabirol, l'*intelligentia agens* apparaît pour la première

⁴⁵⁷ TDA, 9. 115, 19-2, pp. 190-192. *Unde secundum hoc duas vires habet motiuam scilicet et apprehensiuam. Sed motiua est duobus modis quia aut est mouens eo quod imperat motui, aut est mouens eo quod efficit motum.*

⁴⁵⁸ TDA, 2. 27, 18-19, p. 92.

⁴⁵⁹ TDA, 2. 30, 18-19, p. 96.

⁴⁶⁰ TDA, 4. 42, 3-5, p. 116. La provenance de ce passage n'est pas explicitement donnée par les éditrices.

fois à la fin du passage 4. 43, comprise comme analogue à l'intelligence première (*intelligentia prima*). L'intelligence agente est qualifiée par Gundisalvi d'intelligence première⁴⁶¹.

Les émotions reviennent au chapitre 7, à la jonction des discours entre l'ontologie de l'âme et sa psychologie. Les passages 7. 91-93 marquent un lien entre la hiérarchie céleste en tant que procession descendante de l'univers à partir de Dieu, la cognition de l'intellect et l'affection humaine. Au passage 7. 91, l'amour d'élection (*dilectio*) est stimulé par la cognition (*cognitio*) et la connaissance : on aime (*diligit*) tant qu'on sait qu'il existe quelque chose digne d'être aimé. Dans ce passage, Gundisalvi compare les niveaux de simplicité des êtres composés d'un corps et d'une âme. Seuls les êtres sans composition (donc dénués de corps) sont véritablement simples, la simplicité absolue étant l'absence de composition dans la substance d'un être (tout ce qui n'est pas Dieu est un composé substantiel de matière et de forme). De plus, leur état ne change pas, leur affection ne varie pas. Les âmes humaines, elles, sont moins simples parce qu'elles possèdent différentes puissances, incluant l'altération de l'affection : la joie, la tristesse, l'espoir et la peur sont des états toujours changeants. L'intelligence est elle-même toujours en mutation, sujette aux variations⁴⁶². Ces passages abordent différents thèmes qui sont aussi traités par Isaac de l'Étoile dans son *Epistola de anima*, par exemple la simplicité de l'âme et l'analogie connaissance/amour. Mis à part la corrélation des thèmes intéressants à la fois Gundisalvi et Isaac de l'Étoile, la relation entre les textes est inconnue.

Au chapitre 9, le chapitre qui décrit les facultés propres de l'âme sensible (celle des animaux dénués de raison), les émotions occupent une place centrale, aussi bien sous le vocable d'*affectus* que celui de *passio*. Dans les passages 9. 106-109, Gundisalvi explique l'unité substantielle des facultés spirituelles malgré les mouvements contraires de l'âme. Ces mouvements, liés à l'action des sens comme la vue, servent à faciliter la préservation organique. Les passions sont des mouvements de l'âme mais aussi des puissances appréhensives du monde physique, donc intrinsèques à la vie sensible et à l'usage du corps. Les passages 9. 116-117 mettent en relation les appétits concupiscibles et irascibles d'une part avec la mémoire, mais surtout avec les sens (en particulier l'irascible avec la vue). Au passage 9. 129, le désir est directement relié aux facultés sensorielles. Entre les passages 9. 131 et 135, au sujet des puissances intérieures des animaux,

⁴⁶¹ TDA, 4. 43, 21-22, p. 118. Il s'agit aussi du passage dans lequel Gundisalvi indique que l'âme des végétaux agit au sein de celle des animaux sensibles, celle des animaux sensibles agit dans la rationnelle.

⁴⁶² TDA, 7. 91, 13-10, pp. 162-164.

l'imagination, les appétits et les sens sont décrits comme partagés entre les animaux sensibles et les humains. L'être humain est toutefois capable de penser. Au passage 9. 135, Gundisalvi indique que le maquillage blanc d'un mime procure un état de jocularité (*iocularitas*) parce qu'il est associé au fait de l'entendre chanter (*canens*)⁴⁶³, ses chansons étant d'abord perçues par les sens, mais comprises ensuite par le sens commun, c'est-à-dire l'imagination.

Les facultés intérieures de l'âme, c'est-à-dire celles qui agissent en termes métaphysiques, lui permettent d'appréhender les intentions au-delà du sensible; Gundisalvi décrit les sens intérieurs, capables de saisir les intentions immatérielles derrière les choses matérielles. Au passage 9. 140, il présente la dualité des appréhensions des intentions par le mouton, qui naturellement fuit le loup mais reste dépendant de la concorde avec ses semblables. Au passage 9. 146, Gundisalvi indique que se concentrer sur l'action du concupiscible affaiblit l'irascible et vice-versa. Selon la même logique, le fait de se concentrer sur les mouvements physiques affaiblit l'action des facultés appréhensives.

Au passage 9. 149, le désir idéalisé est décrit comme dirigé par l'action rationnelle de l'âme en l'humain. Le passage 9. 150 révèle la nature du lien entre la peur, l'imagination et la possibilité de se laisser dominer par la crainte au point de s'évanouir. Au passage 152, Gundisalvi précise que l'utilisation faite par l'âme rationnelle des formes appréhendées, désirées ou espérées, dépasse celle qu'en font les autres animaux. Le passage 9. 153 démontre la ressemblance entre les facultés estimatives animales et celles de l'humain. Les expériences sont retenues dans la mémoire et le processus de la remémoration expliqué au passage 9. 154⁴⁶⁴. Le fonctionnement des facultés spirituelles liées aux jugements émotifs de la vie sensible est essentiellement le même chez les humains et les animaux sensibles, dont la faculté intellectuelle la plus haute, l'imagination compris comme sens commun, est aussi présent chez l'humain bien que sa conduite puisse être soumise à l'action de la raison.

Aux passages 9. 157-158, les émotions sont présentées comme des jugements liés à la mémoire, parfois contraires les uns aux autres, mais propres à l'estimation et l'imagination. Les qualités élémentaires de la mémoire, variables au cours de la vie selon l'âge du corps et l'équilibre changeant des humeurs en affectent l'efficacité et le fonctionnement. Il demeure que la

⁴⁶³ TDA, 9. 135, 17-20, p. 206. *Præter hoc etiam, si non esset apud nos uirtus apprehendens quod hic homo albus est iste mimus eo quod audiuiimus eum canentem, non probaretur nobis eius iocularitas ex sua albedine et e conuerso.*

⁴⁶⁴ TDA, 9. 154, 16-7, pp. 230-232. Pour l'utilisation de *puto* par Ibn Sina, se référer S. van Riet, *op. cit.*, p. 41.

représentation imaginaire d'un aliment peut susciter un désir réel ou le souvenir de la douleur peut concrètement rappeler une souffrance physique à une personne. Aux passages 9. 159-161, il est précisé que ces puissances sont communes à tous les êtres sensibles. L'affection peut prendre une forme différente de celle propre au désir, comme l'amour maternel, plutôt dépendante de la puissance imaginative. La représentation interne d'un objet stimule dans la majorité des cas un désir qui met en action les instruments physiques pour se l'approprier ou s'en éloigner. C'est aux passages 9. 161-163 que Gundisalvi définit les passions du corps, c'est-à-dire des accidents de la faculté concupiscible ou irascible, participantes de l'estimation, indirectement responsables des mouvements physiques en plus de causer des changements dans la complexion corporelle.

Entre les passages 9. 164-167, en clôture de chapitre, Gundisalvi présente les passions de l'âme. Elles proviennent de l'imagination, de la peur, de la souffrance et de la colère. Elles n'affectent pas le corps, même si la passion physique les suit. L'âme vit uniquement des passions lorsqu'elle est unie au corps⁴⁶⁵. Selon les philosophes, après la mort, l'âme ne retient l'usage d'aucune de ses facultés végétatives et sensibles⁴⁶⁶. Le chapitre 10 contredit cette affirmation pour l'âme rationnelle, qui ne conserve de ses facultés sensible que la mémoire après la mort.

Au chapitre 10, le dernier du traité et celui qui prouve l'existence des facultés de l'âme rationnelle, les émotions sont décrites comme étant en relation avec la raison. Les passages 10. 168-169 expliquent la dimension morale des puissances désidératives en l'humain. L'humain est

⁴⁶⁵ TDA, 9. 164, 1-16, pp. 242-244. *Hæ igitur omnes dispositiones non sunt nisi ex consortio corporis, sed diuersis modis. Quasdam enim principaliter habet corpus, sed ex hoc quod est habens animam ; et quasdam principaliter habet anima, sed ex hoc quod est in corpore; quasdam uero habet æqualiter. Somnus enim et uigilia, ægrotudo et sanitas sunt dispositiones corporis quorum principia in ipso sunt. Sed non habet ea corpus nisi ex hoc quod est habens animam. Imaginatio uero et concupiscentia et ira et alia huiusmodi sunt animæ sed ex hoc quod est habens corpus, et sunt corporis ex hoc quod principaliter sunt animæ ipsius corporis, quamuis sint animæ ; sed ex hoc quod est habens corpus non dico ex corpore. Similiter sollicitudo, dolor, tristitia et memoria; nullum horum est accidens corpori ex hoc quod est corpus, sed sunt dispositiones rei coniunctæ cum corpore, nec sunt nisi cum est coniuncto cum corpore. Habet ergo ea corpus, sed propter animam, nam anima habet ea principaliter, quamuis habeat illa ex hoc quod est habens corpus ; sed non dico quod habet illa ex corpore. Dolorem autem habet propter uerbera et propter permutationem complexionis, sed hoc accidens habet esse in corpore. Solutio uero continuitatis et complexio sunt dispositiones corporis ex hoc quod est corpus et hic dolor etiam habet esse in sensu sentientis secundum quod est sentiens, sed corporis. Videtur autem fames et cupiditas esse huius generis ; sed ex imaginatione et timore et dolore et ira principaliter accidit passio animæ. Non enim ira uel dolor, secundum quod est ira uel dolor, est passio aliqua ex passionibus quæ dolorem inferunt corpori, quamuis sequatur eas passio corporalis dolorem inferens corpori, sicut accensio caloris uel extinctio eius et cetera huiusmodi. Hæc enim non est ipsa ira dolor, sed quiddam quod consequitur iram uel dolorem.*

⁴⁶⁶ TDA, 9. 167, 19-24, p. 246. *Quod philosophi sic probant dicentes: manifestum est omnes uires uegetabiles et sensibles non habere actionem nisi per corpus, et esse earum est eas sic esse ut operentur; ipsæ autem uires non sunt sic ut operentur nisi dum sunt corporales; igitur esse earum est esse corporales. Ergo non remanent post corpus.*

capable de délibération volontaire, d'être créateur des arts au moyen de la réflexion et de comprendre les choses dites universelles. Le mouvement des puissances du désir suit le jugement de la raison, selon le principe que l'intellect actif domine les mouvements du corps.

À partir de 10. 170, une série de passages concernent directement l'affectivité : les *affectiones* (ou *passiones*) sont les mouvements du désir, des actions rapides et transitoires. Le passage 10. 171 nous informe sur l'amplification de l'action de l'intellect contemplatif lorsque l'âme est dépouillée des affects du corps après la mort. Cet intellect utilise la logique pour être le juge de la moralité et choisit entre des contraires celui qui est le plus digne d'être accepté, potentiellement éclairé dans son choix par la révélation divine (10. 172). Au passage 10. 173, l'auteur indique que l'intellect actif a toujours besoin des facultés du corps pour la mise en action des membres suivant le désir, l'imagination, la cupidité et la colère.

Pour sa part, l'intellect contemplatif n'a pas toujours besoin du corps et de ses instruments pour agir. Le passage 10. 175⁴⁶⁷ met en lumière la dimension morale de l'affection humaine : la faculté intellectuelle active doit idéalement être soumise au jugement de la faculté contemplative. Cette dernière doit dominer les puissances corporelles afin de ne pas être elle-même dominée par les affections du monde physique qui l'incitent à adopter des comportements pervers. Le contraire assure en contrepartie des comportements optimaux. L'intellect actif possède une affection agente et l'intellect contemplatif une affection passive, et toute affection est un comportement. Quand l'intellect actif est dominant, l'affection du contemplatif devient passive. Toutefois, c'est l'intellect contemplatif qui possède ce qui est nécessaire pour être perfectionné, ce n'est que lui qui est en mesure de recevoir la sagesse et être affecté par les choses célestes, vivant ainsi son affection d'une manière inspirée par Dieu.

Dans les passages suivants, mais surtout entre 10. 201 et 10. 214, l'intelligence agente est souvent mentionnée. Le seul passage concernant directement la vie émotive (avant 10. 198) est 10. 183. Gundisalvi parle d'une dimension importante de la vie émotive humaine, celle unissant les gens au sein des relations comme l'amitié, impliquant une unité d'essence entre des personnes multiples. Il s'agit d'une possible similitude entre le traité de Gundisalvi avec le dialogue sur l'âme d'Aelred de Rievaulx, mais une étude plus approfondie sur le sujet reste à faire.

⁴⁶⁷ TDA, 10. 175, 1-6, pp. 256-258.

Les émotions reviennent à la fin du passage 10. 198. Libérée des accidents physiques, l'âme, unie à l'intelligence agente, trouve enfin la « beauté intelligible » et la délectation éternelle de la connaissance ultime. Gundisalvi indique que l'intelligence est l'outil de contemplation de l'âme : à partir des sens, en vertu de la hiérarchie des puissances de l'âme et aidée d'une réflexion purifiée, l'intelligence peut considérer la nature de son principe d'origine.

L'émotivité ne revient ensuite qu'au passage 10. 210. Chaque idée y est justifiée par un extrait des Écritures. On y retrouve une analogie du plaisir sensoriel associé à l'extase de la contemplation, présentée comme une dégustation de la sagesse. Au passage 10. 211, Gundisalvi rappelle les avantages d'une vie menée dans la dignité pour une âme douée de raison : son existence après le corps s'en trouve béatifiée, elle est apte à contempler la sagesse divine pour l'éternité. Le contraire – une vie indigne – condamne l'âme à une vie éternelle exempte de béatitude. Au passage 10. 212, la vie bienheureuse est liée à l'amour vécu par l'intellect contemplatif reclus sur lui-même, repoussant les désirs du corps qui corrompent l'âme. Aidée par la lumière de l'intelligence agente, elle est capable de déguster la compréhension la plus haute. Le passage 10. 213 concerne la réflexion à outrance au sujet des choses terrestres, voire le fait de les aimer, qui empêche l'âme de fixer son regard sur le Créateur et donc d'atteindre à la béatification après la mort.

Le passage ultime agit comme une courte conclusion au chapitre, mais aussi au traité : le passage 10, 215 donne la clef des puissances mises en action par l'âme dans le corps, revient aussi sur les facultés conservées par l'âme après la mort et mentionne une dernière fois la vie dans la dilection du Christ (*dilexerunt*) dont les béatifiés conservent la mémoire après la mort⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ TDA, 10. 215, 10-13, pp. 316-318. *Postquam auxiliante Deo, iam sufficienter assignauimus quod rationalis anima omnes uires suas corpore manens quantum in se est exerceat. Et deinde quod exuta a corpore de uegetabilibus nullam, de sensibilibus uero unam scilicet memoriam, de intelligibilibus quoque unum scilicet contemplatiuum retineat, restabat ut ex omnibus uiribus suis quas sit habitura recepto corpore monstrarem. Sed quia de hoc apud philosophos pæne nihil inuenimus, nos quasi ex nobis aliquid apponere non præsumpsimus. Tres enim status habet anima; in corpore, deposito corpore, recepto corpore; primus est uiuorum, secundus mortuorum, tertius resuscitatorum. In primo itaque ut prædictum est omnes uires suas exercere cognoscitur nise forte alicuius sui detrimenti uitio præpediatur. In secundo de uegetabilibus nullam, de sensibilibus uero unam scilicet memoriam retinet. Si enim diues beatorum spiritus a carne exuti memoriam nostri non deserunt quos dum uiuerent in Christo dilexerunt, cum etiam et angeli gaudeant pro conuersione nostra. De intellectibus etiam unum scilicet contemplatiuum quo uno oculo beata anima uidet Deum suum. Recepto uero corpore quod de uegetabilibus nullam sit habitura certi sumus. Sed de sensibilibus et intelligibilibus uiribus quas sit habitura et quas non, nondum plene instructi sumus. Finitus est liber. Lege tractatum et fuge errores.*

4.2 Le rôle des émotions dans l'argumentaire de Gundisalvi

Une étude plus approfondie des passages relevés au sujet des émotions révèle la nature théorique des spéculations de Gundisalvi sur l'affectivité. Il définit les émotions comme des mouvements d'altération (*alteratio*) de l'âme, mue de diverses manières par ses facultés concupiscibles et irascibles, deux puissances appréhensives capables de rendre un jugement utile, produit dans le but de préserver l'intégrité du corps physique. Les émotions qui résultent de l'action des puissances appréhensives de l'intellect sensible sont propres à l'existence matérielle : leurs fonctions sont également utiles aux animaux dénués de raison. Les émotions, liées aux expériences sensorielles et à la recherche du plaisir, ont néanmoins la possibilité d'être purifiées chez l'humain lorsque son intellect, qui comporte aussi une dimension contemplative, est uni à l'intelligence agente, d'origine divine, laquelle donne sa puissance d'action à l'âme, incluant son action rationnelle. Toujours en acte, cette intelligence permet l'existence dans la psyché humaine d'une lumière qui participe de la lumière universelle qui, quant à elle, octroie à l'âme la capacité de passer de la puissance à l'action⁴⁶⁹. L'intelligence agente est la lumière qui permet à l'âme de voir la vérité des choses et qui, sans toutefois être considérée comme le propre de l'âme humaine (comme chez Thomas d'Aquin), est indissociablement liée à la faculté contemplative, analogue à la lumière du soleil dans le processus de la vision⁴⁷⁰. L'illumination de l'âme par Dieu est d'ailleurs un thème important de la lettre d'Isaac de l'Étoile, thème développé alors qu'il oppose la philosophie à la théologie, deux disciplines considérant différemment le rôle de la raison dans la recherche de Dieu.

Les affects et les passions sont les mouvements de transformation d'une âme capable de juger de ce qui est bien pour elle et de se déplacer selon sa volonté d'acquiescer ou de s'éloigner d'une chose. Le concupiscible et l'irascible sont les puissances par lesquelles elle effectue ses jugements, et dont résultent les émotions. Ces puissances sont le propre de l'intellect matériel, la faculté de l'âme qui permet au corps d'agir selon sa propre volonté. Pour illustrer son propos, Gundisalvi se sert à plusieurs reprises de l'exemple du mouton, en relation avec les siens ou ses prédateurs. Le mouton utilise conjointement ses facultés sensorielles et celles en mesure de percevoir les intentions derrière les choses matérielles pour appréhender le monde physique:

⁴⁶⁹ M. J. Soto Bruna, *loc. cit.*, 2003, p. 340.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 341.

lorsqu'il voit la silhouette du loup, il appréhende aussi bien l'affection (*affectio*, autrement dit l'intention guidant ses mouvements dans le monde) que la couleur du prédateur. Il appréhende le danger posé par la proximité du loup sans user d'un sens physique en particulier : pour ce faire, le mouton applique un jugement de sa faculté irascible lorsqu'il prend peur et fuit⁴⁷¹.

Chez l'humain, cet aspect de l'intellect concerné par le matériel, et dont les émotions procèdent, est soumis à une fonction plus noble de cette même faculté intellectuelle. Analogue de la raison, l'intellect contemplatif est en mesure de recevoir l'illumination divine et de comprendre le fonctionnement et la raison de sa propre intelligence. Inutiles après la mort, les affects et les passions qui meuvent l'âme ne la concernent qu'au cours de la vie. Gundisalvi mentionne tout de même un état de béatitude perpétuel après la mort, fruit de l'expérience de Dieu acquise par l'intellect contemplatif. La raison spirituelle peut être aussi bien nimbée dans les ténèbres de son ignorance que gratifiée d'un état de béatitude, lumineux, fruit de l'expérience acquise de Dieu⁴⁷².

4.2.1 Les émotions comme mouvements a priori neutres de l'intellect

Gundisalvi décrit les cinq mouvements possibles pour une âme qui se meut sans se déplacer (*quiescens mouens*). Les mouvements de l'âme qui n'affectent pas le mouvement du corps sont soit causés par le désir d'une chose qu'elle veut; par la colère envers ce qui la repousse; par la peur de ce qu'elle fuit; par la force naturelle qui tient en place les objets vers le haut ou vers le bas; et quand le mouvement est causé par une chose qui est autre que celle qui est mue, par exemple quand le savoir stimule un mouvement strictement intellectuel chez un acteur (*artifex*)⁴⁷³. Chez les animaux sensibles comme chez les humains, l'âme est la cause des mouvements effectués par le

⁴⁷¹ TDA, 10. 180, 15-1, pp. 262-264. *Cogitationes etenim et considerationes motus sunt animæ, et ita menti opus est ratione ad uidendum et consideratione ad inquirendum, sed sicut sæpe aspectus dirigitur et tamen quia lux deest nihil uidetur, quod patet in tenebris, ita cum ratio mouetur ad aliquid comprehendendum, si lux intelligentiæ deest, nihil comprehendit et uocatur ignorantia ; si uero adest, comprehendit et uocatur scientia.*

⁴⁷² TDA, 10. 211, 1-5, p. 308, qui se réfère au texte biblique 1 Corinthiens, 13, 12 : *Cum enim rationalis anima sed beata ab hac mortalitate transit, intellectus ab intelligentia, scientia a sapientia, temporalitas ab æternitate absorbetur et in illa claritate æterni luminis Deus et in Deo quicquid non est Deus simpliciter uidetur. Unde Apostolus : « Tunc enim cognoscemus sicut et cogniti sumus ».*

⁴⁷³ TDA, 1. 19, 16-19, p. 82.

désir, la volonté, l'opération et la mutation. Mais elle n'est mue par aucun des mouvements propres au corps⁴⁷⁴.

En se référant ici à Qusta ibn Luqa⁴⁷⁵, Gundisalvi affirme que l'âme peut être mue de six manières différentes : d'après la substance (*secundum substantiam*), la génération (*secundum generationem*) ou la corruption (*corruptio*), d'après la quantité (*quantitas*) selon l'augmentation (*augmentum*) ou la diminution (*diminutio*), en relation avec le lieu (*locus*) et finalement d'après la qualité (*qualitatem*) selon l'altération (*alterationem*⁴⁷⁶). Les émotions sont des manifestations de la faculté de permutation, c'est-à-dire celle de changement de qualité (*alteratio enim est secundum qualitatem facta permutatio*⁴⁷⁷). Malgré une division claire des multiples facultés de l'âme, Gundisalvi rappelle que l'âme rationnelle possède deux grandes puissances qui englobent toutes les autres : la faculté contemplative de compréhension (*uirtus intelligendi*) et celle d'agir (*agendi*). Dès le premier chapitre du traité, Gundisalvi fait une adéquation terminologique entre l'intelligence contemplative en mesure de saisir les réalités célestes et l'intellect actif, c'est-à-dire la faculté d'agir dans le monde. Ces deux facultés portent le même nom : *intellectus*⁴⁷⁸.

4.2.2 L'appréhension intellectuelle métaphysique et le désir volontaire du salut

La matière est incapable de bouger par elle-même, le siège de la volonté humaine et des expériences sensorielles ne peut donc pas être le corps; les actions multiples du corps procèdent d'une source au-delà du corporel⁴⁷⁹. L'âme anime, donne sa sensibilité et permet au corps de bouger au moyen de la volonté⁴⁸⁰. Le premier chapitre du traité établit déjà un lien entre le mouvement d'altération immatériel qu'est l'*affectus* et le principe de la thèse de Gundisalvi voulant que la compréhension de la sagesse divine engendre une disposition souhaitable de la tendance (*affectus* ou *profectus*⁴⁸¹) d'une personne à exprimer volontairement sa colère ou sa joie

⁴⁷⁴ TDA, 1. 19, 20-23, p. 82. *Hoc ergo quinto modo anima mouet animalia, quia est causa motus animalium per desiderium et per uoluntatem et per opus atque mutationem ; ipsa tamen non mouetur aliquo modo motionis corporum.*

⁴⁷⁵ TDA, 1. 10, 2-4, p. 74.

⁴⁷⁶ TDA, 1. 16, 20, p. 78.

⁴⁷⁷ TDA, 1. 16, 20-21, p. 78.

⁴⁷⁸ TDA, 10. 169, 4-6 p. 250. *Quapropter animæ rationalis duæ sunt uires : una est uirtus intelligendi et alia est uirtus agendi, siue una est uirtus contemplatiua et alia est uirtus actiua ; et utraque uocatur intellectus æquiuoce.*

⁴⁷⁹ TDA, 1. 6, 12-13, p. 70. *Igitur actiones corporis causam efficientem habent præter corpus.*

⁴⁸⁰ TDA, 1. 9, 20-21, p. 72. *Anima ergo est quæ corpora animat et sensificat et uoluntario motu mouet.*

⁴⁸¹ TDA, 1. 17, 13, p. 80.

d'après les usages prescrits par la vertu. Gundisalvi adopte ici une position moralement conditionnée de la conduite des émotions dans la vie.

Tout animal dont le corps est fonctionnel se représentant un objet de désir dans l'imagination est en mesure de se déplacer volontairement pour l'obtenir. Le désir, fortement lié à la faculté de bouger les muscles (qui fonctionne aussi chez les personnes incapables de se déplacer), prend une dimension intellectuelle plus complexe chez les humains. Il est naturel que des désirs contraires affectent les êtres sensibles. Dans le processus du désir, les créatures sont toujours soumises à l'assentiment de la volonté. Chez les humains, le désir est conçu selon l'usage des bonnes mœurs. La notion de désir troublé, c'est-à-dire contraire à la vertu, devient fondamentale: « ... et celui qui est de bonnes mœurs imagine parfois des désirs troublés (*turpes concupiscentias*), mais ne les désire pas ; un autre, au contraire, les désire. »⁴⁸². Ici, Gundisalvi indique qu'imaginer un désir n'implique pas de le désirer de manière volontaire.

Au passage 7. 91, Gundisalvi lie la dilection, la connaissance, le désir et l'affection. Ces éléments spirituels, liés à la vie corporelle, peuvent (et devraient) être vécus selon la volonté du Créateur manifestée en l'humain. « Attachées à l'éternité et figées par le désir (*desiderio*) en l'unique et immuable (*incommutabilis*) volonté du créateur, elles ne subissent aucune altération (*permutatio*), elles ne varient pas dans leur état affectif (*affectio*), elles restent toujours dans le même état »⁴⁸³. La volonté du Créateur fixe les âmes dépouillées de leur corps dans un état où l'affection humaine n'a plus besoin des mouvements qui la transportent pendant sa vie : ces mouvements, alors nécessaires, peuvent être rationalisés par l'âme elle-même et vécus selon la volonté divine.

La puissance spirituelle humaine se sert des organes sensoriels du corps pour apprécier la matérialité des risques et des nécessités pour la survie. Elle ajoute à cette faculté d'appréhension

⁴⁸² TDA, 9. 158, 7-19, p. 236. *Post hæc autem repetimus adhuc de uirtutibus motiuis, adicientes quod animal, cum aliquid desiderat, percipit se desiderare uel imaginat; si enim non perciperet, non intenderet moueri ad quærendum illud. Non autem habet hoc desiderium ex aliqua uirtutum apprehendentium; uirtutes enim apprehendentes nihil aliud faciunt nisi iudicare et apprehendere. Cum autem iudicant uel apprehendunt sensu uel æstimatione, non ex hoc necesse est illud desiderare. Homines enim conueniunt in apprehendendo quod sentiunt uel imaginant secundum hoc quod sentiunt illud et imaginant, sed differunt in desiderando illud quod sentiunt uel imaginant ; unus etiam et idem homo discrepat in hoc; imaginat enim cibum et desiderat illum in hora famis sed non desiderat illum in hora satiæ et qui bonorum morum est quandoque imaginat turpes concupiscentias sed non desiderat illas ; alius autem desiderat.*

⁴⁸³ TDA, 7. 91, 23-1, pp. 162-164. ... *quoniam adhærentes æternitati et affixæ desiderio uni et eidem creatoris uoluntati incommutabili, nulli permutationi subiacent, affectionem non uariant, in eodem statu semper permanent.*

la perception des (choses) intelligibles⁴⁸⁴. Trois facultés spirituelles distinguent ces puissances chez l'humain d'avec celles des autres animaux : celle qui réalise des actions par le choix de la délibération (*electio deliberationis*); celle servant à « inventer les arts en réfléchissant (*meditando*) »; enfin la compréhension des choses universelles (*comprehendere universalialia*). L'appréhension humaine concerne les choses singulières aussi bien qu'universelles⁴⁸⁵.

La formulation (*conceptio*) de concepts universaux (*universalialia*) permet de réfléchir (*ad cogitandum*) au sujet des choses singulières afin de poser un jugement pratique utile, mais aussi distinguer moralement entre l'honnête et le malhonnête ou le bon et le mauvais. Le discernement entre le bien et le mal, provenant de l'anthropologie biblique, s'effectue ici au moyen d'un syllogisme, issu de la recherche philosophique de la vertu, un processus logique déterminant la sentence (*sententia*), c'est-à-dire l'acceptation concrète d'une chose choisie parmi des contraires⁴⁸⁶. Cette sentence, résultat d'un jugement, permet une prise de position future sur une question singulière. Le mouvement des facultés désidératives suit la raison, raison qui transfère les propositions majeures depuis la faculté qui juge des choses universelles vers celle qui pense, dans le but de tirer des conclusions au sujet des éléments singulièrement utiles pour l'avenir⁴⁸⁷. Toujours lié par Gundisalvi au mouvement de l'âme et au jugement dans le monde, le désir prend chez l'humain une dimension réflexive sur la prise volontaire d'une décision morale.

⁴⁸⁴ TDA, 2. 22, 18-19, p. 86. *Item id de qua nulla est dubitatio hoc est quod in homine est aliquid per quod ipse apprehendit intelligibilia.*

⁴⁸⁵ TDA, 10. 168, 1-3, pp. 248-250. *Sciendum autem quod autem omnes prædictæ uires et actiones communes sunt homini cum omnibus animalibus. Sed quæ sequuntur propriæ sunt hominis, scilicet agere actiones electione deliberationis et adinuenire artes meditando et comprehendere universalialia. Homo enim habet agere de rebus singularibus et de rebus universalibus. Universalialia autem non sunt nisi conceptiones tantum, quamuis sint de actione. Qui enim tenet communem conceptionem qualiter debeat ædificari domus, ex hac tantum conceptione non prouenit aliquam domum esse in actu singulariter. Actiones enim egent rebus singularibus et proueniunt ex intentionibus singularibus.*

⁴⁸⁶ TDA, 10. 172, 19-1, pp. 252-254. *Sententia enim est conceptio certissime definita, siue sententia est certa comprehensio unius contradictoriarum.*

⁴⁸⁷ TDA, 10. 168, 12-3, pp. 248-250. *Homo igitur habet uirtutem quæ est propria conceptionum uniuersalium et aliam quæ propria est ad cogitandum de rebus singularibus, de eo scilicet quod debet fieri et dimitti et quod prodest et obest et quod est honestum et inhonestum et quod est bonum et malum ; et hoc fit ad modum syllogismi uel considerationis ueræ uel falsæ cuius finis est dare sententiam de re singulari futura ex rebus possibilibus. De necessariis etenim et impossibilibus non cogitat an habeant esse an non ; de præterito etiam non cogitat an habeat esse quia est præteritum. Ad huius autem uirtutis iudicium sequitur motus uirtutum desideratiuarum et ex uirtute iudicante de uniuersalibus, hæc uirtus transumit maximas propositiones ad id quod cogitat et concludit de singularibus.*

4.2.3 Le désir, l'appréhension du monde par les sens, la mémoire et le corps

L'âme est la « perfection du corps (*perfectio corporis*) » et elle utilise ce dernier comme un outil, mais ses appétits et son intellect (ainsi que d'autres facultés similaires) lui sont propres⁴⁸⁸. Les différentes puissances de l'âme émanent (*emanant*) vers les organes du corps, à partir d'un principe contenu en elle, le même principe les unissant aux organes⁴⁸⁹. Gundisalvi explique que l'âme est unifiée dans son essence, mais que les facultés dont elle fait usage sont infinies en nombre (*infinite sunt uires*)⁴⁹⁰ et se manifestent dans les organes corporels⁴⁹¹ selon les puissances générales propres à chacun des trois types d'âmes⁴⁹². Une âme possède ses propres facultés d'appréhension des choses intelligibles, dont la mise en action dépend des organes physiques du corps (*instrumenti*)⁴⁹³. Les appétits du corps sont alimentés par les expériences sensorielles : nous désirons les choses matérielles parce que nous en percevons les formes au moyen des sens. La colère, pour sa part, est intimement liée à l'action des sens physiques. Elle survient parce que nous ressentons, désirons ou voyons une chose ou une autre⁴⁹⁴. Le lien entre la faculté irascible et la vision permet à chacun de comprendre en soi-même que « parce que j'ai senti, j'ai désiré »⁴⁹⁵.

L'émotivité dépasse toutefois le simple désir et la vie sensorielle, même chez les animaux dépourvus de raison. On retrouve chez eux une faculté affective qui ne tient pas de la concupiscence, ni des sens, et cela même si elle implique un indéniable désir. Il s'agit d'une faculté similaire à l'affection d'une mère pour son fils ou celle d'une épouse pour son mari; elle est aussi

⁴⁸⁸ TDA, 9. 109, 10-16, p. 184. *Corpus enim, ex hoc quod est corpus non potest esse id in quo coniunguntur hæ uires — alioquin omne corpus haberet has uires —, sed ex alio propter quod fit aptum ad hoc quod primo est coniungens et est perfectio corporis secundum quod est coniungens; ergo illud aliquid aliud est a corpore; secundo quia manifestum est aliquas istarum uirium nec esse corporeas nec subsistere in corpore, ut irascibilem et concupiscibilem et intellectus et alia huiusmodi.*

⁴⁸⁹ TDA, 9. 109, 16-18. p. 184. *Est igitur non corpus quoniam in eo quod est non corpus possunt coniungi hæ uires, quarum quædam emanant ad instrumenta et quædam sunt propriæ ipsius.*

⁴⁹⁰ TDA, 9. 109, 3, p. 186.

⁴⁹¹ TDA, 9. 109, 1-3, p. 186. *Restat ergo ut illud sit anima, quæ quamuis sit una essentialiter, ab ea tamen fluunt multa in membra diuersa.*

⁴⁹² TDA, 9. 109, 3-6, p. 186. *Cuius cum infinite sint uires, tamen dum est in corpore, tres principaliter uires habet: primam uegetandi qualis est in plantis, secundam sensificandi qualis est in brutis animalibus, tertiam ratiocinandi qualis est in hominibus.*

⁴⁹³ TDA, 9. 105, 21-23, p. 180. *Anima enim habet apprehensiones per se ipsam quæ sunt intelligibiles et alias apprehensiones per instrumenta quæ diuersæ sunt secundum diuersitatem instrumentorum.*

⁴⁹⁴ TDA, 9. 109, 6-7, p. 184. *... quia sensimus, concupiuius et quia uidimus hoc et hoc, irati sumus.*

⁴⁹⁵ TDA, 9. 109, 7-9, p. 184. *Illud autem unum, in quo coniunguntur hæ uires est id per quod cognoscit unusquisque quæ sit sua sententia ita ut possit dicere, quia sensi, concupiui.*

analogue au désir d'un prisonnier d'être libéré. Cette affection n'est pas intrinsèquement une tendance du concupiscible, mais elle demeure une tendance de la faculté imaginative⁴⁹⁶.

Le propre du concupiscible est un désir pour la délectation et le désir existe par la faculté d'être affectée. Pour leur part, les accidents de l'appétit de concupiscence sont pour l'âme des mouvements servant le jugement appréhensif du réel. La seconde faculté appétitive est l'irascible. Les accidents (*accidentales*) issus de cette faculté sont la colère⁴⁹⁷, la peur, la douleur et la tristesse. Les accidents de l'irascible témoignent eux aussi de la fonction appréhensive de cette faculté : la peur, ou même son contraire, le réconfort (*confortatur*), surviennent après un déplacement de la faculté irascible. Elle est la conséquence d'une formation (*formatio*) intelligible ou imaginée. La colère survient quand une chose appréhendée par l'irascible ne peut pas être repoussée ou lorsqu'un individu craint son arrivée. La joie se trouve aux limites de l'irascible (*est finis huius uirtutis*). Cette joie, parmi les puissances de la force concupiscible animale (*sunt ex uirtute bestiali concupiscibili*), se manifeste lorsqu'un individu obtient de l'argent (*pecunia*), désire (*appetere*) de la nourriture (*cibus*) et désire (*concupiscere*) l'union sexuelle (*coitus*). Le confort (*solatio*) et la joie sont aussi des accidents des facultés appréhensives (*uirtutes apprehendentes*). Le désir les suit, parce qu'on désire (*desiderat*) une chose quand cette faculté tend vers un objet⁴⁹⁸, dont la forme est imprimée dans la mémoire.

La faculté de la mémoire, qui retient en elle les expériences de l'âme, varie dans sa puissance selon les humeurs, changeantes au gré du vieillissement du corps. La dimension somatique domine encore ici, la mémoire étant une faculté associée à la vie terrestre : un déséquilibre dans les humeurs impose une variation dans les désirs, les dispositions émotionnelles

⁴⁹⁶ TDA, 9. 159, 5-16, p. 238. *Huius autem uirtutis, scilicet desiderii, rami sunt uirtus irascibilis et uirtus concupiscibilis. Illa autem quæ desiderat delectabile et quod putatur utile ad acquirendum est concupiscibilis; quæ uero desiderat uincere et id quod putatur nociuum repellere est irascibilis. Aliquando autem inuenitur in animalibus affectus non ad concupiscientias suas, sed sicut affectus matris circa filium suum et uxoris circa uirum suum et affectus eius qui desiderat exire a carcere uel a compedibus. Sed hic affectus, quamuis non sit cupiditas uirtutis concupiscibilis, est tamen aliquis affectus concupiscentiæ uirtutis imaginatiuæ; uirtuti enim apprehendenti appropriatur proprium delectamentum in eo quod apprehendit, et in eo quod agitat de eis quæ semper renouantur, uel de formis.*

⁴⁹⁷ TDA, 9. 160, 17-22, p. 238.

⁴⁹⁸ TDA, 9. 161, 23-7, pp. 238-240. *Timor enim, dolor et tristitia sunt de accidentibus irascibilis propter communionem quam habent uirtutes apprehendentes; cum enim mouentur sequentes formationem intelligibilem uel imaginabilem, fit timor. Cum uero non timet, confortatur; et accidit ei dolor unde uenit ira, cum non potest repellere illud, uel cum timet aduentum eius. Gaudium autem, quod est ex modo separationis, est finis huius uirtutis. Sed pecuniam capere et cibos appetere et concupiscere coitum et alia his similia sunt ex uirtute bestiali concupiscibili. Solatium uero et gaudium sunt de accidentibus uirtutis apprehendentes. Virtus autem desideratiua sequitur has uirtutes prædictas; cum enim intenditur eius uis, desiderat.*

et la rétention de l'information. Les plus vieux ne se souviennent pas toujours bien de ce qu'ils ont vu, mis à part lorsqu'un souvenir implique aussi de la douleur ou de la colère (ou d'autres choses similaires de ce type (*ceteris huiusmodi*)). Il en est ainsi parce que la forme expérimentée par les sens appréhensifs internes, déjà imprimée dans la mémoire, permet la manifestation dans l'imagination d'un ressenti passé sans qu'il y ait directement une stimulation des sens externes. Il en va de même pour l'espoir (*spes*) et le désir (*desiderium*), deux concepts identiques: l'un et l'autre sont des manifestations émotives dans l'imagination. Le désir (*desiderium*) est un jugement de l'imagination en faveur de l'appétit. La peur (*timor*) est le contraire de l'espoir ; la privation de l'espoir est la méfiance (*diffidentia*) ou le désespoir (*desperatio*) ; et toutes ces passions sont des jugements de l'estimation⁴⁹⁹.

On retient ici que les animaux, comme les humains, sont soumis aux mêmes impératifs du désir et de la colère, stimulés par la même faculté imaginative. Comme pour ses contemporains, les émotions sont pour Gundisalvi des mouvements de l'âme liés au désir volontaire. Toutefois, Gundisalvi présente ce désir comme une fonction de l'âme dont l'action est centrale dans la conduite de la vie aussi bien pour les humains que pour les animaux sensibles, sans faire ici allusion au risque posé par l'assouvissement des désirs matériels pour la vie éternelle de l'âme. Les facultés appétitives sont relativement basses dans la hiérarchie des facultés spirituelles : elles n'agissent qu'en réponse à l'action de la faculté estimative. C'est l'estimation de ce qui est nécessaire qui détermine quel objet est digne de susciter un appétit. Chez les animaux sensibles, l'estimation domine les autres facultés intérieures. La cupidité (*cupiditas*) et la colère (*ira*) dominent à leur tour les mouvements issus de la faculté désidérative et, indirectement, les mouvements des facultés motrices musculaires⁵⁰⁰. La faculté de se mettre en colère (*aptitudo irascendi*) varie en puissance

⁴⁹⁹TDA, 9. 157, 11-6, pp. 234-236. *Illi uero sunt memoriores quorum animæ non habent multos motus nec disperguntur cogitationes eorum; ille enim cuius anima habet multos motus et multiplices cogitatus non bene memorat. Unde memoria etiam sicca materia eget ut anima sit uelox studio ad formam et ad materiam, et ut habens illam non occupetur circa aliam. Unde pueri, quamuis sint humidi, tamen firmiter retinent; animæ enim eorum non occupantur circa quæ occupantur animæ maiorum, nec mouentur ab eo in quo stant ad aliud. Iuuenes uero propter calorem suum et propter motus suos agiles, quamuis complexio eorum sit sicca, tamen memoria eorum non est sicut memoria puerorum. Senibus uero propter humorem qui præualet in eis accidit non memorare ea quæ uident, sed aliquando ex dolore uel ira uel ceteris huiusmodi accidit cum memoria aliquid simile dispositioni rei qualiter acciderit, causa uero doloris et iræ et tristitiæ non est nisi quia forma eorum quæ præterierunt impressa est sensibus interioribus ; quæ cum reddit facit illud uel simile illius. Desiderium quoque et spes faciunt hoc idem; spes autem aliud est quam desiderium quia spes est imaginatio alicuius rei cum affirmatione uel opinione quia erit ; desiderium uero est imaginatio rei concupiscentia eius, iudicans quod delectabit cum affuerit. Timor autem est oppositus spei ad modum contrarietatis; diffidentia uero uel desperatio est eius priuatio, et hæc omnia sunt iudicia æstimationis.*

⁵⁰⁰ TDA, 9. 162, 8-16, p. 240.

entre les individus d'une même espèce comme celle de désirer (*concupiscendi*), le fait de trembler (*formidandi*) ou celui de craindre (*timendi*) quelque chose. Le visage (*facies*) du colérique informe sur la tendance d'une personne à se fâcher rapidement. La timidité est aussi visible sur le visage⁵⁰¹. La physionomie d'un corps animé sensible, humain ou autre, dépend de l'émotivité autant qu'elle en subit les accidents : il y a émotivité partout où il y a vie sensible et déplacement d'un être créé dans l'espace.

Si, pour Gundisalvi, les émotions sont bel et bien liées à l'usage de la raison chez les humains, leur fonction demeure a priori physiologique. Une telle position diffère assez lourdement de celle des adhérents à la théologie augustinienne plus traditionnelle, théologie qui fait du désir des choses matérielles la source des vices éloignant du salut. Gundisalvi présente les désirs matériels, stimulés par l'estimation, la puissance imaginative et les sens, comme fondamentaux pour l'accomplissement du potentiel d'une âme raisonnable au sein d'un corps sensible. Ils ont de surcroît le potentiel d'assurer l'existence de l'âme béatifiée pour l'éternité malgré les distractions posées par la poursuite naturelle des objets de désir dans le monde.

Dans le *Tractatus de anima*, l'amour, puissance émotive centrale dans la psychologie cistercienne, est une faculté émotive neutre, très rarement mentionnée, parfois liée aux désirs terrestres dans son fonctionnement, malgré le fait qu'elle puisse être vécue selon la volonté divine. Gundisalvi indique que l'amour électif dépend de la connaissance : la compréhension d'un humain par l'intelligence complète sa puissance affective, déjà capable de rendre elle-même un jugement neutre et utile pour la survie. Au sujet de l'intelligence et de la compréhension, qui suit l'action des puissances responsables des émotions, on observe pour la première fois une analogie entre *intelligere* (comprendre) et *intelligentia* (intelligence), alors que les deux termes sont utilisés ensemble au passage 7. 91⁵⁰². Les émotions, établies comme des mouvements d'altération spirituels d'amélioration ou de dégradation (*melior, peior*), sont au même passage directement

⁵⁰¹ TDA, 9. 163, 17-25, p. 240. *Omnes autem istæ actiones et ista accidentia sunt de accidentibus quæ accidunt animæ, sed dum est in corpore, quia non accidunt nisi propter consortium corporis ; et ideo trahunt post se complexiones corporum. Accidunt etiam ipsa cum accidunt complexiones in corporibus. Quasdam enim complexiones sequitur aptitudo irascendi et quasdam aptitudo concupiscendi et quasdam aptitudo formidandi et timendi. Unde facies quorundam hominum est facies irascibilis, qui ex hoc quod cito irascitur contestatur faciei suæ. Quidam etiam uidetur timidus et fomidosus quia formidat et cito terretur.*

⁵⁰² TDA, 7. 91, 4-7, p. 164. *Quia enim gaudet, dolet, sperat et metuit, numquam pacata subsistit, et intelligentia eius semper uariatur, dum incognitum studio addiscitur et cognitum per obliuionem subtrahitur; unde non est ei idem esse et intelligere.*

liées par l'auteur au principe de la connaissance : une seule intelligence implique une seule cognition (*cognitio*) et une seule cognition implique un seul amour, un amour électif (*dilectio*)⁵⁰³, lié à un choix de l'intellect, donc à la volonté individuelle.

Gundisalvi pousse encore plus loin l'analogie *cognitio* — *dilectio* : on aime (*diligit*) tant qu'on sait (*cognoscit*) qu'il existe quelque chose digne d'être aimé⁵⁰⁴. La volonté d'aimer ce qu'on sait digne d'être aimé est à son tour un choix de la raison. L'amour et le niveau de connaissance varient d'une personne à l'autre : les choses qui sont égales en essence ne le sont pas nécessairement en intelligence⁵⁰⁵. S'appuyant sur la citation biblique, « parce qu'une étoile diffère en sa clarté d'une autre étoile⁵⁰⁶ », Gundisalvi tranche à l'aide des Écritures sur la question de la différence entre les capacités d'une âme comparativement à celles des autres. Ceux qui aiment Dieu, d'une manière analogue au phénomène de la compréhension intellectuelle, ne le font pas tous avec la même efficacité⁵⁰⁷, même si toutes leurs âmes possèdent les multiples capacités que sont l'animation (*uirtus est animandi*), la sensibilité (*sensificandi*) et celle de voir son affection altérée de diverses manières (*multiplici de causa affectionem commutandi*)⁵⁰⁸.

En termes de théologie augustinienne, Gundisalvi compense tant bien que mal pour son naturalisme excessif par une conception philosophiquement acquise de l'amour de Dieu : il propose un amour produit de la volonté, stimulé par la compréhension du bien au moyen de la raison. Il ne nie pas que l'expérience directe d'une chose est une manière de la comprendre ; les principes de la compréhension liés à l'expérience contemplative sont d'ailleurs des propositions connues *per se*, déjà contenues dans l'âme. La compréhension active fonctionne différemment : elle est établie au moyen de propositions probables, appuyées ou non par des autorités généralement acceptées, mais elle peut aussi être le produit des expériences (*experimentum*)⁵⁰⁹.

L'idée d'un amour de Dieu défini par la connaissance des choses divines se retrouve aussi dans l'*Epistola de anima* d'Isaac de l'Étoile, chez qui les termes *cognoscere* et *diligere* sont utilisés

⁵¹⁶ TDA, 7. 91, 14-15, p. 162. *Sed si una esset cognitio, una esset et dilectio; ...*

⁵⁰⁴ TDA, 7. 91, 15-16, p. 162. *... tantum enim quisque diligit quantum diligendum esse cognoscit; ...*

⁵⁰⁵ TDA, 7. 91, 17-18, p. 162. *Non sunt ergo æquales in intelligentia, quæ tamen æquales sunt in essentia.*

⁵⁰⁶ TDA, 7. 91, 17, p. 162. Ref. 1, Corinthiens, 15, 41. « *quia stella a stella differt in claritate* ».

⁵⁰⁷ TDA, 7. 91, 16, p. 162. *... non autem æque diligunt, sicut nec æque cognoscunt, ...*

⁵⁰⁸ TDA, 7. 91, 2-4, p. 164. *Multo minus ergo humanæ animæ simplices sunt, in quarum essentia tam multiplex uirtus est animandi, sensificandi et ad tam diuersa corpus mouendi et multiplici de causa affectionem commutandi.*

⁵⁰⁹ TDA, 10. 172, 1-5, p. 254. *Certa autem non fit necessaria ratione uel diuina reuelatione. Principia uero contemplatiui sunt ex propositionibus per se notis; sed principia actiui sunt ex probabilibus et ex auctoritatibus et ex famosis et experimentis.*

conjointement pour définir la même idée d'un amour stimulé par la connaissance. Qui est le premier, entre Gundisalvi et Isaac, à introduire au moyen de ces termes la formulation d'une conception d'aimer volontairement (*dilectio*) liée au fait de connaître (*cognoscere*) Dieu ? L'idée apparaît dans le prologue de la traduction du *De anima* d'Ibn Sina par Abraham ibn Daud, mais dans l'ensemble de l'œuvre d'Ibn Sina, le terme *diligere*, qui représente l'idée d'aimer, et l'idée de la connaissance ne sont mis en relation qu'indirectement⁵¹⁰. Les termes *diligere* et *cognoscere* ne se retrouvent nulle part ensemble dans le corpus du texte d'Ibn Sina traduit en latin. McGinn relève une douzaine de passages de la *Patrologia Latina* de l'abbé Migne où Isaac discute l'union entre *cognoscere* et *diligere*⁵¹¹ : l'abbé cistercien semble avoir réfléchi plus longuement que Gundisalvi sur le sujet. Gundisalvi adaptait-il son discours à la pensée cistercienne en reprenant une citation d'Isaac, ou Isaac réfléchissait-il peut-être sur une donnée intéressante inspirée du *Tractatus de anima* ? Il convient de noter que Gundisalvi mentionne la *dilectio* uniquement au passage 7. 91 (mis à part une mention en fin de traité pour définir la vie dans l'amour du Christ⁵¹²), le passage où elle est liée à la connaissance. Ce passage contient bon nombre de ressemblances thématiques avec la lettre sur l'âme d'Isaac de l'Étoile, en plus d'être l'un des plus importants en ce qui concerne la définition des émotions par Gundisalvi. Une éventuelle comparaison des références soulignées par McGinn avec le passage 7. 91 du *Tractatus de anima* de Gundisalvi pourrait révéler des pistes de réflexion supplémentaires au sujet de la relation des deux œuvres.

4.2.4 La perfection de l'intellect, l'intelligence et la contemplation de la sagesse

La faculté intellectuelle active, soumise au jugement de la faculté contemplative, doit dominer les puissances corporelles afin de ne pas se laisser dominer par les affections du monde physique, adoptant ainsi des mœurs perverses (*peruersi mores*). La domination de l'intellect sur les facultés corporelles assure des comportements au contraire optimaux (*mores optimes*), pouvant même conserver une similitude avec les puissances corporelles. La puissance active (*uirtus actiua*),

⁵¹⁰ S. van. Riet, *op. cit.*, 6-12, p. 3. *Quomodo enim iam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est vincitur ignorare?*

⁵¹¹ McGinn, *op. cit.*, p. 63.

⁵¹² TDA, 10. 215, 6, p. 318. ...*dum uiuerent in Christo dilexerunt*,...

si elle est dominante, possède une affection agente (*affectio agens*), mais une affection patiente (*affectio patiens*) si elle est dominée par l'intellect contemplative. Toute affection prend le nom de comportement, ou mœurs (*mos*)⁵¹³.

L'intellect, séparé par ses fonctions actives et contemplatives, possède deux aptitudes ayant chacune son propre état de perfectionnement. Celui de l'intellect actif va de la puissance seulement (*in potencia*) à l'effet (*in effectum*)⁵¹⁴. L'intellect contemplatif ne peut demeurer qu'en puissance seule. Cet intellect contemplatif, alors qu'il est dans le corps et encore capable de recevoir toutes les formes, est « matériel »⁵¹⁵. Sa seconde forme est dite possible, sa troisième est la perfection⁵¹⁶. Pour se perfectionner, l'intellect prend l'habitude d'accomplir une action donnée (*intellectus in habitu*) qui graduellement devient acquise en pratique (*in effectum*)⁵¹⁷. Pour perfectionner l'action contemplative de l'âme, l'intellect actif transmet à sa dimension contemplative des éléments

⁵¹³ TDA, 10. 175, 1-6, p. 256-258. *Quapropter uirtus activa debet imperare ceteris uirtutibus corporis sicut oportet secundum iudicium uirtutis contemplatiuæ ita ut hæc non patiatum ab illis ullo modo; immo ipsæ patiantur ab ea, et sint ei omnino subiectæ, ne forte contingant in ea affectiones trahentes eam post se prouenientes ex rebus naturalibus quæ uocantur peruersi mores. Oportet ergo ut ipsa non sit passibilis ullo modo uel uincibilis, sed imperans, et tunc habet mores optimos. Possibile est autem ut mores comparantur etiam uiribus corporalibus. Cum enim illa fuerit dominans, habebit affectionem agentem, et ex intellectu habebit affectionem patientem. Nominamus autem omnem affectionem morem; erit ergo unum propter quod contingunt mores in hoc, et mores in illo; quoniam, si ipsa fuerit uicta, habebit affectionem passibilem et similiter affectionem actiuam non extraneam, quæ erunt duæ actiones et duo mores. At mos quidem erit unus sed habebit duas comparationes. Anima ergo rationalis cum sit una substantia habet comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et alterum infra eam. Sed habet in se uirtutes, quibus coaptatur ad utrumque illorum, nam uirtutem actiuam habet propter id quod debet ei quod est infra se, et uirtutem contemplatiuam habet propter id quod est supra se, uidelicet ut patiatum ab eo et perficiatur per illud et recipiat ab illo. Quæ duæ uires siue duo intellectus sunt animæ rationali quasi duæ facies; una quæ respiciat deorsum ad regendum suum inferius, quod est corpus, quam nullo modo oportet recipere aliquam affectionem generis debiti naturæ corporis; et aliam qua respiciat sursum ad contemplandum suum superius, quod est Deus, quam oportet semper recipere aliquid ab illo quod est illic et affici ab illo. Sed ex eo quod est infra eam -scilicet intellectu actiuo-generantur mores et scientiæ, et ex eo quod est supra eam -scilicet intellectu contemplatiuo- acquiruntur sapientiæ. Sed ad acquirenda hæc unusquisque horum duorum intellectuum habet aptitudinem et perfectionem. Id enim quod solet aliquid recipere aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando in effectum.*

⁵¹⁴ TDA, 10. 175, 3-6, p. 258. *Sed ad acquirenda hæc unusquisque horum duorum intellectuum habet aptitudinem et perfectionem. Id enim quod solet aliquid recipere aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando in effectum.*

⁵¹⁵ TDA, 10. 177, 1, p. 258. *Sed potentia prima uocatur pura et materialis, ...*

TDA, 10. 177, 21-1, pp. 258-260. *Intellectus igitur actiuus siue contemplatiuus cum est in sola potentia... uocatur materialis; dictus autem materialis ad similitudinem aptitudinis materiæ primæ quæ ex se nullam habet formam sed est receptibilis omnium formarum.*

⁵¹⁶ TDA, 10. 177, 17-18, p. 258. *Sed potentia prima uocatur pura et materialis, secunda uocatur potentia possibilis siue facilis, tertia est perfectio.*

⁵¹⁷ TDA, 10. 177, 5-11, p. 260. *... et alia huiusmodi intelligibilia prima ex quibus et cum quibus peruenitur ad intelligibilia secunda, uocatur uterque intellectus in habitu et potest dici intellectus in effectum respectu primi. Potentia enim prima non potest intelligere aliquid in effectum. Hæc uero potest aliquid intelligere in effectum, sed cum inquisierit; deinde cum acquiratur unicuique istorum intellectuum perfectio dicitur intellectus in effectum.*

déterminés à partir des propositions possibles et « autres affections ⁵¹⁸ ». L'expérience d'états affectifs est donc utile au perfectionnement de l'intellect tourné vers les réalités métaphysiques.

L'intellect contemplatif, une fois parfait, est capable de retourner par lui-même à une connaissance des formes bien ancrées dans l'âme : il est lui aussi considéré comme un intellect en acte⁵¹⁹. Lorsque l'intellect est absolument en acte (donc aussi dans sa dimension contemplative depuis l'acquisition d'une pratique par l'habitude)⁵²⁰, il prend le nom d'intellect acquis atteint par un autre (*intellectus adeptus ab alio*) : il passe désormais à l'action par l'agence d'un intellect toujours en acte (*intellectum qui semper est in effectu*). Quelques lignes plus loin, cet intellect toujours en acte est confondu avec l'intelligence en acte (*intelligentia in effectu*), principe des formes intelligibles abstraites⁵²¹. Aux dires de Gundisalvi, il y a toujours en l'âme quelque chose lui permettant de passer du potentiel à l'action. Quand il y a union de l'intellect *in potentia* avec l'intellect *in effectu*, des formes réalisées de manière extrinsèque (*ab extrinsecus*) s'impriment sur l'âme⁵²². L'intellect actif, au moyen duquel on atteint à la science et au savoir⁵²³, ne devrait ainsi jamais adopter les usages de son action corporelle, mais servir les mœurs qu'il observe à l'aide de l'intellect contemplatif, faculté apte à rechercher la sagesse⁵²⁴.

⁵¹⁸ TDA, 10. 177, 1-5, p. 260. *Cum uero uterque intellectus est in potentia facili, scilicet cum accedit unicuique illorum habere iam principia quibus perficiuntur eorum actiones, sed actiuo propositiones probabiles et aliae affectiones, contemplatiuo uero per se nota prima ut omne totum maius est sua parte... et alia huiusmodi.*

⁵¹⁹ TDA, 10. 177, 11-16, p. 160. *Intellectus enim contemplatiuus tunc est similis potentiae perfectiuae, cum incipiunt in anima existere formae intelligibiles adeptae post per se nota. Et quamuis non conuertitur ad eas ut consideret illas in effectu, sunt tamen quasi repositae apud eam ut cum uoluerit consideret illas in effectu, sunt tamen quasi repositae apud eam ut cum uoluerit consideret eas in effectu et intelligat eas et intelligat se intelligere eas.*

⁵²⁰ TDA, 10. 178, 21 p. 260.

⁵²¹ TDA, 10. 178, 17-6, pp. 260-262. *Est enim hic intellectus qui intelligit quotiens uult intelligere sine labore inquirendi. Quamuis autem hic intellectus uocetur intellectus in effectu, potest tamen uocari intellectus in potentia respectu eius qui sequitur post eum. Cum enim intellectus contemplatiuus est in effectu absoluto, scilicet cum forma intellecta est sibi praesens et considerat eam in effectu et intelligit in effectu et intelligit se intelligere in effectu, quod tunc est in ea uocatur intellectus adeptus ab alio. Qui ideo uocatur intellectus adeptus ab alio quoniam intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in effectu. Aliquid igitur est per quod animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Id autem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum.*

⁵²² TDA, 10. 179, 7-9, p. 262. *Unde cum intellectus qui est in potentia coniungitur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo coniunctionis, imprimitur in eo aliqua species formarum quae est adepta ab extrinsecus.*

⁵²³ TDA, 10. 175, 1-2, p. 258. *Sed ex quod est infra eam — scilicet intellectu actiuo — generantur mores et scientiae, ...*

⁵²⁴ TDA, 10. 175, 2-3, p. 258. *... et ex eo quod est supra eam — scilicet intellectu contemplatiuo — acquiruntur sapientiae.*

4.2.5 L'amitié et la multiplicité des intentions de l'intellect

Gundisalvi fait mention de l'amitié au passage 10. 183. On y retrouve une analogie entre la multiplicité des intentions de l'intellect et une fonction importante de la vie émotive humaine, celle unissant les individus au sein des relations (*relationes*), en particulier l'amitié (*amicitia*)⁵²⁵. Cette dernière implique une unité d'essence entre différentes personnes. Gundisalvi ne développe pas davantage sur la question, mais le passage provient du *De anima* d'Ibn Sina. Gundisalvi traduit par *amicitia* le terme arabe *ṣadāqa*⁵²⁶, c'est-à-dire la charité au sens du don de soi volontaire pour un autre. L'*amicitia*, dans le contexte monastique latin, est théorisée au XIIe siècle par le cistercien Aelred de Rievaulx et étudiée par Damien Boquet dans sa thèse, la seule qui existe sur le sujet, traitant de l'ordre de l'affect selon l'anthropologie cistercienne. L'amitié est initialement une forme d'amour vécu comme un modèle affectif communautaire unissant les moines dans une charité assurant une sociabilité intra claustrale, mais aussi intercommunautaire au sein de l'ordre cistercien, amour graduellement voué à être défini selon des paramètres similaires dans la société laïque : l'amour en question est fondé sur l'amour dévoué des humains pour Dieu et vécu à l'image de l'amour de Dieu pour les humains⁵²⁷. Gundisalvi, pour sa part, décrit lui aussi l'amitié comme manifestation du lien unissant les humains, analogue à d'autres types de relations. Les *De anima* de Gundisalvi et d'Aelred se ressemblent en ce point: tous deux produisent une doctrine spirituelle fondée sur la psychologie, avec comme finalité l'expérience mystique la plus haute. Si la structure des traités diverge en termes de style (le dialogue d'Aelred est analogue au *De l'amitié* de Cicéron dans sa structure⁵²⁸) et de contenu, ils sont construits selon les mêmes impératifs d'expliquer la vie spirituelle humaine en termes psychologiques. Les idées de Gundisalvi et d'Aelred diffèrent en ce qui concerne la grâce et le péché : le traité de Gundisalvi se veut très peu moralisateur. Là où Gundisalvi favorise un savoir nouveau, Aelred, pour qui la notion de péché est primordiale, préfère

⁵²⁵ TDA, 10. 183, 4-8, p. 270. ... *et ob hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate, non quod humanitas quæ est coniuncta proprietatibus Socratis ipsa eadem sit coniuncta proprietatibus Socratis ipsa eadem sit coniuncta proprietatibus Platonis quasi ambo haberent unam essentiam, sicut fit in amicitia et in aliis relationibus, sed quia humanitas multiplicata est in esse.*

⁵²⁶ Le passage TDA, 10. 183, 4-8, p. 270 est repris d'Ibn Sina, retrouvé dans S. van Riet, *op. cit.*, p. 130. Le terme *ṣadāqa* est associé à *amicitia* dans le lexique latino-arabe, p. 282.

⁵²⁷ D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, pp. 275-333.

⁵²⁸ Pour un introduction sur Aelred de Rievaulx et son traité sur l'âme, voir Charles H. Talbot, *Ailred of Rievaulx De anima*, Leyde, Brill, 1952 pp. 1-62.

les réponses offertes par les penseurs traditionnellement acceptés dans son entourage idéologique (principalement saint Augustin).

4.3 L'usage du vocabulaire affectif : *affectus* et *passio*

4.3.1 Affect, synonyme de passion : entre passivité, action, savoir et compréhension

Gundisalvi distingue les faits d'être (*esse*) et de comprendre (*intelligere*). Il ajoute que lorsque l'âme humaine se réjouit (*gaudet*), éprouve de la douleur (*dolet*), espère (*sperat*) ou craint (*metuit*), elle n'est jamais en paix. Son intelligence est soumise à une constante variation d'état (*intelligentia eius semper uariatur*), par exemple lorsqu'elle apprend ce qu'elle ne connaît pas ou oublie ce qu'elle connaît⁵²⁹. Gundisalvi met ici en lien le vocabulaire émotif de la passion (*gaudet*, *dolet*, *sperat*, *metuit*) avec le concept d'affect (*affectio*) : la simplicité de l'âme est réduite (comparativement à la simplicité de Dieu), considérant les capacités multiples de son essence d'animer, de sentir, de se déplacer et d'altérer son affection de différentes façons. De plus, il rapproche l'intelligence (*intelligentia*) et le connu (*cognitum*), deux concepts liés au fait de comprendre (*intelligere*) les choses. Les états affectifs sont ainsi des états variables de l'intelligence, comparables à la compréhension de la science par l'apprentissage.

Au passage 10. 170, Gundisalvi démontre que les affects et les passions sont pour lui essentiellement la même chose. Les deux concepts renvoient aux mêmes mouvements rapides de l'âme. Les mouvements de l'âme humaine prennent une dimension morale leur permettant de générer au sein de l'intellect contemplatif un jugement sur des sentences communément acceptées dans les coutumes *apud homines*, comme le fait que le mensonge est immoral. Ces mouvements du désir sont les affections (*affectiones*) humaines, c'est-à-dire des actions ou passions (*actiones siue passiones*) qui surviennent rapidement, comme la confusion (*confusio*), la gêne (*uerecundia*),

⁵²⁹ TDA, 7. 91, 2-7, p. 164. *Multo minus ergo humanæ animæ simplices sunt, in quarum essentia tam multiplex uirtus animandi, sensificandi et ad tam diuersa corpus mouendi et multiplici de causa affectionem commutandi. Quia enim gaudet, dolet, sperat et metuit, numquam pacata subsistit, et intelligentia eius semper uariatur, dum incognitum studio addiscitur et cognitum per obliuionem subtrahitur ; unde non est ei idem esse et intelligere.*

le rire (*risus*), etc. Les mouvements issus de la faculté estimative (ou imaginative) concernent les sciences, mais aussi les actions jugées adéquates lorsqu'il s'agit de choisir parmi les possibilités offertes⁵³⁰. En quelques lignes, Gundisalvi décrit les passions comme des manifestations du jugement en relation avec la capacité d'estimation : capable dans le domaine de la recherche de la connaissance, le jugement et l'estimation sont analogues à la capacité humaine de créer.

Les facultés intérieures sont l'imagination, la concupiscence, la colère, l'inquiétude (*sollicitudo*), la douleur (*dolor*), la tristesse (*tristitia*), la mémoire (*memoria*) et d'autres similaires qui ne se manifestent que dans la matière. Le corps ne peut pas souffrir sans la présence de l'âme, mais l'âme peut souffrir sans la présence du corps (même si la souffrance corporelle suit celle de l'âme). Les passions propres à l'âme proviennent surtout de l'imagination (*imaginatio*), de la peur (*timore*), de la souffrance (*dolore*) et finalement de la colère (*ira*). Une passion qui affecte le corps est une manifestation physique des passions de l'âme, même si elle affecte le corps dans son action. Inversement, le corps souffre physiquement des coups et de l'altération de son intégrité, mais l'âme, même si elle ressent et cherche à éviter la douleur, reste en elle-même inchangée. La faim (*fames*) et la cupidité (*cupiditas*) entrent dans la catégorie des passions corporelles⁵³¹. Toutes les facultés sont le propre de l'âme, mais la plupart ne fonctionnent que dans l'union avec le corps.

4.3.2 Les différents types de *passio*

L'âme reçoit (*recipit*) en elle des contraires comme les vertus et les vices (*uirtutes et uitia*), la joie et la tristesse (*gaudium et tristitia*) ou la science et l'ignorance (*scientia et ignorantia*)⁵³². Sans aucune utilisation des termes *affectus* ou *passio*, la joie et la tristesse sont déjà définis comme

⁵³⁰ TDA, 10. 170, 17-19. p. 250. *Sed uirtus actiua siue intellectus actiuus est principium mouens corpus hominis ad singulas actiones quas præcipue sibi eligit secundum quod intendit. Sed hoc facit aliquando per uirtutem animalem appetitiuam siue desideratiuam, aliquando per imaginatiuam siue æstimatiuam, aliquando per se ipsam. Per appetitiuam siquidem agit quotiens accidunt ei affectiones hominis propriæ quibus cito afficitur, siue sint actiones siue passionis sicut confusio et uerecundia et risus et similia. Per æstimatiuam uero siue imaginatiuam agit cum contendit adinuenire scientias rerum faciendarum et non faciendarum et artes. Per se ipsam autem humana anima agit cum contendit generare in se intellectum contemplantem quæ sententiæ pendent ex usu et diuulgantur famose apud homines, sicut hoc quod mentiri turpe est et consimiles propositiones tantummodo probabiles.*

⁵³¹ TDA, 9. 164, 1-16, pp. 242-244.

⁵³² TDA, 2. 20, 10-19, p. 84.

des contraires qui sont reçus par l'âme. Le premier usage du terme *passio*⁵³³ est en lien avec la dégradation des organes d'appréhension physiques. Les facultés corporelles tendent à perdre de leur vigueur aux alentours de quarante ans, alors qu'au contraire, la capacité d'appréhender les choses intelligibles se renforce autour de cet âge⁵³⁴. Les outils d'appréhension des choses intelligibles, pour leur part, se raffinent au fil de l'usage, alors que la passion est d'abord analogue aux outils physiques soumis à l'usure.

Les facultés concupiscibles et irascibles prouvent l'existence d'un instrument commun unissant toutes les facultés de l'âme : il serait autrement impossible qu'une puissance puisse retirer à l'autre son action⁵³⁵. La puissance motrice est la même que celle d'appréhension, qui elle-même est analogue à celle du désir et celle de l'irascibilité. Gundisalvi explique pourquoi l'âme vit la passion, mais aussi pourquoi elle est affectée (*patitur*) d'une manière spécifique par un objet plaisant (*quod delectat*), et d'une autre manière par à un objet dérangeant ou blessant (*quod molestat*)⁵³⁶. Il existe une différence entre les sens extérieurs (dont l'action augmente le désir) et la puissance concupiscible capable de ressentir, donc de souffrir (*patitur*) elle-même de la passion (*passio*)⁵³⁷. Le terme *passio* prend une autre signification ici que celle entendue au passage 2. 27 du traité, différente de la *passio* comme dégradation des organes du corps: elle implique un état passager de l'âme, propre à l'âme, dépendant de l'appréhension d'un objet proposé aux sens.

Certaines passions adviennent quand l'âme imagine quelque chose, si cette chose est affirmée (*firmatur*) en elle par l'expérience ou imaginée. Une personne peut aisément marcher en équilibre sur une poutre posée au travers de la route ; s'imaginant tomber, cette même personne est toutefois incapable de faire pareil si la poutre est placée au-dessus d'eaux profondes. La matière est affectée (*pati*) par une forme imaginée d'une manière analogue à celle de son affection l'étant

⁵³³ TDA, 2. 27, 17-19, p. 92. ... *ut post illa non ualeant apprehendere debiliora ipsis eo quod nimis penetrauit illa passio difficili, sicut splendor uisum et maxima tonitruum debilitat auditum, ita ut postquam sensus apprehendit difficile nequeat apprehendere debile.*

⁵³⁴ TDA, 2. 26, 10-13, p. 92.

⁵³⁵ TDA, 9. 108, 20-21, p. 182. ... *si instrumentum non esset commune nec subiectum commune... in quo coniungeretur, una (uis) non retraheret aliam a sua actione.*

⁵³⁶ TDA, 9. 106, 7-10, p. 182. *Deinde an uis mouendi ipsa sit uis apprehendendi et an uis concupiscendi ipsa uis irascendi quia cum praesentatur aliquid quod delectat, patitur uno modo, et cum praesentatur quod molestat, patitur alio modo ?*

⁵³⁷ TDA, 9. 108, 22-5, pp. 182-184. *Quomodo enim hoc esset cum nos uideamus quod sensus aliquando augmentat cupiditatem et uirtus concupiscibilis non patitur ex sensato secundum quod est sensatum ? Si autem patitur non ex hoc quod est sensatum, tunc ipsa passio non est ex concupiscentia illius sensati. Opportet ergo sine dubio ut concupiscibilis sit quae sentit. Impossibile est autem duas uires esse unam. Manifestum est igitur quia aliquid unum est habens duas uires.*

par une forme appréhendée⁵³⁸. On remarque que cette forme de la passion est liée à une expérience, donc à une connaissance déjà acquise, soumise ultérieurement à la raison. La manifestation émotionnelle est ici le résultat d'une réflexion, non pas d'une appréhension réelle.

4.3.3 L' *affectio* et la bonne conduite de l'être humain

On doit ici solliciter le passage 10. 175⁵³⁹, dont le contenu dépend d'Ibn Sina. On retrouve dans ce passage une gradation des intellects selon leur fonction propre : l'intellect actif génère les mœurs et les sciences, l'intellect contemplatif génère la sagesse. L'intellect actif doit commander aux autres facultés du corps selon le jugement de l'intellect contemplatif, pour éviter que l'intellect contemplatif ne subisse (*patiatur*) l'action de l'intellect actif, dont l'action ne mène pas naturellement à la recherche des réalités célestes. Pour mettre en relation la valeur morale des émotions humaines, Gundisalvi utilise principalement le vocable *affectio* et non *passio*. Même s'il indique que les termes sont essentiellement des synonymes, il est intéressant qu'il préfère utiliser *affectio* pour définir le lien entre l'émotivité humaine vécue de manière idéale lorsque détournée des objets naturels, la volonté, la rationalité et la recherche de la sagesse. Il s'agit du même terme favorisé par la tradition cistercienne pour la conceptualisation d'un ordre vertueux de l'émotivité humaine au sein de la nature. Tel que décrit plus tôt, l'affection de la puissance active dominée par l'intellect contemplatif est patiente (*affectio patiens*) : une faculté d'action patiente est soumise à celle qui en assure le fonctionnement optimal. Une affection matérielle patiente, contrairement à une affection agente, est une capacité de passer à l'action adéquatement soumise aux fonctions supérieures de l'intellect.

⁵³⁸ TDA, 9, 166, 15-13, pp. 244-246. *Dicimus igitur ad summam, quod ex anima solet contingere in materia corporali permutatio complexionis, quæ acquiritur sine actione et passione corporali, ita quod calor accidat non ex calido et frigiditas non ex frigido. Cum enim imaginat anima aliquid et firmatur in eo, statim materia corporalis recipit formam habentem comparisonem ad illam, uel qualitatem; et forma quæ est in anima principium est eius quod contingit in materia, sicut forma sanitatis quæ est in anima medici principium est sanitatis quæ aduenit, et sicut forma scamni in anima carpentarii. Sed hæc non adducunt ad hoc quod prouenit ex illis nisi per instrumenta et media. Cum autem infirmus credit se conualescere uel sanus ægrotare, multotiens contigit ex hoc ut forma in tantum confirmetur in anima eius ut eius materia patiatur ex ea et proueniat inde sanitas uel infirmitas, et hæc actio efficacior est quam id quod agit medicus instrumentis suis et mediis. Propter hoc etiam est quod homo potest ambulare super trabem quæ est in media uia, sed non audet ambulare super eam si fuerit posita pons super aquam profundam eo quod imaginatur in anima eius forma cadendi nimis impressa. Cui oboedit natura eius et uirtus membrorum eius, nec oboediunt eius contrario, scilicet ad erigendum et ad ambulandum. Sic igitur cum formæ imprimuntur in anima et constiterit animæ ita esse, sæpe contigit materiam pati ex eis quæ solet pati ex eis. Hæc sunt uires animas secundum quod est sensibilis.*

⁵³⁹ TDA, 10. 175, 1-6, pp. 256-258.

4.4 La dynamique émotionnelle de la recherche du salut

Le texte du prologue introduit déjà l'importance de l'intellect dans la recherche du salut, un thème fondamental du traité : les fidèles travaillent avec ardeur pour leurs âmes, ils tentent d'améliorer leur condition spirituelle au prix de nombreux efforts. Le travail intellectuel des fidèles est mis en relation avec celui de l'auteur, qui tire au prix d'un travail intense le nécessaire chez les penseurs Grecs et Arabes pour comprendre les fondements de l'âme au moyen de la pensée rationnelle⁵⁴⁰. La réflexion est un chemin de salut valable, qui demande un travail de compréhension intellectuelle de soi, par soi, en soi. Elle permet la purification de l'action de l'intellect matériel dont la conduite mondaine. Selon la direction qu'il prend, le comportement humain, potentiellement vertueux, peut mener l'âme vers le salut.

4.4.1 Le désir : de la matière, condition de la science, à la sagesse

L'imagination, en tant que sens commun, reçoit les formes rendues par les cinq sens⁵⁴¹. C'est la faculté qui ressent réellement ce que perçoivent les sens⁵⁴². Elle tire de la mémoire le nécessaire de son expérience pour revivre des états émotifs déjà vécus en l'absence de stimulation physique. L'imagination est elle aussi capable de porter un jugement (*diudicamus*) en respect des intentions perçues par l'estimation⁵⁴³.

Les formes expérimentées sont retenues dans la faculté formelle (*formalis*) ; l'intention de comparaison entre les formes retenues et les jugements tirés à partir d'elles sont inscrits (*descripta*) dans la mémoire. La mémoire peut être mue en fonction des formes expérimentées qu'elle emmagasine, au préalable associées à des intentions perçues comme utiles ou nocives. Par exemple, l'arme étant associée à l'expérience d'une douleur passée, en appréhendant cette douleur inscrite dans la mémoire, un chien qui voit une pierre ou un bâton levé peut craindre de recevoir un coup.

⁵⁴⁰ TDA, 1. 2, 2-7, p. 66.

⁵⁴¹ TDA, 9. 132, 3-4, p. 204. ... *recipiens per seipsam omnes formas quæ imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei.*

⁵⁴² TDA, 9. 137, 1-3, p. 210. ... *phantasia siue sensus communis quia est communis omnium sensuum a qua deriuantur aliæ et cui omnes reddunt sensus, et ipsa est uere quæ sentit.*

⁵⁴³ TDA, 9. 141, 20-5, pp. 212-214. *Usus autem est ut id quod apprehendit sensus uocetur forma et quod apprehendit æstimatio uocetur intentio. Sed unaquaque istarum, scilicet forma et intentio, habet thesaurum suum. Thesaurus enim eius quod apprehendit æstimatio est uirtus imaginatiua uel formatiua, cuius locus est anterior pars cerebri. Unde cum contigit in ea infirmitas, corrumpitur hic modus formalis ita ut uel imagnet formas quæ non sunt, uel uix retineat quod est in illa.* On note au passage la localisation de l'imagination dans la partie antérieure du cerveau.

L'estimation est affectée par l'expérience acquise d'une sensation dans la mesure où elle sent (*sentit*) simultanément « tout cela » (*hoc totum*) : elle comprend d'abord et emmagasine ensuite l'intention associée à la forme d'une chose, au-delà même de cette forme⁵⁴⁴.

Un mouton qui appréhende l'inimitié (*inimicitia*) et la malice (*malitia*) du loup est poussé à prendre la fuite. L'imagination du mouton représente en lui les intentions du loup comme menaçantes. La même faculté assure simultanément l'instinct de survie d'un mouton et la concorde entre lui et ses semblables⁵⁴⁵ : le mouton porte un jugement totalement contraire envers son agneau perçu comme innocent. L'imagination, qui multiplie les formes acquises par l'expérience des sens contenues dans la mémoire, est ici au centre du mécanisme des passions, outil fondamental de la survie du mouton. Elle appréhende les intentions et peut porter un jugement (*diudicans*) dictant à l'individu de prendre la fuite malgré l'absence d'un stimulus sensoriel extérieur⁵⁴⁶. Chez les humains, ce mécanisme est de surcroît sujet à être réfléchi au moyen de la raison. Gundisalvi met une condition à la concordance de l'imagination de l'âme humaine avec celle des autres animaux : parce que ce dernier pense, elle se nomme réflexion ou cogitation (*cogitatio*) chez l'humain⁵⁴⁷.

Les humains et les animaux dénués d'intellect partagent une propension du désir pour les délices, qui stimule par exemple l'appétit de manger⁵⁴⁸. Pour déterminer la suite de leurs actions, les animaux (et, spécification de l'auteur, les humains qui leur ressemblent dans leur comportement) utilisent l'estimation comme une constatation qui n'a rien de rationnel, appréhendée *in animo*, selon les dispositions du corps. Les facultés intérieures de l'humain, jointes à la rationalité, possèdent un potentiel plus grand que celles des animaux. L'âme de l'être rationnel possède des

⁵⁴⁴ TDA, 9. 153, 23-9, pp. 228-230. *Alius autem modus est qui fit per experientiam, scilicet cum animal habet dolorem uel delicias, uel peruenit ad illud utilitas sensibilis, uel nocumentum sensibile adiunctum cum forma sensibili ; forma enim huius rei et forma eius quod adiunctum est illi fiunt descripta in formali ; et intentio comparationis quæ est inter illas et iudicium de illa fiunt descripta in memoria, scilicet quod memoria per se ipsam naturaliter apprehendat hoc et deinde forma ipsa apparet extra imaginatiuam, tunc mouetur per formam, et cum illa mouetur id quod adiunctum fuerat illi de intentionibus utilibus, uel nociuis, et omnino procedit memoria ad modum motus inquisitionis, quæ est in natura uirtutis imaginatiuæ. Sed æstimatio simul sentit hoc totum et uidet intentionem per formam eius. Et hic est modus qui contigit per experientiam. Qui est sicut cum canis terretur lapidibus siue fustibus uel aliis huiusmodi.*

⁵⁴⁵ TDA, 9. 140, 5-9, p. 212. *Sed quæ non sunt sensibiles ex natura sua sunt sicut inimicitia et malitia et quæ a se diffugiunt sicut hoc quod ouis apprehendit de lupo, et concordia quam habet cum socia sua.*

⁵⁴⁶ TDA, 9. 133, 15-17, p. 204. ... *sicut uis quæ est in oue diudicans quod ab hoc lupo est fugiendum et quod huius agni est miserendum.*

⁵⁴⁷ TDA, 9. 139, 21-2, pp. 210-211. ... *idcirco oportet ut in nobis sit uirtus quæ hoc operetur et hæc est uirtus quæ cum intellectus sibi imperat uocatur cognitio, sed cum uirtus animalis sibi imperat, uocatur imaginatio.*

⁵⁴⁸ TDA, 9. 135, 14-17, p. 206. *Si enim non coniungerentur in imaginatione animalium quæ carent intellectu, cum inclinarentur proprio desiderio ad dulcedinem, scilicet quod res quæ est huiusmodi formæ est dulcis, cum uiderent eam non appeterent eam ad comedendum.*

facultés intérieures pour appréhender le réel au-delà du composé des choses sensorielles qui outrepassent le simple désir (*desiderium*) et l'espoir (*spes*) des choses matérielles, deux facultés néanmoins hautement utiles à tous les êtres sensibles. La puissance intérieure imaginative peut être utile à la science, comme la mémoire permet un accès aux expériences qu'elle retient, en plus des « considérations singulières et autres choses similaires »⁵⁴⁹.

Ultimement, à partir des sens charnels, à l'aide d'une réflexion simple et purifiée, l'intelligence peut considérer la nature de son origine de manière absolument simple (*simpliciter*) pour atteindre le troisième ciel de Paul⁵⁵⁰, un monde en lequel l'humain perd l'usage de ses facultés sensorielles, son intellect et la science, mais conserve uniquement l'intelligence (*intelligentia*)⁵⁵¹, puissance suffisante dans la vie éternelle de l'âme. En réfléchissant (*cogitanda*) à outrance au sujet des choses terrestres au cours de la vie, voire en les aimant (*amanda*), une âme trouve sa pensée obscurcie comme lorsque la terre s'interpose entre la lune et le soleil, se privant ainsi de la lumière de la contemplation⁵⁵². La mention de l'action d'*aimer* par Gundisalvi rappelle par effet contraire que seules les choses qui transcendent le monde physique méritent d'être activement aimées ou même d'occuper les esprits rationnels. Une similitude entre le *De spiritu et anima* cistercien et le traité de Gundisalvi concerne le lien établi par les deux auteurs entre le goût (*gustus, degustatur*), la saveur (*sapor*) et l'intelligence (*intelligentia*) liée à la sagesse (*sapientia*)⁵⁵³.

Gundisalvi précise le concept de la vie bienheureuse, équivalente à la connaissance de Dieu⁵⁵⁴, mais liée à l'amour de l'intellect contemplatif. Pour entrevoir un aperçu de la béatitude

⁵⁴⁹ TDA, 9. 152, 12-24, p. 226. *Æstimatio enim iudicat ita esse et anima sequitur ipsam æstimationem quamvis intellectus improbet. Animalia autem et qui assimilantur eis homines in suis actionibus non sequuntur nisi hoc iudicium æstimationis, quod non habet discretionem rationalem, sed est ad modum adinventionis prout est in animo eius tantum, quamvis uirtutibus hominis propter consortium rationis accidat aliquid per quod uirtutes eius interiores differant a uirtutibus animalium. Unde ex utilitatibus sonorum compositorum et colorum et odorum et saporum compositorum et spei et desiderii, habent quædam quæ non habent cetera animalia. Et eius uirtus imaginatiua interior eiusmodi est quod ualet ad scientias, præsertim cum uirtus suæ memoriæ ualeat multum ad scientias eo quod confert nobis experimenta quæ retinet memoria et considerationes singulorum et alia huiusmodi.*

⁵⁵⁰ 2 Corinthiens, 12, 2.

⁵⁵¹ TDA, 10. 208, 10-15, p. 302. ... *ut a carnalibus sensibus pura uni soli et simplici cogitationi cui debet esse tantum intenta in considerationem eius a quo est simpliciter sese suspendat ; quatenus superiorem faciem sursum eleuans ascendat cum Paulo ad tertium coelum, scilicet mundum illum intelligibilem in quo non iam sensus uel intellectus siue scientia ualet sed sola intelligentia.*

⁵⁵² TDA, 10. 213, 2-7, p. 312.

⁵⁵³ R. De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*, Paris, J. Vrin, 1934, p. 172; p. 175.

⁵⁵⁴ TDA, 10. 212, 1, p. 310. *Ad beatam ergo uitam, cognitionem scilicet diuinitatis, ...*

future⁵⁵⁵ et atteindre l'expérience de la connaissance de la véritable sagesse divine au cours de la vie, l'âme doit se reclus des choses sensibles pour parler avec Dieu en son cœur⁵⁵⁶. Pour connaître ce qui est réellement simple, l'âme doit d'abord transcender le sensible, puis toutes ses pensées et ses désirs, pour que ne subsiste en elle que l'intention de l'intelligence par la contemplation du Créateur⁵⁵⁷. Ce n'est pas tâche facile : le corps, corrompateur, pèse sur l'âme⁵⁵⁸. Conformément au *De anima* de Cassiodore, et comme l'auteur cistercien du *De spiritu et anima*, Gundisalvi associe l'esprit humain (*mens hominis*) à la lune, en fondant son étymologie sur le terme grec dénommant l'astre, *mene* : comme l'esprit, elle n'est lumineuse que grâce à la lumière du soleil qui l'illumine⁵⁵⁹. Contrairement au cistercien, qui se limite à se servir de l'analogie des phases de la lune pour mettre en image les changements du *mens*, Gundisalvi utilise à son profit le savoir des *astrologi*, qui disent que la lune n'est lumineuse que parce qu'elle reflète la lumière du soleil: la lumière produite par le *mens hominis* ne reflète en réalité que la lumière divine. Lors de sa régression vers la Terre, elle sombre elle aussi dans les ténèbres⁵⁶⁰. Une face de la lune potentiellement illuminée par le soleil se retrouve également obscurcie par l'ombre interposée de la terre au moment d'une éclipse⁵⁶¹. Contrairement au cistercien, Gundisalvi applique ses connaissances scientifiques pour expliquer que l'existence matérielle est nuisible à l'humain, dont l'illumination dépend d'un autre, en l'occurrence Dieu. On note au passage que pour Gundisalvi et ses semblables, la forme sphérique de la Terre est une évidence scientifique.

Les propos de Gundisalvi répondent peut-être au discours d'Isaac de l'Étoile dans sa lettre à Alcher (autour de 1162), mais le contraire demeure possible. La lettre est bien courte, mais l'abbé consacre plusieurs passages substantiels à des thèmes similaires à ceux abordés par Gundisalvi. Les similitudes avec le traité sur l'âme de Gundisalvi sont assez nombreuses, même si le traitement

⁵⁵⁵ TDA, 10. 212, 7-9, p. 310. ... *et ex ipsius lumine semper lumen accipiens instar quoddam futuræ beatitudinis iam in semetipso præferat* ; ...

⁵⁵⁶ TDA, 10. 212, 4-5, p. 310. ... *alienumque a mortalium curis, in secreto cordis sibi soli loqui et Deo...*

⁵⁵⁷ TDA, 10. 212, 10-15, p. 310. *Ad eum enim qui uere simplex est cognoscendum rationalis anima peruenire non potest nisi omnia sensibilia, se suamque multiplicatam cogitationum, desideriorum transcendens, in tantam simplicitatem se extenuauerit ut hæc sola intentio in ea maneat ceterisque omnibus clausis hunc solum intelligentiæ simplicis oculum in Creatoris contemplatione defigat.*

⁵⁵⁸ TDA, 10. 212, 1-2, p. 312.

⁵⁵⁹ R. De Vaux, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁶⁰ TDA, 10. 212, 2-5, p. 312. *Unde mens hominis a mene græco merito dicitur quod latine luna interpretatur. Luna enim, ut aiunt astrologi, non habet lumen a se sed a sole. Ex ea enim parte illuminatur qua solem respicit, sed ex ea semper tenebrosa manet quam ad terram deprimit.* Les éditrices marquent ici la référence au *De anima* de Cassiodore.

⁵⁶¹ TDA, 10. 213, 1-2, p. 314. *Cum autem inter solem et lunam terra interponitur, luna per eclipsim obscuratur, ...*

des idées est souvent opposé. Dans les derniers passages, Isaac affirme sa position contre celle d'un philosophe⁵⁶² voulant que parce que l'âme est la similitude de la Sagesse absolue, elle possède de fait en elle la similitude de toutes les choses. Un détail important concerne l'affirmation d'une distinction entre l'intellect et l'intelligence par Isaac. Celui-ci oppose directement la théologie à la philosophie, réitère la dimension matérielle de la connaissance et nie à l'intellect la similitude proposée avec l'intelligence divine. En référence à la maxime delphique « Connais-toi toi-même », Isaac pose la question : « Qui se connaît? (*Quis agnovit?*) »⁵⁶³. Il réaffirme la réelle utilité de l'intellect humain en soulignant que l'illumination ne peut être qu'une grâce divine, et que la connaissance et le raisonnement n'agissent pas sur les réalités divines. Pour Isaac, la connaissance et l'imagination concernent les données matérielles, alors que la raison concerne les données qui sont mathématiques. Enfin l'usage de la raison de l'intellect (*intellectus*), en référence à la philosophie, ne constitue pas une discipline en soi comparativement à la théologie, dont l'abbé de l'Étoile exprime la supériorité.

Gundisalvi aurait-il pu lire la lettre d'Isaac avant de rédiger son *Tractatus de anima*, ou le contraire, Isaac connaissait-il pu connaître les idées de Gundisalvi sur l'adéquation d'origine boécienne entre intellect (*intellectus*) et intelligence (*intelligentia*), en plus de sa traduction du traité de Qusta ibn Luqa? Isaac souligne les connaissances d'Alcher dans l'art de la médecine⁵⁶⁴. La lettre d'Isaac sert-elle à réaffirmer les dogmes enseignés par la théologie alors que certains textes issus de la plume de Gundisalvi commencent à circuler chez les cisterciens les plus érudits, par exemple sa traduction du *De anima* d'Ibn Sina? Isaac aurait-il pu consulter des textes dont le contenu lui semblait pouvoir intéresser ses collègues versés dans la médecine? À tout le moins, le deuxième auteur qui rédige son œuvre semble avoir lu le premier. Gundisalvi, possiblement au travers de la pensée d'Ibn Sina, pourrait être le *philosophus* contre lequel Isaac défend la supériorité de la théologie à son collègue médecin, bien que McGinn associe ce dernier au romain Varron (Ier siècle av. J.-C.)⁵⁶⁵.

⁵⁶² Isaac de l'Étoile, « *Epistola de anima* », dans Jacques-Paul Migne, *Patrologiæ Cursus Completus, Series Latina*, vol. 194, Paris, Garnier Frères, 1855, cols. 1875-1890.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 1882.

⁵⁶⁵ B. McGinn, *Three Treatises on Man, a Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publication, 1977, p. 172.

4.4.2 Aimer les choses terrestres : un désordre émotif

Le corps corrompt l'âme car il l'empêche de comprendre sa place dans l'univers et de tendre vers sa finalité spirituelle ultime, le salut. Comme l'intellect humain est l'élément qui confirme l'âme rationnelle comme point médian entre la nature et les réalités célestes, l'intellect contemplatif possède le nécessaire pour recevoir les choses supérieures à lui-même. Il peut être affecté (*patitur*)⁵⁶⁶ et perfectionné (*perficiatur*) par elles⁵⁶⁷. Au détriment de l'action concordante de ses intellects dans la recherche des choses supérieures, quand l'intellect actif domine le contemplatif, l'affection de ce dernier devient agente (*affectio agens*⁵⁶⁸).

L'efficacité des actions humaines dans le monde est régie selon ce principe : lorsque l'âme est occupée par une faculté, l'action des autres, négligée, s'en trouve amoindrie. Une âme qui ne s'occupe que des stimulations extérieures à elle abandonne ses facultés intérieures. Une attention strictement tournée vers les objets du sensible affaiblit aussi l'imagination et la mémoire. Une vie portée par les aléas du corps, menée par la partie inférieure de l'âme, éloigne d'une vie spirituelle dignifiée. Gundisalvi présente différents couples d'opposition : quand une âme est soumise aux actions de sa faculté concupiscible, celles de l'irascible sont diminuées (et vice versa); la soumission aux dispositions des actions motrices affaiblit donc les actions appréhensives (et vice versa)⁵⁶⁹; l'inaction physique implique une idée de tranquillité, de séparation (*tranquilia ueluti separata*)⁵⁷⁰, qui permet une action plus efficace de l'imagination, par exemple pendant le sommeil⁵⁷¹.

La faculté imaginative retire alors l'âme à sa propre action (*retrahit anima a sua propria actione*). L'imagination perd ainsi la faculté de penser. Éveillée, le fait de penser implique que

⁵⁶⁶ La traduction espagnole marque ici plutôt *para recibir la acción de aquél*, « pour recevoir son action », p. 257.

⁵⁶⁷ TDA, 10. 175, 19, p. 256. ... *uidelicet ut patiatu[r] ab eo et perficiatur per illud et recipiat ab illo*.

⁵⁶⁸ TDA, 10. 175, 9, p. 256.

⁵⁶⁹ TDA, 9. 146, 3-13, p. 220. *Quod ideo fit quoniam omnes hæc sunt uirtutes unius animæ deseruientes ei. Unde cum anima occupatur circa aliquam earum, ipsa retinet eam ne adiuuet alias nec conseruet eas ab errore ipsarum et reuocet eas ad uiam rectitudinis. Anima etenim, cum occupata fuerit circa interiora, non solet curare de exterioribus quantum debet; cum uero occupata fuerit circa exteriora, prætermittit gubernare uirtutes interiores. Ipsa enim cum intente considerat sensibilia exterius, ea hora, qua de his tractat, debilitatur eius imaginatio et memoria. Cum uero oboedierit actionibus uirtutis concupiscibilis, debilitantur actiones uirtutis irascibilis, et e conuerso; et omnino cum oboedierit dispositioni actionum motiuarum debilitantur actiones apprehensiuæ, et e conuerso.*

⁵⁷⁰ TDA, 9. 147, 14, p. 220.

⁵⁷¹ TDA, 9. 148, 20-2, pp. 220-222. *Hoc autem quod contingit animam aliquando non occupari actione alicuius uirtutis quandoque fit infirmitate uel debilitate quæ impedit et retrahit a perfectione, sicut fit in languoribus et terroribus, quandoque in quiete, sicut in dormitione, et tunc id de quo curiosior est nihil aliud est nisi imperare uirtuti de qua magis curat.*

l'âme rationnelle soumette la puissance imaginative à son pouvoir de raisonnement, dans le but de la diriger adéquatement pour atteindre ses désirs⁵⁷². Cette soumission, volontaire, est difficile à effectuer au sein des tentations du monde. Les facultés intérieures sont aussi en mesure d'entraver l'action du corps, comme lorsque l'imagination est soumise à la peur, lorsque des langueurs (*languores*), conséquences de la terreur (*in terrore*), affaiblissent le corps. Gundisalvi se sert de l'évanouissement, une perte de conscience, pour illustrer son propos : les effets de la peur affaiblissent l'âme, entravent la compréhension et la réflexion (*ne habeat intellectum et cognitionem*). Elle s'en trouve comme dissoute (*dissoluitur*) par la chose crainte, aux prises avec la peur (*timet*) d'éventuelles difficultés. Le corps perd alors ses moyens et s'effondre, inanimé⁵⁷³.

L'imagination trouve son effet amplifié lorsque retirée à la distraction des sens. Lorsqu'elle se sépare de l'intellect et s'unit à la faculté dite formelle (*formalis*), elle peut se représenter des formes retenues en elle comme si elles étaient réelles, voire ressentir des émotions à l'intérieur de la même manière qu'elle le ferait à l'extérieur, comme au moment des rêves. Toutefois, l'imagination humaine est suffisamment forte pour agir sans que ne la dominent les sens et sans que la faculté formelle ne puisse lui résister. L'âme rationnelle est tellement forte que lorsque l'intellect contemple ce qui est au-dessus de lui-même, elle est soustraite à l'usage des sens. Elle possède en potentialité à l'éveil ce que les autres animaux n'ont qu'en rêve⁵⁷⁴.

L'intellect matériel doit être purifié afin de permettre une conduite adéquate de l'âme dans la vie. Si la manière de Gundisalvi de présenter cette réalité diffère de celle de ses homologues monastiques, les thèmes présentés sont des réponses aux mêmes questions que celles retrouvées dans les œuvres cisterciennes au sujet de l'âme. Malgré les disparités, elles s'insèrent dans un

⁵⁷² TDA, 9. 149, 3-15, p. 222. *Deinde uirtus imaginatiua est uirtus quam aliquando retrahit anima a sua propria actione duobus modis ; ... Aliquando autem anima preualet super eam in suis actionibus quæ coniunguntur ei de cognitione et cogitatione, et hoc duobus modis. Uno cum dominatur imaginatiuæ et subicit eam sibi et sensum communem cum ea ad componendum formas aliquas et disiungendum secundum quod anima concupiscit. Unde tunc non licet imaginatiuæ agere quod debet agere naturaliter, sed trahitur ad partem illam ad quam trahit eam anima rationalis.*

⁵⁷³ TDA, 9. 150, 19-23, p. 222. *Remoto uero utroque impedimento sicut fit in hora dormiendi uel in languoribus qui debilitant corpus et impediunt animam ne habeat intellectum et cognitionem sicut fit in terrore cum debilitatur anima et quasi dissoluitur propter id quod timetur, et tunc retrahitur ab intellectu, uel quia debilis est, uel quia timet ne contigant res corporales, ...*

⁵⁷⁴ TDA, 9. 151, 12-19, p. 224. *In quibusdam atem hominibus hæc uirtus imaginatiua sic fortissima creata est et præualens ut non dominantur ei sensus, nec formalis resistat ei. Et anima eorum sic est fortissima ut, quamuis contempletur intellectum et id quos est supra intellectum, non tamen desinat condescendere ad sensus. Isti habent in uigiliis quod alii in somnis; hæc enim est dispositio dormientis dum apprehendit uisiones et certificatur ei, scilicet uel ita ut sunt uel per imagines quas habent.*

même *momentum* intellectuel, celui des spéculations philosophiques et théologiques sur la nature et l'anthropologie, deux disciplines encore incompatibles au XIIe siècle : Isaac de l'Étoile défend d'ailleurs explicitement la méthode de la théologie et ne peut considérer la raison comme une discipline en elle-même. Mais pour Gundisalvi, les deux fonctions de l'intellect (matérielles et contemplatives) sont également en mesure de formuler une opinion. En l'absence d'opinion, l'intellect exprime le doute (*dubitatio siue opinio*) et impose un éventuel jugement (*sententia*) lorsqu'il comprend entre les contraires celui digne d'être favorisé. L'intellect contemplatif est le juge de la vérité, il détermine ce qui est vrai ou faux entre les choses universelles⁵⁷⁵.

L'intellect actif juge lui aussi entre ce qui est bien ou mal dans le contexte des choses singulières du monde physique, c'est-à-dire le nécessaire ou le nocif, le possible ou l'impossible, l'honnête ou le malhonnête et le licite ou l'illicite. L'intellect actif (ou matériel) et l'intellect contemplatif pensent néanmoins séparément. La sensation n'implique pas non plus la compréhension de sa source, imaginer une chose n'est pas toujours une réflexion concrète et la conception d'une idée n'implique pas non plus d'y consentir. L'action de l'intellect actif est sur la voie de la purification lorsque l'âme choisit volontairement d'accomplir le choix moralement adéquat, selon la volonté divine, malgré les nombreuses entraves matérielles. Le jugement volontaire de l'âme rationnelle prend une dimension morale au sein de la matière comme il repose sur la faculté active de l'intellect, c'est-à-dire celle qui meut ensuite le corps vers les objets du désir. Une fois dépouillé de matière, l'intellect contemplatif perd toutes les affections (*affectiones*) qu'il avait dans le corps. Une fois libérée de la vie matérielle, sa faculté de contemplation s'en trouve amplifiée⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ TDA, 10. 171, 1-16, p. 252. *Virtus autem contemplatiua siue intellectus contemplatiuus est qui solet informari a forma uniuersali nudata a materia. Et si fuerit nuda in se, apprehendere formam eius in se facilius erit ; si uero non fuerit nuda, fiet tamen nuda, quoniam ipse denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus eius cum materia nihil remaneat in ea. Intellectus ergo contemplatiuus est iudex ueri et falsi de uniuersalibus ; sed actiuus est iudex de malo et bono in singularibus. Ille est iudex de necessario et possibili et impossibili ; hic de honesto et inhonesto, licito et illicito. Unusquisque autem horum intellectuum habet dubitationem siue opinionem ; habet et sententiam. Cum enim intellectus non quiescit in eo quod comprehendit sed adhuc hæsitat ignorans quid potius tenere debeat, ille intellectus uocatur dubitatio siue opinio. Dubitatio enim est priuatio comprehensionis alterius contradictoriarum. Opinio uero est conceptio ad quam acceditur cum formidine alterius partis. Non enim omnis qui putat iam concepit, sicut non omnis qui sentit iam intellexit, aut qui imaginat iam putauit uel concepit uel consensit.*

⁵⁷⁶ TDA, 10. 171, 1-16, p. 252.

4.4.3 Le langage affectif de l'existence post mortem

Une fois libérée (*liberabitur*) des accidents du corps et de la matière, l'âme unie à l'intelligence agente trouve la « beauté intelligible » (*pulchritudo intelligibilis*) et la délectation éternelle⁵⁷⁷, celle liée au niveau de connaissance ultime, c'est-à-dire l'intellect saint (*intellectus sanctus*), le plus haut degré de l'intellect de l'habitude (*intellectus in habitu*), en lequel tous les humains ne sont pas également similaires⁵⁷⁸. Tout ce que l'âme conserve de son passage sur Terre est l'expérience intellectuelle de la source de son intelligence. Citant les philosophes (*philosophi*), Gundisalvi écrit qu'à la mort du corps, l'âme ne conserve ses facultés végétatives ou sensibles qu'en puissance (*in sola potentia*)⁵⁷⁹. L'âme ne conserve que la dimension contemplative de son intellect⁵⁸⁰ et le contenu de sa mémoire. Pour une âme bienheureuse (*beata*), la mort implique que l'intellect (*intellectus*) soit absorbé par l'intelligence (*intelligentia*), la science (*scientia*) par la sagesse (*sapientia*) et la temporalité (*temporalitas*) par l'éternité (*æternitas*). Ensuite, « avec cette clarté de la lumière éternelle, elle verra simplement (*simpliciter*) Dieu et en Dieu tout ce qui n'est pas Dieu »⁵⁸¹. Un éloignement de la contemplation de la vérité signifie vivre une vie sans béatitude (*sine beata vita*), toujours malheureuse (*semper infelicitur*)⁵⁸².

⁵⁷⁷ TDA, 10. 198, 11-14, p. 288. *Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiæ agentis et tunc inueniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem sicut dicemus suo loco.*

⁵⁷⁸ TDA, 10. 199, 2-5, p. 290. *Qui gradus est altior omnibus gradibus aptitudinis; hæc autem dispositio intellectus materialis debet uocari intellectus sanctus, qui est illius generis cuius est intellectus in habitu, sed hic est supremus in quo non omnes homines conueniunt.*

⁵⁷⁹ TDA, 9. 167, 19-24, p. 246. *Quod philosophi sic probant dicentes: manifestum est omnes uires uegetabiles et sensibiles non habere actionem nisi per corpus, et esse earum est eas sic esse ut operentur; ipsæ autem uires non sunt sic ut operentur nisi dum sunt corporales; igitur esse earum est esse corporales. Ergo non remanent post corpus.*

⁵⁸⁰ TDA, 10. 211, 15-16, p. 306. Les éditeurs marquent une référence au texte biblique des Psaumes, 16 (17), 15. ... *quia in morte intellectum actiuum deserit, Apostolus testatur dicens: « Prophetia cessabit et scientia euacuabitur ».*

⁵⁸¹ TDA, 10. 211, 1-5, p. 308.

⁵⁸² TDA, 10. 211, 17-21, p. 308. *Rationalis ergo anima in tantum uere est in quantum se et Deum intelligit. Sed in tantum a uero esse deficit et quasi moritur, in quantum a contemplatione ueritatis auertitur. Et tamen non sic moritur ut desinat, sed sic moritur ut sine beata uita semper infelicitur uiuat.*

4.5 Conclusion – l’affectivité comme action, entre volonté divine et intellect

4.5.1 La fluidité des termes de l’affectivité dans le *Tractatus de anima*

Témoignage de la multiplicité des traditions qui influencent simultanément les penseurs de l’époque, l’utilisation fluide des termes *affectus* et *passio* pour décrire l’affectivité humaine comme un mouvement actif et un potentiel outil de salut persiste encore au début du XIIIe siècle. L’utilisation périodique de *passio* marque l’ambivalence entre les termes dès la seconde moitié du XIIe siècle chez des penseurs comme Gundisalvi, suivant l’intégration graduelle du lexique aristotélicien des passions dans les cercles lettrés qui déclassera graduellement l’*affectus* monastique. Le partage intellectuel des mots de la philosophie est au cœur de la signification historique des travaux de Gundisalvi : étudiant en France puis philologue et philosophe en Castille, il médite sur la manière de traduire les termes arabes de la philosophie des chrétiens orientaux, des Juifs et des musulmans pour fournir aux savants latins une version adaptée d’une philosophie spirituelle qui conçoit la volonté comme outil de salut, empreinte d’aristotélisme et ancrée dans la conduite affective de l’humain selon la nature de ses actions au sein du monde matériel. L’intégration d’un lexique nouveau en Occident latin est à l’origine d’une transformation dont les effets sont visibles sur le long terme. Ce lexique doit beaucoup à la formulation latine de certains termes par Gundisalvi.

Des auteurs du XIIIe siècle comme le franciscain Jean de la Rochelle dans sa *Summa de anima* de 1235 utilisent encore un vocabulaire ambivalent au sujet des affects et des passions. Dans ses travaux de la même époque, Guillaume d’Auvergne reprend des éléments à la psychologie d’Ibn Sina. Comme Gundisalvi, il utilise sans distinction les termes *affectus/affectio* pour conceptualiser l’émotivité⁵⁸³. Chez Gundisalvi, *passio* et leurs dérivés sont utilisés tout au long du *Tractatus de anima*⁵⁸⁴. Or l’utilisation d’*affectio* pour traduire certains termes arabes et celle du

⁵⁸³ Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Passioni dell’anima, Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 95-97.

⁵⁸⁴ Les termes liés à *affectus* (retrouvé aux passages 17 et 159 à cinq reprises) sont : *affectandi* (passage 60), *affectante* (160), *affectibus* (18), *affectione* (124), *affectionem* (91 à deux reprises; 123; 131; et 175 à six reprises), *affectiones* (170; 175 et 177) et *affectionibus* (171). On ajoute à cette liste *affici* (175), *afficit* (123), *afficitur* (170) et *afficiunt* (124 à deux reprises). Les termes liés à *passio* (27; 108 et 164 à trois reprises) sont : *passione* (166), *passiones* (165 et 170), *passionibus* (30; 164 et 165), *passiuae* (203), *passiue* (181), *passiuis* (111), *pateat* (104), *patet* (180), *pati*

terme *passio* pour établir la valeur morale des affects incitent à réfléchir à la nature argumentative des positions de Gundisalvi en fonction de la tradition savante dont il est lui-même issu. Il utilise les dérivés d' *affectio* pour donner sa traduction de la philosophie d'Ibn Sina⁵⁸⁵ précisément lorsque la dimension morale de l'humain est expliquée. C'est la traduction qu'il compose lui-même en latin qu'il réutilise pour donner sa propre définition de la vie affective, dépendante de citations dont il est en quelque sorte l'auteur; au minimum, il en est le premier formulateur latin.

4.5.2 Gundisalvi opposé aux cisterciens : un débat entre physique et métaphysique?

Les éléments des traités *De spiritu et anima* (Alcher de Clairvaux) et *Epistula de anima* (Isaac de l'Étoile) partagés avec le *Tractatus de anima* de Gundisalvi soulèvent plusieurs interrogations. D'un point de vue chronologique, si le *Tractatus de anima* est postérieur aux traités cisterciens, l'attention portée par Gundisalvi à la définition d'Ibn Sina pour définir les affects indiquerait qu'il prend position en fonction de sa propre lecture des spéculations cisterciennes au sujet de l'âme. Si, au contraire, le *Tractatus de anima* précède les *Epistola de anima* et *De spiritu et anima*, cela signifierait (sans le confirmer) que le traité de Gundisalvi ait pu être lu et cité par Isaac et le cistercien anonyme (possiblement Alcher de Clairvaux).

Compte tenu de la faible diffusion manuscrite du traité, le *Tractatus de anima* apparaît postérieur à ceux des cisterciens. Le *Tractatus de anima* est forcément postérieur à la traduction du *De anima* d'Ibn Sina, largement diffusé, et dont de longs passages sont pratiquement identiques au traité par Gundisalvi qui y recopie donc sa propre traduction. Si le traité de Gundisalvi est antérieur à celui des cisterciens, pour que les cisterciens omettent Ibn Sina mais citent Gundisalvi, il aurait fallu que des copies circulent déjà chez les cisterciens avant la diffusion latine de la traduction d'Ibn Sina. Un tel voyage de quelques manuscrits par un parti intéressé, au courant des

(166), *patientur* (175), *patiatur* (104; 108; 166 et 175 à deux reprises), *patiente* (181), *patientem* (175) et *patitur* (106 à deux reprises; 108 et 213). Cette liste est tirée de l'index contenu dans l'édition de 2009 du *Tractatus de anima*, p. 323 et p. 356.

⁵⁸⁵ S. Van Riet, *Avicenna Latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*, édition critique de la traduction par S. Van Riet et G. Verbeke Louvain-La-Neuve et Leyde, E. Peeters et E. J. Brill, 1968, p. 281; p. 311. Dans le lexique latino-arabe de l'édition critique, les termes liés à l'*affectio*, la *passio* et l'action en général traduisent parfois des termes arabes de natures similaires. Dans le passage cité, l'arabe translitéré *infa'ala* prend la forme *pati*, lié à *passio*, alors qu'ailleurs, Gundisalvi traduit le même terme par *affici*, l'équivalent pour *affectio*.

divergences idéologiques entre Gundisalvi et les cisterciens, est peu probable mais pas absolument impossible : si le traité sur l'âme de Gundisalvi a en quelque manière influencé ceux des cisterciens, il ne semble pas circuler davantage au XII^e siècle. De plus, le succès de la traduction du *De anima* d'Ibn Sina accentue sans doute le désintérêt des scolastiques pour le *Tractatus de anima* de Gundisalvi. Si la traduction d'Ibn Sina circule en France avant le *Tractatus de anima*, la popularité du traité de Gundisalvi en a probablement lourdement souffert.

Une donnée fondamentale de la philosophie de *Tractatus de anima* est l'intérêt de Gundisalvi pour lier la volonté avec la capacité de compréhension de l'âme raisonnable, capable de multiplier les intentions du sensible en utilisant des organes physiques mortels. L'âme est ainsi en mesure de sauver son existence éternelle en agissant de manière vertueuse, c'est-à-dire en aimant Dieu au sein de la matière. Il reste cohérent avec Augustin, qui voit les émotions comme des manifestations dangereuses pour le salut, mais qui ne sépare pas leur action de celle de la raison et admet leur valeur morale. La division tripartite de l'âme est aussi cohérente avec celle donnée par Augustin dans son *De quantitate anima*; de plus, Gundisalvi reste cohérent avec l'idée que l'on trouve dans le *De civitate Dei* que l'humain ajoute aux facultés des autres animaux le pouvoir de son intellect et de sa volonté. On retrouve chez lui la conception d'une volonté émotive spécifique à l'humain, puissance de la partie supérieure de son âme⁵⁸⁶.

Pour l'abbé Bernard de Clairvaux et les théologiens monastiques du XII^e siècle, il existe une importante distinction entre intellect (*intellectus*) et affect (*affectus/affectio*), qui unit contemplation et expérience de l'amour divin. La partie la plus élevée de l'âme peut réaliser une union spirituelle volontaire avec Dieu au moyen de la charité (*caritas*). Ce type d'union n'est pas un phénomène strictement cistercien : il est aussi en vogue chez les théologiens monastiques de Paris, plus ouverts sur la réalité physique des sciences naturelles que les auteurs cisterciens, principalement chez Hugues et Richard de Saint-Victor⁵⁸⁷. Richard, comme Gundisalvi et saint Augustin, admet deux niveaux de volonté chez l'humain. Mais son approche pour y arriver est méditative et non philosophique, contrairement à celle de Gundisalvi⁵⁸⁸.

Gundisalvi escamote tout un pan des questionnements théologiques les plus importants aux yeux des cisterciens, c'est-à-dire la notion des premiers mouvements de l'âme et l'implication

⁵⁸⁶ S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 157-159.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp. 196-200.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 203.

morale de ceux-ci dans la volonté qui se tient à l'arrière-plan du péché. Gundisalvi considère plutôt l'importance de l'imagination dans la formulation cognitive d'un affect comme initialement vertueux. Aussi, paradoxalement, la plus grande similitude entre la psychologie du *Tractatus de anima* et la théologie spirituelle des auteurs monastiques du XIIe siècle sert de pierre angulaire aux différences qui les séparent : les deux conceptions s'entendent sur le fait que l'expérience religieuse (ou l'affection spirituelle) peut être un phénomène psychologique naturel et que l'expérience mystique au sein du monde peut être décrite en termes naturels, pas seulement allégoriques⁵⁸⁹. Mais Gundisalvi inscrit ceci dans une conception nouvelle de la place de l'humain dans la nature, du dessein de son émotivité et celui de la rationalité. Ses sources lui permettent non seulement de définir en quoi le lien entre la raison humaine et la volonté divine n'est pas superficiel, mais aussi en quoi le lien entretenu par l'âme avec le corps participe de la divinité.

Gundisalvi se sert du matériel traduit pour surenchérir sur l'idée que la volonté divine est saisissable par l'appréhension intellectuelle raisonnable, la partie de l'âme humaine similaire au Créateur. La matière est le siège des outils nécessaires à la mise en action du potentiel de toutes ses facultés, mise à part la plus digne, sa raison, la partie contemplative de son intellect, indépendante du corps. En effet, l'intellect contemplatif est immortel mais les outils de ses facultés de progression spirituelle ne le sont pas : le salut s'acquiert au cours de la vie. La réflexion raisonnable est dépendante de l'action des sens et de la présence du cerveau, son organe associé dans le corps. À partir des sens dans la vie, une réflexion rationnelle peut mener à l'expérience de la béatitude après la mort. À travers les sens, l'âme peut arriver à comprendre d'où elle vient. Les puissances appréhensives sont au service de l'affectivité, elle-même capable d'appréhension. L'intellect, mû par les affects en fonction des jugements concupiscibles et irascibles sur les intentions métaphysiques au sein du monde, détermine si le composé humain agit d'une manière conforme à la volonté de son créateur. Pour Gundisalvi, à l'instar des cisterciens, la philosophie peut servir la recherche des mêmes réalités supérieures que la théologie. De plus, Gundisalvi considère la puissance rationnelle comme l'élément central de la compréhension des réalités céleste. Plus que d'accepter l'importance de la nature physique de l'humain dans la recherche de sa propre divinité, le philosophe insiste sur le rôle de la raison dans la compréhension et la volonté dans le processus de salut.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 205.

4.5.3 Qu'en est-il de Gundisalvi dans la vie intellectuelle du XIIe siècle?

En termes historiques, on l'a vu, la compréhension des phénomènes affectifs par Gundisalvi entre en contradiction avec les spéculations cisterciennes sur le sujet. Gundisalvi partage des sources communes avec les cisterciens, par exemple Boèce, bien qu'il soit difficile de déterminer précisément dans quelle mesure les cisterciens se servent de Boèce. Isaac de l'Étoile cite le *De consolatione philosophiæ* dans un sermon définissant la nature de l'affect⁵⁹⁰. Au moins une fois dans son traité sur l'âme, mais aussi dans le *De divisione philosophiæ*⁵⁹¹, Gundisalvi cite la même œuvre de Boèce.

La place des travaux de Gundisalvi est difficile à établir dans le contexte du XIIe siècle, mais son intérêt historique est fondamental. Sa philosophie est le premier témoin de changements radicaux en matière d'histoire intellectuelle; il est un pionnier sans doute peu lu et peu compris à son époque, dont l'importance est plus évidente lorsque ses œuvres, surtout ses traductions, sont considérées par rapport aux spéculations des auteurs de la première moitié du XIIIe siècle.

Sans marquer profondément les travaux de ses contemporains, les idées contenues dans les œuvres de Gundisalvi, incluant sa philosophie, stimulent sans conteste la réflexion des penseurs des siècles suivant. Il demeure néanmoins possible que ses idées sur l'âme telles que présentées dans son *Tractatus de anima*, bien que choquantes aux yeux des cisterciens, trouvent un écho dans les œuvres de penseurs comme Isaac de l'Étoile, et cela dès la seconde moitié du XIIe siècle.

⁵⁹⁰ D. Boquet, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁹¹ Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 72.

CONCLUSION

Les émotions chez Gundisalvi

Gundisalvi trouve chez Ibn Sina (*De anima*) un néoplatonisme aristotélicien qui complète la pensée de Boèce, comme chez Ibn Gabirol un pendant aristotélicien à la hiérarchie céleste du pseudo-Denys l'Aréopagite. Gundisalvi perçoit les émotions comme des facultés de mouvement de l'âme selon le principe du changement d'état (*alteratio*). L'*affectio/affectus* est une altération spirituelle qui provoque une réaction corporelle, résultat d'une appréhension métaphysique des intentions cachées derrière les sujets matériels. Le terme *passio* est utilisé de manière interchangeable avec les vocables *affectio/affectus*, mais il conserve généralement une signification passive, liée à la douleur ou la détérioration organique : la *passio* est subie, celle due à la surexposition des organes sensibles du corps se traduit par une perte de sensibilité. Quand Gundisalvi mentionne la *passio animæ* (passion de l'âme), qui n'affecte pas le corps (bien que la passion corporelle puisse suivre), elle est subie en conséquence de l'action de l'imagination, de la douleur, de la peur ou de la colère. L'expérience des affects vécus dans le passé est contenue dans la mémoire. Chez Ibn Sina, comme chez Gundisalvi, l'intellect est conscient de lui-même comme faculté indépendante de toutes les expériences du corps, mais il utilise le corps comme occasion et cause partagée de son organisation. La mémoire est distincte de l'intellect, bien qu'elle soit capable de penser. La mémoire pensante est l'habitude par laquelle un esprit individuel est graduellement plus facilement capable d'être conjoint à l'intellect agent afin de recevoir les intelligibles sur demande par émanation. L'intellect agent sert ici d'entrepôt des intelligibles⁵⁹². Gundisalvi admet les positions d'Ibn Sina sur le processus strictement humain de la remémoration. Les intentions conservées dans la mémoire, un fois remémorées, peuvent causer des émotions dont l'expérience est fondée sur le souvenir d'une situation ou d'un objet.

⁵⁹² Deborah L. Black, « The Nature of Intellect », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 324-326.

Les émotions, facultés appréhensives internes, sont d'abord liées à la perception matérielle des éléments externes, servent l'habitude d'une conduite favorisant la vie par la mise en pratique d'une connaissance acquise à partir des sens. Toutefois, graduellement, sous l'action de la raison, cette connaissance se transforme en sagesse et en compréhension du dessein de la volonté divine. La raison permet de comprendre la dignité d'orienter la volonté dans la vertu malgré la présence de l'âme dans le corps, mortel, qui l'empêche de vivre pleinement l'expérience de son existence métaphysique, éternelle. À partir des sens physiques, l'âme peut parfaire son intellect contemplatif pour atteindre la sagesse par la voie de la raison. Cet intellect contemplatif, bien ordonné, guide l'action de l'intellect matériel perfectionné (donc soumis) pour assurer la béatification après la mort pendant la vie.

Aux yeux des théologiens du XII^e siècle, en particulier les cisterciens, l'intellect matériel est au cœur de l'erreur doctrinale de Gundisalvi. Son raisonnement est incompatible avec la théologie de la charité de Bernard de Clairvaux : Gundisalvi subordonne les émotions à l'intellect matériel, une position diamétralement opposée à celle de l'abbé cistercien. Cet intellect est doué de sensibilité et d'émotivité: servant les appétits, les affects sont des jugements positifs ou négatifs sur les intentions métaphysiques derrière la matière, mais dont l'action est avant tout intellectuelle au sein du monde, complétant l'expérience appréhensive sensorielle. Pour Gundisalvi, l'intellect matériel inférieur est soumis à la volonté et sujet à la purification, alors que son action est déterminée par la fonction la plus haute de l'intellect, le contemplatif, et réfléchi au moyen de la fonction capable de créer dans la matière, la raison. La raison détermine la sentence (une possibilité parmi des contraires) des jugements de l'intellect matériel.

Le contenu du *Tractatus de anima* au sujet des facultés intérieures et des émotions partage avec la pensée cistercienne tout un univers conceptuel, mais le résultat obtenu du composé des références citées est plus fidèle aux préceptes de la philosophie d'Ibn Sina qu'aux théologies dominantes des XII^e et XIII^e siècles. Bien qu'il encadre son propos par des citations bibliques, pour Gundisalvi la grâce n'est pas le seul chemin qui mène à l'illumination. La raison, similitude de Dieu en l'âme, est en mesure d'atteindre à la compréhension du processus de salut au moyen de sa propre action. Près d'un siècle après la rédaction du *Tractatus de anima*, les scolastiques dénoncent encore la philosophie qu'il représente : ils condamnent explicitement l'idée de la création des âmes par l'intermédiaire d'une agence créatrice accordée aux anges par Dieu,

créatures métaphysiques situées entre l'humain et le principe de tout l'univers dans une hiérarchie céleste descendante.

L'avis des autres

Le savoir repris à ses traductions et réutilisé par Gundisalvi dans son *Tractatus de anima* témoigne de la collaboration soutenue entre chrétiens et Juifs dans le contexte du partage d'œuvres savantes à Tolède au XIIe siècle. Le projet de traduction d'Ibn Sina et sa transmission permet un véritable dialogue entre les confessions, fondé sur la proximité philosophique⁵⁹³ dans la conception des dogmes de chacune, mais qui n'aurait pas été possible sans la proximité géographique, la collaboration active. En termes psychologiques et anthropologiques, il existe un réel partage d'éléments conceptuels au moyen des traductions de textes arabes vers le latin, mais aussi du latin vers l'hébreu, comme en témoigne le *Tractatus de anima*.

Les théologies des trois religions monothéistes sont structurées sur les mêmes fondements philosophiques, bien que leurs dogmes soient inconciliables. Elles sont toutefois similaires en termes noétiques et gnoséologiques : elles partagent leur compréhension de la pensée, mais aussi celle de la pratique mystique de l'union spirituelle au Créateur. D'énormes différences irréconciliables séparent les Juifs, les chrétiens et les musulmans au niveau dogmatique, mais ils partagent un même système de valeurs⁵⁹⁴ et une même compréhension mystique de l'union avec le même Dieu. Les trois religions partagent le langage néoplatonicien mais aussi celui de l'expression mystique de l'amour⁵⁹⁵. Les trois messages monothéistes participent d'un humanisme judéo-islamo-chrétien⁵⁹⁶. Le *Tractatus de anima* de Gundisalvi est le témoin direct de ce partage d'une définition de l'humain. Sa propre définition de l'amour humain, dont une dimension est divine, est liée à l'intellect matériel et reste donc impossible à admettre pour l'essentiel des savants latins du XIIe siècle. La définition donnée par Gundisalvi de l'affectivité demeure fidèle à la culture monastique des vertus pendant la vie. En France, Gundisalvi acquiert les connaissances

⁵⁹³ Alexander Fidora, « Religious Diversity and the Philosophical Translations of Twelfth-Century Toledo », dans Constant J. Mews et John N. Crossley (dirs.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 28-31.

⁵⁹⁴ Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 26-29.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, pp. 119-208.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 221.

nécessaires pour envisager une brillante carrière de traducteur en Castille, éventuellement pour le compte de l'archevêque de Tolède. Si l'on considère uniquement son apport comme traducteur, son envergure est particulièrement significative en histoire intellectuelle. Il observe ce que peu de gens sont en mesure de voir au Moyen Âge, quand il traduit pour la première fois en latin les œuvres des plus importants philosophes Arabes. En plus de ses traductions, il est le premier à intégrer l'avis des autres religions à une philosophie chrétienne qui lie l'amour humain à celui de Dieu, mais représenté par le Christ.

Les monothéismes partagent le même Dieu, des valeurs fondamentales mais aussi des similitudes dans la conception de l'espace. L'islam et le christianisme sont des religions ancrées dans l'espace : il existe des lieux saints, des établissements de dévotion qui répliquent les lieux saints, mais aussi une limite géographique perçue au-delà de laquelle on ne trouve plus de croyants⁵⁹⁷. Poreuses, les frontières entre les mondes permettent des échanges variés, ici philosophiques, parfois le fruit de la cohabitation et de la collaboration entre les confessions, malgré l'émergence au XIIe siècle d'une conception durable de l'altérité religieuse comme menace pour la société chrétienne. Tolède reconquise donne un exemple de la fertilité des interactions soutenues de chrétiens avec les Juifs vivant parmi eux, au sein du monde chrétien. C'est à eux que l'Occident latin doit une importante partie des traductions qui alimentent la science médiévale.

La définition de l'humain, de ses émotions, mais aussi de sa relation avec Dieu et avec les humains récalcitrants à la vérité perçue de sa Loi s'expliquent dans le contexte des déplacements en mer Méditerranée. Pour les peuples qui en partagent le pourtour, les déplacements de denrées et de personnes sont une condition de survie. Comme Socrate l'indique, rapporté par Platon dans *Phèdre*, et comme en témoignent les routes commerciales en provenance d'Asie qui rejoignent la Péninsule ibérique, le monde antique était déjà connu comme plus vaste que la portion habitée par les Grecs : les humains vivent autour de la mer comme des fourmis et des grenouilles autour d'un étang⁵⁹⁸. La Méditerranée historique doit être perçue comme une unité de dépendances successives entre différents peuples, dont la survie et la prospérité dépendent des déplacements par voie maritime ou terrestre. Les échanges entre les peuples méditerranéens en Péninsule ibérique, particulièrement à Tolède, comme partout fruits du commerce mais aussi de politiques

⁵⁹⁷ Peregrine Horden et Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea, a Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 6.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 457.

concurrentes marquées par la guerre et la diplomatie, ne sont pas des exceptions historiques : au-delà d'être une norme, il s'agit d'une précondition. Tolède est singulière par son histoire, mais le contexte qui permet l'émergence de l'*École des traducteurs* de Tolède existe de manière plus restreinte ailleurs en Méditerranée septentrionale : les textes en grec et en arabe sont traduits d'Antioche à Tolède, en passant par la Sicile Normande et l'Italie du Nord. Les savants capables qui se déplacent en provenance de l'Europe continentale trouvent en ces lieux les connaissances linguistiques vers les lieux où se trouvent le savoir à traduire, mais aussi les personnes prêtes à financer les traductions de textes. La présence de traducteurs et de textes à traduire en Catalogne, dans la vallée de l'Èbre et les Pyrénées, régions en lien avec le monde culturel français⁵⁹⁹, stimule à la fois la production, mais aussi l'intérêt soutenu des latins pour le matériel traduit de l'arabe.

Gundisalvi et le XIIe siècle

La tolérance interconfessionnelle à Tolède demeure toutefois limitée, fondée sur une distinction claire entre les humains selon leur religion. En termes d'ouverture sur l'autre, elle serait à nos jours intolérable⁶⁰⁰. Aussi exclusive soit-elle, l'existence de la cohabitation dans la tolérance à Tolède permet d'ajouter aux spéculations chrétiennes sur la psychologie le point de vue de l'altérité. La nature des émotions, dont une nouvelle définition influencée par la philosophie arabe est proposée par Gundisalvi, est un élément central des enjeux du XIIe dans le monde intellectuel latin, concernant le rôle de l'humain dans la création, mais aussi les puissances de son âme et sa capacité à créer au moyen des arts techniques. Au niveau politique, le XIIe siècle est l'époque des croisades et de l'affirmation de la domination du siège apostolique romain sur les évêchés partout en Europe et au-delà, sur une société de plus en plus définie par son identité religieuse chrétienne au-delà des spécificités culturelles, mêmes linguistiques, difficiles à transgresser. Rome et le pape se définissent eux-mêmes comme les piliers d'une sociologie du christianisme.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure Gundisalvi influence les débats sur l'âme de son vivant : aucune citation par un cistercien ne confirme la réception de ses traductions ou de

⁵⁹⁹ Josep Puig, « The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200) », dans Charles E. Butterworth et Blake Andrée Kessel, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leyde, Brill, 1994, pp. 7-20.

⁶⁰⁰ Mikel Epalza, « Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan? », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, p. 250.

son *Tractatus de anima* dans leurs ouvrages au sujet de l'âme. Certaines similitudes dans les thèmes rapportés par Isaac de l'Étoile, Aelred de Rievaulx et possiblement le pseudo-Alcher de Clairvaux font toutefois supposer qu'il est possible que l'un ou plusieurs de ces auteurs aient pu consulter ou connaître la nature des positions de philosophes dépendant d'Ibn Sina, peut-être Ibn Sina lui-même. La psychologie d'Ibn Sina est mieux connue par les latins du XIII^e siècle, même si elle est initiée par Gundisalvi et intégrée pour la première fois à un traité de philosophie chrétienne au XII^e. La possibilité demeure que le *Tractatus de anima* de Gundisalvi, ou sa traduction collaborative du *De anima* d'Ibn Sina avec le Juif Abraham ibn Daud, ait pu avoir été lue par certains des cisterciens auteurs d'une définition de l'âme, même si aucun d'entre eux ne fait référence explicitement à une conception avicennienne de l'âme dans ses œuvres. Toutefois, le *Tractatus de anima*, dont la date précise de la rédaction et de la diffusion nous échappe, s'il n'était pas directement destiné aux cisterciens susmentionnés, est témoin d'un moment en histoire intellectuelle auquel Gundisalvi participe pleinement. Ses œuvres, destinées à être lues pour les siècles à venir, sont avant tout contemporaines des questions qu'elles cherchent à éclaircir.

ANNEXE A

LES PASSAGES CONCERNANT LES ÉMOTIONS DANS LE
TRACTATUS DE ANIMA

Passage	Termes relevés	Traduction	Contenu du passage
<p><i>TDA, 1. 17, 3-17, p. 80.</i> Si ergo mouetur anima secundum alterationem dum mouet corpus, tunc alteratur secundum qualitatem corporalem uel incorporalem. Sed secundum qualitatem corporalem non alteratur quoniam in ipsa non est qualitas corporalis. Alteratur ergo secundum qualitatem incorporalem, sed qualitas incorporalis non est nisi scientia uel uirtus uel uoluntas uel lætitia uel ira uel alia huiusmodi. Si ergo cum anima mouet corpus ipsa alteratur, tunc quotiens mouet</p>	<p>Alteratio Affectus Profectus Lætitia Ira Melius/peius Melior/peior Gaudet Tristatur</p>	<p>Altération Affect Tendance Bonheur Colère Mieux/pire Mieux/pire Il se réjouit Attristé</p>	<p>Le passage décrit le type de mouvement que sont les émotions : les affects (ou tendances) mutent en mieux ou en pire, ils sont un mouvement d'altération.</p>

<p>corpus ipsa mouetur secundum aliquod istorum. Semper ergo mutat affectus uel profectus in melius uel in peius. Numquam ergo eadem permanet. Sed uidemus quod sæpe mouet et non discit nec fit melior nec peior nec gaudet nec tristatur. Ergo sæpe mouet et non alteratur secundum hoc. ...</p>			
<p>TDA, 1. 18, 3-13, p. 82. Mouet ergo non mouetur. Et ita ad hoc ut moueat, non est necesse ipsam moueri, sed quia aliquando gaudet et aliquando tristatur et de ignorantia ad scientias per studium cotidie permutatur, utique secundum alterationem saltem moueri mouetur. Mouetur enim affectibus eo quod nolle et uelle eiusdem rei habeat in diuersis temporibus. Videtur ergo moueri motu electionis, cum hoc potius eligit quam ilud, et sic uidetur alterari mouet. ... Anima igitur quiescens mouet.</p>	<p>Gaudet Tristatur Affectus Electio</p>	<p>Réjouit Attristé Affects Élection</p>	<p>Le mouvement des affects selon l'altération est volontaire. Par ce type de mouvement, l'âme bouge sans se déplacer dans l'espace.</p>
<p>TDA, 1. 19, 15-17, p. 82. Quicquid</p>	<p>Desiderium Appetit</p>	<p>Désir Il désire</p>	<p>Le mouvement de l'âme qui ne se</p>

<p>autem a re quiescente mouetur, quo quinque modorum mouetur, quoniam mouetur aut per desiderium eius quod appetit aut per odium eius quod respuit aut per terrorem eius quod refugit aut per uim naturalem sursum uel deorsum tendit, ...</p>	<p>Odium Terror</p>	<p>Dégoût Terreur</p>	<p>déplace pas dans l'espace est effectué par le désir, le dégoût, la haine ou la terreur d'une chose, qui provoque ensuite un mouvement comme la fuite.</p>
<p>TDA, 2. 20, 11-15, p. 84. Plato animam sic definit dicens: <i>anima est substantia incorporea corpus mouens.</i> Quod autem anima sit substantia sic probatur; quicquid recipit contraria, cum sit unum et idem numero, substantia est. Sed anima, manens una et eadem numero, recipit contraria quæ sunt uirtutes et uitia, gaudium et tristitia, scientia et ignorantia. Ergo anima substantia est.</p>	<p>Contraria Virtutes Vitia Gaudium Tristitia Scientia Ignorantia</p>	<p>Contraires Vertus Vices Joie Tristesse Science/savoir Ignorance</p>	<p>L'âme est une substance comme elle peut recevoir en elle des contraires, comme les vertus et le vices, la joie et la tristesse, le savoir (science) et l'ignorance.</p>
<p>TDA, 2. 27, 16-20, p. 92. ... plerumque debilitant instrumenta uel etiam destruunt, in tantum ut post illa non ualeant apprehendere debiliora ipsis eo quod nimis</p>	<p>Instrumenta Passio</p>	<p>Instrument/organe Dégradation</p>	<p>La surexposition sensorielle cause la dégradation des organes physiques appréhensifs. <i>Passio</i> illustre la dégradation.</p>

<p>penetravit illa passio difficili, sicut splendor visum et maximum tonitruum debilitat auditum, ita ut postquam sensus apprehenderit difficile nequeat apprehendere debile.</p>			
<p>TDA, 2. 30, 8-12, p. 96. Prima perfectio est per quam species fit in effectu, ut figura ensi; secunda perfectio est ut aliquid eorum quæ consequuntur speciem rei aut ex actionibus eius aut ex passionibus eius, sicut est incidere ensi. TDA, 2. 30, 8-12, p. 98. ... aliud nec elementum nec elementatum...</p>	<p>Actiones Passiones Elementatum</p>	<p>Actions Passions Élémentaire</p>	<p>Les actions ou les passions d'un corps sont analogues aux facultés d'un être, comme la capacité de couper d'une épée. Gundisalvi utilise le terme <i>elementatum</i>, repris de son maître Guillaume de Conches.</p>
<p>TDA, 4. 42, 12-17, p. 114. Natura enim cuiusque illorum habet contrariam, et ob hoc fuerunt remotissima a uita; corpora uero coelestia, quia non habent contrarium ideo fuerunt apta nobiliori modo uitæ corporalis. Quapropter unumquodque corpus, quanto fuerit minoris contrarietatis et magis accesserit ad temperantiam, quæ non habet</p>	<p>Temperantia Gratulatur Lux Tristatur Tenebris</p>	<p>Disposition adéquate Être réjoui Lumière Attristé Ténèbres</p>	<p>La disposition adéquate de ce qui compose un corps lui permet d'assurer le maintien de la vie ou non, le même principe s'applique à la réalité strictement céleste de l'âme. L'âme se réjouit dans la lumière et s'attriste dans les ténèbres.</p>

<p>contrarium, tanto magis accesserit ad temperantiam, quæ non habet contrarium, tanto magis incipiet assimilari coelestibus corporibus.</p> <p>TDA, 4. 42, 1-7, p. 116. Hæc autem aptitude est in spiritu humano. Spiritus uero humanus omnino est quiddam quod generatur ex elementis et effigiat uultus ad similitudinem coelestium corporum. Vnde sapientes iudicant de eo dicentes : quod sit substantia lucida et ideo spiritus uisibilis uocatur radius et lux, et ob hoc anima gratulatur cum uidet lucem et tristatur in tenebris.</p>			
<p>TDA, 7. 91, 13-28, p. 162. Si autem una esset intelligentia, una esset cognitio. Sed si una esset cognitio, una esset dilectio; tantum enim quisque diligit quantum diligendum esse cognoscit; non autem æque diligunt, sicut nec æque cognoscunt, quia <i>stella a stella differt in claritate</i>. Non</p>	<p>Intelligentia Cognitio Dilectio Diligendum Cognoscit Non... diligunt Nec... cognoscunt</p>	<p>Intelligence Cognition Amour Être aimé Sait N'aiment pas Ni ne connaissent</p>	<p>L'amour dans sa forme élective (<i>dilectio</i>) est lié à la connaissance. Où il y a intelligence il y a cognition. S'il y a amour. On aime tant qu'on sait qu'il y a quelque chose digne d'être aimé. Tous n'aiment pas de manière égale, le fait de connaître est</p>

sunt ergo æquales in intelligentia, quæ tamen æquales sunt in essentia.			similaire. Les substances égales ne sont pas toutes égales en intelligence.
TDA, 7. 91, 23-7, pp. 162-164. ... quoniam adhærentes æternitati et affixæ desiderio uni et eidem creatoris uoluntati incommutabili, nulli permutationi subiacent, affectionem non uariant, in eodem statu semper permanent. Multo minus ergo humanæ animæ simplices sunt, in quarum essentia tam multiplex uirtus est animandi, sensificandi, et ad tam diuersa corpus mouendi et multipli de causa affectionem commutandi. Quia enim gaudet, dolet, sperat, metuit, numquam pacata subsistit, et intelligentia eius semper uariatur, dum incognitum studio addiscitur et cognitum per obliuionem subtrahitur; unde non est ei idem esse et intelligere.	Affixæ desiderio Affectio Commutandi Gaudet Dolet Sperat Metuit Numquam pacata Intelligentia Variatur Obliuio	Désir fixé Affect/affection Modifié Réjouit Souffre Espère Craint Jamais apaisée Intelligences Est changé L'oubli	Le désir est un mouvement, mais une fois fixé sur la volonté du Créateur, ses affects ne sont plus sujets à la permutation constante de leur état.
TDA, 9. 106, 7-11, p. 182. Deinde an	Vis mouendi Vis apprehendendi	Faculté motrice Faculté appréhensive	Les facultés appétitives sont

<p>uis mouendi ipsa uis apprehendendi et an uis concupiscendi ipsa uis irascendi quia cum præsentatur aliquid quod delectat, patitur uno modo, et cum præsentatur quod molestat, patitur alio modo? Una enim et eadem uis operator contraria et una uis mouet uoluptatibus diuersis, immo una uis operatur actiones diuersas in diuersis materiis.</p>	<p>Vis concupiscendi Vis irascendi Delectat Patitur Molestat Voluptates</p>	<p>Faculté concupiscible Faculté irascible Délecte Affecté/souffre/subit Nuit Satisfactions/ravissements</p>	<p>affectées de manière différente selon les objets présentés, capables d'opérer diverses actions en diverses matières.</p>
<p>TDA, 9. 108, 20-3, pp. 182-184. ... cum nos uideamus quod sensus aliquando augmentat cupiditatem et uirtus concupiscibilis non patitur ex sensato secundum quod est sensatum? Si autem patitur non ex hoc quod est sensatum, tunc ipsa passio non est concupiscentia illius sensati. Oportet ergo sine dubio ut concupiscibilis sit quæ sentit.</p>	<p>Cupiditas Concupiscibilis Patiatur Patitur Passio Concupiscentia</p>	<p>Désir/cupidité Faculté concupiscible Affecté/souffre/subit Affecté/souffre/subit Passion Concupiscentia</p>	<p>L'action des sens amplifie celle du désir. La faculté concupiscible ressent elle-même la passion dont elle souffre.</p>
<p>TDA, 9. 109, 6-11, p. 184. Unde uerum est dicere, quia sensimus, concupiuimus et quia uidimus hoc et hoc, irati sumus. Illud autem unum, in quo coniunguntur hæ</p>	<p>Sensimus Concupiuimus Vidimus Irati sumus Sensi, concupiui Irascibilis Concupiscibilis Intellectus</p>	<p>Sentons Désirons Voyons Sommes fâchés Je sens, je désire Irascible Concupiscible Intellect</p>	<p>Le fait de ressentir (comme le fait de voir un chose) combiné au désir peut mener à la colère. Ces facultés sont celles d'une chose qui n'est pas le corps, c'est-à-dire</p>

<p>uires est id per quod cognoscit unusquisque quæ sit sua sententia ita ut possit uere dicere, quia sensi, concupiui. Hoc autem impossibile est esse corpus. TDA, 9. 109, 15-16, p. 184. ... secundo quia manifestum est aliquas istarum uirium nec esse corporeas nec subsistere in corpore, ut irascibilem et concupiscibilem et intellectus et alia huiusmodi.</p>			<p>l'âme. En outre, l'intellect, le concupiscible et l'irascible ne sont pas des facultés provenant du corps.</p>
<p>TDA, 9. 116, 4-10, p. 192. Sed uis motiua secundum quod est imperans motui est uis appetitiua uel desideratiua, quæ, cum imaginatur aliquid quod appetitur uel respuitur, imperat alii uirtuti motiuaæ ut moueat. Quæ habet duas partes; unam quæ dicitur uis consupiscibilis quæ est uis imperans moueri ut appropinquetur ad id quod putatur necessarium uel utile appetitu delectamenti; aliam quæ uocatur irascibilis quæ est</p>	<p>Appetitiua Desideratiua Appetitur Respuitur Concupiscibilis Putatur necessarium Appetitus delectamenti Irascibilis Fugiatur Putatur nociuum Corrumpens Appetitu uincendi</p>	<p>Appétitive Désidérative Est désiré Est rejeté Concupiscible Est jugé nécessaire Désir de la délectation Irascible Fuit Jugé nocif Corrompant Désir de vaincre</p>	<p>La faculté de mouvement du corps suit le mouvement des facultés appétitives irascibles et concupiscible dans la recherche des choses jugées utiles ou agréables et le rejet de celles jugées nocives.</p>

uis imperans moueri ut fugiatur ab eo quod putatur nociuum uel corrumpens appetitu uincendi.			
TDA, 9. 117, 11-16, p. 192. Vis autem motiua secundum quod efficit motum est uis infusa neruis et musculis. Quæ aliquando contrahit cordas et ligamenta coniuncta membris uersus principium, in quo seruit irascibili cum fugitur quod molestat. Aliquando uero relaxat et extendit in longum conuertens cordas et ligamenta e contrario contra principium, in quo seruit concupiscibili cum appetitur quod delectat.	Vis motiua Irascibili Fugitur Molestat Concupiscibili Delectat	Faculté motrice Irascible Fuit Nuit Concupiscible Délecte/Satisfait	La puissance motrice activant les muscles dans le corps est au service des puissances appétitives dans l'âme.
TDA, 9. 131, 12-22, p. 202. Virtus uero apprehendens ab intus duplex est, quoniam alia apprehendit formas sensibilium, alia intentiones sensibilium; interest autem inter apprehendere formam et apprehendere intentionem. Forma enim est id quod apprehendit sensus interior et exterior	Ab intus Intentiones ... sensibilium Affectio Iudicat Expauescat Fugiat Apprehendunt Vires interiores	À l'intérieur Intentions du sensible Affect/affection Juge Apeuré Fuit Appréhendent Facultés intérieures	Les faculté appréhensives intérieures jugent les intentions derrière le sensible, elles sont ce qui par exemple motive le mouton à fuir le loup et ses intentions prédatrices.

<p>simul, sed sensus exterior prius, et deinde reddit eam interiori. Formam igitur apprehendit ouis exiōre sensu cum uidet figuram lupi et affectionem et colorem, Intentionem uero apprehendit cum iudicat ut illum expauescat et ab eo fugiat, quamuis hoc non apprehenderit sensus exterior et postea interior uocatur hic proprie forma. Quod uero apprehendunt uires interiores absque sensu uocatur hoc loco intentio.</p>			
<p>TDA, 9. 133, 14-16, p. 204. Post hanc est uirtus æstimatiua, quæ est sita in summo mediæ concauitatis cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quæ sunt in singulis sensibilibus, sicut uis quæ est in oue diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum et quod huius agni est miserendum.</p>	<p>Virtus æstimatiua Mediæ ... cerebri Intentiones Diiudicans Fugiendum Miserendum</p>	<p>Faculté estimative Milieu du cerveau Intentions Jugeant Être en fuite Être miséricordieux</p>	<p>La faculté estimative (située au sommet de la cavité médiane du cerveau) appréhende les intentions qui ne sont pas senties par les sens : elle permet au mouton de juger qu'il faut fuir le loup et être bienveillant avec ses propres petits.</p>
<p>TDA, 9. 135, 15-20, p. 206. Si enim non coniungerentur in imaginatione animalium quæ carent intellectu,</p>	<p>Imaginatio Inclinaretur Desiderium Homo albus Mimus Canens</p>	<p>Imagination Tendre vers Désir Homme blanc Mime Plaisanterie</p>	<p>Le sens commun est l'imagination, dans laquelle la forme des objets désirés est imaginée. Cette faculté permet la</p>

<p>cum inclinaretur proprio desiderio ad dulcedinem, scilicet quod res quæ est huiusmodi formæ dulcis, cum uiderent eam non appeterent eam ad comendendum. Præter hoc etiam, si non esset apud nos uirtus apprehendens quod hic homo albus est iste mimus eo quod audiuius eum canentem, non probaretur nobis eius iocularitas ex sua albedine et e conuerso.</p>	Iocularitas	Humeur joyeuse	mise en relation d'informations sensorielles avec des formes connues. Par exemple, si aucune faculté ne peut mettre en relation le fait que le bouffon est maquillé de blanc avec ses plaisanteries, sa blancheur ne provoque aucune bonne humeur.
<p>TDA, 9. 137, 1-3, p. 210. ... Phantasia siue sensus communis quia est communis omnium sensuum a qua deriuantur aliæ et cui omnes reddunt sensus, et ipsa est uere quæ sentit.</p>	Phantasia Sensus communis	Fantaisie/imagination Sens commun	L'imagination est la faculté commune à tous les sens. Elle est aussi nommée fantaisie.
<p>TDA, 9. 139, 11-2, pp. 210-212. ... idcirco oportet ut in nobis sit uirtus quæ hoc operetur et hæc est uirtus quæ cum intellectus sibi imperat uocatur cogitatio, sed cum uirtus animalis sibi imperat, uocatur imaginatio.</p>	Intellectus Cogitatio Imaginatio	Intellect Réflexion/cogitation imagination	L'imagination chez les animaux dénués de raison est analogue à la faculté de réflexion (cogitation) humaine.
<p>TDA, 9. 140, 5-8, p. 212. ... Sed quæ non sunt sensibiles ex</p>	Inimicitia Malitia Concordia	Inimitié Malice Concorde	Les sentiments d'aversion pour le loup et la concorde

natura sua sunt sicut inimicitiae et malitia et quae a se diffugiunt sicut hoc quod ouis apprehendit de lupo, et concordia quam habet cum socia sua.	Socia sua	Les siens	du mouton avec les siens ne proviennent pas de son expérience sensorielle.
TDA, 9. 146, 6-13, p. 220. Anima etenim cum occupata fuerit circa interiora, non solet curare de exterioribus quantum deberet; cum uero occupata fuerit circa exteriora, praetermittit gubernare uirtutes interiores. Ipsa enim cum intente considerat sensibilia exterius, ea hora, qua de his tractat, debilitatur eius imaginatio et memoria. Cum uero oboedit actionibus uirtutis concupiscibilis, debilitantur actiones uirtutis irascibilis, et e conuerso...	Concupiscibilis Iracibilis	Concupiscible Iracible	Être occupé par l'action des facultés tournées vers l'extérieur se fait au détriment de l'action des facultés intérieures. De manière analogue, l'attention portée à une faculté spécifique affaiblit l'action de la faculté contraire : obéir aux actions de la faculté concupiscible affaiblit les actions de l'irascible.
TDA, 9. 148, 20-2, p. 220-222. Hoc autem quod contingit animam aliquando non occupari actione alicuius uirtutis quandoque fit infirmitate uel debilitate quae impedit et retrahit a perfectione, sicut fit in languoribus et	Languores Terroris	Languors Terreurs	L'âme n'est parfois occupée par aucune des facultés motrices, comme lorsqu'affaiblie, sous l'effet de la peur ou pendant le sommeil.

<p>terroribus, quandoque in quiete, sicut dormitione, et tunc id de quo curiosor est nihil aliud est nisi imperare uirtuti de qua magis curat.</p>			
<p>TDA, 9. 149, 10-15, p. 222. Uno cum dominatur imaginatiuæ et subicit eam sibi et sensum communem cum ea ad componendum formas aliquas et disiungendum secundum quod anima concupiscit. Unde tunc non licet imaginatiuæ agere quod debet agere naturaliter, sed trahitur ad partem illam ad quam trahit eam anima rationalis.</p>	<p>Concupiscit Anima rationalis</p>	<p>Désire Âme rationnelle</p>	<p>L'âme rationnelle peut dominer l'imagination, et ainsi les désirs qui la serve.</p>
<p>TDA, 9. 150, 19-23, p. 222. ... Remoto uero utroque impedimento sicut fit in hora dormiendi uel in languoribus qui debilitant corpus et impediunt animam ne habeat intellectum et cognitionem sicut fit in terrore cum debilitatur anima et quasi dissoluitur propter id quod timetur, et tunc retrahitur ab</p>	<p>Terror Dissoluitur Timetur Timet Epilepticus</p>	<p>Terreur Est dissout Est apeuré Craint Épileptique</p>	<p>La perte de connaissance suivant la peur est comme une dissolution de l'âme alors qu'elle perd ses moyens d'agir. Un épileptique en convulsion et inconscient voit des images (<i>imaginationes</i>) et entend des sons comme il voit et entend réellement dans un moment de santé.</p>

<p>intellectu, uel quia debilis est, uel quia timet ne contigant res corporales, ... TDA, 9. 150, 7-9, p. 224. Et ob hoc epilepticus, perterritus et dissolutus et soporatus uidet imaginationes et audit sonos tales quales uere uidet et audit in tempore salutis.</p>			
<p>TDA, 9. 152, 19-23, p. 226. Unde ex utilitatibus sonorum compositorum et colorum et odorum et saporum compositorum et spei et desiderii, habent quaedam quae non habent cetera animalia.</p>	<p>Spes Desiderium</p>	<p>Espoir Désir</p>	<p>L'humain fait un usage plus complexe du composé des expériences sensorielles, de l'espoir et du désir que les autres animaux.</p>
<p>TDA, 9. 153, 19-23, p. 228. Unde omnis ouis pauet lupum, cum numquam uiderit illum. Et accipitres timent aliae aues, et conueniunt cum aliis absque discretione, et hic est unus modus. Alius autem modus est qui fit per experientiam, scilicet cum animal habet dolorem uel delicias, uel peruenit ad illud utilitas sensibilis, uel nocumentum</p>	<p>Pauet Timent Experientia Dolor Deliciae Terretur</p>	<p>Craignent Craignent Expérience Douleur Délices Apeuré</p>	<p>Tous les moutons craignent le loup et les faucons sont craints par les autres oiseaux. L'expérience d'une situation associe aussi la douleur ou un délice à la forme du sensible perçue par les sens. Un chien peut craindre une pierre ou une verge, associant la forme de l'arme à une douleur physique.</p>

<p>sensibile adiunctum cum forma sensibili; ... TDA, 9. 153, 6-9, p. 230. Sed æstimatio simul sentit hoc totum et uidet intentionem per formam eius. Et hic est modus qui contingit per experientiam. Qui est sicut cum canis terretur lapidibus siue fustibus uel aliis huiusmodi.</p>			
<p>TDA, 9. 154, 16-24, p. 222. Sed forma opus est propter memoriam et recordationem, memoria autem est etiam in aliis animalibus; sed recordation, quæ est ingenium reuocandi quod oblitum est, non inuenitur ut puto nisi in solo homine. Cognoscere etenim aliquid ibi fuisse quod deletum est, non est nisi uirtutis rationalis. ... si uero non memorant, memorare tamen nec desiderant, nec cogitant inde, quia hoc desiderium et hic appetitus solitus hominis est.</p>	<p>Desiderium Appetitus</p>	<p>Désir Appétit</p>	<p>Se remémorer une situation et le désir de se souvenir d'une chose oubliée sont des faits strictement humains. Seuls les humains possèdent cet appétit ou désir.</p>
<p>TDA, 9. 157, 20-6, pp. 234-236. Senibus uero propter humorem qui</p>	<p>Dolor Ira Tristitia Spes</p>	<p>Douleur Colère Tristesse Espoir</p>	<p>Les plus vieux se souviennent moins des événements précis que des</p>

<p>præualet in eis accidit non memorare ea quæ uident, sed aliquando ex dolore uel ira uel ceteris huiusmodi accidit cum memoria aliquid simile dispositioni rei qualiter acciderit, causa uero doloris et iræ et tristitiæ non est nisi quia forma eorum quæ præterierunt impressa est sensibus interioribus; quæ cum reddit facit illud uel simile illius. Desiderium quoque et spes faciunt hoc idem: spes autem aliud est quam desiderium quia spes est imaginatio alicuius rei cum affirmatione uel opinione quia erit; desiderium uero est imaginatio rei et concupiscentia eius, iudicans quod delectabit cum affuerit. Timor autem est oppositus spei ad modum contrarietatis; diffidentia uero uel desperatio est eius priuatio, et hæc omnia sunt iudicia æstimationis.</p>	<p>Desiderium Opinio Concupiscentia Timor Spes Diffidentia Desperatio</p>	<p>Désir Opinion Concupiscentie Peur Espoir Méfiance Désespoir</p>	<p>émotions associées aux événements dans leur mémoire, c'est-à-dire le résultat appréhendé par les sens intérieurs. Le désir et l'espoir sont similaire, le désir est en réalité la concupiscentie d'une chose représentée dans l'imagination suivant un jugement dictant de l'obtenir. La peur est le contraire de l'espoir : la méfiance et le désespoir en sont la privation. La peur comme l'espoir sont des jugements de l'estimation.</p>
<p>TDA, 9. 158 7-9, p. 236. Post hæc autem repetimus adhuc de</p>	<p>Desiderat Boni mores</p>	<p>Désire Bonnes mœurs</p>	<p>Les facultés désidératives sont partagées par tous</p>

<p>uirtutibus motiuis, adicientes quod animal, cum aliquid desiderat, percipit se desiderare uel imaginat;...</p> <p>TDA, 9. 158, 14-19, p. 236. Homines enim conueniunt in apprehendendo quod sentient uel imaginant secundum hoc quod sentient illud et imaginant, sed differunt in desiderando illud quod sentient uel imaginant; unus etiam et idem homo discrepant in hoc; imaginat enim cibum et desiderat illum in hora famis sed non desiderat illum in hora satietatis et qui bonorum morum est quandoque imaginat turpes concupiscentias sed non desiderat illas; alius autem desiderat.</p>	<p>Turpes Concupiscentias</p>	<p>Troubles Concupiscence</p>	<p>les animaux doués de sensibilité, fortement liées à l’usage de l’imagination, incluant l’humain. Les désir peuvent varier et l’appétit peut vouloir des choses contraires à différents moments. Une personne de bonne mœurs est en mesure d’imaginer des pensées troubles (<i>turpes</i>) sans les vouloir pour autant.</p>
<p>TDA, 9. 159, 1-14, p. 238. Cum autem confortatur desiderium, statim oboediunt ei uirtutes motiuæ quæ non faciunt aliud nisi contrahere musculos et extendere. Non autem hoc ipsum desiderium; non enim quisquis prohibetur a motu</p>	<p>Desiderium Virtutes motiuæ Irascibilis Concupiscibilis Affectus</p>	<p>Désir Facultés motrices Irascible Concupiscible Affect</p>	<p>Les facultés motrices dans les muscles ne font que contrôler les muscles, elles ne sont pas le désir : un obstacle physique au mouvement peut tout de même impliquer un très grand désir. Les ramifications de la puissance</p>

<p>prohibetur a uehementia desiderii, nec tamen habet oboedientiam aliarum uirtutum quæ tantum mouere solent quæ sunt in musculis. Huius autem uirtutis, scilicet desiderii, rami sunt uirtus irascibilis et uirtus concupiscibilis. Illa autem quæ desiderat delectabile et quod putatur utile ad acquirendum est concupiscibilis; quæ uero desiderat uincere et id quod putatur nociuum repellere est irascibilis. Aliquando autem inuenitur in animalibus affectus non ad concupiscentias suas, sed sicut affectus eius qui desiderat exire a carcere uel a compedibus. Sed hic affectus, quamuis non sit cupiditas uirtus concupiscibilis, est tamen aliquis affectus concupiscentiæ uirtutis imaginatiuæ.</p>			<p>désidérative sont les facultés irascibles et concupiscibles. Le désir d'être satisfait et de ce qui est considéré comme utile à acquérir est le concupiscible. Celui de vaincre et de repousser les choses nocives est l'irascible. Il existe un affect du désir qui n'est pas de la concupiscence, comme celui d'une mère pour son fils, d'une épouse pour son mari, ou le désir de liberté d'un prisonnier. Il s'agit ici d'un affect de la faculté imaginative.</p>
<p>TDA, 9. 160, 17-22, p. 238. Cum autem dolet quia amisit</p>	<p>Cupit Desiderat Uirtus desideratiua</p>	<p>Désire Désire Faculté désidérative</p>	<p>Souffrir du manque ou de la perte d'une chose implique un</p>

<p>illud, cupit illud naturaliter; desiderat autem uirtus desideratiua mouere ad illud instrumenta, sicut desiderat ex concupiscentia et ira et id quod est pulchrum inter intelligibilia. Ex concupiscentia igitur habetur intensio desiderii ad delectamentum, et ex uirtute affectandi desiderium; et ex ira habetur intensio desiderii ad uictoriam, et ex uirtute affectante desiderium.</p>	<p>Concupiscentia Ira Desiderium ad delectamentum Virtute affectandi Desiderium ad uictoriam</p>	<p>Concupiscentia Colère Désir d'être satisfait Faculté d'être affecté Désir de vaincre</p>	<p>désir de se l'approprier. La faculté du désir se déplace vers cette chose à l'aide de ses outils corporels, selon la nature du désir (irascible ou concupiscible) et la beauté des choses parmi les intelligibles. La concupiscentia possède un désir d'être satisfait, selon la faculté d'être affecté. La colère un désir de vaincre, selon la faculté d'affecter.</p>
<p>TDA, 9. 161, 23-7, pp. 238-240. Timor enim, dolor et tristitia sunt de accidentibus irascibilis propter communionem quam habent uirtutes apprehendentes : cum enim mouentur sequentes formationem intelligibilem uel imaginabilem, fit timor. Cum uero non timet, confortatur; et accidit unde uenit ira, cum non potest repellere illud, uel cum timet aduentum eius. Gaudium autem, quod est ex modo separationis, est finis huius</p>	<p>Timor Dolor Tristitia Accidentes Irascibilis Ira Timet Gaudium Appetere Concupiscere Solatium Desideratiua</p>	<p>Peur Douleur Tristesse Accidents Irascible Colère Craint Joie Désirer Désirer Réconfort/soulagement Désidérative</p>	<p>La peur, la douleur et la tristesse sont des accidents (c'est-à-dire des choses qui adviennent à la faculté) irascibles sont des éléments appréhensifs. La joie marque les limites de cette faculté. Le désir d'acquiescer de l'argent, de nourriture, des relations sexuelles etc. sont des facultés communes à tous les animaux. Le réconfort et la joie sont des accidents de la faculté d'appréhension.</p>

<p>uirtutis. Sed pecuniam capere et cibos appetere et concupiscere coitum et alia his similia sunt ex uirtute bestiali concupiscibili. Solatium uero et gaudium sunt de accidentibus uirtutis apprehendentis. Virtus autem desideratiua sequitur has uirtutes prædictas; cum enim intenditur eius uis, desiderat.</p>			
<p>TDA, 9. 162, 8-16, p. 240. Hæ autem omnes sequuntur uirtutes æstimatias, non enim appetunt nisi postquam æstimauerint uoliturum. Aliquando uero est ibi æstimatio, sed non est ibi desiderium. ... Æstimation enim habet dominum inter uirtutes apprehendentes in animalibus. Cupiditas uero et ira habent dominum inter uirtutes mouentes quas sequuntur uirtutes desideratiuæ, et deinde uirtutes motiuæ quæ sunt in musculis.</p>	<p>Appetunt Volitum Desiderium Cupiditas</p>	<p>Désirent Voulu Désir Cupidité</p>	<p>Les facultés estimatives désirent les choses suivant ce qu'elles estiment voulu. L'estimation est un désir. L'estimation domine les autres facultés appréhensives. La cupidité (concupiscence) et la colère dominent parmi les facultés motrices, en particulier celles suivant le désir situées dans les muscles.</p>

<p>TDA, 9. 163, 20-25, p. 240. Accidunt etiam ipsa cum accident complexiones in corporibus. Quasdam enim complexiones sequitur aptitude irascendi et quasdam aptitudo concupiscendi et quasdam aptitudo formidandi et timendi. Unde facies quorundam hominum est facies irascibilis, qui ex hoc quod cito irascitur contestatur faciei suæ. Quidam etiam uidetur timidus et formidolosus quia formidat et cito terretur.</p>	<p>Irascendi Concupiscendi Formidandi Timendi Facies irascibilis Timidus Formidolosus Formidat Terretur</p>	<p>Être en colère Désirer Être apeuré Être apeuré Visage irascible Timide Apeuré Craint Apeuré</p>	<p>Des accidents corporels suivent les mouvements des facultés appetitives, par exemple la colère ou la timidité qui se manifeste dans le visage d'une personne.</p>
<p>TDA, 9. 164, 7-4, pp. 242-244. Imaginatio uero et concupiscentia et ira et alia huiusmodi sunt animæ sed ex hoc quod est habens corpus, et sunt corporis ex quod principaliter sunt animæ ipsius corporis, quamuis sint animæ; sed ex hoc quod est habens corpus non dico ex corpore. Similiter sollicitudo, dolor, tristitia, memoria; nullum horum est</p>	<p>Concupiscentia Ira Sollicitudo Dolor Tristitia Memoria Timore Dolore Ira Passio animæ Passiones... corpori Passio corporalis</p>	<p>Concupiscentia Colère Être préoccupé/inquiet Douleur Tristesse Mémoire Peur Douleur Colère Passion de l'âme Passions du corps Passion corporelle</p>	<p>Les facultés internes sont celles de l'âme alors qu'elle est dans le corps, mais elles ne sont pas corporelles à proprement parler. La passion de l'âme provient de l'imagination, de la peur, de la colère ou de la douleur. La douleur du corps provient d'autres sources, comme l'augmentation de la chaleur etc.</p>

<p>accidens corpori ex hoc quod est corpus, sed sunt dispositiones rei coniunctæ cum corpore, nec sunt nisi cum est coniunctio cum corpore. ... Videtur autem fames et cupiditas esse huius generis; sed ex imaginatione et timore et dolore et ira principaliter accidit passio animæ. Non enim ira uel dolor, secundum quod est ira uel dolor, est passio aliqua ex passionibus quæ dolorem inferunt corpori, quamuis sequatur eas passio corporalis dolorem inferens corpori, sicut accensio caloris uel extinctio eius et cetera huiusmodi. Hæc enim non est ipsa ira dolor, sed quiddam quod consequitur iram uel dolorem.</p>			
<p>TDA, 9. 165, 5-9, p. 244. Dicimus etiam melius esse ut anima habeat aliquid ex hoc quod est in corpore quod postea sequantur passionem in corpore quæ sunt propriæ corporis. Imaginatio etiam, ex</p>	<p>Passiones in corpore Imaginatio</p>	<p>Passions dans le corps Imagination</p>	<p>L'imagination n'est pas la cause des souffrances physiques, même si c'est à partir de l'imagination que les facultés dans le corps sont mises en action.</p>

<p>hoc quod est apprehensio, non est de passionibus quas habet corpus principaliter, quamvis postea ex imaginatione accidat extendi aliquod membrum.</p>			
<p>TDA, 9. 166, 2-13, p. 246. Cum autem infirmus credit se conualescere uel sanus ægrotare, multotiens contigit ex hoc ut forma in tantum confirmetur in anima eius ut eius materia patiatur ex ea proueniat inde sanitas uel infirmitas, et hæc actio efficacior est quam id quod agit medicus instrumentis suis et mediis. Propter hoc etiam est quod homo potest ambulare super trabem quæ est in media uia, sed non audet ambulare super eam si fuerit posita pons super aquam profunda meo quod imaginatur in anima eius forma cadendi impressa. ... Sic igitur cum formæ imprimuntur in anima et constiterit animæ ita esse, sæpe contingit materiam pati ex eis quæ solet pati ex eis. Hæc sunt</p>	<p>Patiatur Non audet</p>	<p>Souffre/affecté N'ose pas</p>	<p>L'âme contient la forme des actions dans la matière : la forme de la santé d'un patient se retrouve d'abord dans l'esprit du médecin. L'imagination peut fournir les formes nécessaires aux facultés émotives pour se trouver affecté d'une émotion. S'imaginant tomber, une personne n'ose pas marcher sur une poutre posée au-dessus d'eaux profondes, alors qu'elle peut aisément garder son équilibre sur la même poutre, cette fois posée sur le sol.</p>

uiores animæ secundum quod est sensibilis.			
<p>TDA, 10. 168, 10-3, pp. 248-250. Actiones enim egent rebus singularibus et proueniunt ex intentionibus singularibus. Homo igitur habet uirtutem quæ est propria conceptionum universalium et aliam quæ propria est ad cogitandum de rebus singularibus, de eo scilicet quod debet fieri et dimitti et quod prodest et obest et quod est honestum et inhonestum et quod est bonum et malum; et hoc fit ad modum syllogismi uel considerationis ueræ uel falsæ cuius finis est dare sententiam de re singulari futura ex rebus possibilibus. De necessariis etenim et impossibilibus non cogitat an habeant esse an non; de præterito etiam non cogitat an habeat esse quia est præteritum. Ad huius autem uirtutis iudicium sequitur motus uirtutum desideratiuarum et ex uirtute iudicante</p>	<p>Honestum Inhoestum Bonum Malum Ad modum syllogismus Desideratiuæ</p>	<p>Honnête Malhonnête Bien Mal Au moyen d'un syllogisme Désidératives</p>	<p>L'humain possède une faculté proprement affectée à penser les choses universelles qui incluent la distinction morale de concepts contraires : elle distingue l'honnête et le malhonnête ou le bien et le mal au moyen d'un syllogisme pour produire un jugement. Le mouvement des facultés désidératives suit cette faculté de jugement des choses universelles, faculté qui transfère les plus grandes propositions depuis la faculté qui juge vers celle qui pense et tire des conclusions sur les choses singulières (opposées aux universelles).</p>

<p>de universalibus, hæc uirtus transumit maximas propositiones ad id quod cogitat et concludit de singularibus.</p>			
<p>TDA, 10. 170, 7-19, p. 250. Sed uirtus actiua siue intellectus actiuus est principium mouens corpus hominis ad singulas actiones quas præcipue sibi eligit secundum quod intendit. Sed hoc facit aliquando per uirtutem animalem appetitiuam siue desideratiuam, aliquando per imaginations siue æstimatiuam, aliquando per se ipsam. Per appetitiuam siquidem agit quotiens accident ei affectiones hominis propriæ quibus cito afficitur, siue sint actiones siue passionés sicut confusio et uerecundia et risus et similia. Per æstimatiuam uero siue imaginatiuam agit cum contendit aduenire scientas rerum faciendarum et non faciendarum et artes. Per se ipsam</p>	<p>Intellectus actiuus Desideratiua Affectiones Actiones siue passiones Confusio Verecundia Risus Mentiri turpe est</p>	<p>Intellect actif (matériel) Désidérative Affects/affections Actions ou passions Confusion Vergogne Rire Mentir est immoral</p>	<p>La faculté active (aussi nommé intellect actif, ailleurs nommé intellect matériel comme il agit dans la matière) est le principe qui permet au corps d’agir selon sa volonté et ses intentions. Il le fait de différentes manières : au moyen de la faculté désidérative animale selon l’imagination (ou la faculté estimative) et par elle-même. Par l’appétit, l’humain est affecté des actions ou passions, par exemple la confusion, la vergogne, le rire et autres choses similaires. Par la faculté imaginative, l’humain est capable d’atteindre à la science de faire ou non les choses et les arts. Par elle-même, la faculté intellectuelle matérielle est capable d’un jugement moral,</p>

<p>autem humana anima agit cum contendit generare in se intellectum contemplantem quæ sententiæ pendent ex usu et diuulgantur famose apud homines, sicut hoc quod mentiri turpe est et consimiles propositiones tantummodo probabiles.</p>			<p>comme de déterminer que le mensonge est immoral.</p>
<p>TDA, 10. 171, 1-10, p. 252. Virtus autem contemplatiua siue intellectus contemplatiuus est qui solet informari a forma universali nudata a materia. Et si fuerit nuda in se, apprehendere formam eius in se facilius erit; si uero non fuerit nuda, fiet tamen nuda, quoniam ipse denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus eius cum materia nihil remaneat in ea. Intellectus ergo contemplatiuus est iudex ueri et falsi de universalibus; sed actiuus est iudex de malo et bono in singularibus. Ille est iudex de necessario et possibili et impossibili; hic de honesto et inhonesto,</p>	<p>Affectionibus Iudex ueri et falsi Iudex malo et bono Honestus Inhonestus Licitus Illicitus</p>	<p>Affects Juge du vrai et du faux Juge du bien et du mal Honnête Malhonnête Licite Illicite</p>	<p>La faculté contemplative de l'intellect est informée par la forme universelle dénudée de matière. Une fois dénudée de la matière du corps, il ne lui reste plus rien de ses affects liés à sa présence dans le monde. La matière du corps empêche d'ailleurs l'intellect contemplatif d'accomplir son plein potentiel. L'intellect contemplatif est le juge du possible et de l'impossible, de l'honnête et du malhonnête et du licite et de l'illicite. Chacun des deux types d'intellect possède sa propre opinion, son propre jugement.</p>

licito et illicito. Unusquisque autem horum intellectuum habet dubitationem siue opinionem; habet et sententiam.			
TDA, 10. 173, 5-8, p. 254. Ergo in homine est uirtus iudicans sensibilis et iudicans imaginatiua et iudicans æstimatiua et iudicans contemplatiua et iudicans actiua. Principia uero quæ imperant uirtuti desideratiuæ ad mouendum membra sunt æstimatio imaginatiua, et æstimatio actiua et cupiditas et ira.	Desideratiuæ Æstimatio actiua Cupiditas et ira	Désidérative Estimation active Cupidité et colère	En l'humain, les sens, l'imagination, l'estimation, l'intellect contemplatif et l'intellect actif sont tous capables de porter des jugements. Les principes qui dominent la faculté désidérative afin de mettre en mouvement les membres sont l'estimation active, la cupidité et la colère.
TDA, 10. 175, 1-6, pp. 256-258. Quapropter uirtus actiua debet imperare ceteris uirtutibus corporis sicut oportet secundum iudicium uirtutis contemplatiuæ ita ut hæc non patiaturs ab illis ullo modo; immo ipsæ patianturs ab ea, et sint ei omnino subiectæ, ne forte contingant in ea affectiones trahentes eam post se prouenientes ex rebus naturalibus quæ uocanturs	Patiatur Affectiones Peruersi mores Mores optimi Affectio agens Affectio patiens Affectio mos Affectio passibilis Affectio actiuus Duæ actiones Duo mores Rationalis Comparatio ad duo Perficiatur Duo intellectus Duæ facies Affectio... corporis Intellectus actiuus	Est affecté, souffre Affects/affections Conduites perverses Conduites optimales Affect agent Affect patient L'affect est une conduite Affect passible/passif Affect actif Deux actions Deux conduites Rationnelle Double relation de similitude Est perfectionné Deux intellects Deux faces Affect du corps Intellect actif	L'intellect actif doit dominer le corps, sous la gouverne du jugement de l'intellect contemplatif. Quand l'intellect contemplatif souffre de l'action de la partie de l'intellect occupé à agir dans la vie matérielle, sa conduite en est pervertie. Sa conduite n'est optimale que lorsqu'il domine l'intellect actif. Dominant, son affection est agente. Dominée, son

<p>peruersi mores. Oportet ergo ut ipsa non sit passibilis ullo modo uel uincibilis, sed imperans, et tunc habet mores optimos. Possibile est autem ut mores comparentur etiam uiribus corporalibus. Cum enim illa fuerit dominans, habebit affectionem agentem, et ex intellectu habebit affectionem patientem. Nominamus autem omnem affectionem morem; erit ergo unum propter quod contingunt mores in hoc, et mores in illo; quoniam, si ipsa fuerit uicta, habebit affectionem passibilem et similiter affectionem actiuam non extraneam, quæ erunt duæ actiones et duo mores. At mos quidem erit unus sed habebit duas comparationes. Anima ergo rationalis cum sit una substantia habet comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et alterum infra eam. Sed habet in se uirtutes, quibus coaptatur ad</p>	<p>Intellectus contemplatiuus Sapientia</p>	<p>Intellect contemplatif Sagesse</p>	<p>affection est patiente (passive, elle subit). Tous les affects prennent le nom de conduite. Ces deux types d'affects peuvent advenir aux deux intellects, qui sont comme les deux faces de l'âme rationnelle. Toutefois, l'une est tournée vers la matière et l'autre vers la réalité céleste. L'intellect actif génère la conduite et la science, l'intellect contemplatif acquiert la sagesse. Chaque intellect possède sa propre aptitude et son propre niveau de perfectionnement. Ce que chacun reçoit peut être reçu soit en puissance, soit en acte.</p>
--	---	--	--

<p>utrumque illorum, nam uirtutem actiuam habet propter id quod debet ei quod est infra se, et uirtutem contemplatiuam habet propter id quod est supra se, uidelicet ut patiat ab eo et perficiatur per illud et recipiat ab illo. Quæ duæ uires siue duo intellectus sunt animæ rationali quasi duæ facies; una quæ respiciat deorsum ad regendum suum inferius, quod est corpus, quam nullo modo oportet recipere aliquam affectionem generis debiti naturæ corporis; et aliam qua respiciat sursum ad contemplandum suum superius, quod est Deus, quam oportet semper recipere aliquid ab illo quod est illic et affici ab illo. Sed ex eo quod est infra eam -scilicet intellectu actiuo- generantur mores et scientiæ, et ex eo quod est supra eam -scilicet intellectu contemplatiuo- acquiruntur sapientiæ. Sed ad</p>			
---	--	--	--

<p>acquirenda hæc unusquisque horum duorum intellectuum habet aptitudinem et perfectionem. Id enim quod solet aliquid recipere aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando in effectu.</p>			
<p>TDA, 10. 180, 10-6, pp. 262-266. Ipse enim est qui dat formam intelligibilem cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad uisus nostros. Sicut enim sine luce exteriori non fit uisio, sic sine luce intelligentiæ agentis in nos, nulla fit ueritatis rei comprehensio; hoc enim est mentis ratio quod est aspectus oculo. ... Cogitationes etenim et considerationes motus sunt animæ, et ita menti opus est ratione ad uidendum et consideratione ad inquirendum, sed sicut sæpe aspectus dirigitur et tamen quia lux deest nihil uidetur, quod patet in tenebris, ita cum ratio mouetur ad aliquid comprehendendum,</p>	<p>Lux Intelligentia agens Tenebræ Ignorantia</p>	<p>Lumière Intelligence agente Ténèbres Ignorance</p>	<p>Sans la lumière de l'intelligence agente en nous, aucune possibilité de comprendre la vérité des choses. Les pensées sont des mouvements de l'âme, qui nécessite l'usage de la raison pour effectuer ses réflexions. L'ignorance est perçue comme analogue aux ténèbres dans lesquels l'âme pâtie.</p>

si lux intelligentiæ deest, nihil comprehendit et uocatur ignorantia; ...			
TDA, 10. 183, 4-8, p. 270. ... et ob hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate, non quod humanitas quæ est coniuncta proprietatibus Socratis ipsa eadem sit coniuncta proprietatibus Platonis quasi ambo haberent unam essentiam, sicut fit in amicitia et in aliis relationibus, sed quia humanitas multiplicata est in esse.	Amicitia Alii relationi	Amitié Autres relations	L'amitié et les autres relations sont analogues au partage d'une même essence par différentes personnes.
TDA, 10. 185, 20-23, p. 272. Cum autem fuerit a nostra anima ipsa aggrauatio et impedimentum, tunc intelligentia animæ de his omnibus erit melior quam habet anima et quæ est purior et delectabilior.	Intelligentia animæ Melior Purior Delectabilior	Intelligence de l'âme Meilleur Plus pure Plus agréable	Une fois la pesanteur et les obstacles hors de l'âme, l'intelligence de ces choses par l'âme devient meilleure que celle que l'âme possède dans le corps. Cette compréhension est plus pure et plus agréable.
TDA, 10. 198, 11-14, p. 288. Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conungi intelligentiæ agenti	Pulchritudinis intelligibilis Delectatio perrenis	Beauté intelligible Délectation éternelle	Désunie du corps et de ses accidents, l'âme peut être unie à l'intelligence agente et trouvera ainsi la beauté intelligible et la

<p>et tunc inueniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem sicut dicemus suo loco.</p>			<p>délectation éternelle.</p>
<p>TDA, 10. 203, 11-2, pp. 292-296. Repetentes igitur a capite omnes prædictas uires rationalis animæ ordinem earum inter se breuiter assignemus scilicet quomodo aliæ imperant aliis et aliæ deseruiunt aliis. Duæ enim passiuæ qualitates, quæ sunt siccitas et humiditas, seruiunt duabus qualitatibus actiuis quæ sunt calor et frigiditas. Sed calori seruit frigiditas uel præparando ei materiam, uel conseruando eius essentiam. Frigiditas autem non habet ordinem in uirtutibus quæ conueniunt appetitibus naturalibus nisi quasi seruitium utilis obsequentis. Hæ uero quattuor qualitates seruiunt quattuor uirtutibus naturalibus quæ sunt attractiua, retentiua, digestiua, expulsiua. Sed digestiuæ seruiunt retentiua ex</p>	<p>Concupiscibilis Irascibilis Appetitiuæ</p>	<p>Concupiscible Irascible Appétitives</p>	<p>Ce long passage décline toutes la hiérarchie des facultés de l'âme. On se contente de souligner l'endroit où les émotions sont importantes : les facultés motrices du corps sont au services des appétits irascibles et concupiscibles, qui elles même sont des facultés au service de la faculté appréhensive tournée vers l'extérieur.</p>

<p>una parte, et attractiva ex alia. Expulsiua uero seruit unicuique istarum. Sed hæ quattuor uirtutes naturales seruiunt tribus uirtutibus uegetabilibus quæ sunt nutritiua, augmentatiua, generatiua. Sed generatiuæ seruit augmentatiua; et augmentatiuæ seruit nutritiua et hæ uirtutes uegetabiles seruiunt uirtutibus animalibus quæ sunt motiua et apprehensiua. Sed motiua quæ est in lacertis seruit aliis motiuis ques sunt concupiscibilis et irascibilis ; concupiscibilis uero et irascibilis seruiunt appetitiuæ. Et hæ motiuæ seruiunt apprehensiuis exterioribus, quæ sunt quinque sensus sed hi seruiunt interioribus quæ sunt phatasia et formatiua, imaginatiua siue cogitatiua, æstimatiua, memorialis. Nam quinque sensus seruiunt phantasiæ; phantasia uero seruit formatiuæ et</p>			
---	--	--	--

<p>formatiua seruit imaginatiuæ ; uirtuti enim imaginatiuæ deseruiunt duæ uirtutes diuersarum actionum. Nam uirtus appetitiua deseruit ei cum oboedientia eo quod imperat ei mouere aliquo modo præceptionis. Et uirtus formatiua deseruit ei per hoc quod ostendit ei formas retentas in se quæ sunt aptæ ad recipiendum compositionem et diuisionem, et hæ duæ uirtutes dominantur aliis. Æstimatiuæ uero deseruiunt similiter duæ uirtutes, quarum una est posterior ea et altera prior ea. Virtus autem posterior ea est uirtus retentiua, quæ scilicet retinet quod imaginatiua reddit memoriali. Virtus uero prior ea est super omnes uirtutes animales; æstimatio uero seruit intellectui actiuo et actiuus deseruit contemplatiuo. Colligatio enim animæ cum corpore ad hoc est ut perficiatur intellectus contemplatiuus et</p>			
--	--	--	--

<p>mundetur et sanctificetur; huius uero colligationis animæ in corpore rector est intellectus actiuus. Intellectus autem materialis cum aptitudine sua deseruit intellectui in effectū; et intellectus in effectū deseruit intellectui in habitu, et intellectus in habitu deseruit intellectui adepto qui est ultimus finis in quo finitur genus sensibile et humana specie eius. Et in hoc uirtus humana conformatur primis principiis omnis eius quod est.</p>			
<p>TDA, 10. 211, 1-21, p. 308. Cum enim rationalis anima sed beata ab hac mortalitate transit, intellectus ab intelligentia, scientia a sapientia, temporalitas ab æternitate absorbetur et in illa claritate æterni luminis Deus et in Deo quicquid non est Deus simpliciter uidetur. Unde Apostolus : « Tunc enim cognoscemus sicut et cogniti sumus ». ... Rationalis ergo anima in tantum uere est in quantum se et</p>	<p>Beata Semper infeliciter</p>	<p>Bienheureuse Toujours malheureuse</p>	<p>Le passage de la mort implique différentes transformations pour l'âme rationnelle bienheureuse : son intellect est absorbé par l'intelligence, la science est absorbée par la sagesse, la temporalité est absorbée par l'éternité. À l'aide de la lumière éternelle l'âme bienheureuse voit Dieu simplement, et en Dieu tout ce qui n'est pas Dieu. Le principe de la félicité éternelle est celui de la</p>

<p>Deum intelligit. Sed in tantum a uero esse deficit et quasi moritur, in quantum a contemplatione ueritatis auertitur. Et tamen non sic moritur ut desinat, sed sic moritur ut sine beata uita semper infeliciter uiuat.</p>			<p>connaissance de soi et de Dieu, selon un principe de progression graduelle qui s'effectue au moment de la vie et s'accompli au moment de la mort. Mourir sans cette connaissance acquise par un vie bienheureuse implique un existence éternelle sans félicité, malheureuse.</p>
<p>TDA, 10. 212, 1-2, pp. 310-312. Ad beatam ergo uitam, cognotionem scilicet diuinitatis, acquirendam, tam hic quam in future, quæ est uera sapientia, nihil præstantius uidetur, quam uelut clausis carnalibus sensibus, extra carnem mundumque effectum quempiam, alienumque a martalium curis, in secreto cordis sibi soli loqui et Deo ut altior cunctis uisibilibus factus, mentem suam repleat diuinis sensibus et coelestibus formis absque ulla commixtione terrena, uere</p>	<p>Beata Beatitudinis Desideria</p>	<p>Bienheureuse Béatitude Désirs</p>	<p>La béatitude après la mort est possible si la vie est vécue dans le sens voulu par Dieu, qui permet d'entrevoir la béatitude future. La connaissance de ce qui est réellement simple par l'âme rationnelle se fait à partir des chose sensibles, en passant par la transcendance des désirs et celle du corps qui corrompt et pèse sur l'âme. Une analogie entre l'esprit humain et la lune, qui reflète la lumière du soleil, sert pour illustrer l'effet de la lumière de l'intelligence divine sur l'humain.</p>

<p>speculum inmaculatum effectus imagines Dei; et ex ipsius lumine semper lumen accipiens instar quoddam futuræ beatitudinis iam in semetipso præferat; et id operis quod postmodum æternaliter acturus est iam in præsentis quasi quodam præludio contemplationis exerceat. Ad eum enim qui uere simplex est cognoscendum rationalis anima peruenire non potest nisi omnia sensibilia, se suamque multiplicatam cogitationum, desideriorum transcendens, in tantam simplicitatem se extenuauerit ut hæc sola intentio in ea maneat ceterisque omnibus clausis hunc solum intelligentiæ simplicis oculum in Creatoris contemplatione defigat. A hoc autem quando sufficiat, quando suam ipsius simplicitatem simpliciter sine ulla cogitatione uix umquam considerat?</p>			
---	--	--	--

<p>Nunc enim rationalis anima plene se sicu test uidere non ualet quia de terrena in habitatione tenebras sustinet, et tamen in tantum se conspicit in quantum has tenebras per lumen intelligentiæ uincit. Cum enim ad contemplandum Deum per intelligentiam ascendit, quoniam tunc ad lumen accredit ex qua parte magis illuminatur, ex ea sibi magis innotescit; ex ea uero parte se non uidet, ex qua per consortium carnis tenebras sustinet quia « corpus quod corrumpitur agrauat animam ».</p>			
<p>TDA, 10. 213, 1-2, p. 314. Cum autem inter solem et lunam terra interponitur, luna per eclipsim obscuratur, quia cum mens rationalis ad hæc terrena cogitanda et amanda se deprimat, terrena cura interposita, ueri solis sibi radios abscondit quia contemplationis lucem subtrahit. Cum igitur terra interponitur, luna eclipsim patitur,</p>	<p>Amanda se deprimat Patitur</p>	<p>Abaisser à aimer souffre</p>	<p>Comme lorsque la lune souffre d'une éclipse, l'esprit humain privé de lumière reste dans l'ombre des choses matérielle (la Terre). L'esprit est ainsi privé de la lumière nécessaire à la contemplation.</p>

quia, cum mens terrena cura premitur, diuinæ contemplationis luce priuatur.			
---	--	--	--

BIBLIOGRAPHIE

Sources éditées

AILRED DE RIEVAULX, *Ailred of Rievaulx De anima*, édité par Charles H. Talbot, Leyde, Brill, 1952, 164 pages.

ALCHER DE CLAIRVAUX (Pseudo), « *De spiritu et anima* », dans Jacques-Paul Migne, *Patrologiæ Cursus Completus, Series Latina*, vol. 40, Paris, Garnier Frères, 1845, cols. 779-832.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre*, édités par Françoise Callerot, Jean Christophe, Marie Imelda Huille et Paul Verdeyen, Paris, CERF, 1993, 400 pages.

BOÈCE, *Philosophiæ consolatio*, edidit Ludovicus Bieler, Turnhout, Brepols, 1957, 124 pages.

DOMINIQUE GUNDISALVI, *De divisione philosophiæ, Über die Einteilung die Philosophie, Lateinisch, Deutsch, Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alexander Fidora und Dorothee Werner*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2007, 287 pages.

DOMINIQUE GUNDISALVI, *De processione mundi : Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo*, édité par Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, Pamplona, EUNSA, 1999, 262 pages.

DOMINIQUE GUNDISALVI, *De unitate et uno de Dominicus Gundissalinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana*, édité par Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, Pamplona, EUNSA, 2015, 164 pages.

DOMINIQUE GUNDISALVI, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana*, édité par Concepción Alonso del Real et María Jesús Soto Bruna, Pamplona, EUNSA, 2009, 378 pages.

DOMINIQUE GUNDISALVI, *Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine Psychologische Schrift von des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Solomo ibn Gabirol (Avicbron), Gedruckt mit Unterstützung der Zunz-Stiftung*, édité par Abraham Loewenthal, Berlin, Mayer & Müller, 1891, 131 pages.

- DOMINIQUE GUNDISALVI, *The Procession of the World (De processione mundi)*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John A. Laumakis, Marquette University Press, Milwaukee, 2002, 87 pages.
- DOMINIQUE GUNDISALVI, « The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus, Edited by J. T. Muckle, C.S.B, with an Introduction by Etienne Gilson », *Medieval Studies*, 2, 1940, pp. 23–103.
- GUILLAUME DE CONCHES, *Glosæ super Platonem, editionem nouam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultam, curavit Eduardus A. Jeauneau*, Turnhout, Brepols, 2006, 402 pages.
- GUILLAUME DE CONCHES, *Glosæ super Boetium, cura et studio L. Nauta*, Turnhout, Brepols, 1999, 384 pages.
- GUILLAUME DE CONCHES, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches, Introduzione, Traduzione e Note*, présenté par Concetto Martello, Palerme, Officina di Studi Medievali, 2011, 323 pages.
- HERNÁNDEZ, Francisco Javier, *Los cartularios de Toledo, catálogo documental*, Madrid, Fundación Ramon Areces, 1985, 854 pages.
- IBN GABIROL (AVICEBRON), *Avicebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitæ ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, présenté par Clemens Baeumker, Münster, Aschendorffschen Buchhandlung, 1895, 387 pages.
- IBN SINA (AVICENNE), *Avicenna Latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain-La-Neuve et Leyde, E. Peeters et E. J. Brill, 1972, 373 pages.
- IBN SINA (AVICENNE), *Avicenna Latinus, Liber de anima seu sextu de naturalibus IV-V*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain-La-Neuve et Leyde, E. Peeters et E. J. Brill, 1968, 334 pages.
- IBN SINA (AVICENNE), *Avicene perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in luce redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo & mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alfarabius de intelligentiis. Philosophia prima*, édité par Cæcilius Fabrianensis et Boneto Locatello, Venise, Heredum Octauiani Scoti, 1508, 117 pages.
- ISAAC DE L'ÉTOILE, « *Epistola de anima* », dans Jacques-Paul Migne, *Patrologiæ Coursus Completus, Series Latina*, vol. 194, Paris, Garnier Frères, 1855, cols. 1875-1890.

JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, edited by D. A. Callus O. P. and R. W. Hunt, Londres, The Oxford University Press, 1970, 127 pages.

MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris, Garnier Frère, 221 volumes, 1841-1855.

VILLAR GARCÍA, Luis Miguel, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones Universidad de Deusto, 1990, 424 pages.

Études

ABELOOS, Édouard-Bernard, « Un cinquième manuscrit du " *Tractatus de Anima* " de Dominique Gundissalinus », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 14, 1972, pp. 72-85.

AERTSEN, Jan Adrianus, « Platonism », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 76-85.

AILLET, Cyrile, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation, et arabisation en Péninsule ibérique (IXe-XIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, 418 pages.

ALONSO, Manuel Alonso, « Gundisalvo y el *Tractatus de anima* », dans *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo)*, Comillas, Universidad Pontifica, 1959, 401 pages.

ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca Hispana vetus*, Rome, Typographia Antonii Rubeis, 1696, 410 pages.

ANTONIO, Nicolás, PÉREZ BAYER, Francisco, *Bibliotheca Hispana vetus*, Madrid, Viduam et Heredes Joachimi Ibbara, 1788, 467 pages.

ARNALDEZ, Roger, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin Michel, 1991, 261 pages.

BAEUMKER, Clemens, « Dominicus Gundissalinus als Philosophischer Schriftsteller », *Compte Rendu du IVe Congrès scientifique International des Catholiques*, Congrès scientifique international des catholiques Fribourg, 1898, pp. 39-58.

BARCELÓ, Miquel, MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, 125 pages.

BEALE-RIVAYA, Yasmine, « Shared Legal Spaces in the Arabic Language Notarial Documents of Toledo », dans Yasmine Beale-Rivaya et Jason Busic (éds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Leyde, Brill, 2018, pp. 221-237.

- BEALE-RIVAYA Yasmine, BUSIC Jason (éds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Leyde, Brill, 2018, 318 pages.
- BENEDETTO, Marienza, « Alle origini della controversia medievale sulla pluralità delle forme sostanziali: il Fons vitæ di Avicbron », dans Alexander Fidora et Nicola Polloni, *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 137-186.
- BERTOLA, Ermenegildo, « Il *De anima* de Vat. Lat. 175 », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 45, 3, 1953, pp. 253–261.
- BERTOLACCI, Amos, « A Community of Translators: the Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure », dans John N. Crossley et Constant J. Mews (dirs.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 37-54.
- BLACK, Deborah L., « The Nature of Intellect », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 320-333.
- BOQUET, Damien, *Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XIIIe siècle*, dans Damien Boquet et Piroska Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.
- BOQUET, Damien, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, 382 pages.
- BOQUET, Damien, et NAGY, Piroska, *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, 520 pages.
- BOQUET, Damien, et NAGY, Piroska, *Sensible Moyen Âge, Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, 467 pages.
- BOUREAU, Alain, *De vagues individus : la condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 364 pages.
- BORYSEK, Martin, « Ibn Daud and Gundisalvi – Exploration of an Intellectual Kinship in the Context of Twelfth Century Toledo », *Marginalia*, 15, 2012, pp. 10-19.
- BRIN, Pierre-Marie, *Histoire générale de la philosophie ou supplément à l'ouvrage du même auteur intitulé : Philosophia scholastica*, Paris, Berche et Tralin, 1880, 408 pages.

- BURNETT, Charles, « Filosofía natural, secretos y magia », dans Luis García Ballester, *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla I : Edad Media*, Murcie, Junta de Castilla y León et Consejería de Educación y Cultura, 2002, pp. 271–288.
- BURNETT, Charles, « Hermann of Carinthia », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 386-404.
- BURNETT, Charles, « Scientific Speculations », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 151-176.
- BURNETT, Charles, « The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus », dans Alexander Fidora, Matthias Lutz Bachmann et Andreas Niederberger (éds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 41-66.
- BURNETT, Charles, « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », *Science in Context*, 14, 2001, pp. 249-288.
- BURNETT, Charles, « The Roads of Córdoba and Seville in the Transmission of Arabic Science in Western Europe », dans Charles Burnett et Pedro Mantas España (dirs.), *Mapping Knowledge. Cross Pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, pp. 143-152.
- BURNETT, Charles, « The Translator as an Authority », dans Pieter De Leemans et Michèle Goyens, (éds.), *Translation and Authority, Authorities in Translation*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 53-68.
- BURNETT, Charles, « William of Conches and Adelard of Bath », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, pp. 67-78.
- BURNETT, Charles, MANTAS ESPAÑA, Pedro (dirs.), *Ex Oriente Lux, Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, 236 pages.
- BURNETT, Charles, MANTAS ESPAÑA, Pedro (dirs.), *Mapping Knowledge. Cross Pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, 292 pages.
- BUTTERWORTH, Charles E., KESSEL, Blake Andrée, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leyde, Brill, 1994, 149 pages.

- CAIAZZO, Irène, « Gundissalinus », dans Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink (éds.), *Dictionnaire du Moyen-Âge*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2002, pp. 649-650.
- CAIAZZO Irene, OBRIST Barbara (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, 521 pages.
- CARDAILLAC, Louis (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe, musulmans, chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, 273 pages.
- CARDAILLAC, Louis, « Un Tolédan pas comme les autres », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, pp. 21-35.
- CASAGRANDE, Carla, VECCHIO, Silvana, *Passioni dell'anima, Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015, 438 pages.
- CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, 413 pages.
- CONTAMINE, Geneviève (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge, actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, 410 pages.
- CROSSLEY, John N., MEWS, Constant J. (dirs.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe*, Turnhout, Brepols, 2011, 368 pages.
- D'ALVERNY, Marie-thérèse, « Avendeuth? », dans *Homenaje a Millás Vallicrosa, vol. 2*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, pp. 582 pages.
- D'ALVERNY, Marie-thérèse, « Les traductions à deux interprètes : d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », dans Geneviève Contamine (dir.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge, actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 193-208.
- DE GHELLINCK, Joseph, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles, Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 584 pages.
- DE LEEMANS, Pieter, GOYENS, Michèle, (éds.), *Translation and Authority, Authorities in Translation*, Turnhout, Brepols, 391 pages.
- DE LIBERA, Alain, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 2004, 557 pages.

- DE VAUX, Roland, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, J. Vrin, 1934, 183 pages.
- DEDIEU, Jean-Pierre, « Le reflux de l'islam espagnol », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, pp. 39-53.
- DEL AGUILA, Miguel, « De la definición de alma a la tesis sobre la diversidad de sus funciones con relación al cuerpo en el *Avicenna latinus* », *Cuadernos medievales*, 19, 2015, pp. 36-54.
- DODDS, Jerrilynn D., MENOCA, María Rosa, and KRASNER BALBALE, Abigail, *The Arts of Intimacy, Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2008, 395 pages.
- DRONKE, Peter (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 495 pages.
- DRONKE, Peter, « Thierry de Chartres », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 358-385.
- ELFORD, Dorothy, « William of Conches », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 307-327.
- EPALZA, Mikel, « Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan? », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, pp. 241-252.
- FIDORA, Alexander, « Débat sur la création : Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi? », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, pp. 271-288.
- FIDORA, Alexander, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus, Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyters, 2003, 219 pages.
- FIDORA, Alexander, « Dominicus Gundissalinus », dans Enrik Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, vol.1, London et New York, Springer, 2009, pp. 274-276.
- FIDORA, Alexander, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, 282 pages.
- FIDORA, Alexander, « Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West », *Review of Metaphysics*, 66, 4, 2013, p. 692. pp. 691-712.

- FIDORA, Alexander, « La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, pp. 127-136.
- FIDORA, Alexander, « Religious Diversity and the Philosophical Translations of Twelfth-Century Toledo », dans John N. Crossley et Constant J. Mews (dirs.) *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 19-36.
- FIDORA, Alexander, « The Sefer Ha-Nefesh, a First Attempt to Translate Aristotle's *De anima* into Hebrew », dans Aafke M. I. van Oppenraay et Resianne Fontaine (éds.), *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leyde, Brill, 2012, pp. 159-172.
- FIDORA, Alexander, « Zum Verhältnis von Metaphysik und Theologie bei Dominicus Gundissalinus », dans Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann et Andreas Niederberger (éds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, 2004, Turnhout, Brepols, pp. 67-84.
- FIDORA, Alexander, HAMES, Harvey J. et SCHWARTZ, Yossef (éds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies. Volume Two : Texts is Context*, Leyde, Brill, 2013, 524 pages.
- FIDORA Alexander, LUTZ-BACHMANN Matthias et NIEDERBERGER Andreas (éds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, Brepols, 2004, 234 pages.
- FIDORA, Alexander et POLLONI, Nicola, *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, Turnhout, Brepols, 2017, 336 pages.
- FIDORA, Alexander, SOTO BRUNA, María Jesús, « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi? - Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi », *Estudios Eclesiásticos*, 76, 2001, pp. 467-473.
- FRANCK Juan Francisco, GRASSI Martín (éds.), *Theses Philosophicæ. Selección de ponencias del Encuentro de Tesistas de Licenciatura en Filosofía de la República Argentina (10 de octubre de 2008)*, Buenos Aires, Ci. Fi. B. A., 2011, 164 pages.
- FREDBORG, Karen Margareta, « Speculative Grammar », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 173-175.

- FREDBORG, Karen Margareta, « William of Conches and his Grammar », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, pp. 329-376.
- FUERTES HERREROS José Luis, PONCELA GONZÁLEZ Ángel (coords), *De natura: la naturaleza en la Edad Media*, Vol. 2, Ribeirão Preto, Edições Húmus, 2015, 953 pages.
- GAUVARD Claude, DE LIBERA Alain, ZINK Michel (éds.), *Dictionnaire du Moyen-Âge*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2002, 1548 pages.
- GARCÍA BALLESTER, Luis, *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla I : Edad Media*, Murcie, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, 936 pages.
- GILSON, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, tome 1, Paris, Payot, 1976, 375 pages.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Editorial Labor, 1942, 199 pages.
- HALDANE, John, « Soul and Body », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 293-304.
- HARRIS, Patrick, « Prestige to Power: Toledo's Cathedral Chapter and Assimilated Identity », dans Yasmine Beale-Rivaya et Jason Busic (éds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Leyde, Brill, 2018, pp. 33-58.
- HARVEY, Warren Zev, « Three Theories of the Imagination in 12th-Century Jewish Philosophy », dans Maria Cândida Pacheco et José Francisco Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 287-302.
- HASSE, Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londres et Turin, The Warburg Institute, 2000, 350 pages.
- HASSE, Dag Nikolaus, « The Soul's Faculties », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 305-319.

- HERNÁNDEZ, Francisco Javier, « La cathédrale, instrument d'assimilation », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, pp. 75-92.
- HORDEN, Peregrine et PURCELL, Nicholas, *The Corrupting Sea, a Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell, 2000, 761 pages.
- IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2004, 508 pages.
- JACQUART, Danielle, « Les emprunts de Guillaume de Conches aux théories médicales », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, pp. 79-110.
- JEAUNEAU, Édouard, « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », dans *Archives doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, 32, 1957, pp. 35-100.
- JEAUNEAU, Édouard, « Quand un médecin commente Juvénal », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, 521 pages, pp. 111-121.
- JEAUNEAU, Édouard, *Rethinking the School of Chartres, Translated from the French by Claude Paul Desmarais*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, 135 pages.
- JOLIVET, Jean, « Émergence de la philosophie au Moyen Âge », *Revue de synthèse*, 108, 1987, pp. 381-416.
- JOLIVET, Jean, « La création de l'homme chez Abélard, Guillaume de Conches et Alain de Lille », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, pp. 253-269.
- JOLIVET, Jean, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, J. Vrin, 2006, 318 pages.
- JOLIVET, Jean, « The Arabic Inheritance », dans Peter Dronke (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 113-148.
- JOURDAIN, Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris, Delauney et Fantin, 1819, 531 pages.
- JOURDAIN, Amable, JOURDAIN, Charles, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques : Ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, Joubert, 1843, 472 pages.

- KINOSHITA, Noburu, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, Universidad Pontifica de Salamanca, 1988, 158 pages.
- KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, 341 pages.
- KNUUTTILA, Simo, « Emotion », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 428-440.
- LAGERLUND, Enrik, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, vol.1, London et New York, Springer, 2009, 1422 pages.
- LECLERCQ, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957, 259 pages.
- LEMAY RODNITE, Helen, « The Science of the Stars in William of Conches *Glosæ super Macrobius* », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIe siècle*, Florence, Sismel – Edizioni di Galluzzo, 2011, pp. 197-210.
- LEMOINE, Michel, *Théologie et platonisme*, Paris, Cerf, 1998, 138 pages.
- LEÓN TELLO, Pilar, « La judería, un air de réussite », dans Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe XIIIe, Musulmans, Chrétiens et Juifs, le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, pp. 125-137.
- LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome II, Louvain et Gembloux, Abbaye du Mont-César et J. Duculot, 1948, 597 pages.
- MANTAS ESPAÑA, Pedro, « Was Adelard of Bath in Spain? », dans Charles Burnett et Pedro Mantas España (dirs.), *Mapping knowledge. Cross pollination in Late Antiquity and Middle Ages*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, pp. 195-208.
- MARRONE, Steven, « From Gundisalvus to Bonaventure: Intellect and Intelligences in the Late Twelfth and Early Thirteenth Centuries », dans Maria Cândida Pacheco et José Francisco Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 1071-1081.
- MARRONE, Steven, « The Rise of the Universities », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 50-62.

- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, « Finalidad de la primera traducción latina del Corán », dans Miquel Barceló et José Martínez Gázquez (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 71-77.
- MATTHEWS, Gareth B, « Augustinianism », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 86-98.
- McGINN, Bernard, *Three Treatises on Man, a Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publication, 1977, 288 pages.
- MENJOT, Denis, *Les Espagnes médiévales, 409-1474*, Paris, Hachette, 1996, 255 pages.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre, « Contacts linguistiques dans la Péninsule Ibérique médiévale », dans Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, *Les échanges culturels au Moyen Âge, XXXIIe congrès de la SHMES (Université du Littoral Côte d'Opal, juin 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 107-116.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre, « Les Mozarabes : un exemple d'intégration », dans Louis Cardaillac (dir), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, Chrétiens et Juifs : le savoir et la tolérance*, Autrement, Paris, 1991, pp. 95-101.
- MOORE, Robert I., « Building the Ramparts: Heresy and Social Change in the Time of Peter the Venerable », dans Miquel Barceló et José Martínez Gázquez (éds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 51-62.
- NADLER, Steven, RUDAVSKY, Tamar M., *The Cambridge History of Jewish Philosophy, From Antiquity Through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 916 pages.
- NIRENBERG, David, *Neighboring Faiths, Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 341 pages.
- NOONE, Timothy, « Divine Illumination », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 369-383.
- O'REILLY, Francisco, *La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción en el mundo latino*, dans Juan Francisco Franck et Martín Grassi (éds.), *Theses Philosophicæ. Selección de ponencias del Encuentro de Tesistas de Licenciatura en Filosofía de la República Argentina (10 de octubre de 2008)*, Buenos Aires, Ci. Fi. B. A., 2011, pp. 49-58.

- O'REILLY, Francisco, « Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica: introducción a los textos », *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 218, 2010, pp. 8-113.
- OTTEN, Willemien, *From Paradise to Paradigm, a Study of Twelfth-Century Humanism*, Leyde, Brill, 2004, 330 pages.
- PACHECO, Maria Cândida, MEIRINHOS, José Francisco (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, 2009 pages.
- PASNAU, Robert, VAN DYKE, Christina (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 535 pages.
- PASTOR GARCÍA, Juan Tomás, « Encuentro entre el pensio cristiano, el musulman y el judío », dans Maximilianos Fartos Martínez et Lorenzo Velázquez Campo (coord.), *La filosofía española en Castilla y León de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Secretariado Publicaciones et de Intercambio Científico, 1997, pp. 35-36.
- PASTOR GARCÍA, Juan Tomás, « Domingo Gundisalvo el Arcediano de Segovia », dans Maximilianos Fartos Martínez et Lorenzo Velázquez Campo (coord.), *La filosofía española en Castilla y León de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Secretariado Publicaciones et de Intercambio Científico, 1997, pp. 39-55.
- PATAR, Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Fides, 2006, 863 pages.
- PELÁEZ DEL ROSAL, Jesús, *Los judíos y Lucena: Historia, pensamiento y poesía*, Cordoue, Ediciones El Almendro, 1988, 130 pages.
- PERETÓ RIVAS, Rubén, *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, De natura corporis et animæ; Isaac de Stella, De anima*, Pamplona, EUNSA, 2008, 156 pages.
- POIREL, Dominique, « Physique et théologie : une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel », dans Irene Caiazzo et Barbara Obrist (éds.), *Guillaume de Conches : Philosophie et science au XIIIe siècle*, Florence, Sismel Edizioni di Galluzzo, 2011, 521 pages, pp. 289-327.
- POLLONI, Nicola, « Aristotle in Toledo: Gundissalinus, the Arabs and Gerard of Cremona's Translations », dans Charles Burnett et Pedro Mantas España (dirs.), *Ex Oriente Lux, Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, Cordoue et Londres, CNERU et The Warburg Institute, 2014, pp. 147-185.

- POLLONI, Nicola, « Elementi per una biografia di Dominicus Gundisalvi », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 82, 2015, pp. 7-22.
- POLLONI, Nicola, « Gundissalinus and Avicenna : Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 28, 2017, pp. 515-552.
- POLLONI, Nicola, « Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's *Metaphysica*, », *Arabic Sciences and Philosophy*, 26, 1, 2016, pp. 129-160.
- POLLONI, Nicola, « Il *De processione mundi* di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale », *Annali di studi umanistici*, I, 2013, pp. 24-38.
- POLLONI, Nicola, « L'acqua che si trasforma in pietra. Gundissalinus e Avicenna sulla generazione dei metalli », dans Cecilia Panti et Nicola Polloni (éds.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Florence, SISMEL, 2018, pp. 103-119.
- POLLONI, Nicola, « Natura vero assimilatur quaternario: numerologia e neoplatonismo nel *De Processione Mundi* di Dominicus Gundissalinus », dans José Luis Fuertes Herreros et Ángel Poncela González (coords), *De natura: la naturaleza en la Edad Media*, Vol. 2, Ribeirão, Edições Húmus, 2015, pp. 679-688.
- POLLONI, Nicola, « The Toledan Translation Movement and Dominicus Gundissalinus: Some Remarks on his Activity and Presence in Castile », dans Yasmine Beale-Rivaya et Jason Busic (éds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Leyde, Brill, 2018, pp. 263-280.
- POLLONI, Nicola, « Thierry of Chartre and Gundissalinus », *Bulletin de philosophie médiévale*, 57, 2015, pp. 35-57.
- POLLONI, Nicola, « Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism », dans Alexander Fidora et Nicola Polloni, *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 19-49.
- POWER, James, « Fueros, Castilian », dans Michael Gerli (éd.), *Medieval Iberia, an Encyclopedia*, Londres et New York, Routledge, 2002 pp. 344-346.
- PUIG, Josep, « The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200) », dans Charles E. Butterworth et Blake Andrée Kessel, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leyde, Brill, 1994, pp. 7-20.

- RICKLING, Thomas, « Chartres (École de) », dans Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink (éds.), *Dictionnaire du Moyen-Âge*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2002, pp. 269-271.
- RICKLING, Thomas, « Guillaume de Conches », dans Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink (éds.), *Dictionnaire du Moyen-Âge*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2002, pp. 637-638.
- ROBINSON, James T., « Soul and Intellect », dans Steven Nadler et Tamar M. Rudavsky, *The Cambridge History of Jewish Philosophy, From Antiquity Through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 524-558.
- RUCQUOI, Adeline, « Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi? », *Bulletin de philosophie médiévale*, 41, 1999, pp. 85-106.
- SAMUELSON, Norbert M., « Reasoning and Demonstration », dans Steven Nadler et Tamar M. Rudavsky, *The Cambridge History of Jewish Philosophy, From Antiquity Through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 188-229.
- SELLÉS DAUDER, Juan Fernando, *El intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona, EUNSA, 2006, 456 pages.
- SELLÉS DAUDER, Juan Fernando, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, Pamplona, EUNSA, 2012, 656 pages.
- SÉNAC, Philippe, *L'image de l'autre, histoire de l'Occident médiéval face à l'islam*, Paris, Flammarion, 1983, 193 pages.
- SIGUÁN SOLER, Miguel, *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, Abbaye de Poblet, Publicacions de l'Abadia de Poblet, 1992, 289 pages.
- SILVERSTEIN, Theodore, *Elementatum: Its Appearance Among the Twelfth-Century Cosmogonists*, *Mediaeval Studies*, 16, pp. 156-162.
- SMITH, A. Mark, « Perception », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 334-345.
- SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC, *Les échanges culturels au Moyen Âge, XXXIIe congrès de la SHMES (Université du Littoral Côte d'Opal, juin 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 107-116.
- SOTO BRUNA, María Jesús, « La causalidad del uno en Dominicus Gundissalinus », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 21, 2014, pp. 53-68.

- SOTO BRUNA, María Jesús, « La *lux intelligentiae agentis* en el pensamiento de Domingo Gundisalvo », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, pp. 335-344.
- SOTO BRUNA, María Jesús, (éd.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, 372 pages.
- SOTO BRUNA, María Jesús, « Relació com a condició de diversitat. L'ordre de la *processio* en Eriúgena i en Gundisalvo », *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 61, 2018, pp. 23-40.
- SCHWARTZ, Yossef, « The Medieval Hebrew Translations of Dominicus Gundissalinus », dans Alexander Fidora, Harvey J. Hames et Yossef Schwartz (éds.), *Latin-into-Hebrew : Texts and Studies. Volume Two : Texts is Context*, Leyde, Brill, 2013, pp. 19-45.
- TEICHER, Jacob, « Gundissalino e l'agostinismo Avicennizzante », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 26, 1934, pp. 252-258.
- THÉRY, Gabriel, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale: point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne : le circuit de la civilisation méditerranéene*, Oran, Heintz, 1944, 151 pages.
- VAN OPPENRAAY Aafke M. I., FONTAINE, Resianne (éds.), *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leyde, Brill, 2012, 516 pages.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín, « La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII », dans María Jesús Soto Bruna (éd.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, 372 pages, pp. 35-68.
- VERNET, Juan, *Lo que Europa debe al islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999, 560 pages.
- WEBB, Geoffrey Thomas, « An Introduction to the Cistercian De anima », *The Aquinas Society of London*, 36, 1962, pp. 1-28.
- WOOD, Rega, « The Influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy: Projectile Motion, the Place of the Universe, and Elemental Composition », dans Robert Pasnau et Christina van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume I Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 247-266.