

# ***Reditio completa*** **Connaissance et réflexivité** **dans quelques commentaires latins** **sur le *Liber de causis***

ALEXANDER  
BAUMGARTEN

---

« *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.* »  
(*Thomas d'Aquin*)

---

## **Alexander Baumgarten**

Maître de conférences, Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, spécialisé dans la philosophie médiévale de tradition latine. Ouvrages récents : **L'argument infini. Saint Anselme et la hiérarchie du monde** (2011), **7 idei fondatoare în filozofia lui Aristotel** (Sept idées fondatrices dans la philosophie d'Aristote) (2012).

**L**E TRAITÉ *De causis*, dans la version latine de Gérard de Crémone, soutient dans la proposition XIV : *omnis sciens qui scit essentiam suam est reddiens ad essentiam suam reditione completa*. Ce passage a eu une importance centrale dans les débats médiévaux sur la réflexivité de la conscience de soi, et les commentaires que nous présentons ci-dessous expliquent, nuancent, déplacent le sens ou même formulent des réserves à cette thèse.

Dans le contexte originel du *Liber de causis*, la thèse survient au milieu de la description de la nature et de la fonction de l'intelligence, comme principe divin, et le résultat de cette description s'applique à toutes les intelligences qui dérivent de celle d'origine. L'argumentation que développe la thèse mise sur la définition de la science comme *actio intellectibilis*<sup>1</sup> et sur le principe de l'identité entre l'intellect et l'intelligible (*sciens* et *scitum*)<sup>2</sup>, ce que peut rappeler le principe de l'identité aristotélicienne entre l'intellect et l'intelligible du *De anima*, III, 4, 430a 2-3, mais aussi son usage plotinien lié à l'établissement d'un niveau ontologique de l'identité entre l'Un et le Multiple).<sup>3</sup> Ces deux fondements conduisent le supposé *auctor* à établir

deux niveaux différents de la *reditio completa*. Le premier a lieu grâce à la nature d'activité qui part du connaisseur (*est ex eo quia sciens*), et il est une *operatio rediens ad essentiam suam*.<sup>4</sup> Le deuxième se produit grâce au fait que le connaisseur devient objet de connaissance (*ad eum quia scitum*)<sup>5</sup>, et il est une *substantia [...] rediens ad essentiam suam*.<sup>6</sup> À la différence de la *reditio* opérative, que le texte ne développe pas, la *reditio* substantielle témoigne de la nature fixe (*fixa*), simple (*simplex*) et autosuffisante (*sufficiens per se ipsam*) de l'intelligence.

La proposition XIV pourrait, par analogie, être rapprochée des trois propositions immédiatement antérieures au *Liber de causis*. L'analogie peut être établie, d'une part, entre le rapport des propositions XI et XII<sup>7</sup>, et d'autre part, entre celui des propositions XIII et XIV.<sup>8</sup> C'est ainsi que la proposition XIII annonce la modalité de l'identité entre l'intellect et l'intelligible, pour laquelle toutes les choses qui résident dans une faculté de connaissance s'y trouve *per modum causae*.<sup>9</sup> De la même manière, dans la proposition XII (*omnis intelligentia intelligit essentiam suam*) il s'agit de l'identité entre l'intellect et l'intelligible (*intelligens et intellectum*)<sup>10</sup> comme d'un fondement de l'autoconnaissance, alors que la proposition antérieure (XI) parle toujours de la présence dans la faculté de connaissance *in causa [...] per modum causae*.<sup>11</sup>

La proposition XI, 106 précise toutefois que le connaisseur se trouve lui aussi dans le connu, mais *in causato per modum causati*. Cette différence par rapport à la formulation plus restrictive de la proposition XIV dévoile le rôle qu'attribue *Liber de causis* au processus de *reditio completa*, celui de soutenir la provenance de toutes les choses de l'unité originare et de la bonté suprême. On peut remarquer que le texte présente *reditio* dans le registre de l'émanation, donc au sens descendant, mais sans mentionner sa composante symétrique dans le néoplatonisme, c'est-à-dire la conversion ascendante vers la transcendance, et sans clarifier si la *reditio* a un rôle dans ce second sens.

## Le contexte doctrinaire

**L**ES SOURCES directes et indirectes, textuelles ou doctrinaires, de la discussion médiévale latine sur la *reditio completa* (par interférence avec la question sur l'autoconnaissance, là où il s'agit d'un prolongement du néoplatonisme du *Liber de causis* ou de Proclus, *Elementatio theologica*) peuvent contenir une liste plus longue de références, dont les suivantes :

- Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429b 7 (καὶ αὐτὸς δι' αὐτοῦ τότε δύναται νοεῖν, dans l'édition Ross<sup>12</sup>, mais après la correction de Bywater de αὐτόν en αὐτοῦ, où Aristote, sans cette correction, paraissait faire référence à la conscience

de soi, alors qu'avec elle il dit seulement que l'intellect « pense par soi ». Dans la version latine de Guillaume de Moerbecke<sup>13</sup>, le passage est *et ipse autem se ipsum aliquando potest intelligere*. Parmi les commentateurs, nous citons ici seulement l'argument formulé par Alexandre d'Aphrodise dans *De intellectu*<sup>14</sup>, où Alexandre nie, avant la lettre, l'identification entre une *reditio* opérationnelle et une *reditio* substantielle : *dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis*.

- Plotin, *Ennéades*, I, 4, 10 – où celui qui étudie ne doit pas savoir qu'il étudie. Puisqu'on peut interpréter, chez Plotin, l'acte de la connaissance de soi comme un effort propre de l'intellect humain de revenir vers son origine par la conversion (dans le traité *Sur le mouvement circulaire*, II, 2, 2), mais on sait surtout que cette conversion est fondamentalement incomplète (III, 8, *De la contemplation*), on peut, dans le cas de Plotin et à la lumière de l'analyse de la conversion, retenir une réserve avant la lettre sur la validité du principe *reditio completa*, c'est-à-dire sur l'aspect passé sous silence par *Liber de causis*.<sup>15</sup>
- La source principale de la proposition du *Liber des causis*, dans les *Éléments de théologie* de Proclus.<sup>16</sup> Ainsi, la proposition 15 souligne l'immatérialité de ce qui revient sur soi-même (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν, *ad se ipsum conversivum*), la proposition 43 appelle ce qui revient sur soi-même *autoconstituant* (αὐθυπόστατον, *authypostatum*), la proposition 44 précise que le retour opérationnel suppose le retour essentiel (τὸ καθ' ἐνέργειαν/τὸ καθ' ὄντως, *secundum operationem/secundum substantiam*), la proposition 83 identifie l'autoconversion à l'autoconnaissance (γινῶσκον ἑαυτὸ, *cognitivum ad se ipsum*), et les propositions 167 et 168 affirment l'autoconnaissance de tout intellect. Nous n'avons toutefois rien trouvé chez Proclus sur le caractère *complète* de la reddition.

Ce qu'on peut retenir de ces trois sources, c'est une réserve sur la réflexivité substantielle, formulée par Alexandre à l'adresse du texte d'Aristote, une réserve sur la complétude de la réflexivité, du point de vue de la conversion, mentionnée par Plotin, et une présentation de la réflexivité de l'autoconstituant chez Proclus, comme un principe inhérent de celui-ci. Nous présentons dans ce qui suit quelques développements latins issus de ces sources, hérités par voie directe ou indirecte.

## Roger Bacon

**L**ES BASES de l'argumentation de Bacon concernant la *reditio completa*, dans ses commentaires aux propositions XIII et XV du *Liber de causis*<sup>17</sup> envisagent, d'une part, le conditionnement corporel de l'âme humaine dans la connaissance, la distinction entre la *reditio* substantielle et la *reditio* opérationnelle, et, d'autre part, les différentes acceptions de la complétude de ce processus. La position de Bacon peut être résumée : a) à un effort de limitation du processus de *reditio* par le conditionnement de la vie terrestre de l'âme humaine ; b) à un effort de clarification de la complétude de la *reditio* même au niveau opérationnel ; c) à la mise en évidence d'une continuité entre l'aspect substantiel et l'aspect opérationnel du processus. Ces trois thèmes reviennent dans des proportions différentes dans les séquences de l'argumentation.

En rappelant l'axiome aristotélicienne de l'identité entre l'intellect et l'intelligible, Bacon concède que *ad actum intelligendi tria requiruntur, scilicet intelligens et intellectum et unio horum*.<sup>18</sup> Il reconnaît que cette union se heurte à la nature particulière (donc personnelle?) de l'intellect individuel (*essentia intelligentiae est particularis*)<sup>19</sup>, opposé à l'universel comme objet de connaissance dans cette vie. C'est pour cette raison que l'intellect de l'âme séparé de la vie corporelle peut plus aisément se connaître soi-même (position qu'on peut retrouver chez Thomas d'Aquin), puisque *intellectus non impeditus nec obnubilatus sive liberatus a corpore primo et per se intelligit particulare*.<sup>20</sup> Toutefois, l'intellect de l'âme peut se connaître soi-même encore dans cette vie, car sa substance produit son opération, qui ne lui est pas étrangère.

Évidemment, une telle esquisse du rapport entre la substance et l'opération reste confuse sans les clarifications de la séquence suivante du commentaire de Bacon à la proposition XV, où la *reditio completa* est analysée à tous les niveaux de la hiérarchie où il existe un *sciens*. Les objections mentionnées invoquent, en faveur de l'impossibilité d'une *reditio* dans le cas de l'humain, sa nature corporelle et l'association avec la connaissance sensible, tandis que, dans le cas de Dieu, il s'agit de sa nature infinie, qui ne peut pas faire l'objet de la science (pareillement à tout infini). Bacon renverse ces deux arguments, en affirmant que la *reditio* peut, quant à l'humain, être fondée sur la garantie qu'il a accès à la vérité, si l'on admet qu'une connaissance par l'essence est plus vraie (*verior*) qu'une connaissance par l'opération. Cependant, *haec cognitio est valde debilis in hac vita*<sup>21</sup> ; quant à Dieu, la *reditio* est possible, mais elle est permanente, puisque le processus même de cette connaissance est infini, et elle est partiellement accessible même à un connaisseur fini.

Il y a aussi une limite épistémologique imposée par Bacon à la *reditio*. Elle revient au fait qu'elle peut avoir lieu seulement *in ratione scibilis*, ce qui signifie, à notre avis, une priorité de la *reditio* opérative par rapport à la *reditio* substan-

tielle, même si la première renvoie toujours à la seconde : « *essentia dupliciter habet considerari ; secundum se scilicet et absolute, et sic non distat ab eo cuius est essentia ; vel in ratione scibilis, et sic bene potest distare ab eo cuius est essentia, et ita ad eam potest fieri reditio* [notre soulignement, A. B.] *ab eo cuius est, non obstante unione secundum rem et substantiam.* »<sup>22</sup>

## Pseudo-Henri de Gand

**P** ARMI TOUS le auteurs étudiés, l'anonyme édité par J. Zwaenepoel formule les plus fortes certitudes au sujet de l'acceptabilité de la thèse *reditio completa* appliquée à l'intellect humain. Il retient la distinction *secundum substantiam/secundum operationem*, mais il traite l'opération comme une manifestation plus complexe de la substance que sa simple présence, en réduisant les deux formes de réalisation de l'intelligence l'une à l'autre. L'auteur, en traitant séparément et en conformité avec l'exposition du *Liber de causis* le problème de l'intelligence qui comprend son essence et la question d'une *reditio completa*, commence par formuler deux objections à l'adresse de la première thèse, qui ont une similitude frappante avec les objections exposées par Bacon, à l'exception de la terminologie. La première objection concerne la connaissance sensible *vs.* la connaissance intellectuelle et prétend que l'analogie établie entre elles retire à l'intellect la possibilité de l'autoconnaissance, alors que la deuxième objection se réfère à la nature *indivisible*<sup>23</sup> au lieu de *particulare*, comme c'était le cas chez Bacon. Cependant l'argumentation se sert de la théorie aristotélicienne de l'acte premier *vs.* l'acte second *esse intelligibile est actus eius primus, ad quem servatur actus secundus, qui est operari ut intelligere*.<sup>24</sup> Tout comme l'intelligence se comprend soi-même *semper et continue*<sup>25</sup>, elle revient sur soi *reditione completa*, même si la *reditio* suppose plusieurs modalités. Elle peut être *simplex*, donc réalisée au niveau de la substance qui se connaît soi-même par sa propre présence (*sui praesentia*)<sup>26</sup>, ou par une réflexion (*per reflexionem*). L'auteur ne remarque toutefois pas que ces modalités pourraient, à leur tour, faire la preuve de certaines inégalités dans l'acte du retour sur soi, comme le commentaire de Bacon paraît suggérer dans quelques situations.

## Albert le Grand

**E** N ÉTUDIANT les chapitres 31 et 43-44 du *De causis et processu universitatis*, II, 2, on peut remarquer que ce qui fait la touche propre d'Albert dans ces commentaires, c'est l'insistance avec laquelle il souligne que la *reditio completa* est un épisode interne de l'émanation des réalités et qu'elle ne peut être comprise qu'à l'intérieur de cette procession. La compréhension des réa-

lités supérieures et des réalités inférieures est conditionnée de la compréhension de soi et du retour sur soi de tout *sciens*, quoique cette compréhension et ce retour se réalisent de manière complète seulement dans le cas d'un *sciens* d'un très haut degré de pureté. Une telle perspective ouvre de nouveaux horizons d'interprétation du problème de la *reditio* du *Liber de causis*, car il déplace discrètement la question (propre aux interprètes déjà présentés) si elle se réalise vraiment de manière complète vers la question *qui* la réalise de manière complète.

En comprenant les réalités qui lui sont antérieures *per modum causati* et celles qui lui sont postérieures *per modum causae*, l'intelligence est bien engagée par son activité dans le processus de l'émanation.<sup>27</sup> Une telle situation impose que la distinction entre la connaissance par la substance et celle opérationnelle perde peu à peu de son importance, étant donné que l'une est justement la manifestation dans la procession de l'autre. Il est tout aussi dépourvu d'importance de distinguer entre une connaissance par soi (*absolute*) et une connaissance rapportée à sa cause (*in ordine a primum a quo causatur*)<sup>28</sup>, que peut exercer l'intelligence. La critique de cette distinction peut être lue comme une critique de Pseudo-Henri de Gand, qui avait proposé une pareille distinction :

Albertus Magnus, éd. Fauser, p. 124, l. 68-70 :

*Si autem aliquis dicat quod intelligentia dupliciter potest essentiam suam intelligere, scilicet absolute et in ordine ad primum, a quo causatur, hoc nihil est.*

Pseudo-Henri de Gand, éd. Zwaenepoel, p. 126, 75-78 :

*[...] intelligentia se intelligit dupliciter principaliter : uno modo intellectu simplici, scilicet per sui praesentiam ; alio modo intellectu circumflexo, et hoc dupliciter : uno modo reflectendo se supra suam essentiam absolute ; alio modo reflectendo se supra suam essentiam et suum actum.*

L'unité de ces deux modes de connaissance chez Albert fait que l'intelligence, en comprenant son essence, parvienne à comprendre simultanément ce qui lui est supérieur.<sup>29</sup> Dans ce contexte théorique a lieu la *reditio*, qu'Albert attribue exclusivement à l'intellect agent, déclarant que, de cette perspective, il ne s'intéresse pas à la question (pour nous, avec des résonances averroïstes) si l'intellect actif est ou non une présence séparée ou bien une partie de l'âme : *iam autem dudum habitum est, quod tale principium intellectus activus est, sive insit per modum animae, sive per modum intelligentiae*.<sup>30</sup> C'est d'ici que découlent quelques thèses propres à Albert, selon lesquelles le vrai objet d'une *reditio completa* est l'intellect actif (étant donné que le retour à sa propre essence montre l'origine supérieure de cette intelligence), et ensuite la possession imparfaite de l'intellect actif conduit vers une *reditio* précaire, due éventuellement aux pièges corporels<sup>31</sup>, ou à l'intérêt pour une connaissance trop encyclopédique (avec l'évocation de l'exemple de Thalès, dans les lignes 65-76).

Par conséquent, le modèle parfait d'une *reditio completa* se trouve seulement au niveau de l'intellect agent : *omnes autem istae causae imperfectionis remotae sunt ab eo quod activo intellectu seipsum intelligendo omnia alia intelligit*<sup>32</sup>, et tous ces processus de compréhension se passent à son niveau *perfectissime et verissime*, car en lui il y a vraiment une identité entre *esse* et *quod est*.<sup>33</sup>

Un tel renversement de paradigme, par rapport aux deux commentateurs déjà présentés, conduit la discussion sur le passage du *Liber de causis* vers deux directions principales : d'une part, vers une hiérarchisation des degrés sur lesquels se produit *reditio*, et nous essayerons de surprendre la manière dont ces choses ont été développées chez Thomas d'Aquin. D'autre part, vers la manière dans laquelle, chez Siger de Brabant, a eu lieu une évolution, déjà mise en évidence par F.-X. Putallaz<sup>34</sup>, depuis l'affirmation que l'intellect agent séparé est le seul à pouvoir comprendre, vers des affirmations plus nuancées, par lesquelles l'homme pourrait comprendre l'activité de l'intellect agent de la même manière que cet intellect se comprend soi-même : *unde, quia hoc experimur in nobis fieri, non solum intellectus possibilis intelligit vel cognoscit intellectum agentem, immo etiam nos propter huiusmodi operationes, quas experimur in nobis, intelligimus et cognoscimus nostrum intellectum agentem*.<sup>35</sup>

## Thomas d'Aquin

DANS LA *lectio* 15 de son commentaire sur le *Liber de causis* et dans les questions sur la conscience de la *Summa theologica*, Thomas d'Aquin admet la complétude de la réflexivité, alors que dans les questions sur la conscience et la syndérèse du *De veritate* et dans la *Summa theologica*, IIa IIae, q. 83, *De oratione*, il formule quelques réserves là-dessus. Dans le commentaire sur le *Liber de causis*, la théorie du retour de la conscience sur soi-même a une forme inédite, car elle soutient la validité de la complétude, ce qui n'est valable dans le cas des intellects inférieurs que d'une manière imparfaite, par l'appel aux intellects supérieurs. En guise d'arguments, Thomas a recours à Denys :

*Ubi diligenter considerandum est quod supra, cum de intellectu cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum tantum, ut in XIII<sup>o</sup> propositione dictum est, quia scilicet est ipsa forma intelligibilis idealis ; alii vero intellectus tamquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis et virtutem intellectualis, sicut Dionysius dicit IV<sup>o</sup> capitulo De divinis nominibus quod supremae substantiae intellectuales sunt et intelligibiles et intellectuales ; unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat. Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum, in substantia sua non habet nisi vim intellectualitatis ;*

*unde intelligit substantiam suam, non per essentiam suam, sed secundum Platonicos, per superiora que participat, secundum Aristotelem autem, in III<sup>o</sup> De anima, per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae in quantum per eas fit in actu* [notre soulignement, A. B.].<sup>36</sup>

L'interprétation thomiste de la conscience de soi, qui a retenu la différence entre la connaissance de soi par l'essence et par l'opération<sup>37</sup>, souligne ici l'imperfection de l'opération de la conscience inférieure (humaine), qui a besoin des intellects supérieurs pour arriver à soi-même. Cependant, Thomas ne nie pas, sur ce plan, la nature complète de cette opération, quoiqu'elle se soit déroulée d'une manière imparfaite. Par contre, la nature complète de l'opération est assurée par l'axiome aristotélicienne de l'identité entre l'intellect et l'intelligible, qui fait que la *reditio* substantielle et la *reditio* opérationnelle aient la même finalité.

Le parallélisme entre la solution du commentaire thomiste sur le *Liber de causis* et le développement du thème de la conscience de soi est visible dans la *Summa theologica* : si Dieu se connaît soi-même par soi-même (*cognoscit se per se*), réalisant la forme la plus simple de la *reditio completa*, qui n'a pas besoin de sortir de soi-même pour s'accomplir<sup>38</sup>, notre intellect réalise la même opération par l'espèce intelligible (*cognoscit se per speciem intelligibilem*). On voit donc que la solution ne correspond qu'à une partie du commentaire sur le *Liber de causis*, où la connaissance par l'espèce intelligible était seulement l'explication, dans la terminologie aristotélicienne, de ce que signifiait connaissance par l'intellect supérieur dans la terminologie néoplatonicienne (*secundum platonicos*). Si nous comparons cet énoncé de la connaissance de soi divine avec la connaissance de soi des anges du Ia, q. 56, a. 1 (*Utrum angelus cognoscit se ipsum*), on peut constater que Thomas, s'appuyant sur deux formes contraires de la traduction latine de la *Hiéarchie céleste*, VI, 1 (*angeli ignorant suas facultates* versus *angeli cognoscant suas facultates*), développe une théorie par laquelle l'ange se connaît soi-même, mais seulement par sa propre forme intelligible, ce qui est déjà un signe d'imperfection de la *reditio completa*. Cette échelle d'une connaissance de soi de plus en plus imparfaite descend de Dieu vers l'ange et l'homme, jusqu'à la déclaration catégorique de la Ia, q. 87, a. 1, où l'intellect humain ne peut pas se connaître dans cette vie par sa propre essence. Cette situation fait que le commentaire sur le *Liber de causis* connaisse une exposition plus explicite. Ici, la solution néoplatonicienne de la connaissance est réservée à la vie immatérielle de l'homme, et celle aristotélicienne à la vie et à l'expérience matérielle : « Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est ut sic seipsum intelligat



intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis median-tibus intellectus possibilis. *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognos-cit intellectus noster* [notre soulignement, A. B.]. »<sup>39</sup>

Cette différenciation par rapport à la connaissance divine et angélique est faite, à ce que l'on peut voir maintenant, à l'intérieur de ces deux options qui avaient été présentées comme des alternatives dans le commentaire sur le *Liber de cau-sis*. C'est ce qui explique pourquoi la collaboration entre l'intellect humain et les réalités supérieures rend impossible une *reditio completa* de l'intellect humain, car la modalité aristotélienne donnée par le conditionnement de l'expérience matérielle a été supprimée à ce niveau-là.

Pour ces raisons, l'idée d'une complétude de la conscience de soi se retrouve dans des contextes thomistes qui parlent de la nature inspirée de l'accès de l'in-tellect humain à la nature divine. En voici deux exemples. Le premier relève de la condition formelle de la communication entre l'homme et son ange personnel, où l'incomplétude de la conscience de soi est la garantie du fonctionnement de la syndérèse.<sup>40</sup> Le deuxième tient à la nature de la prière et renvoie à la *Summa theologica*, IIa IIae, q. 83, *de oratione*, où la prière n'est possible qu'à condition d'un minimum oubli de soi-même.

Le premier cas prend en discussion la nature de la syndérèse en tant que faculté de communication entre l'homme et l'ange, sans que la volonté ou l'intellect de l'homme soit affecté par la suggestion de l'ange vers les bons faits. Mais pour que l'ange puisse avoir accès à la conscience, celle-ci doit être incomplète, car l'ange offre à l'homme *intellectus principiorum*, comme disposition de la faculté appelée *synderesis*. Elle est donnée à l'homme sans nulle possibilité de fondation rationnelle par un retour de la conscience sur soi-même : *cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis ; et in omnibus natu-ris sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant*.<sup>41</sup>

Le deuxième cas prend en discussion la nature de la prière. Dans la *Summa theo-logica*, IIa IIae, q. 10, a. 2, *ad 4*, Thomas distingue entre *veracitas* et *simplicitas*, comme des formes différentes d'apprendre la vérité. La *veracitas* implique une *reditio* et, par conséquent, elle est importante pour une liaison avec la justice et le témoignage conscient de la vérité. Par contre, la *simplicitas* suppose une relation non critique et spontanée avec la vérité (*facit intentionem rectam*). Ce concept de la simplicité explique pourquoi la prière est à la fois un *actus rationis* et un *Deo traditio et unitio* (a. 1), où la nature divine peut inspirer les objets de la prière (a. 9). Cependant l'article 13, *ad resp.* remarque, au sujet de la forme suprême de la prière, qu'elle renonce à la perception de soi, comme à un acte qui peut empêcher la réalisation complète de la tendance de l'âme vers le divin : « *Sciendum tamen quod est tri-plex attentio quae orationi vocali potest adhiberi. Una quidem qua attenditur ad verba, ne quis in eis erret. Secunda qua attenditur ad sensum verborum. Tertia*

qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur : quae quidem est maxime necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotae. Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, *ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur* [notre soulignement, A. B.], sicut dicit Hugo de Sancto Victore. »

Ce texte envisage une situation épistémologique de limites (*qua mens fertur in Deum*) et soutient implicitement une incomplétude de la conscience de soi (*omnium aliorum mens obliviscatur*). Il formule ainsi indirectement une réserve à l'adresse de la forme absolue du principe *reditio completa* dans sa version proclienne.

## Conclusions

**L'**ANALYSE DE ces quatre commentaires de la proposition XV du *Liber de causis*, nous a permis de constater un effort des commentateurs pour :

- lire les propositions par la grille aristotélicienne de l'axiome de l'identité entre l'intellect et l'intelligible ;
- lire la théorie de la *reditio completa* du moins à la lumière de la connaissance humaine ;
- traiter différemment, et ensuite unifier les deux formes de la *reditio* ;
- situer, grâce à Albert, la *reditio* dans le contexte émanatiste du traité ;
- déplacer le centre d'intérêt de la théorie de la question *si la reditio a lieu vraiment de manière complète* vers la question sur l'identité du sujet qui réalise la *reditio* (chez Albert) ;
- donner un statut aux diverses formes de l'incomplétude de la *reditio*, mais indirectement, dans la question *de oratione* chez Thomas d'Aquin, ainsi que par les remarques des autres commentateurs étudiés concernant la précarité de la réflexivité humaine dans la vie corporelle.

ROGER BACON  
1245<sup>42</sup>

limitation du processus de la *reditio* par le conditionnement de la vie terrestre ; effort de clarification de la complétude de la *reditio* au niveau opérationnel. Le texte souligne une continuité entre l'aspect substantiel et celui opérationnel de la *reditio*

PSEUDO-HENRI DE  
GAND

1245–1255<sup>43</sup>  
*reditio* réalisée d'une manière différenciée, mais sans encadrement hiérarchique

ALBERT LE GRAND  
1264<sup>44</sup>

*reditio* unitaire du point de vue substantiel et opérationnel. Déplacement de la question de la modalité de la *reditio* vers l'auteur de la reddition. *Reditio* appartient à l'intellect agent

THOMAS D'AQUIN  
1272<sup>45</sup>

survivance des deux théories concurrentielles, *reditio completa*, mais hiérarchique dans la connaissance, incomplétude déclarée dans la prière et dans la vie spirituelle de la conscience

## Notes

1. « Liber de causis, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. », *Tijdschrift voor Filosofie* (Louvain), 28, 1966, prop. XIV, p. 125.
2. *Ibid.*, prop. XIV, p. 126.
3. Cf. Plotin, *Ennéades*, V, 4, 2, V, 9, 5, VI, 6, 6 etc., mais aussi Pierre Hadot, « La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote », in *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 367-376.
4. Cf. « Liber de causis », prop. XIV, p. 127.
5. *Ibid.*, p. 126.
6. *Ibid.*, p. 127.
7. *Ibid.*, prop. XI : *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio* et prop. XII : *Omnis intelligentia intelligit suam essentiam*.
8. *Ibid.*, prop. XIII : *In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intellectibiles in ea sunt quia scit eas*.
9. *Ibid.*, prop. XIII, p. 119.
10. *Ibid.*, prop. XII, p. 110.
11. *Ibid.*, prop. XI, p. 106.
12. Aristotle, *De anima*, éd. Sir David Ross, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 292.
13. Thomas d'Aquin, *Sentencia libri de anima*, éd. R.-A. Gauthier, Paris, Vrin, 1984, p. 344.
14. Alexander Aphrodisiensis tractatus *De intellectu et intellecto*, in G. Théry, O.P., *Autour du décret de 1210–II–Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Kain, Le Saulchoir, 1926.
15. L'idée a eu des conséquences dans la patristique latine. Par exemple, Jean Cassien, citant Antoine le Grand, dans les *Collationes*, IX, 31, éd. H. Kreuz: « *non est, inquit, perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit* », in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIII, Vienne, 2004. Augustin, in *De civitate Dei*, XI, 29, définit la connaissance matinale des anges qui contemplant la création comme marquée de l'admiration et l'oubli de soi, en situant la connaissance de soi dans la période « vespérale », menacée par la tombée des anges.
16. Proclus, *The Elements of Theology*, éd. E. R. Dodds, 2<sup>e</sup> édition, Oxford, Clarendon Press, 1963. Pour le texte latin de Guillaume de Moerbeke, v. *Procli diadochi Elementatio theologica*, a Guillelmo de Moerbecca translata, novam editionem curavit Burchardus Mojsisch, Turnhout, Brepols, 2009.
17. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. XII, *Questiones supra librum de causis*, nunc primum edidit Robert Steele, Oxonii, 1935, p. 69-70 et 79-82.
18. *Ibid.*, p. 70, l. 3-5.
19. *Ibid.*, p. 69, l. 32-33
20. *Ibid.*, p. 70, l. 14-16.
21. *Ibid.*, p. 80, l. 8.
22. *Ibid.*, p. 81, l. 29-33.
23. *Les Quaestiones in librum de causis attribuées à Henri de Gand*, éd. John P. Zwaenepoel, C.I.C.M., Paris-Louvain, Éditions Universitaires, 1974, p. 124, l. 16.

24. *Ibid.*, p. 125, l. 40-41.
25. *Ibid.*, p. 124, l. 25.
26. *Ibid.*, p. 139, l. 66.
27. *Alberti Magni De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Winfridus Fauser S.J., Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1993, p. 124, l. 49-52.
28. *Ibid.*, p. 124, r. 69-70.
29. *Ibid.*, p. 125, l. 5-7.
30. *Ibid.*, p. 136, l. 47-50.
31. *Ibid.*, p. 137, l. 44-64.
32. *Ibid.*, p. 137, l. 87-89.
33. *Ibid.*, p. 138, l. 9-11.
34. F.-X. Putallaz, « La connaissance de soi au Moyen Âge : Siger de Brabant », *Archives d'Histoire doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, 59, 1992, p. 126.
35. B. C. Bazan, *Les Quaestiones in tertium de anima de Siger de Brabant*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1972, chap. 13, p. 45, l. 56-59.
36. Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, éd. H. D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002, p. 91, l. 15-92, l. 9.
37. *Ibid.*, p. 90, l. 12-13.
38. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia, q. 14, a. 2.
39. *Ibid.*, Ia q. 87, a. 1, *ad resp.*
40. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 16, a. 1
41. *Ibid.*, q. 16, a. 1, *ad resp.*
42. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. XII, *Questiones supra librum de causis*, nunc primum edidit R. Steele-F. M. Delorme, Oxford, Clarendon Press, 1935, *apud* Zwaenepoel (1974), p. 14.
43. *Ibid.*, p. 15.
44. *Alberti Magni De causis*, *op. cit.*, p. 253.
45. Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, XXXV.

## Abstract

*Reditio completa*: Knowledge and Reflexivity in Some Latin Commentaries on *Liber de causis*

This analysis is concerned with a comparison between certain commentaries on the famous opusculum *Liber de causis* made by Roger Bacon, Ps.-Henry of Ghent, Albert the Great and Thomas Aquinas. The goal of this research paper is to offer an overview of the different medieval attitudes towards the relationship between the possibility of a complete reflexion (*reditio completa*) and the criticism this theory has received. My study provides an historical analysis that begins with the first reconstructions of ancient peripateticism and follows the interaction between the peripatetic concept of self-awareness and the Neoplatonic theory known as *reditio completa* among the commentators mentioned in the treatise *De causis*.

## Keywords

*Liber de causis*, *reditio completa*, knowledge, Neoplatonism, conscience