

La Syndérèse, Sommet de la Nature Humaine dans *L' Itinerarium Mentis In Deum*

Christian Trottmann

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHES SCIENTIFIQUE

Les lecteurs de l'*Itinerarium* se font sans doute rares aujourd'hui. Pourtant, même pris parmi le public averti des médiévistes, ils ne peuvent manquer de s'étonner de trouver au sommet de l'âme humaine une étrange faculté appelée syndérèse. Elle constitue, avant l'extase, l'ultime étape de l'*Itinéraire* par lequel l'âme remonte vers Dieu. Comment Bonaventure en est-il venu à placer au sommet de la nature humaine cette mystérieuse instance? La question invite en fait à une recherche des sources de la conception de l'âme humaine élaborée par Bonaventure dans l'*Itinéraire*. Mais je voudrais auparavant rappeler l'origine de ce terme étrange de syndérèse. Dans un second temps, j'examinerai la place qu'il occupe dans le texte bonaventurien. Enfin j'en viendrai à l'enquête sur les sources pour indiquer les pistes de recherche que j'ai déjà explorées et solliciter les suggestions du lecteur sur d'autres directions dans lesquelles poursuivre l'exploration.

I. LA SYNDÉRÈSE, ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT AVANT BONAVENTURE

Le terme de *συντήρησις* entre dans la tradition latine avec le commentaire de Jérôme sur Ezéchiël. Mais les éditeurs suggèrent qu'il se serait agi simplement d'une faute de copie là où l'on trouvait en fait *συνείδησις*, la conscience. Heureuse faute qui valut au Moyen Age de si riches développements de théologie et de philosophie morale!

1. L'entrée de la syndérèse dans le monde latin chez Jérôme

Rappelons le contexte de cette invention de la syndérèse par Jérôme. Il commente la vision d'Ezéchiël sur les quatre vivants généralement associés depuis Irénée aux évangélistes.¹ Mais Jérôme passe en revue aussi toutes les autres interprétations connues à son époque: horizontale, selon les points cardinaux, verticale, selon les quatre lieux: inférieurs, terrestres, célestes,

1. Saint Jérôme, *Commentariorum in Hiezechielem Libri XIV*, I, 5-8, CCSL 75 (Turnhout, 1964) 9-12.

supracélestes, selon les quatre éléments, les quatre saisons, les quatre passions discernées par Cicéron, et j'en passe.

Mais Jérôme se souvient des trois composantes de l'âme platonicienne, *λόγος*, *θυμός* et *ἐπιθυμία*, qui correspondent assez naturellement avec les figures de l'homme, du taureau et du lion. Il faut alors trouver une quatrième instance pour correspondre à l'aigle. C'est ici qu'intervient *συντήρησις* ou *συνείδησις*, la syndérèse ou la conscience. Les vivants se répartissent ainsi selon le schéma suivant.

Jérôme			
Taureau	Lion	Homme	Aigle
<i>ἐπιθυμία</i>	<i>θυμός</i>	<i>λόγος</i>	<i>συντήρησις</i>

Mais Jérôme précise que cette instance de la syndérèse est l'étincelle de la conscience qui poursuit ce pécheur de Caïn (et Victor Hugo insistera, jusque dans sa tombe), elle ne saurait donc s'éteindre, même lorsque nous sommes vaincus par le péché. Il précise encore que cette quatrième instance correspond à ce que Paul désigne par l'esprit, mais dans un schème différent qui le place au-dessus de l'âme et du corps. Il rappelle enfin que l'aurige divin gouverne ce char de l'âme.

Ce croisement entre la figure platonicienne du char que l'on trouve dans le *Phèdre* et la psychologie paulinienne a dû s'opérer assez tôt en milieu monastique. Il serait intéressant d'en reconstituer l'historique et le médiéviste attend sur ce point les lumières des patristiciens. Jérôme hérite sans doute d'une synthèse déjà élaborée par Origène. Dans ses *Homélies sur Ezéchiel*,² celui-ci propose déjà une double interprétation: cosmique et psychologique. Tout genou doit fléchir devant le Christ, les créatures célestes, terrestres et infernales, mais aussi les eaux par-dessus les cieux venant compléter le schème vertical d'une quatrième instance. Origène propose encore d'examiner si les quatre vivants ne renvoient pas à l'âme tripartite complétée d'une quatrième instance. Il précise alors la correspondance entre l'homme et la partie rationnelle de l'âme, le lion, l'irascible, le taureau le concupiscible. Et il ajoute pour l'aigle qui se tient au-dessus des trois autres faces, et non à droite ou à gauche, l'esprit. C'est ainsi que s'articulent psychologie platonicienne et paulinienne.

Origène			
Homme	Lion	Taureau	Aigle
Raison	Irascible	Concupiscible	Esprit

2. Origène, *Homélies sur Ezéchiel*, ed. M. Borret, SC 352 (Paris, 1989) 90 sq.

Il n'est toutefois pas ici question de conscience ou de syndérèse. Mais il est probable qu'on pouvait trouver en milieu monastique l'élaboration d'une telle synthèse ajoutant comme le font aussi les moines bouddhistes, l'instance de la conscience, comme planant en sa méditation au-dessus des composantes psychologiques du flux mental. Il était logique de rapprocher le char du *Phèdre* des roues sur lesquelles sont montés les quatre vivants de la vision d'Ezéchiel. Dans la perspective d'une méditation monastique, l'âme ne constitue-t-elle pas par excellence le trône de Dieu (selon la vision d'*Apocalypse* correspondante)? Il semblait donc naturel de reconnaître les instances psychologiques dans ces figures des quatre vivants communes aux deux visions d'*Ez.* I et *Apoc.* IV, 6. Mais de cette logique spirituelle il faudrait documenter l'élaboration historique.

A titre d'exemple, le Pseudo-Macaire, dans la première de ses homélies spirituelles,³ assimile le char ou le trône à l'âme, demeure de Dieu tout illuminée par lui, et dont les multiples yeux signifient l'éveil spirituel. Les vivants sont alors les puissances de l'âme:⁴ volonté (*τό θέλημα*), conscience (*συνείδησις*), intellect (*νοῦς*), puissance d'aimer (*ἀγαπητικὴ δύναμις*). Nous ne retrouvons pas chez ce moine oriental la division platonicienne. Il ne précise d'ailleurs pas à quel vivant correspond chacune des puissances.

E. Von Ivanka, dans son *Plato Christianus*⁵ fait l'hypothèse d'une origine stoïcienne de la syndérèse. S'il montre bien la formation du concept d'*ἡγεμονικόν* dans le cadre stoïcien, voire sa christianisation par les Pères, il ne parvient pas à repérer chez eux la synthèse que suppose la syndérèse entre les psychologies héritées du stoïcisme et du platonisme. La quatrième instance, esprit, conscience, étincelle de la syndérèse ou de la charité, venant coiffer les trois instances platoniciennes serait Pour E. Von Ivanka une christianisation de l'*ἡγεμονικόν*, ce qui expliquerait le terme d' *affectio principalis* que l'on retrouve dans le monde latin. Mais de cette hypothèse, E. Von Ivanka ne donne guère de justification.

La synthèse n'a-t-elle pu s'opérer d'abord en milieu néoplatonicien autour des notions de "fleur de l'intellect" et/ou de l'âme? S'agit-il de la même instance ou de deux fleurs différentes?⁶ Est-ce l'*ὑπαρξις* de l'âme qui assure le passage d'une fleur à l'autre? C'est ce que semble avoir montré Christian Guérard. L'on peut dire que par la fleur de l'intellect, celui-ci s'unit au Père en dépassant l'appréhension objectivante de l'intelligence, en une "flamme subtile de l'intellect subtil," selon la formule même des Oracles chaldaïques.

3. Pseudo-Macaire, *Homélies spirituelles*, PG. 34, 449 sq.

4. Ibid., col. 451.

5. E. Von Ivanka, *Plato Christianus*, trad. fr. (Paris: PUF, 1990) 299 sq.

6. Ch. Guérard, "L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus," dans *Proclus lecteur et interprète des anciens* (Paris: Editions du CNRS, 1987): 335-49.

Celle-ci s'éveille ainsi à la présence de Dieu et se tenant en son sommet de l'*ὑπαρξίς*, l'âme découvre au fond d'elle-même sa fine fleur unifiée et capable d'union, d'union à Dieu. Car il y a une fine fleur de l'âme qui dépasse l'intellect et est seule capable d'union divinisante. Comment situer par rapport à elle l'étincelle de l'âme (*ψυχᾶτος σπινθήρ*) déjà mentionnée elle aussi dans les oracles chaldaïques (frag. 44) et mêlée elle-même à l'esprit, au signe et à l'amour? Au delà des étincelles et des fleurs singulières, de l'intellect ou du bouquet qu'elles peuvent former avec d'autres puissances en l'âme voire au-delà d'elle, le néoplatonisme conçoit qu'elle recueille en son fond l'unité ignée capable de s'unir à Dieu. Dans quelle condition la fine fleur et l'étincelle de l'âme néoplatonicienne ont-elles rencontré la puissance ignée de l'*ἡγεμονικόν* stoïcien? Comment et chez quels auteurs celui-ci est-il venu s'articuler aux trois puissances platoniciennes du *λόγος* du *θυμός* et de l'*ἐπιθυμία* conformément au schème que nous trouvons chez Jérôme?

L'hypothèse de la médiation par Origène est probable, mais difficile à documenter. Y de Andia l'admet, ainsi que l'origine stoïcienne de termes comme *principale mentis* (*ἡγεμονικόν*), *apex mentis* (*τὸ ἀνοτάτον μέρος*), *principale cordis* (*ἡγεμονικόν ἔγκαρδιόν πνεῦμα*), voire *scintilla animae* (*ψυχᾶτος σπιντήρ*) que nous avons rencontré ainsi que la flamme subtile de l'intellect dans les *Oracles chaldaïques*.⁷ Mais dans le cas de la syndérèse, ce sont les puissances distinguées par Platon dans le *Phèdre* ou le *Timée* que vient ainsi coiffer l'étincelle, et l'explication par le feu stoïcien ne suffit pas.

La seule référence explicite que nous ayons pu retrouver mettant en place une telle articulation entre les psychologies stoïcienne et platonicienne se trouve dans un bref extrait tiré des manuscrits des *Catenaë*, cités par la *Patrologie Grecque* en note, et reprise par l'édition critique des Homélie d'Origène sur Ezéchiel.⁸ L'on retrouve dans ce passage la correspondance classique entre la raison et la figure d'homme, l'irascible et le lion, le concupiscible et le taureau. Mais à l'aigle correspond dans le texte grec: "*τὴν βοηθοῦσαν δύναμιν*," ce que la traduction latine rend par: "*virtus auxiliatrix*." Cette puissance qui vole au secours des autres se trouve non à droite ou à gauche, mais au dessus d'elles. L'auteur de la glose y reconnaît bientôt l'esprit de l'homme (*τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*). Il reconnaît aussi que ce qu'il

7. Ysabel de Andia, *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Areopagite* (Leiden, 1996) ch. 11, 211 sq.

8. "*Videre est in quolibet animali animam, et in qualibet facie facultates ejus: facultatem rationis in homine; iram in leone; concupiscentiam in vitulo; virtutem auxiliatricem (τὴν βοηθοῦσαν δύναμιν) in aquila. Unde neque a dextris, neque a sinistris haec esse dixit, sed tribus superiora. Hic autem, ut videtur, spiritus hominis (τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου) qui in ipso est, animae auxiliatur (τὸ βοηθοῦν τῇ ψυχῇ). Hoc vero sic intellectum non est tutum, sed hic spiritus nihil aliud esse dicatur, quam princeps animae facultas.*" Origène, *Homélie sur Ezéchiel*, II, 16, PG 13, 681–82; Cf. W. A. Bachrens, ed., *Origenes Werke* 8, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Leipzig, 1925) 340. Nous ajoutons le grec entre parenthèses.

faut entendre par cette quatrième puissance auxiliaire n'est pas obvie, et explique qu'il s'agit de l'*ἡγεμονικόν*, ce que la traduction latine rend par "*princeps anime facultas*." Nous assistons effectivement dans ce texte dont l'origine demeure pourtant problématique à une synthèse coiffant les trois puissances platoniciennes de l'âme d'un *ἡγεμονικόν* qui n'est pas sans rappeler celui des stoïciens mais qui correspond aussi à la formule paulinienne de l'esprit de l'homme.

L'origine de l'étincelle de la syndérèse reste donc fort obscure: erreur de transcription pour *συνείδησις* (et pourquoi pas pour *σπυθίρη*), héritage d'une synthèse monastique entre platonisme et stoïcisme en milieu chrétien? Là aussi la recherche des sources reste en grande partie à mener.

2. Le transit du concept de syndérèse dans le monde latin avant Bonaventure

Le terme se retrouve dans le commentaire sur Ezéchiel⁹ de Raban Maur, daté de 842 environ, qui recopie littéralement Jérôme. On notera qu'il supprime le grec désignant les trois facultés platoniciennes, il le maintient pour la syndérèse, assurant la transmission de cette version du texte de Jérôme, puisqu'il donne bien *συντήρησις* et non *συνείδησις*.¹⁰

Le terme est encore attesté par la glose qui en hérite par ce canal. Dès le moment où le terme *synderesis* apparaît partiellement latinisé dans la glose de Laon, il est repris par les premiers commentateurs du décret de Gratien et se revêt chez eux d'un sens juridique et moral. Simon de Bisiniano¹¹ est un témoin significatif de cette lecture qui assimile la syndérèse au sommet de la raison infaillible en son expression de la loi naturelle, à la différence du libre arbitre qui incline au mal comme au bien. Le sens moral de la syndérèse, qui alimentera les traités scolastiques est dès lors explicité. Il s'agit de cette faculté du bien moral, infaillible et inextinguible.

Mais ce sommet de l'âme ne doit-il pas être également la puissance la plus susceptible de s'unir à Dieu? Le terme prend aussi une valeur mystique sur laquelle nous reviendrons, en venant interférer avec la tradition ascétique au tournant du XIIe siècle. C'est ainsi que nous retrouvons bientôt la syndérèse dans la position de faculté mystique suprême dans l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure. Comment se voit-elle revêtue de ce rôle? Les interférences textuelles qui conduisent à ce résultat sont multiples, et certaines peuvent être explicitées. C'est ce que nous nous attacherons à faire dans les dernières parties de cet article en pratiquant une méthode régressive à partir

9. Raban Maur, *Sur Ezéchiel*, PL. 110, 508.

10. Nous n'avons pu à ce jour vérifier la version donnée par les manuscrits les plus anciens contenant le texte de Raban. Mais une telle enquête doit être menée.

11. Cité par Dom Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe-XIIIe siècles*, t. II, I (Louvain: Gembloux, 1948) 74.

du texte de Bonaventure en remontant vers ses sources: Richard de Saint-Victor, mais aussi Thomas Gallus et les commentaires d'Aristote rapportés au "premier averroïsme."

II. LA SYNDERÈSE, FACULTÉ MYSTIQUE SUPRÊME DANS *L'ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*

Mais auparavant, commençons par rappeler la position éminente occupée par la syndérèse dans l'*Itinéraire*. Elle constitue en effet la faculté qui atteint la dernière des étapes conduisant à l'extase évoquée dans le dernier chapitre. Ces six étapes s'ordonnent par rapport aux parties de l'âme et à leurs opérations selon le tableau suivant:

Mens	<i>in</i>	<i>synderesis</i>	contuition/Bien
	<i>per</i>	<i>intelligentia</i>	contemplation/Etre
Spiritus	<i>in</i>	<i>intellectus</i>	Ecriture
	<i>per</i>	<i>ratio</i>	Philosophie
Sensualitas	<i>in</i>	<i>imaginatio</i>	contuition/créatures
	<i>per</i>	<i>sensus</i>	

Le traducteur, soucieux d'éviter une interprétation naturaliste veut voir dans ces six degrés "non des facultés au sens substantialiste, mais des actes, des regards, des fonctions."¹² Il met ainsi le doigt sur l'ambiguïté de la synthèse opérée par Bonaventure, et le degré de fidélité à ses sources que cela suppose de sa part. On remarquera pourtant d'emblée que ces six degrés ou marches de l'ascension vers Dieu sont posés par Bonaventure comme les puissances naturelles de l'âme.¹³ C'est donc bien comme sommet de la nature et non pas seulement dans l'ordre du retour à Dieu par la grâce, que la syndérèse occupe selon lui la dernière marche. Certes, ces puissances naturelles furent de son aveu même déformées par le péché et réformées par la grâce, mais elles étaient bien (im)plantées par nature dans l'âme humaine. La syndérèse est donc à sa place selon Bonaventure au sommet de la nature humaine.

Sans nous arrêter sur le parvis représenté par la connaissance sensible, ni dans le saint représenté par celle spirituelle de la raison et de l'intellect, hissons-nous directement au "saint des saints."¹⁴ représenté par la connaissance du

12. Henry Dumery, trad., dans Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, éd. Bilingue (Paris: Vrin, 1986) 33, n. 1.

13. Bonaventure, *Itinerarium*, I, VI, 32: "Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam, purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam."

14. *Itinerarium*, V, I, 83.

troisième genre, celle de la *Mens*. Elle se divise immédiatement en deux modes de connaissance, s'attachant respectivement à l'être et au bien, considérés dans chaque cas comme le premier nom divin. La théologie du Damascène représentera le premier accès intellectualiste à Dieu comme être, plutôt rapporté par Bonaventure à l'*Ancien Testament* et à Moïse, tandis que l'autre ouvre à la suite du Christ et en partant du *Nouveau Testament* une théologie du souverain Bien dont le modèle est Denys.

Le lecteur reconnaît de prime abord que ce sont les métaphysiques aristotélicienne de l'être et platonicienne du bien qui sont ainsi ordonnées par Bonaventure. Mais si nous considérons de plus près les objets de connaissance atteints à ces deux niveaux nous reconnaissons leur répartition dans les deux niveaux les plus ultimes de la connaissance mystique selon un schème qui se trouve déjà chez Richard de Saint-Victor.

III. L'INFLUENCE DE RICHARD DE SAINT-VICTOR

Le parallèle avec les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor a déjà été relevé ou plutôt, ce sont les deux sources principales de Bonaventure qui avaient naguère été rapprochées par R. Javelet.¹⁵ Chez Richard, les six étapes correspondent au dédoublement de trois niveaux de connaissances où l'on reconnaît les sensibles, les intelligibles et les intellectibles, distingués à la suite de Boèce.

Intellectibilia	Trinitas
	Natura divina
Intelligibilia	Spiritus (angelici, humani)
	Per visibilibium ad invisibilibium rerum (qualitates)
Sensibilia	Rationes rerum visibilibium
	Visibilia

Pour résumer à partir de ce tableau les longs développements du *Benjamin Major*,¹⁶ disons que dans les deux premiers modes de connaissance qui relèvent selon Richard de l'imagination, ce sont les réalités sensibles qui sont atteintes. Dans le premier ce sont les choses mêmes, dans le second, c'est leur raison, leur ordre, leur disposition, leur utilité qui est connue. Le terme de raison est bien ici présent, mais on comprend qu'il s'agit d'un ordre encore immergé dans celui de la sensibilité et de l'imagination. Au second et au troisième des six degrés correspond un mélange d'imagination et de raison, mais s'en tenant dans le premier cas à l'ordre du sensible.

15. Cf. R. Javelet: "Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques," dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 29 (1962): 206-33; et 30 (1963): 88-121.

16. Cf. Richard de Saint-Victor, *Benjamin Major*, I, I, Ch. IV, PL 196, 70-72, qui donne un résumé de l'ensemble.

C'est en effet au second des trois grands niveaux hérités de Boèce, celui des *intelligibilia* que correspond le domaine de la raison. Mais au troisième degré, elle est encore mêlée d'imagination, et c'est par la similitude des choses visibles qu'elle s'élève à la contemplation des choses invisibles. Au contraire au quatrième degré, tout apport de l'imagination est exclu, et c'est sans mélange avec elle que la raison atteint l'âme humaine comme intelligence pure. Nous avons là la possibilité d'une connaissance intuitive de l'âme par elle-même, voire aussi des autres esprits angéliques.

Mais il reste alors encore deux niveaux de contemplation relevant non plus de la raison, mais de l'intelligence et qui ont pour objet les intellectibles divins. Le premier niveau se situe bien au-dessus de la raison, mais ne va pas contre elle. L'intelligence y accède par révélation, mais considère seulement la nature ou l'essence divine: des objets qui ne choquent pas la raison. Au dernier degré au contraire, la contemplation atteint des objets qui ne sont pas seulement au-delà mais encore contraires à la raison. Il s'agit des mystères divins, de la Trinité en particulier. L'accès à ce dernier niveau de contemplation s'accompagne d'une exultation proprement mystique.

Cette tripartition des objets de connaissance que nous trouvons chez Bonaventure correspond encore à celle que l'on rencontre dans la Somme halésienne¹⁷ et qui les répartit entre ce qui est hors de *nous*, ce qui est en *nous* et ce qui est au-dessus de *nous*.¹⁸

Les six degrés de connaissance de Dieu distingués par Bonaventure correspondent bien à ceux qui se trouvent chez Richard, avec quelques modifications toutefois. Car pour ce dernier les deux premiers relèvent de l'imagination alors que pour Bonaventure, le tout premier relève des sens. Toutefois si l'on regarde non plus les puissances mais leurs objets, la correspondance entre les degrés de Richard et ceux de Bonaventure est plus précise. Le premier degré saisit Dieu per *visibilia*, par les créatures sensibles dira Bonaventure, tandis qu'au deuxième degré, il est atteint dans les créatures par un jugement esthétique. Richard disait qu'il se situait in *imaginatione secundum rationem*. Il saisissait ainsi déjà un ordre rationnel divin à l'oeuvre dans le sensible. Pour Bonaventure il relève bien aussi de l'imagination, mais dans un jugement

17. Alexandre de Hales, *Summa Theologica, Tractatus Introductorius*, Q. 2, M. 1, Ch. 4 (Quaracchi, 1924) 27–28.

18. Elle dérive de la théorie des deux faces de l'âme répandue chez les maîtres franciscains de l'époque, avec certaines variantes. Ainsi, la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle distingue outre ce qui est au dessus et en dessous de l'intellect humain, ce qui relève de son niveau, mais aussi ce qui lui est intérieur: "Respondeo sine preiudicio. Cum quedam sint, sicut dicit Augustinus, supra intellectum humanum, quedam infra, quedam iuxta, quedam intra; unde dicit quod cognoscit anima Deum supra se, angelum iuxta se, se in se, quiddid celi ambitu continetur infra se." Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, II, IV, 116, ed. J.G. Bougerol (Paris, 1995) 279, l. 38–41.

qui pour n'être pas proprement rationnel à ses yeux, n'en est pas moins un jugement de goût.¹⁹ Car s'il s'agit bien de *ratio*, c'est la mesure du plaisir (*delectatio*) que ce jugement vient prendre.

Au troisième degré, la correspondance semble parfaite tant quant à la puissance: la raison qu'aux objets atteints: les réalités invisibles saisies à partir des visibles. C'est ce qui fait dire à Richard qu'à ce niveau, la raison fonctionne encore "*secundum imaginationem*." Et Bonaventure y situe les sciences rangées dans une vision trinitaire de la philosophie dérivée de la psychologie augustinienne.²⁰ Car, au quatrième degré relevant non plus de la *ratio* mais de l'*intellectus*, Bonaventure assigne paradoxalement déjà pour objet le donné de foi dans une âme renouvelée par la grâce.²¹ Au contraire Richard s'en tenait à ce niveau aux investigations de la raison en tant que raison, en une introspection donnant déjà accès au monde de l'esprit, tandis que le donné révélé n'intervenait qu'au degré suivant.

Les quatre précédents pouvaient être atteints par l'esprit humain, certes avec l'aide de Dieu, mais "par sa propre industrie." Les deux derniers genres de connaissance distingués par Richard de Saint-Victor se situent quant à eux au-dessus de la raison. Dans le cinquième qui n'est pas "contre la raison," la "pointe de l'intelligence" (*apex mentis*), atteint par révélation intérieure des vérités de foi auxquelles elle adhère déjà. Mais elle découvre des arguments et des analogies susceptibles de renforcer cette adhésion aux vérités concernant la nature de Dieu, son unité, sa puissance, son infinité, son omniprésence. Ce contenu correspond bien à celui proposé par Bonaventure pour la cinquième étape de l'*Itinéraire*. A partir de la connaissance métaphysique de Dieu comme Etre, elle en aborde les attributs traditionnels selon un ordre logique. Dieu est découvert comme premier, éternel, essentiellement simple, pur agir, seul Parfait, Un suprême.

Mais il est encore un sixième genre de connaissance pour Richard, qui est au-delà et même contre la raison. Il porte quant à lui sur des données de foi que les arguments rationnels ne viennent que heurter: trois Personnes dans une seule nature, un même corps en deux lieux différents Ici encore le contenu essentiel du sixième genre de connaissance est semblable chez Richard et chez Bonaventure qui le centre sur la Trinité. Mais l'originalité du

19. Bonaventure, *Itinerarium*, 50: "Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum utrum sit salubre vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiozem; verum etiam qua diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab objecto. Hoc est autem cum quaeritur ratio pulchri"

20. Cf. Bonaventure, *Itinerarium*, III, 60-71.

21. Cf. Bonaventure, *Itinerarium*, IV, 72-81.

maître franciscain consiste à rapporter cette connaissance ultime relevant chez Richard de l'excès et de l'extase, à une contemplation métaphysique de Dieu comme Bien. Bonaventure réserve au contraire l'extase à une septième étape.

Ayant mesuré les correspondances qui peuvent exister entre les six premières étapes de l'*Itinéraire* et les six genres de connaissance distingués par Richard de Saint-Victor, nous comprenons le rôle de la syndérèse. Elle est cette faculté ultime capable, au-delà de l'intelligence qui l'appréhende comme Etre (mais en-deçà de l'extase), de saisir Dieu comme Bien et de contempler en cette Bonté diffusive d'elle-même le Mystère de la Trinité. Mais en plaçant ainsi la syndérèse au sommet des facultés humaines, Bonaventure se fait aussi l'héritier d'une autre tradition mystique, plus directement issue de Denys le Pseudo-aréopagite, qui lui est transmise par Thomas Gallus.

IV. L'INFLUENCE DE THOMAS GALLUS

Dès son commentaire d'Isaïe, daté de 1218, Thomas Gallus avait fait de la syndérèse la pièce maîtresse de la hiérarchie des facultés humaines. Mais pour lui, si la *Théologie mystique* de Denys constitue la "*théorica*" de la sagesse supra-intellectuelle chrétienne qu'il oppose aux ascensions des philosophes et théologiens, le *Cantique* dont il nous livre trois commentaires²² (en 1233?, 1237 ou 38 et 1243) en est la "*practica*." Rien d'étonnant donc à ce que l'on y retrouve la hiérarchisation de l'âme conformément à celles des anges dans les cieux.

Car c'est là le coeur de la pensée de celui à qui les scolastiques ont parfois donné le titre de maître en hiérarchies. Ainsi pour lui, les trois premiers ordres correspondent au domaine de la nature seule, dans les trois ordres suprêmes la grâce règne seule. Dans les trois intermédiaires, domaine de l'*industria*, celle-ci agit conjointement avec la grâce. Nous reconnaissons au passage une structure comparable à celle relevée chez Richard. Chez lui c'étaient trois séries de deux niveaux de connaissance humaine qui mobilisaient respectivement la nature seule, la grâce seule ou dans les niveaux intermédiaires, l'industrie qui les faisait coopérer.

22. Thomas Gallus (†1246) a rédigé trois commentaires du Cantique des Cantiques. Le premier fut longtemps confondu avec celui édité par Pez en 1721, *Deiformis animae gemitus*, dans le *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Col. 503-690, qui n'est pas de lui. Cf. Thomas Gallus, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, ed. J. Barbet (Paris: Vrin, 1967); *Le Commentaire du Cantique des Cantiques: "Deiformis animae gemitus,"* ed. J. Barbet, Publications de la Sorbonne, documents 21 (Louvain-Paris, 1972).

Mais chez Thomas Gallus, ce sont trois séries de trois ordres angéliques qui s'ordonnent ainsi de la pure nature à la grâce pure et à la syndérèse.²³ Comme il s'agit d'intelligences célestes, on comprend que ce sont aussi des formes d'intellection qui se trouvent ainsi ordonnées. Mais ce qu'il faut relever, c'est l'inversion opérée par Thomas Gallus par rapport à Denys. Celui-ci présentait les hiérarchies célestes selon un ordre descendant, correspondant à celui de la donation de la lumière divine. Thomas au contraire adopte un ordre ascendant. Ce qu'il décrit en effet ce n'est plus le mouvement descendant de la donation divine de la lumière, mais le mouvement ascendant de l'âme vers cette lumière. La hiérarchisation ainsi opérée est celle de l'âme qui s'ordonne et se tourne vers la lumière divine, conformément à une hiérarchie qui règne aussi dans les cieux. Mais nous comprenons que l'ange, le séraphin ou le chérubin dont il est question dans le commentaire du *Vercellensis*, sont celui de l'âme, ainsi qu'il le précise lui-même. Nous n'avons certes pas affaire à autant de puissances naturelles de l'âme, dont nous verrons comment ces hiérarchies les assument, mais à des degrés de sa remontée contemplative vers la lumière divine.

Au premier ordre qui est celui des anges, Thomas Gallus fait correspondre les premières appréhensions naturelles dans leur simplicité.²⁴ Tant celles de l'*intellectus* que celles de l'*affectus* ne sauraient encore faire savoir à l'âme si les objets ainsi appréhendés lui conviennent ou non. Car l'annonciation portant sur le *commodus* et l'*incommodus* revient aux archanges, second ordre de la hiérarchie inférieure.²⁵ Quant aux principautés,²⁶ il leur appartient de diriger l'âme vers le bien désirable ou de la détourner du mal à fuir, en un

23. Thomas Gallus, *Troisième commentaire du Cantique des Cantiques*, ed. J. Barbet, *Commentaires*, 108: "Qualiter autem in singulis mentibus hierarchicis disponuntur tres hierarchie et in singulis earum tres ordines iuxta angelicam dispositionem, scilicet, in infima: angeli, archangeli, principatus; in média: potestates, virtutes, dominationes; in summa: throni, cherubim et seraphim, ante annos 27 evidenter tractavi in clastro Sancti Victoris Parisius super illud *Isaie 6: vidi Dominum sedentem super solium, etc.*, et pro magna parte repetii super decimum capitulum *Hiérarchie angelice*, in fine. Ad presens vero, breviter repeto que huic tractatui videntur necessario premittenda, eo quod sponsa nunc in una hierarchia mentis sue loquitur, nunc in altera, nunc in uno ordine, nunc in alio."

24. Ibid., "Infimus ordo infime hiérarchie qui dicitur angelicus, continet primas et simplices apprehensiones naturales, tam intellectus quam affectus sine aliqua dictione commodi vel incommodi que tanquam angeli, id est nuntii, aliquid anime simpliciter annuntiant."

25. Ibid., "Médius ordo naturales continet dictiones apprehensorum, utrum videantur commoda vel incommoda, et hiis fit annuntiatio principalior quam sit prima."

26. Ibid., "Tertius continet appetitus et fugas apprehensorum secundum dictiones commodi vel incommodi; fuga autem est mali et appetitus, boni, et ita iste ordo prebet ducatum inferioribus in divinis; quod signatur nomine principatum."

premier mouvement qui n'est pas encore rationnel.²⁷ Cette distinction du sensible et de l'agréable éclaire celle des deux premières étapes de l'*Itinéraire* bonaventurien.

Car c'est au quatrième ordre seulement,²⁸ qu'émergent selon Thomas, les mouvements volontaires de l'*intellectus* et de l'*affectus*. C'est aux puissances dont le nom signifie ordre, ainsi que l'abbé de Verceil se plaît à le rappeler, qu'il revient d'ordonner par une sentence rationnelle, tous les désirs et les forces de l'affect comme de l'intellect vers le souverain bien. Le décret ainsi formulé rationnellement par les puissances pourra alors être mis en oeuvre au degré supérieur, celui des vertus,²⁹ tant naturelles que données par grâce. Enfin, au sixième degré des dominations,³⁰ les sommets (*apices*) de l'*affectus* et de l'*intellectus* sont tendus vers les rayons supérieurs de la grâce selon une modalité rendue par le terme de suspension (*suspendium*). Car la plénitude de l'influence de la grâce vers laquelle se tendent ainsi les puissances dominées ne sera pleinement donnée que dans les trois derniers ordres. Ici encore, le domaine intermédiaire trouvé chez Bonaventure, celui où l'âme recherche Dieu par la philosophie puis par la foi correspond bien à cette première ouverture imparfaite à la grâce.³¹

Au *suspendium* succède ainsi pour Thomas l'*excessus*. C'est d'abord au niveau de l'ordre des trônes,³² dont le nom désigne une intériorité (*sinus*) stable, que sera possible une première réceptivité de la grâce divine. Mais à

27. Cette conception d'un instinct du bien comme inférieur à la raison rencontre naturellement les développements avicenniens sur la cogitative.

28. Ibid., "Quartus ordo, qui est infimus in secunda hierarchia mentis, continet voluntarios motus intellectus et affectus a libero arbitrio iam exceptes, distantiam boni et mali cum deliberatione rationis examinantes et ordinantes mentem, quantum est in ipsis, per definitivam sententiam ad appetendum et querendum totis viribus affectus et intellectus summum bonum et ad repellendum omnia obstacula; nomen autem potestatum significat ordinationem, secundum Dionysium."

29. Ibid., "Quintus, qui est medius medie hierarchie, continet valida mentis robor virtutum naturalium et gratuitarum ad exequendum fortiter quod a potestatibus recte decretum est; quod notatur nomine virtutum."

30. Ibid., 108–09: "Sextus, qui summus est in media hierarchia, continet authentica imperia liberi arbitrii quibus apices affectus et intellectus tota virtute suspenduntur ad suscipiendum divinos superadventus quantum possibile est libero arbitrio adiuto a gratia, et huius suspendii et imperii et libertatis sublimitas notatur nomine dominationum. In isto autem ordine, mens adhuc sobria, extenditur et exercetur ad radium superiorem [usque] ad summum nature sue terminos."

31. Ibid., 108: "Infima mentis hierarchia consistit in ipsa eius natura, media in industria, que incomparabiliter excedit naturam, summa in excessu mentis. In prima operatur sola natura, in summa, sola gratia, in media simul operantur gratia et industria."

32. Ibid., 109: "Septimus ordo per mentis excessum susceptivus est superadventus divini; unde thronorum nomine censetur, et quot sunt mentis sinus, vel capacitates illius supersubstantialis radii supersimplicis in essentia et multiplicis in efficacia, tot sunt throni."

celui des chérubins,³³ *intellectus* et *affectus* sont attirés conjointement vers les sommets de leurs possibilités d'accueil du divin. Or l'intellect ne parvient pas à excéder son mode propre de connaissance, il défaille donc tandis que reste seul en lisse l'*affectus* au seuil du neuvième et dernier ordre.

C'est celui des *fervidos fulgores*, et des *fulgidos fervores* où peut parvenir l'*affectio principalis* seule capable d'union à Dieu, et relayant ainsi *intellectus* et *affectus*, déficients en leur dualité.³⁴ On notera que cette fine pointe de l'âme, n'est pas appelée syndérèse ici, au niveau du prologue du dernier commentaire. Mais c'est bien de cette étincelle, prise en son sens mystique qu'il s'agit ici, et elle sera nommée explicitement plus loin dans le texte.³⁵

Comparable au Carmel, cet ordre des Séraphins est seul capable de retenir en sa *scintilla synderesis* le feu divin et de le répartir ensuite parmi les puissances des hiérarchies inférieures selon leur capacité d'accueil. A ce niveau, l'âme a encore recours à trois activités (*artifices*). Les oraisons très chastes demandent les dispositions temporelles et la levée des obstacles. Les révélations mentales réduisent le voile de l'extériorité et des puissances, roulé en une simplification croissante. Enfin, la disposition à l'union (*aptitudo ad unionem*), ou plus exactement à l'union est ce recueillement suprême dans lequel l'âme liquéfiée se prépare à se fondre en son amant divin.

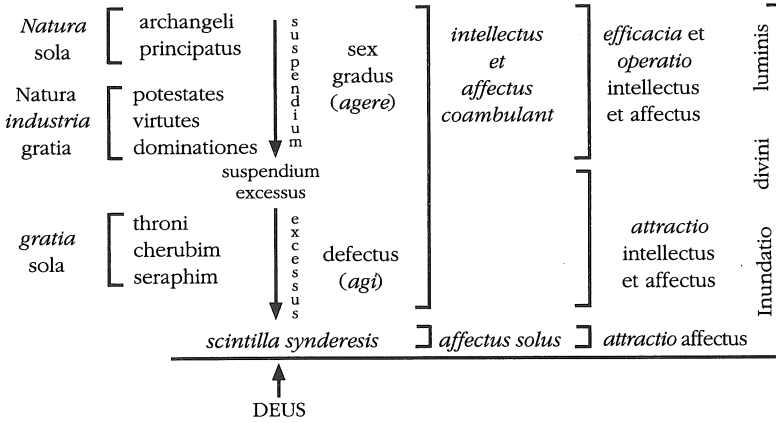
Ainsi, les puissances les plus fortes (*ossa*) que sont *intellectus* et *affectus* doivent passer par une mort mystique pour que l'âme puisse accéder à l'union et à l'union ultime avec Dieu. L'étincelle dont il n'est pas précisé ici qu'elle est syndérèse, est ainsi le point frontière de la divinisation. *Apex* affectif, elle est la partie principale de l'âme capable de participer de la Bonté divine communicant sa vie à la créature qu'elle veut déifier. Mais elle est aussi comme étincelle le résultat de l'union, la lumière reçue de Dieu par grâce et transmise ensuite aux puissances inférieures. C'est à cette union déifiante qu'aspire l'amante du *Cantique* lorsqu'elle dit: "baise-moi d'un baiser de ta bouche."

33. Ibid., "Octavus ordo continet omnimodam cognitionem intellectus attracti divina dignatione, quo non valet ascendere, et affectus attracti, attractionem et summitatem intellectus attracti non excedentis. Simul enim attrahuntur et quasi coambulant affectus et intellectus usque ad novissimum defectum intellectus qui est in summitate huius ordinis cherubim, quem intellectus etiam attractus non excedit, sed ibi habet sue cognitionis et sui luminis consummationem; unde ordo ille cherubim vocatur."

34. Ibid., "Nonus continet principalia in Deum suspiria, superintellectuales extensiones et immissiones, fervidos fulgores et fulgidos fervores, ad quorum omnium sublimes excessus et excedentes sublimitates intelligentia trahi non potest, sed sola principalis affectio Deo unibilis. In hoc ordine offeruntur orationes castissime quibus Deo assumus, De div. nom. 3 a. Iste ordo Deum amplexatur et sponsi amplexibus amicitur, speculum nescit, Marie portionem percipit que non auferetur, Luc. 10. In hoc ordine sponso et sponse lectulus collocatur. De isto in inferiores ordines seriatim fluit divini luminis inundatio."

35. Ibid., 7, 5, 219.

Nous pouvons donc résumer cet ordonnancement hiérarchique de l'âme dans le tableau suivant que nous reprenons à J. Barbet.³⁶



La mystique dionysienne héritée de Thomas Gallus constitue sans doute la principale raison conduisant Bonaventure à placer ainsi la syndérèse au sommet des facultés humaines dans leur quête de Dieu. Toutefois elle présente d'emblée une ambiguïté majeure. Elle se trouve bien située au sommet de l'âme, mais dans l'exercice d'une connaissance de Dieu, mystique et relevant de la grâce pure par opposition aux premiers degrés de la hiérarchie. Mieux, comme étincelle, elle semble naître du contact de l'âme avec Dieu, parcelle de lumière reçue de lui et ensuite transmise hiérarchiquement aux différentes puissances de l'âme.

Nous avons donc une puissance éminemment ambiguë: sommet d'une disposition de la nature à la réception de la grâce, la syndérèse comme étincelle se fait cette lumière même gratuitement reçue de Dieu. Comment dans ces conditions peut-elle devenir avec Bonaventure le sommet de la nature humaine? Entendons des puissances de l'âme, certes déformées par le péché et réformées par la grâce, mais bel et bien implantées au départ dans la nature. Un élément d'explication peut venir de ce que cette psychologie mystique héritée de Richard de Saint-Victor et de Thomas Gallus rencontre à l'époque où écrit Bonaventure, une autre psychologie, issue d'un tout autre horizon, celui des premiers commentaires du *De Anima* et de l'*Ethique* s'inspirant de ceux d'Averroès et non plus seulement d'Avicenne.

36. J. Barbet, Introduction, dans Thomas Gallus, *Commentaires du Cantique* 60.

V. LA SYNDÉRÈSE, CONNAISSANCE "IN SUMMA" SELON LA PSYCHOLOGIE DU "PREMIER AVERROÏSME"

Il appartient à R.A. Gauthier d'avoir montré l'existence à partir des années 1225 d'un premier courant de pensée s'inspirant des commentaires attribués à Averroès pour interpréter le *De Anima* et l'*Ethique* d'Aristote. Le paradoxe est que les lecteurs qui appartiennent à ce courant, loin d'être averroïstes font de l'intellect une puissance de l'âme humaine, et s'opposent ainsi à une lecture plus répandue inspirée d'Avicenne.

Nous sommes ici au coeur des enjeux noétiques qui se jouent dans les années 1225–1240. Paradoxalement, ce sont alors les "théologiens" qui sont facilement avicenniens. Ainsi, après Robert Grosseteste, Adam de Marsh, Roger Bacon ou Jean Peckham identifient l'intellect agent séparé avec le Dieu illuminateur d'Augustin. Leur position est celle que E. Gilson caractérisait comme "augustinisme avicennisant."³⁷ Au contraire, les maîtres es arts qui à partir de 1225 lisent Aristote à l'aide du commentaire attribué à Averroès refusent cette position avicennisante et font de l'intellect agent une partie de l'âme.

R.A. Gauthier a établi la dépendance des textes qui se rattachent à ce courant du "premier averroïsme." Le plus important, le *De potentiis animae et objectis*, édité par D.A. Callus,³⁸ est déjà la synthèse rédigée vers 1230 par un théologien probablement anglais. Mais elle s'inspire d'un texte plus ancien encore, le *De anima et potenciis eius*, remontant à 1225.³⁹ De même, le cours sur l'*Ethica nova*, anonyme, également édité et daté de 1235–1240 par R.A. Gauthier⁴⁰ se situe encore dans cette mouvance, comme aussi le Pseudo-Peckham et Arnoul de Provence.⁴¹ Les premiers maîtres franciscains qui rédigent la *Somme Halesienne* sont encore influencés par cette lecture d'Aristote, et se démarquent progressivement par rapport à elle.

Or comme l'*Itinerarium*, ce courant conçoit une connaissance intellectuelle de Dieu comme Bien qui relève de la syndérèse, ce qui n'est pas sans poser quelques problèmes dans la mesure où celle-ci est le plus souvent située par les mêmes auteurs également au sommet de la partie motrice de l'âme. Ainsi, l'auteur du *De potentiis animae et objectis*, distingue dans la partie cognoscitive

37. E. Gilson, "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin," *A.H.D.L.M.A.* 1 (1926): 5–127; idem, "Les sources Gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *A.H.D.L.M.A.* 4 (1929–30): 5–149.

38. *De potentiis animae et objectis*, ed. D.-A. Callus, dans "The powers of the soul, an early unpublished text," *R.T.A.M.* 19 (1952): 131–170.

39. *De anima et potenciis eius*, ed. R.A. Gauthier, "Le Traité *De anima et potenciis eius* d'un maître ès Arts (vers 1225)," *R.S.P.T.* 66 (1985): 27–54.

40. *Cours sur l'Ethica nova*, ed. R.A. Gauthier, "Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès Arts de Paris (1235–1240)," *A.H.D.L.M.A.* (1975): 94–141.

41. R.A. Gauthier, ed., "Arnoul de Provence et la doctrine de la fronesis, vertu mystique suprême," *R.M.A.L.* 19 (1963): 129–170.

de l'âme, intellect agent et intellect possible. Mais l'intellect agent peut atteindre le vrai ou le bien.

En tant qu'il atteint le bien il sera appelé syndérèse.⁴² En tant qu'il atteint le vrai, il n'a pas vraiment de nom, mais l'auteur consent à l'assimiler à l'intelligence—*intelligentia ou mens*—selon le vocabulaire hérité des Pères—*sanctorum*. Relevons encore que la connaissance proprement spéculative, du vrai peut, pour cet auteur, provenir soit des espèces intelligibles obtenues par abstraction à partir des fantasmès, soit directement à partir d'une illumination. Tel sera le cas de la connaissance des objets d'intellection qui dépassent l'intelligence humaine: données de foi ou inspirations prophétiques, relevant respectivement de la grâce sanctifiante et de la grâce charismatique.⁴³ On notera toutefois que même la connaissance des philosophes portant sur la nature ou sur la morale relève du charisme selon l'auteur du traité. Nous pouvons donc synthétiser la conception de l'âme qui se trouve dans le *De potentiis animae et objectis* selon le schéma suivant:

De potentiis animae et objectis

Intellect	Agent	/Bien =syndérèse	/vrai=intelligence	/illumination (grâce sanctifiante, c charismatique)
	Possible			/abstraction (actuel, habituel, acquis)
	Matériel			
	Syndérèse			
Volonté	Raison sup.			= vir
(<i>motiva</i>)	Raison inf.			= mulier
Sens interne	Estimative			
	Mémoire			
	Fantaisie			
	Imagination			
	sens commun			
Sens externes	5 sens			
	Vue ... toucher			

42. *De potentiis animae et objectis*, ed. D.A. Callus, 157, lines 4–14: "Est autem agens, tum agens secundum cognitionem veri, tum secundum cognitionem boni. Et hec differentia, scilicet, cognitio boni, a theologis dicitur synderesis, si synderesis est potentia: si vero est habitus, est habitus innatus—dico autem habitum innatum—. Quantum autem ad cognitionem veri non habet proprium nomen, sed a quibusdam sanctorum vocatur intelligentia, a quibusdam mens. Mens tamen est commune nomen et non appropriatur tantum differentie intellectus agentis. Pars vero intellectus agentis que pertinet ad cognitionem veri dividitur per duas partes. Nam quedam est operatio eius respectu specierum intelligibilium, que recipiuntur in phantasmate ministerio sensus; quedam vero respectu specierum que fit per illustrationem superiorem."

43. *Ibid.*, 158, lines 21–36: "Reliqua vero pars, que est quantum ad cognitionem veri ex parte superiori sive per illuminationem superiorem, aut est omnino per superiorem illuminationem, aut in parte per inferiorem. Si omnino per superiorem, illa est per gratiam,

Nous trouvons ainsi la syndérèse au sommet de l'intellect agent dans sa visée du bien. Notons la prudence du théologien qui lit en fait les commentateurs du *De anima* rattachés par R.A. Gauthier au "premier averroïsme." Ce sont les théologiens, précise-t-il qui appellent syndérèse l'intellect agent en sa connaissance suprême du bien, dans la mesure où ils y voient une puissance. Mais ce n'est peut-être qu'un habitus, certes inné, et l'auteur semble se ranger à cette opinion. Il se fait ainsi l'écho de la question que les scolastiques commencent à se poser à partir de Philippe le chancelier et qui subsistera jusqu'au siècle suivant: la syndérèse est-elle une puissance ou un habitus?

Mais c'est à une synthèse audacieuse que s'essaie l'auteur du *De potentiis animae et objectis* puisqu'il a sans aucun doute sous les yeux le *De anima et potentiis eius* qu'il suit pratiquement à la lettre dans la description des puissances de l'âme. Or ce dernier ne fait mention de la syndérèse que dans les dernières lignes et en la rapportant à l'intellect pratique.⁴⁴ Faculté ou habitus inné visant les réalités supérieures, incitant naturellement au bien et détestant le mal, la syndérèse ne se trompe jamais. En ce point précis de l'histoire de la philosophie, le terme d'origine théologique venant d'une synthèse probablement néoplatonicienne et stoïcienne opérée par Jérôme ou un de ses prédécesseurs immédiats, trouve son point d'impact sur l'aristotélisme du début du XIII^e siècle, dans ces synthèses psychologiques inspirées par le commentaire au *De anima* attribué à Averroès. Les maîtres es arts des années 1225 reconnaissent dans la syndérèse le sommet de ce qu'Aristote a appelé intellect pratique.

que est secundum duas differentias: aut enim est gratis data non gratum faciens, aut gratum faciens. Si est gratis data non gratum faciens, est sicut scientia, que est de speculandis aut operandis difficilibus homini ad comprehendendum, quemadmodum in philosophis erat excellencia doni scientie quantum ad quedam naturalia vel quantum ad quedam moralia. Si vero fuerit per gratiam gratum facientem multiplicatur per gratiam sapientie et intellectus, quorum unum, scilicet, sapientia, est de Deo tantum, alterum vero de divinis substantiis. Si vero fuerit in parte per inferiorem, iterum aut est per gratiam gratum facientem, aut per gratiam gratis datam tantum. Si per gratiam gratis datam tantum, tunc est sicut donum prophétie aut inspiratio visionis in somnio; utraque enim est per gratiam gratis datam tantum, non gratum facientem."

44. *De anima et potentiis eius*, ed. R.A. Gauthier, 54-55: "Sequitur de intellectu practico, qui afficitur circa bonum. Hic diuiditur primo in duas partes. Una que semper nata est figi in superioribus, siue ipsa sit potencia siue habitus naturalis, naturaliter mouens ad bonum et abhorens malum, et hec sinderesis nominatur, et nunquam errat. Alia pars dicitur ratio, que semper coniuncta est inferioribus, siue moueatur ad superiora siue ad inferiora. Diuiditur autem ista in duas partes, una que dicitur pars superior rationis, alia pars interior rationis. Prima nominatur uir, secunda mulier, que sepe errat obediendo serpenti, id est sensualitati, scilicet potencie desideratiue quam supra diuisimus in irascibilem et concupiscibilem; altera etiam pars, que dicitur uir, errat consensiendo mulieri. Sinderesis uero contra errores istorum semper remurmurat, adeo quod aliquando reuocat eos ab errore ad rectitudinem."

Une telle synthèse n'ira pas sans difficultés et la première se rencontre chez le premier utilisateur du *De anima et potentiis eius*, l'auteur du traité édité par D.-A. Callus. Notons au passage qu'il situe la syndérèse non par rapport à l'intellect pratique, mais au sommet de l'intellect agent. Certes, on peut penser que c'est la même puissance intellectuelle qui est à l'oeuvre dans la spéculation sur le vrai et dans l'appréhension du bien. L'intellect pratique n'est pas une nouvelle puissance intellectuelle venant s'ajouter à l'intellect agent et à l'intellect possible, il est leur mise en oeuvre dans le domaine de l'action.

Mais s'il préfère voir en la syndérèse un habitus plutôt que la faculté même de l'intellect agent, l'auteur du *De potentiis animae et objectis* n'hésite pas à situer encore la même syndérèse, visant toujours le bien éternel et comparée pour cela à l'aigle d'Ezéchiel, au sommet de la faculté motrice de l'âme.⁴⁵ Elle commande ainsi à la raison supérieure (*vir*) et inférieure (*mulier*), seule en contact avec la sensualité. Le texte n'est pas d'une clarté limpide. Toutefois, nous comprenons que pour son auteur, la syndérèse est donc de tous les sommets: elle est à la fois habitus de l'intellect agent en sa visée du Bien éternel et tendance de la volonté vers ce même bien excluant toute compromission avec le mal.

Les premiers maîtres franciscains, qui avaient sans doute en main ce traité ou quelque équivalent lorsqu'ils rédigèrent leurs commentaires des *Sentences* et leurs *Sommes* sur l'âme se feront un devoir de choisir. Leur tendance naturelle au volontarisme les conduira à situer la syndérèse du côté de la faculté motrice tandis que l'intellectualisme dominicain n'y verra qu'un habitus de l'intellect pratique. Mais les maîtres franciscains sauront tirer argument précisément du parallèle entre les sommets de l'intellect et ceux de la volonté. De même qu'il y a au sommet de la partie cognoscitive de l'âme un intellect "*semper verus*," il doit se trouver au sommet de la partie motrice une

45. *De potentiis animae et objectis*, ed. D.A. Callus, 159, l. 8–26: "Cum autem fuerit motiva diversificatur per partem illam que, quantum est de se, semper nata est figi in eternis, et hec est synderesis, que comparatur aquilin Ezechiele, et per illam, sive moveatur in superiora sive in inferiora, semper tamen per aliam habet coniunctionem cum inferioribus. Et hec dividitur in partem rationis, que dicitur superior, et partem rationis, que dicitur inferior, et una vocatur vir et altera mulier. Et quod iste sunt differentes quantum ad actus perpenditur ex hoc quod synderesis non dicitur errare, rationis vero inferior pars dicitur errare simpliciter, superior vero per consensum cum inferiori; et hee omnes referuntur proprie ad cognoscitivam boni, et per hoc ad imperantem. Subsequitur autem motiva ad bonum vel a malo, et hec dividitur similiter in superiorem et inferiorem et mediam. Nam est motiva respondens synderesi ad bonum vel a malo, et est eadem in substantia cum superiori parte rationis, cum scilicet est mota; cum autem est mouens est eadem cum synderesi. Est iterum motiva que mota est ad bonum vel a malo, respondens superiori parti rationis, et est eadem cum inferiori, mouens autem est superior. Est iterum motiva inferiori respondens mota, et hec dicitur sensualitas, movens vero est inferior pars rationis."

puissance qui désire toujours le bien et déteste le mal.⁴⁶ Elle ne sera autre que la syndérèse. La syndérèse n'est plus alors un sommet de l'intellect agent, mais elle en est l'équivalent pour la faculté motrice. L'argument se trouve déjà chez Philippe le chancelier qui assimile l'intellect agent spéculatif avec l'intelligence selon Richard de Saint-Victor et Boèce.⁴⁷ Il est encore attesté dans la question 572/542 du manuscrit de Douai 434 et par la *Summa fratris Alexandri*.⁴⁸ Il figure encore dans le Commentaire des *Sentences* d'Etudes Rigaud, mais pour y être réfuté. Nous assistons ici à partir de l'influence de Philippe le chancelier à la manière dont la première école franciscaine fait progressivement à la syndérèse la place que nous lui voyons occuper chez Bonaventure du moins dans son *Commentaire des Sentences. L'Itinerarium* au contraire semble réhabiliter la dimension proprement intellectuelle de la syndérèse.

Mais ce qui est intéressant aussi dans ce courant du "premier averroïsme" est la distinction qui se fait jour à travers ces parallèles, entre une connaissance "in summa," générale, mais indistincte et une connaissance qui atteint les singuliers par la médiation des fantômes. Or cette distinction se retrouve encore dans le cours sur l'*Ethica nova* édité par R.A. Gauthier qui le date de 1235–1240.⁴⁹ Tout se passe comme si dans ce cours, la distinction que nous avons vu naître dans le *De potentiis animae et objectis*, et qui subsiste chez

46. A. De Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum* (Quaracchi, 1952) ii, 381, l. 3–8: "Ex parte cognoscitive potencie est una potencia semper actu existens et cognoscens, ut patet in libro De anima, et non nisi verum. Similiter ex parte potencie motive erit quedam potencia semper concupiscens bonum et detestans malum; hec autem non est nisi synderesis; quare ipsa erit potentia."

47. Philippe le Chancelier, *Summa de Bono*, ed. N. Wicki (Berne, 1985) i, 193, l. 33–37: "Quod etiam sit vis anime, ratione accipi potest. Cum sit quedam vis anime contemplativa veri, que semper est in actu, que dicitur a philosophis intellectus agens et a magistro Ricardo de Sancto Victore dicitur intelligencia et similiter a Boetio in libro De consolatione philosophie, erit altera similiter in bonum affectiva et a malo detestativa; et hec est synderesis. Ergo erit synderesis vis anime."

48. *Summa fratris Alexandri*, Quaracchi, Prolegomena, 18*, n. 25, et ii, 492, n. 417.

49. Anonyme, *Cours sur l'Ethica nova*, ed. R.-A. Gauthier, 103: "Ad hoc dicendum est quod, sicut est duplex uoluntas siue desiderium, similiter duplex est cognitio. Est enim quedam cognitio que est partis superioris intellectus speculatiui, et ista cognitio indistincta est; et ista est de qua dicitur quod omne desiderium et uoluntatem precedit, quia, sicut uoluntas est indistincta, similiter talis cognitio est indistincta; et sic est uerum dicere quod non est desiderium aut uoluntas sine cognitione. Est autem alia cognitio que est circa intellectum possibilem, et ista cognitio potest esse recta et non recta; et secundum istam cognitionem potest aliquis dicere quod summum bonum est in diuiciis. Vnde secundum unam uirtutem non potest aliquis cognoscere et desiderare summum bonum et credere quod sit in diuiciis, immo secundum aliam et aliam uirtutem, sicut iam dictum est, quia secundum intellectum agentem cognoscit aliquis summum bonum, tamen secundum intellectum possibilem dicit uerum summum bonum est in diuiciis."

Philippe le chancelier et les premiers maîtres franciscains entre une connaissance inférieure issue de l'abstraction à partir des fantasmes et une connaissance supérieure par illumination venait se superposer à la distinction des intellects agent et possible pour donner le tableau suivant:

<i>Cours sur l'Ethica nova</i>		
Intellect spéculatif	Partie supérieure = Intellect agent	Connaissance in summa (indistincte et sans fantasmes)
	Partie inférieure = Intellect possible	Connaissance distincte médiatisée par les fantasmes
Intellect pratique	Partie supérieure Partie inférieure	Volonté in summa Libre arbitre

Certes, la syndérèse n'est pas ici nommée. De plus, il est question de l'intellect pratique, et non de la partie motrice de l'âme. Pourtant, on reconnaît dans la volonté *in summa*, ne voulant que le (souverain) bien indistinctement, la syndérèse, et c'est elle qui sert de modèle pour penser l'intellect "*semper verus*" et non l'inverse.⁵⁰ Les commentaires du traité de l'âme sont ainsi influencés par la théologie de la syndérèse, et c'est encore elle qui, à partir des commentaires de l'*Ethique*, vient préciser la noétique des deux intellects.

Mais il nous faut en tirer ici toutes les conséquences. Tandis que le libre arbitre passe par la délibération et peut choisir le mal comme le bien, la syndérèse elle, est intuitive et ne peut viser que le bien, mais de manière indistincte. Comme la connaissance de l'intellect possible passe par l'abstraction à partir des fantasmes pour appréhender le singulier, la délibération de l'intellect pratique portera sur les moyens en fonction d'une connaissance singulière des circonstances de l'action, et aboutira à un choix où le mal peut se glisser. Au contraire, la connaissance *in summa* de l'intellect

50. Ibid., 102: "Aliter dicendum est quod, sicut in intellectu speculatio est duplex pars, scilicet pars superior et pars inferior, similiter in parte intellectus que uocatur pars desideratiua est duplex pars, scilicet pars superior et pars inferior. Illa enim pars speculatiui intellectus que est superior semper est recta, et illa pars uocatur intellectus agens, qui habet cognitionem omnium rerum in summa et indistincte; unde dicit Boetius: 'Summam retinet singula perdit'; et in cognitione huiusmodi intellectus non potest esse error. Est autem pars inferior que uocatur intellectus possibilis, et iste non est reclus semper, immo potest esse rectus et non rectus. Similiter dicendum quod pars intellectus practici superior desiderat et appetit et cognoscit, set ista cognitio est cum affectu, et istud desiderium et ista uoluntas semper sunt recta; ista enim uoluntas indistincta est, et hoc modo intelligit auctor cum dicit quod omnes summum bonum uolunt. Est autem alia pars inferior, et circa istam partem inferiorem partis desideratiue est libertas arbitrii; libertas enim arbitrii non est ipsius finis, set est eorum que sunt ad finem. Et quamuis omnes uolunt summum bonum primo dicta uoluntate, hoc est, etsi desiderent ipsum indistincte, sic non errant, quia finem appetunt"

pratique se passe (comme celle de l'intellect spéculatif *in summa*) de toute médiation par des fantasmes. Elle est intuitive et infaillible dans sa visée du seul bien. Mais il se mêle à cette intuition du Bien une part d'affectivité, précise le texte. Or c'est aussi ce qui se passe dans la mise en oeuvre des trois vertus intellectuelles.

Nous retrouvons donc cette interférence affective au sommet d'une conception des vertus intellectuelles dont il appartient également à R.-A. Gauthier d'avoir relevé l'originalité. Elle se trouve en effet dans le cours sur l'*Ethica nova* qui vient d'être évoqué, mais aussi chez Arnoul de Provence et dans le commentaire de l'*Ethica nova* et de l'*Ethica vetus* du pseudo-Peckham comme aussi dans le *De potentis animae et objectis*. Elle fait de la *fronesis* la "vertu mystique suprême," selon l'expression de R.-A. Gauthier. Ces auteurs n'avaient en effet pas encore reconnu dans la *fronesis* la prudence.

Ces maîtres qui ne disposaient que de l'*Ethica nova* et de la *Vetus* considéraient que la première, correspondant au Livre I de l'*Ethique à Nicomaque* traitait du bien auquel l'homme ne peut que s'unir, la béatitude propre à Dieu, tandis que la seconde considérait celui qu'il peut faire, la vertu. Parmi les vertus, ils considéraient que les vertus morales (dianoétiques) ordonnaient l'homme par rapport au prochain et à son propre corps, tandis que les vertus intellectuelles concernaient son rapport à Dieu. Ils ordonnaient ainsi les trois vertus intellectuelles les plus élevées: depuis l'intelligence qui représente le plus bas degré de la connaissance et surtout de l'amour de Dieu jusqu'à la sagesse qui implique déjà une plus grande implication affective et à la *fronesis* qui suppose le plus grand amour du Bien suprême qu'elle saisit directement comme tel. Ces interprétations peu conformes à l'aristotélisme le plus classique faisaient ainsi de la *fronesis* une vertu contemplative, et la plus élevée en tant qu'elle visait Dieu atteint comme bien suprême.⁵¹ De là à attribuer cette vertu à une faculté affective qui dépasserait l'intellection il y avait un pas qui ne fut pas franchi alors.

Il est vrai que Bonaventure vient plus tard à un moment où la *fronesis* a été rendue au domaine de la seule pratique, et où la tradition franciscaine a définitivement placé la syndérèse du côté de la volonté et non plus de l'intelligence. Ne peut-on pourtant voir une réminiscence de l'enseignement qu'il dut recevoir à la faculté des arts dans son choix de la syndérèse comme faculté de la contemplation suprême de Dieu comme Bien? Certes, la synthèse qu'il opère est complexe et implique outre cet aristotélisme original, l'apport des traditions mystiques que nous avons identifiées du côté de Richard de Saint-Victor et de Denys lu par Thomas Gallus. Mais l'originalité de Bonaventure par rapport à ces sources consiste précisément à faire de la syndérèse une faculté naturelle occupant le sommet de l'âme humaine.

51. Cf. R.-A. Gauthier, "Arnoul de Provence."

En cela il a pu être influencé par la psychologie élaborée par les premiers commentateurs du *Traité de l'âme* et de l'*Éthique* aristotélicienne, en particulier ceux qui ne se recommandaient déjà plus d'Avicenne. L'étincelle qui résultait pour le commentateur de Denys, du contact avec Dieu de la fine pointe de l'esprit (*apex mentis*), devient ainsi le sommet de la nature humaine. Une puissance de l'âme certes corrompue par le péché et restaurée par la grâce selon une théologie plus augustinienne cette fois, mais bel et bien plantée au sommet d'une nature humaine conçue en des termes aristotéliciens.