

DUQUESNE UNIVERSITY LIBRARY

L'ENJEU DE LA PHILOSOPHIE
MÉDIÉVALE

STUDIEN UND TEXTE
ZUR GEISTESGESCHICHTE
DES MITTELALTTERS

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. ALBERT ZIMMERMANN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KÖLN

BAND XXIV

L'ENJEU DE LA PHILOSOPHIE
MÉDIÉVALE



L'ENJEU DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes

PAR

ANDRÉ DE MURALT

DEUXIÈME TIRAGE



E.J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KÖLN
1993

Ce volume paraît avec le soutien du Département de l'Instruction publique de la République et Canton de Genève (Fond Rapin) et de la Société Académique Vaudoise.

Premier tirage 1991

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

B721
M773
1993X

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Muralt, André de

L'enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes / par André de Muralt.

p. cm.—(Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, ISSN 0169-8125; Bd. 24)

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 9004092544

1. Philosophy, Medieval. I. Title. II. Series.

B721.M773 1990

189'.4—dc20

90-22455

CIP

ISSN 0169-8125
ISBN 90 04 09254 4

© Copyright 1991, 1993 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to Copyright Clearance Center, 27 Congress Street, SALEM MA 01970, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Du même auteur:

La conscience transcendante dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception, Aubier-Montaigne, Paris, 1958.

L'idée de la phénoménologie husserlienne, L'exemplarisme husserlien, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, 2^e édition, Olms, Hildesheim-New York, 1987; traductions espagnole 1963, américaine 1974.

Philosophes en Suisse française, La Baconnière, Neuchâtel, 1966.

Die Einheit der heutigen Philosophie, Benziger, Zurich-Cologne, 1966.

Souveraineté et pouvoir, La structure de la philosophie politique moderne d'Occam à Rousseau, Cahiers de la Revue de Théologie et de philosophie, Vrin, Paris, 1978.

La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique, Vrin, Paris, 1985.

Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote, Vrin, Paris, 1985.

Esse objectivum, La représentation de l'objet de Duns Scot à Wittgenstein, à paraître, Brill, Leyde.

L'œuvre d'Aristote, à paraître, Vrin, Paris.

Distinctiones, Etudes de logique et de métaphysique médiévales, en préparation.

201 516193

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	xi
I. L'enjeu de la philosophie médiévale	
i. Les philosophies contemporaines	2
ii. L'ambition philosophique et l'interdisciplinarité	6
iii. L'analyse des structures de pensée	9
1. Les structures de pensée dans les sciences «humaines»	11
2. Les structures de pensée dans les sciences exactes	14
iv. Quelques paradoxes	16
v. La proposition prédicative et la proposition mathématique	19
vi. La découverte des structures de la pensée contemporaine dans la philosophie médiévale	26
1. La distinction formelle <i>ex natura rei</i>	27
2. <i>L'esse objectivum</i>	29
3. La logique	31
4. La causalité	32
5. Les conséquences de la notion scotiste de la causalité dans la théorie de la connaissance et dans la philosophie pratique	34
vii. L'impossible dialogue interdisciplinaire	36
viii. La leçon d'Occam	39
II. La doctrine médiévale des distinctions	
i. La doctrine aristotélicienne-thomiste des distinctions	48
ii. La distinction formelle selon Duns Scot	64
iii. Perspectives de la philosophie moderne	70
1. L'interprétation de la distinction formelle par la philosophie moderne comme instrument privilégié de connaissance	71
2. Rôle de l'argument <i>de potentia absoluta dei</i> dans l'interprétation moderne du connaître et du vouloir	75

3. Le problème de la communication des substances	82
4. L'apparition de la pensée déductive et dialectique	85
III. La doctrine médiévale de l' <i>esse objectivum</i>	90
i. La représentation de l'objet intelligible chez Duns Scot	90
1. L'actuation de l'intellect et la causalité formelle de l'objet chez Saint Thomas d'Aquin	92
2. Structure de pensée thomiste et structure de pensée scotiste	99
3. La nécessité d'une <i>species</i> représentative chez Duns Scott	103
4. L'objet représenté, terme absolu et intentionnel	108
5. La causalité concourante non réciproque de l'intellect et de l'objet intelligible	112
6. L' <i>esse objectivum</i> de l'objet et les passions de l'intellect	118
ii. La doctrine du signifié propositionnel chez Grégoire de Rimini	127
1. L'objet de la proposition	129
2. Foi, assentiment et vérité	142
3. L'équiparance formelle entre le signifié propositionnel et l'état de choses réel, de Grégoire de Rimini à Wittgenstein par Capreolus, Jean de Saint Thomas et Descartes ...	147
4. La vérité, mode du signifié propositionnel	153
5. Le statut idéal-objectif du signifié propositionnel	161
IV. La métaphysique occamienne de l'idée	168
i. L'interprétation d'une œuvre de pensée médiévale	168
ii. Guillaume d'Occam et Saint Augustin	171
iii. <i>Credo in unum Deum</i>	177
iv. La métaphysique occamienne de la science divine	185
v. La métaphysique occamienne de l'idée	197
1. L'idée n'est pas l'essence divine	197

2. L'idée est un nom connotatif	199
3. L' <i>esse objectivum</i> de l'idée en Dieu	202
a) L'intellect divin ne représente pas les choses	204
b) L'idée n'est pas une <i>ratio cognoscendi</i> de la créature	208
c) L'idée n'est pas la relation d'imitabilité	209
d) L'idée n'est pas une <i>species expresse</i>	216
4. L'idée comme objet terminatif de l'intellection divine	218
5. L' <i>esse intellectum</i> de l'idée comme dénomination extrinsèque	223
6. L'idée comme <i>esse intellectum</i> de la créature distinct de son <i>esse intelligibile</i>	228
7. Interprétations nouvelles de quelques thèmes anciens	233
8. L'idée comme exemplaire divin	234
a) L'idée est cause exemplaire de soi	234
b) <i>Credo in unum Deum omnipotentem</i>	239
vi. La critique nominaliste du terme «idée»	249
 V. La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction	256
1. La toute-puissance divine	257
2. Le possible	259
3. Le principe de non-contradiction	265
 VI. Providence et liberté	273
i. La connaissance du futur contingent dans le <i>Peri Hermeneias</i> d'Aristote	274
ii. Les prolongements métaphysiques de la doctrine du <i>Peri Hermeneias</i> : prescience divine et contingence	280
iii. Providence et liberté: structures des positions possibles	285
1. Les éléments de la position aristotélicienne	285
2. La structure néo-platonicienne	288
3. Elaboration thomiste de la structure aristotélicienne	290
4. Elaboration scotiste de la structure aristotélicienne	293

TABLE DES MATIÈRES

5. Influence scotiste sur Jean de Saint Thomas	295
6. Les structures «volontaristes» contraires: Thomas Bradwardine et Charles Secrétan	297
7. Les réactions «intellectualistes» contraires: Molina et Leibniz	303
8. L'ordre des structures possibles	309
iv. Esquisse d'une métaphysique compréhensive de la Providence et de la contingence	312
1. Science et volonté divines	312
2. La toute-puissance divine, créatrice de l'acte libre humain	316
3. Le concours des causes totales subordonnées	321
4. L'intelligibilité propre et commune du con- tingent et du libre	323
v. Métaphysique de la Providence et biologie ...	325
VII. La métaphysique thomiste de la causalité divine	331
1. La fameuse proposition des théologiens ...	332
2. La notion de cause totale	334
3. L'ordre des causalités dans la motion divine de la créature	337
4. La motion prévenante de Dieu à l'égard de la créature	340
5. Le concours simultané des causes sub- ordonnées	348
VIII. Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine: la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas	352
1. Le <i>Prologue</i> des <i>Sentences</i> de Guillaume d'Occam	353
2. Commentaire	373
Index analytique des matières	408
Index des noms	437
Bibliographie	441
<i>Corrections et additions</i>	

INTRODUCTION

Les huit études présentées ici au lecteur tentent de définir ce qui est en jeu dans la philosophie médiévale. Au sein des multiples thèmes communs que les *Sentences* de Pierre Lombard proposaient à la réflexion des grands maîtres médiévaux, s'exercent en effet quelques structures de pensée dont la puissance de détermination intelligible s'étend par delà les siècles médiévaux et la philosophie moderne jusqu'à la pensée contemporaine, par delà les thèmes principalement métaphysiques et théologiques qui occupèrent le Moyen Âge et les temps modernes jusqu'aux problématiques anthropologiques, critiques, logiques, linguistiques, les plus actuelles.

C'est dire l'importance des recherches menées aujourd'hui dans le domaine de la philosophie médiévale. Elles reconstituent devant nos yeux le maillon longtemps méconnu de l'évolution de la philosophie occidentale et permettent d'établir une perspective historique et philosophique plus vraie que ce ne fut le cas jusqu'ici. On ne peut plus aujourd'hui par exemple voir en Descartes le «père de la philosophie moderne», car sa pensée apparaît manifestement, si on la compare à ses origines médiévales, comme l'un des produits les plus composites de la pensée scolastique tardive. De même, il apparaît clairement que la réflexion de Bolzano, de Brentano, de Husserl, de Frege ou de Wittgenstein répond à la même structure de pensée philosophique que celle de la tradition scotiste dans laquelle s'inscrit un Grégoire de Rimini par exemple, quelles que soient par ailleurs les différences thématiques qui séparent ces diverses philosophies les unes des autres.

Une structure de pensée n'est pas cependant un modèle intelligible fixé idéalement au ciel empyrée. Une structure de pensée n'a de réalité que dans la mesure où elle s'exerce dans telle ou telle doctrine historique, étant en effet à l'histoire de la pensée ce qu'est l'essence à l'existence, ou plus exactement la quiddité à l'exercice. C'est donc l'étude des doctrines de l'histoire qui permet d'induire les structures de pensée, c'est l'histoire de la pensée philosophique qui fonde l'analyse structurelle des doctrines. C'est en ce sens que le présent ouvrage procède analytiquement. Il n'est pas au premier chef un livre d'histoire de la philosophie, bien qu'il la suppose comme le principe qui régit les faits suppose l'expérience des faits.

Il est une œuvre d'analyse doctrinale des pensées philosophiques, selon les structures propres qui les régissent et selon l'ordre de ces structures les unes aux autres.

Pour le faire comprendre dans le cas de la philosophie médiévale, ou du moins d'une partie de celle-ci, les études qui suivent se concentrent sur un certain nombre de thèmes, qui constituent le centre du débat philosophique de la fin du Moyen Âge, des temps modernes, et, pour une part tout au moins, de la philosophie contemporaine: problèmes de l'analyse du réel par les diverses distinctions métaphysiques, de la connaissance objective par mode de représentation conceptuelle ou linguistique, de la nature, intelligente et volontaire, de l'essence divine, du gouvernement divin du monde, du sens et de la finalité des créatures, de la contingence des choses et de la liberté humaine face à la toute-puissance divine.

Ces thèmes peuvent prendre un tour tout à fait différent selon qu'ils sont interprétés selon telle ou telle structure de pensée, et il apparaît en particulier qu'une philosophie nouvelle naît de l'opposition d'une structure de pensée de type scotiste à une structure de pensée de type aristotélicien et thomiste. L'une et l'autre ont connu leur épanouissement le plus remarquable à la fin du 13^e siècle, et la critique historique courante a raison quand elle affirme que la philosophie moderne est née du rejet de l'aristotélisme. Mais elle ignore que cette révolution ne se produisit pas au 17^e, mais à la fin du 13^e siècle, contre un aristotélisme parfaitement explicité dans la synthèse thomiste, et non contre une «Ecole» qui n'avait plus d'aristotélicien que le nom et dont les «fondateurs de la philosophie moderne» prolongèrent simplement les principes: Descartes, croyant s'opposer à Aristote, bataillait en réalité contre l'interprétation qu'en avait donnée la tradition scotiste et occamienne, et il en reprit, sans le savoir, les principes, en les exacerbant. Curieuse méprise. Elle répète celle, tout aussi curieuse, de Duns Scot qui fonde son œuvre sur une structure de pensée qu'il croit pouvoir attribuer à Aristote, alors qu'elle ruine totalement l'entreprise du Stagirite.

La révolution scotiste en effet est sous-tendue par deux décisions doctrinales auxquelles Duns Scot donne leur forme la plus nette, que soutient toute l'école franciscaine, de Pierre-Jean Olivi à Guillaume d'Occam, et que prolongent les maîtres du 14^e siècle dont Grégoire de Rimini en particulier. De ces deux décisions on ne peut pas dire que l'une dérive de l'autre, comme la conséquence de son

principe. Toutes deux au contraire se correspondent et s'impliquent mutuellement, comme deux aspects de la même structure de pensée. Il s'agit d'une part de la conception univoque, non seulement de la notion d'être (*ens*), mais de toute notion universelle, l'univocité ainsi revendiquée au détriment de l'analogie aristotélicienne et thomiste étant comme elle une forme d'universalité. D'autre part, de l'interprétation de la causalité aristotélicienne, non pas en termes de causalité réciproque de causes totales, mais en termes de causalité concourante non réciproque de causes partielles.

Duns Scot ressentit il est vrai la nouveauté, sinon le caractère choquant de sa notion univoque de l'*ens** , après que les grands maîtres eurent fait valoir au contraire la nécessité de l'analogie pour sauvegarder la transcendence divine (il la sauvera quant à lui en explicitant la fonction du mode d'infinité affectant toute notion prédiquée de l'essence divine). Il n'en va pas de même de l'interprétation qu'il donna de la causalité aristotélicienne. Il s'agit là d'une révolution silencieuse dont aucun auteur de ce temps, on ne saurait trop le souligner, n'eut conscience de l'accomplir, tant chacun d'eux était convaincu de rester sur ce point fidèle au plus strict aristotélisme.

Ainsi se constitua une métaphysique dont les traits essentiels demeureront ceux de la pensée ultérieure, et dont la plupart des interprètes jusqu'à nous ne doutent pas qu'ils ne soient ceux-là même de la métaphysique d'Aristote: métaphysique univoque de la substance et de l'accident, par opposition à la métaphysique authentiquement aristotélicienne qui distingue analogiquement ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'acte et exercice. L'acte, l'exercice, l'existence même, seront conçus dans cette perspective nouvelle de manière diminutive comme un accident de la substance, au lieu que dans l'aristotélisme substance et acte, quiddité et exercice, sont des modes principiellement divers (primo diversi) de l'être, selon l'analogie même des causes et leur causalité réciproque et totale.

L'apparition de cette nouvelle forme de pensée entraîne des conséquences immenses**, dont la plupart seront présentées ici.

* 1 S, dist. 3, q. 2, no 5, Vivès, IX, p. 18.

** De deux manières: soit en les introduisant comme des thèmes véritablement nouveaux, soit en leur donnant leur structure formelle propre, alors qu'elles avaient été déjà énoncées en ordre dispersé chez tel ou tel auteur, sans avoir encore trouvé leur principe d'unité intelligible.

L'univocité étant le mode unique d'universalité, la causalité n'étant pas l'exercice de causes réciproques et totales,

- l'analyse du réel évacue la pluralité des distinctions de raison, au profit de la distinction formelle *ex natura rei*;
- la diversité analogique des causes fait place au primat univoque de la causalité efficiente (et de la causalité matérielle);
- la matière et la forme ne peuvent être conçus comme *unes par soi* substantiellement (mais comme deux substances, par exemple le corps et l'âme), pas plus que l'intellect et l'intelligible ne peuvent être conçus comme *uns par soi* intelligiblement, ni la volonté et le bien voulu comme *uns par soi* affectivement, ni le corps social et le prince comme *uns par soi* politiquement;
- l'unité de la matière et de la forme, de l'intellect et de l'intelligible, de l'appétit et de l'appétible, du peuple et du prince, est désormais une *unité d'ordre par soi*, l'un de ces termes jouant le rôle de la cause «plus principale», selon l'expression courante de Scot et d'Occam, dans la mesure du moins où les auteurs tiennent encore à maintenir en chacun de ces cas le concours de deux causes partielles: elle s'exerce par un intermédiaire tiers, par une forme de corporeité dans le cas de l'union du corps et de l'âme, par une forme représentative, *species* intelligible, signifié propositionnel, terme linguistique, dans le cas de l'intellection, par la loi dans le cas de la volonté;
- la notion de cause «plus principale» contenant en germe le risque de l'exclusion de l'un des termes au profit de l'autre, l'unité peut être assurée en effet par le primat exclusif de l'une des deux causes partielles, laquelle par là même devient seule cause totale: l'homme sera ainsi tour à tour défini comme âme ou corps exclusivement; l'intellection sera conçue tantôt comme effet de la seule vérité objective (généralement de nature divine), tantôt comme pure activité subjective de l'intellect, absolue de toute causalité exercée par l'objet intelligible; la volition n'échappera pas à cette alternative, car si la philosophie occidentale après Scot ne voudra plus voir en elle que l'acte exclusif d'une volonté non finalisée, in-finie, et par conséquent indifférente, elle n'en tentera pas moins de l'assujettir à une loi qui la détermine a priori; l'Etat sera conçu tantôt comme primat de la forme politique (généralement d'origine divine, sinon transcendante), tantôt comme primat du corps social.

Transposées sur le plan théologique, ces doctrines aux tendances extrêmes porteront des conséquences semblables structurellement à celles qu'elles portent dans le domaine philosophique. C'est ce que montrent en particulier les conceptions de la toute-puissance divine, du concours de la cause première avec les causes secondes, des rapports de la grâce et de la liberté humaine, du pape et du concile, de l'Eglise et de l'Etat. Ici également, se manifesteront les mêmes alternatives, les mêmes exclusives, selon la même conception de la causalité concourante de causes partielles. Le même Occam par exemple dira à la fois que la puissance divine peut s'exercer absolument aux dépens de l'autonomie ou de la liberté de la créature, et s'aliéner en se limitant elle-même pour garantir un espace de liberté à celle-ci, selon une distinction, *potentia absoluta — potentia ordinata*, courante chez tous les auteurs des 14^e et 15^e siècles. Selon la puissance ordinaire, c'est-à-dire de fait, *stante ordinazione quae nunc est*, Dieu et la créature concourent ainsi à leur effet commun comme deux causes partielles exerçant chacune leur causalité indépendamment l'une de l'autre. Or, cette manière de voir (comme la perspective de *potentia absoluta dei* d'ailleurs, mais pour d'autres raisons) exclut la définition de l'action divine comme substantiellement intelligente, volontaire et providente, on le comprend en suivant le débat autour de la motion prévenante divine. Il suit de là que la justification peut être l'œuvre naturelle du pécheur, pélagianisme auquel les Réformateurs répondront en privilégiant à nouveau la perspective de la puissance divine absolue ...

Il faut éviter en vérité de dire que les doctrines rapidement évoquées ici *découlent* ou *se déduisent* des thèses de la révolution scotiste. Non pas. Il faut dire au contraire que la structure de pensée issue de la révolution scotiste *s'exerce* en elles, qu'elle les *commande* ou les *régit*, et qu'elle y prend à chaque fois un tour original. Ce qui permet de sauvegarder leur multiplicité thématique irréductible et d'établir en même temps l'unité de leur structure d'intelligibilité. Ici encore, c'est la connaissance historique des doctrines diverses qui permet d'induire leur(s) structure(s) de pensée commune(s). L'analyse structurelle ainsi conçue ne court donc aucun risque de «réductionnisme». Elle respecte l'inventivité concrète des doctrines et les *comprend* selon les rapports structurels qu'elles entretiennent entre elles.

Il faut évidemment pour assurer un tel résultat que les éléments de la structure de pensée scotiste et les éléments de la structure de

pensée aristotélicienne-thomiste, tels qu'ils ont été présentés ici sur les deux points du statut d'intelligibilité de l'universel et de la conception de la causalité, soient correctement établis. Ce qui exige non seulement une étude plus détaillée encore de certains aspects de la pensée scotiste et occamienne (à propos des distinctions et de l'*esse objectivum*), mais aussi une interprétation exacte de l'œuvre d'Aristote et en particulier du rôle qu'y jouent les doctrines de l'intelligible non univoque et de la causalité. Tel est bien en effet le programme dont le livre présenté aujourd'hui au lecteur est la première partie.

PREMIÈRE ÉTUDE

L'ENJEU DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

La philosophie semble faire bien piètre figure en ces dernières années du 20^e siècle. À quoi peut-elle donc servir encore, au moment où la science semble en passe de réaliser sa prétention exclusive à la connaissance et à la maîtrise de l'univers? L'avenir lui est interdit, semble-t-il, car il ne pourra que confirmer vraisemblablement la lente débâcle qu'elle a dû subir pendant les derniers siècles de son histoire moderne. L'essor de la physique mathématisée lui a soustrait la connaissance de la nature; la biologie et la psychologie lui ont ravi la science de la vie et de l'âme humaine qu'elle considérait comme son objet privilégié; l'invention de la sociologie lui interdit désormais de s'abandonner aux délices de l'utopie politique; la psychanalyse frappe de soupçon les aspirations les plus pures de son éthique. En un mot, sciences exactes et sciences dites «humaines» se sont liées pour lui arracher peu à peu tous les objets de son univers; elles sont même parvenues à rendre non pertinent le recours à ce principe premier nommé Dieu, définitivement déconsidéré par une certaine raison positiviste comme simple *asylum ignorantiae*. La philosophie se rencontrait sur ce terrain avec la religion, qui ne se porte guère mieux qu'elle; et si sur ce point le renouveau de la religiosité que nous connaissons aujourd'hui semble confirmer la prédiction de Malraux, il ne réhabilite guère le discours philosophique sur Dieu: pour la plupart de nos contemporains, une théologie philosophique est vaine, elle ne touche pas ce qu'elle prétend atteindre, ni n'apporte aux âmes la nourriture qu'elles recherchent. Le 21^e siècle sera religieux, disait Malraux. Malraux ne prévoyait pas pour autant une résurgence spectaculaire de la philosophie durant le siècle qui nous attend.

Et que font les philosophes pendant ce temps-là? Ce que les Byzantins faisaient, paraît-il, pendant que les Turcs prenaient la ville: ils dissertent sur le sexe des anges. Quel verbiage n'entend-on pas au nom de la philosophie! Quelle absence d'attention au réel! Quelles prétentions de chapelles, d'autant plus exclusives qu'elles sont plus contradictoires!

De fait, les grandes synthèses, les grandes «théories», que la philosophie, au cours de son histoire, considérait comme sa chasse gar-

dée, s'élaborent aujourd'hui en dehors de la philosophie. Ce sont les savants eux-mêmes qui les construisent, sans prétendre comme le faisait la philosophie à leur validité définitive. Des hommes comme Heisenberg, Weizsäcker, Reeves, Monod, pensent découvrir, au terme de leurs recherches spécifiques, le principe de l'univers et de l'ordre vivant. Synthèses de réflexion scientifique, de cosmologie, de «philosophie de la nature», selon le nom employé par Monod, nom vénérable, créé par Aristote, oublié depuis Hegel. Le temps semble même passé où les hommes de science étanchaient leur soif métaphysique auprès de Heidegger, et il y a belle lurette que les croyants, s'il en est encore, ne lisent plus Teilhard de Chardin, pour s'exalter à l'évocation de la christogénèse universelle.

I. LES PHILOSOPHIES CONTEMPORAINES

Et pourtant, il y a aujourd'hui quelques philosophies vivantes, dont schématiquement quatre formes principales: le marxisme, le structuralisme, l'herméneutique et la philosophie analytique. Trait significatif, ces formes de pensée philosophique ont un caractère commun, qui est, pourrait-on dire, d'étudier la nature des choses et de l'homme à travers les œuvres que celui-ci produit et qui manifestent sa condition: mœurs, langage, art, institutions, sociétés. En cela, surtout pour ce qui concerne le marxisme contemporain et le structuralisme, elles se lient volontiers à la psychanalyse, sans toujours prendre conscience que la psychanalyse elle-même est un signe de l'esprit humain, un signe que l'esprit humain a donné de lui-même à une époque positiviste et fort «bourgeoise» de son histoire. De plus, elles se qualifient elles-mêmes volontiers de «post-modernes», pensant ainsi se démarquer de la philosophie «moderne», dont le rationalisme triomphant du 19^e siècle est l'expression la plus éloquente.

Le marxisme est de tous ces courants le plus connu sans doute, le plus usé aussi, car son ambition de réalisation pratique l'a élimé au contact de l'histoire jusqu'à ne laisser paraître de lui que ce qu'il est de fait, une pensée parmi d'autres, plus particulièrement «récupérée» que d'autres, et non pas la «philosophie indépassable» dont rêvait Sartre. Sous sa forme originelle, il applique la dialectique hégélienne au devenir de la nature et de l'homme, et montre comment les antagonismes successifs de l'histoire naturelle et humaine

se résorbent peu à peu en une synthèse supérieure et finale: de même que l'opposition homme-nature se résorbe dans une totalité nouvelle qui est le monde humanisé, c'est-à-dire parfaitement dominé par l'œuvre technique de l'homme, de même l'opposition dérivée, et sans cesse renaissante dans l'histoire, entre dirigeants et dirigés, se résorbe ultimement dans une nouvelle totalité, la société sans classe, définitivement pacifiée. Le marxisme contemporain, sur la même lancée, analyse les signes que donne d'elle-même la société postindustrielle, où continue de se livrer la lutte de l'homme contre l'homme, sous les formes nouvelles de l'opposition de l'industrie et de l'écologie, de l'homme et de la femme, de l'Occident et du Tiers monde, du Nord et du Sud. Il faut mentionner d'ailleurs les nuances nationales de ce courant de pensée, selon qu'il est représenté par un Français plus ou moins structuraliste tel Althusser, ou un Allemand, moins théoricien et plus sociologue tel Habermas.

Le structuralisme est un mouvement de pensée né de l'invention saussurienne d'une science apparemment nouvelle, la linguistique. Il s'est développé dans le domaine ethnologique avec Lévi-Strauss, et connaît en France un regain d'intérêt sous la forme du «néo-structuralisme» contemporain de Derrida par exemple. À travers cette évolution, il a peu à peu dégagé ses principes directeurs propres, qu'il est facile de comprendre en se référant à son schéma linguistique originel. Le structuralisme n'admet pas la distinction «métaphysique» entre une réalité sensible et une réalité non sensible, tel le nom comme son de la voix et le sens de ce nom par exemple. Il ne nie pas que cette paire d'éléments ne fasse système, mais il rejette la manière dite classique (que peut bien signifier d'ailleurs un tel mot?) de les articuler: le nom signifierait le sens, comme un signe son signifié. Au contraire, le sens du nom n'est pas extérieur au nom qui le signifie, il n'a pas d'autonomie propre par rapport à lui. Car tout sens d'un signe est l'effet de son articulation, plus ou moins rigoureusement codifiée, selon son contexte linguistique, culturel, social et historique. De ce point de vue, ce n'est pas le sujet parlant qui comme sujet autonome utilise des signes appropriés à un sens, mais c'est un système, un code, qui s'exprime à travers le sujet parlant; c'est le langage qui parle, c'est-à-dire qui, comme système signifiant articulé, linguistique et social, constitue ses propres signifiés. On doit dire: «ça parle», et non: «je parle». On entrevoit les collusions inévitables d'une telle position avec le déter-

minisme de la psychanalyse (Lacan), du marxisme (Althusser), avec certains aspects de l'ontologie heideggérienne (Derrida).

La philosophie analytique du langage vise, comme son nom l'indique, à analyser le langage tel qu'il est parlé communément, à comprendre son mode de fonctionner et de signifier. En ce sens, elle se veut strictement positive, puisqu'elle travaille comme toute science sur une réalité positivement existante, à savoir le langage réalisé concrètement dans les signes matériels de la voix ou de l'écriture. Considérant comme son objet propre le signifiant complet qu'est la proposition, elle en étudie les règles de signification objectives et nécessaires, susceptibles de constituer en système unitaire et cohérent toute pensée humaine possible. Aussi lui arrive-t-il, surtout dans ses formes récentes, comme dans la pensée d'Ernst Tugendhat, d'utiliser sa méthode pour explorer les domaines philosophiques les plus divers, tels ceux par exemple de la métaphysique, de l'éthique ou de l'esthétique. Elle a vu le jour à la fin du 19^e siècle avec l'œuvre de Frege, et s'est développée immédiatement dans la perspective d'une nouvelle logique formelle et mathématisée. Il est intéressant de noter qu'elle est contemporaine des *Logische Untersuchungen* de Husserl et que la phénoménologie de celui-ci s'est constituée précisément dans le but de fonder, selon un schéma de transcendentalisme kantien renouvelé, les objectivités idéales, les «sens» de la proposition, que la philosophie analytique d'un Frege, d'un Bouveresse aujourd'hui, se contentent d'accepter comme des faits donnés positivement.

L'herméneutique (le mot signifie science de l'interprétation) considère qu'il n'est pas de réalité distincte en soi, «absolue», mais que toute chose, pour pouvoir être ce qu'elle est, doit être interprétée à travers ce qu'en pense ou en dit l'homme, sa science, ses arts et sa philosophie. Elle a ceci de commun avec la philosophie analytique qu'elle porte elle aussi sur le langage comme signe expressif et cognitif. Elle s'enracine dans la phénoménologie husserlienne, dont l'ambition, affirmée de manière de plus en plus précise dès les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, est d'expliquer la constitution du «sens objectif» que revêtent les choses pour la conscience qui peut les connaître, les vouloir ou les créer, au gré de l'ensemble de ses activités théoriques et pratiques. C'est dans cette perspective que Husserl, dans *Formale und transzendentale Logik*, § 26, d, reproche à la philosophie analytique, à travers Bolzano, de s'arrêter à mi-chemin dans l'entreprise philosophique, puisqu'elle se contente d'admettre sans

la fonder la positivité absolue du «troisième royaume des sens pensés», le *dritttes Reich der Gedanken* de Frege. L'herméneutique prolonge de même l'ontologie heideggérienne, dont le point de départ est l'analyse du texte poétique. Heidegger montre ainsi que le texte poétique peut bien être dit ou écrit en quelque manière par le poète, mais qu'à la vérité ce n'est pas le poète lui-même qui parle en lui. Tout au contraire, c'est l'être lui-même qui parle dans et par le discours du poète, et c'est au poète comme *Denker* qu'il appartient d'interpréter ce que comme *Dichter* il dit pour l'être. L'ontologie est ainsi ce discours où l'être lui-même parle de lui-même et se révèle au *Dichter* qui le garde désormais. Quant à savoir ce qu'est l'être qui se dit ainsi, c'est une autre affaire, car, serait-il «rien» que le système fonctionnerait tout aussi bien... C'est pourquoi l'herméneutique a de fait pris ses distances à l'égard de l'ontologie proprement heideggérienne et se développe, selon la tradition «historique» allemande, comme une interprétation du réel tel qu'il s'exprime dans les diverses formes que le langage humain a prises au cours de l'histoire de la civilisation, formes littéraires, artistiques et philosophiques. C'est le sens de l'œuvre de H.-G. Gadamer en Allemagne, l'un des plus grands représentants de ce que l'on pourrait appeler légitimement l'«humanisme» philosophique. C'est tout aussi bien le propos de l'œuvre de Manfred Frank, l'une des figures principales de l'Allemagne contemporaine. Il n'empêche que l'ontologie heideggérienne continue d'influencer certaines formes françaises actuelles de «néo-structuralisme» (Derrida), qui poussent à l'extrême limite du paradoxe ou de la provocation le thème du langage qui ne dit «rien», sinon au mieux lui-même.

On le voit, malgré la crise dont elle souffre manifestement aujourd'hui, la philosophie existe bel et bien, et remarquablement. La plupart des domaines qui ont toujours retenu l'attention de la philosophie, sont représentés en ce moment. Le marxisme touche évidemment à l'éthique et au politique, comme le fait d'ailleurs la phénoménologie, sous la forme de la pensée de Sartre ou d'Ingarden. La métaphysique ou ontologie continue de se développer dans l'herméneutique, laquelle implique tout aussi bien une esthétique, c'est-à-dire une philosophie de la création et de l'œuvre d'art. La logique enfin est un domaine investi par la philosophie analytique, laquelle, étant l'étude du fonctionnement du langage, peut prétendre s'étendre à la critique de la connaissance, c'est-à-dire à ce que

l'on appelle aujourd'hui l'épistémologie des sciences. Et il n'est pas de sciences, du moins de celles qui se disent «humaines» (car les sciences exactes ont leur mode propre d'expression, la mathématique), qui ne tentent de se rattacher à la philosophie analytique, en tant que science des structures du discours propositionnel. La philosophie, durant ce dernier siècle, n'a pas cessé de se mettre à la remorque de la science, mathématique, physique, ou biologique, on peut bien pardonner aux sciences «humaines» ce curieux retournement de situation.

II. L'AMBITION PHILOSOPHIQUE ET L'INTERDISCIPLINARITÉ

Il n'en reste pas moins que la philosophie aujourd'hui reste bien en deçà de ce que l'on pourrait considérer comme sa légitime ambition. Il n'est que de réfléchir à la signification de ce que l'on appelle l'interdisciplinarité.

Le souci de l'interdisciplinarité est louable, c'est celui de la synthèse. Le malheur veut que la juxtaposition de plusieurs savoirs n'ait jamais constitué par soi-même une synthèse, encore moins une sagesse. Rien ne manifeste mieux l'absence d'une philosophie véritable aujourd'hui que cette situation. De même que l'internationalisme de l'O.N.U. ne saurait faire figure d'État universel, ni même de confédération universelle des États du monde, de même l'interdisciplinarité ne pourra jamais jouer le rôle de la philosophie, à supposer qu'elle le prétende. Un exemple philosophique éclairera ce point, et manifeste bien l'enjeu de la question. Kant avait conçu la nécessité d'un sujet transcendental, unique et non empirique, garant de l'universalité et de l'objectivité des sciences. Ce sujet selon lui n'était pas Dieu (il ne tardera pas à le devenir, telle est la paresse de l'esprit humain), il n'en était pas moins unique, quoique participé, parlons ainsi pour faire court, par les sujets empiriques individuels. Husserl troqua ce sujet transcendental contre une intersubjectivité transcendante, qui en droit et en fait devait revêtir les mêmes fonctions et répondre aux mêmes exigences que le sujet transcendental de Kant. L'avantage était évident, semblait-il: plus de confusion métaphysique possible! Mais, l'intersubjectivité transcendante s'étant révélée non pertinente et inefficace, le poisson était noyé, et la phénoménologie, en tant qu'idéalisme transcendental, discréditée.

L'interdisciplinarité pourrait courir le même risque, dans la mesure où l'unité du savoir humain n'est pas le résultat de la juxta-

position des savoirs. Certes, les objets des sciences exactes manifestent entre eux un lien organique suffisant pour qu'une interdisciplinarité qui se limite à elles puisse fonder un corps de savoirs relativement unifié. Mais l'interdisciplinarité qui prétendrait s'étendre à l'ensemble des sciences, exactes et «humaines», ne semble pas susceptible d'aboutir à des résultats théoriques sérieux, mais au plus à une information réciproque des partenaires en présence. Et il ne sert de rien ici, pour justifier l'unité des savoirs, d'invoquer la forme ou la structure logique que les discours scientifiques mettraient en œuvre, selon le nouvel *organon* de la logique formalisée contemporaine. Il est manifeste que les sciences exactes aujourd'hui s'expriment en un langage commun qui est le langage mathématique (métaphore simplificatrice évidemment, car la mathématique n'est pas un langage, mais une science); les sciences dites «humaines» elles-mêmes, par souci de rigueur, prétendent généralement formaliser leur langage. Mais on ne dépasse pas ici le niveau du fonctionnement logique d'une science, et, à moins de dire que la logique détermine le contenu objectif du savoir, ce qui est d'une philosophie très caractéristique, on ne dit rien que de très banal en disant que la forme logique des sciences est en quelque manière leur principe d'unité. On le sait depuis vingt-cinq siècles.

Il vaut mieux chercher du côté de la philosophie. Quelle est donc l'ambition légitime, le sens véritable de la philosophie, qui lui permettrait de réussir ce que l'interdisciplinarité se propose d'atteindre? Le vrai, c'est le tout, disait Hegel. Ce qui pour Hegel signifiait que, le tout étant un absolument, la connaissance de ce tout est évidemment une absolument. C'est la dialectique hégélienne. Et comme la dialectique est relativité, la dialectique, c'est-à-dire la relativité, est une absolument. C'est le dépassement de l'opposition la plus radicale qui soit, la contradiction. Les contradictoires étant vrais ensemble, il s'ensuit finalement qu'en effet le vrai, c'est le tout.

Il n'est pas nécessaire de recourir à la dialectique hégélienne pour comprendre que le vrai, c'est le tout. Car, c'est de l'articulation des divers savoirs, par l'organisation de leurs divers objets spécifiques, que se constitue le tout du vrai, le tout du savoir. Non pas le savoir total, mais l'unité de tous les savoirs. La philosophie est ou devrait être, car elle a déjà prétendu l'être, à tort ou à raison, cet essai de constituer la totalité organique et philosophiquement organisée des savoirs humains et des activités intelligentes qui diri-

gent les comportements pratiques de l'homme. Avant nous, les plus grands penseurs ont tenté cette aventure, tel Aristote par exemple.

Celui-ci, par sa conception des questions premières, simples et irréductibles, que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas poser, par sa fameuse théorie des causalités multiples qui y répondent, parvient en effet à définir les perspectives d'intelligibilité dans lesquelles les diverses sciences développent leurs vérités propres. Sa philosophie permet de concevoir une véritable organisation des sciences, qui assure leur spécificité théorique, celle de leurs objets et des méthodes qui leur sont adéquates, en les articulant selon deux lignes d'intelligibilité principales: considérant que tout savoir propre d'une chose est d'une part un comportement humain qui engage la responsabilité du sujet qui l'exerce et suppose d'autre part la réalité, l'existence, en un mot l'être, de son objet, elle développe d'une part une philosophie pratique incluant la philosophie du faire producteur, artisanal, artistique et technique, la philosophie politique qui examine la dimension nécessairement communautaire du comportement humain, la philosophie éthique enfin qui considère les critères ultimes auxquels se ramène toute activité de l'homme, et d'autre part une métaphysique, savoir universel et commun, dont l'objet adéquat est l'être même, ses modes et ses propriétés, et son objet réservé, l'être premier, raison commune de l'être de toutes choses, s'il peut être valablement démontré. Elle pose ainsi le principe de la pluralité des vérités pour l'homme, lequel n'est autre que le principe de la spécificité des sciences, c'est-à-dire des diverses perspectives d'intelligibilité régissant l'exercice de l'intelligence humaine, dont les deux principales sont celles de la fin (philosophie pratique) et de la forme (métaphysique). Elle permet de penser, mieux, elle se définit comme l'organisme des sciences, propres et communes, de l'intelligence humaine, selon une unité de proportion théorique et de finalité humaine parfaitement respectueuse des perspectives d'intelligibilité et par conséquent des modes de formalisation logique propres à chacune (il y a en aristotélisme autant de logiques formelles que de modes de conceptualisation, autant de logiques matérielles, d'«épistémologies», que de sciences).

La «totalité» du savoir est donc selon l'ambition philosophique aristotélicienne l'unité analogique de savoirs multiples spécifiquement divers. Elle s'oppose à l'idéal de la raison hégélienne, lequel apparaît comme singulièrement réducteur, dans la mesure où il

conclut à l'unité univoque de la vérité, c'est-à-dire à la négation de la spécificité théorique des sciences. Hegel montre en effet comment l'histoire de l'esprit explicite dialectiquement les modes de sa propre vérité, scientifique, artistique, religieuse, philosophique. Malgré l'expérience humaine prodigieuse qui transparaît à la lecture de ses œuvres, il ramène l'intelligibilité de toute science au même schéma dialectique, et conçoit l'identité en et pour soi du réel, du savoir positif et de la logique. Autant dire que toute science pour lui se réduit à la dialectique, et que celle-ci ne parvient pas à sauvegarder la spécificité manifeste des aires d'intelligibilité propres à chacun des savoirs.

Le modèle théorique aristotélicien est préférable. Car tout ce qui est, est intelligible selon (ce) qu'il est et non selon (ce) qu'il devient historiquement: l'être, non le devenir, est formellement et de manière immédiatement évidente principe d'intelligibilité, à moins de réduire l'être au devenir, et de dire que tout devient historiquement. Or, cela n'est pas objet d'expérience immédiate, et doit être démontré, comme le savait déjà Héraclite, ainsi que doit être aussi démontrée la séparation de l'être premier, immobile, mouvant, acte, mesure et intelligent, comme le savent tous ceux qui prétendent démontrer l'existence de Dieu.

III. L'ANALYSE DES STRUCTURES DE PENSÉE

Évidemment, l'entreprise qui consiste à interpréter le problème de l'unité des sciences contemporaines au moyen d'une philosophie vieille de vingt-cinq siècles, peut paraître singulièrement anachronique, naïve ou ridicule. Elle ne l'est pas, dans la mesure où l'on peut établir que les questions premières dont Aristote prétend que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas les poser, s'imposent comme un *fait d'expérience vérifiable en tous temps*, et que la théorie des causalités multiples qui y répondent jouit de la même évidence et au même degré. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans la justification détaillée de ces doctrines si essentiellement fondatrices qu'il est rare de voir aujourd'hui quelque problématique que ce soit se développer sans se référer, positivement ou négativement, à la pensée d'Aristote, signe caractéristique de notre temps et qui ne trompe pas. Il suffit pour l'instant de réfléchir aux conséquences qu'implique le fait qui vient d'être rappelé.

S'il est vrai que l'intelligence humaine comme telle ne peut pas ne pas poser un nombre fini de questions premières, s'il est vrai que

ces questions premières déterminent une pluralité correspondante de perspectives d'intelligibilité, c'est-à-dire de modes propres de vérités humaines, il suit de là que toute œuvre de l'homme relève d'une manière ou d'une autre de ces perspectives d'intelligibilité spécifiques: aussi bien son comportement éthique, politique et artistique que sa pensée telle qu'elle s'exprime dans les diverses philosophies et sciences, ce qui intéresse plus immédiatement le présent propos. Toutes ces œuvres par conséquent manifestent une manière d'exercer, d'interpréter et d'organiser les perspectives d'intelligibilité que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas constituer de par l'exercice élémentaire de son questionnement même, et qu'Aristote a mises en lumière dès les débuts de sa réflexion scientifique et philosophique; et cela, même si tel auteur, telle œuvre, telle philosophie s'oppose explicitement à l'ordre qu'il discerne entre les modes spécifiques de la vérité humaine et ce faisant rejette sa philosophie. Ce qui revient à dire que toutes les œuvres de l'intelligence humaine sont régies par des structures de pensée qui sont en rapport les unes avec les autres et qui par conséquent, pour n'être pas spécifiquement aristotéliennes, n'en sont pas moins en rapport nécessaire avec la structure de pensée aristotélique.

L'intérêt de cette conclusion est considérable dans le présent débat: il y a au cœur de chaque œuvre de pensée humaine une structure théorique, qui l'organise et lui confère son mode propre d'intelligibilité. Si ces structures font système, il y a possibilité de concevoir l'unité des œuvres de pensée de l'homme, et principalement de ses disciplines de connaissance scientifique et philosophique. Ce système ne suppose pas formellement la vérité de chacune, mais du moins il préserve la spécificité de chacune d'elles, établit les rapports de chacune avec les autres et fonde par conséquent la compréhension du tout qu'elles constituent. En termes aristotéliens, il faudrait dire qu'il met en œuvre l'analogie de proportionnalité propre qui règne entre les diverses œuvres de connaissance scientifique et philosophique, pour expliciter ainsi la relation d'ordre, l'analogie d'attribution, qui peut rattacher ces œuvres à l'une d'entre elles, considéré comme leur premier analogué par soi, c'est-à-dire comme première et principalement intelligible et par conséquent comme vraie. L'*analyse* des structures de pensée des œuvres de connaissance scientifique et philosophique est donc un instrument critique incomparable permettant de *comprendre* l'unité

de ces œuvres sans réduire leur spécificité. Elle est en mesure de réaliser ce dont l'interdisciplinarité se contente de rêver. De plus, elle est authentiquement philosophique. Elle constitue du moins cette partie de la philosophie, cette critique qu'il est nécessaire de développer aujourd'hui, à la fois pour assurer à la philosophie la place que beaucoup de nos contemporains lui refusent dans l'ensemble des savoirs humains, et pour manifester, de manière philosophique et donc signifiante pour l'homme, l'unité des savoirs.

Que les diverses philosophies manifestent des structures de pensée, tout à la fois spécifiques et organiques, c'est ce que j'ai tenté de montrer dans la presque totalité des études que j'ai publiées jusqu'ici, dont une partie a été déjà rééditée en deux volumes¹.

1. Les structures de pensée dans les sciences «humaines»

Que les sciences «humaines» manifestent elles aussi des structures de pensée qui leur confèrent épistémologiquement une valeur philosophique, cela peut paraître évident, de par leurs objets déjà, qui ont de tout temps été revendiqués par la philosophie. Leurs tenants le nient cependant, mais, après ce qui vient d'être dit, leur dénégation souvent virulente pourrait bien être la preuve qu'il en est pourtant ainsi. La linguistique, la psychologie, la pédagogie, la sociologie, la politologie, voilà en effet autant de discours qui se prétendent rigoureux, objectifs, scientifiques, parce que, pensent leurs auteurs, a-philosophiques. Qu'elles soient rigoureuses, objectives, scientifiques, c'est possible. Mais il ne suffit pas qu'elles se disent a-philosophiques pour cesser d'être conjecturales. En réalité, ces sciences reposent sur des présupposés, sur des «non-dits», qui apparaissent avec évidence à tous ceux qui sont familiers de la philosophie, telle qu'elle peut être étudiée dans son histoire et dans ses textes, à tous ceux qui sont ainsi en mesure de les rattacher aux modèles théoriques, en particulier aristotéliciens, qu'elle a élaborés. Trois exemples permettront de le montrer.

La linguistique de Saussure renvoie, de par sa répartition ternaire signifiant-signifié-référent, à une structure de pensée typique

¹ MURALT, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, et *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*.

de la philosophie médiévale, celle de l'*esse objectivum*, dont il sera question plus précisément encore². Elle en reprend les mêmes éléments d'analyse, aboutit à la même conclusion d'un langage défini comme un code signifiant auto-constitué, absolu de toute référence conceptuelle au réel. Elle rejette par-là même la structure de pensée que la critique aristotélicienne développe à ce propos et qui se définit comme un système binaire signe-signifié (quoi qu'on ait pu dire à ce sujet, en prenant appui sur la médiation conceptuelle). Si sur ce dernier point elle se réfère plus ou moins explicitement à la position aristotélicienne pour s'y opposer, ce n'est pas qu'elle soit a-philosophique, bien au contraire, puisque, s'opposant à l'aristotélisme, elle participe de la structure de pensée qu'élaborent Duns Scot, Pierre d'Auriole ou Grégoire de Rimini. Il ne lui suffit pas d'ignorer ses antécédents philosophiques pour fonder sa prétention à être une science positive. Son discours l'insère nécessairement, par lui-même, dans un réseau déterminé de structures de pensée philosophiques.

Ce qui s'appelle aujourd'hui la science juridique est la science de la constitution des lois. Le droit se définit pour elle comme essentiellement normatif, et les juristes en arrivent à concevoir la possibilité d'une présentation axiomatisée de leur discipline. Ce qui est tout à fait cohérent, mais repose sur la non-distinction du droit et de la loi, telle que la propose, après Guillaume d'Occam, Kant, le maître de l'apriorisme, sinon du positivisme juridique. Une telle conception ne peut que s'opposer à la conception aristotélicienne du droit, pour laquelle le droit est le juste dans la relation de deux personnes entre elles, ou d'un bien à une personne, *jus in causa positum*, pour laquelle le droit n'a donc de soi rien de normatif, contrairement à la loi qui en effet, étant l'être-dit du droit, revêt évidemment une fonction normative et constitue de ce fait la mise en œuvre politique du droit en tant que juste. L'actuelle science juridique refuse ces distinctions et s'embourbe dans la guerre confuse qu'elle mène contre la notion de droit naturel, qu'elle prétend de structure aristotélicienne et qu'elle oppose comme système juridique constitué au droit positif, c'est-à-dire aux lois proprement dites. Ce faisant, elle ne discerne pas la différence philosophique entre le droit naturel aristotélicien qui ne s'exerce et ne se constitue en système juridique que dans le droit positif, c'est-à-dire dans les

² Cf. 3^e étude.

lois, et le droit naturel tel qu'il découle du scotisme suarézien dans le jusnaturalisme du 18^e siècle. Ces discussions inextricables discreditent totalement la philosophie du droit, la réduisent à une discipline d'intérêt purement historique, et donnent le champ libre aux logiciens et aux sociologues du droit qui, les uns et les autres, consacrent le caractère apparemment normatif du droit, soit en le reconstruisant selon leur idéal de formalisation axiomatique, soit en le réduisant à la positivité de l'histoire des mœurs.

La psychanalyse décrit dans le *ça* profond de l'âme humaine le jeu de schèmes imaginaires qui régissent le comportement psychologique et pratique du sujet. Rien de plus intéressant que de montrer comment l'imaginaire, interprète phantasmatique des pulsions sexuelles, joue le rôle d'un milieu de vie psychique. Mais il faut savoir aussi que Freud oppose sa psychanalyse à une rationalisation philosophique séculaire, au gré de laquelle l'imagination, et le «sens commun», ont été réduits au rôle d'un pur moyen terme formel destiné à relier le donné sensible et le concept de l'entendement. La forme la plus achevée, la plus pure aussi, d'une telle interprétation est le schématisme de l'imagination transcendante dans la *Critique de la raison pure*. C'était là pourtant affecter l'imagination et le «sens commun» au seul processus rationnel de la constitution des concepts abstraits et réduire l'image à n'être qu'un résidu pâle et faible de la sensation primitive. Les commentateurs médiévaux et leurs successeurs modernes ont certes pu lire des choses de ce genre dans ce que le *De anima* dit littéralement. Ils n'en sont pas moins passés à côté de ce qu'Aristote manifestement veut dire, selon les principes génériques de sa pensée. Car la sensibilité commune, mieux nommée par Aristote lui-même sensibilité première, n'est pas un intermédiaire cognitif formel, mais le milieu de vie psychique de tout animal doué d'une physiologie organique et sensible; elle n'unifie pas la pluralité des données sensibles en une synthèse postérieure et supérieure, mais elle en constitue le fondement et la source vitale profonde. Sensibilité indifférenciée en elle-même, elle se modalise en sensibilités propres, plus ou moins diversifiées et développées selon le degré d'organisation physiologique caractéristique de chaque animal qui la possède; elle en sent les sensations spécifiques. Actualisée par les divers sensibles, elle en demeure affectée d'autant plus intensément qu'elle est plus indifférenciée en elle-même, elle en garde vituellement ce que l'on pourrait appeler l'empreinte sensible et affective dans ses modes d'exercice imaginaire et mémoriel.

Et c'est en elle comme dans un milieu d'exercice vital primitif que se constitue la stature psychique du vivant humain, le concept de l'intellect baignant dans l'image et ne se détachant d'elle qu'avec peine, les passions du désir se nourrissant des images qu'elles contribuent à maintenir dans leur intensité vivante, de par une proximité naturelle au toucher, ce sens propre cognitivement pauvre, mais affectivement si riche, dans la mesure où il est lié à la satisfaction des pulsions premières. La psychanalyse est certes une discipline née de l'expérience. Si ce qui vient d'être dit comporte une part de vérité, il est évident cependant qu'elle s'insère dans une longue tradition philosophique et par conséquent dans un réseau très précis de structures de pensée.

2. Les structures de pensée dans les sciences exactes

Il est plus difficile à première vue d'étendre la critique qui vient d'être proposée des sciences «humaines» aux sciences exactes elles-mêmes. Que signifient en effet pour la physique nucléaire, l'astrophysique, la chimie, ces structures qui régiraient leurs pensées? Pourtant, les notions d'espace, de temps, de causalité, d'infiniété par exemple, sont autant de notions mises en œuvre par les sciences exactes, selon des modes de pensée que ces sciences se contentent d'exercer, sans s'occuper de savoir qu'ils correspondent à un modèle théorique élaboré par la philosophie et susceptible d'être intégré dans le système des structures de pensée possibles à l'homme.

La difficulté réside ici très précisément dans le fait que les savants contemporains, et ceux qui tentent d'élaborer l'épistémologie de leurs sciences, ne conçoivent même plus la possibilité de penser les notions d'espace, de temps, de causalité, d'infiniété, autrement que selon la structure de pensée qu'a développée l'intelligence scientifique, et qu'en particulier, s'ils lisent Aristote, ils glissent sous les mots que celui-ci utilise et qui sont les mêmes que les leurs des notions tout à fait autres.

Pour eux, l'espace se définit idéalement selon un certain nombre de dimensions (une ou infinie); l'instant est une limite idéale entre le passé et futur; le temps est une dimension réductible par une procédure mathématique appropriée à une dimension spatiale; le mouvement est un phénomène global permettant de constater que si tel phénomène partiel est, tel autre est, ou du moins sera aussi; la causa-

lité est une succession régulière de phénomènes; l'infini n'a pas à être distingué en potentiel ou actuel. L'aristotélisme au contraire ne connaît pas la notion d'espace, car pour lui les dimensions spatiales, qu'elles soient apparemment «naturelles», comme celles de l'espace euclidien, ou qu'elles se donnent comme construites, comme celles des espaces non euclidiens, sont précisément idéales; l'instant est la réalité du temps, difficile à saisir, puisque temporelle précisément, mais réelle en acte; le temps lui-même est la mesure du mouvement, lequel est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance; la causalité est multiple, et sa forme parfaite est la cause finale; l'infini est soit actuel soit potentiel, selon qu'il est divin ou créé.

Il est manifeste que les sciences exactes ne mettent pas en œuvre ces notions aristotéliciennes. Mais cela signifie-t-il que celles-ci ne sont d'aucune utilité pour éclairer la connaissance que prennent les sciences de leurs objets? Les débats acharnés et sans cesse renasçants autour de la notion de finalité en biologie permettent de dire le contraire, si l'on veut bien les délester des confusions théologiques et métaphysiques qui les encombrent immanquablement³. D'autres exemples pourraient être amenés ici, à peine moins chargés d'implications philosophiques, tels ceux de modèle ou de cause efficiente, dont il sera encore question plus bas.

Le malentendu ne peut donc être que total, si l'on en reste au niveau des mots. Les mêmes mots en effet ne désignent pas les mêmes réalités, ou du moins ils ne signifient pas la même manière de les considérer, la même perspective d'intelligibilité, selon qu'ils sont utilisés par un aristotélicien ou par un homme de science contemporain. L'incompréhension ne proviendrait-elle pas du fait qu'il y a ici diversité de structures de pensée, et que l'aristotélisme procède par induction abstractive du réel, alors que la science mathématisée, comme la mathématique, procède par idéalisation et passage à la limite? Une véritable critique philosophique parviendrait à établir dans ces conditions qu'il n'y a pas lieu en effet de déclarer l'une de ces deux procédures non pertinente et l'autre seule valide.

³ Cf. 6^e étude, p. 325 sq. — De même, MURALT, *Comment penser la finalité en biologie*, dans *Méta physique, histoire de la philosophie*.

IV. QUELQUES PARADOXES

C'est en tout cas une hypothèse qui mérite d'être examinée et qui permettrait d'expliquer quelques paradoxes qui hantent la réflexion contemporaine. Celle-ci par exemple admet que la partie peut être plus grande que le tout, qu'un infini peut être plus grand qu'un autre, que le principe de non-contradiction peut ne pas être valable absolument. Elle admet aussi que l'on puisse considérer que les entités dont traite la physique, particulièrement celle de l'infiniment petit, ne sont que les résultats des procédures de l'intelligence mathématique, et non des réalitéés. L'aristotélisme refuse les trois premières propositions et considère que les concepts qu'il élabore, si pauvres, si peu efficaces techniquement soient-ils, touchent d'une manière ou d'une autre le réel existant. Pour qui regarde plus avant, il apparaît que, s'agissant ici de structures de pensée différentes, l'une n'exclut pas l'autre, mais que la première série de propositions est vraie, comme la série de leurs négations: il y a ici encore un cas de pluralité de vérités, déterminé par une pluralité de perspectives d'intelligibilité spécifiques.

Le tout par exemple n'est pas pour l'aristotélisme ce qu'il est pour la pensée de type mathématique et formalisée. En raison de la mutualité nécessaire des causalités aristotéliciennes, le tout est le principe formel des parties, et les parties sont les composantes matérielles du tout (le structuralisme se souviendra de cette manière de voir). Au contraire, la pensée contemporaine considère, après Occam d'ailleurs, le tout comme les seules parties, et en conclut qu'une partie peut être égale au tout, les mathématiques se donnant le moyen de penser ce paradoxe dans la théorie des ensembles. (En effet, il vaut mieux ici ne pas parler de tout, mais d'ensembles.)

Aucun des deux modes de penser n'est donc fondé sur ce point à reprocher à l'autre son erreur, car l'un et l'autre sont vrais dans la perspective d'intelligibilité qui leur est propre.

Il en va de même de la notion d'infini. Actuel ou potentiel, actuellement pensable comme actuel, non pensable par soi comme potentiel selon l'aristotélisme, il est pensé comme infini absolument par la pensée scientifique et formalisée, les mathématiques élaborant les procédures nécessaires à cet effet. Cette simple considération devrait faire comprendre à nouveau la non-pertinence des reproches réciproques que s'adressent la pensée philosophique aris-

totélique et la pensée scientifique. La critique aristotélicienne est aussi impertinente, qui reproche à la science de ne pas distinguer entre un infini actuel et un infini potentiel, que la critique d'origine scientifique, qui reproche à la philosophie de fonder la démonstration d'un être premier sur l'impossibilité de remonter en acte une série infinie de causes efficientes.

Il y a ici deux cas frappants de diversité spécifique dans l'approche d'une même notion, diversité qui a amené les tenants de l'aristotélisme et ceux de la pensée scientifique à s'exclure mutuellement comme soutenant des positions apparemment contradictoires: à tort, car ces deux conceptions du tout et de la partie, ces deux conceptions de l'infini, si différentes qu'elle soient, se correspondent selon l'analogie de proportionnalité, chacune s'insérant dans un ordre d'intelligibilité, c'est-à-dire de vérité propre. Quelques exemples empruntés à Aristote lui-même illustrent à merveille la manière dont une contradiction apparente se résout dans l'unité analogique d'une diversité de perspective d'intelligibilité. Le premier, et le plus éclatant peut-être, est celui d'un passage de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote définit expressément la vertu morale à la fois comme un moyen terme et une excellence⁴. Le paradoxe se résout si l'on se souvient que le savoir aristotélicien est un savoir par les causes, et que dans le cas particulier définir la vertu comme un moyen terme est une connaissance par la cause formelle, alors que décrire la vertu comme une excellence est une connaissance par la cause finale. Un autre exemple est celui de l'âme que le *De anima* définit comme la forme substantielle du corps⁵ et que l'*Éthique à Nicomaque* décrit comme la rectrice du corps⁶. Ces deux présentations correspondent aux deux perspectives formelles d'une philosophie de la nature d'une part, d'une philosophie de la pratique éthique d'autre part. Proportion parfaitement aristotélicienne, que les philologues et les historiens, dans la ligne de Jaeger, ont considérée comme une contradiction, ou du moins comme l'opposition dans l'évolution doctrinale d'Aristote entre une étape archaïque platonisante et l'étape définitive de maturité. Le même contre-sens n'a pas manqué dans l'historiographie aristotélicienne à propos de la notion de la relation transcendante de la matière à la forme. Les

⁴ 1107 a 5 sq.

⁵ 412 a 20 sq.

⁶ 1102 a 5 sq.

éléments d'une solution aristotélicienne à la difficulté épistémologique que présente l'opposition de deux modes de penser soit le tout soit l'infini, sont donc indiqués par Aristote lui-même et autorisent l'hypothèse qu'une épistémologie philosophique de structure aristotélicienne n'est pas dénuée de fondement.

Il devrait être possible enfin de comprendre après ce qui vient d'être dit pourquoi le principe de non-contradiction vaut absolument, même pour celui-là même qui le nie en raison des paradoxes rapportés ici. S'il le nie en effet, il le nie, et donc l'affirme par-là même, selon la seule démonstration *ad hominem*, indépassable, irréfutable, que l'on puisse en donner. Car, encore une fois, il faut savoir de quoi l'on parle: la dialectique idéalisante qui préside à l'élaboration des concepts scientifiques d'espace, de temps, d'infini, conçoit comme principe de non-contradiction ce qui est en réalité un principe d'identité hypothétique (c'est là déjà un programme philosophique en soi)⁷, par conséquent, elle ne conçoit pas le réel comme constitué de substances, alors qu'elle bute elle-même sur la notion d'énergie. Celle-ci mérite d'ailleurs une réflexion particulière: au principe de toutes *chooses*, dit-on, il aurait de l'*énergie*, laquelle précisément n'est pas une chose. Là encore, il serait possible de découvrir une similitude contrastée de structures de pensée diverses, car l'aristotélisme conçoit que l'*energeia* n'est pas une *ousia*, en distinguant ce qui est en tant que *substance* ou *quiddité* et ce qui est en tant qu'*acte* et *exercice*⁸, et c'est précisément cette étrangeté de la métaphysique aristotélicienne de l'être que la philosophie dans son évolution ultérieure n'aura de cesse qu'elle ne l'ait réduite, dans la mesure où quelque chose qui ne serait pas une chose lui semble impensable, ce qui révèle évidemment une structure de pensée qui, ne distinguant plus entre quiddité et exercice, réduit nécessairement l'acte à la forme. Cela est pensable pourtant pour la philosophie aristotélicienne, par opposition à toute philosophie relevant de près ou de loin de la philosophie scotiste, aussi bien que pour la science contemporaine, semble-t-il, bien que selon des perspectives d'intelligibilité différentes. C'est dans la réaction légitime à ce type de difficultés qu'il faut chercher la raison des paradoxes rappelés plus haut, particulièrement de la négation du principe de non-

⁷ Cf. 3^e étude, note 205, et 5^e étude, note 35.

⁸ Cette distinction courra dans toutes les interprétations présentées dans cet ouvrage.

contradiction. C'est elle qui permet d'entrevoir l'immense intérêt que la réflexion épistémologique contemporaine pourrait trouver à être confrontée à une structure de pensée aussi différente de la sienne que l'est l'aristotélicienne — si un certain nombre de préventions quasi fanatiques pouvaient être dissipées.

V. LA PROPOSITION PRÉDICATIVE ET LA PROPOSITION MATHÉMATIQUE

Ce qui amène à réfléchir à un aspect particulièrement important de la question. Le discours scientifique est mathématique, non pas seulement parce qu'il aurait emprunté une forme mathématique par souci de rigueur dans l'exposition, mais parce qu'il est celui d'une science qui ne considère formellement que le quantifiable de la réalité. Aussi bien le discours scientifique est-il intrinsèquement mathématique. Il ne se laisse pas réduire au langage prédicatif dont la structure propositionnelle n'a rien à voir avec la structure d'équivalence quantitative, d'équation, que met en œuvre une proposition mathématique. En clair, il apparaît que l'esprit ne s'exerce pas de la même manière quand il pense: l'homme est animal raisonnable, et quand il pense: $2 + 2 = 4$.

Dans le premier cas, l'esprit compose, selon des relations de raison constituées *ad hoc* dans, par et pour son opération prédicative, plusieurs aspects objectifs d'une même chose, qu'il distingue selon leur notion propre et pose un dans l'être. Le verbe «est» n'est pas seulement un foncteur logique, ni un signe signifiant une équivalence quantitative. Il a une portée significative métaphysique qui ne se réduit pas à celle des termes qu'il affirme exister dans l'unité. Il exprime l'acte d'être de deux notions distinctes selon leurs raisons formelles, et la proposition qu'il constitue par sa fonction de copule reflète l'analyse de l'être en quiddité et exercice.

Et il faut bien savoir que cette structure prédicative sous-tend toute proposition du langage usuel humain, quelle qu'elle soit. Les propositions impératives, imprécatives, optatives, composent elles aussi des aspects objectifs de la réalité qu'elles distinguent l'un de l'autre, en les posant un dans l'être, selon le mode propre qu'elles signifient de celui-ci. Le tour (*tropos*) rhétorique ou poétique qu'elles prennent peut dissimuler leur structure prédicative, ils ne l'abolissent nullement. La proposition du langage usuel en effet ne s'exerce que rarement sinon jamais sous la forme du pur *logos* prédictif. Elle s'exerce constamment au contraire sous la forme plus ou

moins artificieuse d'une *lexis* rhétorique ou poétique, comme la quiddité d'une manière générale s'exerce dans et par l'acte qui la met en œuvre. Certes, les propositions impératives, imprécatives, optatives, ne sont pas susceptibles d'être dites vraies ou fausses. C'est la raison pour laquelle Frege considère qu'elles ne sont pas prédictives⁹. Elles n'en disent pas moins l'être selon le mode propre du verbe *être* qu'elles mettent en œuvre. Cela suffit pour affirmer qu'elles composent dans l'être, selon une certaine unité modale de celui-ci, deux aspects distincts en raison, et qu'à ce titre elles sont formellement prédictives. Il n'est pas nécessaire par conséquent, il faut éviter au contraire d'introduire la notion d'un signifié idéal-objectif de la proposition, l'*esse objectivum* des médiévaux, pour en rendre compte. La doctrine du *sens* permet en effet de fonder la notion d'une proposition ni vraie ni fausse, mais neutre à l'égard de la vérité et de la fausseté: c'est la *propositio neutra* de Scot, c'est la notion husserlienne du *Vermeintes als solches* dont l'évidence de distinction est l'objet d'une logique formelle spécifique, c'est la notion du *Gedanke an sich* de Frege, toutes notions d'un signifié propositionnel idéal-objectif sur lequel tombe la prédication de vérité: *sic est, so ist es*¹⁰. (En ce sens, Frege a raison en effet de dire que les propositions impératives, imprécatives, optatives ne sont pas prédictives. Car sur elles ne peut tomber une prédication de vérité: *so ist est*, ou *ist der Fall*.) Or, il n'est pas possible de s'engager dans cette perspective, car entre le vrai et le faux *tertium non datur*. Très significativement, les propositions impératives, imprécatives, optatives, présentent un cas en tous points analogue aux propositions portant sur les futurs contingents: *y aura-t-il une bataille navale demain?* Cette proposition est-elle nécessairement vraie, est-elle nécessairement fausse? N'est-elle au contraire ni vraie ni fausse, mais neutre? ou enfin indéterminément vraie? Selon la réponse à ces questions du *Peri Hermeneias* d'Aristote, la métaphysique de la Providence divine, c'est-à-dire de l'ordre universel, prend un tour totalement différent¹¹, et les difficultés immenses, sinon les impossibilités métaphysiques qui découlent des deux premières interprétations de la proposition du futur contingent, engagent à considérer que les

⁹ *Logische Untersuchungen*, *Der Gedanke*, dans *Kleine Schriften*, p. 346.

¹⁰ Cf. la position de GRÉGOIRE, 3^e étude, p. 131 sq., p. 151.

¹¹ Cf. 6^e étude.

propositions impératives, imprécatives, optatives, sont bel et bien prédictives, en tant qu'elles disent l'être de ce qu'elles prédiquent, selon un mode tel que leur vérité ou leur fausseté reste indéterminée, plutôt qu'à dire qu'elles ne sont pas prédictives parce qu'elles ne peuvent être ni vraies ni fausses.

Dans le deuxième cas, l'esprit constitue un système absolu de relations, c'est-à-dire constitue de soi un «ensemble» au sens le plus formel du terme. *Deux* est en effet une relation, ou du moins un relatif (c'est le produit d'un passage à la limite idéalisant), et son caractère positif (+) est partie intégrante de sa détermination significative: le nombre est de soi relatif, il est: + 2. Il suffit donc de le juxtaposer purement et simplement à un autre nombre pour qu'une autre relation soit: + 2 + 2, et que se constitue de soi cet autre relatif: + 4. Le signe = étant lui-même une fonction de relation, il n'est pas le succédané prétendu de la prétendue copule «est», dont le sens est de signifier l'unité dans l'être de raisons formelles distinctes. Il suffit que soit posé ce premier ensemble: + 2 + 2, pour que soit à la fois cet autre relatif: + 4, et la relation globale, c'est-à-dire l'ensemble relatif de tous ces relatifs: + 2 + 2 = + 4.

Dans ce deuxième cas, il ne saurait plus être question évidemment d'exercice rhétorique et poétique de la structure propositionnelle prédictive. La logique formalisée, la mathématique elle-même, bannissent l'art du langage, et relèguent le langage usuel humain au rang d'un «métalangage» inconsistant et vulgaire. Excluant artificieusement toutes les possibilités d'équivoque et de confusion que recèle la *lexis* du langage usuel humain, ne seraient-elles pas elles-mêmes cet art spéculatif universel, cet *ars magna*, ce grand art combinatoire et informatique, dont l'homme ne cesse de rêver depuis qu'il existe et qu'il pense, et qui, étant le tout du discours scientifique, ne peut que chasser le poète, et avec lui Aristote, hors de la cité de «ceux qui savent»? Voilà bien la raison pour laquelle en effet les épistémologues du discours mathématique et les philosophes qui s'inspirent du modèle linguistique qu'il propose, nient toute signification métaphysique au verbe «est» dans la proposition prédictive. Ils rejettent la distinction du langage en sa structure logique prédictive et en son exercice rhétorique et poétique, méconnaissent par là le statut spécifique du langage usuel humain et en viennent tout naturellement à rejeter la métaphysique qui le fonde, c'est-à-dire la distinction de ce qui est en quiddité et exercice. Ce faisant, ils construisent une théorie philosophique de la

proposition souvent vigoureuse, telle celle de Frege, mais trop dépendante de son modèle mathématique pour être véritablement spécifique, c'est-à-dire adéquate au langage prédictif.

La description des deux interprétations précédentes laisse transparaître évidemment les modèles philosophiques auxquels elles se rattachent. La proposition prédictive met en œuvre la philosophie aristotélicienne, plus précisément la métaphysique de l'être considéré dans son unité analogique propre. Bénéniste lui-même rend hommage à cette interprétation métaphysique-critique, en croyant déceler dans la métaphysique de la substance d'Aristote la projection d'une syntaxe grammaticale. De même, la proposition d'équivalence quantitative révèle, par delà la théorie des ensembles, la notion occamienne de deux absous relatifs de par leur simple co-existence, et plus radicalement, selon une affinité souterraine et stupéfiante, la dialectique elle-même, telle qu'elle a été explicitée de manière exemplaire par Platon dans son dialogue *Le Sophiste*. C'est là en effet que l'on trouve le fondement philosophique, métaphysique, du discours mathématique qui, nonobstant le développement considérable des procédures mathématiques, règne exclusivement dans les sciences exactes, et que les sciences «humaines» tentent de reproduire dans leurs systèmes cognitifs. Le malheur veut que l'origine et la nature dialectique de la pensée de structure mathématique soit largement ignorée, sinon délibérément méconnue, pour la même raison qui fait écarter comme anachronique le recours à une épistémologie de structure aristotélicienne. Ceux-là mêmes qui exercent scientifiquement la pensée de type mathématique n'ont pas, semble-t-il, ou ne veulent pas se donner la possibilité de concevoir le modèle origininaire de leur propre discours, ni, bien entendu, celle de concevoir la pensée de type analogique qui permet de le comprendre, de fonder sa spécificité et son langage propre.

Il y a pourtant des inconvénients graves à ne pas distinguer la structure propre de la proposition prédictive d'avec la structure d'équivalence caractéristique de la proposition mathématique. Le premier est de réduire toute science à une structure de pensée unitaire et univoque, c'est-à-dire de nier la spécificité des savoirs humains. Il ne s'agit nullement de récuser la pertinence ni la légitimité en son ordre de la proposition mathématique. Il faut, encore une fois, comprendre qu'elle répond à une exigence d'intelligibilité et de vérité humaine propre, et que, si sa structure dialectique est valable dans son domaine spécifique de connaissance, il n'en suit

pas nécessairement qu'elle soit celle de tout langage absolument. C'est pourtant ce que supposent univoquement aujourd'hui à la fois la logique formalisée et la philosophie analytique, pour qui la logique se réduit à une pure logique propositionnelle, même si elle est capable du «calcul des prédictats». Évidemment: si la proposition n'est pas la composition prédicative d'une quiddité distincte en raison et d'un exercice actuel, elle se réduit à un tout constitué de ses seules parties juxtaposées l'une à l'autre dans un «ensemble» nominalisé, comme les nombres, relations par soi, se juxtaposent dans l'«ensemble» qu'est l'équivalence quantitative. Et sur cet «ensemble» nominalisé tombe en effet la prédication de vérité, ainsi qu'il a été dit.

Une telle réduction de l'analogie prédicative est insoutenable. Elle ne saurait se vérifier de la proposition prédicative, même s'il est nécessaire, vrai, légitime et efficace de considérer la proposition mathématique comme non prédicative. Et cependant l'idéologie contemporaine dominante, fascinée par l'idéal de la formalisation mathématique, tente à tout prix d'imposer l'idée que le langage, aussi bien le langage dit «naturel» que le «langage» mathématique, ont la même structure non prédicative, et qu'il n'est pas de langage cohérent et producteur de savoir, c'est-à-dire scientifique, en dehors des systèmes formalisés qui peuvent être construits selon le modèle mathématique. Conception d'autant plus dangereuse que ses représentants, psychologues, pédagogues, conseillers des ministères de l'Instruction publique, exercent de fait un pouvoir discrétionnaire sur l'école. Le résultat le plus tangible de cette conspiration est l'affaissement généralisé du sens et de l'usage des langues, ce qui ne saurait étonner en un temps où parallèlement le linguiste devient un théoricien du langage, où il renonce à être un praticien des langues, un grammairien comparatiste, où il oublie totalement que sa discipline était d'abord une philosophie de l'art rhétorique et poétique.

L'idéal de savoir univoque qu'engendre la non-distinction de la proposition prédicative d'avec la proposition mathématique fait encore courir à la pensée un risque d'un tout autre ordre, celui de ne pouvoir constituer une vraie philosophie éthique et politique. Certaines sciences «humaines» l'ont bien compris, qui revendiquent farouchement le domaine de la pratique humaine, en prétendant lui donner enfin le statut scientifique que la philosophie n'aurait pas su lui donner jusqu'ici. La philosophie contemporaine

ne s'avoue pas battue pour autant. Rien n'est plus significatif à cet égard que d'assister aux efforts répétés de la philosophie analytique, qui elle aussi refuse la structure prédicative du discours au sens indiqué ici, pour établir une authentique philosophie éthique. Malgré ses efforts, tout porte à croire cependant qu'elle ne parviendra pas à dépasser le niveau d'une morale de l'obligation, semblable ou identique à celle de l'impératif catégorique kantien, dans la mesure du moins où elle tient à préserver sa propre cohérence. Le formalisme de la morale kantienne en effet est le seul compatible avec le formalisme du savoir de type mathématique ou dialectique; à une pensée purement formelle, tendant à l'axiomatisation, ne peut répondre qu'une morale de la loi, réduisant la causalité objective de la fin à l'obligation subjective de la conscience ou intersubjective de la société. Il suffira même à certains de chercher à montrer comment, en deçà de toute construction déductive de la morale, l'acte pratique d'intention «seconde» se fonde phénoménologiquement sur un acte théorique d'intention «première»¹². Dans les deux cas, on contrevient cependant à l'avertissement fondamental de l'*Éthique à Nicomaque*, pour laquelle il ne faut pas espérer appliquer en philosophie pratique une méthode aussi rigoureuse qu'en mathématique: le sens du bien, de la prudence et de la liberté l'interdit.

S'il se confirme, ce n'est pas un mince résultat que de pouvoir montrer que l'opposition des structures du langage prédictif et du langage mathématique s'enracine principiellement dans l'opposition de ces deux colonnes de la pensée occidentale que sont Aristote et Platon, c'est-à-dire dans l'opposition de la métaphysique analogique de l'être et de la métaphysique dialectique de l'idée. Il apparaît ainsi que la structure de la première et la structure de la seconde sont l'une et l'autre spécifiques, qu'elles ne s'excluent pas, mais s'organisent l'une par rapport à l'autre et sont pertinents chacune dans son domaine propre, l'une dans la philosophie de l'être, l'autre dans la philosophie de l'idée, et donc dans la science de la quantité en tant que résultat d'une idéalisation. (Dans cette perspective, la philosophie d'Aristote et celle de Platon n'ont évidemment pas la même valeur métaphysique.) Il est donc souhaitable et possible que ne se répète pas, en s'inversant, l'erreur de ceux qui, au 16^e siècle et au 17^e siècle, condamnèrent l'introduction d'une

¹² Cf. A. MEINONG, *Über emotionale Präsentation*; E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II, I, 5, § 22 sq.; MURALT, *La métaphysique du phénomène*, p. 161-177.

physique mathématisée, au nom d'un aristotélisme abâtardi qui défendait une conception univoque du langage et du savoir. Il n'y a aucune raison que le savant, le logicien contemporain exclue comme non pertinente une philosophie de l'être qui trouve son expression adéquate dans le langage de structure prédicative et non mathématique, qui s'explique selon un mode d'intelligibilité analogique et non dialectique. Si la métaphore naïve du «métalangage» peut prendre un sens utile, c'est bien ici: c'est le «métalangage» qui fonde critiquement le langage, et non l'inverse. C'est le langage de structure prédicative, et la philosophie de l'être qu'il exprime, qui fondent en raison le langage de structure mathématique, et la philosophie dialectique qu'il exprime. Pourquoi? Parce que seuls les premiers sont en mesure de comprendre les seconds, sans réduire leur spécificité théorique propre. Parce que, si le langage de structure mathématique est le seul retenu comme pertinent et producteur de savoir, le langage de structure prédicative court un double risque grave d'être ravalé, d'une part au rang de simulacre sophistique, c'est-à-dire d'expression de substitution, d'autre part au rang d'un code auto-constitué formellement, c'est-à-dire auto-signifiant et en définitive insignifiant. Le premier risque est illustré, une fois encore exemplairement, par Platon, dont le langage, apparemment et rhétoriquement prédicatif, est formellement inapte à exprimer la dialectique idéale qui nie le principe même de la prédication. Le second risque est illustré, d'une manière extrême, par l'interprétation structuraliste du langage, telle qu'un Derrida la développe par exemple.

C'est pourquoi la véritable philosophie des mathématiques qu'exige la critique des savoirs contemporains ne pourra être valablement l'œuvre d'un penseur nominaliste ou dialectique, sous peine d'introduire une univocité rigide, là où, dans les activités diverses de l'intelligence humaine, règne une organisation structurée. Il en résulterait au plus une épistémologie, au moins une histoire des mathématiques. A défaut d'une véritable philosophie des mathématiques, il vaut mieux par conséquent que la mathématique se développe selon son dynamisme propre, ce qu'elle a su faire de tous temps d'elle-même, sans qu'un métaphysicien ou un épistémologue quelconque ne se préoccupe d'en rechercher les fondements. Il y a trop d'exemples dans l'histoire de la pensée occidentale où des intuitions mathématiques géniales se sont embarrassées d'un langage philosophique inadéquat, qui ne garde de sa structure

prédicative qu'un simulacre logique ou rhétorique, telles la métaphysique mathématique du passage à l'infini de Nicolas de Cuse, ou la théorie de la résolution des équations des *Regulae* de Descartes.

Bref, il est urgent, si les quelques hypothèse d'interprétation qui sont présentées ici se vérifient, de cesser ce jeu de cache-cache: l'opposition science-philosophie ne tient pas, dans la mesure où l'on tente de reconnaître les structures communes des œuvres de l'intelligence humaine et la référence qu'elles impliquent en particulier à la structure de pensée aristotélicienne. Si un effort critique vigoureux n'est pas entrepris pour mettre en évidence ces structures de pensée, c'est non seulement l'immense apport du passé de l'esprit humain qui risque de se perdre, mais les perspectives de la civilisation elle-même qui s'évanouissent. Il n'est peut-être pas exagéré de dire que la démoralisation de l'Occident à laquelle nous assistons trouve l'une de ses raisons dans l'impuissance du discours de structure non prédicative à fonder une éthique qui ne se réduise pas simplement à la morale de l'impératif catégorique.

Une civilisation se définit par l'unité de l'esprit qui l'anime, par l'ordre qu'elle sait assigner aux diverses structures de pensée qu'elle développe, quelque multiples et diverses qu'elles soient. Assurer cette unité ne peut être le fait d'une conception du savoir qui se veut expressément univoque et exclusive. Dans la mesure où elle peut prétendre au statut de discipline autonome, l'histoire n'y suffit pas non plus, pas davantage que l'histoire de la philosophie. Disciplines historiques, elles mettent l'accent sur la contingence et ne peuvent s'organiser en unité sans courir le risque de devenir par là même philosophies, et philosophies univoques. Il y faut une philosophie, du moins cette forme de critique philosophique qui s'attache à mettre en lumière le système des structures de pensée humainement possibles.

VI. LA DÉCOUVERTE DES STRUCTURES DE LA PENSÉE CONTEMPORAINE DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Cette entreprise philosophique ne sera pas celle d'un seul homme. Elle n'est pas surhumaine pour autant. Avant de l'étendre au delà du domaine proprement philosophique, et pour éviter de hasarder quelques hypothèse mal fondées au sujet du statut des sciences, la philosophie doit pouvoir trouver premièrement et

immédiatement en elle-même, dans l'interprétation qu'elle saura donner de sa propre histoire, le moyen de mettre en évidence le système des structures de la pensée humaine. Et s'il est vrai que l'ensemble des œuvres de connaissance philosophique et scientifique, en tant que produites par la même intelligence humaine, relève de la même pluralité analogique d'horizons d'intelligibilité, cette critique philosophique peut raisonnablement s'attendre à trouver dans la trame même des diverses œuvres de son histoire, les premières structures de pensée qui régissent l'exercice même de l'intelligence scientifique. Encore faut-il pour cela qu'elle dispose d'un tableau aussi complet que possible de l'évolution de l'esprit philosophique occidental. Sur ce point, nous assistons aujourd'hui à un phénomène sans précédent dans l'histoire de la civilisation occidentale: l'immense mouvement de reconnaissance et de réhabilitation de la pensée médiévale. Jamais aucun ensemble d'œuvres fondamentales n'a été, pendant si longtemps, aussi systématiquement, aussi continûment, aussi fanatiquement méjugé que la pensée médiévale. L'excès dans le mépris n'a eu d'égal que l'excès dans la louange à l'égard de celui qui a passé par contraste pour le maître de la philosophie moderne, Descartes, lequel pourtant appartient, par tous les traits de sa physionomie intellectuelle, à la scolastique la plus composite que les derniers siècles médiévaux aient élaborée.

Or, la pensée médiévale est, certains s'en aperçoivent maintenant avec un étonnement considérable, la source immédiate des problématiques de la pensée la plus moderne. La pensée grecque antique, certes, reste le creuset des principes philosophiques dont l'Occident continue de vivre. Mais, en raison de l'irruption du christianisme, c'est la lente maturation de la civilisation européenne au cours des dix siècles du Moyen Âge qui a façonné l'image de notre monde, en permettant aux principales structures qui régissent la pensée contemporaine de se constituer. Cinq exemples permettent de le comprendre. Ils présentent les thèmes principaux qui seront analysés selon les perspectives les plus diverses dans les études qui suivent.

1. La distinction formelle ex natura rei

Contrairement à un préjugé opiniâtre, la pensée médiévale n'est nullement a-critique ni pré-critique. Elle développe au contraire,

selon des structures de pensée précises, une série de «théories de la connaissance» dont la subtilité, la rigueur, la complexité n'a rien à envier à la monumentale critique kantienne. Contrairement à celle-ci, elle préserve la richesse et la diversité des activités de l'esprit humain, en maintenant la spécificité des trois disciplines étroitement liées dans l'entreprise critique, à savoir la métaphysique, la philosophie du langage et la logique. La première ne se réduit pas, du moins au Moyen Âge, à ce théologisme exclusif que les temps modernes ont élaboré et qui revêt toutes les fonctions que le Moyen Âge distingue dans ses œuvres métaphysiques, logiques et éthiques. Elle s'attache à montrer l'émergence de la notion d'être (*ens*) à partir du discours qui le dit, et elle est restée fidèle à cette inspiration aristotélicienne, même si elle l'explicite en des synthèses non aristotéliciennes, telle par exemple la métaphysique de l'être selon Duns Scot. De fait, c'est cette métaphysique qui impose à la philosophie moderne la doctrine, à la fois métaphysique et critique, de la distinction formelle *ex natura rei*. On ne saurait trop insister sur l'importance philosophique et historique de cette doctrine, selon laquelle ce qui est pensé distinctement est séparé réellement, ou du moins séparable de *potentia absoluta Dei*. (La formulation moderne la plus manifeste en est celle de Descartes au début de la sixième *Méditation*, à propos de la séparation de l'âme et du corps.) C'est là l'expression épistémologique de l'argument dit ontologique dont ferait usage, selon l'interprétation scolaire courante, la preuve de l'existence de Dieu selon Saint Anselme, et que mettent en œuvre les *Méditations métaphysiques*. Il n'est pas exagéré de dire que la philosophie moderne entière, de Suarez à Wolff, est un immense «argument ontologique» destiné à assurer *a priori* la corrélation de la pensée et de l'être selon l'idéal de la pensée mathématique que recèle virtuellement la distinction formelle scotiste. Car c'est bien l'analogie aristotélicienne des distinctions réelle, virtuelle, de raison raisonnée et raisonnante, qui est supplantée par l'univocité scotiste de la distinction formelle *ex natura rei*. La fin de ce processus épistémologique est l'abandon définitif de la métaphysique d'Aristote, et la progressive réduction de la pensée philosophique à la pensée de type mathématique dont il a été question ici. L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est de ce point de vue certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale, elle en détermine le principe méthodique universel et en prescrit les consé-

quences nécessaires, dont l'une, et non la moindre, est l'explicitation définitive par Hegel de la dialectique moderne¹³.

2. *L'esse objectivum*

La philosophie analytique, et certaines formes de structuralisme issues de la linguistique saussurienne, considèrent comme leur objet le sens de la proposition, et douent celui-ci d'une autonomie objective et positive, d'une *Ideal-objektivität*, qu'elles sont d'ailleurs souvent bien en peine de justifier. Cette problématique a été intensément débattue dès la fin du 13^e siècle, et les grandes options philosophiques qui ont été prises à ce moment, sont redécouvertes aujourd'hui, souvent dans l'ignorance de leur origine et de leur manifestation première. Il convient d'en étudier de plus près les structures fondamentales, pour rétablir certes une vérité historique, mais surtout pour manifester la continuité des efforts de l'esprit humain. Le thème de l'objectivité idéale, c'est-à-dire de l'objectivité en soi de l'idée, est en effet l'un des rares dont il est possible de suivre la trace quasi continue dans l'ensemble de la philosophie occidentale. Par opposition à la doctrine thomiste de l'unité par soi de l'acte d'intelliger et de l'objet intelligible *secundum esse intelligibile*, il s'élabore dans la notion scotiste d'*esse objectivum*, dans la noétique du concept comme dans celle de la proposition. Il commande d'une part la définition scotiste de l'objet comme *esse repraesentatum*, et donc *intelligibile* puis *intellectum* dans et par la *species* intelligible, et se prolonge d'autre part, chez Adam Woodham et Grégoire de Rimini, dans la doctrine de l'objet de la proposition conçu comme signifié propositionnel complexe¹⁴. Il s'applique à partir de là à la notion méthaphysique de l'idée divine, telle que Duns Scot la conçoit par opposition à Saint Thomas et Guillaume d'Occam¹⁵, aussi bien qu'à la théologie de la science divine des futurs contingents, chez Scot et Leibniz¹⁶. Dans la pensée moderne et contemporaine, il régit aussi bien la notion cartésienne, spinoziste, leibnizienne, arnaldienne, malebranchiste, berkeleyenne, de l'idée de l'entendement humain, aussi bien que, par delà Bolzano, Brentano, Mei-

¹³ Cf. 2^e étude, p. 85 sq.

¹⁴ Cf. 3^e étude, p. 127 sq.

¹⁵ Cf. 4^e étude, p. 202 sq.

¹⁶ Cf. 6^e étude, p. 293, 307 sq.

nong, Ehrenfels, la notion qu'élaborent la phénoménologie et la philosophie analytique du sens propositionnel, *Geurteilt als solches* de Husserl ou *Gedanke* de Frege et Wittgenstein. Il n'est pas jusqu'à la linguistique saussurienne qui ne retrouverait ses principes philosophiques dans la théorie médiévale de l'*esse objectivum* telle que Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Alnwick ou Grégoire de Rimini l'ont développée. Il n'est pas sans intérêt de constater d'ailleurs que l'interprétation d'Aristote par Ernst Tugendhat se ramène à la doctrine de la vérité propositionnelle que Grégoire de Rimini expose. Cette destinée triomphale semble irrésistible¹⁷. Elle ne trouve d'opposants dignes de ce nom que dans les représentants les plus stricts du thomisme et de l'occamisme. Même certains des meilleurs représentants de la tradition thomiste en subissent l'influence, tels Jean de Saint Thomas, qui donne beaucoup d'arrhes à l'*esse objectivum* scotiste, dans sa critique comme dans certains aspects de sa théologie, ou Edith Stein, qui tente de rapprocher la notion de *species* thomiste de celle de l'*eidos* husserlien¹⁸.

De plus, et ce qui vient d'être dit permet de le comprendre, l'élaboration de la notion d'*esse objectivum* débouche sur la doctrine, commune à toute la philosophie moderne, du primat de la conscience. L'*esse objectivum* en effet est ce qui est, dans l'âme, représenté en tant que tel, et c'est cela même dont le sujet prend connaissance de la manière naturellement la plus immédiate. Quelques soient les méandres que suit la constitution du thème de la conscience de soi dans la pensée médiévale (dans la critique de la doctrine occamienne de la proposition par Grégoire de Rimini, ou chez Occam lui-même¹⁹), il apparaît que le *cogito* s'inscrit comme une nécessité première dans toute philosophie de la représentation, car le représenté étant l'*esse objectivum* de la chose, et non la chose même qui est représentée, la seule possibilité d'assurer la référence du sujet au réel est de montrer qu'en un cas au moins la «réalité objective» du connu est identique à sa «réalité formelle», qu'en un cas au moins l'être connu d'une chose est identique à son être réel. Ce que les médiévaux en général réservaient à Dieu, Platon à l'idée,

¹⁷ Cf. 3^e étude, et MURALT, *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, spécialement, *Phénoménologie et philosophie analytique du langage*, p. V-XIV.

¹⁸ Cf. 3^e étude. Cf. EDITH STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*.

¹⁹ Cf. 3^e et 8^e études, p. 130, 136, 401 sq. — Cf. MURALT, *La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam à Rousseau*.

certains auteurs du 14^e siècle commencèrent à le concevoir comme la norme du savoir, si bien que le *cogito* cartésien prolongera tout naturellement les considérations d'un Nicolas d'Autrecourt à ce propos, ainsi que le risque virtuel qu'implique la philosophie du *cogito* d'hypostasier le moi en principe divin.

3. La logique

Les siècles médiévaux ont donné à la logique un développement sans précédent. La plupart de nos contemporains en restent encore à l'idée que la logique a commencé de prendre son essor avec la libération de la science mathématisée d'avec la philosophie dite traditionnelle (on ne sait ce que peut signifier ce terme vague), et qu'elle a atteint sa maturité en notre siècle de philosophie analytique, de linguistique et de symbolisme logique. La raison du développement magistral de la logique médiévale est cependant le fait, reconnu celui-là, que le Moyen Âge est un temps «théologique». Il est compréhensible qu'une pensée dont l'objet principal, Dieu, échappe à toute vérification expérimentale, établisse avec d'autant plus de précisions les démarches cognitives, critiques, logiques, qui permettent de l'atteindre. Dans ce but, la logique médiévale a élaboré des théories qui, sous d'autres termes que ceux qu'utilisent nos contemporains, portent sur les mêmes objets, la valeur du nom, de la proposition, la quantité logique du prédicat, les modes de l'inférence, etc. Et la même conclusion s'impose ici, comme pour le premier exemple. La logique médiévale, dans l'évolution qu'elle a connue avec Guillaume d'Occam et Buridan principalement, anticipe en effet sur le symbolisme logique contemporain, en concevant la possibilité d'un langage dont la pertinence se constitue, non par son adéquation judicative au réel, mais par le jeu autonome de ses règles internes propres. Elle s'est à cet effet développée dans le sens de deux doctrines d'une importance capitale. D'une part, elle a réduit la fonction significative du verbe *être* à sa fonction logique copulative, cessant par là de distinguer entre la portée ontologique de la proposition et sa valeur logique de système prédicatif, c'est-à-dire entre la vérité et la correction de la proposition. D'autre part, elle a réduit l'intention de l'intellect au réel dans l'acte psychique vivant de la proposition à la fonction de substitution opératoire (*suppositio*) au réel qu'exercent les termes correctement agencés dans le syntagme propositionnel. Ces deux points de vue théoriques

s'appellent évidemment l'un l'autre, et leur alliance est sans doute parmi les créations du génie médiéval celle qui a le plus efficacement contribué à introduire l'idéal d'un savoir mathématisé, celui-là que la logique formelle contemporaine entreprend de mener à terme. Si la conception d'un tel savoir est évidemment légitime, il n'en reste pas moins que sa réalisation, tout aussi légitime, et ses succès pratiques ont encouragé la désaffection progressive de la philosophie et de la science occidentale à l'égard de la métaphysique. Les fantaisies verbales de l'ontologie heideggérienne ne sont concevables que comme réactions à un tel appauvrissement spirituel. Aristote disait qu'il faut une métaphysique pour distinguer entre Socrate et Socrate assis; il faut aujourd'hui encore une métaphysique pour distinguer entre une proposition prédicative (Socrate est homme) et une équation mathématique ($2 + 2 = 4$). Car il n'est pas possible de réduire l'une à l'autre.

4. La causalité

La métaphysique et la physique médiévales ont étudié de près la notion de causalité. Elles ont proposé plusieurs modèles théoriques susceptibles d'en rendre raison efficacement et utilement. La discussion fondamentale qui s'est engagée alors a abouti à une conception qui règne encore sur la pensée scientifique de nos jours, et qui implique des conséquences philosophiques immenses. On s'est beaucoup gaussé de la prétendue naïveté des modes de la causalité aristotélicienne. Ils permettaient cependant, dans l'esprit de leur auteur, de rendre compte de manière organique aussi bien de la spécificité du mouvement physique que de celle d'une opération humaine, intellectuelle ou volontaire. La critique qu'exercent à leur égard Duns Scot, puis Occam, modifie cet équilibre. Elle substitue à la notion aristotélicienne de causes totales et réciproques, unes par soi dans l'exercice même de leur causalité qui est leur effet, la notion nouvelle de causes partielles et autonomes l'une par rapport à l'autre, unes par accident de par leur simple concours à leur effet commun. D'où suit la suppression de la spécificité des causalités, en particulier de la cause formelle et de la cause finale, et la réduction de celles-ci à la seule matière et à la seule cause efficiente. Ainsi apparaît un mode de pensée, universel, ou du moins univoque, qui permet d'interpréter selon un seul système de relations causales mécaniques l'ensemble des phénomènes qui peuvent

comber sous l'expérience humaine, aussi bien physiques que physiologiques et psychologiques. Si la physique et la biologie aujourd'hui craignent si fort de se compromettre avec la notion de finalité, si de même la psychophysiologie tend à interpréter le phénomène de la conscience en termes exclusifs de causalité physique ou chimique, la raison doit en être cherchée dans la critique systématique dont la notion de causalité a été l'objet dans les siècles médiévaux. Pour éviter cette réduction nécessaire, les penseurs scolastiques qui ont élaboré la notion de la causalité comme concours de deux causes partielles, avaient pris la précaution de dégager la liberté de la volonté de toute nécessité naturelle, et de distinguer la causalité libre de la volonté d'avec la causalité nécessaire de la nature. Parant ainsi à Charybde, ils n'échappèrent pourtant pas à Scylla, car ils s'engagèrent dans les difficultés inextricables qu'éprouvera la pensée spéculative à concevoir à la fin du Moyen Âge la subordination de la liberté humaine à la toute-puissance providente de Dieu et dans les temps modernes l'opposition du déterminisme et de l'indéterminisme. Les querelles autour du concours entre la prédestination et la liberté, de l'insertion de la liberté intelligible dans le réseau de la nécessité phénoménale, du rapport entre le hasard et la nécessité, apparaissent dans cette perspective comme quelques-unes des conséquences lointaines de la révolution qu'a fait subir la pensée du Moyen Âge finissant à la doctrine de la causalité. La doctrine de causes partielles indépendantes, substituée à celle de causes totales et réciproques, entraîne en effet la suppression de l'une au détriment de l'autre, privilégiant tour à tour et exclusivement soit la toute-puissance divine ou la nécessité, soit la liberté humaine ou la contingence, et ruinant en définitive la notion même de leur «concours»²⁰.

La doctrine de l'évolution des vivants présente un cas très remarquable de cette impuissance doctrinale. Une causalité conçue sur le modèle scolaste du concours de causes partielles rend en effet impossible de «comprendre», au sein du devenir biologique, le jeu de la Providence finalisante et du dynamisme autonome de la matière vivante. Elle entraîne deux conceptions univoques contraires, celle d'un devenir universel finalisé par la seule Providence divine, au détriment de l'autonomie du monde créé, ou celle d'un devenir, physique et biologique, exclusivement lié à la nécessité —

²⁰ Cf. 6^e et 7^e études, p. 321, 331.

ou au hasard de ses conditions matérielles, aux dépens de tout ordre providentiel commun de sagesse — quand elle n'aboutit pas à l'identification pure et simple de la Providence et de l'ordre cosmique (Teilhard de Chardin). Il apparaîtra au contraire que la notion de la causalité réciproque de causes totales, accommodée aux problèmes que posent les rapports de la toute-puissance providente et de la créature, sous forme de leur subordination en tant que causes totales et autonomes dans leur ordre propre, permet de concevoir un ordre du monde dans lequel la causalité divine et la causalité seconde de la créature «concordent» harmonieusement, sans porter atteinte ni à la toute-puissance de la première, ni à l'autonomie de la seconde — ni même au hasard que manifeste le mouvement des particules élémentaires de la matière²¹.

5. Les conséquences de la notion scotiste de la causalité dans la théorie de la connaissance et dans la philosophie pratique

La nouvelle interprétation que donne Duns Scot de la causalité aristotélicienne est à n'en pas douter d'une importance extrême. Son caractère véritablement révolutionnaire cependant passa inaperçu de ceux-là même qui la concurent et la mirent en œuvre: la doctrine de la causalité concourante non réciproque de causes partielles fut considérée tout simplement comme celle d'Aristote. Ce n'est qu'en constatant ses conséquences, en particulier dans l'ordre du connaître et du vouloir, que l'on peut comprendre à quel point elle s'éloigne de la position aristotélicienne. Les opérations de l'intellect et de la volonté humaine en effet, réaménagées selon la pensée de structure scotiste, ne sont plus désormais l'effet par soi, c'est-à-dire la causalité en acte des deux causes totales et réciproques que sont le sujet et l'objet, mais l'effet produit en commun par le sujet et l'objet conçus comme deux causes partielles indépendantes l'une de l'autre dans leur causalité même²². D'où suit le privilège de l'une aux dépens de l'autre, et c'est évidemment le sujet qui apparaît dans cette perspective comme la cause «plus principale» (Scot.) Le primat de la subjectivité s'inscrit comme une conséquence logique de la nouvelle doctrine de la causalité, et il ne tarde pas à s'expliciter dans l'idée nouvelle d'une opération humaine

²¹ Cf. 6^e étude, p. 325 sq.

²² Cf. 3^e étude, p. 112 sq.

absolue de toute relation à son objet, qu'il s'agisse de la connaissance ou de l'opération pratique de la volonté. Comme le dit Duns Scot de la volition, la puissance du sujet est désormais cause totale et unique de ses opérations, et son objet en vient à ne plus jouer, au mieux, que le rôle d'une condition *sine qua non* ou d'une occasion. Occam tire de là une définition de l'intellect et de la volonté humaine comme non déterminée causalement (formellement ou finalement) par leur objet, et il illustre cette définition par ses exemples fameux, extrêmes et paradoxaux, de la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas (*notitia intuitiva rei non existentis*) et de la haine de Dieu (*odium dei*)²³. La notion d'une intellection absolue de toute relation à son objet ouvre par conséquent la voie à toutes les doctrines de connaissance *a priori* que la philosophie occidentale a développées dans les temps modernes, comme celle d'une volonté absolue de toute détermination finale anticipe sur toutes les formes concevables de «philosophie de la liberté», d'Occam à Secrétan et à Sartre — au risque de devoir s'adjointre la notion d'une aliénation nécessaire de la volonté par un principe ou une loi extrinsèque ou même par elle-même²⁴.

Le premier aspect rejoint ce qui a été dit, à propos du premier exemple, des conséquences de la distinction formelle *ex natura rei*. Le second se développe dans ce qui a été la plupart du temps compris sous le terme de «volontarisme». Occam en effet rejette, et Duns Scot lui prépare la voie, la causalité finale comme impropre et métaphorique. Par opposition à l'aristotélisme thomiste, il considère la volonté divine comme non finalisée par l'amour qu'elle se porte à elle-même, construit ce Dieu tout-puissant, indifférent et arbitraire qui affolera Luther et scandalisera Leibniz, celui-là même qui fondera cependant l'entreprise cartésienne, résoud *de potentia absoluta dei* l'opposition de la cause première et de la cause seconde au profit de la toute-puissance indifférente de la première — alors même que *de potentia ordinata dei* il ne laisse pas d'introduire un certain «pélagianisme» dans sa doctrine de l'acte volontaire. Pour ce qui est de l'homme, il en vient parallèlement, et Descartes une fois encore le suit très fidèlement, à définir la volonté humaine comme une puissance de l'âme non finalisée essentiellement, comme une puissance libre absolument de toute détermination

²³ Cf. 4^e et 8^e études, p. 243 sq., 390-395.

²⁴ Cf. 6^e étude, p. 283, 301.

objective, à qui Dieu impose de fait, dans un acte souverain indifférent, une loi morale sans commune mesure absolument avec les exigences vivantes de sa nature créée. De là est né cet antagonisme apparemment radical de l'autonomie et de la loi, de la spontanéité et de la règle, de la liberté et de l'autorité, qui marqua notre monde de son alternance, parfois sanglante, et dont nous n'avons pas fini d'éprouver les conséquences concrètes dans notre vie quotidienne, personnelle, politique ou religieuse. La tentative la plus conséquente de répondre au défi lancé par la théologie et l'éthique du Moyen Âge finissant, fut celle de Kant, qui identifia transcendamment la liberté et la loi, variante pratique de l'identification métaphysique de la liberté et de la nécessité chez Spinoza. L'instinct vital de la nature humaine rejette cependant cette solution comme une violence inacceptable, ce qui explique enfin pourquoi une certaine «sensibilité» contemporaine en arrive à éprouver toute autorité comme répressive, tout ordre comme injuste²⁵.

Il n'est pas nécessaire d'insister. Les exemples cités ici suffisent pour montrer que le sens véritable de la pensée occidentale moderne et contemporaine ne pourra être compris si ses sources médiévales ne sont pas complètement mises en évidence et correctement interprétées. Le temps est venu où une telle entreprise paraît possible. Dans la mesure où les préjugés négateurs de la civilisation médiévale se dissipent, le temps est venu de montrer et de faire comprendre à nos contemporains que ce qui a été dit du sens, du progrès, des réussites et des échecs de notre civilisation européenne, doit être corrigé, car tout ce qui a été dit à ce propos est à revoir, ou à peu près.

VII. L'IMPOSSIBLE DIALOGUE INTERDISCIPLINAIRE

Sous le coup de la crise sans précédent que vit l'Occident, l'optimisme comme le désespoir le plus excessif se donnent libre cours. Le regard critique que l'homme du 20^e siècle jette sur sa propre civilisation ne peut que l'aveugler s'il refuse d'en considérer les sources médiévales authentiques. Il ne s'agit pas de nier le progrès possible du savoir. Mais précisément, puisqu'il s'agit d'un progrès, il faut en discerner les étapes et principalement le point de départ.

²⁵ Cf. MURALT, *La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam à Rousseau*.

La pensée moderne, dit-on, est née d'avoir tourné le dos à la pensée philosophique et théologique du Moyen Âge. Rien n'est plus faux: la pensée moderne, jusque dans ses succès les plus éclatants, mathématiques et scientifiques, s'est constituée selon les structures de pensée qu'a façonnées pour elle le développement de la réflexion philosophique médiévale elle-même. Pour prolonger l'un des plus importants exemples esquissés plus haut, c'est un certain mode de philosophie et de logique philosophique médiévale qui, réduisant le verbe «est» à un foncteur logique, a préparé la substitution du langage mathématique, celui de l'équation, au langage prédicatif, lequel ne trouve son fondement véritable que dans une métaphysique de l'être de type aristotélicien. C'est cette logique nouvelle qui a donc permis l'essor inouï des sciences exactes et la multiplication de leurs applications pratiques.

Mais il ne faut pas oublier le revers de cette brillante médaille. Si cette logique nouvelle, et la méthode mathématique qu'elle implique, assura le succès des sciences exactes, ses résultats en matière de philosophie furent plus contestables. S'étant détournée avec raison de la philosophie scolaire qui s'était constituée au 16^e siècle en un boiteux syncrétisme des doctrines médiévales, elle crut devoir se donner elle-même le fondement d'une philosophie et d'une métaphysique propres, qui manifestât le même mode de pensée qu'elle. Cette condition lui paraissait nécessaire pour assurer l'unité du savoir. (Le cas exemplaire est celui de Descartes.) Mais, en construisant ainsi sa propre justification épistémologique sous la forme de la philosophie moderne, elle étendait sa méthode au delà du domaine des sciences qu'elle pensait fonder, prétendant à la vérité exclusive de son idéal, au détriment de toute pensée philosophique qui ne se plierait pas à sa structure discursive, et prêtant par là même d'avance le flanc à la critique kantienne. Il s'ensuivit que les sciences exactes, dont l'intelligibilité propre n'exigeait nullement une telle fondation (c'est l'illusion mortelle de la philosophie moderne d'avoir cru le contraire), se séparèrent définitivement de la philosophie et laissèrent le soin aux sciences «humaines» de récupérer progressivement le domaine que la philosophie ne pouvait plus que leur abandonner. Ainsi se créa la situation que nous connaissons aujourd'hui, à savoir la juxtaposition interdisciplinaire d'une pluralité de sciences exactes en expansion continue, suffisamment unes de par l'unité de leurs objets d'étude, de par leur instrument mathématique d'expression et de formalisation, peut-être

même de par leurs méthodes d'investigation, et d'une pluralité de sciences «humaines», peu exactes dans leur méthode, conjecturales dans leurs résultats, naïves souvent dans la connaissance qu'elles pensent pouvoir donner de l'homme, quand elles ne succombent pas à la tentation du mythe et de l'idéologie. Entre ces deux groupes de disciplines, il n'est guère de dialogue réel. L'intérêt mutuel des unes pour les autres n'est pas de même valeur. Les représentants des sciences exactes attendent des sciences dites «humaines» cette vision philosophique qu'eux-mêmes ne pensent pas pouvoir apporter; les représentants des sciences «humaines» admirent la puissance théorique et pratique des sciences exactes, mais ne sont pas en mesure de la transposer dans leur domaine propre. L'espoir des premiers se nourrit de son propre désir, et le respect des seconds se teinte souvent d'un sentiment de frustration jalouse.

Face à cet échange inégal, la philosophie analytique actuelle suscite quelques espérances nouvelles. Car il est vrai qu'elle amène dans le débat contemporain un souffle nouveau. Elle prétend s'opposer à l'ensemble de la philosophie «traditionnelle», et elle a raison dans la mesure où elle comprend sous ce terme la philosophie de la représentation et de la conscience. Elle ne considère pas comme définitivement acquise la notion de l'objectivité idéale (*Ideal-objektivität*), identique et permanente, qui caractériserait les sens (*Sinne, Gedanken*) du langage. Malgré les attaches de ses représentants, Wittgenstein, Searle, Tugendhat, avec les sources husserlienne et frégéenne de la philosophie analytique, elle développe des positions qui évitent tout aussi bien l'écueil du positivisme analytique que celui du transcendentalisme constitutif. Elle insère les sens du langage dans l'exercice concret de la langue, en montrant comment les jeux de langage interprètent le réel par l'usage des noms, sans jamais hypostasier les sens de ceux-ci en entités objectives par soi, problématiques «contenus» idéaux de la conscience. De ce point de vue, il n'est pas interdit d'espérer que la philosophie analytique, en dépit de l'ignorance qu'affichent ses tenants pour toute pensée antérieure à 1850, ne puisse rencontrer une part tout au moins de l'inspiration aristotélicienne, en évitant certaines des voies scotistes qui ont déterminé le cheminement de la philosophie moderne. L'itinéraire de Wittgenstein est exemplaire à cet égard. Il commence par admettre avec Frege l'idéalité du sens objectivement signifié par le langage, pour conclure à la définition du signe, en particulier du nom comme signe signifiant,

comme usage d'un son comme signe²⁶. Or c'est là un thème aristotélicien, puisque pour l'auteur de la *Rhétorique*, rien n'est nom par nature, car un nom est un son qui devient signe (*σύμβολον*) d'une chose quand il est utilisé à la place de celle-ci²⁷.

VIII. LA LEÇON D'OCCAM

Cette situation explique pourquoi la réhabilitation de la pensée médiévale revêt une telle importance aujourd'hui. L'état actuel des sciences est le résultat d'une longue évolution de la civilisation humaine. Puisque celle-ci est l'œuvre de l'homme, puisque l'homme est un «animal raisonnable», toutes ses œuvres sont régies et organisées selon les modes typiques, selon les structures déterminées de sa pensée. Tant que le maillon central de l'histoire intellectuelle occidentale continuait d'être méconnu et méprisé, il était impossible de dégager avec certitude toutes, ou du moins les principales d'entre ces structures de pensée qui régissent son développement. La réhabilitation de la pensée médiévale, dans les limites de l'expérience historique dont nous sommes capables, permet de considérer l'évolution de la civilisation occidentale comme une continuité sans faille. Elle manifeste en particulier que c'est au Moyen Âge, entre 1250 et 1350 très précisément, que sont apparues les prémisses de la situation intellectuelle contemporaine, c'est-à-dire aussi bien le déclin d'une conception philosophiquement unifiée des savoirs humains possibles, telle celle préconisée ici, que l'essor du savoir formalisé univoque qui prétend régner exclusivement aujourd'hui. Comment donc peut-on croire que nous nous comprendrons nous-mêmes, si nous ne connaissons pas comment et pourquoi est né le type de pensée intellectuelle et scientifique qui régit le monde où nous vivons?

Ce sont ces structures de la pensée médiévale que la philosophie en cette fin du 20^e siècle se doit de mettre en lumière, de comparer, d'organiser, de critiquer et de juger. Certains proposent un moratoire nucléaire. Il est permis de rêver d'un moratoire dans le

²⁶ Wird ein Zeichen *nicht gebraucht*, so ist es bedeutungslos (*Tractatus logico-philosophicus*, 3.328). — L'allusion à OCCAM qui suit ce texte n'est pas pertinente). — Wenn wir jedoch irgendetwas, das das Leben des Zeichens ausmacht, benennen sollten, so würden wir sagen müssen, dass es sein *Gebrauch* ist (*Das blaue Buch*, dans *Schriften*, V, p. 20).

²⁷ Cf. *De l'interprétation*, 16 a 27-28; *Les réfutations sophistiques*, 165 a 7-8.

développement des sciences exactes et «humaines», dans la course effrénée et irresponsable vers l'application pratique et commerciale de leurs résultats, le temps de réévaluer dans une nouvelle lumière l'évolution de la pensée occidentale durant ces derniers siècles, ceux-là même pendant lesquels se sont constituées précisément les sciences exactes et «humaines». À défaut d'un tel moratoire, évidemment impossible, il appartient aux médiévistes de faire, vite et bien, la critique des modes de pensée qui ont engagé l'homme occidental dans l'aventure de sa civilisation industrielle et technique. La publication rapide d'œuvres originales de plus en plus nombreuses devrait le permettre. Ici encore, cependant, comme dans le cas de l'interprétation de la philosophie moderne, il apparaîtra que beaucoup de choses sont à revoir, beaucoup de poncifs à détruire.

Le développement du «néo-thomisme» par exemple a considérablement déformé l'image de l'évolution doctrinale du Moyen Âge. Il a contribué à diffuser l'idée fallacieuse que la tradition aristotélicienne de Saint Thomas s'est développée victorieusement durant les derniers siècles du Moyen Âge, et qu'elle s'est perdue progressivement dès le 16^e siècle pour renaître à la fin du 19^e siècle. La vérité est bien différente, que l'érudition contemporaine n'a pas encore réussi à rétablir complètement. La tradition thomiste constitue certes un courant important de la pensée médiévale. Mais elle n'a jamais dominé la scène intellectuelle, et sa prétention à prolonger un aristotélisme authentique a été sans cesse contestée. Elle a de fait cédé le pas devant la pensée d'inspiration scotiste, laquelle, malgré les coups de boutoir de Guillaume d'Occam, a pénétré peu à peu tous les domaines de la pensée, au point de fournir à la philosophie moderne son principal instrument d'analyse, la distinction formelle *ex natura rei*, et corrélativement son objet propre, l'idée dans son être objectif, identique et autonome. C'est la tradition scotiste qui commande la réforme de la théologie par Luther et Calvin. Car ces deux auteurs adaptent, sans le savoir, la notion scotiste de la causalité partielle de causes concourantes non réciproques à la doctrine du salut et de la justification, en se contentant de renverser l'ordre des termes qu'avait institué le (semi) pélagianisme des 14^e et 15^e siècles. A un Dieu tout-puissant qui pour assurer la puissance autonome et libre de sa créature, aliène dialectiquement sa propre toute-puissance, ils opposent un Dieu tout-puissant, tout aussi arbitraire il est vrai, qui exerce sans limites sa toute-puissance absolue en aliénant définitivement la puissance finie de sa

créature²⁸. C'est la tradition scotiste encore qui structure l'essai syncrétique de restauration aristotélicienne que représente la grande scolastique espagnole du 16^e siècle, et c'est celle-ci qui s'est répandue dans toute l'Europe par l'intermédiaire des collèges jésuites.

Devant ce défi, comme devant celui de la physique mathématique qui prenait alors son essor, et dont les «épistémologues» du temps pensaient pouvoir établir les fondements en lui imposant une superstructure métaphysique d'inspiration scotiste précisément, la tradition thomiste s'est refermée sur elle-même et s'est contentée, dès le 16^e siècle surtout, d'affirmer, sinon de répéter, les positions apparemment acquises, et de rejeter les thèses de ses adversaires, sans chercher à dialoguer avec eux en respectant la spécificité de leurs structures propres. Il s'ensuivit qu'elle ne sut ni assurer la cohérence de ses propres principes ni éviter de se laisser influencer par des perspectives d'intelligibilité étrangères aux siennes. Tant il est vrai qu'une philosophie, tel un être humain, ne découvre sa vérité propre que dans le dialogue véritable avec l'autre. Cette évolution particulièrement évidente de nos jours dans l'œuvre de certains «néo-thomistes» parmi les plus connus comme Jacques Maritain et Karl Rahner, se manifeste dès la fin du Moyen Âge, où le scotisme dominant marque jusqu'à la pensée de thomistes aussi remarquables que Capréolus, Cajetan et Jean de Saint-Thomas, par exemple dans la doctrine de l'intentionnel, du concept comme représentant de l'objet, ou de la judication comme «tombant sur» l'apprehension, toutes notions qui pour le moins versent de fortes arrhes à l'*esse objectivum* scotiste²⁹.

Sur tous ces points, la tradition thomiste aurait eu avantage à s'appuyer sur la critique qu'Occam adressait à la philosophie scotiste. En tentant d'analyser les structures propres de la pensée occamienne, comme elle aurait pu le faire selon ses principes aristotéliens, elle aurait découvert qu'Occam n'est pas purement et simplement «nominaliste», comme l'ensemble de la critique médiévale et moderne le croit (le terme de «nominalisme» est employé à tort et à travers; on considère même aujourd'hui que l'ensemble de la réflexion philosophique et théologique qui mène à Luther par Grégoire de Rimini et Gabriel Biel est tout uniment «nominaliste»,

²⁸ Cf. 7^e étude.

²⁹ Cf. 3^e et 6^e études, p. 95, 151, 295.

ce qui est pour le moins exagéré), mais que sa pensée métaphysique se définit comme une métaphysique de l'un, comme un système d'absolus co-existant absolument de toute relation l'un avec l'autre, que son épistémologie permet par conséquent la co-existence systématique d'une logique du nom connotatif, «nominaliste» en effet, d'une critique «psychologiste» du concept et d'une philosophie «volontariste» de la liberté.

Cette conception de la philosophie occamienne permet d'expliquer les effets doctrinaux les plus divers et les plus inattendus. Si le terminisme d'Occam inaugure la voie étonnamment féconde dans son ordre du symbolisme logique, son «psychologisme» eût permis à la noétique thomiste d'éviter toute influence scotiste. Il lui aurait permis par exemple de mieux comprendre que la *species* intelligible n'est pas une qualité formelle affectant l'intellect d'une manière accidentelle quasi entitative, que le verbe mental, le concept, ne procède pas de l'intellect comme une véritable *res* peut procéder d'un agent qui la cause de manière réellement efficiente, que les expressions de Saint Thomas parlant à ce propos de l'immanence de l'objet connu dans le sujet connaissant, ou du verbe procédant de l'intellect, n'ont en quelque sorte qu'une valeur métaphorique, que la *species* intelligible est la chose même rendue intelligible par l'opération inductive de l'intellect, que le concept est la chose même intelligée en acte dans une certaine *habitudo intelligentis ad rem intellectam*, que *species* intelligible et *species* intelligée actuent l'intellect selon l'exercice, mais non selon la quiddité, comme une cause formelle objective actue l'opération d'un sujet agissant, mais non comme une cause formelle entitative informe un sujet matériel³⁰, que la conscience de soi n'est pas l'acte d'un sujet réfléchissant sur les actes ou les objets immanents qui la déterminent, que la réflexivité de la conscience est elle aussi une métaphore, la conscience étant elle-même d'une part le fait de la perception animale en raison de l'unité analogique de la sensibilité, propre et commune, et d'autre part liée au mode d'exercice imparfait et confus d'un intellect lié à la discursivité rationnelle.

D'une manière générale, le «psychologisme» occamien aurait évité à la pensée occidentale de céder aux facilités théoriques qu'elle s'est accordé en développant les multiples formes de la philosophie de la représentation et de la conscience, dont la structure commune

³⁰ Cf. 3^e étude, p. 93.

peut se ramener aisément à l'épure suivante: la chose connue étant considérée comme immanente au sujet connaissant selon un être «représenté», «intentionnel» ou «idéal-objectif», la conscience en vient à être définie comme une subjectivité dont les opérations et les objets propres sont autant de spécifications. De plus, la réalité véritable des choses ne pouvant pas être maintenue en elle-même, étant réduite à un certain *esse deminutum*, elle procède de la conscience selon les modes les plus divers, dont la procession des idées divines dans le scotisme donne le schème exemplaire, et la conscience elle-même s'hypostasie en instance constitutive universelle, sujet transcendental, Dieu, nature, histoire, intersubjectivité ou société.

Et ce qui est dit ici de l'objet connu vaut également du bien moral, qui dans la philosophie occidentale moderne n'est pas voulu comme une fin aimée ou désirable, mais prescrit sous la forme idéale-objective d'une loi. Car la loi peut être conçue évidemment comme l'*esse objectivum* du bien à faire (*bonum faciendum*) en tant que représenté a priori intentionnellement dans la conscience du sujet pratique, comme dans la philosophie dite des valeurs, la valeur (bien, beau, vrai) est un certain *esse objectivum* pratique, un *esse volitum*, déjà entrevu par Scot, de la fin des diverses opérations spirituelles humaines en tant que représentée dans la conscience comme désirable, créable ou connaissable. Le bien, représenté ainsi comme loi ou valeur, finit donc lui aussi par être considéré comme procédant de la conscience hypostasiée dans les diverses formes mentionnées d'instance constituante universelle³¹.

Pourtant, la cause finale est elle aussi une certaine cause formelle objective. Elle actue l'exercice de la puissance désirante, mais

³¹ Contre ce protée insaisissable et sans cesse reniant qu'est la conscience pour la philosophie moderne, certains penseurs contemporains, qui se veulent «postmodernes» et «déconstructivistes», se rebellent avec véhémence, au risque évident de supprimer purement et simplement, avec DERRIDA, FOUCAULT, et d'autres «néo-structuralistes», toute notion de sujet, d'individu et de personne humaine. Deux auteurs leur ont répondu avec ténacité, précision et clarté, en France, Jacques BOUVERESSE, *Le philosophe chez les autophages*; en Allemagne, Manfred FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?* et *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Il faut craindre pourtant que la rationalité revendiquée par le premier, la métaphysique développée par le second, ne suffisent pas à dénouer le noeud de la situation présente. Bouveresse reste attaché à l'objectivité idéale des sens pensés du langage. Frank reprend l'héritage de la grande tradition idéaliste spéculative allemande, et sa nouvelle théologie, sa «nouvelle mythologie» développe l'une des hypostases de la conscience mentionnées ici.

n'affecte pas la substance de celle-ci, comme une cause efficiente peut affecter réellement la réalité substantielle du sujet sur lequel elle agit. Et sur ce point, il est vrai, Occam ne pouvait être d'un grand secours pour la tradition de pensée thomiste, puisque son «volontarisme», sa doctrine d'une volonté absolue, c'est-à-dire non formellement finalisée, en arrive à nier précisément la réalité de la causalité finale de la fin et à attribuer à la fin le rôle d'une cause efficiente qui produit dans la volonté l'amour d'elle-même comme son effet premier et immédiat³². Et s'il peut sembler que les développements de Saint Thomas, de Jean de Saint Thomas à propos de l'*amari*, de l'*appeti* de la fin comme effet final premier du bien désiré dans la volonté³³, anticipent ou reprennent les termes de l'analyse occamienne, il ne faut que peu de réflexion philosophique pour comprendre que l'analogie sur ce point entre la doctrine occamienne de la cause finale et celle de la tradition thomiste n'est que verbale, puisqu'Occam renverse la fameuse formule aristotélicienne du *De generatione et corruptione*, 7, 324 b 14: «la fin meut selon la métaphore», en attribuant à la fin une causalité réellement efficiente et métaphoriquement finale, alors que l'aristotélisme authentique attribue à la fin une causalité réellement finale et métaphoriquement efficiente³⁴.

Comprendre de tels rapports doctrinaux, c'est comprendre la vraie nature du «volontarisme» occamien, comprendre aussi que la tradition thomiste n'en a que faire, ni par conséquent d'aucune des conceptions absolues de la liberté telles celles que la philosophie moderne et contemporaine développera sous l'inspiration plus ou moins consciente du «volontarisme» occamien, alors même qu'elle aurait tiré le plus grand profit, et avec elle la philosophie occidentale dans son ensemble, à retenir la leçon du «psychologisme» d'Occam, négateur de toute forme d'*esse objectivum*.

³² Il faut noter parallèlement que la doctrine occamienne de la connaissance absolue de toute causalité formelle objective de la chose connue favorise elle aussi la tendance de la philosophie moderne à se constituer en philosophie exclusive de la conscience. Le *cogito* ne doit pas pourtant être conçu comme une nécessité structurelle de la pensée occamienne. Il n'en est qu'une conséquence marginale. Il reste que s'il y a *cogito* occamien, il est indépendant de toute notion d'*esse objectivum*. Cf. 8^e étude, p. 404 sq.

³³ Cf. *Summa theol.*, la doctrine de l'*amor passio*, 1-2, q. 26, a. 2, et cette formule du *De veritate*, q. 22, a. 2: influere causae finalis est appeti et desiderari.

³⁴ OCCAM, *Quaestiones variae*, q. 4, OT, VIII, p. 98 sq., surtout p. 108.

Comprendre de tels rapports doctrinaux revient donc enfin à tenir d'évaluer à leur juste mesure la spécificité et les relations structurelles des trois plus grandes pensées médiévales, celles de Saint Thomas, de Duns Scot et de Guillaume d'Occam, ainsi que la spécificité et les relations de structure de toutes celles qui gravitent autour d'elles.

La tâche est considérable. Elle exige que toute l'histoire de la philosophie médiévale soit repensée et réévaluée. C'est non seulement la spécificité structurelle des diverses doctrines, mais encore l'équilibre mutuel des multiples traditions d'écoles et d'ordres religieux qu'il faut établir selon la méthode d'analyse structurelle proposée ici, en évitant les deux écueils de l'encensement hagiographique et de la crispation scolastique. Or, si les philosophies médiévales sont régies par des structures de pensée déterminées, ces structures de pensée font système, et si elles font système, elles s'organisent selon des relations réciproques qui impliquent un ordre déterminé à la pensée aristotélicienne et thomiste, ainsi qu'il a été dit. S'il est vrai que la méthode d'analyse des structures de pensée peut permettre une épistémologie véritablement philosophique, il faut commencer par pénétrer le sens profond de la doctrine du Stagirite qui en définit les principes. Saint Thomas est sur ce point un guide très sûr. Il ne faut pas négliger pour autant l'immense effort d'interprétation qu'ont fourni tous ceux qui, à côté de lui ou après lui, se réclament eux aussi de la source aristotélicienne. Qu'ils la faussent ou la retrouvent en vérité, leur apport est inestimable. Il est probablement plus précieux encore lorsqu'ils la faussent. Car l'évolution même des pensées non aristotéliciennes explicite d'une manière très paradoxalement efficace les exigences des principes aristotéliciens en développant les conséquences extrêmes qu'entraîne leur négation. Comme le dit Aristote (*Métaphysique*, α, 993 b 11), «il est juste de rendre grâce, non seulement à ceux dont nous pouvons partager les opinions, mais aussi à ceux qui ont parlé plus superficiellement», et dont, note Saint Thomas dans son *Commentaire*, nous ne suivons pas la pensée, «car eux aussi sont utiles: ils exercent la vertu de notre [intellect]».

La doctrine de l'*esse objectivum*, triomphante de Scot à Frege, farouchement rejetée par Occam, impossible chez Saint Thomas, impensable chez Aristote, en est un exemple frappant. S'il y a en effet un *esse objectivum*, un *esse cognitum* de la chose dans l'âme intellective, la connaissance ne peut plus porter que sur le *cogitatum* du

cogito, selon l'expression husserlienne qu'un tenant de la «réalité objective» de l'idée tel Descartes n'aurait pas reniéé: *ego cogito cogitatum*. Une philosophie de la représentation et de la conscience doit dès lors admettre la nécessité de deux objets de connaissance en continuité intentionnelle, et le passage obligé de la conscience de quelque façon que ce soit de l'un à l'autre, la chose dans son *esse objectivum* représenté et connu dans la conscience, puis la chose elle-même dans sa réalité existante, comme le fait la philosophie moderne dite classique dans l'exemple particulièrement net de Descartes. Il semble bien pourtant que c'est là «dire deux fois la même chose», comme Aristote l'explique en *Métaphysique*, Δ, 1021 a 30 sq. et nier l'unité nécessaire de l'objet intentionnel de la conscience, unité que défend constamment Husserl dès les *Logische Untersuchungen*³⁵. La philosophie de la représentation et de la conscience peut dès lors tenter soit de réduire le *cogitatum* au *cogito*, sinon à l'*ego*, selon toutes les variétés de l'idéalisme transcendantal, subjectif ou intersubjectif, et abandonner définitivement la référence à un réel indépendant, soit au contraire se transformer au gré d'une conversion radicale, telle la *Kehre* heideggérienne, en une onto-logie dans laquelle le discours humain est l'être-révélé de l'être lui-même, s'apparaissant en, par et à lui-même, soit enfin renoncer à réduire les termes de l'intentionnalité l'un à l'autre, et constituer, selon le modèle de la *suppositio* médiévale, un symbolisme logique qui permet au langage de se substituer opératoirement au réel. Trois voies dont la philosophie contemporaine donne les exemples les plus caractéristiques et dont les structures de pensée se répondent évidemment.

³⁵ *Logische Untersuchungen*, II, I, 1, § 14, p. 51. De même que la conscience ne saurait se saisir indépendamment de l'objet, de même elle ne saurait passer d'un objet «immanent» en tant qu'objectivé au même objet «transcendant» en tant que terme ultime de l'intentionnalité. Deux aspects du dépassement qu'opère HUSSERL à l'égard de DESCARTES. Pour ces points essentiels de la phénoménologie, voir MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, *L'exemplarisme husserlien*, p. 253 sq., 271 sq., 296 sq.

DEUXIÈME ÉTUDE

LA DOCTRINE MÉDIÉVALE DES DISTINCTIONS*

Du treizième siècle finissant au plein milieu du 18^e siècle, l'Europe des écoles a retenti de la querelle des distinctions. Distinctions réelle ou modale, distinctions de raison raisonnée ou de raison raisonnante, distinctions virtuelle ou formelle, des choses entre elles, des aspects objectifs des choses en elles-mêmes. Le débat a été souvent présenté comme le champ clos où thomistes, scotistes, occamiens, suaréziens, disputaient sans fin, en se renvoyant à l'envi des arguments apparemment définitifs et vengeurs. Pourtant, s'agit-il seulement, ainsi que *L'éloge de la folie* le donnerait à penser, des arguties typiques d'une pensée moribonde, vaine et stérile? Et la philosophie des temps nouveaux s'élaborait-elle vraiment, comme on l'a pensé et comme on continue souvent de le penser, en dehors de tout lien avec la tradition scolaire, surgissant toute casquée comme Athéna du cerveau de Zeus? Certes, le caractère scolaire du débat peut masquer sa véritable portée. Il reste, pour celui du moins qui tente d'y regarder de plus près, que le problème des distinctions impliquait le statut même de la philosophie et que son enjeu n'était autre que la possibilité de l'acte de penser humain.

A peu près tout le pensable, en effet, était touché par la dispute: la réalité physique atteinte dans l'expérience sensible comme la substance analysée dans ses degrés métaphysiques, l'âme et ses puissances comme les puissances elles-mêmes et leurs opérations vitales, personnelles ou communautaires, l'être et ses propriétés transcendantes comme la nature divine, ses opérations substantielles et ses processions trinitaires. Or, ce sont là des thèmes auxquels aucune philosophie n'échappe, quels que soient le mode de penser et le vocabulaire qu'elle utilise. Ce sont des thèmes que reprendra en tout cas la philosophie moderne. Et celle-ci, dans son originalité même, ne les traitera pas sans prolonger le débat scolas-

* La doctrine présentée ici a été développée dans un ouvrage, à paraître prochainement sous le titre *Distinctiones, Etudes de logique et de métaphysique médiévales*.

tique. Elle ironisera sans doute sur l'inefficace verbalisme de l'Ecole — et sur ce point il faut lui donner souvent raison, en sachant pourtant que la philosophie dite de l'Ecole n'avait du 16^e au 18^e siècle plus rien de structurellement aristotélicien, et que seul un vocabulaire, un lexique idéologique d'origine aristotélicienne, subsistait, dont l'intelligibilité était définie par une structure de pensée syncrétique, mêlée d'occamisme et de scotisme suarezien; en se souvenant aussi que toute pensée qui s'éloigne de sa source vivifiante se dessèche en scolastique, et que sur ce point le 20^e siècle n'est certes pas en reste. Mais la philosophie moderne ne pouvait se développer à l'encontre de la ligne doctrinale dominante de son temps, héritée du débat médiéval.

De plus, la doctrine médiévale des distinctions explicite les diverses manières que peut avoir un esprit humain d'analyser et de comprendre la réalité qui se présente objectivement à lui. Il peut paraître même qu'elle met au jour la totalité des structures possibles de la pensée analytique, s'il est vrai que la méthode dialectique, qui naîtra un jour des cendres de la doctrine des distinctions, n'est qu'un dernier avatar de celle-ci.

Peut-être devine-t-on déjà l'enjeu du débat. Il s'agit de savoir pourquoi tout n'est pas un, de reconnaître qu'il y a de la différence dans les choses, de déterminer à quelles conditions il est légitime de le dire. Définissant la portée objective de cette opération vitale de l'âme humaine qu'est le connaître, la querelle des distinctions implique, de quelque manière qu'elle soit explicitée, la métaphysique de ce qui est et la critique de ce qui est pensé. Dans le cadre précis de cette étude, elle permet de déceler, au moins programmatiquement, les modes de pensée, qui régissent la philosophie moderne, sous le foisonnement des thèmes originaux entrelacés.

I. LA DOCTRINE ARISTOTÉLICIENNE-THOMISTE DES DISTINCTIONS

La querelle des distinctions, historiquement, éclate lorsque Duns Scot introduit, entre les deux distinctions, réelle et de raison, admises par la pensée de structure aristotélicienne, une autre espèce de distinction, irréductible aux deux premières, dite formelle *ex natura rei*. Du point de vue historique, il convient donc de commencer par la doctrine aristotélicienne-thomiste des distinctions, puisque la doctrine scotiste s'y oppose. De plus, la distinction formelle scotiste se présente comme une certaine synthèse entre la distinction réelle

et la distinction de raison; le point de vue doctrinal commande donc tout aussi bien de procéder de cette manière.

Pour la pensée de type aristotélicien, ce dont l'esprit humain peut faire son objet, est une réalité soit de nature, soit de raison. Lorsque le physicien traite du mouvement, il traite d'un être de nature, d'un être réel, dont la constitution intrinsèque ne doit rien à l'opération de son intelligence. Lorsqu'au contraire le logicien traite de l'universel, c'est-à-dire en particulier d'une notion universelle, générique, spécifique ou analogique, ou de la relation d'universalité correspondante, il traite d'un être produit et constitué objectivement par l'opération de son intelligence. Il s'agit alors d'un être de raison qui ne subsiste pas par soi, qui n'est pas une chose et ne possède aucune réalité sinon celle d'un objet de la pensée qui le constitue en l'intelligeant: son *esse* est son *concipi*, et il se définit, selon un terme qui présente une certaine résonnance scotiste, comme un pur *esse objectivum* ou *esse objective*¹. Il ne saurait d'ailleurs y avoir d'être tiers entre ces deux premiers, car il implique contradiction que quelque chose ne soit ni un être réel constitué en nature ni un être de raison constitué par l'opération de l'intelligence.

Si l'intelligence humaine considère les êtres de nature et les êtres de raison, elle découvre soit leur unité, soit leur diversité propre. Elle opère des distinctions qui discernent soit des réalités, êtres de nature, soit des êtres de raison. Les premières sont des distinctions réelles, les secondes des distinctions de raison². Sont distinctes réellement deux choses existant séparément, tels Pierre et Jean. La distinction réelle se contente de constater et de manifester l'unité réelle, immédiate, absolue, de chaque chose, et par conséquent sa non-identité réelle, immédiate, absolue, à l'égard d'une autre chose, quelles que soient par ailleurs les notions communes, spécifiques, génériques ou analogiques, sous lesquelles chaque chose peut être rangée, quelles que soient aussi les relations réelles de ressemblance, d'amitié, de paternité, etc., que l'une peut contracter à l'égard de l'autre. L'unité réelle des choses distinctes réellement et

¹ *Ens est duplex, ens scilicet rationis et ens naturae* (*THOMAS D'AQUIN, In 12 Metaphysicorum libros expositio*, IV, lect. 4, no. 574; JEAN DE SAINT THOMAS parle de l'*esse objective* des êtres de raison, formule qui manifeste une influence scotiste (*Ars logica*, II, q.2, a.5, p. 307 a, p. 310 a). Cf. les expressions de THOMAS D'AQUIN (*ibid.*; *In libros de Anima commentarium*, II, lect. 12, no. 380; *De potentia dei*, q.7, a.6).

² JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2, a.3, p. 294 a-b.

absolument recèle un aspect quantitatif et matériel lié au nombre, et si elle est fondamentalement unité numérique indivise, ce n'est pas que la quantité nombrable, le nombre lui-même soit indivisible, mais que la chose elle-même, en tant qu'existante, est indivise, c'est-à-dire identique numériquement³. L'unité, c'est-à-dire la distinction réelle, est, en tant même qu'unité numérique, une identité existentielle, irréductible et absolue.

L'unité numérique de toute chose existante laisse apparaître certains «aspects» différents ou, disons déjà le mot, distincts.

1. Ainsi, selon les exemples d'Aristote, le chemin d'Athènes à Thèbes est identique numériquement et existentiellement. Et l'on peut dire que numériquement, existentiellement, le chemin d'Athènes à Thèbes et le chemin de Thèbes à Athènes est le même absolument. De le dire pourtant implique, c'est-à-dire met en œuvre, la distinction de ces deux «aspects». D'une certaine manière, le chemin d'Athènes à Thèbes et le chemin de Thèbes à Athènes, bien qu'identiques, sont distincts. Et l'automobiliste qui parcourt aujourd'hui l'autoroute dans le sens Athènes-Thèbes ou dans le sens Thèbes-Athènes, le sait bien, puisque le même trajet dure plus longtemps dans un sens que dans l'autre.

De même, dans une ligne ABC, le point B est numériquement, identique, et pourtant, en tant que terme du segment AB, il est d'une certaine manière différent ou distinct du même point en tant que début du segment BC. On dira donc que le point B est identique absolument, mais qu'il est distinct selon le point de vue adopté, comme tout à l'heure le chemin d'Athènes à Thèbes est à la fois identique et distinct du chemin de Thèbes à Athènes. Et il en va de même pour le concave et le convexe dans la courbe⁴.

Enfin, Aristote montre que dans le processus vital du connaître sensible ou intellectuel, l'acte du connaissant et l'acte du connu est le même⁵. Cette thèse, d'une extraordinaire importance pour la critique aristotélicienne, est l'analogon psychologique de la thèse physique d'Aristote, selon laquelle l'acte du mouvant et l'acte du

³ Cette doctrine est liée à celle de l'individuation, de la *materia signata quantitate*. Cf. ARISTOTE, *Métaphysiques*, Δ, 6, 1016 a 28: est un ce dont la matière est une.

⁴ ARISTOTE, *Physiques*, III, 3, 202 b 13; VIII, 8, 263 a 23; *De l'âme*, III, 10, 433 b 23; *Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 31.

⁵ *De l'âme*, III, 2, 425 b 26; III, 8, 431 b 21.

mû sont le même absolument⁶. Elle fonde la vérité du savoir, comme la thèse physique analogue fonde la transitivité du mouvement. Elle suppose cependant, ou implique, deux types de «distinctions»: le sujet ou puissance de connaître et la chose en puissance d'être connue objectivement, sont évidemment, avant que l'acte de connaissance ne se soit produit, différents l'un de l'autre. De plus, et l'interprétation de cette distinction ne cessera de répercuter ses conséquences dans la philosophie moderne, l'acte du connaissant, c'est-à-dire l'acte de connaître est pour le sujet connaissant quelque chose de différent, de distinct, d'autre, que l'acte d'être connu pour la chose connue. Faut-il pour autant nier l'unité numérique, vitale, exercée (on dira un jour intentionnelle) de l'un et de l'autre? Aristote ne le pense pas, il maintient, malgré l'évidente distinction des deux actes, l'unité du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître.

Ainsi, dans ces exemples, Aristote montre que l'unité réelle d'une chose, numériquement et existentiellement identique, n'empêche nullement une pluralité d'«aspects» distincts de cette chose. Il semble, de prime abord, avant d'avoir vu plus avant comment cette pluralité peut être conçue, que l'on puisse s'exprimer ici en termes de contenance: la même chose, numériquement une, contiendrait en elle des «aspects» objectifs divers qui apparaissent à la pensée. Il faudra déterminer exactement quel est cet apparaître, il n'empêche que dès maintenant le problème de la distinction se présente comme celui-là même de l'analyse du réel, et qu'il présente à ce titre un aspect critique et un aspect métaphysique tout à la fois.

2. Il est d'autres exemples d'Aristote tout aussi significatifs. Ainsi celui que manifeste la proposition prédicative la plus banale: «Pierre est un homme» ou: «Pierre est un animal raisonnable». Manifestement, dans ce type de proposition prédicative, le sujet désigne ce qui existe réellement, «Pierre», et le discours le qualifie d'homme, d'animal, etc. Aucune essence d'homme en effet, aucune essence d'animal, n'existe comme telle, ou si on l'admet, on fait des «métaphores poétiques», à moins que l'on utilise des «mots vides», selon la célèbre critique d'Aristote à Platon⁷. Les prédictats «homme» ou «animal» désignent donc des qualités affectant leur sujet, au point que celui-ci est ce qu'ils désignent. Reconnaiss-

⁶ *Physiques*, III, 3, 202 b 11.

⁷ *Méta physiques*, A, 9, 991 a 21.

sant que Pierre est tel et tel, il faut bien reconnaître aussi que ces qualités s'identifient numériquement et selon l'être en Pierre, que celui-ci est ainsi manifestement un malgré la diversité apparente des «aspects» quidditatis qu'il présente à l'intellect qui, dans la prédication, tente de dire ce qu'il est. Et ces «aspects», «homme», «animal» sont d'une part objectifs, c'est-à-dire non dénués d'une réalité saisissable par l'intelligence, puisque «être homme» et «être animal», ce n'est pas être nécessairement la même chose (il y a des animaux qui ne sont pas des hommes); d'autre part, ils sont l'un par rapport à l'autre dans un ordre précis: s'il y a des animaux qui ne sont pas des hommes, il n'y a pas d'homme qui ne soit animal. Il faut donc dire que le prédicat «animal» est contenu d'une certaine manière dans le sujet «homme», et que cette relation s'explicite dans la simple prédication: «l'homme est animal». Ainsi, un rapport d'identité, sinon numérique, du moins quidditatif selon l'existence possible, s'établit, analogue à celui qui régnait entre le sujet «Pierre» et le prédicat «homme». Si l'homme est dit animal, c'est que ce qui est dit là, «animal», s'identifie quidditativement au sujet «homme», au point que l'on peut dire que «l'homme est animal». Les «aspects» objectifs que recèle Pierre, sont donc non seulement distincts d'une certaine manière, mais identiques dans le sujet qu'ils affectent selon l'ordre de leur composition propre⁸.

3. Lorsque Aristote considère le vivant, il fait état de réflexions sur l'âme qui prolongent encore ce qui vient d'être dit. Un vivant, tel l'homme par exemple, se présente comme une unité existante spécifique. Il vit d'une vie une, et selon Aristote, cette vie est le fait propre d'une âme une également. Il n'y a pas de sens, dans cette perspective, à admettre une pluralité d'âmes: l'unité du vivant, saisie immédiatement dans l'expérience, atteste l'unité du principe qui l'anime. Pourtant, cette unité vivante se manifeste dans une pluralité d'opérations. Il est évident que les actes de se nourrir, de se reproduire, de sentir, de penser et de vouloir, ne sont pas identiques, même s'ils sont les actes d'un seul et même vivant. La diversité des opérations vitales incline donc à penser qu'il y a dans ce qui anime le vivant une pluralité de puissances, nutritive, sensitive, intellective, qui n'est pas incompatible avec l'unité de l'âme vivifiante elle-même. Ici encore, l'unité du vivant, permettant

⁸ Cf. d'une manière générale, JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2-5, le traité de l'universel.

d'induire l'unité de l'âme, n'exclut pas la pluralité des manifestations vitales du vivant, c'est-à-dire la pluralité des fonctions de l'âme vivifiante.

4. Ce qui a été dit ici du point de vue biologique et psychologique, se vérifie plus radicalement enfin lorsqu'Aristote examine ce qu'il appelle la composition substantielle de tout être de nature, celle du vivant en corps et âme, celle de la substance physique en matière et forme. Dans ce dernier type d'exemples, il est facile de reconnaître aussi ce qui a été découvert dans les exemples précédents: une pluralité d'«aspects» objectifs ou réels au sein d'une unité tout aussi réelle. De même que la statue est numériquement et existentiellement une, tout en laissant apparaître à l'analyse son matériau et sa figure propres, de même le vivant est un numériquement et existentiellement, tout en laissant apparaître la diversité de son aspect de corps animé et de son aspect d'âme animante. Et il en va de même dans l'ordre de la réalité physique. La pluralité de ces «aspects» objectifs s'organise, ainsi que l'atteste l'expérience, en ordre hiérarchique. La pluralité des vivants manifeste un ordre de perfection croissante, du protozoaire au mammifère par exemple, quelle que soit la manière dont on définisse cet ordre. Il peut donc paraître que les puissances de l'âme d'un être humain seront également organisées en une série hiérarchique, puisqu'elles assurent des opérations dans l'homme qui, dans la plante, dans l'animal, sont assurées par des âmes différentes en ordre hiérarchique. De même, dans le composé matière-forme qui constitue une seule et même réalité physique, chaque composant exerce un rôle propre, l'un de sujet déterminable, l'autre de détermination spécifiante. Quelles que soient leurs relations d'interdépendance nécessaire, ces rôles, comme les puissances d'une même âme humaine, ne sont pas de même type et s'ordonnent en une série hiérarchique⁹.

En reprenant chacun de ces quatre types d'exemples, il est possible de déterminer l'espèce de distinction qui permet de considérer la pluralité des «aspects» objectifs au sein de l'unité d'une même chose identique.

1. Dans la première série d'exemples, il s'agit pour Aristote d'une distinction de *notions* appréhendées par l'esprit au gré de la saisie expérimentale immédiate d'une chose. Cette notion est ce

⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 2 et suivants; *Physiques*, I et II.

que l'intelligence prédicative peut *dire* de la chose une et identique: elle se présente comme le *λόγος* de la chose considérée. Ainsi, du trajet Athènes-Thébes et du trajet Thèbes-Athènes. Le premier est appréhendé dans une notion (*λόγος*) autre que celle dans laquelle est appréhendé le deuxième; il est qualifié, dans le jugement qui achève le processus normal de la connaissance, comme ayant une autre quiddité (*τὸ τι ἦν εἶναι*), articulée dans une autre définition (*λόγος*). Puisque donc les notions diverses du trajet Athènes-Thèbes et du trajet Thèbes-Athènes apparaissent par et dans l'acte de connaissance du sujet, et en particulier par et dans l'acte de son jugement prédicatif, on peut dire que, nonobstant l'unité numérique et existentielle de la route Athènes-Thèbes, ces «aspects» distincts sont actualisés par l'appréhension même de l'intelligence. Et comme la notion grecque de *λόγος* a été rendue en latin par la notion de *ratio*, la distinction *tōν λόγον* ou *τῷ λόγῳ* qu'Aristote institue ici correspond à ce qui a été appelé plus tard la distinction de raison raisonnée. Distinction de raison, non pas tant parce qu'elle est le produit de l'opération de l'esprit, c'est-à-dire de la raison, mais parce qu'au lieu de constater la distinction réelle de deux choses séparées, laquelle n'exige pas l'opération préalable de la raison, elle exprime la distinction d'«aspects» objectifs, de notions, de raisons intelligibles recelés dans l'unité d'une seule et même chose. Distinction de raison raisonnée, car les notions qu'elle distingue sont dites, c'est-à-dire actuées par l'intelligence, sous forme de concepts simples, et articulées en compositions prédictives.

Ainsi, le point B de la ligne ABC est un selon le nombre, mais deux selon la notion (*τῷ λόγῳ*); le concave et le convexe sont non séparés selon la grandeur, mais autres selon la notion¹⁰, et il faut dire la même chose de l'acte du connaissant et de l'acte du connu, analogon de l'acte du mû et de l'acte du mouvant. «Le moteur et le mû sont un (évidemment, dans l'acte du mouvement), mais leur notion (*λόγος*) n'est pas une»¹¹. La difficulté que présente la distinction des notions d'une chose identique n'est pas mince, elle est «logique» (*ἀπορία λογική*), non pas au sens strict de la discipline logique que

¹⁰ Cf. *Physiques*, VIII, 8, 262 a 21; *De l'âme*, et *Ethique à Nicomaque*, textes cités note 4. — L'expression *distinctio rationis* est courante chez THOMAS; les expressions *distinctio rationis ratiocinatae* et *distinctio rationis ratiocinantis* sont tardives. Elles apparaissent entre FRANÇOIS SUAREZ et JEAN DE SAINT THOMAS, probablement pour la première fois chez GABRIEL VAZQUEZ.

¹¹ *Physiques*, III, 3, 202 a 20.

développeront les aristotéliciens médiévaux et qu'Aristote esquisse seulement, du moins pour ce qui est du statut de l'être de raison logique, mais au sens où il s'agit d'une difficulté touchant les λόγοι d'une même chose, les notions diverses selon lesquelles et dans lesquelles elle est appréhendée¹². Mais elle se résoud dans la distinction de l'unité numérique, c'est-à-dire matérielle¹³, du sujet existant d'avec les notions diverses de ce qui entre dans sa composition quidditative. Ces notions (λόγοι) définissent (ce sont en effet également des définitions) la quiddité (τὸ τι ἡν εἶναι) de la chose, ou, selon l'expression tout aussi fréquente d'Aristote, l'être (τὸ εἶναι) des «aspects» distingués de raison raisonnée. Ainsi, en physique, par exemple, «l'agir et le pâtir sont le même (τὸ αὐτό), non comme la notion (τὸν λόγον) est une qui dit la quiddité (τὸ τι ἡν εἶναι), par exemple de l'habit et du vêtement, mais comme [une chose est une selon le nombre, et deux selon la notion, par exemple] la route de Thèbes à Athènes et d'Athènes à Thèbes»¹⁴. De même, en psychologie, «l'acte du senti et l'acte de la sensation est le même et unique, mais leur être (εἶναι) à tous deux n'est pas le même»¹⁵, ce qui vaut d'ailleurs pour tout acte de connaissance, puisque dans le connaître, «l'âme est d'une certaine manière toutes choses, soit sensibles, soit intelligibles»¹⁶. Enfin l'unité réelle est celle même du sujet matériel dans lequel se réalise l'unité actuelle des notions distinguées: l'unité actuelle du mouvant et du mû se réalise dans le sujet matériel mû¹⁷, comme l'unité actuelle du connu et du connaissant se réalise dans le sujet connaissant¹⁸. C'est que l'unité existentielle et numérique relève du sujet, c'est-à-dire analogiquement de la matière¹⁹.

2. Cette distinction de raison, c'est-à-dire cette non-identité formelle, se vérifie d'une manière analogue dans le deuxième type d'exemples apportés. Dans l'individu réel «Pierre», la distinction de raison raisonnée distingue des notions diverses en les actuант en concepts prêts à être articulés prédictivement. La proposition

¹² *Physiques*, III, 3, 202 a 21.

¹³ Cf. citation note 3.

¹⁴ *Physiques*, III, 3, 202 b 11.

¹⁵ *De l'âme*, III, 2, 425 b 26.

¹⁶ *De l'âme*, III, 8, 431 b 21.

¹⁷ *Physiques*, III, 3, 202 a 13.

¹⁸ *De l'âme*, III, 2, 426 a 9.

¹⁹ Cf. note 3.

«Pierre est homme», «Pierre est animal», affirme ainsi l'identité réelle du sujet existant, tout en explicitant la diversité objective des notions (*λόγοι*) que celui-ci recèle. Identiques dans le sujet concret, ces notions se présentent, par la considération abstractive de l'intellect, comme distinctes en raison.

Cet aspect de la doctrine des universaux a été considérablement élaboré par la tradition logique médiévale, qui s'est efforcée, surtout dans l'école aristotélicienne-thomiste, d'expliciter les diverses relations régnant entre les raisons ainsi actuées.

La relation entre les notions spécifiques (homme) et génériques (animal) sont interprétées en effet par l'aristotélisme thomiste comme des relations formelles logiques univoques, constituées par l'opération même de l'intelligence abstractive: relations logiques d'extension potentielle du genre à l'espèce, ou relations logiques de compréhension actuelle de l'espèce au genre. Ces relations sont ordonnées hiérarchiquement et inversement proportionnelles en universalité, mais, il importe de le souligner si l'on ne veut pas réduire la logique formelle de structure aristotélicienne à une espèce de la logique formelle mathématique, elles n'épuisent pas tout le système des relations d'universalité possibles entre notions distinctes de raison raisonnée. Il est d'autres notions encore, *λόγοι* ou *rationes*, notions analogiques, en qui l'extension et la compréhension logiques coïncident, pour qui les lois de la logique formelle univoque ne jouent donc plus, et qui par conséquent n'admettent pas une articulation en série hiérarchique. C'est le cas des notions transcendantales par exemple, thèmes propres en aristotélisme d'une critique métaphysique ou d'une logique que l'on pourrait appeler transcendante et qui est généralement méconnue. A la vérité, ces notions, par opposition aux notions univoques, ne sont plus distinctes, même si elles sont de raison raisonnée: elle sont au contraire imparfairement abstraites, concrètes, et nécessairement confuses. C'est pourquoi se résoud en elles l'ensemble des notions qu'un esprit non intuitif, tel celui de l'homme, peut atteindre et former²⁰.

3. Les notions qui viennent d'être mentionnées, sont des notions distinctes ou du moins considérées, fût-ce confusément, de raison raisonnée. Elles sont actuées par l'opération de l'intelligence, c'est-à-dire par l'abstraction dite universelle, génératrice des relations

²⁰ Cf. MURALT, *Comment dire l'être?* p. 47 sq., p. 133 sq.

logiques d'universalité. Il arrive aussi cependant qu'une opération de l'intelligence soit nécessaire pour faire apparaître une distinction réelle. Ainsi, dans le troisième type d'exemples, celui de l'âme animant le vivant, et de ses fonctions multiples. Il semble bien qu'Aristote élabore ici une distinction réelle, puisque dans le cas du vivant inférieur, du végétal par exemple, l'âme vivifiante opère ses fonctions nutritive et reproductrice séparément de toute âme sensible ou intelligente. De même, l'âme sensible des animaux s'exerce sans être nécessairement liée à une âme intelligente, telle celle de l'homme²¹. Pourtant, ce n'est pas la meilleure raison, puisque la pluralité des âmes considérées ici correspond à une pluralité de vivants séparés les uns des autres, et que c'est au contraire dans l'homme qu'Aristote ne voit aucune raison de multiplier les âmes au gré de la diversité des fonctions. L'âme humaine est une, comme est une la forme de tout composé physique, et si l'homme exerce des fonctions végétatives ou sensibles, ce n'est qu'en vertu, c'est-à-dire par et dans la vertu de son unique âme vivifiante. Pourtant, l'aristotélisme distingue dans l'unité de l'âme une pluralité de puissances, qui sont définies comme distinctes réellement de l'âme, de même que l'accident est distinct réellement de la substance²². Or, de même que la substance ne peut exister sans accidents ni l'accident sans la substance, de même l'âme ne peut exister sans puissances ni les puissances sans l'âme. Il n'en reste pas moins que l'une et les autres sont pour l'aristotélisme distinctes réellement. Le fait donc pour deux choses d'être dépendantes l'une de l'autre au point de ne pouvoir exister séparément, n'est pas un obstacle à leur distinction réelle. Il exige cependant qu'une analyse inductive de l'intelligence mette au jour cette distinction qui, de soi, ne dépend pas constitutivement de l'opération de l'intelligence comme en dépend la distinction de raison raisonnée. Une certaine abstraction formelle est donc nécessaire pour faire apparaître la distinction réelle de l'âme et de ses puissances, abstraction nécessairement liée dans son exercice à l'abstraction universelle dont il était question plus haut, et qui constitue l'universalité propre de la réalité distinguée par l'esprit.

²¹ Il faut noter que l'induction aristotélicienne des âmes des vivants et de leurs fonctions n'exclut pas les formes limites, telles qu'elles peuvent se manifester par exemple dans la «sensibilité» de certaines plantes, ou dans l'«intelligence» de certains animaux.

²² Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Philosophia naturalis*, IV, q.2.

4. Il est facile de comprendre que l'accident ne peut exister sans la substance, et on peut admettre facilement dans ce cas que la distinction réelle ne s'accompagne pas nécessairement d'une séparation réelle. Aristote et l'aristotélisme vont plus loin encore cependant, puisqu'ils instituent au sein du composé substantiel une relation d'identité telle que les deux composants substantiels, matière et forme, sont nécessairement uns, tout en étant distincts réellement. Une telle composition exclut évidemment tout intermédiaire de quelque nature que ce soit: matière et forme, composants substantiels distincts réellement l'une de l'autre, sont unes immédiatement et par soi, inséparables donc l'une de l'autre dans la substance physique existante. Aristote a eu conscience de la difficulté, et c'est pourquoi il a esquissé la théorie magistrale, si mal comprise en général, de la relation transcendante de la matière à la forme²³. C'est ici le cas ultime, radical, d'une distinction réelle qui ne contredit pas à l'identité existentielle nécessaire: la matière est réellement autre chose que la forme, comme le corps est réellement autre chose que l'âme. Et c'est cette radicale différence dans l'identité substantielle qui fonde pour Aristote l'immense multiplicité, la merveilleuse beauté, l'admirable ordre du mouvement universel de la nature²⁴.

Il est donc d'autant plus nécessaire qu'une opération de l'intelligence mette en évidence la distinction réelle de la matière et de la forme, véritable induction analysant la diversité réelle de l'objet et découvrant le principe de celui-ci, abstraction formelle comme dans le cas précédent, qui s'oppose d'une part à la distinction réelle de deux choses séparées, constatée par l'expérience immédiate, et d'autre part à la distinction de raison raisonnée, selon laquelle l'intelligence elle-même actue une différence de notions. Le cas le plus célèbre de ce type de distinction réelle est celui de la distinction entre essence et existence²⁵.

²³ ARISTOTE, *Physiques*, II, 2, 194 b 8; JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.17, a.2. — Un live célèbre tente de prouver que l'aristotélisme ne peut pas admettre la relation transcendante, et que celle-ci est une création de la scolastique tardive: A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin*.

²⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415 a 26-415 b 2.

²⁵ Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, I, q.7. a.4; *Cursus theologicus*, Ia p. q.3, disp. 4, a.3; E. GILSON, *L'être et l'essence*. — Cf. l'œuvre classique de GILLES DE ROME, *Theoremata de esse et essentia*.

La question se pose maintenant de savoir si la distinction de raison raisonnée est uniquement l'effet de l'intelligence abstractive, ou si elle a quelque fondement dans la réalité. C'est effectivement le point sur lequel portera l'opposition scotiste. Car, pour Aristote et Saint Thomas comme pour Duns Scot, il faut bien savoir si et comment l'opération de l'intelligence atteint le réel, ou selon un autre point de vue, si et comment le réel fonde le connaître. Il viendra un jour en effet où Occam, rejetant toute forme de distinction portant sur la constitution intrinsèque de la réalité, décrétera que les choses, absolument unes en elles-mêmes et donc non susceptibles d'une quelconque analyse, ne sont pas l'objet propre du savoir, que seules peuvent être sues les propositions elles-mêmes, que les seules distinctions légitimes sont d'une part les distinctions réelles, lesquelles ne disent rien d'autre que l'unité de chaque chose en elle-même, d'autre part les distinctions de raison (raisonnante), articulées en un système logique de dénominations, connotations et superpositions par lequel l'esprit substitue son propre langage à la réalité, une, identique, impénétrable, à la limite inintelligible²⁶. On pressent, devant cette impressionnante perspective, l'immense enjeu de la querelle entre thomistes et scotistes, tous deux défenseurs d'une véritable connaissance du réel lui-même.

En fait, les notions distinctes de raison raisonnée ont un fondement dans la réalité. Le seul fait de formuler dans le langage le plus quotidien des expressions telles que «le trajet d'Athènes à Thèbes» et «le trajet de Thèbes à Athènes», «le segment AB» et «le segment BC», met en œuvre la distinction actuelle de notions différentes. Il en va de même pour tout exemple semblable, tel celui de l'acte du connaissant et l'acte du connu. Il apparaît donc que l'intelligence ne peut pas d'une manière immédiatement adéquate saisir d'un seul regard la pluralité des «aspects» objectifs que réalise identiquement une seule et même chose concrète, mais que son opération doit actuer leur pluralité unifiée dans la réalité. C'est donc, diront les thomistes, que les notions distinguées sont distinctes virtuellement dans la chose et que l'intellect porte à l'acte cette distinction, selon une distinction dite précisément pour cela de raison raisonnée. Les notions ne sont donc pas distinctes avant l'opération de l'intelligence (*ante intellectum*, selon la fameuse formule des scotis-

²⁶ Cf. 4^e et 8^e études, p. 177 sq., 388 sq.

tes), mais leur diversité a un fondement dans l'unité de la chose elle-même, et elle est actuée par et pour l'intellection²⁷.

Le sens du terme *virtuel* peut paraître difficile. Il n'est pas à confondre avec celui du terme *potentiel* et peut être rapproché du point de vue de la cause efficiente, si l'on se rapporte au troisième exemple, celui de l'âme humaine. Le vivant humain est doué d'une seule et même âme, et cependant il exerce des opérations propres à l'animal et à la plante également. Le plus pouvant le moins, l'âme humaine spirituelle, ou du moins non matérielle, bien que liée à un corps, assure donc de par son éminence même les fonctions des âmes propres à l'animal ou à la plante. La vie végétative et la vie animale de l'homme, intimement liées l'une à l'autre ainsi qu'à la vie spirituelle, sont donc exercées par et dans la vertu de l'âme intelligente. On peut comprendre ainsi que l'âme intelligente est virtuellement sensible ou végétative, qu'elle contient virtuellement en elle les opérations qui dans d'autres vivants seraient produites par l'âme sensible ou végétative, de même que d'une manière générale tout effet est virtuellement dans sa cause efficiente, et principalement dans sa cause efficiente première. Rien dans cette diversité virtuelle qui entame l'unité, l'identité de l'âme en elle-même. Cette explication ne rend compte il est vrai que du fait que les opérations du vivant sont virtuellement contenues dans leur cause propre qu'est l'âme. Il faut encore lui ajouter la précision que l'efficace de l'âme s'exerce par le moyen des puissances vitales et que ces puissances sont réellement distinctes de la substance de l'âme. Il reste que cette approche du sens du terme *virtuel* est plus accessible à une intelligence humaine connaturellement liée à l'expérience du mouvement.

C'est dans le deuxième type d'exemple (Pierre, homme, animal) que se vérifie au sens formel la notion de distinction virtuelle. Le sujet individuel, en raison de sa richesse concrète et selon une certaine unité d'éminence, recèle une pluralité d'«aspects» objectifs qui sont (existent) identiques en lui, et qui de ce fait ne peuvent être saisis que d'une manière imparfaite et confuse dans le premier regard de l'intelligence. Ce sont ces déterminations quidditatives (homme, animal) dont la distinction virtuelle précisément est actuée en distinction de raison raisonnée par l'induction abstractive

²⁷ Comme l'indique déjà ARISTOTE à propos du point: «le même point n'est pas toujours un par et pour l'intellection» (*τῇ νοήσει*, *Physiques*, IV, 13, 222 a 16).

et qui sont exprimées en notions ou définitions différentes, et articulées en propositions prédictives. «Le fondement de la distinction de raison raisonnée est du point de vue de l'objet une certaine distinction virtuelle, ou éminence de la chose, qui, dans son existence unique, contient plusieurs raisons ou perfections; du point de vue de notre intellect, c'est l'imperfection de celui-ci qui ne conçoit pas adéquatement toutes les raisons de l'objet, mais les atteint en comparant les différents concepts»²⁸. La distinction de raison raisonnée ne distingue donc les notions recelées par la chose qu'en tant qu'elles sont objets de l'intellection, elle ne les atteint nullement selon l'être qu'elles ont dans la chose, puisque l'unité, l'identité entitative de celle-ci ne laisse place à aucune distinction actuelle de ce type. C'est l'imperfection de l'intellect humain qui l'empêche de saisir d'un coup, selon une vision claire et distincte, la pluralité des «aspects» objectifs que recèle la chose concrète, ou plutôt qui oblige l'intellect humain à analyser en notions et concepts distincts ce qui est un et identique en réalité. L'abstraction manifeste une infirmité, nullement une perfection de l'intelligence²⁹.

Cela est si vrai qu'il est un domaine où la distinction virtuelle n'aboutit jamais à une distinction de raison raisonnée parfaite, c'est le domaine de la notion analogique de ce qui est ($\tau\circ\ \delta\nu$, ens), ainsi que des autres notions analogiques, même non transcendantes. Au-delà en effet de la distinction dans l'individu réel «Pierre» des raisons raisonnées d'homme et d'animal, l'intelligence peut discerner d'autres notions encore, celles par exemple de vivant et d'être. Celles-ci, tout autant que les précédentes, sont identiques dans l'unité éminente de la chose concrète. Mais les premières peuvent être parfaitement distinguées en une raison raisonnée univoque³⁰, parce que, en tant que genre univoque, elles ne sont pas dites actuellement de leurs différences ni donc de leurs espèces, et que par conséquent elles peuvent être totalement et parfaitement abstraites des unes et des autres. Les deuxièmes au contraire ne le peuvent pas, car elles sont dites actuellement de leurs différences (qui sont tout aussi bien leurs espèces)³¹. Leur abstraction en un

²⁸ JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2, a.3, dico ultimo. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sentences*, I, dist. 2, q.1, a.3.

²⁹ C'est ce qu'a fort bien vu PIERRE AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, bien que son interprétation globale de la pensée du Stagirite soit principiellement erronée. Cf. MURALT, *Comment dire l'être?*

³⁰ ARISTOTE, *Catégories*, 1 a 6.

³¹ *Méta physiques*, B, 3, 998 b 24.

concept univoque n'étant pas possible, elles ne sauraient être parfaitement distinctes en raison raisonnée, elles demeurent non distinctes et confuses. C'est donc du point de vue de la saisie analogique de la notion de ce qui est, de la notion du vivant, de tout autre notion de ce type, qu'il est vrai de dire surtout que l'abstraction est une infirmité de l'intelligence. Dans tous ces cas, l'intelligence manifeste une telle imperfection qu'elle est incapable d'abstraire et de former une notion distincte, et qu'elle en reste à confondre plus ou moins toute chose et toute notion dans une notion unique et concrète, celle d'être pour tout ce qui est, celle de vivant pour tout ce qui vit, etc., c'est-à-dire à expliciter plus ou moins une notion d'être commune à tout ce qui est, une notion de vivant commune à tout ce qui vit, etc.³². Toute la perfection de l'intellect consiste ici désormais à définir strictement le statut logique de cette confusion, laquelle est de fait un mode analogique de la relation logique d'universalité. La métaphysique inventive, inductive et positive, cède ici le pas à la critique métaphysique et logique. C'est le mérite d'Aristote de l'avoir compris dès le début des *Méta physiques*³³, et de n'avoir donc pas cédé à l'idéal trompeur de l'idée claire et distincte.

Ce qui vient d'être dit s'applique immédiatement à la question, si épineuse au Moyen Âge, de la distinction des attributs divins. La même difficulté reparaît ici pour Saint Thomas, puisque les attributs divins ne sauraient être autres que des prédictats transcendants ou du moins analogiques. Dans le cas de la connaissance des attributs divins également, l'intellect humain reconnaît entre ceux-ci une certaine distinction virtuelle, qui n'aboutit pas non plus à une distinction de raison raisonnée parfaite; dans la mesure où l'intelligence ne peut que confondre plus ou moins la pluralité des attributs divins dans l'éminence de la simplicité divine³⁴. De plus, le fondement de la distinction de raison raisonnée n'est pas à rechercher dans la réalité divine elle-même. Celle-ci est actuellement simple et une; elle ne laisse place à aucune distinction virtuelle intrinsèque, mais seulement à une distinction virtuelle extrinsèque, le fondement de la distinction de raison raisonnée des

³² JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.13, a.5; *Cursus theologicus*, Ia p., q.3, disp. 4, a.6, n° 11 sq.

³³ ARISTOTE, *Méta physiques*, Γ et Λ, 4, 5; cf. aussi *De l'âme*, II, 3.

³⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I, q.3 (la simplicité divine selon l'être); q.14, a.2 et 4 (la simplicité divine selon le connaître). Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, loc. cit. note 32.

attributs divins étant à trouver dans la considération des réalités créées à partir desquelles sont conçues les notions analogiques des perfections attribuées à Dieu selon leur mode éminent. Cette distinction virtuelle, qui, comme toute distinction virtuelle, demande à être actuée par l'opération de l'intelligence, est donc de toutes la plus mince, puisque d'une part elle n'implique pas la potentialité relative des notions spécifiques et génériques contenues dans une chose concrète, et que d'autre part elle ne réside pas dans la réalité divine dont l'intellect humain discerne les attributs divers.

Face à la distinction de raison raisonnée *cum fundamento in re*, l'aristotélisme considère encore la distinction de raison raisonnante. Celle-ci est dénuée de fondement dans la réalité, elle ne s'enracine que dans l'activité de l'intelligence, c'est-à-dire dans les modes divers de concevoir et de signifier un même objet. L'exemple le meilleur en est celui des transcendantaux, pour lesquels le mode concret et abstrait de signifier n'entraîne aucune distinction dans les notions conçues elles-mêmes, fût-ce la simple distinction virtuelle. Ainsi, *ens* et *entitas*, *bonum* et *bonitas*, *verum* et *veritas*, sont des notions distinctes de raison raisonnante, et la diversité de leur mode de signifier le même objet ne correspond à aucune diversité dans la réalité elle-même. La langue française ne perçoit pas non plus une différence de signifié dans deux notions distinctes par le seul mode de signifier, telles bon, bonté, ou vrai, vérité, sinon sans doute par une référence subreptice à un concept univoque. Il suffit en effet de prendre l'exemple d'un concept univoque pour se rendre compte de la différence qu'entraîne à ce niveau une distinction dans le mode concret ou abstrait de signifier: ainsi des notions d'homme et d'humanité³⁵.

La distinction de raison raisonnante entre les modes de signifier un même objet peut paraître de peu d'importance. Elle entraîne cependant des conséquences de taille si elle cesse d'être interprétée selon la structure de pensée aristotélicienne. Que l'on pense à l'utilisation par Maître Eckhart des notions de *deus* et de *deitas*. Ces deux termes désignent pour l'aristotélisme la même réalité dans la

³⁵ Pour le couple *homme-humanité*, cf. par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, 1, q.3, a.3; pour les transcendantaux, cf. *De veritate* q.21, a.4 ad 4; pour le couple *deus-deitas*, cf. *Summa theol.*, 1, q.3, a.3; q.32, a.2; q.39, a.4 et 5; 3, q.16, a.1, ad 3; q.3, a.3; q.4, a.4. Cf. aussi JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.2, a.3.

plus stricte identité et ne diffèrent qu'en raison raisonnante. Pour Maître Eckhart au contraire, ils désignent deux pôles de l'histoire divine, *deitas* signifiant l'identité secrète et absolue de la divinité en elle-même, *deus* signifiant la manifestation multiple et relative des trois Personnes divines, préliminaire de la manifestation de la déité dans les créatures. Dans la perspective ainsi ouverte, il n'est pas impossible de concevoir l'entièvre phénoménologie hégelienne comme la réification métaphysique et la réalisation historique de la distinction de raison raisonnante entre l'en soi abstrait et le pour soi concret. L'affinité de la pensée eckhardienne et de la dialectique hégelienne ne saurait tenir seulement au génie d'une langue, à une continuité historique, à une participation à la même culture germanique; elle se fonde également sur une similitude de structure de pensée.

II. LA DISTINCTION FORMELLE SELON DUNS SCOT

Pour l'aristotélisme, il n'y a que deux types de distinction. De même que ce qui est se divise en être de nature et être de raison, de même, les distinctions sont seulement réelles ou de raison. Les premières expriment, antérieurement à l'acte de l'intelligence qui la constate, une absence d'identité réelle entre deux choses ou entre deux composants substantiels d'une chose; les secondes se produisent par l'opération de l'intellect et ne se rencontrent pas dans la chose réelle. La distinction réelle se divise elle-même en absolue et modale, comme la distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnée et raisonnante. Y aurait-il entre ces deux types de distinction un type intermédiaire? Non, répondent les aristotéliens, car, de même qu'il n'est pas de *tertium quid* entre l'être réel et l'être de raison, de même il n'est pas de *tertium quid* entre la distinction réelle et la distinction de raison. Entre deux contradictoires, *tertium non datur*. Il n'y a de distinction que celle que l'intelligence constate dans la réalité ou constitue en raison.

On dira pourtant que la distinction de raison raisonnée est apparemment intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison raisonnante. Car, en tant que fondée sur la distinction que recèle virtuellement la chose et en tant que raisonnée, elle est l'œuvre actuée de l'intelligence touchant la réalité au gré de ses notions. En fait pourtant, la distinction de raison raisonnée n'a rien d'intermédiaire, car son fondement, la distinction virtuelle, loin

d'être une distinction véritable, est une unité réelle, exprimant l'éminence de la chose dont la distinction de raison raisonnée discerne les notions diverses. Pas plus que l'effet n'existe distinctement comme tel dans sa cause efficiente, bien qu'il soit dans le pouvoir ou dans la vertu de celle-ci, pas davantage les notions spécifiques et génériques, ou les attributs divins, n'existent distinctement comme tels dans l'individu concret ou dans Dieu, puisqu'ils sont formellement-identiquement réalisés en ceux-ci selon l'éminence soit du premier soit du second à leur égard. Car une telle existence distincte supposerait, selon l'aristotélisme, dans la cause, dans la chose concrète, en Dieu, une pluralité réelle incompatible avec leur unité, leur identité, sinon leur simplicité.

En revanche, pour Duns Scot et son école, il y a une autre distinction encore que la distinction réelle et la distinction de raison. Cette affirmation n'a d'autre but que d'assurer à l'intelligence humaine une plus parfaite prise sur la réalité: en ramenant ce que l'aristotélisme appelait la distinction de raison raisonnée ou la distinction virtuelle à une certaine distinction réelle dans les choses, c'est-à-dire à la fameuse distinction formelle *ex natura rei*, elle vise à assurer la correspondance parfaite et quasi terme à terme des formes conceptuellement considérées par l'intellect et des formes existant dans la réalité. A chaque notion formellement considérée correspond ainsi adéquatement un certain être: *omni entitati formali correspondet adaequate aliquid ens*³⁶. Et Duns Scot ne se contente pas de dire que les notions que l'aristotélisme considérait comme unes réellement, c'est-à-dire distinctes virtuellement dans la chose, sont déjà actuellement plusieurs dans la chose, c'est-à-dire formellement distinctes *ex natura rei*, antérieurement à l'opération de l'intelligence, il ajoute que les entités que l'aristotélisme considérait comme distinctes réellement dans la chose, quoique non séparables l'une de l'autre, telle la matière et la forme unies immédiatement par soi dans le composé substantiel, sont séparables réellement, sinon séparées effectivement. La saisie intuitive tend donc à remplacer l'induction abstractive aristotélicienne, puisqu'il est désormais suffisant de bien examiner l'«ordre des raisons» pour être assuré de leur correspondance à une pluralité ordonnée du réel.

³⁶ DUNS SCOT, 1 S, dist. 4, p. 1, q. un., IV, *Appendix*, p. 381; *Reportata parisien-sia*, 1, dist. 12, q.2, no. 6, XXII, p. 193.

Il y a désormais un *tertium quid* entre les deux pôles de la contradiction, tel est le principe impliqué dans l'affirmation de la distinction formelle *ex natura rei*. Pour s'en convaincre avec un exemple important, il suffit de considérer la possibilité qu'introduit Duns Scot d'une proposition neutre, ni vraie ni fausse, pièce nécessaire de sa doctrine de la Providence³⁷. La distinction formelle est une distinction tierce (*tertia*)³⁸, une distinction intermédiaire (*media*)³⁹, entre la distinction réelle et la distinction de raison. La distinction réelle est la «distinction manifeste des choses», soit celle des sujets individuels, soit celle des natures⁴⁰, elle est manifeste, car «ces choses sont distinctes réellement, dont l'une peut demeurer sans l'autre»⁴¹, et cela se constate dans l'expérience immédiate. Elle est la distinction de ces réalités qui sont donc distinctes absolument (*simpliciter*) et qui remplissent les quatre conditions suivantes: (a) elle est distinction de choses en acte, et non en puissance, car la puissance confond et l'acte sépare⁴²; (b) elle est distinction de ces choses qui ont un être formel et non seulement virtuel, comme est virtuel l'être de l'effet dans sa cause; (c) elle est distinction de ces choses qui n'ont pas un être confus, comme les extrêmes dans les moyens. A ces trois conditions, qui varient de fait le même thème, Duns Scot ajoute (d) ce qu'il appelle la raison complétiue de la distinction, la non-identité⁴³.

³⁷ Cf. 6^e étude, p. 293 sq.

³⁸ DUNS SCOT, 1 S, dist. 8, p. 1, q.4, no. 192, IV, p. 261. — L'Édition Vaticane laisse curieusement tomber le terme *tertia*, dûment attesté par les manuscrits, par l'Édition Vivès et par OCCAM qui cite ce passage de DUNS SCOT (1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 5). — D'une manière générale, il faut dire que l'Édition vaticane, œuvre splendide d'érudition philologique, n'est pas plus sûre doctrinalement que l'Édition Vivès, laquelle reproduit le texte de Wadding, Lyon, 1639, ainsi que les commentaires extrêmement précieux et intéressants des scotistes modernes, HIGUAEUS, PONCIUS, CAVELLUS, LYCHETUS, etc.

³⁹ HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *Johannis Duns Scoti Summa theologiae*, I, q.28, art. incidens 1, Rome 1900, tome II, p. 46. — Cette présentation de la pensée de DUNS SCOT selon l'ordre de la *Summa theologiae* de THOMAS D'AQUIN est un outil de travail des plus précieux pour celui qui cherche à déterminer, sur tous les sujets de métaphysique et de théologie possibles, la différence de structure de pensée qui sépare THOMAS D'AQUIN et DUNS SCOT. Elle date de 1720, manifestant ainsi la permanence et la vitalité de la tradition scotiste au 18^e siècle.

⁴⁰ DUNS SCOT, 1 S, dist. 2, p. 2, q.1-4, no. 396, II, p. 354.

⁴¹ 2 S, dist. 1, q.4-5, no. 203, VII, p. 103.

⁴² ARISTOTE, *Méta physiques*, Z, 13, 1039 a 7.

⁴³ DUNS SCOT, RP, I, dist. 33, q.2, no. 9, XXII, p. 402; cf. I, dist. 45, q.2, no. 9, XXII, p. 502. Remarquer la notion de *raison complétiue* et comparer avec ce qui est dit plus bas de la notion scotiste de définition.

Par opposition à la distinction réelle, la distinction de raison est, pour Duns Scot, celle des divers modes de concevoir un même objet, comme par exemple entre *sapiens* et *sapientia*. Elle n'est pas à confondre avec la distinction des objets formels dans l'intellect, car dans la connaissance intuitive qui est selon Duns Scot la connaissance à laquelle se réduit nécessairement toute connaissance possible, cette distinction se réduit de fait à celle de l'objet connu intuitivement, soit donc à la distinction réelle, soit à la distinction formelle *ex natura rei*⁴⁴. De fait, elle équivaut à la distinction de raison raisonnante aristotélicienne.

Ces deux distinctions, dit Duns Scot, sont manifestes. Ce qui laisse entendre qu'elles ne posent pas de problèmes, par opposition à cette tierce distinction qu'est la distinction formelle *ex natura rei*, que Duns Scot considère comme la plus petite dans son ordre (*minima*) et donc comme la moins évidente (*immanifesta*)⁴⁵. Comme toute distinction réelle, la distinction formelle précède l'intellect en toute manière⁴⁶, mais contrairement à la distinction réelle, qui porte sur des choses non identiques absolument (*simpliciter*), elle est une distinction *secundum quid*, selon un certain point de vue seulement, parce qu'elle réside dans une chose réelle qui conserve son identité absolue⁴⁷, et qu'elle n'implique qu'une non-identité formelle: «J'entends par non-identité formelle de quelques choses, quand l'une n'est pas de la raison formelle de l'autre, si bien que si elle était définie, elle n'appartiendrait pas à la définition de celle-ci»⁴⁸. La doctrine des attributs divins reprend cette même formule: «La sagesse est dans la chose *ex natura rei* et la bonté est dans la chose *ex natura rei*. Or, la sagesse dans la chose formellement n'est pas la bonté dans la chose»⁴⁹. La distinction formelle *ex natura rei* est définie ici, on le voit, comme une non-identité formelle; la non-identité n'est-elle pas la raison complétive de toute distinction: «ce qui est distinct formellement n'est pas identiquement formellement et précisément»⁵⁰. Et Duns Scot avoue préférer ces formules négatives

⁴⁴ 1 S, dist. 8, p. 1, q.4, no. 191, IV, p. 260.

⁴⁵ 1 S, dist. 2, p. 2, q.1-4, no. 397, II, p. 354.

⁴⁶ Praecedens intellectum omni modo (1 S, dist. 8, p. 1, q.4, no. 192, IV, p. 261); ante omnem actum intellectus (RP, 1, dist. 33, q.2, no. 8, XXII, p. 402).

⁴⁷ Salvata identitate (*ibid.*, no. 10, XXII, p. 403).

⁴⁸ *Ibid.*, 1, dist. 45, q.2, no. 9, XXII, p. 503.

⁴⁹ 1 S, dist. 8, p. 1, q.4, no. 192, IV, p. 261.

⁵⁰ 2 S, dist. 1, q.4-5, no. 251, VII, p. 124.

aux termes de distinction de raison et de distinction virtuelle, car elles mettent explicitement en œuvre le principe suprême de la contradiction: «Je dis donc brièvement, en passant sous silence ces mots de distinction de raison et de distinction virtuelle, non qu'ils soient mal dits, mais parce qu'il ne convient pas de les utiliser, je dis que dans l'essence divine, avant l'acte de l'intelligence, il y a une entité A et il y a une entité B, et celle-ci n'est pas formellement celle-là»⁵¹. On comprend donc comment Duns Scot identifie la distinction de raison raisonnée et la distinction virtuelle aristotéliciennes, en objectivant formellement la première et maintenant l'identité matérielle qu'assurait la seconde. Il y a ici, du point de vue aristotélicien, un cas fort subtil de «métaphore poétique».

L'unité de la chose recèle donc une pluralité de formes distinctes formellement *ex natura rei*, avant toute opération de l'intelligence. La portée de l'adage, *omni entitati formalis correspondet adaequate aliquod ens*, prend maintenant son sens précis. Il signifie qu'à toute notion distincte *in esse objectivo* correspond nécessairement une formalité réellement existante dans la chose quoique non nécessairement séparable. Les degrés métaphysiques⁵², spécifiques et génériques, d'une chose concrète, existent donc dans l'identité absolue de la chose concrète⁵³, mais leur distinction *ex natura rei* explique pourquoi tout se passe «comme si, dans leur non-identité *secundum quid*, chacun existait, *ex natura rei*, de manière actuelle, propre et déterminée, sans l'autre»⁵⁴. Cette étonnante quasi-existence est en réalité une non moins étonnante existence partielle, car chaque degré métaphysique est nécessairement doué désormais, en raison même de sa distinction formelle *ex natura rei*, d'une existence propre, mais partielle: «Je ne sais rien en effet de cette fiction qui voudrait que l'être (*esse*) soit quelque chose de non composé survenant à l'essence (*essentia*), alors que l'essence est composée. Ainsi, l'être (*esse*) de tout composé inclut l'être de toutes les parties, c'est-à-dire il inclut de nombreux êtres (*esse*) partiels de nombreuses formes, comme un tout qui est formé de nombreuses formes inclut ces actualités par-

⁵¹ 1 S, dist. 2, p. 2, q.1-4, no. 406, II, p. 357.

⁵² Cette expression est spécifique de DUNS SCOT, mais par l'osmose du milieu doctrinal, elle est utilisée par des aristotéliciens tel JEAN DE SAINT THOMAS, qui devraient cependant l'éviter.

⁵³ *Simul stant cum identitate simpliciter* (RP, 1, dist. 33, q.2, no. 11, XXII, p. 403).

⁵⁴ *Ac si utrumque ex natura rei, actualiter, proprie et determinate existeret sine alio (ibid.).*

tielles»⁵⁵. Et pour assurer enfin l'unité d'une chose à cette pluralité de formes distinctes superposées, Duns Scot définit le rôle «complé-tif» de la forme ultime et supérieure, d'où l'être total tient sa complétude et qui donne au tout ce qu'il est⁵⁶. Comme l'écrit Occam, le scandale chez les Bretons dut être bien grand devant la doctrine aristotélicienne et thomiste de l'unicité de la forme et de l'*esse*, pour qu'une telle métaphysique lui fût opposée⁵⁷.

La doctrine de la distinction formelle *ex natura rei* est utilisée par Scot pour expliquer non seulement la relation des degrés métaphysiques dans la chose concrète, c'est-à-dire les relations de ce qui est dit *primo modo per se* (telle la série des prédictats quidditifs d'une chose concrète), mais encore la relation du sujet à ses propriétés (*passiones*), c'est-à-dire les relations de ce qui est dit *secundo modo per se* (telle la relation entre l'être et les transcendantaux⁵⁸, l'âme et ses puissances, Dieu et ses attributs, le Dieu un et les trois Personnes)⁵⁹.

Elle trouve à se réaliser enfin, dans la doctrine de la matière et de la forme. Il est contradictoire en effet que les degrés métaphysiques, les passions propres d'une chose, soient séparées dans la réalité: il n'existe pas d'homme qui ne soit animal, ni d'être qui ne soit un, ni d'âme qui n'exerce ses puissances, et Dieu lui-même, la foi l'enseigne, se manifeste en trois Personnes. Il n'est pas contradictoire en revanche que la matière et la forme puissent exister séparément l'une de l'autre. Alors que dans le premier cas, la toute-puissance divine ne peut en aucun cas transformer la distinction formelle *ex natura rei*, en distinction réelle *simpliciter*, limitée qu'elle est, comme chez Occam encore⁶⁰, par le principe de contradiction, elle a le pouvoir absolu dans le second cas de séparer dans l'existence les deux composants du tout substantiel, la matière et la forme. Aussi la composition du tout substantiel se présente-t-elle

⁵⁵ 4 S, dist. 11, q.3, no. 46, XVII, p. 429. — Cf. MURALT, Introduction, traduction et commentaire de cette question, dans *Pluralité des formes et unité de l'être*.

⁵⁶ *Ibid.*, et commentaire cité note précédente.

⁵⁷ Saepe audivi a multis Anglicis et Bretonibus enarrare quod de opinione Thomae de unitate formae quando conclusiones quae ex ipsa sequuntur explicabantur scandalum fuit in Anglia prope infinitum (OCCAM, *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, la pars, 2us liber, cap. 24, 14 a-b, Lyon, 1494, Reprint Gregg, 1962).

⁵⁸ RP, 1, dist. 33, q.2, no. 11, XXII, p. 403.

⁵⁹ 2 S, dist. 16, nos. 15 sq., XIII, p. 39 sq. Cf. le commentaire cité note 55, qui présente également ce deuxième texte.

⁶⁰ Cf. 5^e étude.

également comme une superposition de formes actuellement déterminées, la matière comme la forme étant une formalité actuelle. Le composé substantiel risque d'y perdre, malgré que Scot en ait, son unité par soi, ce qu'atteste la doctrine remarquable de la forme de corporéité, forme elle aussi intermédiaire entre le corps et l'âme du vivant, comme est intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison la distinction formelle *ex natura rei*. Il est même vraisemblable selon Scot que Dieu ait créé d'abord la matière, puis les formes qui s'y superposent⁶¹. La distinction réelle des deux composants substantiels, qui dans l'aristotélisme ne sont pas dissociables existentiellement, mais unies par soi, selon l'union la plus étroite qui soit, est donc ici réalisée en une séparation réelle absolue, réalisation qui, analogue à la réification qu'opère la distinction formelle *ex natura rei* à l'égard de la distinction de raison raisonnée aristotélicienne, exigera pour assurer l'unité substantielle du composé la conception d'un *tertium quid*, forme nouvelle dans la série des formes superposées.

Cet exposé de la doctrine scotiste des distinctions permet de conclure sans exagération que la distinction formelle *ex natura rei* constitue la pièce centrale de la pensée scotiste, c'est-à-dire de la méthode critique qui porte le poids entier de la métaphysique du maître. Et cette conclusion elle-même illustre parfaitement ce qui a été dit au début de cette étude, à savoir que la doctrine des distinctions explicite à sa manière les conditions de la pensée humaine possible. A voir les conséquences de la doctrine scotiste, il ne saurait guère y avoir de doute à ce sujet.

III. PERSPECTIVES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

Si la pensée scotiste continue d'utiliser un langage aristotélicien, elle ne conserve rien d'une structure de pensée aristotélicienne. Mettant en œuvre avec une vigueur spéculative peu commune toutes les applications possibles de la distinction formelle, elle crée un univers mental nouveau, fondamentalement original par rapport aux pensées précédentes, et son influence métaphysique s'étendra

⁶¹ 2 S, dist. 12, q.2, no. 3, XII, p. 576. Cf. MURALT, Introduction, traduction et commentaire de cette question, dans *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot*.

en Europe jusqu'à la fin du 18^e siècle⁶². Que l'on ne pense pas à une influence historique expresse (les philosophes modernes n'ont guère lu Duns Scot), mais bien plutôt à l'influence que peut exercer une structure de pensée dominante. Le cas de l'influence structurelle exercée aujourd'hui par une pensée de type dialectique, telle celle de Hegel ou de Marx, est éclairant de ce point de vue. Il n'est pas exagéré par conséquent de dire que le mode de pensée scotiste s'est répandu pour longtemps comme une odeur dans l'air, et que les esprits modernes l'ont respiré tout naturellement. Si bien que, en déployant leur pensée spécifique de la manière la plus originale, ils ne s'abstraient guère de la structure de pensée scotiste.

C'est là une première approximation fort sommaire. Car il ne faut pas négliger l'apport capital d'un Guillaume d'Occam qui entretient avec Scot des liens si étroits, de filiation et d'opposition tout à la fois. Mais Occam était un auteur trop violent, trop révolutionnaire pour être choisi délibérément comme modèle par une époque soucieuse de restaurer la pensée philosophique et théologique ébranlée par la Réforme. Aussi bien les temps modernes ont-ils de préférence gardé d'Occam ses éléments scotistes, légitimés par la faveur grandissante qui entoure Augustin dès la fin du 13^e siècle. Les philosophes modernes ne respirent donc pas l'air d'un scotisme pur, mais ils reçoivent l'influence d'un occamisme adouci par Scot, ou d'un scotisme mātiné d'Occam, tel que le réalise par exemple ce puissant syncrétisme d'intention aristotélicienne qu'est l'œuvre, universellement répandue aux 16^e et 17^e siècles, du jésuite Suarez. Ils ne dédaignent pas par ailleurs de se laisser séduire par les résurgences platonisantes que suscite l'œuvre des deux grands franciscains, et qui entraîneront au 17^e siècle le triomphe d'un augustinisme renouvelé. C'est dire que l'héritage scotiste, dans le flot tumultueux de la philosophie moderne, est bien mêlé, et que les quelques lignes de force présentées ici ne prétendent pas épuiser son intelligibilité.

1. *L'interprétation de la distinction formelle par la philosophie moderne comme instrument privilégié de connaissance.*

L'ambition de Scot était de fonder le réalisme de la connaissance sur une démarche susceptible de discerner dans la réalité elle-même

⁶² Il apparaîtra que cette influence, sous l'espèce de la notion critique de l'*esse objectivum*, se prolonge jusque dans la philosophie analytique contemporaine. Cf. 3^e étude.

la pluralité actuelle des notions que l'intelligence discerne et articule dans son discours. La distinction *ex natura rei* des formalités actuelles composant la réalité dans son unité apparaît de ce point de vue comme l'instrument méthodologique de l'intelligence scotiste. Elle permet d'affirmer qu'à chaque notion distincte en elle-même répond adéquatement dans la chose une détermination réelle, douée d'une existence au moins partielle, sinon séparable ou séparée. La doctrine de l'univocité de l'être, si célèbre qu'elle éclipse parfois celle de la distinction formelle, n'est qu'un corollaire confirmant cette correspondance: comment en effet admettre une correspondance adéquate entre une notion distincte et une chose séparable, si une notion peut signifier plus qu'elle ne dit? Comment admettre par exemple la distinction formelle *ex natura rei* de la notion d'être (*ens*), si celle-ci s'étend ou comprend dans une confusion maximale la totalité de ses modes, sans les exprimer explicitement? La distinction formelle *ex natura rei* entraîne nécessairement la transformation du statut des notions analogiques, telles celles admises par l'aristotélisme, en celui de notions univoques, dont l'une, par exemple l'être, ne contient pas l'autre, par exemple la différence ultime, ni vice versa⁶³. L'analogie étant ainsi évacuée, la place est libre pour l'idéal de clarté et de distinction, pour lequel l'examen des notions distinctes révèle immédiatement ce qu'elles contiennent à titre univoque et propre, et ce qu'elles excluent comme appartenant à une autre notion, la correspondance de la notion distincte et de la chose séparable sinon séparée garantissant que l'esprit, en considérant la notion distincte de la chose connue, atteigne en vérité la chose séparable ou séparée dans son être réel.

Le langage de la philosophie moderne ne se trouve-t-il pas déjà utilisé ici, ainsi que l'attestent les termes d'*esse formale* et d'*esse objectivum*, employés par Scot comme par les modernes? Pour Scot et son école, la réalité a un *esse formale* en elle-même, et un *esse objective* dans

⁶³ Oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius (1 S, dist. 3, p. 1, q.3, no. 133, III, p. 82-83). Cf. 3^e étude, p. 99 sq.

la pensée qui la considère. De même, la philosophie moderne oppose la réalité objective de l'idée, c'est-à-dire de la chose connue dans l'intelligence, à la réalité formelle de la chose considérée dans son existence extramentale réelle. Le lexique peut varier quelque peu, Descartes parler de réalité, Spinoza d'essence formelle ou objective, la continuité terminologique est évidente.

De plus, l'argumentation est ici et là structurellement la même. La philosophie moderne n'a de cesse qu'elle n'ait trouvé le moyen d'assurer la correspondance nécessaire de la réalité ou essence objective de l'idée avec la réalité ou essence formelle de la chose qui est son idéat. Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Ethique*, Leibniz dans la presque totalité de ses œuvres, proposent des solutions à cette difficulté qui diffèrent certes par le thème, mais qui coïncident dans la structure de pensée mise en œuvre. Or, le principe de ces solutions, n'est-il pas l'instrument propre de la pensée scotiste, la distinction formelle *ex natura rei*? La considération de la notion distincte *ex natura rei* n'est-elle pas déjà cette inspection de l'esprit qui permet à Descartes de «croire que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses»⁶⁴? Et de fait, lorsque Descartes s'engage dans la démonstration de la distinction de l'âme et du corps, c'est non seulement les termes de Scot qu'il utilise, mais sa démarche elle-même qu'il met en œuvre, non sans mentionner la séparation possible de *potentia absoluta dei* des entités distinctes en raison: «Pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu»⁶⁵. C'est donc que la vérité de l'idée apparaît au gré de la seule inspection de l'idée, la clarté, c'est-à-dire l'univocité de la notion simple, et la distinction, c'est-à-dire la non-identité formelle de l'idée avec une autre, suffisant à assurer que la pensée, qui reste dans les limites du contenu de l'idée, ne court nul risque d'erreur.

Même structure de pensée dans une évidente différence thématique, dans la démarche du *Traité de la réforme de l'entendement*, avant

⁶⁴ DESCARTES, *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642.

⁶⁵ *Sixième méditation*. — L'argument de *potentia absoluta dei* sera examiné plus bas et dans la 8^e étude.

que Spinoza ne fonde métaphysiquement la corrélation idée-idéat sur l'unité de la substance. Car, pour Spinoza, l'idée se comporte (*se habet*) objectivement de la même manière que son idéat se comporte réellement (*realiter*)⁶⁶. Et comme l'idée n'a pas pour cause l'objet⁶⁷, la certitude et la vérité sont l'idée même, c'est-à-dire l'essence objective de la chose⁶⁸.

La philosophie moderne a donc fait sien l'extraordinaire outil méthodologique que peut représenter la distinction formelle *ex natura rei* de Scot. Elle en a fait ce qu'après Kant il est convenu d'appeler l'argument ontologique. Il est évident en effet que la démonstration de l'existence de Dieu chez Descartes met en œuvre la nécessaire corrélation de la réalité objective de l'idée avec la réalité formelle de l'idéat. Si la troisième Méditation suit dans cette démonstration la voie de la causalité efficiente, seule la réalité formelle de l'idéat divin pouvant produire la réalité objective de l'idée de Dieu, il apparaît que la quatrième Méditation permet à la démarche de se simplifier à l'extrême. *Numquam pluralitas ponenda est sine necessitate*. Cet adage, couramment attribué à Occam, et pourtant bel et bien scotiste⁶⁹, permet de comprendre le passage de la troisième à la cinquième Méditation. La démonstration de cette dernière Méditation est bien l'application la plus simple qui soit de la distinction formelle, puisqu'elle permet, après l'élimination du moyen terme de la causalité efficiente, la saisie immédiate de la vérité de l'idée objective: *deum esse*, et fonde ainsi par conséquent l'affirmation par la volonté de l'existence réelle de son idéat⁷⁰.

Mais qui ne voit aussi que la tradition philosophique moderne a indûment restreint l'argument ontologique à la démonstration de l'existence de Dieu? L'interprétation moderne de la distinction formelle *ex natura rei* permet de dire que la considération de toute idée claire et distincte manifeste par soi la vérité de son idéat, que celui-ci d'ailleurs soit ou qu'il ne soit pas, ainsi qu'il sera dit plus bas encore. Elle permet de plus de comprendre le fondement métaphy-

⁶⁶ *Traité*, no. 41; cf. *Ethique*, II, prop. 7. Cf. 3^e étude, p. 110-111.

⁶⁷ *Traité*, no. 71.

⁶⁸ *Traité*, nos. 34-36.

⁶⁹ Cf. par exemple 1 S, dist. 2, p. 2, q.1-4, no. 370 (textus cancellatus), II, p. 341.

⁷⁰ Plus précisément, il s'agit d'une intuition déductive, d'une dialectique du sujet et de sa passion propre. Elle suppose de plus la distinction entre l'acte subjectif de proposition et son signifié complexe, cf. 3^e étude, p. 127 sq.

sique de la mathématisation possible du savoir, telle que l'a pratiquée la philosophie moderne. Car la véritable idée claire et distincte, c'est la notion mathématique, nonobstant la question de son origine empirique ou a priori. Lorsque Kant, dès *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), dès la *Dissertation* de 1770, rejette l'argument ontologique, ce n'est donc pas seulement un certain type de démonstration a priori de l'existence de Dieu qu'il détruit, mais c'est tout le «rationalisme dogmatique» de l'idée claire, fort irrationnel à la vérité, qui tombe sous les coups de la distinction entre le *denken* et le *kennen*.

2. Rôle de l'argument de *potentia absoluta dei* dans l'interprétation moderne du connaître et du vouloir

Duns Scot distinguait comme tous les médiévaux la puissance ordonnée et la puissance absolue de Dieu. Selon la première, «se produit toute chose qui répond aux lois de la justice divine et aux règles de sa sagesse»⁷¹. La deuxième s'exerce «à l'égard de tout ce qui n'inclut pas contradiction»⁷². La première suit donc les voies aimantes de la Providence divine, la deuxième n'est déterminée par rien sinon par la contradiction. Il s'agit donc de savoir ce qui est contradictoire ou non, et c'est à ce propos qu'apparaissent après Duns Scot les doctrines les plus étonnantes, qui seront examinées ici surtout dans la perspective de la théorie de la connaissance et de la pratique morale⁷³.

Selon l'enseignement aristotélicien, l'acte du connaissant et l'acte du connu sont un et le même dans le sujet connaissant concret. Seule l'âme connaît en effet, et elle est analogiquement à l'objet comme la matière à la forme. C'est ici que la doctrine scotiste de la matière et de la forme exerce l'un de ses effets les plus remarquables. Distincte réellement, mais selon l'aristotélisme indissociable de la forme de par son union immédiate avec celle-ci, la matière peut, selon Duns Scot, exister séparément de la forme, ce qui entraîne par analogie la non-contradiction, c'est-à-dire la possibilité, de la séparation du sujet et de l'objet dans l'acte de con-

⁷¹ RP, 4, dist. 1, q.5, no. 2, XXIII, p. 559; cf. 2 S, dist. 7, q.un., no. 18, XII, p. 394.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Cf. 5^e étude.

naître. Ce sera la position occamienne et celle de beaucoup d'auteurs qui s'inscrivent peu ou prou dans sa ligne. Elle aboutira à poser la possibilité d'un acte de connaître subjectif (Occam), d'une représentation objective (Auriole, Autrecourt, Holkot, G. de Rimini) sans objet, après avoir éliminé la notion aristotélicienne de la causalité réciproque et totale du sujet et de l'objet.

Cette conclusion suppose, il est vrai, un détour par la théologie de la toute-puissance divine. Celle-ci, étant toute-puissance précisément, peut, c'est-à-dire produire actuellement toute chose, y compris l'acte de l'âme humaine, ce qui oblige le métaphysicien à concevoir la difficile concordance de la puissance divine et de l'activité autonome de l'homme. Quelle que soit cependant la solution que le métaphysicien apporte à ce problème⁷⁴, il ne peut nier le fait que la cause première peut, si elle le veut, se substituer à l'efficace de la cause seconde, au point qu'un effet naturellement produit de manière immédiate par la puissance humaine, en tant que subordonnée à la puissance divine, peut se trouver porté à l'être exclusivement par la puissance divine. C'est l'ordre du miracle, qui transcende le cours normal des choses, c'est-à-dire l'influence générale et ordinaire de la Providence divine. Rien n'empêche donc que cette possibilité ne se réalise dans le cas de la connaissance humaine, de telle sorte qu'à la causalité naturellement exercée par l'objet sur le sujet de connaissance et son acte se substitute exclusivement la toute-puissance absolue de Dieu. Ainsi de ceux qui admettent, comme Occam, Auriole, Autrecourt, Holkot, la possibilité d'une connaissance authentique, c'est-à-dire légitime et véritable d'une chose qui n'existe pas. Le détail de cette doctrine extraordinaire n'importe pas ici⁷⁵, il suffit de savoir à son propos que la connaissance humaine peut continuer d'être considérée comme vraie, que la chose qu'elle intègre ou se représente comme son objet soit ou ne soit pas (*sive res sit sive res non sit*). L'essentiel de cette position n'est pas l'éventuel scepticisme qu'elle peut engendrer⁷⁶, ni l'éventuel fidéïsme auquel elle peut porter à recourir, mais l'affirmation qu'elle implique que la connaissance se définit essentiellement dans une indépendance absolue à l'égard de son objet.

⁷⁴ Cf. 7^e étude.

⁷⁵ Cf. 8^e étude.

⁷⁶ Cf. KONSTANTY MICHALSKI, *La philosophie au 14^e siècle*, p. 35-204.

Il n'est pas possible pourtant d'en rester là. Au gré de sa doctrine de la *suppositio*, Occam développe une théorie extrêmement originale de la substitution du langage à la réalité, le premier étant, sous la forme de la proposition, le seul connaissable de science certaine, la seconde étant non pas tellement *sue* (*scita*) que perçue dans une sensation originale qui est ainsi la cause de l'évidence (ou de la non-évidence) des termes de la proposition, puis de la proposition elle-même. C'est la première forme que prend, sans être encore parfaitement conscient de toutes les conséquences qu'il recèle, un certain positivisme logique, radicalement empirique et pourtant susceptible d'être formalisé mathématiquement.

Ce n'est pas cette forme de pensée pourtant qui déterminera le plus nettement le cours de la philosophie moderne. Les développements qu'apporte Nicolas d'Autrecourt à la doctrine de l'indépendance absolue de l'acte de connaître à l'égard de l'objet sont plus intéressants pour le présent propos, car ils orientent la réflexion vers la découverte de l'expérience subjective⁷⁷. En effet, pour Nicolas d'Autrecourt, que la chose soit ou qu'elle ne soit pas, qu'elle exerce sa causalité ordinaire sur le sujet, c'est-à-dire sur le moi, ou que Dieu substitue à cette causalité seconde la sienne propre exclusivement, il n'en reste pas moins que l'*esse objectivum* de la chose réside dans le sujet, et que celui-ci ne peut pas ne pas se le représenter. Le doute quant à la réalité extérieure est donc vain, puisque la présence dans le sujet de l'*esse objectivum* de la chose, que celle-ci soit ou non, atteste avec évidence la certitude irréfutable de la connaissance immédiate et intuitive que le sujet prend de lui-même. Connaissance seule certaine absolument, parce qu'en elle connaissant et connu coïncident absolument dans l'identité d'une même représentation objective et que dans ce seul cas il est légitime d'identifier absolument l'apparaître et l'être, l'expérience et la vérité. L'unité intentionnelle du sujet et de l'objet dans le connaître, qu'Aristote exprimait en parlant de l'identité en acte du connaissant et du connu, est évacuée. Dans le contexte d'une pensée pour laquelle la définition essentielle de la connaissance n'implique pas nécessairement la causalité de l'objet réel, sujet connaissant et réalité extramentale sont absolument et définitivement séparés, et il ne reste plus à la pensée philosophique en quête de la vérité qu'à se retourner sur le sujet, son acte de connaissance ou sa représenta-

⁷⁷ Cf. 8^e étude, note 34.

tion objective absolue. Et cette réflexion, en qui s'exerce l'identité absolue du sujet et de son acte de se connaître soi-même, échappe définitivement à la possibilité de *potentia absoluta dei* d'être privée de son objet: elle est nécessairement vraie per se. Nicolas d'Autrecourt invente ici le ressort structurel du *cogito* cartésien, bien plus que la doctrine voisine d'Occam à propos du privilège de la proposition «intelligo», et cette forme anticipée de la réflexion moderne permet de dissiper l'illusion que Descartes entretenait délibérément dans ses *Méditations*, à savoir que le *cogito* exprimerait une authentique démarche existentielle.

Le thème de la réflexion et du *cogito* est, on le voit, structurellement lié à celui de la connaissance, de l'*esse objectivum* sans objet. Il l'est déjà chez Nicolas d'Autrecourt, il l'est également chez Descartes. Il suppose que la toute-puissance divine s'exerce sur le sujet connaissant en se substituant à la causalité naturelle de l'objet. Mais ce qui n'était chez Occam ou Autrecourt que l'effet possible de la toute-puissance absolue de Dieu, hors des lois générales de la sagesse et de la Providence divines, devient pour les philosophes modernes le cours normal des choses. L'hypothèse théologique des médiévaux devient pour les modernes fait métaphysique, et c'est là le trait fondamental, paradoxal pour une philosophie soucieuse prétendument de se dégager de la théologie, que d'attribuer à Dieu un rôle aussi exclusif dans toute forme d'activité humaine. Car c'est pour la philosophie classique moderne, et non pour la «philosophie classique dans son ensemble depuis Aristote», que la possibilité du savoir repose exclusivement, absolument, sur l'existence de l'être divin⁷⁸. De fait, la représentation de l'objet, c'est-à-dire son *esse objectivum*, dont la production indépendamment de l'objet n'est que possible de *potentia absoluta dei* pour Auriole, Autrecourt, Holkot, est désormais produite nécessairement et immédiatement comme vérité éternelle selon un décret totalement indifférent sinon arbitraire de la volonté divine (ce sont les idées innées de Descartes)⁷⁹, donnée absolument en tant qu'essence éternelle produite par Dieu en même temps que l'entendement humain («Nous avons une idée vraie», dit Spinoza)⁸⁰, créée comme monade représentant l'une des vues possibles de Dieu sur l'univers (c'est la substance de Leibniz,

⁷⁸ Ainsi que l'écrit A. PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, I, p. 307.

⁷⁹ *Lettres à Mersenne* du printemps 1630: *Sixièmes réponses*.

⁸⁰ *Traité de la Réforme de l'Entendement*, no. 33.

sa monade sans fenêtre)⁸¹. Dans tous ces cas, l'idée est assurée d'être vraie par soi, indépendamment de sa relation à l'objet, indépendamment de la relation causale de l'objet au sujet de connaissance. Pour Descartes, l'idée est vraie de par sa clarté et sa distinction; pour Spinoza, l'idée, c'est-à-dire l'essence objective des choses, est par elle-même certitude et vérité (*veritas norma sui*); pour Leibniz, l'ensemble du savoir humain ne cesserait pas d'être vrai si l'univers n'existede plus, pourvu que Dieu et l'âme elle-même soient. On ne saurait définir plus nettement que ces trois philosophes le caractère absolu du savoir, ni le caractère a priori de la vérité. La philosophie moderne dans son ensemble est un immense argument ontologique qui, la causalité réciproque et totale du sujet et de l'objet étant supprimée, assure métaphysiquement la corrélation nécessaire de l'idée et de l'idéal, soit par création parallèle de l'ordre des essences et de celui des existences (Descartes), soit par l'unité de la substance (Spinoza), soit par l'harmonie providentielle divine (Leibniz).

Ce qui vient d'être dit de l'acte de connaissance vaut, toutes proportions gardées, de l'acte de vouloir. Ce thème sera traité largement plus bas⁸²; seules quelques indications seront données ici.

L'argumentation utilisée dans le cas de la connaissance a été en effet transposée par Duns Scot, puis portée à l'extrême par Occam dans le domaine pratique⁸³. La volonté humaine est considérée dans cette perspective comme indéterminée, sinon indifférente, à l'égard de ce que l'éthique aristotélicienne appelle bien ou le mal: la relation intentionnelle de la puissance vivante du vouloir à ce qui lui est bon, aimer son ami, aimer Dieu, est rompue, et l'amour de l'ami comme l'amour de Dieu, cessant d'être considérés comme les fins par soi de l'âme, sont interprétés désormais comme des préceptes imposés, sous forme de loi positive, par une décision souveraine de Dieu. Celui-ci, dans sa toute-puissance absolue cependant, aurait pu prescrire à la volonté humaine la haine de l'ami ou la haine de Dieu, comme également bonnes, c'est-à-dire légales, salutaires et méritoires du salut éternel. On voit la double tendance

⁸¹ *Discours de métaphysique; Monadologie*.

⁸² Cf. 4^e étude, p. 242 sq. MURALT, *Souveraineté et pouvoir, la structure de la philosophie politique moderne d'Occam à Rousseau*.

⁸³ Cf. 4^e et 8^e études, p. 244, 393 sq.

d'une doctrine aussi extrême: d'une part, elle définit *de potentia absoluta dei* la volonté humaine comme infinie, illimitée, essentiellement libre de droit à l'égard de toute détermination finale (toute détermination est négation, répression et mort, la volonté est pur pouvoir désormais); d'autre part, elle limite la puissance absolue de la volonté humaine par l'imposition *a priori* de la loi. Il se trouve que, *de potentia ordinata dei*, c'est-à-dire de fait, cette loi est la loi d'amour évangélique (un franciscain serait malvenu d'enseigner autre chose), il n'en reste pas moins qu'une loi de haine et de guerre aurait été tout aussi concevable absolument.

La même doctrine, structurellement et thématiquement, est reprise par Descartes, qui sur le point de la doctrine du vouloir se montre très strictement occamien. La volonté humaine est pour Descartes aussi ample, considérée «absolument en elle-même», que la volonté divine, réputée indifférente nécessairement à toute créature⁸⁴. L'une et l'autre n'admettent aucun ordre final, et cette absence de finalité définit leur liberté. Mais tandis que la liberté divine, formellement indifférente, est beaucoup plus parfaite en Dieu en raison de sa puissance absolue et de son amplitude universelle, la liberté d'indifférence de la volonté humaine est le plus bas degré de la liberté. Elle attend d'être parfaite par la détermination du bien, qui lui est de fait imposé *a priori* sous la forme de l'idée de ce qui est bon, sous la forme d'une idée innée par conséquent, non pas en raison de sa convenance à l'appétit naturel de la volonté à l'égard de ce qui lui est bon, mais en raison du décret indifférent du Créateur, lequel aurait tout aussi bien pu prescrire la haine du prochain et la haine de Dieu⁸⁵. Le volontarisme dont on veut faire souvent l'une des originalités de Descartes, est, on le voit, celui d'Occam, mot pour mot: ici et là, *de potentia absoluta dei*, indifférence essentielle de la volonté à toute finalisation: ici et là, *de potentia ordinata dei*, prescription de fait de la loi positive du bien.

Que cette volonté, c'est-à-dire cette liberté, puisque c'est la même chose pour Occam comme pour Descartes, soit limitée par un décret indifférent de Dieu, par l'institution d'un prince de droit divin, par un transfert définitif de pouvoir, par la conclusion d'un contrat convenu entre les divers membres d'une communauté et garanti par une «constitution», peu importe: toujours, chez Occam,

⁸⁴ Quatrième méditation; Sixièmes réponses.

⁸⁵ Entretien avec Burman, A.T., V, p. 160.

Luther, Suarez et Hobbes, comme chez Locke et Rousseau, mais sous des formes thématiques spécifiques, la liberté personnelle comme la liberté politique est aliénée, qu'elle s'aliène elle-même pour les autres ou qu'elle soit aliénée par les autres à proprement parler. La définition de la liberté dans la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 est un écho proche encore de cette idée centrale de toute la philosophie morale moderne: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui». Les deux traits essentiels de la conception occamienne-moderne, c'est-à-dire de la conception libérale de la liberté, se retrouvent ici: la liberté comme pouvoir essentiellement infini et sa limitation extrinsèque. C'est cette définition de la liberté que vitupérait l'étudiant qui écrivait en mai 1968 sur les murs de Paris: «La liberté commence par une interdiction, celle de nuire à la liberté d'autrui»⁸⁶. Une telle conception de la volonté et de la liberté est totalement étrangère à l'aristotélisme pour qui au contraire deux libertés humaines trouvent dans l'amitié le lien de leur perfection et en quelque manière, en raison de leur réciprocité, leur statut d'infinité. *Ama et fac quod vis*, disait Augustin avec la même profondeur. Il est vrai que pour Augustin, comme pour Aristote, la volonté désire naturellement ce qui lui est bon, le cherche et le trouve, au risque de se tromper, exerçant par là son libre jugement, sa liberté et sa responsabilité proprement humaine.

Chose curieuse, Kant ici prolonge la ligne de la réflexion occamienne et moderne. Alors qu'il condamne violemment la philosophie de l'idée claire comme «rationalisme dogmatique», il retient l'idée de la loi comme seul principe formel de l'agir moral, consignant ainsi du point de vue transcendental l'aliénation que la philosophie moderne avait fondée sur la toute-puissance divine, ou l'accord mutuel des parties du contrat. Sans doute craignait-il le potentiel libertaire que recèle la notion d'une volonté conçue comme non finalisée. Car, pour une telle conception que défendent, toutes proportions gardées, Occam aussi bien que Descartes et Sartre, l'ordre, c'est-à-dire le bien, ne peut être qu'un idéal a priori, une prescription extrinsèque, en somme une violence subie. Peut-être cette analyse des sources du volontarisme moderne fait-elle comprendre mieux certains états d'esprit d'aujourd'hui...

⁸⁶ *Les murs ont la parole*, p. 163, Paris, Tchou, 1968.

3. *Le problème de la communication des substances*

Ce qui vient d'être montré manifeste le caractère essentiellement théologique de la philosophie moderne. C'est le cas tout aussi bien du problème de l'union de l'âme et du corps. Ce problème demande chez Descartes, Spinoza, Leibniz, des solutions sans proportions avec la difficulté proposée. De même que la théorie du connaître et de la pratique morale, qui relèvent de la critique et de l'éthique, il fait appel, pour un cas ressortissant de la simple philosophie de la nature, à rien moins que l'ordre universel, lequel s'exprime chez Descartes dans la création côté à côté des essences et des existences, chez Spinoza dans le parallélisme des attributs de l'unique substance, chez Leibniz dans l'harmonie préétablie de la Providence divine. Ce n'est pas la réalité concrète du vivant humain qui permet de révéler inductivement le principe de son unité: il n'y a de principe propre à l'union de l'âme et du corps que le principe universel de toutes choses: l'immensité insondable de la volonté indifférente de Dieu (Descartes), l'infinité de la substance divine unique (Spinoza), la complaisance de l'amour divin pour le possible le meilleur (Leibniz). Rien d'étonnant à ce que la raison découverte à l'union de l'âme et du corps par ce singulier rationalisme théologique demeure mystérieuse, obscure, et finalement irrationnelle et fort confuse.

Or, la difficulté qui se pose à la philosophie moderne à propos de l'union de l'âme et du corps provient de la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme, et de leur séparation possible de *potentia absoluta dei*. Il est évident en effet que si la matière est une entité actuelle par elle-même, si elle peut même, selon une hypothèse déduite par Duns Scot d'Augustin, être créée séparément et antérieurement aux formes qui peuvent la déterminer, elle ne saurait être immédiatement unie à la forme. Pour l'aristotélisme, c'est parce que la matière et la forme sont unies par elles-mêmes, qu'elles peuvent constituer une substance une absolument et immédiatement. La relation de la matière à la forme, qu'Aristote mentionne une seule fois comme un *hapax* précieux⁸⁷, est une doctrine fondamentale pour la compréhension de l'unité de la chose physique concrète. Elle n'est pas relation prédicamentale, c'est-à-dire accidentelle, mais transcendante, c'est-à-dire imbibant et

⁸⁷ *Physiques*, II, 2, 194 b 8, cf. plus haut note 23.

constituant la substance même de la matière. C'est à cette condition qu'elle n'est pas un *tertium quid* entre la matière et la forme, puisqu'elle est l'union même de la matière et de la forme, c'est-à-dire, car il faut bien préciser en raison de la réification possible du sens des mots qu'entraîne la distinction formelle *ex natura rei*, la matière même unie à la forme. Et le cas du corps et de l'âme n'est pour Aristote qu'une spécification dans l'ordre du vivant de l'union de la matière et de la forme.

De quelque manière que l'on veuille l'interpréter, il est fort difficile de concevoir l'unité de la substance scotiste comme une véritable unité immédiate et par soi. Certes, Duns Scot ne se lasse pas de répéter qu'il s'agit pour lui d'une unité par soi. Sans entrer dans le détail de la doctrine de l'unité par soi scotiste (potentialité et actualité relative des formes superposées, forme complétive — certains de ces éléments réapparaîtront encore plus bas à propos de la doctrine de la définition), un exemple fait comprendre la conséquence de la distinction formelle *ex natura rei* dans le cas de la matière et de la forme, du corps et de l'âme, c'est celui de la forme de corporéité. Pour que le corps soit et qu'il puisse être animé par l'âme comme par sa forme, il faut qu'il soit déjà informé, c'est-à-dire actué et constitué comme tel par une forme de corporéité, distincte *ex natura rei* de l'âme elle-même, et bien entendu du corps. La démonstration s'appuie sur le séjour du corps du Christ dans le tombeau. L'âme humaine du Christ ayant été séparée de son corps par la mort, le corps n'en est pas moins resté corps jusqu'à la Résurrection en raison de sa forme propre⁸⁸.

Le scotisme et les philosophies qui s'inscrivent, fût-ce à leur insu dans son sillage, reprennent et étendent cette doctrine du médium formel. Un certain *vinculum substantiale* rattache chez Suarez les parties substantielles du corps entre elles⁸⁹; un mode d'union réunit chez lui également les composantes substantielles du tout physique, matière et forme⁹⁰; un *vinculum substantiale* assure chez Leibniz l'unité de cet ensemble de monades qu'est le corps physique, l'unité du corps et de l'âme, l'unité des deux natures dans la personne du Christ⁹¹.

⁸⁸ Cf. plus haut, note 55.

⁸⁹ *Disputationes metaphysicae*, XL, sect. IV, no. 28.

⁹⁰ *Ibid.*, XIII, sect. IX, no. 13.

⁹¹ Lettre à Des Bosses, II, p. 438-439.

Le problème de la communication des substances est l'exemple type de la nécessaire multiplication des formes qu'entraîne la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme chez Duns Scot: par l'addition d'une formalité distincte nouvelle à une ou entre deux formalités distinctes antérieures naît une nouvelle substance. Le mode d'union de Suarez est un mode substantiel et absolu, qui a relation aux deux extrêmes; le *vinculum substantiale* de Leibniz est une perfection, une «substantialité nouvelle» (*substantialitas nova*), qui se superpose à une autre ou s'interpose entre deux autres. La question se pose de savoir dès lors s'il n'y a pas lieu d'introduire également un mode d'union entre la matière et le mode d'union lui-même, c'est-à-dire un mode d'union pour la matière et un mode d'union pour la forme. Suarez rejette cette possibilité de recours à l'infini, recours dont on sait qu'il sera systématique élaboré par Spinoza, mais les auteurs scolastiques dont parle A. Boehm à propos du *vinculum substantiale* de Leibniz ne sont plus si prudents⁹². Ils multiplient quasi à l'infini les intermédiaires, et il faut bien leur donner structurellement raison: cette multiplication est conforme à la structure scotiste de leur pensée. Introduire un intermédiaire distinct formellement comme principe d'union entre la matière et la forme, tout en continuant de prétendre que cette union est une unité par soi, c'est une contradiction dans les termes, c'est ne plus pouvoir s'empêcher d'introduire une infinité d'intermédiaires. Seule la doctrine de l'unité de la forme, c'est-à-dire de l'unité immédiate et par soi des composants substantiels du tout physique, telle que l'a élaborée l'aristotélisme, permet d'éviter la multiplication indéfinie des formes dans le composé concret, ou alors il vaut mieux abandonner et la matière et la forme. La doctrine de l'unité (unicité) de l'intermédiaire formel entre les composants substantiels ne permet pas de rétablir l'unité immédiate par soi que ruine la distinction formelle *ex natura rei*. Elle n'est pas le *tertium* souhaité entre la doctrine de l'unité substantielle immédiate et par soi et celle de l'unité par superposition indéfinie des formes. Ici non plus, *tertium non datur*. La chose concrète est une immédiatement et par soi, ou elle s'articule en une infinité de formalités distinctes: à la limite, elle se dissout dans ce cas dans la totalité du réel au gré d'une phénoménologie dialectique universelle. Le même Duns Scot qui introduit précisément un *tertium* entre les pôles de la

⁹² A. BOEHM, *Le vinculum substantiale chez Leibniz, Ses origines historiques*.

contradiction, ouvre ici la voie à certaines formes extrêmes de la réflexion moderne. On peut juger qu'il s'agit là, dans le cas des exemples cités par A. Boehm, d'exagérations ridicules. Certes, mais il n'empêche qu'elles contiennent un ferment doctrinal fort important. La multiplication des formes à l'infini est un corollaire de la distinction formelle *ex natura rei*. Elle entraîne cette conséquence, que chaque chose est une forme intermédiaire entre celle qui dans la série la précède et celle qui la suit: la doctrine scotiste du médium formel inaugure ainsi la perspective de la pensée dialectique, pour qui toute chose est un moment de la raison universelle.

4. *L'apparition de la pensée déductive et dialectique*

Les trois points précédents sont fort manifestes. Ils définissent bien l'univers mental moderne, même s'ils n'épuisent pas le noeud complexe des relations de la pensée scotiste à la philosophie nouvelle. Il est intéressant d'expliquer enfin une quatrième ligne de force, particulièrement subtile et par conséquent peu apparente, mais d'une importance immense pour le développement non seulement de la philosophie moderne, mais encore pour celui de la philosophie qui s'élabore dès la révolution copernicienne de Kant. Il s'agit de la conception nouvelle de Duns Scot quant à la définition.

Bien entendu, Duns Scot affirme interpréter sur ce point la stricte pensée aristotélicienne, et il présente de fait la définition comme la détermination du genre par la différence spécifique. De ce point de vue, il peut prétendre en effet que le concept «matériel» du genre est dans la définition de l'espèce déterminé par le concept «formel» de la différence, puisqu'il reprend lui aussi l'adage: *genus sumitur a materia, differentia a forma*. Mais la distinction formelle *ex natura rei* ici aussi porte ses conséquences, et sous le vocabulaire aristotélicien apparaît nettement une conception tout à fait nouvelle. De même en effet que la matière est déjà par soi une certaine forme, une formalité ou un acte entitatif distinct, de même le genre est un concept potentiel, non pas au sens où il exclurait toute actualité, mais en ce sens qu'il est déterminé ultérieurement dans son actualité propre par un concept superposé, lequel est celui de la différence. On touche ici du doigt la constante réification de concepts qu'opère la distinction formelle *ex natura rei*. Le concept générique est actuel pour l'aristotélisme en raison raisonnée, mais il exprime un aspect matériel et potentiel de la chose. La distinction formelle

ex natura rei ne dissocie pas ces deux points de vue, et l'objet est *in esse rei* tel qu'il est constitué *in esse objecti* (ou *in esse cogniti*). Par conséquent, de même que la chose concrète est constituée par une superposition de formalités actuelles dont chacune est plus ou moins essentiellement et quidditativement déterminante, de même la définition est constituée d'un concept potentiel, le genre, dit «moins principal», et d'un concept actuel, la différence, dit «plus principal»⁹³. L'expression est digne de remarque et manifeste clairement le changement de décor intellectuel. Lorsque Aristote dit que la différence ultime est la définition entière de la chose, il n'entend pas exclure le genre de la définition, car de même que la forme ne peut être sans matière, de même la différence ne peut être sans genre. «Le genre n'est pas en dehors des espèces ou, s'il existe [en dehors], c'est comme une matière [indissociable de sa forme]»⁹⁴. Duns Scot ne peut le comprendre de cette manière, car pour lui la matière est nécessairement distincte formellement de la forme. Il se donne donc l'illusion de réintégrer la matière, c'est-à-dire le genre, dans la définition, et puisqu'il le fait en mettant en œuvre la distinction formelle *ex natura rei*, il se voit entraîné à dire que la définition est une selon des déterminations «plus ou moins principales», comme est une la chose selon des formalités «plus ou moins essentielles et quidditatives» dans leur superposition même. Au lieu d'une définition selon l'unité par soi du genre et de la différence spécifique, Duns Scot introduit donc l'idée d'une définition par série hiérarchique de formes plus ou moins déterminantes, ou plus exactement, selon une série orientée de formes de plus en plus déterminantes, jusqu'à la forme «complétive» qui achève la définition et donne à l'être défini son être total, en contenant unitivement ses degrés inférieurs et moins déterminants⁹⁵.

Cette contenance unitive est d'un part celle du supérieur (genre) dans l'inférieur (espèce, individu) selon le premier mode du par soi et la relation de compréhension (exemple: la couleur est une qualité), d'autre part celle de l'inférieur (passion, propriété) dans le supérieur (sujet), selon le deuxième mode du par soi (exemple: ce qui est est un). Dans l'un et l'autre cas, la définition, interprétée selon la distinction formelle *ex natura rei*, tend à distinguer non pas

⁹³ 4 S, dist. 11, q.3, no. 49, XVII, p. 431, et commentaire cité note 55.

⁹⁴ ARISTOTE, *Méta physiques*, Z, 1038 a 5; 4 S, dist. 11, q.3, no. 47, XVII, p. 430.

⁹⁵ 2 S, dist. 16, q. un., no. 17, XIII, p. 43.

des genres et des différences spécifiques, non pas des propriétés et des sujets, mais les modes d'un seul et même être, et Descartes se montre bon scotiste lorsqu'il donne la distinction formelle *ex natura rei* pour une distinction modale⁹⁶.

Or, cette interprétation de la notion de définition permet d'élaborer un type de connaissance très différent de celui de la définition aristotélicienne, celui précisément de la déduction. La déduction, procédé par excellence de la pensée géométrique, consiste à poser un principe (axiome, postulat) et à expliciter les conséquences virtuellement contenues en celui-ci. Elle peut être de plein droit indépendante de l'expérience, c'est-à-dire de l'existence concrète de son objet, puisque le principe qu'elle explicite prend la forme d'une proposition *a priori*. Elle convient donc particulièrement bien à une philosophie comme la philosophie moderne, qui, héritière de Scot et d'Occam, admet la possibilité d'une connaissance vraie indépendamment de sa relation à l'objet concret existant. De fait, c'est la déduction qui caractérise l'argument ontologique, dans la mesure où il est limité à la démonstration de l'existence de Dieu et dans la mesure où il est considéré dans son amplitude métaphysique universelle, comme instrument méthodologique privilégié du «rationnalisme dogmatique».

Paradoxalement, ce mode de connaissance a été mis en œuvre pour la première fois par un auteur dont on est loin en général de penser qu'il est un adepte de l'exposition *more geometrico*, Suarez, dont l'œuvre a façonné la pensée de toute l'Europe savante du 17^e siècle, celle de Leibniz en particulier. Suarez part de la notion d'être (*ens*), en établit le statut conceptuel et analogique, puis dégage ses attributs formels propres, l'un, le vrai, le bien (Suarez ne retient que trois des cinq transcendantaux, et sera suivi sur ce point par toute la scolastique scotiste moderne, jusqu'à Wolff et Kant)⁹⁷. Et le lien qu'il institue entre l'être et les transcendantaux est celui-la même du sujet à ses passions propres, celui que la pensée géométrique établit entre la définition d'une entité géométrique et les propriétés de celle-ci. Cette présentation de la métaphysique de ce qui est, dont l'ordre strict est parfois rompu par l'étude de problèmes connexes, liés de manière accidentelle seulement à la démarche principale (tel le problème de l'unité individuelle et de

⁹⁶ *Premières réponses*, A.T., IX, p. 94.

⁹⁷ *Disputationes metaphysicae*, II-XI.

son principe à propos de l'un transcendental, le problème du vrai et du faux dans la connaissance à propos du vrai transcendental, etc.), ne conserve plus rien évidemment du caractère inductif de la métaphysique aristotélicienne. Rien ne transparaît plus de la structure propre de la métaphysique telle qu'Aristote en avait présenté le projet, ni en particulier de l'articulation de la philosophie première en recherche inductive de la substance selon la perspective de la causalité formelle, en recherche inductive de la puissance et de l'acte selon les perspectives des causalités efficiente et finale, en recherche inductive de l'un (l'un, principe de ce qui est, non pas l'un transcendental) selon la perspective de la causalité exemplaire⁹⁸. La démonstration de l'existence d'un premier moteur, d'une intelligence qui s'intelligence elle-même, n'est pas davantage considérée comme l'aboutissant de la totalité organique des diverses disciplines philosophiques, au gré des notions élaborées par la critique métaphysique. La métaphysique de Suarez se divise en deux parties: la *metaphysica generalis*, qui traite de l'*ens in communi* selon l'ordre déductif du sujet à ses passions propres, et la *metaphysica specialis*, qui traite des êtres réellement existants selon l'ordre déductif de la création elle-même, de Dieu à la créature spirituelle, puis à la créature matérielle⁹⁹. Si Aristote n'a jamais présenté sa métaphysique selon le modèle scientifique qu'il avait lui-même proposé dans sa théorie de la démonstration syllogistique, c'est qu'il ne pouvait le faire sans contrevenir à la structure de sa propre pensée. Sa métaphysique, comme toute sa pensée, est empirique et inductive; contrairement à l'image courante que l'on se fait de toute métaphysique, elle n'évolue pas au dernier degré de l'abstraction, mais se meut au niveau des exemples les plus concrets¹⁰⁰, et ne revêt une forme syllogistique que dans certains développements spéciaux, comme par exemple la spéculations sur la nature divine et ses attributs. L'entreprise métaphysique de Suarez ne peut donc être présentée comme une explicitation et une mise en forme de la métaphysique d'Aristote. Elle élabore une métaphysique propre, nouvelle, originale, dont la structure cependant manifeste évidem-

⁹⁸ Cf. MURALT, *Comment dire l'être?* p. 59 sq., p. 65 sq.

⁹⁹ *Ibid.*, dès *Disp. XII*.

¹⁰⁰ De ce point de vue, les nombreuses références au mouvement ne sont ni maladresses ni interpolations. Elles manifestent le statut de la métaphysique, science de ce qui est en tant qu'il est. Or, ce qui est premièrement connu pour nous est le mouvement physique.

ment la filiation scotiste, telle qu'elle a été esquissée ici, à propos de la quatrième ligne d'intelligibilité de la philosophie moderne.

Faut-il insister sur le privilège de la déduction géométrique comme modèle d'intelligibilité et d'exposition de la philosophie moderne? Il convient plus simplement de noter que la notion de déduction, comme substitut génétique et dialectique de la définition aristotélicienne, est reprise par la pensée kantienne. Rien n'est plus frappant que la similitude structurelle qui rapproche la métaphysique générale de Suarez et la critique de la raison kantienne: de même que Suarez déduit les notions transcendantes du sujet de démonstration déductive qu'est la notion d'être, de même Kant déduit les catégories de l'entendement à partir du sujet qu'est l'aperception transcendante. De part et d'autre, le terme de la déduction est le système des notions sans lesquelles aucune réalité, existante et phénoménale, ne peut être pensée. De même, Hegel adapte la même notion de déduction, pour exprimer la constitution dialectique de la réalité objective comme résultat pour soi à partir de l'en soi subjectif¹⁰¹. Ces deux exemples permettent d'entrevoir le développement de la notion moderne de déduction, née de la réforme scotiste de la définition aristotélicienne. Ce n'est rien moins qu'une structure de pensée dialectique qu'inaugure l'interprétation scotiste du λόγος aristotélicien, et ce résultat confirme ce qui avait été dit plus haut de la nécessaire présence d'un *tertium quid* dans la constitution substantielle de toute chose concrète.

¹⁰¹ *Philosophie des Rechts*, § 2, § 4, par exemple.

TROISIÈME ÉTUDE

LA DOCTRINE MÉDIÉVALE DE L'ESSE OBJECTIVUM

I. LA PRÉSENTATION DE L'OBJET INTELLIGIBLE CHEZ DUNS SCOT*

La critique médiévale n'a jamais cessé de scruter le sens des textes fondateurs d'Aristote dans le *De l'âme*. «L'âme est d'une certaine manière toutes choses; les êtres en effet sont soit sensibles, soit intelligibles, et la science est d'une certaine manière les objets de science, la sensation les sensibles»¹. «L'acte du senti et [l'acte] de la sensation est le même et unique; leur être quidditatif à tous deux n'est pas le même»². Cette identité remarquable est l'analogie de l'identité du moteur et du mû dans le mouvement, et d'une manière générale de l'agent et du patient dans l'action. Elle implique la distinction de l'être (*είναι*) en soi de deux choses qui sont affirmées identiques, tout en étant désignées d'un nom distinct et dites selon une notion ou définition (*λόγος*) différente³. Pour en rendre raison dans le cas de la connaissance, Aristote met en œuvre la notion de *ειδος*, rendue en latin par celle de *species*.

En effet, «l'âme est le lieu des *ειδη*»⁴. D'une manière plus spécifique, «le sens est le réceptacle des *ειδη* sensibles sans la matière»⁵,

* La doctrine présentée ici a été développée dans un ouvrage à paraître prochainement, sous le titre *Esse objectivum, La représentation de l'objet de Duns Scot à Wittgenstein*.

¹ *De l'âme*, III, 8, 431 b 21-23.

² *Ibid.*, III, 2, 425 b 25-27.

³ «Si l'agir et le pâtir sont le même, [ce n'est] pas cependant en tant que la notion (ou définition, *λόγος*), celle qui dit leur quiddité (*τὸ τι ἔν είναι*), serait une» (*Physiques*, III, 3, 202 b 11-12). «De même que l'intervalle de un à deux et [l'intervalle] de deux à un est le même, de ceux qui montent à ceux qui descendent; ces [choses-là] sont unes en effet, mais leur notion (*λόγος*) n'est pas une; de même pour le mouvant et le mû» (*ibid.*, 202 a 18-21). — Il s'agit ici de la distinction de raison raisonnée, distinction selon la notion (*λόγω*) qui dit l'être (*τὸ είναι*) ou la quiddité (l'être ce que c'était, *τὸ τι ἔν είναι*) de la chose dont on distingue les divers aspects objectifs, cf. 2^e étude, p. 54.

⁴ *De l'âme*, III, 4, 429 a 27-28. — Cette expression est d'origine platonicienne certainement. Chez PLATON cependant, elle n'indiquait aucune «affection» de l'âme par les idées, alors que pour ARISTOTE, l'âme est «affectée», elle «pâtit» d'une certaine manière de la part des formes objectives (*ειδη*), puisque elle-même et les formes objectives sont causes réciproques de la causalité l'une des autres.

⁵ *Ibid.*, II, 12, 424 a 17-19.

comme «l'*εἴδος* de la pierre, non la pierre, est dans l'âme»⁶, et c'est bien pourquoi «l'acte du senti et l'acte de la puissance sensitive sont dans la puissance sensitive»⁷. La présence de l'*εἴδος*, de la forme du connu, dans l'acte du connaissant permet donc de définir l'identité du connaissant et du connu comme l'immanence du connu dans le connaissant, selon la formule expresse d'Aristote, reprise par les traditions médiévales, en particulier par Saint Thomas et Duns Scot, *ad modum recipientis* évidemment, car «l'intellect est l'*εἴδος* des *εἰδῶν* [intelligibles], et le sens est l'*εἴδος* des [*εἰδῶν*] sensibles»⁸, ce qui signifie que la forme est dans l'âme en effet «sans sa matière», c'est-à-dire comme principe formel objectif d'un acte non matériel de sensation ou d'intellection. Et c'est radicalement cette notion d'immanence du connu dans le connaissant qui constitue l'enjeu du débat entre les écoles médiévales, principalement thomiste et scotiste, même si les textes ne le laissent pas toujours apparaître clairement. Le terme «immanence» désigne-t-il une réalité psychique attestable, ou est-il une métaphore pratique, dont il faudrait atténuer les effets trompeurs par toutes sortes de précautions critiques? Désigne-t-il la présence de la forme objective dans la puissance intellective de l'âme comme celle d'une qualité réelle dans une substance, ou comme celle d'un objet dans l'acte de connaissance qui le considère? Les plus grands maîtres ont sur ce point une attitude contrastée. Saint Thomas admet l'immanence de l'objet, c'est-à-dire de sa forme connaissable, dans le connaissant selon l'exercice de son acte de connaissance, mais non formellement comme si l'objet était une forme entitative accidentelle affectant qualitativement la puissance connaissante; Duns Scot admet l'immanence de l'objet formellement, de par sa conception d'une *species*, d'une forme représentative qui affecte le sujet de connaissance, l'intellect, comme une qualité réelle accidentelle «accompagnée» de l'objet constitué dans son *esse objectivum*; Occam rejette toute immanence qualitative de l'objet dans le connaissant, de même qu'il rejette toute forme d'*esse objectivum*, dans l'intellection divine et humaine comme dans la volition et la puissance divine et humaine, et il développe pour répondre aux positions de son maître Duns Scot et à celles de Saint Thomas la doctrine de la co-existence

⁶ *Ibid.*, II, 8, 431 b 29.

⁷ *Ibid.*, III, 2, 426 a 10-11.

⁸ *Ibid.*, III, 8, 432 a 2-3.

absolue de tout sujet de connaissance et de tout objet qui peut lui être opposé⁹. Il ne sera question ici que des deux premiers auteurs dont la position est commandée par leur doctrine de la distinction.

1. *L'actuation de l'intellect et la causalité formelle de l'objet chez Saint Thomas d'Aquin*

Saint Thomas ne perd jamais de vue que l'*εἶδος*, la *species*, intelligible ou intelligée, impresse ou expresse, n'est autre formellement que la forme réelle de la chose en tant que distincte de celle-ci en raison raisonnée¹⁰. Elle est tel «aspect» réel dont la considération de l'intellect distingue la raison formelle dans l'unité numérique de la chose existante pour en faire son objet propre, et c'est en tant que telle, en tant que chose réellement intelligée qu'elle est forme de l'intellect, selon la rude formule du *De potentia dei*: *forma intellectus est res intellecta*¹¹.

Saint Thomas indique nettement par là que l'intellection est à ses yeux une identité *simpliciter* de l'intellect et de l'objet intelligible. Elle se définit comme l'information immédiate et par soi du premier par le second, et s'inscrit dans la causalité réciproque et totale de l'un et de l'autre: elle est en effet l'exercice, c'est-à-dire l'effet par soi, de la causalité réciproque qu'exercent l'un sur l'autre l'intellect en tant que sujet matériel et efficient de connaissance et l'objet lui-même en tant que forme intelligible, cause formelle objective de connaissance. Mais, contrairement à la causalité réciproque et totale d'une matière et d'une forme physiques corporelles, qui constituent un tout substantiel quidditatif, il s'agit ici de la causalité réciproque et totale des deux causes propres d'un acte d'intellection. De même, contrairement à l'information d'un sujet substantiel par un accident, qui constitue un tout accidentel, l'objet

⁹ OCCAM, 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 241-242; *ibid.*, q.2, OT, IV, p. 205; 1 S, dist. 35, q.5, IV, p. 494; 1 S, dist. 36, OT, IV, p. 550; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 276. — Cf. 4^e étude, p. 190 sq.

¹⁰ Le présent propos ne traitera pas tant de la *species* impresse ou expresse que de la *species* comme telle. Car c'est la forme réelle de la chose elle-même dans sa spécificité propre, qui est l'objet par soi de l'intellection, et la nécessité d'être distinguée en raison n'est due qu'à l'imperfection de son intelligibilité (cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.* IV, q.11, a.2, p. 356 b sq.), l'*intelligere* n'étant de soi qu'une *habitudo* de l'intellect à la chose intelligée, ainsi que le dit THOMAS dans un texte cité plus bas.

¹¹ *De potentia dei*, q.8, a.1.

intelligible n'est pas un accident de l'intellect, ni ne joue le rôle d'une qualité accidentelle à son égard: l'oeil qui voit le rouge, note Aristote, ne devient pas rouge pour autant. L'identité de l'intellect et de la chose intelligée est donc une actuation par soi, non pas dans l'ordre quidditatif de la constitution d'un tout substantiel ou accidentel, mais dans l'ordre opératif de l'exercice d'une puissance de l'âme. Elle est l'effet d'une forme réelle en tant que distinguée en raison par l'intellect, jouant de ce fait le rôle d'une cause formelle objective, c'est-à-dire d'un principe formel actuant l'intellect pour et dans son opération. Cette actuation de l'intellect par son objet intelligible est un cas d'actuation opérative d'un sujet par une cause formelle objective, analogue à l'actuation de la volonté par l'objet appétible. Elle constitue avec son objet une unité d'être par soi selon l'exercice propre de la puissance intellective, et pour la distinguer de toute unité d'être par soi selon la quiddité, Saint Thomas l'appelle, non pas réelle, *in esse reali*, mais intelligible, *in esse intelligibili*, *in genere cognoscibili*, intentionnelle, *in esse intentionalis*¹². Etant par soi dans son ordre d'être, elle n'implique pas formellement la médiation d'une *species*, pas plus que l'*intelligere* n'est formellement un *dicere*¹³.

Cette doctrine délicate suppose la distinction analogique de ce qui est en tant que substance et forme et de ce qui est en tant qu'acte et exercice, deux notions principiellement diverses de ce qui est, que distingue la métaphysique d'Aristote dans ses livres Z et Θ. Elle permet d'affirmer sans métaphore l'immanence objective du connu dans l'*opération* actuellement exercée de la puissance de connaître, comme la chose vue est dans la vision, dans la perspective de vision de l'oeil qui la voit, en tant que son objet précisément, c'est-à-dire à la fois son principe et son terme¹⁴. Mais elle

¹² *Sicut esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem* (*Summa theol.*, 1, q.14, a.4). D'où suit que ce qui est connu est dans le connaissant *secundum modum intelligibilem* (*ibid.*, q.14, a.5), *secundum esse intelligibile* (*ibid.*, q.15, a.1). *Esse intelligibile* et *esse intentionale* coïncident, ils s'opposent l'un et l'autre à l'*esse naturae* (*ibid.*, q.56, a.2, ad 3), à l'*esse quod dicitur esse ratum in natura* (*De spir. creaturis*, q. un., a.1, ad 11). — La notion d'*esse intentionale* est le plus fréquemment utilisé par THOMAS pour décrire la *species* sensible dans le milieu sensible.

¹³ *Nam intelligere important solum habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae* (*Summa theol.*, 1, q.34, q.1, ad 3).

¹⁴ La forme objective de la chose en tant que principe de l'intellection est la *species* impresse; en tant que terme de l'intellection, elle est la *species* expresse

contredit absolument toute immanence entitative du connu dans la *pouissance* de connaître, selon que l'objet revêtirait en celle-ci un être propre quasi accidentel, dit objectif ou intelligible, instrument nécessaire de sa re-présentation à la puissance. L'intellection selon Saint Thomas, quoi qu'on en ait dit, quelles que soient les expressions que Saint Thomas lui-même ait utilisées, n'est pas représentative, dans la mesure même où elle est l'information par soi de l'intellect par la chose intelligée elle-même. Certains thomistes auraient bien fait de s'inspirer à ce propos de la leçon du rasoir occamien, qui exclut toute immanence objective-représentative de l'objet connu dans le sujet intelligent. Quand par exemple Jean de Saint Thomas écrit, à propos de la forme objective de la chose, supposée pourtant identique réellement à la chose et distincte de celle-ci en raison raisonnée seulement: «si l'objet est absent, de telle sorte qu'il ne peut terminer en soi-même la connaissance, il est requis nécessairement que cette terminaison (*terminatio*) soit remplacée par quelque représentation (*repraesentatio*)»¹⁵, il parle manifestement comme un scotiste, pour qui en effet la forme, distincte formellement *ex natura rei*, n'est pas présente en soi, mais seulement représentée dans la *species* intelligible à l'intellect, ainsi qu'il apparaîtra plus bas. Certes, cette manière de parler est peut-être une facilité de langage que s'accorde son auteur, mais cette facilité est dangereuse, elle peut entraîner toutes espèces de simplifications univoques. Occam le notait déjà, lorsqu'il jugeait que l'introduction d'une représentation objective, d'une présence à l'intellect de l'objet *in esse repraesentato*, ou *intelligibili*, constituait une difficulté plus verbale que réelle¹⁶. Il vaut donc mieux pour un thomiste rejeter l'image de l'immanence représentative de l'objet dans le sujet de connaissance et lui substituer l'expression d'information par soi

(THOMAS préfère à ces deux termes ceux de *species* ou *intentio intelligibilis* et de *species* ou *intentio intellecta*). Mais il s'agit toujours de la même forme réelle en tant que connaissable ou connue. Si bien qu'il faut éviter d'utiliser, pour décrire le processus de l'intellection, le schème suivant, toujours susceptible d'être interprété de manière chronologique; intellect — *species* impresse ou intelligible — intellection — *species* expresse ou intelligée (verbe) — forme réelle de la chose.

¹⁵ *Phil. nat.*, IV, q.11, a.2, p. 357 b.

¹⁶ Non est magna difficultas nisi propter modum loquendi (1 S, dist. 36, OT, IV, p. 535). Difficultas plus consistit in verbis quam in re (*ibid.*, p. 530). Magis difficultas consistit in voce quam in re (*ibid.*, p. 524-525). — L'argument utilisé par OCCAM pour montrer l'impossibilité de tout *esse objectivum* dans l'intellection joue en effet sur les «voix» active et passive du verbe, cf. plus bas, p. 163.

de la puissance intellective par la forme intelligible de la chose réelle, c'est-à-dire l'expression d'actuation de la puissance intellective par la forme intelligible de la chose réelle comme cause formelle objective de l'intellection. Cette formulation en effet oriente l'esprit vers l'idée de l'identité *secundum esse intelligibile*, selon l'être propre de l'intellect dans son exercice intellectif, de la puissance intelligente de l'âme et de la forme intelligible de la chose, car elle implique immédiatement la notion de la causalité réciproque et totale de la première et de la seconde.

Mieux encore, il conviendrait même de rejeter l'expression *d'esse intentionale*, car elle suggère encore la présence immanente d'une *species* quasi accidentelle qui assure la portée objective de la puissance à son objet, et de ce fait entraîne aux métaphores téléologiques, sinon idéalisantes, dont la phénoménologie elle-même et l'actuelle philosophie analytique a tant de peine à se débarasser. Car elle implique que l'intellect considère en quelque sorte deux objets, le premier, l'objet selon qu'il est présent dans son *esse objectivum* ou *intelligibile*, et le second, l'objet réel en soi dont le premier est l'*esse repraesentatum* et auquel il renvoie «intentionnellement», selon une relation transcendante¹⁷.

Il semble pourtant que Saint Thomas donne de sérieuses arthes à l'image de l'immanence de l'objet dans le sujet de connaissance. D'une part, il la répète à satiété. D'autre part, il ne cesse de montrer que la *species* intelligible est la similitude de la chose connue¹⁸. Enfin il lui arrive de dire que le verbe, la *species intellecta* ou *expressa*, c'est-à-dire la forme réelle de la chose en tant qu'elle est intelligée en acte, est «signifiée comme une chose qui procède (res procedens) de l'intellect»¹⁹, que le verbe est ce qui est *primo et per se intellectum*²⁰, qu'il est à ce titre «ce par le moyen duquel l'intellect signifie la chose»²¹, «ce dans quoi l'intellect voit la nature de la chose intelligée»²². Toutes ces formules tendent semble-t-il à introduire la

¹⁷ MURALT, *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*, p. 271 sq., p. 296 sq. — Cf. 8^e étude, note 28.

¹⁸ Id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo (...); non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus (*Summa theol.*, 1, q.85, a.2, c. et ad 1). Similitudo per quam intelligimus est species cogniti in cognoscente (*ibid.*, a.8, ad 3). Et passim.

¹⁹ *De veritate*, q.4, a.2, ad 7.

²⁰ *De potentia dei*, q.8, a.5.

²¹ *Ibid.*

²² Istud sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius. Et

notion de représentation au sein de l'analyse de l'intellection: «quelque [chose] est connue selon qu'elle est représentée dans le connaissant, non selon qu'elle est existante dans le connaissant. En effet, la similitude [de l'objet] existant dans la puissance cognitive n'est pas principe de connaissance selon l'être qu'elle a dans la puissance cognitive, mais selon la relation qu'elle a à la chose connue. C'est pourquoi la chose est connue, non selon le mode selon lequel la similitude a l'être dans le connaissant, mais selon le mode selon lequel la similitude existant dans l'intellect est représentative de la chose»²³.

Certes, tout cela est vrai, mais il faut bien comprendre dans quelle perspective métaphysique cela est dit. Lorsque Saint Thomas écrit que la *species* intelligée ou expresse est le terme de l'intellection, en tant que *primo et per se intellectum*, il faut interpréter cet intelligé premier et par soi selon l'exercice, et non selon la quiddité, ou la qualité, comme si le verbe, la *species* intelligée ou expresse, était cela même qui est intelligé formellement, cela même qui ne saurait être en effet que la forme réelle de la chose existante dans son unité numérique en tant que distincte actuellement en raison. Il est donc impossible d'admettre que la *species*, intelligible ou intelligée, «existe» dans le connaissant comme une forme existe qualitativement dans un sujet physique. La similitude dont parle Saint Thomas n'est donc pas une ressemblance entitative, c'est-à-dire une relation transcendante de la représentation de l'objet, de l'*esse representatum* de l'objet à l'objet lui-même. Ce vocabulaire appartient à la métaphysique de ce qui est en tant que substance et quiddité, et il est utilisé par Saint Thomas pour exprimer une situation de connaissance qu'il faut en réalité interpréter dans les termes d'une métaphysique de ce qui est en tant qu'acte et exercice. La

ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae (*Super Evangelium S. Johannis lectura*, cap. 1, lect. 1, no. 25, p. 8).

²³ *De veritate*, q.2, a.5, ad 17. Ce texte pourrait bien être celui qui donne le plus d'arrees à une interprétation scotiste. Il semble indiquer une certaine existence entitative de la similitude dans l'intellect, mais exclut que ce soit cette existence qui rende raison de la connaissance elle-même. L'interprétation de JEAN DE SAINT THOMAS n'est pas loin qui voit dans la *species* à la fois un accident réel inhérent à la puissance *in genere entitativo*, et une forme cognitive informant celle-ci par soi et principalement *in esse intentionalis* (*Phil. nat.*, IV, q.4, a.1, p. 102 b). JEAN DE SAINT THOMAS parle ici de la *species* sensible, mais le principe est structurellement le même.

species est ainsi, dans l'ordre de l'*esse intelligibile* qui est celui de l'exercice de l'intelligent et de l'intelligé, la cause formelle objective opérative qui actue immédiatement et par soi l'intellect qui la considère. Et c'est dans cette actuation, cette information opérative *in esse intelligibili*, de la puissance par son objet, que réside la raison formelle suffisante de la similitude cognitive. La *species* n'est donc pas une représentation qui renvoie «intentionnellement» à l'objet réel connu. Saint Thomas ne cesse de le répéter: elle n'est pas ce qui est connu immédiatement et par soi²⁴, elle n'est pas le *primo et per se intellectum*, qui permettrait de rejoindre un *secundo intellectum*, lequel serait la forme réelle de la chose existante²⁵. Elle est ce par quoi l'intellect est en acte, ce par quoi l'intellect intègre; actuation qu'il faut comprendre, non pas dans le sens d'une instrumentalité, mais dans le sens de la causalité réciproque de ces deux causes totales que sont en leur genre l'intellect lui-même et la forme de la chose intelligée.

Dire le contraire est le propre d'une position scotiste, et les thomistes qui ont été tentés d'admettre une certaine information entitative qualitative de l'intellect par la *species* intelligible, se sont vus dans l'obligation de chercher à maintenir d'une manière ou d'une autre l'immédiateté de l'information de l'intellect par la forme intelligible. Jean de Saint Thomas est de ceux-là, qui ont tenté de manière originale et vigoureuse d'annuler les effets trompeurs de l'immanence entitative de la *species* dans l'intellect en élaborant la doctrine du verbe, de la *species* intelligée ou expresse, comme signe formel. La *species* intelligée dans cette perspective est un «signe formel qui ne mène pas la puissance ni ne lui représente l'objet à partir d'une connaissance antérieure, mais la mène immédiatement aux objets représentés»²⁶. Ce qui suppose que «par la même connaissance sont atteints par soi et le concept et la chose conçue, et que [l'intellect] ne parvient pas à la connaissance de la chose conçue à partir de la connaissance de ce [concept]»²⁷. Le concept n'est pas un signe instrumental, parce qu'il n'est pas un objet connu antérieurement, menant, à partir de la connaissance que le sujet peut

²⁴ *Summa theol.*, 1, q.85, a.2; *In Aristotelis librum de anima commentarium*, III, lect. 8, no. 718; *Summa contra Gentiles*, II, cap. 75, no. 1550, etc.

²⁵ *Intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae* (*Summa theol.*, 1, q.34, a.1, ad 3).

²⁶ JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.22, a.2, p. 704 b.

²⁷ *Ibid.*, p. 705 b.

prendre de lui, à la connaissance de la chose qu'il signifie. Il est un terme intrinsèque de l'intellection par lequel la chose elle-même est rendue connue et présente à l'intellect en acte²⁸. Il est non pas un moyen terme connu en lui-même, c'est là le propre d'un instrument extérieur, il est un moyen terme interne, «dans lequel l'intellect intellige au dedans de lui-même. C'est là être un signe formel (*signum formale*)»²⁹. En ce sens, «le concept n'est pas dit représenter en tant que connu antérieurement par mode d'objet extrinsèque, de sorte que [d'être] connu soit [pour lui] une dénomination extrinsèque, mais comme un [objet] connu intrinsèque, c'est-à-dire comme un terme de la connaissance au sein de la puissance». Il peut être dit ainsi connu *ut quod*, «non cependant comme une chose connue extrinsèque, mais comme ce dans quoi est contenue la chose connue au sein de l'intellect»³⁰. Considérer le verbe, la *species* intelligée, comme un pur signe qui n'a pas besoin d'être connu comme chose avant d'être connu comme signifiant, c'est donc le considérer comme un signe dépourvu de toute fonction formelle-médiatrice, c'est y voir par conséquent une pure relation exercée dans et par l'acte d'intellection, définie elle-même comme l'effet immédiat de l'actuation opérative d'un sujet efficient par sa cause formelle objective. C'est un ultime effort pour neutraliser la tentation d'attribuer une réalité objective à la *species* intelligée ou expresse, sans cesser de lui accorder une certaine présence «intentionnelle» au terme de l'acte d'intelliger. En réussissant cet exercice de corde raide, Jean de Saint Thomas n'en manifeste pas moins qu'il subi l'influence scotiste qu'il combat, car il parle comme Scot de l'actuation «entitative et intentionnelle» de l'intellect par les *species*, «à la place des objets»³¹.

²⁸ *Ibid.*, p. 704 a.

²⁹ *Ibid.*, p. 705 a-b.

³⁰ *Ibid.*, p. 705 b.

³¹ JEAN DE SAINT THOMAS parle de la puissance sensitive, dont on peut en effet penser qu'elle est affectée par l'objet sensible, c'est-à-dire par la forme sensible de celui-ci, de manière naturelle dans l'organe sensitif et de manière «intentionnelle» dans le sens proprement dit, à la fois par conséquent *per accidens* et *in genere entitativo et per se et in genere cognoscitivo*. Il renvoie d'ailleurs à *Summa theol.*, 1, q.79, a.2, où THOMAS parle du *pati* de l'intellect (*Phil. nat.*, IV, q.4, a.1, 102b-103a). En tout état de cause, l'expression: «la puissance sensitive est actuée par les *species* à la place des objets (vice *objectorum*)» n'est pas tenable en strict aristotélisme thomiste. — Il y a une ressemblance intéressante entre cette conception du signe formel comme relation pure non médiatisante, et la conception suarézienne du mode d'union substantiel, intermédiaire non médiatisant de la matière et de la forme, cf. 2^e étude, p. 83.

2. *Structure de pensée thomiste et structure de pensée scotiste.*

L'interprétation présentée ici de la noétique thomiste bouscule quelque peu les habitudes reçues. Elle présente des difficultés certes, et elle sera certainement contestée. Mais ces difficultés sont, comme Occam le dirait, plus verbales que réelles, et il est à prévoir que les critiques qui lui seront adressées partiront précisément du point de vue qu'elle met en cause. Car, encore une fois, il faut avoir saisi la signification profonde de la distinction aristotélicienne de la substance et de l'acte, de la quiddité et de l'exercice, pour en comprendre la structure et la légitimité. Substance et acte, quiddité et exercice sont en effet pour l'aristotélisme authentique *primo diversa*, et le second de ces termes dans chacun des couples mentionnés ne saurait être réduit à n'être qu'un «accident» du premier, comme la philosophie occidentale, dans son courant dominant, a toujours eu tendance à le penser, de la doctrine de l'essence et de l'existence de Gilles de Rome à l'interprétation d'Aristote par Pierre Aubenque.

Dire en effet que l'acte est un «accident», un «mode» de la substance, c'est perdre de vue la primauté irréductible et immédiate, analogique et transcendante, de la distinction de l'un et de l'autre. C'est ramener l'acte et l'exercice à la substance et à la quiddité, «formaliser» la réflexion philosophique, au sens des *formalizantes* médiévaux, réduire la métaphysique à ce qui a été appelé souvent depuis substantialisme, essentialisme, sinon «chosisme». Duns Scot donne de l'essentialisme la forme sans doute la plus puissante, celle même qui a régné sur la philosophie occidentale, et qui continue de régner sur un pan considérable de la pensée contemporaine, ainsi qu'il apparaîtra ici même encore. Elle consiste à ne voir dans la notion d'être (*ens*) qu'un seul signifié univoque, distinct formellement *ex natura rei*, quitte à dire de toute «entité» différente de l'être univoque qu'elle est un mode de celui-ci, un être moindre (*diminutum*), sinon un non-être pur et simple, comme Aristote reproche aux Eléates et à Platon de l'avoir fait, pour permettre à leur métaphysique de l'un de rendre raison du multiple: «dire que, si rien n'est autre à côté de l'être même ($\pi\alpha\rho'$ $\alpha\upsilon\tau\delta$ $\tau\circ\delta\circ$), tout sera un, est absurde»³². C'est là aux yeux d'Aristote s'embarrasser de difficultés archaïques, car pour lui, il n'est pas nécessaire de «mon-

³² *Physiques*, I, 3, 187 a 6.

trer que le non-être est» pour faire comprendre que l'être autre est, c'est-à-dire que l'être est dit en plusieurs sens³³.

Et Duns Scot fait écho à cette vision platonicienne de l'être nécessaire du non-être, dans sa doctrine de l'*ens univoque* et de sa différence ultime. La série des concepts univoques en effet se résoud pour lui en deux concepts ultimes contraires, dont l'un est déterminable absolument à l'égard de tout autre et l'autre déterminant absolument, «de sorte que l'analyse (resolutio) s'arrête à des concepts simplement simples (simpliciter simplices), à savoir à un concept déterminable seulement, qui n'inclue rien qui le détermine, et à un concept déterminant seulement, qui n'inclue aucun concept déterminable. Ce concept déterminable seulement est le concept d'être (conceptus entis), et le [concept] déterminant seulement est le concept de la différence ultime. Ces [concepts] seront donc principiellement divers (primo diversi), si bien que l'un ne contient rien de l'autre»³⁴. Une différence qui ne contient rien de l'être, voilà une notion qui nie l'analogie si fortement affirmée par la *Métaphysique* d'Aristote (B, 3, 998 b 22) et qui lie manifestement la thèse de l'univocité de l'être à celle de la nécessité du non-être pour fonder l'altérité ou la différence de l'être³⁵. Elle entraîne une révision totale de la perspective aristotélicienne: l'être étant dit univoquement, matière et puissance sont en quelque manière forme et acte par soi, ce qui suppose le rejet de la notion de causalité réciproque de causes totales, au profit de la notion de la causalité concourante non réciproque de causes partielles, puisque chaque cause peut désormais exercer sa causalité par soi et non comme effet de sa réciproque. Et il est apparu plus haut que cette nouvelle doctrine de la causalité entraîne la doctrine d'une connaissance indépendante de la causalité de son objet et d'une praxis non finalisée par soi, c'est-à-dire substantiellement libre d'une liberté d'indifférence³⁶. Impressionnante structure de pensée! C'est le génie de Duns Scot de l'avoir conçue. Elle sera appelée à un immense avenir, quelques regrets que l'on puisse éprouver à cet égard.

³³ *Métaphysiques*, N, 2, 1089 a 1-6. Cf. Γ, 2, 1003 a 33. — Cf. PIERRE AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 152 sq.; MURALT, *Comment dire l'être?* p. 140 sq.

³⁴ SCOT, 1 S, dist. 3, p. 1, q.3, no. 133, III, p. 82.

³⁵ Il est significatif de constater que PIERRE AUBENQUE en arrive à interpréter univoquement la notion d'être comme SCOT. Cf. *Comment dire l'être?*, p. 56, note 51.

³⁶ Cf. *1^e étude*, p. 34 sq. Plus particulièrement, *4^e* et *8^e études*, p. 241 sq., 390 sq.

On saisit maintenant l'enjeu métaphysique de la confrontation de la noétique thomiste et de la noétique scotiste. L'aristotélisme de Saint Thomas lui permet d'affirmer que l'information opérative de l'intellect par l'objet intelligible est une actuation par soi, causant l'identité immédiate et par soi de l'un et l'autre dans l'ordre de l'*esse intelligibile* qui est celui de leur exercice actuel. L'*esse intelligibile* de l'objet dans le connaissant manifeste donc un exercice de l'être, irréductible et premier par rapport à tout être substantiel, ou même accidentel, qui peut lui être comparé. Il n'a pas à être conçu comme un *tertium quid* intermédiaire entre l'acte d'intellection et la chose connue, il n'a pas à être dit moindre (*diminutum*) que le premier et la seconde, en tant que l'un et l'autre existent *simpliciter*, comme Duns Scot le dira de l'*esse repraesentatum* de l'objet intelligible dans la *species*. Saint Thomas l'a pensé cependant, dans son œuvre de jeunesse, le *Commentaire des Sentences*, où il décrit l'être qui est dans l'âme comme un *ens intentionale, incompletum et diminutum*³⁷. Il renonce pourtant dans ses œuvres ultérieures à qualifier l'*esse intelligibile d'esse diminutum*, rendu plus conscient sans doute par sa pratique intensive d'Aristote, de la nécessité qu'il y a à distinguer la substance et l'acte, la quiddité et l'exercice, et dans le cas présent la substance de l'âme intellective et l'exercice de son opération.

L'examen de la distinction entre la puissance opérative qu'est l'intellect et son opération est très significatif en effet. Dans l'ordre métaphysique de la substance et de la quiddité, l'opération est l'accident de la puissance. Dans l'ordre métaphysique de l'acte et de l'exercice, l'opération est l'acte de la puissance, c'est-à-dire sa

³⁷ Ens dicitur dupliciter, scilicet ens completum, id est habens esse fixum in natura, et ens incompletum, scilicet via in ens completum, ut motus, habens aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum (4 S, dist. 1, q.1, a.4, q.2) Ens incompletum duplex: scilicet pure intentionale, ut ens in anima, et ens simile enti intentionalis, ut ens spirituale, et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente in anima, quod est ens diminutum, sicut quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem nisi in quantum sunt instrumenta, ideo virtus spiritualis in eis non est quasi ens fixum, sed est sicut ens incompletum (*ibid.*). La doctrine qui ressort de ces textes est assez incertaine. Elle se prolonge chez THOMAS dans la doctrine constante de l'*intentio transiens* (du vivant dans la semence, de l'agent dans l'instrument, de l'efficace divine dans le sacrement), *intentio* qui manifeste en effet une efficace dérivée, diminuée, transitive. Mais, si elle est appliquée strictement au cas de l'*intentio quiescens* dans l'âme, elle court le risque de conclure à un intermédiaire objectif entre l'acte de connaissance et la chose connue, doué d'un *esse diminutum*. Cf. A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, et P. SIMONIN, *La notion d'intentio*.

perfection d'être, sans et hors de laquelle la puissance absolument n'est pas. L'opération donc est selon le premier point de vue un être accidentel, second, «diminué»; selon le deuxième point de vue, elle est un être par soi, un principe d'être. Paradoxalement, le point de vue de la substance et de la quiddité, qui est celui de la forme, fonde une interprétation «matérielle» de la notion d'opération, alors que le point de vue de l'acte et de l'exercice, qui est celui de la fin, fonde une interprétation «formelle» de cette même notion. Les deux points de vue aboutissent à une définition vraie de la notion d'opération, mais la première l'est par accident, la seconde l'est proprement et par soi. On retrouve ici, c'est évident, l'analogie de la notion de cause, laquelle est dite multiplement, principiellement comme forme et comme fin, et l'on peut comprendre ainsi que, d'une part, l'*esse intelligibile* de la chose connue dans la connaissant, comme l'*esse intelligibile* de la substance intellective considérée dans son opération actuelle³⁸, est second par rapport à l'*esse ratum et firmum* de la substance intellective elle-même, s'il est considéré dans la perspective de ce qui est comme substance et comme quiddité, d'autre part, qu'il est premier et par soi s'il est considéré dans la perspective de ce qui est comme acte et comme exercice, enfin que la première perspective doit être considérée comme vraie matériellement et par accident, que la seconde doit être considérée comme vraie formellement et par soi.

Il convient par conséquent d'interpréter systématiquement toutes les expressions que Saint Thomas utilise pour décrire le processus intellectif dans la perspective de la métaphysique de ce qui est comme acte et comme exercice, sans négliger ce que la perspective analogiquement corrélatrice de la métaphysique de ce qui est comme substance et comme quiddité peut apporter de pertinent, sachant que le langage humain est plus adéquat à la métaphysique de la substance (et de l'accident) et que l'intellect doit fournir sans cesse un grand effort de clarification pour éviter les simplifications univoques qu'il induit³⁹. Toutes les métaphores, telles celle de

³⁸ Se rappeler ici le point de vue d'ARISTOTE, *De l'âme*, III, 2, 425 b 25-27: «l'acte du senti et l'acte de la sensation est le même et unique, mais leur être (εἶναι) à tous deux n'est pas le même». On sait que cet «être» est l'être du senti en acte et de l'acte de sensation en tant que distincts en raison (λόγῳ). Cf. 2^e étude, p. 54-55.

³⁹ C'est une telle métaphysique univoque qui régit la critique qu'adresse Emile BENVÉNISTE à ARISTOTE, dans *Problèmes de linguistique générale*, p. 63 sq. BENVÉNISTE considère qu'ARISTOTE projette dans l'être réel les catégories logico-grammaticales qu'il distingue dans son traité des *Catégories*.

l'immanence de l'objet connu dans le connaissant, laisseront dans ces conditions apparaître leur véritable sens métaphysique, lequel se ramène à la structure de pensée suivante, fort simple à la vérité, et formellement contraire à celle qui vient d'être esquissée de Duns Scot: l'être est dit multiplement, principiellement comme substance et comme acte⁴⁰; les causes par soi sont causes réciproques et totales l'une de l'autre; l'information de l'intellect par son objet est une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucun intermédiaire objectif et représentatif; la finalisation de la volonté par son bien propre est de même une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucune prescription légale, même si celle-ci est nécessaire comme condition «matérielle» de son exercice⁴¹. C'est, on s'en doute, sur le point de l'information immédiate et par soi de l'intellect par son objet que pourra porter la critique adressée à la présente interprétation de la noétique de Saint Thomas. Car elle nie en effet tout intermédiaire représentatif, par opposition à la tradition de pensée qui naît de Duns Scot, sans perdre de vue pour autant que l'imparfaite intelligibilité de l'objet de l'intellect exige que sa forme soit distincte en raison raisonnée afin de pouvoir exercer sa causalité propre de principe et de terme objectif de l'intellection. C'est ce qui apparaît parfaitement en examinant la noétique scotiste et la doctrine du signifié propositionnel de Grégoire de Rimini qui en découle.

3. La nécessité d'une species représentative chez Duns Scot

La synthèse scotiste en effet ne retient rien de la noétique thomiste. Sa doctrine de la distinction formelle *ex natura rei* montre que les aspects objectifs que l'intellect aristotélicien distingue en raison dans l'unité numérique de la chose existante sont déjà distincts actuellement et formellement par eux-mêmes, de par la nature même de la chose. Le processus intellectif devrait, semble-t-il, en être considérablement simplifié. Si les formes de la chose à connaître sont déjà, en tant que formes, actuellement distinctes, l'intellect

⁴⁰ Il faut ajouter: et comme un, puisque la *Métaphysique d'Aristote* se construit selon l'analogie des causes formelle, finale et exemplaire de ce qui est, soit selon la succession des traités de la substance (*Z*), de l'acte (*Θ*) et l'un (*I*). L'un, cause exemplaire de ce qui est, n'est pas cependant l'un transcendental.

⁴¹ La finalisation immédiate et par soi de la volonté par le bien est écartée par DUNS SCOT, puis niée formellement par OCCAM. Cf. 4^e et 8^e étude, p. 242 sq., 393 sq.

devrait pouvoir en effet se contenter à leur égard d'une intellection intuitive qui les appréhende dans leur présence en soi, immédiate et actuelle. Cet idéal, ou plutôt cet état naturellement intuitif de l'intellect, est cependant impossible: de fait, en raison du péché originel, d'une manière fort ambiguë il est vrai, l'intellect humain est empêché d'exercer sa nature intuitive, il procède abstractivement, à partir de la perception sensible du singulier concret, par le phantasme de l'imagination, à l'intellection de l'universel⁴². Non pas que les formes réelles de la chose cessent d'être formellement distinctes *ex natura rei*, elles existent, dans leur distinction formelle même, comme singulières, et c'est le mode abstractif de l'intellect qui exige que celui-ci intellige l'objet sous la raison d'universel. L'abstraction de l'intellect agent a donc pour effet de faire d'un représentant singulier d'un singulier, c'est-à-dire de l'image qui représente une chose concrète et individuelle, un représentant singulier d'un universel, c'est-à-dire la *species* intelligible qui représente l'objet universel: «comme l'universel en tant qu'universel n'est rien dans l'existence, mais qu'il est seulement dans quelque[chose] qui le représente sous une telle raison, ces mots n'auront aucun sens, si ce n'est que l'intellect agent fait un représentant (*repraesentativum*) d'universel de ce qui était un représentant de singulier, de quelque manière que soit entendu ce <de>, matériellement ou virtuellement»⁴³.

La *species* n'est donc plus ce qu'elle était pour Saint Thomas, la forme réelle même de la chose concrète, distincte en raison, et par là-même intelligible objectivement. Elle n'est plus le principe formel de l'intellection. Produite efficacement par la causalité concourente de l'intellect agent et de l'image⁴⁴, elle représente l'objet intelligible sous sa raison d'universel à l'intellect possible qui pourra désormais trouver en elle son objet propre et adéquat, et elle a elle-

⁴² 1 S, dist. 3, p. 1, q.3, no. 187, III, p. 113-114; 2 S, dist. 3, p. 2, q.1, nn. 289-290, VII, p. 535-537. — Il ressort de ces textes quelque peu embarrassés que le statut abstractif de l'intellect est un statut «naturel non absolument naturel», qu'il est dû au péché originel comme sa punition propre, qu'il obscurcit la vision intuitive de l'intellect, et qu'il exige un certain concours des puissances de l'âme, caractéristique de l'«état actuel» de l'âme (pro statu isto).

⁴³ 1 S, dist. 3, p. 3, q.1, no. 360, III, p. 218.

⁴⁴ Agentia talis praesentiae objecti, scilicet phantasma et intellectus agens, sunt sufficienter approximata intellectui possibili, et agunt per modum naturae, et ita causant necessario in illo illud [repraesentativum] cuius ipse est receptivus (*ibid.*, no. 366, III, p. 223).

même l'être de «quelque forme réelle dans l'existence qui représente formellement l'universel comme universel»⁴⁵. En un mot, elle représente l'objet en ce qu'elle tient et supplée son rôle, *tenens, supplens vicem objecti*⁴⁶. Elle n'est pas davantage par conséquent forme réelle de la chose existante même, intelligée actuellement, comme distincte en raison, par l'actuation immédiate qu'elle exerce par soi sur l'intellect, comme le verbe, la *species* intelligée ou expresse de la critique thomiste. Pour Duns Scot en effet, le verbe est la *conceptio mentis*, au sens réel et subjectif de l'acte même d'intellection. N'appartenant pas à la mémoire (*memoria*), c'est-à-dire à l'intellect en tant qu'informé par la *species* intelligible, il n'est pas une *species*, ni un *habitus* intellectuel, il est «l'acte d'intelligence (*intelligenzia*) produit par la mémoire parfaite, n'ayant pas l'*esse* sans l'intellection actuelle» et comme tel, il représente, c'est-à-dire participe représentativement du Verbe divin⁴⁷.

La raison de cette nécessaire représentation apparaît en toute clarté. L'intellect ne peut produire son acte d'intellection si son objet ne lui est pas présent⁴⁸. Or, l'intellect ne peut intelliger le singulier, puisque *pro statu isto*, dans l'état de la nature déchue de l'homme et de l'intellect, celui-ci ne lui est pas présent de soi⁴⁹.

⁴⁵ *Actio realis [intellexus agentis] non terminatur nisi ad repraesentativum objecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem in existentia quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actus ejus ad universale sub ratione universalis* (*ibid.*, no. 360, III, p. 218).

⁴⁶ [Species est] aliquid tenens vicem objecti vel repraesentans ipsum (1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 529, III, p. 315), supplet vicem objecti (RP, 1, dist. 36, q.2, no. 16, XXII, p. 437). — Il arrive même à Scot de dire simplement qu'elle supplée l'objet, *supplens objectum* (1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 500, III, p. 296, *adnotatio*). Il est clair qu'une *species* ainsi conçue est avantageusement remplacée par le nom et par sa fonction de substitution opératoire (*suppositio*), comme OCCAM le montrera.

⁴⁷ 1 S, dist. 27, q.1-3, nn. 46-47, VI, p. 83.

⁴⁸ *Intellexus non potest habere actum nisi circa objectum sibi praesens (...).* Nihil enim sufficienter natum est gignere notitiam actualem nisi habeat objectum prius naturaliter quam actum, praesens sibi in se vel in aliquo repraesentante (1 S, dist. 3, p. 3, q.1, nn. 368 et 375, III, p. 224 et 228). — Cf. *Quodl. 15*, no. 7, XXVI, p. 137.

⁴⁹ Le singulier pourtant est de droit intelligible, c'est pourquoi Scot peut écrire, au moment où il va développer une théorie de la connaissance représentative de l'universel: *sive singulare intelligatur sive non, non curo modo* (*ibid.*, no. 348, III, p. 209). Lorsqu'il parle ainsi à la première personne, c'est qu'il a conscience d'avancer une opinion peu courante. Cf. par exemple également, le passage où il traite de la composition de l'*esse*, corrélative de celle de la quiddité dont les formes sont distinctes actuellement *ex natura rei* (4 S, dist. 11, q.3, no. 46, XVII, p. 429). Cf. 2^e étude, p. 68.

Duns Scot l'explique quand il distingue la *notitia intuitive* de la *notitia abstractive*. Dans le cas de la première, l'objet est présent en soi, en tant même que connaissable en acte; l'intellect n'a pas ici à produire d'abord une *species* représentative comme condition ou principe de l'acte d'intellection; il produit immédiatement, selon une primauté de perfection et une primauté de génération tout à la fois, l'acte d'intellection. Au contraire, dans le cas de la *notitia abstractive*, l'objet n'est pas présent en soi en tant que connaissable en acte, et l'intellect doit produire d'abord une forme, une *species*, dans laquelle l'objet lui soit présent, représenté, comme connaissable en soi, pour passer ensuite à l'acte d'apprehender l'objet qui lui est ainsi «objecté». La production de la *species* représentative est donc un acte dit premier selon la génération, alors que l'intellection elle-même de l'objet représenté est un acte dit premier selon la perfection, puisque c'est en vue de celui-ci que la *species* est produite. «Tel est le cas dans le propos [présent]. Les sensibles ne sont pas par nature présents en soi à l'intellect sous la raison d'intelligible en acte; au contraire, ils ne peuvent être présents ainsi [à l'intellect] que dans la *species* intelligible, et cela dans la connaissance abstractive dont il est question ici»⁵⁰.

L'intellect ne peut donc *pro statu isto* intelligier immédiatement le singulier sensible. Il ne peut pas non plus intelligier immédiatement les formes, pourtant distinctes actuellement *ex natura rei*, qu'il recèle. Il doit se les représenter, dans des *species* appropriées, comme intelligibles en acte sous leur raison d'universalité, et seul l'intellect agent peut produire de telles *species* représentatives, car seul il peut «faire d'un représentant de singulier un représentant d'universel»⁵¹, c'est-à-dire «transférer» la *species* de l'ordre du singulier sensible dans l'ordre de l'universel intelligible. C'est à cette condition que l'objet intelligible en tant qu'universel peut précéder l'acte d'intellection, comme il est nécessaire, puisque «l'objet dans sa raison d'objet précède l'acte», et que, dans le cas de la connaissance abstractive, il doit être représenté dans une forme réelle, terme réel de l'action de l'intellect agent, avant que l'acte d'intellection puisse même être produit⁵².

⁵⁰ 1 S, dist. 3, p. 3, q.1, no. 398, III, p. 243.

⁵¹ *Ibid.*, no. 360, III, p. 218.

⁵² Ergo [intellexus agens] potest habere actionem realem. Omnis actio realis habet aliquem terminum realem (...). Ergo [terminus realis actionis intellectus agentis] tantum recipitur in intellectu possibili, quia intellectus agens nullius est

Par là, Duns Scot peut répondre à la forte objection de Henri de Gand, qui niait la nécessité de toute *species* intelligible précédant naturellement l'acte d'intelliger et pour qui le représentant suffisant de l'objet intelligible était le phantasme de l'imagination⁵³. Cette interprétation de l'union opérative du sens interne et de l'intellect est évidemment trop proche de l'aristotélisme pour séduire un partisan de la distinction formelle. De même que pour Duns Scot la matière est par soi un certain acte entitatif⁵⁴, de même l'intellect est suffisamment séparé de la sensibilité, non seulement selon la quiddité, mais aussi selon l'opération, pour être indépendant d'elle dans la production de la connaissance intellectuelle. Duns Scot ne nie pas cependant que l'objet intelligible puisse être présent d'une certaine manière à l'homme dans le phantasme de l'imagination, mais la nature intellectuelle, l'intellect dans sa raison formelle, répugne à cette dépendance qui l'avilirait. «Bien que ce suppôt qu'est l'homme puisse avoir l'objet présent à lui-même dans le phantasme, en tant qu'il est homme, la nature intellectuelle de l'homme, en tant qu'elle est intellectuelle pourtant, n'a pas l'objet suffisamment présent s'il ne l'a que selon une présence mendiée à la puissance de l'imagination (in praesentia mendicata a virtute phantastica). C'est avilir beaucoup la nature intellective en tant qu'intellective que d'écartier d'elle ce qui est sa perfection de puissance cognitive». Car «c'est un grand avilissement (magna vilificatio) pour la nature intellectuelle en tant qu'elle est intellectuelle, qu'elle ne puisse avoir en elle présent à elle-même [son] objet, en dehors de [toute] présence mendiée aux puissances inférieures avec lesquelles elle est conjointe de manière contingente dans sa raison de puissance, alors que cependant les autres puissances inférieures peuvent avoir [leur] objet présent de cette manière en elles». La présence de l'objet dans le phantasme n'est donc pas suffisante pour fournir à l'intellect le représentant adéquat de son objet, condition préalable nécessaire de son acte d'intellection. Ce que l'on accorde aux puissances cognitives inférieures, d'avoir leur objet présent en

receptivus. Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia «transfert de ordine in ordinem» (AVERROES, *De anima*, comm. 8). Universale autem in actu praecedet actum intelligendi, quia objectum sub ratione objecti praecedet actum (*ibid.*, no. 359, III, p. 216-217).

⁵³ *Ibid.*, no. 340, III, p. 205-206. HENRI DE GAND se rapproche plus pourtant de SCOT que de THOMAS, puisqu'il admet un représentant de l'objet intelligible.

⁵⁴ 2 S, dist. 12, q.1, XII, p. 546 sq.

soi, il faut donc l'accorder *a fortiori* à l'intellect, en raison de sa dignité supérieure: «bien que l'intellect puisse avoir [son] objet présent à lui-même dans la puissance inférieure, [celui-ci] ne peut cependant précéder l'acte d'intelliger selon une présence parfaite (*summa praesentialitate*). Or, de même qu'on l'accorde aux autres puissances cognitives, de même, mais bien plus encore, il faut concéder à cette puissance [intellective] que l'objet [lui] soit suprêmement présent, autant qu'il peut être présent, et cela avant l'acte de connaître. Et cela n'est assuré (*salvatur*) que dans la *species* intelligible»⁵⁵.

4. *L'objet représenté, terme absolu et intentionnel*

Du coup, la distinction entre le représentant de l'objet intelligible et l'objet intelligible représenté, explicitée par Henri de Gand selon une structure de pensée qui se rapproche de l'union opérative de la sensibilité interne et de l'intellect, telle que la conçoit l'aristotélisme, se reporte à l'intérieur de l'intellect, et prend la forme d'une superposition de deux «formalités» distinctes au sein de la *species* intelligible. Car, si celle-ci est une forme réelle, produite par l'intellect agent dans l'intellect possible, elle représente comme telle l'objet intelligible, c'est-à-dire qu'elle «contient» en quelque manière cet objet en elle-même.

L'intellect agent est en effet, ainsi qu'il a été dit, une cause efficiente réelle. Son action est réelle elle aussi, comme son effet. Transformant le phantasme de l'imagination en un représentant de l'universel intelligible, il produit celui-ci par conséquent comme une forme réelle, un accident réel de l'intellect possible⁵⁶. Et c'est dans cette forme réelle désignée par Duns Scot comme *species* intelligible qu'est représenté l'objet intelligible, comme dans une image, une similitude de celui-ci⁵⁷.

⁵⁵ 1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, no. 369, III, p. 224-225, et no. 399, III, p. 245 (nota). Ce dernier texte est complété par celui de l'édition Vivès.

⁵⁶ *Ibid.*, no. 360, III, p. 218. Cf. 1 S, dist. 3, p. 3, q. 2, no. 500, III, p. 296: *accidit speciei in quantum est causa partialis respectu actus intelligendi, concurrens cum intellectu ut alia causa partiali, quod ipsa perficiat intellectum.*

⁵⁷ *Per illam speciem genitam, quae est imago [objecti] gignentis* (1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, no. 382, III, p. 232). *Species illa quae est similitudo, et per quam intellectus assimilatur cognitioni productae* (*ibid.*, q. 2, no. 544, III, p. 325). Cf. *ibid.*, q. 1, no. 373, III, p. 226.

Il convient de peser les expressions utilisées ici. Duns Scot dit que la *species* intelligible est une forme réelle. Elle est causée par des causes réelles et efficientes, l'intellect agent et le phantasme de l'imagination, qui agissent par mode nature⁵⁸, et elle affecte l'intellect possible d'une passion réelle⁵⁹. Dans l'*Ordinatio*, Duns Scot ne dit pas expressément que la *species* intelligible porte ou contienne l'objet intelligible en elle, mais seulement que l'objet selon son *esse repraesentatum* «accompagne» la *species* intelligible comme son «terme intentionnel»: «l'action de l'intellect agent termine à une forme réelle dans l'existence, par laquelle est formellement représenté l'universel comme universel, forme réelle qu'accompagne (concomitatur) le terme intentionnel (*terminus intentionalis*), c'est-à-dire l'objet selon l'*esse repraesentatum* qu'il a dans la *species*»⁶⁰. La relation de la *species* intelligible à l'objet intelligible est donc la relation d'un représentant à un représenté, non pas, comme on serait peut-être tenté de le dire, la relation d'une représentation à une chose extérieure, dite représentée en dénomination extrinsèque, mais la relation d'un représentant à ce qui est en elle représenté en dénomination intrinsèque, le représentant qu'est la *species* étant, selon la forte formule du *Quodlibet* 13, «la similitude contenante représentativement cela même dont elle est la similitude»⁶¹. La *species* intelligible, on l'a dit, représente en effet l'objet intelligible à l'intellect possible, parce que l'objet intelligible ne peut être présent en soi à l'intellect possible, du moins *pro statu isto*. La *species* intelligible est donc ce dans quoi l'objet est présent à l'intellect⁶², sous la raison de connaissable ou de représenté (sub ratione cognoscibilis seu repraesentati)⁶³, en un mot selon un *esse intelligibile* qui comme l'*esse repraesentati*

⁵⁸ *Ibid.*, q. 1, no. 366, p. 223.

⁵⁹ *Intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali imprimamente talem speciem realem* (*ibid.*, q. 1, no. 386, III, p. 235).

⁶⁰ 1 S, dist. 3 p. 3, q. 1, *Appendix A*, III, p. 363.

⁶¹ *Species vel similitudo repraesentative continens ipsum cujus est similitudo* (*Quodl.* 13, no. 10, XXV, p. 522).

⁶² *Illa forma per quam objectum est praesens [intellectui]* (1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, no. 339, III, p. 205); sufficeret species intelligibilis in qua [intellectus] haberet objectum praesens ad quod converteretur (c'est HENRI DE GAND qui parle ici contre SCOT, *ibid.*, q. no. 343, III, p. 207); cum universale (...) tantum sit in aliquo ut repraesentante (*ibid.*, no. 360, III, p. 218); objectum intelligibile, praesens in se vel in specie intelligibili (*ibid.*, q. 2, no. 497, III, p. 294). Etc.

⁶³ Per illam speciem genitam, quae est *imago* [objecti] gignentis, est objectum praesens sub ratione cognoscibilis seu repraesentati (*ibid.*, q. 1, no. 382, III, p. 232). Le *seu* est important. Il indique manifestement que c'est en tant et parce que représenté que l'objet est intelligible, et intelligible seulement.

tatum est une dénomination intrinsèque de l'objet proposé dans la *species*, et non pas, comme chez Saint Thomas, l'être actuel selon l'exercice qu'ont tout à la fois l'intellect et l'intelligible dans l'acte d'intellection. Dans une *species* ainsi conçue, précise encore Duns Scot, l'objet a un *esse cognitum habitualiter*⁶⁴, et ce n'est que dans et par l'intellection qu'il a formellement un *esse cognitum actualiter*, ce qui confirme la non-distinction du verbe, de la *species* intelligée ou expresse, d'avec l'acte d'intellection⁶⁵. Au sens le plus formel, l'objet n'a dans la *species* intelligible qu'un *esse intelligibile*, dans la mesure où il est en elle selon un *esse repraesentatum*. Mais dans la même mesure, il a également un *esse intentionale*⁶⁶, puisqu'il est comme tel l'objet réel lui-même dans un être dit représenté en dénomination intrinsèque, alors que l'objet dans sa réalité en soi dans l'existence ne peut être dit représenté qu'en dénomination extrinsèque⁶⁷. L'objet représenté par la *species* intelligible est donc à la fois un *terme absolu*, puisque c'est à lui que termine et s'arrête l'acte d'intellection, et un *terme intentionnel*, puisqu'il est l'*esse repraesentatum* en dénomination intrinsèque de l'objet en soi dans son existence propre⁶⁸.

Cette singulière situation exprime un trait non moins remarquable de la noétique scotiste. Dans la *species* représentative, l'objet est selon son *esse repraesentatum* ce qu'il est selon son *esse reale* dans l'existence. Occam précise cette position, pour la critiquer, en disant: «[l'universel] est une certaine [entité] constituée [par l'intellect] (quoddam fictum) qui a *in esse objectivo* un *esse* tel que[celui] qu'a la chose extérieure *in esse subjectivo*»⁶⁹. Descartes de même, bon sco-

⁶⁴ Per intellectionem objectum habet esse in anima actualiter cognitum quod prius tantum habuit esse habitualiter [cognitum] (*ibid.*, q.1, no. 387, III, p. 235).

⁶⁵ Cf. note 47.

⁶⁶ Scot note que dans la *species*, à qui il appartient d'affecter l'intellect selon une passion ou une action réelle, *objectum habet esse intentionale* (1 S, dist. 27, q.1-3, no. 54, VI, p. 86).

⁶⁷ C'est OCCAM qui utilise les notions de dénomination extrinsèque et intrinsèque pour déjouer les illusions scotistes de l'*esse repraesentatum* et *intelligibile*. Cf. par exemple à propos de l'idée divine, OCCAM, 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 646.

⁶⁸ La *species* est une *qualitas absoluta*, *per se principiativa actus* d'une part, et d'autre part *similitudo objecti*, non pas qu'elle soit relation réelle, mais parce qu'elle est *ex natura sua quaedam forma imitativa et repraesentativa objecti* (*Quodl.* 13, no. 32, XXV, p. 582).

⁶⁹ 1 S, dist. 2, q.8, OT, II, p. 271-272. — Cf. *Expositio in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, I, proemium, § 7, OP. II, p. 360: et tamen est tale in esse factio quale est aliud extra.

tiste, reprend la même idée dans les *Réponses aux premières objections*⁷⁰: «l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objective-ment, c'est-à-dire à la manière dont les objets ont coutume d'exis-ter dans l'entendement». Cette identité formelle par distinction *ex natura rei* de l'intelligible dans son *esse objectivum* et dans son *esse reale*⁷¹, assure dans la connaissance la correspondance entre le repré-senté en dénomination intrinsèque, l'objet *in esse intelligibili*, et le repré-senté en dénomination extrinsèque, l'objet *in esse reali*. Elle est l'analogon scotiste de l'identité de l'intelligeant en acte et de l'intel-ligé en acte dans leur *esse intelligibile* propre, tel que le thomisme le conçoit selon l'exercice, et elle fonde la noétique de la philosophie moderne, c'est-à-dire aussi bien la notion cartésienne de vérité par clarté et distinction de l'idée, que le parallélisme spinoziste et la repré-sentation leibnizienne. Toutes ces doctrines en effet suppo-sent, comme celle de Duns Scot, le caractère absolu et intentionnel de l'objet dans son *esse repraesentatum*.

Pour illustrer de manière frappante sa pensée, Duns Scot prend l'exemple de la statue. La statue de César est composée de la masse du marbre, de la figure accidentelle que le sculpteur lui impose et de l'*esse repraesentatum* de César. L'*esse repraesentatum* de César n'a pas le même être réel que le marbre et la figure accidentelle qui est imprimée en lui, il a un *esse deminutum*, qui est son être repré-senté intentionnel, tel qu'il l'a dans la statue. De même, dans l'acte de connaître, Duns Scot distingue l'intellect comme puissance réelle, la *species* intelligible comme forme accidentelle réelle de celui-ci, et l'*esse repraesentatum*, c'est-à-dire l'*esse intelligibile* de l'objet, terme intentionnel «contenu» dans cette forme repré-sentative réelle⁷². Reprenant à propos de l'idée divine l'exemple de César, il montre

⁷⁰ *Réponse aux premières objections*, AT, IX, p. 82.

⁷¹ Il faudrait encore montrer ici que cette identité formelle, par delà Scot, remonte à AVICENNE, selon la fameuse formule: equinitas est tantum equinitas, cf. SCOT, 1 S, dist. 5, p. 1, q. un., no. 19, IV, p. 19 par exemple. — DESCARTES n'en écrit pas moins: quand nous entendons par essence la chose telle qu'elle est objecti-vement dans l'entendement, et par existence la même chose telle qu'elle est hors de l'entendement, il est manifeste que ces deux choses sont réellement distinctes (AT, IV, p. 349-350). Ce qui ne vaut que de la chose en tant que repré-sentée par et dans la réalité formelle de l'idée, laquelle est en effet d'une réalité distinete de la chose réelle dans l'existence, étant un mode réel de la pensée comme telle. Le commentaire de GUEROUULT là-dessus n'est pas suffisamment précis (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 375).

⁷² 1 S, dist. 3, p. 3, q.1, *Appendix A*, III, p. 363.

que l'*esse repraesentatum* de César est en quelque manière un terme absolu, car même si César était annihilé, la statue continuerait de représenter César. Il faut prendre cet exemple au sens le plus fort. Duns Scot ne dit pas que la statue continuerait de représenter César au cas où celui-ci serait mort, mais au cas où il serait annihilé, ce qui implique qu'indépendamment de l'existence ou de la non-existence de César, la statue continuerait de le représenter⁷³. A la rigueur, cet exemple est absurde, car si César était annihilé, il n'aurait jamais existé et aucun sculpteur n'aurait sculpté sa statue. Il n'est destiné cependant qu'à montrer le caractère absolu de l'*esse repraesentatum* de la personne sculptée, et par analogie le caractère absolu de l'*esse repraesentatum* de l'objet intelligible dans la *species*. A tout prendre, ces descriptions ne sont pas plus contradictoires que l'expression *terminus intentionalis* qui désigne l'*esse intelligibile* de l'objet dans la *species*.

5. La causalité concourante non réciproque de l'intellect et de l'objet intelligible

La leçon pour Duns Scot s'impose: c'est parce que l'objet est dans son représentant, la *species*, selon son *esse repraesentatum*, que le représentant qu'est la *species* ne signifie pas la forme réelle de la chose existante comme distincte actuellement en raison et que l'objet intelligible n'informe pas l'intellect immédiatement et par soi *in esse intelligibili*, c'est-à-dire dans l'ordre opératif de sa puissance en acte. Duns Scot troque ici la notion de la causalité réciproque de causes totales contre la notion nouvelle de la causalité concourante non réciproque de causes partielles, et les textes où il présente sa doctrine de l'intellection par information de l'intellect par la *species* intelligible sont même les lieux principaux où l'on peut trouver cette nouvelle conception. L'objet intelligible, une fois représenté à l'intellect dans la *species*, est en effet suffisamment rapproché de l'intellect pour pouvoir jouer avec celui-ci le rôle de l'une des deux causes partielles concourant à cet effet commun des deux qu'est l'acte d'intellection. Exerçant de cette manière sa causalité partielle, l'objet n'actue ni par soi ni immédiatement l'intellect, il ne cause pas sa causalité, c'est-à-dire «ne lui donne aucune activité, appartenant à la causalité de cet intellect», comme l'objet, la *species* thomiste, en tant que cause formelle objective, cause l'acte de

⁷³ 1 S, dist. 36, q. un., no. 45, VI, p. 288.

l'intellect, par soi et immédiatement⁷⁴. Inversement, l'intellect lui non plus ne donne pas à l'objet dans la *species* la raison de sa causalité, c'est-à-dire son exercice propre d'objet intelligé, comme il le fait dans l'intellection thomiste⁷⁵. En bref, «l'intellect, en tant qu'agissant par sa causalité partielle, ne donne pas à la *species* de l'objet cet acte par lequel il opère en vue de l'intellection, et l'inverse se produit encore beaucoup moins, car la *species* de l'objet ne donne à l'intellect aucune activité appartenant à sa causalité»⁷⁶. En conséquence, l'intellect scotiste s'exerce de par sa propre activité, en présence de l'objet intelligible qui lui est donné dans la *species* et qui le parfait et l'informe par accident tout au plus. «Il est accidentel à la *species*, en tant qu'elle est cause partielle à l'égard de l'acte d'intelliger, concourant avec l'intellect comme avec une autre cause partielle, qu'elle perfectionne (perficiat) l'intellect, car, même si elle le perfectionne, elle ne donne pour autant à l'intellect aucune activité appartenant à sa causalité»⁷⁷.

D'où suit que «l'intellect a son activité propre avec l'objet présent, en soi ou dans la *species*, mais concourant avec lui pour causer leur effet à tous deux, de telle sorte que suffit l'union et le rapprochement de ces deux parties formelles (leçon Vivès: de ces causes partielles). Mais il n'est pas requis cependant que l'une informe l'autre, car aucune des deux ne donne à l'autre un acte appartenant à sa causalité partielle»⁷⁸. S'il y a information de l'intellect par l'objet dans sa *species*, il s'agit là d'une information par accident, dans la perspective de l'être interprété comme substance et accident seulement, nullement comme chez Saint Thomas d'une information par soi selon l'exercice actuel de perfection d'un intellect et d'un intelligible. Non seulement cette information est accidentelle, mais encore elle est réelle, qualitative, au sens où elle impose une forme réelle à l'intellect comme un agent naturel impose une forme

⁷⁴ [Species] non dat intellectui aliquam activitatem pertinentem ad causalitatem intellectus (1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 500, III, p. 296). Nec intellectus recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti (*ibid.*, no. 498, III, 295). Scot peut parler indifféremment de *species* ou d'objet, car la *species* cause l'intellection *virtute objecti* (2 S, dist. 3, p. 2, q. 1, no. 271, VII, p. 526).

⁷⁵ Nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suae causalitatis (*ibid.*).

⁷⁶ 2 S, dist. 3, p. q.2, q.1, no. 280, VII, p. 530. — La remarque «et l'inverse se produit encore beaucoup moins» est significative. Elle recoupe l'affirmation de Scot que l'intellect est cause plus principale que l'objet.

⁷⁷ 1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 500, III, p. 296.

⁷⁸ 2 S, dist. 3, p. 2, q.1, no. 278, VII, p. 530.

accidentelle à une substance. C'est pourquoi Duns Scot peut dire que la *species* intelligible affecte l'intellect d'une passion réelle. C'est pourquoi également c'est l'objet intelligible tel qu'il est représenté dans la *species* qui est intelligé dans l'acte d'intellection, et non pas l'objet dans sa réalité en soi, car l'*esse repraesentatum* est en son genre un terme absolu de l'intellection, dénomination intrinsèque de l'objet représenté dans la *species*. C'est pourquoi enfin l'objet qui est connu dans la *species*, pourra être connu en acte indépendamment de son existence réelle, *sive res sit sive res non sit*, comme la statue de César représente absolument César, même si César était annihilé. Vaste perspective qu'aucun auteur du 14^e siècle ne cessera d'explorer, Occam moins qu'un autre.

Duns Scot de plus ajoute précisément: ce n'est pas l'inhérence accidentelle de la *species* dans l'intellect qui cause l'intellection. Une *species*, même non inhérente, serait encore en mesure de causer l'acte d'intelliger comme son effet, à supposer qu'elle puisse concourir dans ces conditions avec un intellect suffisamment rapproché. Hypothèse absurde en elle-même, que Duns Scot ne songe pas à soutenir davantage que celle de la statue d'un César annihilé. Car comment concevoir une telle *species*, quel sujet lui donner? Duns Scot n'a pas d'autre but ici que de manifester en réalité que, par soi, et non plus de fait, l'intellection peut être suffisamment causée dans l'intellect par la chose singulière même, dans son existence réelle et concrète, par sa présence en soi, et non pas dans la *species* dans et par qui elle informerait l'intellect par accident. «Si la *species* pouvait exister dans l'intellect (*esse inexistens*) sans inhériter [en celui-ci] par mode de forme, si, existant de cette manière [dans l'intellect], elle était ou pouvait être suffisamment conjointe à l'intellect, ces deux causes partielles, intellect et *species*, conjointes l'une avec l'autre, pourraient produire (possent in) la même opération qu'elles peuvent produire quand la *species* informe l'intellect. Ce qui appert aussi, si l'on pose quelque intelligible présent sans *species*. Cet objet en effet est cause partielle et n'informe pas l'intellect, qui est l'autre cause partielle; mais ces deux causes partielles, rapprochées, sans information l'une par l'autre, causent, par leur seule proximité convenable, un seul effet commun»⁷⁹. On peut comprendre cette doctrine de la connaissance de Dieu par l'âme bienheureuse, à cette réserve près que, si, dans le cas de la connais-

⁷⁹ 1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 500, III, p. 296-297.

sance humaine naturelle, l'intellect est la cause concourante partielle plus principale, dans le cas de la connaissance de Dieu, ce sera l'objet divin qui sera la cause concourante partielle plus principale, s'il ne joue pas le rôle d'une cause totale absolument à l'égard de l'intellect⁸⁰. Mais on peut la comprendre aussi bien de toute intellection humaine dans laquelle s'exerce la causalité concourante non réciproque de l'intellect et d'un objet intelligible. Ce serait le cas par exemple de la connaissance intellective intuitive des formalités distinctes formellement *ex natura rei* et même de la connaissance intellective intuitive du singulier comme tel. L'objet en soi par conséquent peut être intelligé immédiatement, indépendamment de toute *species* qui le représente objectivement à l'intellect, indépendamment de toute information qu'il exercerait à l'égard de l'intellect: l'application à la théorie de la connaissance de la notion de causalité concourante non réciproque de causes partielles aura suffi pour détacher complètement l'intellect dans son intellection de toute information objective, de toute causalité formelle de l'objet, fût-elle accidentelle par la *species*⁸¹.

Duns Scot est parfaitement conscient de cette implication de sa notion de causalité. Non seulement l'information de l'intellect par la *species* intelligible n'est qu'accidentelle, mais, ainsi que Duns Scot vient de le dire, la *species* intelligible de soi n'aurait même pas besoin d'informer accidentellement l'intellect pour que l'intellection puisse se produire, car l'intellect est suffisamment déterminé

⁸⁰ *Ibid.*, q.3, no. 561, III, p. 334. — L'expression *cause totale* peut désigner deux types de réalité: *de facto*, le concours même de deux causes partielles, *prout complectitur omnes causas partiales* (1 dist. 3, p. 3, q.2, no. 503, III, p. 298); *de potentia absoluta*, une des deux causes partielles, si elle est de nature à pouvoir s'exercer seule à l'exclusion de l'autre cause partielle, ce qui est le cas de Dieu et de la volonté qui est seule cause totale de la volition dans la volonté, selon l'expression forte de SCOT, cf. 7^e étude, note 47. Dans le premier cas, SCOT parle aussi de *causa integra* (*ibid.*, no. 494, III, p. 292). Cf. 2 S, dist. 3, p. 2, q.1, no. 270, VII, p. 525.

⁸¹ En 1 S, dist. 3, p. 3, q.1, *Appendix A*, III, p. 367, SCOT dit de façon embarrassée que dans sa présence réelle en soi, l'objet est cause efficiente, dans sa présence dans la *species*, il est cause formelle de l'intellection. De pareilles réminiscences aristotéliennes ne sont pas de mise cependant pour un auteur qui nie la nécessité de l'information de l'intellect par la *species*. — En réalité, la doctrine de la causalité concourante non réciproque de causes partielles entraîne pour conséquence l'univocité des causes. La pluralité des causes aristotéliennes se réduit à la seule causalité efficiente — et à la causalité matérielle, sur laquelle la première agit. Ainsi l'intellect et son objet seront pour SCOT deux causes efficientes seulement. C'est bien pourquoi elles ne pourront plus être ni réciproques ni totales. OCCAM exploitera ce thème de manière encore plus nette. Cf. MURALT, *La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam*.

à intelliger par lui-même, la simple présence de l'objet, en soi ou dans la *species* lui suffit. Si donc l'intellect peut être dit indéterminé par soi, ce n'est pas par défaut d'acte (*propter defectum actus*), mais par illimitation de sa puissance active (*propter illimitationem virtutis activae*). L'intellect n'est pas indéterminé d'une «indétermination de potentialité passive»; l'objet ou *species* intelligible ne sont nullement pour lui une raison déterminée d'agir (*ratio determinata agendi*). Il suffit de la présence, on est presque tenté de dire avec Malebranche, il suffit de l'occasion, de l'objet, pour que l'intellect passe de lui-même, absolument, à l'acte. «L'indétermination de l'intellect n'est pas, dans son ordre de causalité, une indétermination de potentialité passive, mais une indétermination d'actualité quasi illimitée, et c'est pourquoi il n'est pas déterminé par une forme qui serait pour lui une raison déterminée d'agir, mais seulement par la présence de l'objet déterminé, à propos duquel l'intellection est susceptible par nature d'être déterminée»⁸².

Et Duns Scot ouvre plus largement encore la perspective, en montrant qu'il s'agit ici d'un ordre de causes hiérarchiquement déterminées l'une par rapport à l'autre, et en donnant du même coup les principes mêmes de sa doctrine du concours de l'efficace divine et de la volonté humaine libre. «Ou bien on pourrait dire autrement que, de même que la cause supérieure est déterminée à agir, quelque cause partielle inférieure concourant [avec elle], comme le soleil [est déterminé] à engendrer l'homme, l'homme concourant activement [avec lui], mais non par (per) quelque forme reçue en lui, de même l'intellect, qui est cause supérieure et illimitée, est déterminée à tel objet, quelque cause déterminée particulière concourant [avec lui]; par exemple, [l'intellect est déterminé] à agir à propos de tel objet, telle *species* concourant [avec lui].

⁸² 1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 545, III, p. 326. — Il se peut que SCOT, en raison de sa conception univoque de l'être, refuse l'information par soi de l'intellect par l'objet ou par sa *species*, afin d'éviter toute interprétation entitative-qualitative du rôle de l'objet, et que dans sa perspective la «présence de l'objet» joue le rôle que joue dans la pensée thomiste la causalité formelle objective actuant opérativement par soi l'intellect selon l'exercice intelligible de celui-ci. Il n'en reste pas moins que ses formules, qui nient toute causalité réciproque de l'intellect et de l'objet, sont assez nettes pour entraîner la doctrine d'une non-détermination absolue de l'intellect et de l'objet l'un par rapport à l'autre, c'est-à-dire la doctrine d'une intellection absolue de son objet. C'est le principe même de la «révolution copernicienne» de KANT qui est présenté ici.

Mais cette cause inférieure ne détermine pas la cause indéterminée supérieure, ni effectivement, ni formellement, comme une raison d'agir, mais elle la détermine de la manière suivante: la vertu active supérieure indéterminée produit un[e]ffet déterminé, telle vertu inférieure déterminée concourant [avec elle]»⁸³. L'intellect n'est pas par conséquent déterminé dans sa causalité actuelle par l'objet, ni par la *species* qui le représente. Mais l'inverse est tout aussi vrai, ainsi qu'il a été dit. L'objet n'est nullement déterminé dans sa causalité actuelle par l'intellect. Il suffit de l'approximation convenable de l'un et de l'autre, avec ou sans information accidentelle de l'un par l'autre, pour que leur effet commun, l'intellection, se produise.

On aura remarqué ici cependant que l'intellect est dit cause supérieure et l'objet cause inférieure. C'est la raison pour laquelle le schème de la causalité concourante non réciproque de causes partielles peut être appliqué par Duns Scot au rapport de subordination de la cause seconde créée à la cause première divine. Car il est évident que dans ce cas, la cause inférieure ne saurait déterminer la causalité de la cause supérieure. La subordination de la cause créée à la toute-puissance divine interdit, chez Duns Scot comme chez Saint Thomas, la réciprocité de la causalité de la cause divine et de la cause créée. Mais alors que Saint Thomas maintient dans le rapport de subordination de la cause créée à la cause divine la notion aristotélicienne de la causalité totale des deux causes concourantes (c'est la doctrine de la motion prévenante de la puissance divine, dite aussi prémotion physique), Duns Scot y voit le jeu causal de deux causes partielles seulement. Le concours de la cause divine et de la cause créée est dans ces conditions le concours de deux causes partielles qui dans l'exercice actuel de leur causalité restent totalement indépendantes l'une de l'autre. C'est pourquoi la notion de la causalité concourante de causes partielles et son application univoque au concours de la causalité toute-puissante divine et de la causalité créée, en particulier de la liberté humaine, commande le pélagianisme de la théologie de la justification, telle qu'elle se développera à la fin du Moyen Âge, et, par un renversement significatif des mêmes principes, sa négation, tout aussi univoque, par la théologie réformée. Car il apparaîtra que la notion de causalité concourante non réciproque de deux causes partielles, appliquée à la doctrine de la subordination de la cause créée

⁸³ *Ibid.*

à la cause divine, entraîne nécessairement, soit la négation de la toute-puissance divine (Occam), soit la négation de la liberté humaine (Luther, Calvin)⁸⁴. Et c'est déjà Duns Scot, non pas Occam, qui est à l'origine de ce mouvement doctrinal et lui fournit sa structure de pensée. Occam est, il est vrai, un moment particulièrement important de cette évolution, en ce qu'il explicite parfaitement la position de Duns Scot. Sa doctrine de l'intellection comme simple co-existence absolue, non relative, de l'intellect et de l'objet, sa doctrine de la grâce comme simple co-existence absolue du Saint Esprit et de l'âme, en témoignent suffisamment⁸⁵.

On ne saurait trop insister sur l'importance de ces conclusions. Elles découlent de la mise en œuvre de la doctrine de la causalité concourante non réciproque de causes partielles. Duns Scot élabore cette doctrine en ne doutant pas un seul instant qu'elle ne soit aristotélicienne. Or, non seulement elle est contraire à la doctrine de la causalité du Stagirite, mais elle ruine le fondement même de l'ensemble de sa philosophie. On le voit ici à propos de la connaissance dont l'objet n'est plus cause formelle objective par soi en aucune manière. On l'a vu plus haut, dans la brève esquisse de la structure de pensée scotiste comparée à la structure de pensée scotiste comparée à la structure de pensée thomiste. Cas unique d'une révolution philosophique qui s'ignore, il s'agit ici très certainement de la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de pensée occidentale⁸⁶.

6. *L'esse objectivum de l'objet et les passions de l'intellect*

Pourtant, Duns Scot n'est pas aussi ferme qu'Occam dans l'affirmation de ses principes. L'objet de connaissance certes n'exerce pas de causalité formelle par soi à l'égard de l'intellect, il n'en est pas moins immanent dans l'intellect, objectivement, c'est-à-dire selon un certain *esse objectivum* que revêt la chose connaissable ou connue dans et par la connaissance, au gré de l'information entitative de l'intellect par une *species* conçue comme une qualité accidentelle réelle et «contenant représentativement l'objet dont elle est la

⁸⁴ Cf. 7^e étude.

⁸⁵ Cf. 4^e étude, p. 241 sq. Cf. MURALT, *La théologie occamienne de la grâce*.

⁸⁶ Même la Réformation n'est pas une révolution doctrinale, puisqu'elle se contente de reprendre les termes de la doctrine scotiste et occamienne de la justification et d'en renverser l'ordre.

similitude». Duns Scot conçoit l'actuation de l'intellect par la *species* dans l'ordre de la métaphysique de la substance et de l'accident (à vrai dire, il n'en connaît pas d'autre), comme une double information accidentelle, information accidentelle *réelle* de l'intellect par la *species* d'une part, information *intentionnelle* de l'intellect par l'objet intelligible contenu dans la *species* d'autre part, car «l'intellect ne pâtit pas seulement réellement (realiter) de l'objet réel qui imprime [en lui] une telle *species* réelle, mais il pâtit aussi, d'une passion intentionnelle, de l'objet en tant que [celui-ci] luit (relucet) dans la *species*»⁸⁷. Contrairement à ce qu'affirmera Occam, il y a donc un intermédiaire entre l'intellect et l'objet réel existant. L'objet est dans l'intellect selon un *esse repraesentatum*, lequel est de soi son *esse intelligibile*, premier moment du processus d'intellection qui le constitue finalement *in esse intellecto*, selon un schème semblable à celui de la procession des idées divines dans l'intellect divin⁸⁸. Ici et là en effet, à cette différence près que le processus de l'intellection divine laisse distinguer des instants de nature, alors que le processus de la connaissance humaine est temporel, les objets de l'intellect sont produits dans leur raison d'objet, dans un être d'objet, dans un être objectif (*in ratione objecti*, *in esse objecti*, *in esse objectivo*). «L'intellect divin produit ces [objets secondaires que sont les idées divines] par son acte *in esse intelligibili*, et par son acte il donne à cet objet tel *esse* et à celui-là tel [autre *esse*], et leur donne par conséquent telle raison d'objet»⁸⁹. Ce qui signifie que l'intellect divin produit dans chaque idée un contenu représenté tel ou tel, pierre dans l'idée de pierre, homme dans l'idée d'homme, ange dans l'idée d'ange, et qu'à ce titre, cet objet secondaire de l'intellect divin, la pierre, l'homme, l'ange, est produit en Dieu comme un *esse objectivum*⁹⁰. Si humble soit-elle, la créature est donc parfaitement connaissable de l'intellect de Dieu, car elle a «dans l'intellect

⁸⁷ *Ibid.*, q. 1, no. 386, III, p. 235. — Cf. *Appendix A*, III, p. 363; 1 S, dist. 27, q. 1-3, no. 54, VI, p. 86.

⁸⁸ Après avoir été produites dans l'intellect divin *in esse intelligibili*, les créatures sont ensuite produites *in esse intellecto*, sous la forme expresse des idées divines (1 S, dist. 35, q. un., nn. 32 et 49, VI, p. 258 et 266). — Le lecteur ne doit pas s'étonner de cette incursion dans le domaine métaphysique des idées divines. C'est à propos des idées divines que Scot a principalement et surtout développé sa doctrine de l'*esse objectivum*.

⁸⁹ 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, no. 266, III, p. 162.

⁹⁰ 1 S, dist. 36, q. un., no. 47, VI, p. 289.

de celui-ci un *esse objective*⁹¹. L'intellect et la volonté divine sont d'ailleurs ici dans le même cas. Après que l'essence divine a été intelligée et aimée par l'intellect et la volonté divine (c'est le premier moment de nature), ce sont les créatures elles-mêmes, idées comme objets secondaires de l'intellect et de la volonté divine, qui sont, en un deuxième instant de nature, intelligées et voulues, et qui sont par là-même «produites par l'intellect et la volonté [divine] *in esse objecti*»⁹². Par exemple, le futur contingent déterminé par la volonté est par là même *praesens intellectui [divino] in ratione objecti*⁹³, ce qui constitue, comme le note Duns Scot précisément, son *objici*⁹⁴.

Cet être objectif de l'intelligible (sinon de l'intelligé) n'est pas un être abîmement, pur et simple, *simpliciter*, comme l'est celui de la chose extérieure existante. Il est un *ens in anima* et «cet *esse in anima* est autre que tout *esse extra animam*»⁹⁵. Il est produit par l'intellect dans, par et pour son acte d'intellection, et c'est dans cette dépendance qu'il trouve le seul être réel dont il puisse être doué, que cette dépendance soit conçue par rapport à l'acte d'intellection lui-même, ou par rapport à la *species* dans laquelle il est en quelque manière comme dans un sujet, qu'elle apparaisse dans l'intellect divin ou dans l'intellect humain.

Pour illustrer d'exemples précis le cas de la première dépendance, il suffit de continuer l'examen de la métaphysique scotiste des idées divines. La structure de l'*esse objectivum* y est formellement la même. Les idées divines en effet, produites par l'intellect divin dont elles sont les objets secondaires, suivent l'opération intellective divine; elles sont secondes par rapport à elle et par là dites *secundum quid*: «ces [intelligibles] en tant qu'ils sont les objets secondaires de l'intellect divin n'ont d'*esse* que *secundum quid*»⁹⁶. Et c'est précisément de par cette opération intellective divine qu'ils tiennent leur être propre. «Si tu veux chercher quelque *esse* vrai [qui appartienne] à cet objet comme tel, il n'y en a pas d'autre à chercher sinon [un *esse*] *secundum quid*, à moins que l'on dise que cet *esse secundum quid* se réduit à quelque *esse simpliciter* qui est l'*esse* de l'intellection elle-même, mais cet *esse simpliciter* n'est pas formellement l'*esse* de ce qui

⁹¹ RP, 1, dist. 36, q.2, no. 8, XXII, p. 434.

⁹² 2 S, dist. 1, q.1, no. 29, VII, p. 16.

⁹³ 1 S, dist. 39, q.1-5, no. 30, *Appendix*, VII, p. 437.

⁹⁴ RP, 1, dist. 40, q. un., no. 10, XXII, p. 476.

⁹⁵ 1 S, dist. 36, q. un., no. 36, VI, p. 285.

⁹⁶ 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 265, III, p. 162.

est dit *secundum quid*, il en est le terme ou le principe (est ejus terminative vel principiative), de telle sorte que cet *esse secundum quid* se réduit à cet *esse* vrai, si bien que sans cet *esse* véritable [de l'intellection] l'*esse secundum quid* ne serait pas⁹⁷. C'est dans le même esprit qu'il faut comprendre cette proposition des *Reportata parisiensia*: «la pierre dans l'esprit divin a un *esse simpliciter*, plus vrai et plus parfait que la pierre dans la réalité extérieure, car l'objet en tant que connu est dit avoir cet *esse* qu'a la connaissance même»⁹⁸; il est dit avoir cet *esse* certes, mais *secundum quid*.

On peut donc conclure premièrement que l'être objectif de l'idée est un *esse secundum quid* par rapport à l'intellection divine qui le produit. Et il faut dire de même dans le cas de l'intellection humaine, *mutatis mutandis*.

Duns Scot précise encore que l'être objectif du connu est en lui-même diminué et n'a d'être réel que dans et par la *species* qui le représente. Il prend un premier exemple dans l'intellection humaine. «L'objet universel sous la raison d'universel n'a d'*esse* que diminué (*deminutum*), en tant que *esse cognitum* (...). Mais, s'il a quelque être réel (*aliquod esse reale*), c'est en tant qu'il est dans quelque [chose] le représentant sous cette raison»⁹⁹. Il en va de même, *mutatis mutandis* encore une fois, pour l'idée divine par rapport à ce qui joue à son égard le rôle de *species*, à savoir l'essence divine. Car l'essence divine, dans son identité *re et ratione*, représente toutes choses, comme la *species* intelligible représente l'objet intelligible. Toute chose créable est objectivement (objective) dans l'intellect divin par l'essence divine, comme l'objet de l'intellect humain est représenté dans sa *species*¹⁰⁰. L'essence divine est donc la raison de connaître toutes choses¹⁰¹, et c'est par elle que l'intellect divin est en acte premier suffisant à produire toute chose *in esse intelligibili*, sinon *in esse intellecto*, c'est-à-dire en idée¹⁰². De même par conséquent que l'objet universel n'a d'être réel que dans la *species* qui le représente, de même l'idée divine n'a d'être réel que par l'essence divine qui représente formellement son objet. De plus, de même que l'objet universel n'a qu'un *esse deminutum* par rapport à

⁹⁷ 1 S, dist. 36, q. un., no. 46, VI, p. 289. Texte de l'édition Vivès, X, p. 578.

⁹⁸ RP, 4, dist. 1, q. 1, no. 20, XVI, p. 57.

⁹⁹ 1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, Appendix A, III, p. 363.

¹⁰⁰ RP, 1, dist. 36, q. 2, no. 32, XXII, p. 444.

¹⁰¹ 1 S, dist. dist. 35, q. un., no. 46, VI, p. 264.

¹⁰² Ibid., no. 49, VI, p. 266.

sa *species* représentative¹⁰³, de même l'idée divine n'a qu'un être diminué par rapport à l'essence divine dont elle actue objectivement l'intelligibilité. Parlant en effet de la production des idées divines, Duns Scot dit: «cette production est dans un *esse* d'une autre raison formelle que tout *esse simpliciter* (...). Non pas selon un être d'essence ou d'existence, ce qui est un être véritable (*esse verum*), mais selon un *esse deminutum*, *esse* qui est l'*esse secundum quid*, même d'un être absolu (...)»¹⁰⁴.

Une deuxième conclusion s'impose donc également, à savoir que l'être objectif du connu, l'*esse cognitum* comme tel, en tant qu'il se distingue de l'*esse existens* est un *esse deminutum*¹⁰⁵.

Ces deux conclusions sont lourdes de sens métaphysique. L'être objectif de l'intelligible dans la *species* est bien dit autre que tout *esse extra animam*, lequel, avec l'être de l'âme et de ses actes d'intellection, est seul *esse verum* et *simpliciter*. Et cependant Duns Scot ajoute qu'il est *secundum quid* et *deminutum*. Qu'est-ce à dire? Cette deuxième affirmation ne minimise-t-elle pas la première? Car un être diminué n'est pas nécessairement d'autre raison que ce par rapport à quoi il est dit diminué. On peut prétendre à juste titre qu'il est un être de même raison, c'est-à-dire véritable, mais moins précisément, qu'il a le même être, mais diminué. C'est dans ce sens que va la leçon, à première vue contradictoire, de l'édition vaticane du texte cité plus haut: «cette production [des idées divines] est dans un *esse* d'une autre raison formelle que tout *esse simpliciter* (...). Non pas selon un être d'essence ou d'existence, mais selon un *esse deminutum*, qui est un être véritable (*esse verum*)»¹⁰⁶. Or, quelques lignes plus loin, Duns Scot indique bien clairement

¹⁰³ Cf. texte cité note 99 et celui-ci de 2 S, dist. 3, p. 2, q. 1, no. 271, VII, p. 526: illae species, virtute objectorum, cum intellectu, causant intellectionem, in quibus tamen habent esse deminutum.

¹⁰⁴ 1 S, dist. 36, q. un., no. 44, VI, p. 288; texte qui tient compte de la leçon Vivès. — Il faut donc introduire en Dieu un *esse secundum quid* et *deminutum*, de même qu'il faut introduire pour l'intellect divin un objet premier et des objets secondaires, les idées. Seule la distinction formelle *ex natura rei* peut réussir à concilier ce type de multiplicité avec l'absolue identité divine, *re et et ratione*. Ce n'est pas une des moindres difficultés qu'impose la théologie scotiste. Cf. l'ouvrage à paraître *Distinctiones*.

¹⁰⁵ *Esse cognitum* est *esse deminutum* ut distinguitur contra [*esse*] *existens* (1 S, dist. 8, p. 1, q. 4, no. 185, IV, p. 253). ABÉLARD disait déjà du signifié propositionnel, qui, dans la perspective scotiste, est un *esse objectivum*, qu'il n'est nullement *essentia*, mais *quasi res* (*Die Glossen zu Peri Hermeneias*, p. 367). Cf. texte de Scot cité note précédente.

¹⁰⁶ 1 S, dist. 36, q. un., no. 44, VI, p. 288.

que l'idée divine n'a d'être véritable (*esse verum*) que par réduction à l'*esse simpliciter* de l'intellection divine¹⁰⁷.

Il faut donc admettre que Duns Scot affirme deux thèse à la fois: d'une part que l'être objectif et l'être *simpliciter* ont deux raisons formelles différentes, et d'autre part que le premier a le même être que le second, mais diminué. La difficulté peut se résoudre élégamment en ce que l'on affirme la distinction formelle de l'un et de l'autre, et que l'on rapproche, sans l'identifier, la distinction entre l'*esse simpliciter* de la *species* et l'*esse deminutum* de l'objet représenté de la distinction entre l'*esse simpliciter* de l'*ens* univoque et l'un de ses modes formels propres, tel l'infini par rapport à l'*ens*. Cette hypothèse d'interprétation présente l'avantage de s'accorder avec la doctrine de l'univocité de l'être¹⁰⁸. Ne distinguant pas ce qui est en tant que substance ou quiddité et en tant qu'acte ou exercice, Duns Scot ne peut penser l'être principiellement différent de l'être univoque que comme un être moindre, ou un non-être¹⁰⁹. Ce qui dans le cas de la connaissance amène à la conclusion suivante: l'objet intelligible n'étant pas la cause formelle opérative par soi de l'intellect dans l'ordre de l'exercice intelligible, il est conçu comme le terme objectif de l'intellect, informant celui-ci accidentellement par la *species* qui le représente, doué d'un *esse deminutum* en comparaison avec l'*esse simpliciter* tant de l'intellect et de la *species* que de lui-même dans l'être existant. De principe d'actuation par soi de l'intellect, il devient, non pas tant un accident à proprement parler de celui-ci, mais un mode objectif, intentionnel, de la qualité accidentelle réelle qui le représente à l'intellect. Intelligible selon son *esse repraesentatum* ou *objectivum*, il est, comme l'idée divine en quelque sorte, une formalité secondaire de l'intellect, un *esse secundum quid*, parce qu'il ne peut être considéré comme un être par soi dans l'ordre de l'exercice, et que du point de vue de la forme, l'acte est nécessairement un accident de la substance.

Cette interprétation trouve une vigoureuse confirmation dans la doctrine de l'intellection comme passion de l'intellect. Duns Scot y manifeste d'une manière particulièrement nette sa conception univoque de l'être, c'est-à-dire la réduction de l'acte à la forme, en définissant formellement l'intellection, non pas comme la produc-

¹⁰⁷ *Ibid.*, no. 46, VI, p. 289. Selon l'édition Vivès, il est vrai, car l'édition vaticane parle à nouveau de *verum esse secundum quid*.

¹⁰⁸ 1 S, dist. 3, p. 1, q.1-2, no. 26 sq., III, p. 18 sq.

¹⁰⁹ Cf. plus haut, p. 99 sq.

tion d'une opération intellective, immédiatement informée par sa cause formelle objective, mais comme la réception de l'intellection elle-même dans l'intellect en tant que forme accidentelle de celui-ci. Le fait d'être produite par l'intellect est donc selon Duns Scot accidentel à la notion formelle d'intellection. «Formellement, nous intelligeons par l'intellect en tant qu'il reçoit l'intellection, car, [même] s'il causait celle-ci activement, je ne serais pas dit intelliger par l'intellect en tant qu'il cause, mais en tant qu'il a l'intellection comme[une]forme. Avoir une qualité en effet, c'est être tel (quale), et ainsi [pour] l'intellect, avoir l'intellection, ou [la] recevoir, ce qui est identique, c'est être intelligent. C'est pourquoi nous, nous intelligeons par l'intellect en tant qu'il reçoit l'intellection. Aussi bien le Philosophe, parlant ainsi de l'intellect, éprouva-t-il la nécessité de dire que celui-ci est passif et que l'intelliger est un certain «pâtir», c'est-à-dire que l'intellection en tant qu'elle est ce par quoi (quo) formellement nous intelligeons est quelque forme reçue dans l'intellect»¹¹⁰.

Cette doctrine fait écho à celle de la double actuation, ou de la double passion de l'intellect, de par la *species* d'une part, et de par l'intellection d'autre part. L'intellect est en effet selon Duns Scot en puissance à l'égard de deux actes: à l'égard de l'intellection, selon un ordre de perfection, à l'égard de la *species*, selon un ordre de génération (car la *species* est de fait la condition préalable de l'intellection). Mais Duns Scot précise bien que ces deux actes ne sont pas ordonnés de telle façon que le premier soit la raison du second, car il reste évident pour lui que de droit l'intellect est susceptible d'intelliger son objet immédiatement en soi, sans requérir une représentation dans la *species*¹¹¹. Et il indique tout aussi nettement que ces deux actes sont reçus comme formes dans un sujet, en raison d'une double action de l'intellect agent. «On pourrait poser semblablement une double passion ordonnée dans l'intellect possible, correspondant à cette double action de l'intellect agent dont la première serait la réception de la *species* intelligible à partir (a) du phantasme par le moyen de la première action de l'intellect agent, et la seconde serait la réception de l'intellection par le moyen de la seconde action de l'intellect agent»¹¹².

¹¹⁰ 1 S. dist. 3, p. 3, q.2, no. 537, III, p. 321.

¹¹¹ *Ibid.*, q.1, nn. 398-399, III, p. 242-243.

¹¹² *Quodl.* 15, no. 17, XXVI, p. 146-147. — Il apparaît ici que Scot attribue à l'intellect agent la responsabilité de l'intellection. C'est une hypothèse cepen-

La comparaison avec l'intellection thomiste est fort éclairante sur ce point. Pour Saint Thomas, l'intellect pâtit de par l'objet, ou de par sa forme intelligible, en ce qu'il est informé par celui-ci, opérativement, immédiatement et par soi, dans l'ordre de son exercice d'intelligence, l'objet lui-même étant actué dans son exercice d'objet par l'acte même de l'intellect qu'il cause formellement. Considéré dans la perspective de l'analyse de ce qui est en tant que substance ou quiddité, l'intellection est certes un accident de la substance. Mais ce point de vue est matériel, on le sait, car, considérée dans la perspective de ce qui est en tant qu'acte ou exercice, elle est la perfection actuelle de l'intellect et de l'intelligible, c'est-à-dire l'effet, la causalité en acte des deux causes totales et réciproques que sont chacun dans leur ordre de causalité propre l'intellect et son objet. Pour la métaphysique univoque des formalités entitatives scotistes, l'objet est la cause partielle de l'intellection, qu'il cause en concourant avec l'intellect duquel il est suffisamment rapproché par la *species*. L'intellect est donc informé, il pâtit de par l'objet présenté dans la *species* intelligible, et, puisque l'intellection est «par l'intelligible luisant en tant qu'intelligible dans la *species* intelligible», cette passion est la réception même de l'intellection, passion intentionnelle qui ne convient à l'intellect que parce qu'il pâtit d'abord réellement de la *species* intelligible comme telle¹¹³. On retrouve donc ici, regroupés en une seule et même perspective, les deux aspects que Saint Thomas distinguait selon la perspective de la substance et de l'accident d'une part, et selon la perspective de l'acte et de l'exercice d'autre part. L'intellection, pour Saint Thomas comme pour Duns Scot, est évidemment un accident, c'est-à-

dant, qu'il confronte avec l'autre hypothèse de la production de l'intellection par l'intellect possible (*ibid.*, no. 18). Il n'en reste pas moins que de pareils textes expriment la tendance de Scot à réduire la différence entre l'intellect possible et l'intellect agent, ainsi que E. GILSON le souligne, dans *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, p. 538, note 3.

¹¹³ *Intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo objecto ut relucet in specie patitur passione intentionalii, et illa secunda passio est receptio intellectionis, quae est ab intelligibili in quantum intelligibile relucens in specie intelligibili, et illud pati est intelligere* (1 S, dist. 3, q. 3, p. 1, no. 386, III, p. 235). *Ipsum objectum ut in intelligentia non gignitur nisi quia aliquid prius gignitur in quo objectum habet esse, quia, sicut dictum est in dist. 3, p. 3, q. 1, no. 386, istae actiones et passiones intentionales non convenient objecto [et intellectui] nisi propter aliquam actionem vel passionem realem, quae convenit ei in quo objectum habet esse intentionale* (1 S, dist. 27, q. 1-3, no. 54, VI, p. 86).

dire une forme accidentelle réelle de la substance intellective, mais elle est tout aussi bien pour Duns Scot une forme intentionnelle de l'intellect, puisqu'elle est de par l'objet intelligible représenté dans la *species* et que celle-ci est «la similitude de l'objet, par laquelle l'intellect est assimilé à la connaissance produite»¹¹⁴. Alors que pour Saint Thomas l'intellection, accident du point de vue de la forme, est une perfection par soi selon l'être de l'exercice, principiellement différent de l'être de la substance, elle est pour Duns Scot un être diminué (*deminutum*), accidentel et intentionnel tout à la fois, selon l'unique perspective de la forme.

Duns Scot ajoute une remarquable contre-épreuve de cette nécessaire définition de l'intellection comme forme reçue de l'intellect. Il se peut en effet que Dieu, *de potentia absoluta*, produise seul ce qu'il produit de fait en concourant avec la cause créée. Si donc la raison formelle de l'intellection incluait la production par l'intellect, Dieu ne pourrait pas produire de soi l'intellection. «Nous n'intelligeons pas par l'intellection en tant qu'elle est quelque [chose] causée par l'intellect, si elle est causée par lui, car, si Dieu la causait et l'imprimait dans notre intellect, nous n'en intelligerions pas moins par elle». Pour le comprendre, il faut préciser avec Johannes Poncius, l'un des commentateurs de Duns Scot, que l'intellection n'incluant pas dans sa notion formelle la raison de production par l'intellect, elle n'appartient pas au prédicament *action*, mais au prédicament *qualité*¹¹⁵. C'est en tant que qualité de l'intellect qu'elle peut être produite par la toute-puissance divine indépendamment de toute opération de l'intellect humain, car il serait contradictoire qu'elle soit produite par la toute puissance divine, si elle disait formellement «action procédant de l'intellect». Dieu ne peut pas par conséquent produire *de potentia absoluta* une intellection ainsi conçue dans l'intellect humain, car il ne peut pro-

¹¹⁴ Species illa quae est similitudo objecti et per quam intellectus assimilatur cognitioni productae (1 S, dist. 3, p. 2, q.2, no. 544, III, p. 325). Cf. *Quodl.* 13, no. 32, XXV, p. 582, où Scot indique bien la dualité de la *species*, à la fois qualité absolue et forme imitative et représentative, cité note 68.

¹¹⁵ CAJETAN et JEAN DE SAINT THOMAS explicitent THOMAS en montrant que l'intellection est formellement une opération immanente et qu'elle appartient de ce fait au prédicament *qualité*. Il n'empêche qu'elle est formellement une opération et que l'intellect formellement la produit comme un acte. Elle est cependant virtuellement productrice dans la mesure où elle dit la *species* intelligée ou expresse, c'est-à-dire le verbe mental. Cf. THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.34, a.1, ad 3; *Commentaire de Cajetan*; JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q.11, a.1, p. 344 sq.

duire que le non-contradictoire¹¹⁶. Mais il suit également de là que l'intellection produite de *potentia absoluta dei* peut être posée dans un autre sujet que l'intellect, par exemple dans la volonté ou dans une pierre, bien que la pierre, n'étant pas de nature intellectuelle, ne pourrait être dite formellement intelligible parce qu'elle aurait reçu l'intellection comme une forme accidentelle¹¹⁷. Il peut paraître évident pour tous ceux qui sont familiers de l'argument de *potentia absoluta dei* que le raisonnement de Poncirus n'est pas plus scabreux que celui de théologiens tels Occam ou Luther, qui considère comme juste le pécheur sans que celui n'ait reçu formellement la grâce de salut ni pu de ce fait produire aucun acte surnaturellement bon et méritoire¹¹⁸. De ce point de vue d'ailleurs, il est intéressant de rapprocher la doctrine scotiste de la production par Dieu de l'intellection dans l'intellect humain, c'est-à-dire de la production par Dieu dans l'intellect humain de la *species* contenant représentativement la similitude de son objet, de la doctrine cartésienne de la création par Dieu des vérités éternelles dans l'âme, c'est-à-dire de l'innéité de la réalité objective des idées. Dans l'un et l'autre cas, l'intellection se réduit à la réception d'une forme objective et peut être considérée comme passive, puisqu'elle ne suppose formellement aucune opération du sujet¹¹⁹.

II. LA DOCTRINE DU SIGNIFIÉ PROPOSITIONNEL CHEZ GRÉGOIRE DE RIMINI

La doctrine scotiste de l'*esse objectivum* a connu un succès foudroyant dans les écoles philosophiques du 14^e siècle¹²⁰. Elle a permis

¹¹⁶ Cf. 5^e étude.

¹¹⁷ 1 S, dist. 3, q.6, *Commentaire*, nn. 110, 114, 116, 121, Edition Vivès, IX, p. 321 sq.

¹¹⁸ Cf. MURALT, *La théologie occamienne de la grâce*.

¹¹⁹ «Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions, et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, parties par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme, et par les mouvements de la volonté» (*Lettre à Mesland*, 2 mai 1644). Les idées innées sont elles aussi «mises en moi» par Dieu: «Ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée» (*ibid.*). Le *cogito* lui-même est, non pas «un ouvrage de votre raisonnement», mais une «connaissance intuitive» reçue de Dieu (*Lettre à Silhon*, mars ou avril 1648).

¹²⁰ La doctrine présentée ici de GRÉGOIRE DE RIMINI a été développée dans le même ouvrage à paraître prochainement, cité plus haut, p. 90, note *. — On con-

de résoudre facilement, trop facilement sans doute, les délicats problèmes que posait la doctrine aristotélicienne et thomiste de l'information opérative de l'intellect par l'objet intelligible selon l'exercice intelligible de l'un et de l'autre, en définissant la *species* intelligible comme le représentant de l'objet et en réduisant le concept, la *species* intelligée ou expresse, à l'acte même d'intellection. La conception n'est pas cependant la seule opération de l'intellect. Ce n'est pas non plus la première chronologiquement, comme si, selon l'ordre de la génération, l'intellect devait procéder d'abord à la conception d'une notion distincte en raison, pour procéder ensuite à un acte de jugement, exprimé dans une proposition. En réalité, il semble bien qu'en raison de la primauté génétique du tout sur la partie¹²¹, le jugement est l'acte de l'intellect qui, premier chronologiquement, est celui-même dans lequel s'exerce le concept, et à partir duquel il faut distinguer celui-ci. Le tissu même de la vie psychologique de l'intellect est constitué par ses actes de jugement, et s'exprime dans le discours de ses propositions. Ce qui n'empêche nullement d'ailleurs que, du point de vue de l'analyse formelle logique, le concept soit le premier élément de la construction du discours, c'est-à-dire du jugement et de la proposition d'une part, du raisonnement d'autre part. Quelle que soit la réponse exacte à donner à la question de l'ordre réciproque des opérations de conception et de jugement, il importe maintenant de considérer le prolongement de la doctrine scotiste de l'*esse objectivum* sur le plan de l'acte de judication et de proposition. Pour Duns Scot, en effet, le jugement, ou la proposition, il s'agit du même acte pour lui, est une composition de notions distinctes *ex natura rei* et intelligées *in esse objectivo*, une complexion (complexio) de termes simples représentés à l'intellect selon leur *esse intelligibile* participé de l'*esse objectif* de l'idée divine¹²². C'est cette ligne de réflexion que Grégoire de

sultera avec profit les études suivantes: W. ECKERMAN, *Wort und Wirklichkeit, Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini*; H. ELIE, *Le complexe significabile*; M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*; F. HOFFMANN, *Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini*; G. LEFF, *Gregor of Rimini, Tradition and Innovation in 14th Century*; J. WÜRSDORFER, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*.

¹²¹ ARISTOTE, *Physiques*, I, 1, 184 a 16-25.

¹²² C'est la doctrine de la composition des termes de la proposition humaine, à l'instar de la composition des idées divines elles-mêmes, cf. 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 268, III, p. 164. C'est la même doctrine de la proposition qui commande la doctrine de la proposition du futur contingent, cf. 1 S, dist. 39, q.1-5, *Appendix A*, VI, p. 428, et RP, 1, dist. 38, q.2, no. 3, XXII, p. 469. Cf. plus bas, p. 267, 293.

Rimini développe en proposant une doctrine du signifié propositionnel, *complexe significatum*, ou *significabile*, *propositionis*, qui reprend évidemment la structure ternaire de la noétique scotiste, et qui de plus présente des similitudes étonnantes avec la doctrine du «sens propositionnel», telle qu'elle est élaborée par la phénoménologie de Husserl et la philosophie analytique de Frege, ainsi que par les doctrines qui précèdent celles-ci et les préparent, la critique du connaître selon Leibniz ou Bolzano par exemple.

1. *L'objet de la proposition*

Occam, qui n'aurait pas renié la réduction du concept à l'acte d'intellection, avait pourtant vivement polémiqué contre la doctrine de *l'esse objectivum*, en tant qu'*esse repraesentatum* et *esse intelligibile* de l'objet. Grégoire ne pouvait pas ne pas se heurter aux thèses du *Venerabilis Inceptor* à propos de la proposition. Pour Occam en effet, la proposition est l'acte même d'intelliger à la fois et confusément les individus singuliers qui sont uns dans la réalité. Ainsi, la proposition: l'homme est animal, est l'acte d'intelliger confusément tout homme et tout animal comme étant un numériquement dans la réalité. Elle ne porte pas sur un composé, mais sur une pluralité d'objets confusément intelligés (c'est là ce qu'entend en effet Occam par l'intellection d'un universel). Elle n'est pas elle-même composée d'un sujet et d'un prédicat (et d'une copule), cela ne vaut que pour les propositions proférées ou écrites; elle est un acte un d'intellection confuse d'une pluralité d'individus, «équivalant à un composé [proféré ou écrit] de sujet et de prédicat»¹²³. Mais cela n'est pas tout. Occam distingue la proposition en tant qu'intellection confuse d'une pluralité d'individus, de la proposition sue (scita) en tant que conclusion d'une raisonnement syllogistique. Et de ce point de vue, contrairement à Walter Chatton pour qui l'objet de la proposition est la chose même dont elle affirme l'état¹²⁴, seule la proposition est sue de science proprement dite, à savoir la proposition en tant que proférée ou écrite, mais principalement bien sûr la proposition «en tant que seulement conçue et intelligée». C'est donc la proposition en tant qu'acte subjectif de

¹²³ *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, § 6, OP, II, p. 357-358.

¹²⁴ WALTER CHATTON, 1 S, prol., q.1, Edition Maria Elena Reina, p. 48-74.

proposition qui seule est sue de science certaine et démonstrative, comme une conclusion dûment déduite de ses principes propres¹²⁵. «Seules les propositions sont sues», «la chose elle-même n'est pas sue»¹²⁶. Occam l'affirme sans sourciller, au risque de laisser croire que, l'objet de la proposition étant l'acte subjectif même de proposition, l'intellection qu'est la proposition est une intellection réflexive de soi¹²⁷.

En définissant l'objet de la proposition scientifique, Grégoire de Rimini s'oppose radicalement à ces thèses extraordinaires de Guillaume d'Occam. Pour lui, l'objet de la proposition n'est pas l'acte subjectif de proposition: «la conclusion de la démonstration n'est pas l'objet de la science acquise par démonstration»¹²⁸. Grégoire y voit deux raisons principales.

La première raison est attestée par l'expérience elle-même, car le sujet intelligent qui pose la proposition ne réfléchit pas, sinon jamais, à l'acte de la poser. «Si l'objet de la science était l'[acte de] de conclusion même, il suivrait que quiconque, savant en acte de science acquise par démonstration, apprêhenderait en acte l'[acte de] conclusion de sa démonstration. Cela est évident. Or, l'expé-

¹²⁵ OCCAM, 1 S, dist. 2, q.4, OT, II, p. 134-137.

¹²⁶ Solae propositiones sciuntur (*ibid.*, p. 134). Res extra non scitur (*Quodl.*, 3, q.8, a.1, OT, IX, p. 234).

¹²⁷ Et ita quando intelligerem hominem vel formarem istam propositionem in anima: *<homo est animal>*, ego intelligerem omnem hominem et ita intelligerem et cognoscerem multos homines quos numquam vidi nec de quibus unquam cogitavi, quod videtur inconveniens. Si autem tali cognitione cognoscitur aliquid existens in anima, quaero quid? Et non potest dari nisi ipsa intellectio, et ita intellectio se ipsa cognosceretur, quod videtur inconveniens (*Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, § 6, OP, II, p. 353; cf. *ibid.*, p. 353-354. Cf. 8^e étude, note 32).

¹²⁸ GRÉGOIRE DE RIMINI, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, 1 S, prol., q.1, a.1, *ista opinio*, I, p. 3. — GRÉGOIRE DE RIMINI sera préféré ici à ADAM WODEHAM, qui pourtant défend les mêmes thèses quelques années avant GRÉGOIRE. Cf. GÉDÉON GAL, *Adam of Wodeham's question on the 'complexe significabile' as the immediate object of scientific knowledge*, Edition de 1 S, dist. 1, q.1, *Franciscan Studies*, 1977, p. 66-102. La raison en est que GRÉGOIRE est un auteur beaucoup plus lu, et partant plus influent, dans le débat du Moyen Age finissant. Témoin la fréquence des références à ses doctrines dans les *Defensiones* de JOHANNES CAPREOLUS. L'influence de GRÉGOIRE est importante sur PIERRE D'AILLY, sur GABRIEL BIEL, et d'une manière générale sur le milieu augustinisant d'où sort LUTHER. Ce réformateur tient GRÉGOIRE en haute estime et voit en lui une heureuse exception au pélagianisme des derniers siècles. — Cf. une présentation générale de la doctrine grégorienne et de son contexte médiéval, GABRIEL NUCHELMANS, *Theories of the Propositions, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity; Late Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*.

rience prouve que le conséquent est faux. Car, la plupart du temps, mieux, quasiment toujours, il arrive que celui qui démontre, bien qu'il forme l'[acte de] conclusion, ne réfléchit pas en acte sur celui-ci en l'apprehendant, mais il fixe directement son regard sur ce que [l'acte de] la conclusion elle-même signifie. Il n'en acquiert pas moins la science par cette démonstration, puisque le syllogisme est ce qui fait savoir»¹²⁹. On le voit, c'est pour ne pas devoir identifier l'acte de former et intelligier la conclusion à une intellection réflexive que Grégoire contre Occam refuse de dire que l'objet de la proposition scientifique conclue est l'acte même de la conclure.

Une deuxième raison, Grégoire de Rimini la trouve dans la distinction entre la position de la proposition et l'affirmation de sa vérité. Si je conclus en effet selon un «premier savoir»: «des côtés du triangle selon la doctrine de la première conclusion du premier livre d'Euclide sont égaux», je peux dire en un «second savoir»: «que les côtés du triangle (...) sont égaux, est une proposition vraie», c'est-à-dire affirmer la conformité, l'adéquation de cette proposition à la réalité. Mais je ne dis pas nécessairement les deux propositions en même temps. Mieux encore, si je suis géomètre, je n'ai aucun besoin de former et intelligier la proposition: «que les côtés du triangle (...) sont égaux, est une proposition vraie». Car «il est certain que ceux démontrent n'ont pas une telle connaissance de leur conclusion». La proposition démontrée de «premier savoir» suffit: «les côtés du triangle (...) sont égaux»; c'est elle qui appartient «seulement, ou du moins surtout» au géomètre, lequel l'acquit par démonstration. Certes, on dira que, si en quelque manière la proposition: «que les côtés du triangle (...) sont égaux, est une proposition vraie», appartient au géomètre, il est vrai de dire que cette proposition, ce «second savoir», a pour objet un acte de proposition, puisque précisément le géomètre affirme par là la vérité de cet acte de proposition. Mais, pour Grégoire, cet argument ne suffit pas pour conclure que formellement l'objet de la science est l'acte même de conclusion même, car l'acte de conclusion du «premier savoir» n'est pas l'objet total du «second savoir». «Par celui-ci on sait que cet [acte de] conclusion est vrai, et par conséquent, si une

¹²⁹ Nam plerumque, immo quasi semper contingit quod demonstrans, quamvis formet conclusionem, non tamen actu reflectitur super illam apprehendo ipsam, sed directe figit suum aspectum in id quod ipsa significat, et nihilominus tunc acquirit scientiam per illam demonstrationem, cum sit syllogismus faciens scire (*ibid.*, *primam conclusionem*, p. 4).

proposition doit être objet de ce [second savoir], ce sera celle-ci: «que les côtés de ce triangle sont égaux, est une proposition vraie, dont une partie est cette première conclusion, comme il est évident»¹³⁰.

Sous quelque angle que la situation soit considérée, il apparaît donc que l'objet de la proposition n'est pas l'acte subjectif de proposition lui-même. Le «premier savoir» et le «second savoir» ne coïncident pas, car «de même que autre [chose] est de demander si les côtés d'un triangle sont égaux, et autre [chose de demander] si cette proposition: «les côtés de ce triangle sont égaux», est vraie, de même autre [chose] est de savoir ceci et autre [chose] est de savoir cela». Ces deux savoirs n'appartiennent pas au même savant. A proprement parler, il faut même dire que seul l'acte de «premier savoir» est un acte de science, la proposition de «premier savoir» étant vraie de soi, indépendamment de la proposition de «second savoir» qui affirme la vérité de la première. Il suit de là que la conclusion d'une démonstration, c'est-à-dire toute proposition scientifique, est dite formellement vraie, non de par sa référence adéquate à la réalité, mais de par sa déduction correcte à partir de ses principes. Cela universellement, dans le domaine mathématique comme dans le domaine empirique. Grégoire a sur ce point des expressions pour le moins frappantes: «c'est pourquoi ni le géomètre qui démontre que les côtés du triangle (...) sont égaux ne considère ni n'appréhende que la conclusion, par laquelle il énonce que ces côtés

¹³⁰ Si dicatur quod conclusio apprehenditur apprehensione judicaria et enuntiativa, hoc erit, ut videtur, apprehensio qua cognoscitur ipsa conclusio esse conformis rei seu esse vera, nam nulla alia videtur esse ad propositum; sed certum est quod non quilibet demonstrans habet talem notitiam de sua conclusione. Unde nec geometra demonstrans latera trianguli descripti secundum doctrinam primae conclusionis Primi Euclidis esse aequalia considerat vel apprehendit quod conclusio, qua enuntiat illa esse aequalia, est vera, nec medicus concludens tali morbo talem debere dari medicinam cogitat quod sua conclusio est vera, quamvis uterque hoc facilime posset. — Praeterea, sicut aliud est quaerere, utrum latera hujus trianguli sint aequalia, et aliud, utrum haec propositio «latera hujus trianguli sunt aequalia» sit vera, sic aliud est scire hoc et aliud est scire illud. Et certum est quod primum scire vel solum vel maxime est geometrae, et tale acquiritur in eo per demonstrationem, igitur ejus objectum non est conclusio illa. — Praeterea nec secundi scire illa conclusio est objectum totale, nam per ipsum scitur quod illa conclusio est vera et per consequens, si aliqua propositio debeat dici objectum ejus, erit haec «latera hujus trianguli sunt aequalia est propositio vera», cuius pars est illa prima conclusio, ut patet. Item etiam ipsa non est conclusio demonstrationis, per quam acquiritur illud secundum scire, et per consequens nullius scientiae objectum est conclusio demonstrationis, per quam acquiritur (*ibid.*, p. 4-5).

sont égaux, est vraie; ni le médecin concluant qu'à telle maladie doit être donnée telle médecine, ne pense que sa conclusion n'est vraie, quoique l'un et l'autre puisse le faire très facilement»¹³¹.

Cette deuxième raison amenée par Grégoire de Rimini a une portée immense. Elle définit l'idéal de connaissance déductive a priori, dont Nicolas d'Autrecourt, cet élève de Grégoire dont les œuvres ont été malheureusement pour la plupart brûlées en Grève en 1346, donnera la première formulation¹³². Grégoire de Rimini n'y voit pour l'instant qu'une deuxième manière de prouver contre Occam que l'objet de la proposition n'est pas l'acte subjectif de proposition. Car, par la démonstration est produit l'acte subjectif de proposition, en l'occurrence de conclusion scientifique, par lequel est su par exemple qu'un triangle équilatéral peut être placé sur une droite finie. Ce qui est su par conséquent n'est pas l'acte de conclusion lui-même, mais précisément: «qu'un triangle équilatéral peut être placé sur une droite finie». «Par la démonstration, dont l'[acte de] conclusion est: <sur une ligne droite finie quelconque, on peut placer un triangle équilatéral>, est acquise la science par laquelle est su précisément que sur une droite finie quelconque, on peut [placer un triangle équilatéral]. Donc, l'[acte de] conclusion même n'est pas l'objet de cette science. Car, si quelque autre [chose] était sue, il semble que ce ne serait pas autre [chose] sinon que cette conclusion est vraie. Or, cela est faux, car, si cela est su, cela l'est par un autre discours, [à savoir par celui] par lequel, de ce que <sur une ligne droite [finie] quelconque, [on peut placer un triangle équilatéral]>, on infère que la proposition énonçant cette [conclusion] est vraie, et [qu'elle l'est] par conséquent par une autre science».

Cette démonstration repose sur trois suppositions auxquelles Grégoire de Rimini donne un tour très «formaliste». La première supposition pose que «être ainsi», ou «n'être pas ainsi», n'est pas «la proposition énonçant <être ainsi> ou <n'être pas ainsi> être vraie». Elle distingue ce que signifie l'acte de proposition de «premier savoir», «être ainsi», et ce que signifie l'acte de proposition de «second savoir», qui porte sur ce que signifie le premier, «la proposition énonçant <être ainsi> être vraie»¹³³. En application de ce pré-

¹³¹ Cf. *ibid.*, et particulièrement *Unde nec geometra*.

¹³² NICOLAUS VON AUTRECOURT, *Briefe*, Edition IMBACH-PERLER, p. 14 sq.

¹³³ La proposition de «premier savoir» dit: il en est ainsi, *sic est* Elle signifie qu'il en en est ainsi, *sic esse*, <être ainsi>. La proposition de «second savoir» dit: «qu'il en

supposé, Grégoire peut montrer que les deux propositions énonçant l'une: «sur une ligne finie quelconque, on peut placer un triangle équilatéral», l'autre: «la proposition: «sur une ligne finie quelconque on peut placer un triangle équilatéral» est vraie», n'ont pas le même objet, ne sont pas produites par le même acte de science, mais suppose chacune un autre discours, dont il vient d'être dit que le second n'appartient pas principalement (maxime) au géomètre.

Parallèlement, Grégoire pose une deuxième supposition, à savoir que «être ainsi» n'est pas la proposition énonçant «être ainsi». Ce principe pose que l'acte de proposition et ce qu'il propose ou signifie, ne coïncident pas. Il distingue l'acte de proposition énonçant «être ainsi» de ce qu'il signifie, «être ainsi», l'un et l'autre pouvant être considéré indifféremment à l'un ou l'autre des deux niveaux de savoir, premier ou second. Il permet de comprendre pourquoi «la plupart du temps, mieux, quasiment toujours, il arrive que celui qui démontre, bien qu'il forme l'[acte de] conclusion, ne réfléchit pas en acte sur celui-ci en l'appréhendant, mais il fixe directement son regard sur ce que [l'acte de conclusion] lui-même signifie»^{133a}. C'est bien pourquoi l'expression: «que sur une droite finie quelconque on peut placer un triangle équilatéral» ne désigne pas l'acte même de conclusion, mais ce qui est signifié par celui-ci.

La troisième supposition synthétise en quelque manière les deux premières. Elle distingue l'acte de proposition de «premier savoir» de ce que signifie l'acte de proposition de «second savoir» qui porte sur le premier. Car, si d'une part «être ainsi» n'est pas l'acte de proposition énonçant «être ainsi», c'est-à-dire si l'acte de proposition et ce qu'il signifie sont distincts (deuxième supposition), si d'autre part, «être ainsi», c'est-à-dire ce que signifie l'acte de proposition énonçant «être ainsi», n'est pas «l'acte de proposition énonçant «être ainsi» être vrai», c'est-à-dire ce que signifie l'acte de proposition énonçant «l'acte de proposition énonçant «être ainsi» être vrai» (première supposition), il est évident (troisième supposition) qu'aucun acte de proposition n'est «lui-même être vrai», c'est-à-dire ne signifie sa propre vérité. Ainsi, l'acte de proposition, ou de conclusion: «sur une ligne droite finie quelconque, on peut pla-

est ainsi, est vrai», *sic esse est verum*. Elle signifie que la proposition énonçant qu'il en est ainsi est vraie, *propositionem enuntiantem sic esse esse veram*, «la proposition énonçant «être ainsi» être vraie».

^{133a} Texte cité note 129.

cer un triangle équilatéral» n'est pas «la proposition «sur une ligne droite finie quelconque, on peut placer un triangle équilatéral» être vraie»,¹³⁴.

Cette délicate théorie, dont les formules infinitives prendront leur sens évident ci-dessous, fait apparaître en pleine lumière l'impossibilité d'identifier l'objet de la proposition avec la proposition même, l'impossibilité par conséquent d'affirmer, au gré d'une intellection réflexive de l'acte de proposition par lui-même, que «l'acte de conclusion démonstrative est l'objet de la science acquise par démonstration». Il suffit désormais de montrer encore que l'objet de l'acte de proposition scientifique n'est pas la chose dans sa réalité elle-même, pour pouvoir conclure au terme d'une énumération complète que l'objet de l'acte de proposition, de la conclusion démontrée, sinon de la proposition en général, est le signifié de cette proposition. Car il y a au 14^e siècle trois conceptions de l'objet de la proposition scientifique: celle d'Occam pour qui l'objet de la proposition de science est l'acte même de l'intelliger, celle de Walter Chatton pour qui la proposition porte sur la chose réelle extramentale, celle de Grégoire de Rimini pour qui l'objet de l'acte de proposition, et spécialement de la proposition de science, en est le signifié total et adéquat. Et, de fait, il ne peut y en avoir que trois, au 14^e siècle comme aujourd'hui.

La démonstration par laquelle Grégoire de Rimini s'interdit de voir dans la chose réelle extramentale l'objet de la proposition de science, est limpide. Il suffit ici d'en indiquer la première raison. «Si la chose extérieure (*res extra*) était l'objet [de la science], beaucoup de sciences porteraient sur des [choses] auxquelles il arrive d'être autrement [qu'elles ne sont], *de contingentibus aliter se habere*, comme sur leurs objets. Le conséquent est faux, si l'on prend la science proprement, car, comme le dit le Philosophe (*Ethique à Nicomaque*, 1139 b 19-24), «à ce que nous savons (*scimus*), il n'arrive pas d'être autrement». D'où il conclut que l'objet de la science (*scibile*) est éternel et nécessaire. Il pose la même affirmation dans les *Postérieurs Analytiques* (71 b 9-15). La conséquence est évidente. Car toute chose corruptible peut, selon le Philosophe, être autrement, et, en vérité, toute chose, hormis Dieu, est contingente et non nécessaire»¹³⁵. Il faut donc que l'objet de la science soit autre

¹³⁴ GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 5, *Secundo, ad principale*, — p. 6.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 6, *secundam conclusionem*.

que la chose réelle extramentale, s'il doit être universel et nécessaire.

Grégoire de Rimini parvient ainsi à sa conclusion. L'objet de l'acte de proposition n'est pas l'acte de proposition lui-même. Grégoire craint en effet que la position d'Occam ne réduise l'intellection directe qu'est l'acte de proposition à une intellection réflexive de cet acte par lui-même (Occam lui-même n'y songeait pas, ce qui rend l'interprétation de sa pensée d'autant plus délicate). L'objet de l'acte de proposition n'est pas non plus la chose réelle extramentale, sous peine de réduire la science à une connaissance du singulier contingent. Sur ce point, Grégoire suit Occam, quoique pour d'autres raison: *res extra non scitur*. L'objet de l'acte de proposition ne peut plus être que le «propos» de la proposition, l'«énoncé» de l'énonciation, en un mot le signifié propositionnel. *Solae propositiones sciuntur*. Une fois de plus, Grégoire de Rimini semble suivre Guillaume d'Occam. Mais la coïncidence cette fois n'est que verbale, *sicut verba sonant*. Car la différence entre les deux maîtres est de taille. Ce qu'Occam entend subjectivement comme étant l'acte même de proposition scientifique, Grégoire l'entend objectivement comme étant le signifié de la proposition selon son *esse objectivum*, ainsi qu'il apparaîtra plus nettement encore. C'est ainsi que, par un retour à la noétique scotiste, l'introduction de la notion de signifié propositionnel peut éviter selon Grégoire de Rimini la réduction du connaître direct de l'acte propositionnel à une forme d'intellection réflexive, c'est-à-dire la définition occamienne de l'objet de la science comme l'acte même de la conclusion démonstrative.

L'objet d'une proposition de science est donc ce que signifie cet acte de proposition, c'est-à-dire son signifié complexe total. C'est sur ce signifié que l'intellect porte son regard dans l'acte de proposition de science, et ce regard est un regard direct, nullement réflexe¹³⁶. Grégoire reprend plusieurs fois cette conclusion, et, fait très caractéristique, lui donne toujours la forme d'une énumération exclusive. Après avoir présenté l'opinion d'Occam et ses raisons, il leur oppose trois conclusions. «Cette opinion [d'Occam] ne m'apparaît pas vraie, et c'est pourquoi je pose contre elle et en réponse à cet article trois conclusions. La première est que la conclusion de la démonstration n'est pas l'objet de la science acquise par démonstration. La seconde est que [ce n'est pas] non plus la

¹³⁶ Texte cité note 129.

chose extérieure. La troisième [est] que le signifié total de la conclusion (significatum totale conclusionis) est l'objet de la science»¹³⁷. «La troisième conclusion se prouve. Premièrement, car l'objet total de la science est soit la conclusion, soit la démonstration totale, soit la chose extérieure, soit le signifié total de la conclusion, ou les signifiés totaux des prémisses et de la conclusion. Or, [il n'est] ni la conclusion, comme il a été prouvé, ni non plus la démonstration totale, comme il peut être prouvé par les mêmes arguments¹³⁸, ni non plus la chose extérieure, comme il est évident par la seconde conclusion¹³⁹, ni les signifiés totaux de toutes les propositions de la démonstration, car, comme il apparaîtra plus bas¹⁴⁰, ils ne sont pas connus par le même acte; donc [l'objet de la science] est le signifié total de la conclusion»¹⁴¹. «L'objet [de la science] n'est ni la conclusion de la démonstration ni quelque chose extérieure, mais le signifié adéquat de la conclusion, et à la vérité aucune partie de ce [signifié] n'est quelque chose (*aliqua res*), au sens où [le nom] chose est pris ici [par Occam], c'est-à-dire pour quelque essence ou entité existant dans la nature des choses»¹⁴². L'objet de l'acte de proposition, ou de conclusion démonstrative, n'est pas la chose elle-même qui pourrait être dite signifiée par lui en dénomination extrinsèque, mais le signifié même de cet acte subjectif, signifié total et adéquat, dénommé tel en dénomination intrinsèque. Par exemple, l'objet de l'acte de proposition qui s'énonce ainsi: «Dieu est tout-puissant», est le signifié objectif: «Dieu être tout-puissant», et il en va de même pour toute autre espèce de proposition, de science ou de foi. «De même que par cet [acte de proposition]: <Dieu est tout-puissant> est signifié <Dieu être tout-puissant>, de même le fidèle croit <Dieu être tout-puissant>, et ainsi des autres [actes de propositions signifiant un autre signifié]»¹⁴³. Grégoire en revient par conséquent, pour rendre compte du statut de l'acte de proposition et de son objet, au couple représentant-représenté, dont Scot avait fait un usage si systématique dans le cas de l'intellection et de son objet

¹³⁷ *Ibid.*, p. 3-4, *ista opinio non appareat*.

¹³⁸ GRÉGOIRE entend ici par conclusion et par démonstration l'acte subjectif de la conclusion et de la démonstration dans son ensemble.

¹³⁹ Citée note 135.

¹⁴⁰ 1 S, prol., q.3, a.1, I, p. 94 sq.

¹⁴¹ *Ibid.*, q.1, a.1, I, p. 7, *tertia conclusio*.

¹⁴² *Ibid.*, p. 12, *ad secundam nego*. — Cf. remarque note 138.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 7, *secundo idem*.

représenté dans la *species* intelligible. Rien de plus simple, ni de plus évident apparemment. Ce qui est dit par la proposition, par l'énonciation, ne peut être la chose elle-même, dans sa réalité concrète et existante. La réalité existante en effet ne semble pas, du moins au premier abord, composée d'un sujet et d'un prédicat. Ce qui est dit par la proposition, c'est «ce qui est dit purement et simplement», le signifié proprement dit, en dénomination intrinsèque.

Cette manière de voir a déjà un passé vénérable, puisqu'elle rencontre celle même de la logique stoïcienne, pour laquelle l'objet de la proposition est cela même qui est dit par elle, le dit, *λεκτόν* proprement dit¹⁴⁴. Mais elle ouvre tout aussi bien une perspective d'avenir immense qui se prolonge jusque dans la réflexion contemporaine. Husserl ne parle pas autrement que Grégoire de Rimini, lorsqu'il analyse le sens des «expressions» du langage humain et des actes subjectifs de la conscience qui leur correspondent. Dans les *Logische Untersuchungen* par exemple, il distingue lui aussi l'objectivité exprimée par l'expression linguistique (die ausgedrückte Gegenständlichkeit) de l'objectivité signifiée par celle-ci, c'est-à-dire pour parler en termes de Walter Chatton et de Grégoire de Rimini, la chose elle-même et le signifié propositionnel proprement dit, la première étant dite signifiée en dénomination extrinsèque, le second en dénomination intrinsèque¹⁴⁵. Cette distinction aux yeux de Husserl se manifeste déjà dans la comparaison de deux expressions nominales qui ont un sens différent, tout en nommant la même chose. Ainsi du «vainqueur de Iéna» et du «vaincu de Waterloo», du «triangle équilatéral» et du «triangle isogone»¹⁴⁶. Elle se manifeste également dans des expressions complexes, dont la

¹⁴⁴ Il serait intéressant de comparer la position de GRÉGOIRE avec celle des Stoïciens qui considèrent le *λεκτόν* comme la seule entité incorporelle dans un univers matériel. Cf. une esquisse de ce problème, ainsi que de la préhistoire de la position grégorienne chez AUGUSTIN et ABÉLARD, dans WILLIGIS ECKERMAN, *Wort und Wirklichkeit, Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini*, p. 93 sq.

¹⁴⁵ OCCAM dans sa critique de l'*esse objectivum* des idées divines scotistes fait intervenir systématiquement la distinction entre dénomination intrinsèque et dénomination extrinsèque. Pour lui en effet, les idées divines sont les créatures elles-mêmes en tant qu'elles sont dites intelligées par l'intellect divin en dénomination extrinsèque, alors que pour Scot, elles le sont en dénomination intrinsèque. Cf. OCCAM, 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 646. — Cf. 4^e étude, p. 223 sq.

¹⁴⁶ Logische Untersuchungen, II, I, 1, § 12, p. 47. — On le voit, le sens husserlien correspond à la forme intelligible distincte en raison raisonnée, l'analyse noétique des raisons formelles cédant le pas à la constatation de la diversité sémantique des sens.

plus parfaite est l'énonciation dont le sens est un signifié complexe complet vrai¹⁴⁷, telle celle-ci par exemple: «les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point». Le sens de cette énonciation, *der Sinn dieser Aussage*, ce qu'elle veut dire, *was sie besagt*, est «que les trois d'un triangle se coupent en seul point»¹⁴⁸. Ce sens est donc autre chose que l'objet auquel il se rapporte, l'intentionnalité de la conscience de proposition au sens propositionnel ne coïncidant pas avec la référence à l'objet dans sa réalité (*gegenständliche Beziehung*)¹⁴⁹. Quelle que soit d'ailleurs la référence objective dans le cas des propositions géométriques, Husserl indique qu'elle peut se comprendre de diverses manières dans les propositions en général. «Si nous prenons par exemple les propositions énonciatives (*Aussagesätze*) de la forme *S est p*, ce qui est considéré comme objet de l'énoncé, c'est en règle générale l'objet désigné par le sujet de la proposition (*der Subjektgegenstand*), c'est-à-dire celui (dont) on énonce quelque chose. Mais une autre conception est encore possible, c'est celle qui conçoit l'état de choses (*Sachlage*) dans son ensemble, ressortissant à l'énoncé comme étant l'analogon de l'objet nommé par le nom, et qui distingue cet objet de la signification (*Bedeutung*) de la proposition énonciative»¹⁵⁰. L'expression qu'est la proposition énonciative est donc un signe se substituant opératoirement soit à la réalité désignée par son sujet soit à la réalité globale désignée par l'ensemble de la composition prédicative, ce que les modernes appellent l'état de choses (*Sachverhalt, state of affairs*)¹⁵¹.

Il est clair que les deux conceptions n'ont pas la même signification noétique et critique, puisqu'aussi bien la première se ramène à la définition de la fonction de substitution opératoire (*suppositio*) de la proposition par le sujet de celle-ci, telle que la noétique thomiste la conçoit, et la seconde à la fonction de *suppositio* de la proposition entière. C'est celle que préfère finalement Husserl lui-même, comme l'atteste la doctrine d'*Erfahrung und Urteil* à propos de

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 11.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁹ *Ibid.*, § 13.

¹⁵⁰ *Ibid.*, § 12, p. 48.

¹⁵¹ Il est imprudent de rapprocher sans précautions le signifié propositionnel (sic esse) de l'état de choses, comme le fait W. ECKERMANN, *op. cit.*, p. 68-70. Car il faut distinguer l'état de choses *in esse objectivo* et l'état de choses *in esse reali*, cf. plus bas, p. 147 sq. W. ECKERMANN ne fait pas cette distinction, car il ne voit pas la relation de l'*esse objectivum* scotiste au signifié propositionnel grégorien.

l'expérience perceptive comme constitution antéprédicative des catégories logiques de sujet et de prédicat¹⁵². Et c'est celle précisément de Grégoire de Rimini, selon sa doctrine extrêmement originale de la relation. De même en effet que la relation dans le deuxième sens de ce terme est un *complexe significabile*, par exemple «Socrate avoir engendré Platon», c'est-à-dire un signifié propositionnel qui se substitue opératoirement à l'état de choses relationnel signifié ainsi en dénomination extrinsèque, de même pour tout signifié propositionnel de toute proposition *S est p*. La doctrine de la relation grégorienne permet même d'ajouter que le signifié propositionnel se substitue opératoirement de manière simple (simpliciter, *suppositio simplex*) à l'état de choses réel signifié en dénomination extrinsèque, en tant qu'il est un *esse intentionale* renvoyant à celui-ci dans sa réalité extérieure et qu'il se substitue à lui-même matériellement (materialiter) en tant qu'il est un terme absolu de l'acte de proposition¹⁵³, ce qui est de parfaite orthodoxie scotiste. C'est pourquoi Grégoire de Rimini peut reprendre l'opinion d'Occam, en lui faisant subir les corrections nécessaires, c'est-à-dire en concevant objectivement ce qu'Occam conçoit subjectivement, ainsi qu'il a été dit. Pour Occam, «la différence entre l'objet et le sujet de la science est que le sujet de la science est le sujet de la conclusion, alors que l'objet de la science est cela qui est su (illud *quod scitur*) et qui termine immédiatement l'acte de science. Or, cela est la conclusion sue elle-même (*ipsa conclusio scita*). Ainsi, le sujet [de la science] est une partie de l'objet [de la science], et s'il

¹⁵² *Erfahrung und Urteil*, § 24. — Pour *Cartesianische Meditationen*, § 4 et 5, l'évidence prédicative implique l'évidence anté-prédicative, et les sciences visent à des prédications destinées à donner de l'évidence intuitive anté-prédicative une expression «fixée», complète et adéquate. — Il faut considérer cependant les choses dans une autre perspective. Loin d'être ainsi «superposées», la sphère de l'expérience perceptive et la sphère de la prédication s'interpénètrent au sein même de la perception même qu'elles constituent. Car dans toute perception opère un jugement intellectif, qui achève la perception en objectivité. Ce jugement n'a pas à être expressément formulé prédictivement, ce qui n'entraîne pas la conséquence qu'il est postérieur à la perception. C'est, selon l'esprit de l'aristotélisme, une des implications nécessaires de l'union substantielle de l'âme et du corps, Cf. MURALT, *Comment dire l'être*, p. 65-84.

¹⁵³ GRÉGOIRE, 1 S, dist. 28-32, q.1, a.2, III, p. 109, *secunda conclusio*. — Ex hac conclusione patet quod Socratem genuisse Platonem, vel fuisse genitorem Platonis, aut etiam Socratem esse patrem Platonis, non est aliqua entitas, nisi hujusmodi dicta sumerentur materialiter vel simpliciter (*ibid.*, p. 110).

est l'objet, il ne l'est que partiel»¹⁵⁴. Pour Occam cependant, il n'y a de sujet et de prédicat, et donc de composition prédicative, que dans les propositions proférées ou écrites, alors que la proposition formée mentalement ne connaît pas de telles distinctions¹⁵⁵. Grégoire a donc beau jeu d'opposer à Occam la composition du sujet et du prédicat au niveau du signifié propositionnel. C'est à ce niveau, celui du *complexe significatum*, que doit s'entendre selon lui le texte cité d'Occam. Le sujet du signifié propositionnel n'est en effet qu'une partie de l'objet total de l'acte de proposition, un partie du *complexe significatum* total. Si je dis par exemple: «Dieu est», l'objet de cet acte de proposition est «Dieu être», et le sujet «Dieu» n'est que l'objet partiel de cet acte.

Le comprendre, c'est comprendre encore une fois que l'objet de l'acte de proposition est le signifié propositionnel de cet acte, dans son objectivité absolue et son *esse intentionale* tout à la fois, et non pas la chose extérieure; c'est mettre en œuvre la distinction grégorienne du signifié propositionnel dit signifié en dénomination intrinsèque, et de la chose extérieure, ou du moins de l'état de choses extérieur, dit signifié en dénomination extrinsèque¹⁵⁶. Or, cette distinction est celle même de Husserl, qui distingue le sens (*Bedeutung*) d'une expression nominale simple ou propositionnelle, d'avec la chose objective (*Gegenständlichkeit*) sur laquelle porte cette expression au gré de sa relation objective (*gegenständliche Beziehung*) à celle-ci. C'est aussi celle que reprend Gottlob Frege entre le sens d'une proposition (*Sinn*, *Gedanke*) et sa signification objective (*Bedeutung*, celle-même que Husserl appelle *gegenständliche Beziehung*)¹⁵⁷, on encore Ferdinand de Saussure, lorsqu'il distingue dans le signe le signifiant et le signifié, celui-ci renvoyant au référent qui est la chose extérieure¹⁵⁸.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 1 S, prol., q.1, q.1, I, p. 2, *quantum ad primum*; cf. *ibid.*, q.5, a.3, I, p. 174, *praemitto juxta*. — Dans le premier texte, GRÉGOIRE cite OCCAM, 1 S, prol., q.9, OT, I, p. 266.

¹⁵⁵ *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, proemium, § 6, OP, II, p. 357-358.

¹⁵⁶ D'où suit la distinction entre composition objective du signifié propositionnel et composition réelle de l'état de choses correspondant, ainsi que la constatation nécessaire de l'équiparance formelle de l'une et de l'autre, cf. plus bas, p. 147 sq.

¹⁵⁷ *Über Sinn und Bedeutung*, et *Der Gedanke*, dans *Kleine Schriften*.

¹⁵⁸ *Cours de linguistique générale*, p. 97-100. Il est significatif que la distinction du signifié propositionnel, du sens en général, d'avec la chose signifiée d'une part, d'avec l'acte de signifier d'autre part, a été nécessaire à la pensée moderne pour fonder soit une logique, soit une linguistique, indépendante de la psychologie.

2. *Foi, assentiment et vérité*

Les distinctions précédentes entraînent une réorganisation totale de la doctrine de la vérité. D'une manière générale, la proposition comme acte subjectif engendre l'assentiment (*assensus*) à ce qu'elle signifie. La nécessité de la démonstration entraîne l'assentiment à ce que signifie la conclusion démontrée (c'est l'assentiment scientifique, *assensus scientialis*). L'autorité de la vérité première divine entraîne l'assentiment à ce que signifie l'article de foi (c'est l'assentiment de foi, *assensus fidei*). Une opinion quelconque peut pousser à produire un assentiment qui porte sur le contenu opiné¹⁵⁹. Grégoire tire de là la définition de l'«objet théologique», qui peut être soit l'objet de l'acte de foi pur et simple¹⁶⁰, c'est-à-dire une proposition ou un *dictum* de l'Ecriture sainte, principe du discours théologique¹⁶¹, soit l'objet d'un acte de foi, conclu au terme du discours théologique argumentant à partir d'une proposition de l'Ecriture, soit l'objet d'une conclusion théologique qui n'engage pas la foi, du moins tant que l'Eglise ne s'est pas déterminée à son propos¹⁶². Qu'il soit considéré sous telle ou telle forme, l'«objet théologique» apparaît comme le signifié de la proposition qui l'énonce: «l'objet théologique (...) est cela même qui est le signifié total de la proposition théologique»¹⁶³.

Cette position de Grégoire ne lui est pas propre. Elle est celle de Robert Holcot également, pour qui l'objet de l'acte de science est ce qui est véritablement dit su, et l'objet de l'acte de foi ce qui est dénommé cru. Or, aucune chose extérieure n'est ni sue ni crue à proprement parler. L'intellect par exemple ne sait pas la pierre, mais «la pierre être lourde», ou «que la pierre est lourde». C'est pourquoi «être su» ou «être cru», n'est jamais prédiqué d'un terme incomplexe, c'est-à-dire d'un concept simple qui signifie une chose,

¹⁵⁹ GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 7, *tertia conclusio, secundo*.

¹⁶⁰ Nam mere creditum est quod contenta in sacra scriptura fuerint a Christo revelata (1 S, prol., q.1, a.4, I, p. 45).

¹⁶¹ Discursus proprio theologicus est qui constat ex dictis seu propositionibus in sacra scriptura contentis vel ex his quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera hujusmodi (*Ibid.*, a.2, I, p. 18, *responsio propria ad articulum*).

¹⁶² Conclusiones autem theologicae — distinguendo conclusiones contra principia — dico omnes veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentas, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes, et hoc sive sint articuli fidei sive non, sive etiam sint scibiles vel scitae per scientiam aliam vel sive non, sive etiam sint determinatae per ecclesiam sive non (*ibid.*, I, p. 20, *ex hoc ulterius*).

¹⁶³ *Ibid.*, a.1, I, p. 8.

mais seulement d'un complexe propositionnel. Seul donc un complexe propositionnel est objet de foi¹⁶⁴.

Cette définition de l'objet de l'acte de foi comme signifié complexe total de la proposition de foi commande la notion de foi acquise (*fides acquisita*), telle qu'elle s'explicite d'Occam à Gabriel Biel par exemple. La foi acquise chez ces auteurs est un acte de foi (et l'*habitus* correspondant) que le croyant exerce naturellement, *ex puris naturalibus*, en appréhendant, par l'audition ou la lecture de l'Ecriture, tel ou tel complexe propositionnel contenu dans celle-ci. Elle exige, pour pouvoir considérer ce complexe comme un véritable article de foi, le concours de l'*habitus* de foi infuse, foi acquise et foi infuse «intégrant avec Dieu une seule cause totale de l'acte» de foi complet, selon l'expression remarquable de Gabriel Biel¹⁶⁵. Elle scandalisera Luther et Calvin, qui y verront avec raison un certain pélagianisme, reposant comme toutes les doctrines pélagiennes, ou du moins semi-pélagiennes, du Moyen Âge finissant, sur la notion de la causalité concourante de causes partielles non réciproques.

Certes, Grégoire de Rimini ne défend pas la même conception de la foi acquise qu'Occam et Biel. Il la considère comme un *habitus* de croyance (*habitus creditivus*) que le fidèle acquiert en déduisant discursivement des vérités de foi secondaires à partir des propositions premières de l'Evangile, et qui lui permet d'adhérer à celles-là dans la lumière de celles-ci¹⁶⁶, ce qui revient à faire de la foi acquise ainsi conçue la théologie même, par opposition à la doctrine thomiste qui définit la théologie comme une science proprement dite «subalternée» à la science de Dieu et des bienheureux¹⁶⁷.

¹⁶⁴ HOLKOT, *In quatuor libros Sententiarum quaestiones argutissimae* Lyon, 1512, 1 S, q.2, bij, col. a-b.

¹⁶⁵ GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum*, Liber tertius, dist. 23, q.2, a.1, notabile 2, III, p. 414. — La mention «intégrant avec Dieu» fait allusion à la doctrine de l'*influentia generalis dei*, c'est-à-dire de la causalité universelle de Dieu, conçue comme une causalité concourante non réciproque et partielle, cf., *7 étude*. Cf. OCCAM, 3 S, q.9. OT, VI, p. 290-291, 296. — Sur ces points, et particulièrement sur GABRIEL BIEL, consulter les excellentes études de HEIKO A. OBERMANN, *Spätscholastik und Reformation*, I, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*; II, *Werden und Wertung der Reformation*.

¹⁶⁶ *Habitus ex hujusmodi adhaesionibus derelictus est habitus creditivus et fides quaedam habitualis acquisita, et per consequens theologia sic accepta fides quae-dam est* (1 S, prol., q.1, a.4, I, p. 56, *quarta conclusio*).

¹⁶⁷ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.1, a.2; cité par GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.4, I, p. 49, *alii dixerunt*.

Il n'empêche que Grégoire définit l'objet de la foi comme un complexe propositionnel, comme Holkot, comme Occam, bien que celui-ci conçoive subjectivement le complexe propositionnel de la foi comme la proposition de foi elle-même¹⁶⁸, et que cette définition de l'objet de foi contribue à fonder le pélagianisme de la fin du Moyen Âge, contrairement à l'intention de Grégoire de Rimini, tenace défenseur d'un *auxilium dei speciale* pour tout acte bon de l'homme¹⁶⁹.

Si en effet l'objet de la foi est un signifié propositionnel contenu dans l'Ecriture, la foi acquise, au sens que lui donnent Occam et Biel, suffit naturellement à l'appréhender, le concours de la foi infuse, et bien entendu l'influence générale de Dieu, étant supposés. On comprend ainsi que la définition de l'objet de la proposition théologique comme complexe propositionnel, conçu subjectivelement par Occam, objectivement par Grégoire et Biel, la distinction selon Occam et Biel de la foi en foi acquise et foi infuse, d'une part, une structure de pensée régie par la notion d'une causalité concourente de causes partielles non réciproques, d'autre part, entraînent nécessairement le pélagianisme qui domina le 15^e siècle. On comprend aussi la part qu'y prend Grégoire de Rimini, en même temps que la manière dont il s'en défend.

Il n'est pas sans intérêt de faire apparaître ces relations doctrinaires. Elles manifestent l'ampleur du cadre métaphysique et théologique dans lequel s'inscrit la doctrine grégorienne de l'assentiment et de la vérité. Car voici le moment capital pour le présent propos. L'assentiment de la foi portant sur un complexe propositionnel signifié, l'objet de tout acte subjectif de proposition étant un complexe propositionnel signifié, la doctrine de l'assentiment de foi n'est qu'un cas particulier de la doctrine générale de l'assentiment. Tout assentiment est *croyance* par conséquent, et l'assentiment à une

¹⁶⁸ OCCAM, 3 S, q.9, OT, VI, p. 283-284, 289-290.

¹⁶⁹ Nullus homo in statu praesenti, dei etiam generali influentia stante, potest absque speciali auxilio ejus agere aliquem actum moraliter bonum (GRÉGOIRE, 2 S, dist. 26-28, q.1, a.1, VI, p. 24, *quo praecesso*). Ce qui exclut tout pélagianisme (*ibid.*, VI, p. 52), et s'oppose à ce que prétendent SCOT, OCCAM, WOODHAM (*ibid.*, a.3, VI, p. 64). GRÉGOIRE va très loin dans le sens anti-pélagien. Adam lui-même, avant le péché, ne peut éliciter *ex puris naturalibus* un acte moralement bon (*ibid.*, dist. 29, q.1, a.1, VI, p. 116). Les enfants, morts dans le sein de leur mère ou sans être baptisés, sont damnés et doivent être punis par le feu éternel (*ibid.*, dist. 30-33, q.3, VI, p. 211 sq). Thèse qui valut à GRÉGOIRE le surnom de *tortor infantium*.

proposition quelle qu'elle soit est d'une manière générale croyance «par laquelle cela même est cru qui est signifié conforme [au réel] par le complexe [propositionnel]». «Celui qui a la démonstration que «sur une ligne droite finie [quelconque, on peut placer un triangle équilatéral]», assentit selon un assentiment scientifique et croit (credit) cela même que signifie la conclusion de la démonstration. Et il en va de même de n'importe quel assentiment, soit de foi, soit d'opinion, car par cet [assentiment] est cru (creditur) ce qui est signifié conforme [au réel] par un complexe [propositionnel]. C'est pourquoi, de même que par cette [proposition]: «Dieu est tout puissant», est signifié «Dieu être tout puissant», de même le fidèle croit «Dieu être tout puissant», et ainsi des autres [propositions signifiant un autre signifié]»¹⁷⁰. Il faut bien noter l'expression de Grégoire. Ici, l'assentiment croit ce que la proposition signifie comme conforme au réel. Cette affirmation ne pose pas de difficultés, car le signifié propositionnel est en effet l'énoncé: «la chose être ainsi». Mais Grégoire précise encore: «nous n'assentons à proprement parler qu'au signifiable par complexe (significabili per complexum), et nous ne sommes pas dits assentir véritablement à quelque complexe, sinon parce que nous assentons à cela même que ce [complexe] signifie, ou du moins, ce qui est identique, parce que nous croyons (credimus) «être ainsi» ou «ne pas être ainsi» que le [complexe] même énonce»¹⁷¹. Quand donc la proposition propose objectivement un signifié conforme à la réalité, l'intellect par son assentiment peut croire «la chose être» telle qu'elle est signifiée par la proposition.

Certes, cette croyance n'est pas un acte de foi religieuse. Mais il est cependant évident qu'elle a la même structure que celui-ci. Le fidèle croit ce que les articles de foi, les propositions de foi du *credo* et de l'Evangile lui proposent. Sur l'autorité de l'Eglise, qui a défini les écritures canoniques, il croit donc «les choses divines et humaines être» telles qu'elles sont signifiées, telles qu'elles sont proposées à son assentiment par le *credo* et les Ecritures¹⁷². Il y a ici vérité certes, il y a même adéquation, affirmée ou assentie, de l'intellect

¹⁷⁰ GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 7, *secundo*.

¹⁷¹ *Ibid.*, I, p. 12, *ad tertiam*.

¹⁷² Ubi autem assensus non est notitia nec causatur ex notitia objecti, sicut est de assensu fidei, ibi est necessaria propositio ut significetur nobis cui assentire debeamus (*ibid.*, I, p. 12, *aliud quod additur*). — Cf. l'expression d'ANSELME (*Proslogion*, cap. 2): da mihi ut (...) intelligam quia es sicut credimus.

croyant à la réalité, mais la norme, la mesure, de cette vérité n'est pas la réalité, comme dans le cas de la doctrine aristotélicienne et thomiste de la proposition prédicative naturelle. La mesure, le «canon», de cette vérité, bien au contraire, est la formule considérée comme révélée et donc comme objet de foi, le signifié complexe total de la proposition de foi. «De même que par cette [proposition]: ‹Dieu est tout-puissant› est signifié ‹Dieu être tout-puissant›, de même le fidèle croit ‹Dieu être tout-puissant›»¹⁷³. Et par cet assentiment, «nous croyons ‹être ainsi› que le complexe énonce»¹⁷⁴.

D'une manière générale par conséquent, Grégoire de Rimini en vient à considérer que l'acte d'assentiment qui est la connaissance de la vérité du signifié propositionnel s'exerce selon la structure même de l'acte de foi, ou plus exactement que, tout acte d'assentiment jugeant «la chose être» telle qu'elle est signifiée, l'acte de foi surnaturelle comme l'acte d'assentiment, ou de croyance, naturel et scientifique, ont la même structure. Alors que Saint Thomas distingue analogiquement l'assentiment de foi tel qu'il se produit à l'audition de l'Evangile¹⁷⁵ de l'assentiment de science tel qu'il se produit au terme de la démonstration, Grégoire de Rimini conçoit l'un et l'autre comme univoques. L'acte de savoir est, ou du moins implique, un acte de croire, et cet acte de croire appartient à l'acte de *primum scire*; il est tout à fait distinct de l'acte de *secundum scire*, car l'assentiment est un acte de premier savoir qui n'a d'autre objet que le signifié de la proposition scientifique elle-même: «la chose

¹⁷³ *Ibid.*, I, p. 7, *secundo*.

¹⁷⁴ *Ibid.*, I, p. 12, *ad tertium*.

¹⁷⁵ Il faut préciser en effet. THOMAS ne peut admettre absolument un critère de vérité dans l'acte de foi tel celui proposé par GRÉGOIRE, sauf à admettre lui aussi une notion de foi acquise tendant dangereusement au pélagianisme. Il faut donc distinguer deux points de vue: l'un, formel, *simpliciter* ou *per se*, l'autre, selon l'exercice, *quoad nos*. Formellement, la foi, qui ne peut être que l'acte d'un habitus surnaturel infus, est vraie par adéquation, ou adhésion à la vérité divine première et à ce qu'elle révèle. Quant à nous, selon l'exercice concret de l'habitus de foi dans un être raisonnable et social, elle est un assentiment qui croit «la chose être ainsi» qu'elle est signifiée par les propositions de l'Ecriture. Du premier point de vue, la mesure de la vérité de l'acte de foi est la réalité divine elle-même; du second point de vue, elle est la proposition de foi telle qu'elle est contenue dans les Ecritures. Et, puisque ces deux points de vue ne se distinguent pas comme deux points de vues également formels, l'un fût-il premier par rapport à l'autre, mais comme celui de l'être comme forme et celui de l'être comme exercice, il apparaît clairement que l'acte de foi ne peut être exercé selon le second point de vue que dans la lumière formelle du premier, et que tout pélagianisme est exclu, mais non pas, bien au contraire, le réalisme de l'acte de foi dans son conditionnement ecclésial.

être ainsi», alors que l'acte de second savoir est un acte de second niveau dont l'objet est un signifié nouveau: «*la chose être ainsi* être vrai». L'assentiment de premier savoir adhère à l'objet de la proposition scientifique de premier savoir, celui-ci étant établi comme vrai par la démonstration *a priori*; l'acte de second savoir objective cette vérité, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs d'y assentir à son tour et à son niveau. D'où semble-t-il un vertigineux procès à l'infini, dont la suite montrera l'importance.

Grégoire précise de plus que l'assentiment tombe sur le signifié propositionnel, parce qu'il ne peut tomber ni sur la proposition démontrée comme acte subjectif, ni sur la chose même qui en serait le «référent». Seul le signifié complexe total de la proposition posée comme conclusion nécessaire de la démonstration peut être cru vrai dans l'assentiment scientifique, comme seul le signifié complexe de la proposition de foi peut être cru vrai dans l'assentiment de foi, et il va de même de la proposition d'opinion. «Nous n'assentons à proprement parler qu'*au signifiable par complexe*, et nous ne sommes pas dits assentir véritablement à quelque complexe, sinon parce que nous assentons à cela même que ce [complexe] signifie, ou du moins, ce qui est identique, parce que nous croyons *être ainsi* ou *ne pas être ainsi* que le [complexe] même énonce»¹⁷⁶.

3. L'équivalance formelle entre le signifié propositionnel et l'état de choses réel, de Grégoire de Rimini à Wittgenstein par Capreolus, Jean de Saint Thomas et Descartes

A la vérité, les expressions de Grégoire de Rimini varient sur ce point, et ces variations permettent de mieux comprendre le rapport de la proposition à son signifié propositionnel d'une part et à son objet réel d'autre part. Tantôt en effet, Grégoire de Rimini déclare que «la conclusion de la démonstration mentale prise au sens propre est l'assentiment à *[la chose] être ainsi* que *[la conclusion]* même signifie»¹⁷⁷; tantôt, que «nous ne sommes pas dits assentir véritablement à quelque complexe, sinon (...) parce que nous croyons *être ainsi* ou *ne pas être ainsi* que le *[complexe]* même énonce»¹⁷⁸. Il est évident que la deuxième expression est la plus for-

¹⁷⁶ *Ibid.*, I, p. 12, *ad tertiam*.

¹⁷⁷ *Ibid.*, a.3, I, p. 27, *respondeo ad articulum istum*. Cf. *ibid.*, p. 39: *actus cognoscendi sic esse sicut enuntiat conclusio*.

¹⁷⁸ Texte cité note 176.

melle, même si elle est quelque peu fautive, en ce qu'elle laisse entendre que le complexe lui-même «énonce». La mesure de la vérité est ici le complexe objectivement signifié lui-même, et non pas l'acte subjectif de proposition qui le signifie ou l'énonce. Il faut donc dire que cette proposition est vraie dont l'objet est cru «être ainsi» dans la réalité qu'il est signifié par elle. Or, cet objet de la proposition est, on le sait, un complexe propositionnel signifié en dénomination intrinsèque, et s'il est cru avec vérité «être ainsi» qu'il est signifié, il faut admettre qu'à la composition objective du signifié propositionnel correspond par équiparance formelle la composition réelle de l'état de choses existant¹⁷⁹. Il est donc possible de dire d'une part que l'acte de proposition a pour objet la composition objective du signifié propositionnel, dit tel en dénomination intrinsèque, et d'autre part qu'il a pour objet la composition réelle de l'état de choses existant, dit signifié en dénomination extrinsèque. En ce sens, le signifié propositionnel, comme l'objet représenté par la *species* scotiste, est un terme à la fois absolu et intentionnel, le même objet, le même état de choses étant objet de la même proposition, une fois *in esse objectivo*, une fois *in esse reali*, l'équiparance formelle entre les deux se fondant sur la distinction formelle *ex natura rei* de la réalité existante, ou du moins sur la distinction réelle de celle-ci en substance et accidents.

C'est là de pure orthodoxie scotiste, puisqu'il est apparu à propos de l'objet représenté dans la *species*, qu'il est identique formellement en lui-même, indépendamment de son être objectif ou réel, et que

¹⁷⁹ Ce qui implique en quelque manière que «la forme du connu est dans le connaissant selon le même mode selon lequel elle est dans le connu». On pourrait étendre à la situation présente la critique que THOMAS applique à la noétique de PLATON (*Summa theol.*, I, q.84, a.1). L'aristotélicien dirait en effet «la chose être autrement» qu'elle n'est signifiée, car le mode de l'intelligent *in intelligendo* est autre que le mode de la chose *in existendo* (*ibid.*, I, q.85, a.1, ad 1). En effet, «le prédicat et le sujet signifient en quelque manière [c'est-à-dire par la composition prédicative] le même [être] selon la réalité, et diverses [entités] selon la raison», étant «identiques de par le suppôt, divers en raison (...). A cette diversité qui est selon la raison répond la pluralité du prédicat et du sujet; l'intellect signifie en revanche l'identité de la chose par la composition [prédictive]» (*ibid.*, I, q.13, a.12). C'est pourquoi il y a pour THOMAS adéquation de l'acte de juger à la réalité dans son identité, mais non pas équiparance d'un complexe propositionnel à la composition réelle de l'état de choses. Il faut donc dire que la proposition sait la réalité telle qu'elle est en elle-même en raison de son adéquation à celle-ci, et qu'elle sait la réalité «autrement» qu'elle n'est, de par les distinctions de raison qui président à sa formation et qui sont prédictivement, c'est-à-dire logiquement, composées en proposition.

de plus la composition des concepts dans la proposition est selon Scot équivalente formellement à la composition possible des idées divines, et par conséquent à la composition réelle des choses en formalités distinctes¹⁸⁰. Grégoire de Rimini manifeste ainsi à quel point il est structurellement scotiste, même si dans certains thèmes doctrinaux il s'écarte de son maître, en matière de pélagianisme par exemple¹⁸¹. Mais c'est là tout aussi bien de bonne doctrine en philosophie analytique. Car celle-ci postule elle-même l'équivalence formelle dont il est question ici. Wittgenstein parle de la correspondance entre «la configuration des signes simples dans la proposition signifiante» et «la configuration des objets dans l'état de choses»¹⁸². Cette correspondance pourrait se comprendre dans le cadre de la distinction formelle *ex natura rei*; elle se comprend de manière plus immédiate de la composition substance-accidents. On comprend pourquoi celle-ci prend une telle importance chez certains auteurs actuels, à propos de l'équivalence formelle de la composition prédictive et de la composition réelle de l'état de choses¹⁸³.

Il y a là de même l'un des nombreux prodromes de la révolution kantienne. Ce n'est plus d'une manière générale l'intellect qui dans son jugement est adéquat à la réalité, c'est la réalité qui est adéquate à la proposition, ou plus exactement qui est crue être telle que la proposition la signifie, qui est crue être *in esse reali* telle qu'elle est *in esse significato*. Il est possible de parler dans les deux cas de vérité-adéquation, à condition de bien savoir dans quel sens s'opère l'adéquation à chaque fois: adéquation de l'intellect à la chose, ou adéquation de la chose crue à la proposition qui la signifie. Mais

¹⁸⁰ Cf. plus haut, p. 110-111. — Cf. plus, 5^e étude, p. 266-267, le texte de SCOT, 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 268, III, p. 164.

¹⁸¹ Il est étonnant que WILLIGIS ECKERMANN, *op. cit.*, ne fasse jamais allusion à cette filiation doctrinale, si évidente pourtant.

¹⁸² Der Konfiguration der einfachen Zeichen im Satzzeichen entspricht die Konfiguration der Gegenstände in der Sachlage (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.21). Cf. d'une manière générale la notion de la proposition comme image de la réalité, par exemple, 4.021: Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. — JACQUES BOUVERESSE, parle à ce propos d'*isomorphisme*, *Le mythe de l'intériorité*, p. 116.

¹⁸³ Cf. K. MULLIGAN, *Wie die Sachen sich zueinander verhalten*, p. 165. MULLIGAN présente dans ce passage la position de HUSSERL et des héritiers de BRENTANO. Lui-même considère avec P. SIMONS et B. SMITH que «l'idée d'un parallélisme parfait entre complexité logique et ontologique est la misère de l'atomisme logique» (*Wahrmacher*, dans *Der Wahrheitsbegriff*, p. 225). Pour éviter le parallélisme incriminé, ces auteurs troquent la notion d'état de choses (*in esse reali*) contre celle de moment (ou accident) d'une substance (*ibid.*).

il faut bien préciser. Chez Grégoire de Rimini, l'équiparance formelle de l'état de chose *in esse objectivo*, signifié en dénomination intrinsèque, et de l'état chose *in esse reali*, signifié en dénomination extrinsèque, permet à l'intellect de croire la réalité «être ainsi» qu'elle est signifiée, et Grégoire ne distingue aucun autre point de vue. Tout au contraire, il n'y a pour Kant une telle équiparance que dans le cas de la croyance (*Glauben*) à la réalité transcendante de la chose en soi, mais non dans le cas de la science du phénomène objectif, celui-ci pouvant être dit connu en dénomination intrinsèque dans son «être objectif», la chose en soi pouvant dite être pensée, c'est-à-dire connue en dénomination extrinsèque seulement. De ce point de vue, on comprend bien la structure de pensée commune qui régit la noétique grégorienne et la critique kantienne. Car les formes *a priori* du sujet transcendental, critères exemplaires de la vérité objective, sont de purs «êtres objectifs» de purs signifiés, objets d'intuition pure ou de concepts purs, et c'est selon ces concepts purs de l'entendement que le sujet transcendental peut croire la chose en soi «être ainsi» qu'elle est conçue *a priori*¹⁸⁴.

Si, comme on le voit, l'héritage scotiste dépasse largement les limites du 14^e siècle, il dépasse aussi le cadre de l'école franciscaine, puisqu'il marque des thomistes comme Johannes Capreolus et Jean de Saint Thomas, et un moderne tel Descartes. Le premier par exemple commence par s'inscrire dans la ligne de la pensée grégorienne. Il concède les trois présupposés que Grégoire de Rimini introduit au début de sa démarche, pour nier par la suite que l'«être ainsi» (*sic esse*), tel qu'il est signifié par la proposition, soit *a parte rei* quelque signifiable complexe, réellement distinct de toute chose incomplexe d'une part, et de toute opération signifiante d'autre part. Il distingue ainsi deux sens du *sic esse*. Le premier *sic esse*, tel que le signifie la proposition vocale ou écrite, est dans l'esprit la composition ou la division, c'est-à-dire la deuxième opération de l'intellect, le jugement. Le deuxième *sic esse*, tel que le signifie le complexe énoniable formé par l'intellect composant et divisant, est l'*esse* même de la chose signifiée par le sujet du complexe énoniable¹⁸⁵. Aussi bien Capreolus rejette-t-il l'équiparance formelle de la composition de l'énoniable et de la composition

¹⁸⁴ KANT interprète transcendantalement PROTAGORAS (PLATON, *Cratyle*, 386a).

¹⁸⁵ CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, I, p. 55 b, *ad secundum* - p. 56 a.

réelle de la chose, car «la composition de l'intellect est le signe de l'identité [réelle] de ce qui est composé»¹⁸⁶.

Or, l'utilisation du vocabulaire grégorien peut être dangereuse pour un thomiste. Elle porte à distinguer *ex natura rei* ce que Capreolus continue à maintenir distinct en raison raisonnée. On le voit bien chez Jean de Saint Thomas, puissant thomiste sur tant de points, dont la distinction entre la proposition énonciative et la proposition judicative, c'est-à-dire entre l'énonciation appréhendée ou représentée et l'énonciation jugée, manifeste clairement que son auteur introduit d'une certaine manière un complexe propositionnel *in esse repraesentato*. C'est pourquoi le jugement, ou assentiment, tombe (cadit) sur une telle énonciation représentée, et la vérité est formellement dans le jugement, ou assentiment, comme dans un sujet, et dans l'énonciation représentée comme dans un représentant et dans un signe¹⁸⁷. Certes, la distinction entre assentiment à un complexe propositionnel et jugement d'une réalité est tentante, la preuve en est qu'elle a tenté nombre d'auteurs. Car il semble bien que l'on ne puisse pas assentir à une chose. En réalité, en bonne doctrine thomiste, la composition prédicative du sujet et du prédicat et la judication (assentiment, jugement proprement dit) qui mesure le complexe propositionnel à la chose, sont un seul et même acte de l'intellect, considéré d'une part dans son exercice de raison liée à un statut abstractif, composant et divisant, d'autre part dans son exercice d'intellect proprement dit. On peut dire ici que l'intellect se mesure à la réalité qu'il juge en en composant les termes distincts en raison raisonnée, de même que l'acte de foi porte sur la réalité divine elle-même en formulant ces propositionns de foi que sont les articles du *credo*¹⁸⁸. Il y a là une variante de la distinction aristotélicienne entre quiddité et exercice, et bien des équivoques seraient évitées si l'on observait la dualité des points de vue qu'elle entraîne, si caractéristique de l'aristotélisme le plus gênuein¹⁸⁹.

¹⁸⁶ *Ibid.*, I, p. 57 a.

¹⁸⁷ JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, I, q.5, a.1, p. 144 a-148 a; *Phil. nat.*, IV, q.11, a.3, p. 369 b-372 a. — Doctrine parallèle à celle du concept comme signe formel, cf. plus haut, p. 97-98.

¹⁸⁸ Cf. plus haut, note 175.

¹⁸⁹ Cf. la présentation que donne de CAPREOLUS et de JEAN DE SAINT THOMAS G. NUCHELMANS, *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, p. 71, 94-95, 99-100, 111-112.

Mais le cas le plus extrême, et sans doute le plus original, de l'influence grégorienne, est celui de Descartes. L'assentiment, ou la croyance, est pour Grégoire de Rimini un acte intellectif à n'en pas douter, partie constitutive intégrante de l'acte de premier savoir. Mais rien n'empêche qu'il ne soit exercé par une puissance autre que l'intellect, à supposer que le complexe propositionnel objectif sur lequel il est censé porter soit établi dans sa vérité intelligible avec une certitude suffisante. C'est la position de Descartes, qui transpose terme à terme sur le plan de la volonté ce que Grégoire de Rimini disait de la croyance sur le plan de l'assentiment intellectif. L'idée dans sa réalité objective représentée à l'entendement étant reconnue vraie en soi, soit immédiatement par sa clarté et sa distinction, soit médiatement par déduction correcte, la volonté peut sans risque d'erreur affirmer «la chose être ainsi» qu'elle est signifiée objectivement. L'idée est ainsi le critère et la mesure de la volonté, selon l'adage scolastique que Descartes transpose du plan de l'éthique au plan de la noétique: *nihil volitum quin praecognitum*. La volonté en affirmant le vrai objectif comme existant est donc certaine de ne pas se tromper tant qu'elle reste «dans les limites de l'idée»; elle est certaine de se tromper, si elle transgresse ces limites. Et la vérité comme la fausseté se trouve être l'effet du concours simultané de l'intellect et de la volonté comme de deux causes partielles non réciproques. L'affirmation de vérité d'ailleurs est une croyance, une *credulitas*, une *fides* douée d'une certitude suffisante pour éclipser les «anciennes croyances» que Descartes pensait pouvoir fonder autrefois sur l'assurance des sens¹⁹⁰. La doctrine de la *Quatrième méditation* est donc celle qui commande la démarche du doute méthodique de la *Première médiation* et l'argument dit ontologique de la *Cinquième méditation*, le tour «méditatif» de la principale œuvre cartésienne n'étant qu'artifice rhétorique.

Il est inutile d'insister sur le détail de cette doctrine. Elle est parfaitement connue de tous, dans ses éléments thématiques du moins. Mais il est évident que de la rapprocher de la noétique grégorienne

¹⁹⁰ Toute foi au témoignage de quelque idée que ce soit est donc un acte de volonté, affirmation de l'existence de la chose sensible, affirmation du contenu des propositions intelligibles, affirmation des propositions révélées: «la foi que nous leur accordons [aux choses révélées par voie divine] et qui porte toujours sur des choses obscures, n'est pas un acte de l'intelligence, mais un acte de la volonté» (*Règles pour la direction de l'esprit*, III, AT, X, p. 370; trad. Brunschvicg, Ed. Alquié, I, p. 90).

la fait apparaître dans un relief particulièrement saisissant, selon sa structure de pensée profonde. Cela vaut d'ailleurs de tout système pour qui, sous une forme ou sous une autre, la judication vraie mesurée à la chose réelle se mue en une croyance certaine en un complexe propositionnel, volonté de Descartes, *Believe* de Hume, *Glauben* de Kant. Toutes ces doctrines cessent de considérer l'objet réel comme la cause formelle immédiate de l'acte de connaître. La doctrine aristotélicienne de l'identité en acte de l'intelligeant et de l'intelligé est ruinée, et la pratique de la *suppositio* ne la remplacera pas. Le signifié de la proposition est le terme absolu de l'acte d'intellection; même s'il peut être dit intentionnel, il n'a pas à renvoyer à la réalité qui est apparemment dénotée par la proposition pour la signifier en dénomination extrinsèque, l'exemple scotiste de la statue de César annihilé est suffisamment éloquent. Il pourra se contenter d'en être le substitut opératoire. Manipulable absolument en et pour soi selon les procédures légales de la logique, il n'a que faire d'un «référent» et comme tel *supponit materialiter*, c'est-à-dire est là, *stat*, pour lui-même, absolument de la chose dénotée, comme Grégoire de Rimini l'avait déjà montré à propos de la relation considérée comme signifiable complexe¹⁹¹. Si cette interprétation est exacte, il apparaît une fois encore combien Grégoire est proche d'Occam, et de son maître Duns Scot, puisqu'il admet comme eux la co-existence, c'est-à-dire la non-relation absolue du connaître et son objet, à cette réserve près qu'Occam parle de la co-existence absolue de l'acte subjectif de connaître avec l'objet, alors que Duns Scot et Grégoire ajoutent à celle-ci la co-existence absolue du signifié de l'acte subjectif d'intellection ou de proposition avec ce qu'il dénote.

4. *La vérité, mode du signifié propositionnel*

Or, l'assentiment de la croyance peut être formé en une nouvelle proposition qui énonce la vérité, c'est-à-dire l'adéquation au réel de la première, telle que Grégoire de Rimini la conçoit. Il est possible par conséquent de distinguer deux types de prédication, et d'appeler la première la prédication de science et l'autre la prédication de vérité. La prédication de science, correctement déduite de ses principes, «les côtés de ce triangle sont égaux», appartient au géomètre;

¹⁹¹ Cf. plus haut, note 153.

la prédication de vérité, «que les côtés de ce triangle sont égaux, est une proposition vraie» appartient à un autre discours dont Grégoire de Rimini ne dit en définitive pas grand chose. Il constitue un «second savoir», *secundum scire*, qui n'est pas une science¹⁹², bien qu'il puisse être «inféré» de la prédication de science: «de ce que sur une ligne droite finie quelconque on peut [placer un triangle équilatéral], on infère (infertur) que la proposition énonçant cette [conclusion] est vraie, c'est-à-dire par une autre science»¹⁹³.

Une comparaison avec la doctrine thomiste du jugement s'impose. Pour Saint Thomas en effet, de même que la matière et la forme sont unes par soi dans la chose composée substantielle et ne peuvent être dissociées réellement l'une de l'autre, de même la prédication et l'affirmation judicative sont unes par soi dans le même acte de jugement concrètement exercé, lequel est seul formellement vrai dans sa totalité concrète. Il n'y a pas de prédication qui ne soit affirmation judicative, pas plus qu'il n'y a d'affirmation judicative qui ne soit prédicative. Si par exception impossible la prédication était opérée pour elle-même indépendamment de toute judication, elle ne serait pas vraie de soi, elle ne serait pas non plus ni vraie ni fausse, neutre comme le voudrait Duns Scot elle serait au mieux vraie ou fausse indéterminément, comme les propositions portant sur les futurs contingents selon le *Peri Hermeneias*¹⁹⁴. De même donc qu'il n'y a qu'un être substantiel qui est l'unité par soi de la matière et de la forme, de même il n'y a qu'une vérité qui est l'unité de la prédication immédiatement affirmative (ou négative). De ce point de vue, doubler la proposition simple, par exemple: «les angles d'un triangle sont égaux à deux droits», par une seconde proposition affirmant la vérité de celle-ci: «il est vrai que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits» apparaît comme une redondance rhétorique.

Au contraire, la matière et la forme sont pour Duns Scot l'une et l'autre actuelles par soi, la matière étant une quasi forme, un acte entitatif par soi, et leur unité est l'ordre nécessaire par soi de formes superposées¹⁹⁵. C'est cette manière de penser le rapport matière -

¹⁹² GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 5, *praeterea sicut*.

¹⁹³ *Ibid.*, I, p. 6.

¹⁹⁴ ARISTOTE, *De l'interprétation*, chap. 9. — Cf. 6^e étude, p. 276 sq.

¹⁹⁵ SCOT, 2 S, dist. 12, q.1, nn. 11 sq., XII, p. 558 sq. — La dispute entre thomistes et scotistes se résume à ce propos en la formule suivante: pour les thomistes, matière et forme constituent une *unité par soi*, celle même de la substance concrète

forme qui se reflète dans la doctrine grégorienne de la prédication. La prédication de science et la prédication de vérité sont l'une et l'autre vraies selon un ordre de superposition formelle tel que la première peut être dite vraie sans la seconde, mais non l'inverse. La prédication de science est vraie de soi de par sa démonstration scientifique à priori; elle n'a pas besoin comme telle, en tant que conclusion démontrée, de s'ajouter une prédication de vérité, alors que la prédication de vérité requiert la prédication de science comme son sujet. Il suffit de constater que la prédication de science entraîne ou implique l'acte d'assentiment, ainsi qu'il a été dit.

Dans ces conditions se dégage une conclusion que Grégoire de Rimini n'avait pas prévue. Si j'énonce la proposition de science: «Dieu est», à partir de prémisses correctes, je peux dire: «<Dieu être> est vrai», mais qui m'assurera que: «<Dieu être, être vrai> est vrai»? Autrement dit, si Grégoire distingue et sépare une prédication de science et une prédication de vérité, il devrait conclure à la dissolution, sinon à l'impossibilité de toute prédication de vérité, car, aucune prédication de vérité n'appartenant à la science démonstrative, chacune d'elle aura à être affirmée vraie à son tour par une autre prédication de vérité, et ainsi de suite à l'infini, sans qu'aucune ne soit assurée d'être vraie, c'est-à-dire ne soit sue à proprement parler.

La doctrine de la prédication de vérité implique en effet en filigrane une certaine conception de la vérité, que l'on peut appeler à la rigueur vérité-adéquation, mais qui n'a rien à voir cependant avec la notion aristotélicienne-thomiste de la vérité *adaequatio rei et intellectus*. D'après cette conception, pour pouvoir affirmer qu'une proposition est vraie, il faut pouvoir en comparer le contenu signifié en dénomination intrinsèque avec ce qu'elle signifie en dénomination extrinsèque. Ce qui à vrai dire vaut principalement des propositions portant sur des vérités contingentes, car il faut distinguer ici entre les propositions nécessaires et les propositions contingentes. Une proposition scientifique démontrée correctement à partir de ses principes est vraie de soi, crue conforme à la réalité, affirmée

elle-même; pour les scotistes, matière et forme constituent une *unité d'ordre par soi*, laquelle est elle aussi la substance concrète. SCOT le laisse entendre clairement à propos de l'intellection. Celle-ci est pour lui un ordre un par soi de l'intellect et de l'objet, alors qu'elle est pour le thomiste une unité par soi, l'intellection étant la causalité actuelle réciproque et totale de l'intellect et de l'objet. Cf. 1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 503, III, p. 298.

comme telle dans l'assentiment. Elle ne dépend pas dans sa vérité d'une confrontation avec la sensation empirique de son objet, ni n'a besoin d'une vérification par comparaison avec ce qu'elle signifie en dénomination extrinsèque. (La proposition de foi est dans un cas semblable, quoi que sa vérité soit garantie par une autre instance, l'autorité divine elle-même). Mais il en va autrement des propositions empiriques. Occam l'avait déjà montré avec insistance dans son prologue des *Sentences*. «Si quelqu'un voit intuitivement Socrate et la blancheur existant dans Socrate, il peut savoir (scire) avec évidence que Socrate est blanc»¹⁹⁶. C'est à propos de telles propositions, diront Occam et Grégoire de Rimini, l'un rejetant, l'autre posant *l'esse objectivum* du signifié propositionnel, qu'il faut dire que leur vérité est garantie, que leur évidence est causée suffisamment par leur comparaison avec leur objet, dit signifié en dénomination extrinsèque. Les propositions: «Socrate est blanc», «Socrate est assis», dont le signifié objectif selon Grégoire de Rimini est «Socrate être blanc», «Socrate être assis», ne sont donc vraies que si et seulement si Socrate est blanc ou assis, et si la perception sensible l'atteste actuellement. La philosophie analytique contemporaine parle de même, et les expressions qu'elle utilise peuvent s'appliquer à ce qui vient d'être dit. Pour qu'une proposition puisse être dite vraie, il faut que son signifié complexe soit mis en relation avec ce qui dans la réalité le «fait vrai», avec son *truth-maker*. Seule cette comparaison peut établir la vérité du signifié propositionnel, car elle atteste l'équiparance formelle, ou du moins la correspondance, de la composition logique de la proposition et de la complexité réelle de l'état de choses, considéré principalement comme le *moment*, c'est-à-dire l'état accidentel, contingent, d'une substance¹⁹⁷. N'est-ce pas ce que disent Occam ou Grégoire? «La *notitia* évidente est la connaissance de quelque complexe vrai, sus-

¹⁹⁶ 1 S, prol., q.1, OT, I, p. 6; cf. *ibid.*, p. 25-26; p. 27; p. 31-32; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 256-257; 3 S, q.7, OT, VI, p. 214-215. — De telles propositions ne presupposent, outre la *notitia* intuitive intellective de leurs termes incomplexes, «aucune autre *notitia* plus connue de moi en vertu de laquelle je peux la saisir», ce qui est le cas seulement des propositions nécessaires de science par rapport à leurs principes ou prémisses (1 S, prol., q.1, OT, I, p. 23-24, 28). Tous ces textes sont cités dans la 8^e étude, note 10.

¹⁹⁷ Cf. KEVIN MULLIGAN, PETER SIMONS, BARRY SMITH, *Wahrmacher*, dans *Der Wahrheitsbegriff*, p. 210-255. — Les propositions qui sont dites dans la catégorie de la substance sont un cas particulier selon ces auteurs, qui réservent leur doctrine du *truth-maker* aux propositions portant sur des états de choses accidentels.

ceptible (*nata*) d'être causée suffisamment, immédiatement ou médiatement, par la *notitia incomplexe* des termes¹⁹⁸; «l'homme être animal» est vrai parce que l'homme est animal, et «l'homme ne pas être un âne» est vrai parce que l'homme n'est pas un âne¹⁹⁹.

Une vérité ainsi conçue et établie, on le comprend sans peine, n'a de la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* que le nom, et certains critiques vont bien vite en besogne lorsqu'ils attribuent à Aristote la notion de prédication de vérité et d'être véritatif (*veritatives Sein*)²⁰⁰. Elle suppose, dans la ligne des principes de Grégoire de Rimini, une «comparaison» totalement étrangère à la conception aristotélicienne-thomiste, la comparaison du signifié propositionnel avec la chose réelle, ou plus exactement la comparaison de la connaissance du signifié propositionnel comme tel et de la connaissance de la réalité qui le «fait vrai». Or, il apparaît qu'une telle comparaison ne suffit en aucun cas pour Grégoire de Rimini à établir la vérité de la proposition. Grégoire, admettant un signifié propositionnel appréhendé intellectivement *in esse objectivo*, doit, pour assurer sa vérité, le comparer à la perception sensible de ce qu'il signifie en dénomination extrinsèque, du moins pour ce qui est de la proposition contingente empirique. Or, cette comparaison requiert nécessairement comme condition préalable la connaissance de la réalité empirique elle-même, et cette connaissance ne peut pas ne pas prendre à son tour la forme d'une proposition. Celle-ci devant elle aussi pouvoir être dite vraie, le processus de la prédication de vérité est renvoyé à l'infini. La doctrine de la

¹⁹⁸ OCCAM, 1 S, prol., q.1, OT, p. 5. La connaissance évidente du complexe propositionnel est causée médiatement par la *notitia intuitiva sensitive*, immédiatement par la *notitia évidente intuitiva intellectiva* du terme simple, cf. *ibid.*, p. 27. — HUSSERL rend la même idée par la métaphore du *remplissement*.

¹⁹⁹ GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 11, *vel tertio potest dici*. Il est légitime d'introduire ici une distinction supplémentaire. Le *truth-maker* «fait vraie» la proposition, alors que la *notitia intuitive* des termes de la proposition «fait évidente» la proposition. Le premier exerce sa fonction indépendamment de la connaissance que peut en prendre le sujet, c'est-à-dire en dehors d'une comparaison actuelle de la connaissance de la chose et de la connaissance de la proposition qui la dénote. La seconde non seulement «fait vraie» la proposition, mais de plus compare actuellement la connaissance de la chose et la connaissance de la proposition, ce qui entraîne pour Occam la conclusion que la proposition est elle-même objet d'une nouvelle *notitia intuitive*, cause suffisante de l'évidence d'une nouvelle proposition: *intelligo* (cf. 8^e étude, notes 16, 32).

²⁰⁰ Cf. ERNST TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, p. 53 sq.

prédication de vérité, impliquant celle du signifié propositionnel comme objet de la proposition, se détruit donc elle-même. Et l'on voit bien pourquoi elle s'oppose radicalement à la notion thomiste de la vérité. Celle-ci suppose une adéquation de la proposition à la réalité existante en elle-même, et elle coupe par là, dans le principe, toute possibilité de régression à l'infini. La proposition est immédiatement vraie par adéquation au réel, selon qu'elle-même, en tant qu'acte de prédication, compose deux raisons formelles en affirmant leur unité dans l'être par le verbe *est*, lequel est à la fois copule logique et signe intelligent de l'être réel dans son unité, copule logique parce que signe intelligent de l'être réel, signe intelligent de l'être réel parce que copule logique²⁰¹.

On voit bien pourquoi aussi la doctrine grégorienne s'oppose à la position occamienne. Occam peut prétendre se passer de toute comparaison entre la connaissance de la proposition et la connaissance de la réalité qui la «fait vraie», et par conséquent éviter la régression à l'infini que cette comparaison entraîne. Car, pour lui, l'intellect, appréhendant immédiatement le singulier sensible, peut composer immédiatement les termes de la proposition et juger celle-ci tout à la fois, c'est-à-dire lui donner son assentiment. «On ne peut valablement dire que la notitia incomplexe des termes ne suffit pas à la connaissance évidente d'une proposition contingente, mais qu'une autre notitia est requise. Car il est manifeste que cette proposition: *la blancheur est*, ne dépend pas ni ne présuppose une autre notitia plus connue de moi en vertu de laquelle je peux la savoir. Car cette autre notitia serait ou nécessaire ou contingente. Elle ne saurait être nécessaire, car du nécessaire ne suit pas le contingent, ni contingente, car pour la même raison cette notitia contingente dépendrait de la seule notitia de ses termes, ou il y aurait régression à l'infini». Ce qui vaut selon Occam aussi bien de la proposition portant sur un sensible extérieur que sur un intelligible intérieur (intelligible purement intelligible, et nullement sensible, tel un acte de l'âme, intellection, plaisir, tristesse). Dans les deux

²⁰¹ In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem (THOMAS, *Summa theol.*, I, q.13, a.12). — La doctrine thomiste de la proposition vraie est extrêmement simple et radicale, c'est pourquoi il a pu sembler aux commentateurs, même parmi les plus stricts, qu'elle avait été trop peu explicitée. JEAN DE SAINT THOMAS, lorsqu'il traite de cet objet n'évite pas les tentations grégoriennes, cf. plus haut, p. 151.

cas, il faut un «arrêt (statum)», et c'est pourquoi «il est patent que la seule notitia intuitive intellective [des termes de la proposition contingente] suffit au jugement comme sa cause prochaine, de telle sorte que l'intellect a à connaître les singuliers, c'est-à-dire le temps de cette chose-ci et de cette chose-là, comme le sens»²⁰².

Pour éviter la régression à l'infini dans l'affirmation de la vérité d'une proposition, il faudrait donc:

- ou bien rejeter les fondements scotistes de la position de Grégoire de Rimini, rejeter la notion de signifié propositionnel comme objet de la proposition, laquelle entraîne nécessairement la comparaison décrite ici, rétablir la position aristotélicienne, pour laquelle en effet l'énoncé de la vérité d'une proposition ne résulte pas de la comparaison de son signifié avec la chose qu'il dénote et pour laquelle la superposition de deux prédictions distinctes, l'une de science et l'autre de vérité, n'a pas de sens, sinon rhétorique²⁰³;
- ou bien considérer avec Occam que l'intellect est lui-même capable, au moins selon son essence, c'est-à-dire *de potentia absoluta dei*, d'intelliger le singulier sensible immédiatement, ce qui permet de dire que l'assentiment, le jugement, porté sur une proposition est l'effet de deux actes intellectifs causalement concourants, la notitia intuitive intellective des termes simples singuliers sensibles, c'est-à-dire la composition que l'intellect peut faire de ceux-ci, et la judication elle-même²⁰⁴;
- ou bien rejeter la prédication de vérité et ne retenir de la doctrine grégorienne que le *primum scire*, c'est-à-dire la prédication de science. Il semble en effet absurde de doubler la prédication de science par une comparaison de cette proposition avec ce qu'elle signifie en dénomination extrinsèque, ce serait nier le caractère démonstratif du raisonnement scientifique. Il vaut mieux ne retenir avec Nicolas d'Autrecourt que la prédication de science, c'est-à-dire l'idéal d'un discours exclusivement déductif et vrai à priori à partir du seul principe reconnu comme universel et nécessaire, le principe de non-contradiction conçu comme un principe d'identité hypothétique: si A, alors A = A²⁰⁵;

²⁰² OCCAM, 1 S, prol., q.1, OT, I, p. 23-24, 28, 27, — Cf. 8^e étude, note 11.

²⁰³ Cf. plus haut, p. 158.

²⁰⁴ OCCAM, 1 S, prol., q.1, OT, I, p. 25-26.

²⁰⁵ Ce qui est la formule de NICOLAS, proposition condamnée no. 56, édition IMBACH-PERLER, p. 94.

— ou enfin considérer la prédication de vérité comme une modalisation de la prédication de science, ou plutôt la proposition vraie comme une proposition modale, parallèlement aux propositions modales habituelles reçues depuis Aristote, nécessaires, contingentes, possibles, impossibles. Cette voie intéresse particulièrement un philosophe analytique comme Ernst Tugendhat, pour qui cependant on ne devrait pas interpréter ces modes comme des modalités de l'être (*Seinsmodalitäten*), mais comme des modes de l'être véritatif (*veritatives Sein*). Aristote qui les considère sous le premier angle serait ainsi responsable du fait que la tradition ontologique postérieure n'a pas saisi le sens de ce que sa propre doctrine visait à introduire, et que Grégoire de Rimini par exemple remet en pleine lumière: la distinction du signifié propositionnel d'avec l'acte de proposition, et les modes vrai - faux, nécessaire - contingent, possible - impossible, qui affectent ce signifié²⁰⁶.

On pourrait distinguer en ce sens le signifié propositionnel comme n'étant de soi ni vrai ni faux, telle la *propositio neutra* de Duns Scot²⁰⁷, et le vrai ou le faux comme des modes de celle-ci. C'est une hypothèse qu'il est intéressant de présenter et qui ne manque pas de vraisemblance. Elle semble conforme aux principes de la noétique propositionnelle de Grégoire de Rimini, soutient le point de vue de ceux qui définissent la vérité d'un signifié propositionnel comme l'«effet» d'un «faiseur de vérité» (*truth-maker*, *Wahrheitsmacher*), c'est-à-dire comme la vérification, ou la falsification possible d'un signifié propositionnel. Husserl la met en œuvre à sa manière lorsqu'il parle de la «décidabilité de tous les jugements»: «nous tablons en tant que logiciens sur la certitude que des jugements identiques sont à notre disposition [sous forme de signifiés propositionnels identiques]. Mais ils apparaissent de plus comme décidés en soi (*an sich entschieden*), c'est-à-dire [décidables] par une «méthode», par un cheminement de pensée connaissante qui

²⁰⁶ ERNST TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 61. — TUGENDHAT ne distingue pas il est vrai la problématique de la puissance et de l'acte, telle qu'elle est développée en *Métaphysique*, Θ, et celle du possible telle que le *Peri Hermeneias* la présente. Le signe en est qu'il ne retient que trois modes: *Möglichkeit*, *Wirklichkeit*, *Notwendigkeit*. Il faut remarquer en outre qu'ARISTOTE semble admettre le vrai et le faux comme des modes de la proposition (*Peri Hermeneias*, 22, a 13). Mais manifestement il ne les retient pas comme tels, car ils ne sauraient s'inscrire dans sa doctrine de la proposition vraie.

²⁰⁷ Le thème de la proposition neutre sera développé par SCOT, à propos de la métaphysique de la science divine des futurs contingents. Cf. 6^e étude, p. 293-295.

existe en soi et peut être parcouru, qui mène immédiatement ou médiatement à une adéquation, à la production d'une évidence (Evidentmachung) de la vérité ou de la fausseté de tout jugement»²⁰⁸. Ernst Tugendhat pense pouvoir la reconnaître chez Aristote, lorsqu'il attribue à celui-ci la notion qu'il appelle l'être véritatif²⁰⁹. L'étude du statut idéal-objectif du signifié propositionnel donne à ces considérations leur dernière justification.

5. *Le statut idéal-objectif du signifié propositionnel*

Les expressions utilisées, et en particulier les nombreuses tournures infinitives imbriquées les unes dans les autres que le lecteur a rencontrées jusqu'ici peuvent l'avoir étonné. Il se rend compte maintenant sans doute de leur importance. La manière la plus adéquate d'exprimer un signifié propositionnel est de le désigner par une proposition subordonnée, ou une proposition infinitive. Grégoire de Rimini utilise de préférence la proposition infinitive, mais il lui arrive aussi d'user de la tournure subordonnée²¹⁰. Sous l'une ou l'autre formulation, le signifié propositionnel se résoud en une proposition nominalisée dans laquelle le verbe *est* ne signifie plus ni l'exercice d'être ni donc la composition logique du sujet et du prédicat. Il se réduit à un complexe nominal, identique quel que soit celui qui le prononce, n'implique de soi aucune affirmation de vérité disant l'exercice d'être d'une quiddité, et doit à cet effet être déterminé par un mode spécial, selon qu'il est affirmé ou nié, souhaité ou craint, etc. La prédication de vérité est donc avant la lettre ce que Husserl appellera un acte fondé²¹¹.

Nicolas d'Autrecourt, dans un exemple célèbre, illustre bien la situation paradoxale dans laquelle la doctrine de Grégoire de Rimini peut mettre le lecteur. Il s'agit de la proposition suivante, condamnée en Avignon en 1346: «les propositions: <Dieu est>

²⁰⁸ *Formale und transzendentale Logik*, § 79.

²⁰⁹ *Op. cit.*, p. 53 sq.

²¹⁰ *Istud cognoscibile <divinitatem non esse annihilabilem> vel <quod divinitas non est annihilabilis> non est secundum se aliqua entitas* (1 S, dit. 35 et 36, q.1, additio 148, III, p. 228, *pro declaratione primi*. Cf. ROBERT HOLKOT, 1 S, q.2: *non enim scio lapidem, sed lapidem esse gravem vel quod lapis est gravis*.

²¹¹ MURALT, *La métaphysique du phénomène*, p. 161 sq. — Cf. K. MULLIGAN, P. SIMONS, B. SMITH, *op. cit.*, p. 222-223, une liste complète des nominalisations possibles. Il n'est pas exact de dire cependant que la nominalisation qui se produit par la conjonction *que*, *dass*, est «radicalement différente» des autres.

«Dieu n'est pas», signifient absolument la même [chose], bien que selon un autre mode»²¹². Cette proposition doit se comprendre évidemment en termes de signifié propositionnel, et se traduire très exactement: «les signifiés propositionnels «Dieu être», «Dieu ne pas être», sont absolument identiques, bien que selon un autre mode». On le voit, Nicolas d'Autrecourt, en ramenant radicalement le signifié de la proposition à son contenu conceptuel minimal, présente celui-ci comme affecté d'un mode positif ou d'un mode négatif, c'est-à-dire le présente comme identique objectivement sous l'affirmation ou la négation qui tombent sur lui. Il prive par là le verbe *est* de sa signification d'être, en le réduisant à n'être plus qu'une composante nominale modale, mais il n'entend pas pour autant dire que l'existence et la non-existence de Dieu sont identiques, ce que les maîtres d'Avignon, peu experts en subtilités grégoriennes, ne pouvaient comprendre.

La question se pose par conséquent de manière pressante: qu'est-ce donc qu'un signifié propositionnel, quel peut bien être son être propre, pour pouvoir être défini comme l'objet de l'acte de proposition? Il n'est pas une chose réelle, en ce sens il n'est rien, et il est vrai de dire que rien n'est objet de la science: «si tu infères que: donc, «l'homme être animal» n'est rien (*nihil*), bien que selon certains cette conséquence puisse être niée, ainsi que le conséquent, en raison de l'argumentation présente cependant, je concède le conséquent, comme le Philosophe lui-même, *Méta physiques*, 1033 b 10, donne cette proposition: «le non-être est non-être»»²¹³. Le signifié propositionnel n'en est pas moins «quelque[chose]», *aliquid*, selon l'un des sens du terme transcendental *aliquid* ou *res*²¹⁴, il n'est pas rien et il n'est pas vrai de dire que la science n'a pas d'objet: «mais je nie la conséquence suivante, par laquelle est dit: «donc la science n'a pas d'objet». Car, elle a un objet qui n'est pas être (ens)»²¹⁵. Etant sujet possible d'une prédication de vérité, le signifié propositionnel, nominalisé sous forme de complexe nominal indéfini (infinitif) ou de proposition subordonnée commandée par une

²¹² Proposition condamnée no. 35, édition IMBACH-PERLER, p. 84.

²¹³ GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 9, *nunc ad argumentum. Cum dicta propositionum nil sint* (ABÉLARD, *Die Glossen zu Peri Hermeneias*, p. 368); cf. MURALT, *L'être du non-être en perspective aristotélicienne*.

²¹⁴ *Ibid.*, I, p. 8, *ad primum dicendum*.

²¹⁵ Nam habet objectum quod non est ens (*ibid.*, I, p. 10). — Cf. texte d'ABELARD, cité note 105.

conjonction *que*, n'est ni un être réel extramental, ni un être réel psychique: il a l'être d'objet, *esse objecti*, *esse objectivum*, qui constitue selon Duns Scot l'être du connu dans le connaissant, celui-là même qui permet selon Grégoire de Rimini à Aristote de dire que le non-être est non-être. Ce que Duns Scot disait de l'*esse repraesentatum* de l'objet par et dans la *species*, Grégoire l'étend en effet au tout complexe du *significatum propositionis*. Le signifié propositionnel est donc dans l'acte subjectif de proposition comme ce qui est signifié par lui, comme César selon Scot est dans la statue en tant qu'être représenté par elle, comme d'une manière générale le signifié est dans le signifiant. Occam a sans doute le mieux formulé cette proposition en énonçant la conclusion: si je connais la chose, je puis dire que la chose est connue par moi, je dis par là la même chose deux fois, une fois selon la voix active, une autre fois selon la voix passive du verbe. Mais je ne peux conclure que l'être-connu (*esse cognitum*) de l'objet comme tel est en moi et par moi²¹⁶. Par delà Duns Scot, Occam lui-même, la philosophie moderne de l'idée, c'est la linguistique saussurienne qui tombe sous le rasoir d'Occam: le signe signifie la chose, la chose est signifiée par le signe, mais il n'est pas vrai de dire que l'être signifié de la chose est dans et par le signe.

Si le signifié de la proposition est donc «quelque chose», c'est «dans l'âme» (Grégoire le dit au moins une fois, à propos d'une objection²¹⁷) et cette immanence, cet *esse in*, n'est pas celle d'une réalité psychologique, mais celle d'une objectivité dite par tous les scotistes intentionnelle, de manière ambiguë il est vrai, puisque le signifié propositionnel est un terme absolu qui *supponit materialiter*, ainsi qu'il a été dit: il est «dans» l'âme, sans être une entité psychique de l'âme. Grégoire de Rimini introduit ainsi la distinction

²¹⁶ OCCAM, 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 555. — OCCAM parle dans ce passage de l'idée divine selon SCOT. — MARSILE AB INGHEN donne excellemment la raison profonde de la doctrine du signifié propositionnel comme *esse objectivum*: la possibilité qu'elle donne de rendre facilement raison des propositions fausses (1 S, q.2, a.3, fo 12 c). De même, PIERRE D'AURIOLE expliquait les illusions des sens par l'*esse apprens*, lui aussi *esse objectivum* (*Scriptum super Primum Sententiarum*, dist. 3, sectio 14, nn. 31, 32). MARSILE est un occamien strict et critique pertinent de GRÉGOIRE.

²¹⁷ Si [istud significatum totale propositionis est] aliquid, vel ens in anima, vel ens extra animam. Si ens in anima, vel complexum, vel incomplexum, non incomplexum, ut patet, igitur complexum (GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 8, *objectiones*).

entre le domaine psychologique et le domaine logique, qui permet à une importante tradition philosophique d'assurer l'autonomie de la logique par rapport à la psychologie, de Duns Scot à Frege. Duns Scot défend en effet la même idée quand il distingue au sein de l'acte subjectif d'intellection la présence *in esse objectivo* de l'objet intelligé dans son représentant, la *species*, qui est une qualité accidentelle réelle, un accident psychique de l'âme²¹⁸. Husserl fait de même quand il décrit l'*Ideal-objektivität* du sens des actes subjectifs d'expression verbale, ce sens apparaissant dans les actes qui l'engendent comme un «transcendance intentionnelle d'inclusion irréelle», lorsqu'il décrit en particulier les jugements comme des *logische Gebilde*, des configurations logiques, identiques numériquement et qualitativement dans les actes qui les constituent, identifiables et manipulables à l'infini dans leur identité objective. Mais l'instinct réaliste de Husserl le poussera à nier que le sens objectif des actes subjectivement constituants de la conscience soit un terme absolu de celle-ci, et à retrouver les «choses mêmes», fût-ce par une anticipation constitutive idéale²¹⁹. Frege quant à lui dissocie également le «règne des pensées», le *drittes Reich der Gedanken*, qui appartient à la logique, du «règne des représentations», qui appartient à la psychologie. Mais il ne suit pas la voie phénoménologique de Husserl, puisque sa distinction du sens (*Sinn*) et de la référence

²¹⁸ Cf. Scot, 1 S, dist. 3, p. 3, q.1, III, *Appendix*, A, p. 363, à propos de la statue d'Hercule; 1 S, dist. 3, p. 3, q.1, no. 382, III, p. 232-233; no. 386, III, p. 235, où il est question de la passion réelle qu'éprouve l'intellect de par la *species*, par opposition à la passion intentionnelle qu'il éprouve de par l'objet représenté par la *species* et de par l'intellection.

²¹⁹ HUSSERL, dans les *Logische Untersuchungen*, II, I, 1, § 11 sq., montre dans le sens des actes d'expression et de nomination une entité idéal-objective, identique et identifiable au sein, et en quelque sorte par delà la multiplicité des actes subjectifs. De même, dans *Formale und transzendentale Logik*, le jugement est comme tel une *blosse Vermeintheit*, c'est-à-dire un pur sens (*Sinn*) visé en dénomination intrinsèque (p. 116), une *kategoriale Gegenständlichkeit* (p. 106), un *logische Gebilde* (p. 157), une objectivité idéale toujours identifiable (p. 107) comme *intentionale Gegenständlichkeit* (p. 120). Tout *cogito* ayant son *cogitatum* (p. 120), le jugement dans son objectivité jugée (als Geurteiltes) est une idéalité transcendant la conscience qui le constitue, une *psychische Irrealität*, et nullement un *réelles psychisches Datum* (p. 148), et il est donné *in gerader Evidenz*, l'évidence de la distinction (p. 156-157): il est selon les *Cartesianische Meditationen*, I, § 11, une *intentionale Transzendenz irreellen Beschlossen-sin*. Cette distinction universelle entre le *cogito* et le *cogitatum* (p. 117-118) vise évidemment à réfuter efficacement le psychologisme logique (p. 138, p. 151). — Pour l'intentionnalité à la «chose même» sous forme d'une anticipation de la constitution subjective infinie, c'est-à-dire pour l'exemplarisme husserlien proprement dit, cf. MURALT, *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*.

dénotante (*Bedeutung*), le porte à accentuer le caractère absolu du sens, c'est-à-dire son caractère «non sensible», «immuable», «intemporel», «éternel», «non produit» par l'activité psychologique de connaissance, «indépendant» de celle-ci. En conséquence de quoi il estime vain de chercher à constituer le sens dans l'acte subjectif de la conscience et il porte son effort principal sur la création d'une écriture symbolique qui lui permette de manipuler formellement les signes linguistiques «comme si» ils fonctionnaient absolument à la place de la chose, ou du moins «comme si» ils étaient équivalents au sens lui-même²²⁰.

Mais Grégoire de Rimini va encore plus loin. Pour lui, le signifié, étant une entité idéale, est une vérité en soi. D'une manière apparemment toute naturelle en effet, Grégoire de Rimini glisse de la notion de *significatum* à celle de *significabile*. C'est en parlant du signifié propositionnel comme de quelque *ens*, de quelque *res*, de quelque *aliquid*, que ce passage capital à la notion de possible s'opère: «il faut dire que ce nom <quelque[chose]> (*aliquid*), comme ces autres qui lui sont synonymes: <chose> (*res*) et <être> (*ens*), peuvent être pris de trois manières; selon un premier mode, très communément, selon que tout ce qui peut être signifié incomplètement ou complètement (*omne significabile incomplexe vel complexe*), et cela de manière vraie ou fausse, peut être dit chose et quelque [chose]; «selon un deuxième mode, les noms <quelque [chose]>, <chose>, <être>, sont pris pour tout ce qui peut être signifié complètement ou même incomplètement (*pro omni significabili complexe vel etiam incomplexe*), mais de manière vraie, c'est-à-dire par une énontiation vraie»²²¹. Le signifié d'une proposition est donc ce qui peut être signifié par un acte subjectif d'énonciation, et en particulier d'énonciation vraie: il est le signifiable d'une énonciation vraie. De ce point de vue, ajoute Grégoire de Rimini, seule l'énonciation comme acte subjectif est vraie intrinsèquement, les énoncés eux-mêmes, signifiés par l'acte d'énonciation, n'étant vrais qu'en dénomination extrinsèque²²². Grégoire tire de là une définition de la vérité ou de la fausseté, anodine en apparence, considérable pourtant en réalité: «c'est pourquoi tel énonciable (enuntiabile)

²²⁰ Cf. dans *Kleine Schriften*, les articles *Über Sinn und Bedeutung*, *Über die Begriffsschrift des Herrn Peano und meine eigene*, *Der Gedanke*.

²²¹ GRÉGOIRE, 1 S, prol., q.1, a.1, I, p. 8, *ad primum dicendum*; I, p. 9, *alio modo*.

²²² *Ibid.*, p. 10, *ad rationes opinionis*.

est dit faux dont l'énonciation est fausse ou pourrait être fausse, si elle était[formée], et tel [énoniable est dit] vrai, dont l'énonciation est vraie ou pourrait être vraie si elle était formée». D'où suit que: en tant qu'énoncé par une énonciation actuelle intrinsèquement vraie, le signifié de la proposition est dit vrai actuellement par dénomination extrinsèque; en tant qu'énoniable par une énonciation possible, c'est-à-dire comme énoncé possible et signifiable complexe, il peut être dit vrai en soi: «cela est dit vrai qui peut être énoncé (quod est enuntiabile) par une énonciation vraie (...), même si n'existe aucun énonciation créée». Par conséquent, le signifiable: «l'homme ne pas être âne» est vrai en soi, le signifiable: «l'homme être âne» est faux en soi, indépendamment de toute énonciation créée²²³.

Il est évident que cette conclusion de Grégoire prolonge la métaphysique de l'idée divine, telle qu'elle est développée par Duns Scot, c'est-à-dire selon la doctrine de la distinction formelle *ex natura rei*: «tous ces énoniables peuvent être dit vrais de par (ab) la vérité incrée, laquelle est un jugement vrai à propos de tous ces [énoniables] et de n'importe lequel [d'entre eux]»²²⁴. C'est donc la composition possible des idées divines ou leur incompossibilité qui fonde la composition possible ou la contradiction des termes de toute proposition, indépendamment de tout acte créé d'énonciation. En ce sens, il est vrai de dire que Grégoire de Rimini admet la vérité et la fausseté en soi de tout signifié propositionnel, comme Husserl d'ailleurs admet la décidabilité en soi de tout jugement. Un signifié propositionnel ne saurait pourtant être dit faux par rapport à une fausseté première, «puisque il n'est aucune fausseté première de par laquelle [le faux] lui-même pourrait être dénommé faux». En ce sens, «on dit qu'aucun [énoniable] ne sera dit faux», et que le critère de la contradiction ne vaut pas dans ce cas. Il ne faut pas dire que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse nécessairement, mais que, en raison de leur participation à l'unique vérité divine, l'une est vraie, et l'autre, étant la composition de deux termes contradictoires, est dite non vraie, parce qu'il

²²³ *Ibid.*, p. 11.

²²⁴ *Ibid.* — L'expression de GRÉGOIRE est caractéristique: possunt autem omnia talia vere enuntiabilia dici vera a veritate increata, quae omnium eorum et cuiuslibet est verum judicium. — La vérité première divine est un jugement, en raison de la compossibilité des idées divines entre elles. Cf. le texte de Scot, 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 268, III, p. 164, cité dans la 5^e étude, p. 266-267.

n'y a pas dans le Verbe divin, qui est le signe de tous les significés propositionnels vrais, d'idées compossibles par lesquelles cette proposition pourra être dite vraie²²⁵.

La décidabilité en soi des propositions par conséquent n'est pas simplement le résultat de l'exclusive logique de la contradiction, selon laquelle une proposition est nécessairement vraie ou fausse. Elle prendrait en effet cette signification dans une conception aristotélicienne-thomiste où la proposition, pour être vraie, doit être adéquate au réel. Elle est chez Grégoire de Rimini le propre d'une proposition dite vraie de par la composition possible des idées divines, d'une proposition dite non vraie de par l'incompossibilité des idées divines auxquelles chacun de ses termes participe. Il faut dire par conséquent que d'une manière générale le signifié propositionnel, dans son être objectif, participe immédiatement et positivement aux idées divines dans leurs rapports de composition possible. La décidabilité en soi de la proposition chez Husserl, supposant l'être idéal-objectif de son signifié, est un lointain écho rationalisé de cette vision théologique scotiste et grégorienne²²⁶.

Husserl pourtant n'est qu'un des auteurs d'une longue lignée doctrinale dont Grégoire de Rimini anticipe la pensée, en développant sa thèse de la vérité en soi de l'énoncé possible. Attention: il ne se contente pas d'esquisser, de préparer, de préfigurer, il définit les principes et les thèmes de la philosophie du «sens», telle qu'elle fonde la métaphysique du possible chez Leibniz, la doctrine de la proposition en soi et de la vérité en soi chez Bolzano, la philosophie analytique du sens chez Husserl et Frege. La lecture du *Dialogus* de Leibniz (1667), de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, des articles célèbres de Frege sur le sens et la dénotation et le *Gedanke*, certains passages (non proprement phénoménologiques) des *Logische Untersuchungen* de Husserl, permet de s'en convaincre aisément, ainsi que les nombreux parallèles tirés ici même entre la position grégorienne et la pensée moderne et contemporaine. Mais c'est un champ d'études trop vaste pour être présenté dans cette étude. Il mérite d'être traité largement et en soi²²⁷.

²²⁵ *Ibid.*, p. 11, *sed tunc quomodo*. — S'il faut dire que GRÉGOIRE est augustinien, il s'agit, on le voit, d'un augustinisme totalement «scotisé».

²²⁶ *Formale und transzendentale Logik*, § 79.

²²⁷ Cf. l'ouvrage à paraître, sous le titre *Esse objectivum, La représentation de l'objet de Duns Scot à Wittgenstein*. — H. ELIE, *op. cit.*, a le mérite d'attirer l'attention sur la filiation de GRÉGOIRE à la phénoménologie (MEINONG). Il est traducteur d'une partie des *Logische Untersuchungen* de HUSSERL.

QUATRIÈME ÉTUDE

LA MÉTAPHYSIQUE OCCAMIENNE DE L'IDÉE

I. L'INTERPRÉTATION D'UNE ŒUVRE DE PENSÉE MÉDIÉVALE

Les théologies philosophiques médiévales tentent de penser l'être premier qu'elles appellent Dieu de manière à rendre compte de sa nature, de son action et tout à la fois des choses qui peuvent en dériver. Dans la mesure où elles estiment pouvoir procéder de manière purement naturelle, *ex puris naturalibus*, elles s'engagent dans l'analyse et l'interprétation rationnelle de l'expérience immédiatement proposée à l'intelligence philosophique, telle que celle-ci s'exerce selon son statut d'intelligence liée à un corps. Elles supposent donc, à défaut de les constituer toujours en disciplines autonomes, une certaine philosophie naturelle du monde physique, une certaine philosophie naturelle de l'âme humaine et de ses pouvoirs propres de pensée et d'action. Et c'est à partir de ces connaissances qu'elles entreprennent de parler de Dieu, utilisant leur connaissance des choses de ce monde pour en induire la nature de leur principe, leur connaissance de l'intelligence humaine pour évaluer critiquement la portée des vérités théologiques auxquelles elles prétendent accéder, ainsi que la validité des formulations qu'elles leur prêtent. Toute affirmation théologique d'un métaphysicien médiéval par conséquent comporte au moins une triple signification, l'une qui relève formellement de la science de Dieu, la seconde qui relève des sciences du monde et de l'homme, la troisième enfin qui relève de la science des moyens noétiques, logiques et linguistiques mis en œuvre pour l'établir. Cette constatation vaut d'ailleurs aussi pour la théologie portant sur les mystères de la foi chrétienne, tant il est vrai que la foi ne saurait s'exprimer que dans le langage institué par l'homme, selon les modes de pensée élaborés par l'intelligence humaine. Rien n'est moins simple qu'une œuvre de pensée médiévale, puisque les théologies philosophiques médiévales se présentent toujours comme un savoir indirect et relatif de Dieu; rien n'est moins naïf non plus, puisqu'un savoir indirect et relatif doit se soucier d'autant plus de la correction de sa démarche logique qu'il ne peut atteindre à une vision directe et absolue de son objet.

Il en résulte qu'il est très difficile d'interpréter correctement une œuvre de pensée médiévale. Pour la définir en elle-même, il faut tenir compte de chacun de ses trois plans de signification, évaluer leur importance relative dans les divers corps de doctrine spécifiques qu'ils peuvent former. Pour la définir comparativement aux œuvres contemporaines ou postérieures, il faut tenir compte des grands débats intellectuels dans lesquels elle s'insère, des affinités nécessaires qui lient les auteurs selon leur ordre religieux ou leur «nation», et, ce qui est fort important, du souci constant qui anime les penseurs médiévaux de préserver l'unité de la tradition chrétienne par le maintien d'une même langage. On ne soulignera jamais assez le rôle qu'ont joué à ce point de vue les *Sentences* de Pierre Lombard et l'autorité de Saint Augustin. Il était à peine concevable de contredire ouvertement Aristote. Il ne l'était en aucun cas de contredire Saint Augustin ni Pierre Lombard. Et l'on verra ainsi tous les auteurs médiévaux, même ceux qui n'estimeront plus nécessaire de suivre le fil conducteur des *Sentences*, chercher à «sauver» la pensée de Saint Augustin, fût-ce en modifiant, sinon en rejettant la substance, pour n'en garder que les formules.

L'œuvre de Guillaume d'Occam est une illustration remarquable de cette situation. La presque totalité de ses thèses s'inscrit en faux contre l'«opinion commune», elle n'en continue pas moins à s'exprimer dans le langage communément reçu. Guillaume ne tient pas en effet à se présenter comme un novateur, il se veut continuateur des «anciens», et supplie son lecteur de ne pas mépriser sa pensée comme nouvelle¹. On soupçonne que la chronologie n'a rien à faire en la matière. Duns Scot déjà considérait Saint Bonaventure comme un ancien, et Saint Thomas comme un moderne², il ne pouvait pourtant ignorer que l'un et l'autre étaient parfaitement contemporains. De même, Occam juge Saint Thomas un moderne, et s'il lui préfère comme anciens Saint Augustin, Saint Anselme et le Maître des *Sentences* par exemple³, c'est que l'ancienneté pour lui ne se définit pas selon l'histoire, mais se mesure à la préférence affective quasi naturelle qu'éprouve à l'égard de Saint Augustin toute pensée hostile au «modernisme» aristotélicien. C'est dans la tradition augustinienne qu'Occam veut se reconnaître, c'est cette

¹ 1 S, prol., q.1, OT, p. 44.

² RP, 1, dist. 36, q.4, nn. 20, 26, XXII, p. 455, 457.

³ Quodl., 3, a.2, OT, IX, p. 209.

tradition qu'il prétend maintenir. Et s'il peut paraître évident aux yeux des contemporains déjà qu'il n'a plus rien d'un augustinien, ni dans la structure ni dans le contenu thématique de sa pensée — que l'on compare par exemple les doctrines augustinienne et occamienne de la grâce et de la liberté — c'est cependant de l'autorité tutélaire de Saint Augustin toujours qu'il tient à couvrir ses thèses les plus audacieuses — et les moins augustinianes.

Cette annexion de Saint Augustin ne va pas sans quelque violence faite *ad mentem beati Augustini*: elle se manifeste par une utilisation constante de la lettre de Saint Augustin, au gré de citations extrêmement précises. Elle n'en est que plus surprenante dès lors qu'elle s'accompagne d'une critique sévère de toutes les pensées qui ont quelques meilleures raisons de se réclamer de Saint Augustin, telle celle par exemple de Duns Scot ou de Henri de Gand. Elle a pourtant le mérite de faire apparaître l'appareil noétique, logique et linguistique qui soutend l'entreprise occamienne, dans une lumière d'autant plus vive que celui-ci est manifestement plus inadéquat à rendre raison de la signification métaphysique véritable des sentences littéralement empruntées à Saint Augustin.

A suivre le développement de la pensée occamienne dans le latin limpide de son auteur, l'interprète assiste en effet au déploiement des conséquences inexorables du «nominalisme terministe» le plus radical qui fût jamais sans doute. La théologie philosophique n'est plus possible désormais *ex puris naturalibus*; l'entreprise spéculative de Saint Bonaventure, de Saint Thomas, de Duns Scot, est condamnée. S'il existe un discours théologique, il signifie moins la vérité de la réalité divine que l'impuissance de l'intelligence humaine à en penser distinctement quoi que ce soit; il ne tire sa mince probabilité que de l'existence de Dieu, selon qu'elle est attestée par l'Esprit Saint, lequel n'assiste pas plus l'intelligence croyante que la grâce divine ne parfait la nature humaine, ou que l'objet de la connaissance ne cause l'acte de la connaissance; il s'épuise dans la synonymie absolue de ses termes, synonymie à peine tempérée par les connotations qui manifestent à l'évidence que ses termes se substituent opératoirement à (supponunt pro) la réalité divine, sans la signifier distinctement, intrinsèquement ni absolument, en aucune manière philosophiquement légitimable⁴; il se réduit en fait à deux propositions absolues sans commune

⁴ Comparer 2 S, q.20, OT, V, p. 436 et 1 S, dist. 2, q.3, OT, II, p. 82.

mesure l'une avec l'autre, sinon l'univocité du nom *être: deus est, rest est*, l'une objet de foi surnaturelle, l'autre objet de connaissance expérimentale naturelle. Dans l'immédiat, il semble ouvrir la voie à la contemplation silencieuse du spirituel revenu de toute vaine ratiocination, ce qui en somme répond bien à l'idéal de la tradition franciscaine dont Guillaume a vécu. A plus longue échéance, il contribue, après avoir détruit les prétentions métaphysiques de la philosophie, à refermer l'intelligence humaine sur le monde physique et sur l'instrument noétique qui lui permet de l'interpréter logiquement: la science moderne, dit-on, serait ainsi née de cette nécessaire déconstruction de la raison métaphysique et de l'instrument théorique qu'elle a cru pouvoir se donner avec l'aristotélisme.

II. GUILLAUME D'OCCAM ET SAINT AUGUSTIN

Ces caractéristiques de la pensée occamienne trouvent à s'illustrer parfaitement dans la doctrine des idées divines. C'est là une doctrine centrale dans l'œuvre d'Occam. Elle exprime la conception qu'il se fait de l'ordre universel, c'est-à-dire de la nature divine par rapport à la créature, sous un double aspect. Elle dénomme la nature divine à partir des créatures qui en dérivent; cette connotation nécessaire de la créature par le nom attribué à Dieu est l'un des aspects principaux de la critique terministe à laquelle Occam soumet d'une manière générale le prétendu savoir métaphysique. Mais cette critique prend un tour spécial en l'occurrence, puisqu'il s'agit, dans la doctrine des idées, d'examiner comment Dieu connaît et produit les créatures, ou plutôt ce que signifie pour la créature d'être connue et produite par Dieu, puisqu'il n'y a pas de relation réelle de Dieu à la créature. C'est donc la métaphysique de la créature connue et produite par Dieu, la métaphysique de Dieu connaissant et agissant, qui est développée ici, métaphysique de deux absous qui n'ont en commun que le fait qu'ils sont l'un et l'autre, comme des *res absolutae*, absolument coexistants⁵.

Occam a conscience qu'il pénètre ici dans un domaine déjà reconnu par de nombreux maîtres. Saint Bonaventure, Saint Tho-

⁵ 2 S, q.1, OT, V, p. 13, *ad primum tunc dico*. — C'est la doctrine de la relation, laquelle n'est que deux absous co-existants: *similitudo significat duo alba immediate sine omni relatione media, vel unum principaliter et aliud connotative; et ideo non praedicatur de aliquo nisi quando ista duo alba co-existent* (*ibid.*, p. 16. — Il faut préférer la leçon *co-existenti*).

mas, Duns Scot⁶, chacun à leur manière, élaborent une théologie qui leur permet de faire comprendre le caractère intelligent de l'acte créateur divin. Ils ne pouvaient pas ne pas rencontrer sur leur chemin les doctrines platoniciennes, augustinianes et dyoniennes de l'idée. Donnant évidemment la préférence à l'interprétation augustinienne et dyoniennne, ils dépouillent les idées platoniciennes de leur entité autonome, pour les situer dans l'intelligence divine et en faire à la fois le principe de la connaissance et le modèle de la production des choses par Dieu⁷. Nonobstant les difficultés théoriques que pose une pareille transposition, et les différences qui séparent leur doctrine de celle de Denys et d'Augustin, tous reprennent à leur compte les formulations de Denys et surtout celles d'Augustin touchant l'idée, sa nature, sa fonction.

Occam n'échappe pas à la règle. Mais sa situation à l'égard de Saint Augustin est bien différente de celle de Saint Bonaventure, Saint Thomas ou Duns Scot. Ceux-ci prolongent la doctrine augustinienne de l'idée, en la modifiant certes, mais sans la rejeter en aucune manière. La conscience qu'ils prennent de la nécessité métaphysique de l'idée dans l'intellection et l'action divine dicte leur fidélité réelle à Saint Augustin, plus grande d'ailleurs chez Saint Thomas que chez Duns Scot. Ils n'éprouvent donc pas le besoin de confronter sans cesse leur position à celle de Saint Augustin. Tout au contraire, Occam laisse très vite percer son désaccord profond avec la métaphysique de l'idée telle qu'elle est présentée par Saint Augustin, et bien entendu telle qu'elle est explicitée par les grands maîtres du 13^e siècle⁸. Il tient cependant à bénéficier de l'autorité de Saint Augustin et s'efforce donc de solliciter à son profit le plus grand nombre de textes augustiniens. C'est pourquoi son traité de l'idée foisonne de citations empruntées très spécialement au *De 83 quaestionibus*, q. 46 de *ideis*⁹, traité classique en la matière.

⁶ D'autres aussi que combat OCCAM, tels HENRI DE GAND, GUILLAUME D'ALNWICK, PIERRE D'AURIOLE.

⁷ BONAVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un., q.1; THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.1; SCOT, RP, 1, dist. 36, q.2, no. 31, XXII, p. 444.

⁸ Les adversaires que nomme à cette occasion OCCAM sont HENRI DE GAND et DUNS SCOT (1 S, dist. 35, q.4-6, OT, IV).

⁹ OCCAM ne cite pas ce texte de DENYS, *Des noms divins*, chap. 5, que cite THOMAS, mais non pas SCOT: exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit (*De veritate*, q.3, a.1). Il est vrai qu'OCCAM cite peu DENYS, et lorsqu'il le cite, il semble évident qu'il

Il est intéressant, pour pénétrer dans la théologie occamienne de l'idée, d'examiner de près la manière dont Occam utilise l'autorité de Saint Augustin.

En considérant les textes augustiniens utilisés par Occam dans son traité de l'idée divine, on s'aperçoit que certains ne sont soumis à aucune critique, contrairement à d'autres, généralement rapportés dans les objections que s'adresse Occam à lui-même. Les premiers, s'ils étaient isolés de l'ensemble, induiraient à conclure qu'Occam se contente de reprendre à son compte la position augustinienne.

Saint Augustin insiste en effet sur le caractère intelligent (*rationalis*) de l'action divine. Occam fait sienne son exclamation dans le *De 83 quaestionibus*: «qui oserait dire que Dieu fait toutes choses de manière inintelligente (*irrationabiliter*)?»¹⁰. Il fait par là écho aux docteurs du 13^e siècle qui excluaient eux aussi tout processus naturel ou fortuit dans l'action divine¹¹. Si donc le théologien se préoccupe de savoir comment Dieu agit et produit toutes choses, il se voit donc obligé d'admettre certaines raisons qui président à la production divine et définissent la connaissance divine des choses. Saint Augustin place ces raisons dans la pensée divine: «où faut-il penser que ces raisons sont, sinon dans la pensée (mente) du Créateur?» Occam reprend ce texte également¹². Ces raisons, contenues dans la pensée divine et appelées depuis Platon idées, selon un texte rapporté par Occam¹³ et auparavant par Saint Bonaventure et Duns Scot¹⁴, sont cela même selon quoi le Créateur établit la créature. Saint Augustin ajoute en effet, et Occam cite ce texte: «Dieu ne regardait pas (*intuebatur*) quelque chose posée en dehors de lui, pour établir ce qu'il établissait»¹⁵. Occam justifie par ce texte la formule traditionnelle qu'utilisaient Saint Thomas et Duns Scot pour définir l'idée: la raison ou idée de la chose dans la pensée divine est

s'agit d'une connaissance de seconde main, ainsi pour la *contenance unitive* des perfections en Dieu (1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 525), terme qu'il a dû lire chez Scot, 2 S, dist. 16, q. un., no. 17, XIII, p. 43.

¹⁰ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 492.

¹¹ BONAVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un., q.1; THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.14, a.8; q.15, a.1; SCOT, 1 S, dist. 35, q. un., nn.38 sq., VI, p. 260 sq.

¹² 1 S, dist. q.5, OT, IV, p. 486.

¹³ *Ibid.*, p. 495.

¹⁴ BONAVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un., q.1; SCOT, 1 S, dist. 35, q. un., no. 1, VI, p. 245; RP, 1, dist. 36, q.2, nn.31, 33, XXII, p. 444.

¹⁵ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 486.

id ad quod aspiciens [deus] potest producere aliquid in esse reali; l'idée est l'exemplaire de la chose produite par Dieu¹⁶. Et comme les choses produites sont différenciées selon l'espèce et l'individu, Saint Augustin précise que «l'homme est établi par une raison autre, et le cheval est établi par une raison autre», et que «les choses singulières sont créées par des raisons propres». Saint Thomas utilisait déjà ces textes¹⁷, et Occam les reprend également¹⁸.

Il semble donc jusqu'ici que rien ne distingue la doctrine d'Occam de celle de son maître Augustin ou de ses prédécesseurs immédiats. Pourtant, à y regarder de plus près, il apparaît que les textes repris jusqu'ici par Occam se contentent de définir le mode d'exercice de l'action divine, la place de l'idée dans l'intelligence divine comme principe de l'action divine, sa fonction d'exemplaire, sa division en idées des espèces et des individus. Quand il s'agit de définir l'idée en elle-même, Occam ne peut plus sans autre faire état du célèbre texte que reprennent tous les maîtres du 13^e siècle: «les idées sont quelques formes principales ou raisons des choses, stables, immuables, qui ne sont pas formées et par là sont éternelles et se trouvent être toujours de la même manière»¹⁹. Car, en s'interrogeant sur les notions de raison, d'immutabilité et d'éternité, qui spécifient selon Saint Augustin l'idée divine, il se voit dans l'obligation de nuancer l'affirmation de Saint Augustin et des maîtres qui l'ont interprété.

L'idée ne saurait être pour lui une *ratio cognoscendi*, au sens courant du terme, ni comme *species* intelligible motive, ni comme similitude représentante, mais seulement comme objet terminatif²⁰. L'immutabilité et l'éternité de l'idée ne sont pas une immutabilité ni une éternité à proprement parler, mais signifient simplement que l'idée est éternellement et immuablement intelligée²¹.

De même, quand Occam continue la citation augustinienne en mentionnant la vérité de l'idée, il n'interprète pas celle-ci au sens

¹⁶ OCCAM, 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 486, 501 sq.; THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.2; SCOT, 1 S, dist. 35, q. un., no 38, VI, p. 260; RP, 1, dist. 35, q.2, no. 31, XXII, p. 444.

¹⁷ *De veritate*, q.3, a.2; *Summa theol.*, 1, q.15, a.2.

¹⁸ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 487, 501.

¹⁹ *Ibid.*, p. 494. — BONAVVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un. q.1; THOMAS, *Summa theol.*, q.15, a.2; SCOT, 1 S, dist. 35 q. un., no. 1, VI, p. 245.

²⁰ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 490-494.

²¹ *Ibid.*, p. 498-499.

d'une vérité absolue de l'idée, mais au sens d'une idée vraie parce que vraiment (*vere*) intelligée²². Ce qui signifie que l'idée n'est ni *realiter* ni *subjective* en Dieu, comme si elle était douée de l'être divin absolument. Cela déjà n'est plus augustinien, ni bonaventurien, ni thomiste, car pour Saint Bonaventure et Saint Thomas, comme pour Saint Augustin, l'idée est réellement l'essence divine²³. Occam se situerait davantage dans la ligne du scotisme, car c'est Scot qui introduit à propos de l'idée divine la distinction entre l'*esse simpliciter* de l'essence, de l'intellect et de l'intellection divins et l'*esse secundum quid* des objets secondaires de l'intellection divine, c'est-à-dire des idées divines²⁴. Mais la position scotiste n'est encore qu'un relai dans l'évolution doctrinale qui mène jusqu'à Occam, pour qui l'idée n'est que la chose créée elle-même, en tant que connue de Dieu²⁵. Cette réduction du sens métaphysique de la doctrine classique de l'idée renverse toutes les perspectives et justifie la violence que fait subir Occam à la lettre augustinienne. Ainsi de celles qui viennent d'être exposées, ainsi de celles qui permettent à Occam de faire dire à Saint Augustin que «les idées naissent et périssent», contrairement aux textes exprès du *De 83 quaestionibus*: «les idées ne naissent ni ne périssent; selon elles, peut être dit formé ce qui peut naître et périr, et tout ce qui naît et pérît.» Il est vrai que la notion d'éternité de l'idée qu'Occam vient d'introduire suffit à donner un sens strictement occamien à cette sentence augustinienne²⁶.

Toutes ces interprétations, qui s'éloignent évidemment de l'«opinion commune», se réfèrent à des textes augustiniens cités à l'appui d'objections contre la position d'Occam. Occam a dû donc prendre conscience des limites que ne pouvait franchir son entreprise. Et de fait, il avoue ne pas pouvoir souscrire à certaines conclusions toutes naturelles à un augustinien.

Ainsi, quand l'objectant lui oppose que les idées doivent être réellement en Dieu, car Saint Augustin n'aurait pas pu écrire dans le cas contraire: «par la vision des idées, l'âme est au plus haut degré de la bénédiction (beatissima)», il répond que cela n'est pas pos-

²² *Ibid.*, p. 499.

²³ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.1, ad 3; BONAVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un., q.2.

²⁴ Thème coextensif à toute la doctrine scotiste de l'idée, 1 S, dist. 35 et 36; RP, 1, dist. 36.

²⁵ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 488.

²⁶ *Ibid.*, p. 496, 505.

sible, car la vision des idées n'est pas la bénédiction à proprement parler, mais simplement une «bénédiction accidentelle»²⁷, bien évidemment, puisque les idées sont les créatures connues elles-mêmes. Ainsi tombe une position d'inspiration essentiellement augustinienne: la vision des choses en Dieu par les idées divines. Le dernier grand représentant en était Duns Scot qui affirmait que dans les idées, telles qu'il les concevait, pouvaient être connues toutes les *veritates sincerae* comme dans leurs règles éternelles²⁸.

Occam n'a pas donné son interprétation personnelle du passage augustinien cité par Henri de Gand et qu'il rapporte lui-même à ce propos: «une telle puissance est établie dans les idées, que, si elles ne sont pas intelligées, personne ne peut être sage»²⁹. Elle n'aurait pu que contredire aussi bien Saint Augustin que Saint Thomas et Duns Scot qui le citent eux aussi³⁰. La sagesse, étant en effet pour eux comme pour Aristote la connaissance par les causes les plus hautes, consiste dans la vision des choses dans les idées divines. Or, en aucun cas, la vision des idées ne saurait être pour Occam la vision des causes les plus hautes des choses, puisque les idées au contraire se réduisent aux choses elles-mêmes et que la connaissance des choses est au plus une bénédiction accidentelle. Il viendra pourtant un jour un auteur célèbre qui se fera sans le savoir l'écho de la position occamienne et prétendra que la connaissance du monde physique, la médecine et la mécanique, sont les fruits délectables de la sagesse...

Chose curieuse, lors même qu'il contredit Saint Augustin, jamais Occam ne le réfute; il se contente de lui faire dire ce qu'il n'a jamais dit, en ajoutant au mieux un «sic forte loquitur beatus Augustinus»³¹. Jamais non plus, il ne recourt, à l'égard de son interprétation de Saint Augustin, au procédé qu'il utilise souvent ailleurs et qui consiste à présenter sa propre thèse comme une opinion probable parmi d'autres, qu'il cite ou récite, quoi qu'il en soit

²⁷ *Ibid.*, p. 495, 501-502. — Cette interprétation dépend de Scot, ainsi que l'atteste l'usage que fait celui-ci de ce passage des *Confessions*, V, 4,7: *beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat, qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior.* — Scot tronque la citation (1 S, dist. 35, q. un., no. 44, VI, p. 263).

²⁸ 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, nn. 261 sq., III, p. 160.

²⁹ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 482.

³⁰ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.1, *sed contra*; Scot, 1 S, dist. 35, q. un., no. 35, VI, p. 259.

³¹ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 502.

de la vérité, sans l'affirmer³². Ce procédé, que K. Michalski appelle joliment la «contrebande d'idées subversives», était devenu courant, semble-t-il, à la fin du 13^e siècle, puisque Saint Thomas s'en plaignait déjà dans sa querelle avec les Averroïstes³³. Duns Scot ne dédaigne pas d'en faire usage, lorsqu'il introduit une conception qui ne coïncide pas avec l'opinion commune, celle par exemple de l'être univoque³⁴. Il permet à Occam de présenter une série d'opinions sans trancher entre elles, et dans bien des cas, comme ceux du concept et de la relation par exemple, il n'exprime pour Occam que l'inachèvement de son enquête³⁵. Rien de tel ici. Une très ferme position ressort du débat avec Saint Augustin à propos de l'idée divine. Après ce qui vient d'être dit, il peut paraître évident qu'elle n'aboutit pas à une doctrine conforme ni même apparentée à l'inspiration augustinienne. Plus nettement que sur d'autres points de doctrine, Occam rejette ici Saint Augustin au moment où il prétend se réclamer le plus ouvertement et le plus fidèlement de lui. L'analyse de la théologie occamienne de l'idée révèlera qu'il ne s'agit même pas d'une interprétation de la pensée augustinienne, mais d'une métaphysique radicalement nouvelle, conçue d'un dessein puissant et menée à chef avec une rare conséquence.

III. CREDO IN UNUM DEUM

La théologie philosophique de Guillaume d'Occam se résume en une proposition: Dieu est un de toutes les manières. De cette proposition se déduisent toutes les autres propositions de la métaphysique occamienne, ou plutôt: toutes les autres propositions de la

³² 1 S, dist. 8, q.3, OT, III, p. 215; 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 243; 1 S, dist. 3, q.3, OT, II, p. 425 (quidquid sit de vero).

³³ MANDONNET, *Siger de Brabant*, cité par K. MICHALSKI, *La philosophie du 14^e siècle*, p. 95.

³⁴ 1 S, dist. 3, q.2, no. 5, Vivès, IX, p. 18.

³⁵ Plus exactement, il faut dire que la controverse sur le concept, la question par exemple de savoir si le concept est une qualité réellement psychique de l'âme, l'intellection même de plusieurs singuliers confusément appréhendés, ou un *idolum fictum* doué d'un être objectif à la manière scotiste, paraît en dernière analyse non pertinente, irrelevante, à OCCAM, dès lors qu'il a découvert la portée de la fonction de substitution opératoire des noms (*suppositio*). Le débat psychologique, ou métaphysique, reste ouvert: *istas ultimas opiniones reputo probabiles; quae tamen sit vera et quae falsa discutant studiosi (Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis, § 10, OP, II, p. 371)*. Pour OCCAM, le «nominalisme» suffit, il fournit l'intelligibilité minimale nécessaire pour mettre les maîtres d'accord. Cf. plus bas, p. 195-197.

métaphysique communément reçue devront s'accommoder de cette proposition, comme par exemple celles qui prétendent affirmer une quelconque distinction en Dieu, ou une pluralité d'attributs, d'actes ou d'objets.

Dieu étant un *omnibus modis*, il n'y a en lui aucune distinction *nullo modo*. Occam considère quatre types de distinction: 1) la distinction réelle d'une chose d'avec une autre chose; 2) la distinction d'un être de raison d'avec un autre être de raison; 3) une distinction quasi intermédiaire, qui n'est ni réelle ni de raison, d'une chose d'avec un être de raison et inversement; 4) une distinction qui elle non plus n'est ni réelle ni de raison à proprement parler, d'un composé d'un être réel et d'un être de raison d'avec un être réel, un être de raison, ou un autre composé semblable au premier³⁶. Il exclut toute distinction réelle de Dieu: Dieu n'est qu'une chose unique, absolument, sous tous les rapports possibles. La distinction réelle fondant pour Occam la distinction formelle, puisque «jamais une distinction formelle ne se vérifie de quoique ce soit si ce n'est à cause d'une distinction réelle»³⁷, Occam exclut de même toute distinction formelle de Dieu, parce qu'elle présente à ses yeux le défaut majeur d'introduire en Dieu une certaine pluralité *ex natura rei*³⁸. C'est l'édifice entier de la théologie de Duns Scot qui est écarté par ce trait de plume. Mais, insiste Occam, il faut aussi nier toute distinction de raison en Dieu³⁹, car il n'est pas vrai que la perfection divine amène l'intelligence humaine à ne la saisir que par des *rationes* partielles: en appréhendant Dieu, le théologien appréhende de lui tout ou rien⁴⁰. C'est ici la totalité de la métaphysique et de la noétique de Saint Thomas qui est rejetée⁴¹.

Voilà bien la manière d'Occam: la déconstruction des positions adverses est totale, elle s'attaque à leurs principes immédiatement, en en contestant la portée métaphysique. Il reste cependant une théologie à dire, c'est donc l'analyse terministe du langage qui va

³⁶ 1 S, dist. 2, q.3, OT, II, p. 78.

³⁷ 1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 19; *ibid.*, q.6, OT, II, p. 173.

³⁸ Que la foi admet pour ce qui est de la Trinité, mais que la raison nie partout ailleurs (1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 18-20).

³⁹ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ OCCAM met en cause THOMAS, 1 S, dist. 2, q.1, a.3, resp., en niant le fondement virtuel de la distinction de raison en Dieu, à savoir l'éminence qui *petit unitatem in entitate* (JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, In 1^{am}, dist. 21, *De ideis divinis*, t. II, p. 561 a, p. 569 b; *ibid.*, dist. 4, t. I, *De simplicitate Dei*, p. 487a).

en porter tout le poids. On s'en aperçoit en voyant Occam développer la doctrine des attributs divins.

Dieu étant un absolument, il n'est qu'une perfection une absolument, indistincte *re et ratione*. Et si l'on veut donner au langage son sens efficace, c'est-à-dire parler de *virtute sermonis*, il ne faut pas dire, pour exprimer l'unité divine, que cette perfection unique est en Dieu, mais qu'elle est Dieu⁴². Il n'y a pas plusieurs perfections, plusieurs attributs divins. Tous les attributs sont identiques parfaitement entre eux et avec l'essence divine, aussi identiques que Dieu est identique à Dieu, et Socrate à Socrate⁴³: «l'essence divine, la bonté divine, ou la sagesse, ne sont distinctes en aucune manière, ni formellement, ni en quelque manière que ce soit»⁴⁴. Il ne faut pas dire que l'essence divine les contient formellement, ni virtuellement; ils sont l'essence divine⁴⁵. «L'intellect est réellement (realiter) Dieu, et la volonté est réellement Dieu», «l'intellect divin (...) et la volonté divine sont l'essence divine elle-même réellement et formellement»⁴⁶, si bien qu'essence divine, intellect, volonté, sont absolument indistincts⁴⁷.

Il s'agit jusqu'ici de la perfection unique de Dieu *ex natura rei*. Il n'empêche que nous parlons de Dieu et disons avec des noms divers qu'il est bon, sage, intelligent, volontaire, etc. De ce point de vue, les attributs sont des concepts ou des signes qui peuvent être dits de Dieu, et il vaudrait mieux les appeler proprement concepts attributifs (*conceptus attributales*) ou noms attributifs (*nomina attributalia*) que perfections attributives (*perfectiones attributales*)⁴⁸. Sans insister sur les espèces de concepts ou noms attributifs, il faut remarquer ici qu'Occam ne tranche pas la question de savoir si l'attribut divin est un concept ou un nom. Son nominalisme l'amène

⁴² 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 61.

⁴³ 1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 3, 17; 1 S, dist. 35, q.1, OT, IV, p. 428-429; 2 S, q.20, OT, V, p. 436.

⁴⁴ 1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 19.

⁴⁵ 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 461. — La contenance formelle est une allusion directe à la contenance unitive citée par Scot, note 9. La contenance virtuelle fait allusion à la distinction virtuelle des attributs fondée sur l'éminence divine. — Nullum absolutum in Deo distinguitur a quocumque ibi absoluto quocumque modo (1 S, dist. 17, q.1, OT, III, p. 457).

⁴⁶ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 73; 1 S, dist. 6, q. un., OT, III, p. 90; 1 S, dist. 10, q.1, OT, III, p. 326; 1 S, dist. 45, q. un., OT, IV, p. 664.

⁴⁷ 1 S, dist. 7, q.2, OT, III, p. 142.

⁴⁸ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 61-62.

nera à préférer la définition de la perfection comme nom et il y trouvera l'autorité de Denys, Saint Augustin et du Maître des *Sentences*⁴⁹. Pour l'instant, il se contente de constater que les concepts ou noms sont des signes⁵⁰, absous en eux-mêmes, c'est-à-dire distincts par eux-mêmes, même s'ils connotent parfois autre chose que leur signifié propre⁵¹, et qu'ils sont à ce titre des prédictables dits de Dieu et de toute personne divine *conjunction* et *division*⁵². Par conséquent, de quelque manière qu'on les considère, les attributs, de ce deuxième point de vue, sont distincts de l'essence divine. S'ils sont des êtres de raison, c'est-à-dire des concepts au sens d'*idola ficta*, n'ayant qu'un être objectif dans l'intelligence⁵³, ils sont distincts d'avec Dieu selon le troisième type de distinction, la distinction intermédiaire d'une chose d'avec un être de raison; si au contraire, ils sont des êtres réels, c'est-à-dire des qualités de l'esprit, ayant un être réel et subjectif dans l'âme, s'ils sont donc l'intellection même⁵⁴, ils sont distincts d'avec Dieu selon le premier type de distinction, la distinction réelle. Dans un cas, comme dans l'autre, ils se substituent opératoirement à (supponunt pro) l'essence divine dont ils sont dits⁵⁵, selon une supposition conventionnelle *ex institutione voluntaria* pour les concepts comme être de raison, naturelle *ex natura sua* pour le concept comme intellection⁵⁶. Bref, les noms comme les concepts des perfections divines «ne sont pas réellement l'essence divine», et leur multiplicité n'affecte en rien l'absolue unité divine, car «l'essence divine n'est ni une pluralité de concepts ni une pluralité de noms»⁵⁷.

Lorsqu'Occam aura tranché la question du concept et du nom dans un sens définitivement nominaliste, il pourra dire alors que les perfections divines se distinguent en raison, sauvant ainsi *sicut verba sonant* la position thomiste, car des noms différents, distincts réelle-

⁴⁹ *Quodl.*, 3, q.2, OT, IX, p. 209.

⁵⁰ 1 S, dist. 2, q.8, OT, II, p. 289.

⁵¹ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 68. — C'est pourquoi les attributs ne se distinguent pas par leur signifié, mais *seipso*.

⁵² *Ibid.*, p. 61.

⁵³ 1 S, dist. 2, q.8, II, p. 271-272; 1 S, dist. 27, q.2, OT, IV, p. 205-206.

⁵⁴ 1 S, dist. 2, q.8, OT, II, p. 289, 291; 1 S, dist. 27, q.2, OT, IV, p. 207-208; q.3, OT, IV, p. 242-243. Cf. les passages parallèles de l'*Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, OP, II, p. 348 sq.

⁵⁵ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 66.

⁵⁶ *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, Proemium, OP, II, p. 350.

⁵⁷ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 62. Cf. 1 S, dist. 7, q.2, OT, III, p. 142.

ment en tant que noms, pourront alors être dits distincts en raison, dans la mesure où ils ont plusieurs significations distinctes⁵⁸. En ce sens, l'attribut sera dit une raison (*ratio*)⁵⁹.

La doctrine occamienne des noms divins soulève une difficulté importante. Si Dieu est absolument un, *re et ratione*, que signifie donc le langage du théologien? Les noms qu'il utilise ne sont-ils pas purement synonymes, ne risquent-ils pas de ne signifier rien?

Plusieurs noms sont vraiment synonymes, lorsqu'ils ont le même signifié absolument et de toutes les manières possibles⁶⁰, si bien que dans le signifié il n'y ait ni distinction ni non-identité⁶¹, et que dans le signe nominal, il n'y ait aucune diversité quant au mode de signifier (*modus significandi, abstractus vel concretus*)⁶². Or ces deux conditions indiquées par Occam n'ont pas la même valeur, la première l'emportant sur la seconde. Il est bien difficile en effet de donner des exemples de synonymes véritables, car dans la plupart des noms, il y a toujours ou connotation adjacente, ce qui entraîne une certaine diversité dans le signifié, ou diversité dans le mode de signifier. On peut comprendre cependant ce que signifie l'identité absolue *omnibus modis* du signifié des noms synonymes, en considérant par exemple l'identité de l'intelligence et de la volonté humaines. Celles-ci ne différant *nec re nec ratione*⁶³, l'identité *omnibus modis* du signifié de leurs noms consiste donc en son identité *re et ratione*. Mais il faut aussitôt ajouter que les deux noms «intelligence» et «volonté» ne sont pas vraiment synonymes, car, s'ils signifient chacun la substance de l'âme, ils ajoutent à cette signification première et identique divers actes que l'âme peut produire, l'un l'acte d'intelliger, l'autre l'acte de vouloir. Leur *quid nominis* est celui de noms connotatifs, dont le signifié n'est pas identique de toutes manières: il implique un signifié *in recto* et un consignifié, dénommé ou connoté, *in obliquo*. La connotation, entraînant une non-identité

⁵⁸ *Quodl.*, 3, q.2, OT, IX, p. 209-210.

⁵⁹ *Ipsum attributum non est nisi ratio tantum, et non est realiter Deus; intellectus divinus qui non est attributum [est] ipsamet essentia realiter et formaliter* (1 S, dis. 6, q. un., OT, III, p. 90) *Illa quae distinguntur ratione sunt termini* (*Summa logicae*, III, 4, cap. 8, OP, I, p. 786). Cette distinction ainsi que celle de *Quodl.*, 3, q.2, prouve le nominalisme connaturel d'OCCAM.

⁶⁰ *Summa logicae*, I, cap. 6, OP, I, p. 19.

⁶¹ L'expression «non-identité formelle» est d'origine scotiste, à propos de la distinction formelle.

⁶² 1 S, dist. 2, q.11, OT, II, p. 365.

⁶³ 2 S, q.20, OT, V, p. 436.

dans le signifié, suffit donc à interdire la synonymie⁶⁴. C'est ce qui apparaît encore lorsqu'on examine la diversité dans le mode de signifier. Celle-ci n'affecte en effet pas la synonymie par elle-même⁶⁵, comme on le voit par exemple dans les cas de noms tels «*homo*» et «*humanitas*»⁶⁶. Absolument, ces noms sont synonymes, car ils ne se distinguent pas quant à leur signifié⁶⁷. Il faut donc, pour que la diversité dans le mode de signifier entraîne la non-synonymie, que «quelque chose soit signifiée par l'un des termes qui n'est pas signifiée par l'autre, et qu'ainsi il reste toujours quelque distinction dans les signifiés ou dans les consignifiés»⁶⁸. La non-synonymie ne peut donc provenir formellement que de la connotation, et ne requiert pas nécessairement l'unité du mode de signifier⁶⁹.

Cette doctrine, Occam l'applique aux attributs divins sans difficulté. Certes, essence divine, intelligence et volonté divines sont absolument unes, Occam le répète sans cesse. Mais ces noms «intelligence», «volonté», comme ceux des autres perfections divines, ne sont pas synonymes pour autant. Car, ils n'ont pas un signifié absolument un et indistinct; ils ont au contraire des signifiés ou connotés distincts, non en Dieu, puisque Dieu est identique parfaitement, mais hors de Dieu, *extra Deum*⁷⁰. Il y a donc ici distinction des noms signifiants, mais unité absolue du signifié⁷¹. Unité absolue, non pas par la contenance unitive d'entités distinctes *formaliter ex natura rei*, comme le voulait Scot⁷², ni par l'unité d'attributs distincts en raison dans l'éminence de la perfection divine⁷³, mais unité absolue, parce que ces noms, lors même qu'ils sont attribués

⁶⁴ *Ibid.*; 1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 23.

⁶⁵ *Summa logicae*, I, cap. 72, OP, I, p. 223; 1 S, dist. 8, q.3, OT, III, p. 208.

⁶⁶ *Summa logicae*, I, cap. 6, OP, I, p. 19.

⁶⁷ 3 S, q.1, OT, VI, p. 39.

⁶⁸ 1 S, dist. 8, q.3, OT, III, p. 208.

⁶⁹ Il arrive que l'on ne sache pas si de deux noms qui ne diffèrent que selon le mode de signifier l'un peut être dit de l'autre, parce que l'on ne sait pas si les deux «supposent» de la même manière pour le même suppôt. Ainsi par exemple de *deus* et *deitas* dans la proposition *deus est deitas*, ou même *homo est humanitas*. Cf. 1 S, dist. 2, q.3, OT, II, p. 85-89, et l'assomption de *homo* et *humanitas* dans le Verbe, 3 S, q.1, OT, VI, p. 39-41. — Ces points seront étudiés de plus près dans l'ouvrage déjà mentionné *Distinctiones*.

⁷⁰ 1 S, dist. 2, q.3, OT, II, p. 82.

⁷¹ *Ibid.*, p. 83.

⁷² Cf. note 9.

⁷³ Cf. note 41, et THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.13, a.4.

à Dieu, ne signifient aucune distinction en lui⁷⁴, mais dans la créature seulement⁷⁵, selon que dans la créature se manifestent les effets des diverses puissances que les théologiens attribuent nominalement à Dieu: «Dieu a en effet les puissances de gouverner, de réparer, de prédestiner, de réprover, lesquelles ne posent rien de distinct en lui. Mais parce que quelques effets suivent la puissance de créer, de gouverner, de prédestiner, à cause de ces effets divers. Dieu est dénommé de diverses dénominations»⁷⁶. Si les termes qui signifient les puissances divines, les signifiaient précisément (*prae-cise*), c'est-à-dire sans signifier ni connoter rien d'autre, ils seraient parfaitement synonymes⁷⁷. Mais nous n'avons pas de termes pareils; tous les termes que nous attribuons nominalement à Dieu, sont connotatifs et nous font connaître Dieu par rapport aux créatures, selon une dénomination extrinsèque seulement⁷⁸. Car, «ni l'essence divine, ni la quiddité divine, ni rien qui est réellement Dieu, ne peut être connu en soi par nous de telle sorte que rien d'autre que Dieu ne concoure [à la connaissance de Dieu en soi] comme objet (*in ratione objecti*)»⁷⁹.

Rien n'est donc dit absolument de Dieu, sinon Dieu, car, à parler absolument, Dieu est seulement Dieu. En deçà des noms connotatifs, il doit y avoir en effet un nom, qui soit absolu, c'est-à-dire qui ne signifie pas quelque chose en premier et quelque chose en second⁸⁰. Tels ne sont même pas les noms, réputés absous pourtant, comme «intelligence» ou «volonté»⁸¹, car ils sont en réalité des noms connotatifs par dénomination extrinsèque⁸². Tel est pourtant le nom «essence divine», ou mieux encore «Dieu», lequel seul permet de dire absolument: «Dieu est Dieu», et par rapport au signifié identique duquel les attributs sont dits identiques entre eux et à Dieu comme Dieu est dit identique à Dieu.

⁷⁴ 1 S, dist. 2, q.3, OT, II, p. 82-83.

⁷⁵ 1 S, dist. 19, q.1, OT, IV, p. 21.

⁷⁶ 2 S, q.20, OT, V, p. 436. — Le concept *creativum* ne peut être si quelque chose qui n'est pas Dieu n'est pas connue (1 S, prol., q.3, OT, I, p. 142).

⁷⁷ 1 S, dist. 26, q.2, OT, IV, p. 183; 1 S, dist. 45, q. un., OT, IV, p. 664.

⁷⁸ 2 S, q.20, OT, V, p. 436.

⁷⁹ 1 S, dist. 3, q.2, OT, II, p. 402.

⁸⁰ *Summa logicae*, I, cap. 10, OP, I, p. 35-37.

⁸¹ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 62.

⁸² 1 S, dist. 1, q.2, OT, I, p. 402; 2 S, q.20, OT, V, p. 436; 4 S, q.2, OT, VII, p. 31.

Rien n'est dit non plus distinctement de Dieu, ni au sens des distinctions formelles de Duns Scot, ni au sens des *rationes* distinctes de Saint Thomas. «Dieu est en tout et de toutes manières un et indistinct», c'est là tout ce que l'on peut dire de Dieu distinctement, à moins de dire comme Duns Scot que la pluralité des attributs divins est dite une pluralité de concepts simples distincts formellement de par la distinction formelle *ex natura rei* de leur signifié, ou comme Saint Thomas, qu'elle est dite selon une pluralité de concepts divers, et en ce sens distincts en raison les uns des autres, néanmoins confus, en ce qu'ils ne sont ni simples, ni parfaitement abstraits, mais imparfaitement abstraits de l'expérience et donc analogiquement concrets.

Rien n'est dit enfin intrinsèquement de Dieu, contrairement à ce que prétendaient Saint Thomas et Duns Scot. Car, si Saint Thomas, Duns Scot et Occam s'accordent pour dire que Dieu ne peut être dénommé que par rapport à la créature, l'élaboration par le premier des perfections distinctes des choses en notions analogiques prédictables par soi de Dieu selon une distinction de raison, l'élaboration par le second des perfections distinctes formellement des choses en notions univoques prédictables par soi de Dieu selon leur mode d'infinité proprement divin, permettent à tous deux, chacun à sa manière, de prétendre dire quelque chose intrinsèque à Dieu. Mais «être dit par rapport à la créature» ne signifie pour Occam qu'une chose: un attribut n'est dit de Dieu qu'en raison de l'effet que selon cet attribut Dieu produit dans la créature; Dieu n'est dit bon que parce qu'il est cause de la bonté⁸³.

Par conséquent, il faut dire absolument que rien n'est dit de Dieu, car la tautologie «Dieu est Dieu» est vaine, tant que rien d'autre n'est dit de Dieu, tant que rien n'est dit de Dieu qui soit autre que le signifié précis de ce nom «Dieu». On retrouve les apories sophistiques de l'Etre ou de l'Un éléatiques. Ou mieux encore on découvre, non sans admiration devant l'invention de ce nouveau possible philosophique, la réponse inédite que peut donner Occam à ces apories grâce à sa notion de dénomination extrinsè-

⁸³ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 543. — Cette position, déjà critiquée par THOMAS, est celle même d'OCCAM. Pour THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.13, a.2 et 6, Dieu n'est pas bon *causaliter* seulement, mais *essentialiter*. JEAN DE SAINT THOMAS a raison de rapprocher cette position de celle de GRÉGOIRE DE RIMINI (1 S, dist. 8, q.2, a.2, II, p. 88-91) et de celle de PIERRE D'AURIOLE (1 S, dist. 8, sectio 23, a.6, nn. 182-195, II, p. 1022 sq.).

que. En effet, dire: «la proposition «Dieu est Dieu» est vaine, tant que rien d'autre que le nom «Dieu» est dit de Dieu» signifie: «la proposition «Dieu est Dieu» est vaine, tant que rien n'est dit qui soit autre que Dieu et par rapport à quoi Dieu peut être dénommé extrinsèquement». Les noms connotatifs seront donc les seuls termes qui évitent à la théologique de s'abîmer dans une tautologie insignifiante; ils seront les seuls noms véritablement signifiants pour une théologie humaine. Ils jouent dans la théologie terministe d'Occam le rôle que jouent les *rationes* distinctes par lesquelles la théologie thomiste pense la simplicité éminente de l'essence divine. En aucun cas pourtant, ils ne disent de Dieu quoi que ce soit, ni absolument, ni distinctement, ni intrinsèquement.

Il reste cependant que tous les attributs traditionnellement prédisques de Dieu continuent d'être dits, sinon démontrés de lui⁸⁴. Occam invite-t-il à la contemplation du spirituel qui vit silencieusement de la parole divine? Pense-t-il sauver la théologie reçue par sa critique terministe? L'un et l'autre sans doute. Mais il faut reconnaître que son analyse terministe du langage évacue la substance métaphysique de ce qui est signifié par celui-ci, et qu'il est le premier moderne à avoir divisé aussi radicalement le langage de la raison de l'intelligence de la foi. Qui peut prétendre les avoir véritablement réuni depuis lors?

IV. LA MÉTAPHYSIQUE OCCAMIENNE DE LA SCIENCE DIVINE

Ce qui vient d'être dit des attributs en Dieu s'applique à la connaissance et à la science divines. La science en effet peut être prédisquée de Dieu, mais elle ne peut être démontrée selon le moyen terme utilisée à cet effet par Saint Thomas, l'immatérialité de l'essence divine. «Il n'y a pas de raison générale pour laquelle quelque chose est connaissant; mais il a *ex natura rei* d'être connaissant ou non». Ce principe vaut des créatures comme de Dieu, Dieu est donc connaissant de par sa nature, immédiatement, absolument⁸⁵. De ce point de vue, Occam peut prétendre qu'il y a, au sens large, démonstration à priori de la science divine: Dieu étant Dieu, il est connaissant. *Haec est bona consequentia, et non sequitur e converso*⁸⁶. La

⁸⁴ *Summa logicae*, III-2, cap. 38, OP, I, p. 579.

⁸⁵ 1 S, dist. 35, q.1, OT, IV, p. 425, 427.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 428.

science divine (non une science discursive et démonstrative, mais une connaissance simple) est donc identique réellement à Dieu, comme Dieu l'est à Dieu⁸⁷. Ni distinction réelle, ni distinction formelle, ni distinction de raison; la science n'est pas en Dieu, elle est Dieu, selon le mode le plus propre de parler⁸⁸, et nécessaire comme lui, même si à l'égard de certains de ses objets, les futurs contingents, elle est contingente⁸⁹. Et Occam introduit une série d'identifications: la science divine est une *cognitio*, une *intellectio*, identique à l'intellect divin⁹⁰, comme la volition divine est indistincte *re et ratione* d'avec la volonté divine⁹¹; de même, l'intellect divin est réellement et formellement l'essence divine⁹². Par conséquent enfin, la connaissance divine est l'essence divine de toutes les manières possibles⁹³.

Il suit de là que Dieu connaît tout ce qu'il connaît d'une intellection identique absolument. Il se connaît lui-même d'abord. Etant connaissant *ex natura rei*, et de plus étant présent à lui-même, puisqu'identique à lui-même, il réalise en lui-même le cas exemplaire de la *notitia intuitive*, laquelle réclame la seule présence de son objet pour être produite par lui⁹⁴. Aux précédentes identifications, Occam ajoute donc celle-ci encore: l'essence divine, étant son intellect et son intellection, est aussi son *esse intellectum*, ou plutôt la *notitia intuitive* de soi. Occam craint en effet d'utiliser l'expression *esse intellectum* pour l'attribuer à Dieu, pour des raisons qui apparaîtront plus bas clairement, mais il accorde que l'essence divine existe *objective*, c'est-à-dire qu'elle est connue comme telle, ce qui suppose évidemment l'identité de son *esse cognitum objective* avec l'*esse subjective* de l'essence divine elle-même⁹⁵.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*; 1 S, dist. 2, q. 1, OT, II, p. 17; 1 S, dist. 35, q. 1, OT, IV, p. 432.

⁸⁹ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 587.

⁹⁰ 1 S, dist. 35, q. 1, OT, IV, p. 432.

⁹¹ 1 S, dist. 35, q. 6, OT, IV, p. 515.

⁹² 1 S, dist. 6, q. un., OT, III, p. 90; 1 S, dist. 2, q. 2, OT, II, p. 61, 73.

⁹³ 1 S, dist. 6, q. un., OT, III, p. 90; 1 S, dist. 2, q. 2, OT, II, p. 61; 1 S, dist. 35, q. 5, OT, IV, p. 490-491.

⁹⁴ 1 S, prol., q. 1, OT, I, p. 30-33. Cf. SCOT, RP. 1, dist. 36, q. 2, no. 16, XXII, p. 437: *divinus intellectus est de se intellectivus, nec alia ratio requiritur a parte sui objecti ad supplendum vicem ejus, quia per se est praesentissimum essentia intellectui in ratione objecti.*

⁹⁵ *Essentia divina non est tantum objective* (1 S, dist. 35, q. 5, OT, IV, p. 488). L'*esse objective* de l'essence divine, c'est-à-dire son *esse intellectum*, étant identique à l'essence divine, il ne peut s'agir évidemment d'un *esse objectivum* de type scotiste.

Mais Dieu est notitia intuitive des choses autres que lui tout aussi bien: «Dieu lui-même, ou la divine essence, est une connaissance intuitive unique, tant de lui-même que de toute chose autre que lui»⁹⁶. Cette dernière identité implique que Dieu est l'objet de la connaissance divine selon une primauté de perfection (rien n'est plus parfait que Dieu) et selon une primauté d'adéquation en perfection (rien n'est égal à Dieu sinon Dieu). Mais elle exclut toute primauté d'origine, au sens où Duns Scot admet qu'en un premier instant de nature, Dieu se connaît lui-même, puis en un deuxième instant, il produit les créatures *in esse intelligibili* et les intellige comme idées⁹⁷. Occam pourchasse partout cette notion d'instant de nature, c'est-à-dire de priorité d'origine non temporelle, que ce soit à propos de la connaissance par Dieu de lui-même et des choses⁹⁸, à propos de la *potentia absoluta* et de la *potentia ordinata* de Dieu, c'est-à-dire de la liberté d'indifférence radicale de la volonté divine à l'égard de son acte au moment où il est posé⁹⁹, à propos de la détermination libre de la volonté divine à l'égard du futur contingent¹⁰⁰, à propos de la procession des personnes divines par rapport à la création de la créature¹⁰¹.

Dieu connaît donc une pluralité d'objets, dont lui-même, par une connaissance qui n'est en aucune manière *plurificabilis*¹⁰². Comment peut-on le comprendre? Pour nous, la connaissance de plusieurs objets induit, semble-t-il, une pluralité dans cette connaissance. Saint Thomas admet que l'intellect humain ne peut intelliger qu'un objet à la fois, et donc ne produire qu'une intellection à la fois. Il ne peut intelliger *multa simul per modum multorum*, mais seulement *multa simul per modum unius* (ce qui est une autre manière de définir la connaissance universelle par concept). C'est Duns Scot qui met Occam sur la voie, puisqu'il reconnaît un intel-

⁹⁶ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 585. Cf. 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 455; q.4, p. 473.

⁹⁷ 1 S, dist. 35, q.4, OT, IV, p. 467; Scot, 1 S, dist. 35, q. un., no. 32, VI, p. 258.

⁹⁸ 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 455-456, 460; q.4, p. 468 sq.; p. 473.

⁹⁹ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 581; Scot, 1 S, dist. 39, q.1-5, Appendix, VI, p. 427. Cf. les mêmes instants pour la volonté humaine, *ibid.*, p. 418.

¹⁰⁰ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 583; Scot, 1 S, dist. 39, q.1-5, Appendix, VI, p. 428. — OCCAM reproche ici à SCOT d'introduire une contradiction en Dieu.

¹⁰¹ 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 456. — Cf. le tableau d'ensemble que donne OCCAM des processions d'origine divines chez SCOT, 1 S, dist. 9, q.3, OT, III, p. 294-295.

¹⁰² 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 490-491.

lect humain connaissant *multa per modum multorum*¹⁰³. Occam achève cette évolution en disant: «je concède que dans le même intellect [humain], il y a plusieurs actes d'intelliger simultanés, ce qui est vrai non seulement des actes ordonnés [les uns par rapport aux autres], (...) mais aussi des actes disparates»¹⁰⁴. La même intelligence humaine intègre donc plusieurs objets à la fois. Occam l'affirme d'autant plus facilement qu'il refuse toute *species* intelligible et toute *species expressa*, dont il est difficile d'admettre en effet, en tout cas pour la *species expressa*, qu'une pluralité d'entre elles puissent informer le même sujet en même temps¹⁰⁵.

Cette comparaison avec l'intelligence humaine est éclairante. La connaissance divine, en raison de son unité, exclut elle aussi toute pluralité de *species* en elle. S'il faut une *ratio cognoscendi* à la connaissance des choses — et c'est pour Occam une concession de taille que de parler ainsi — l'essence divine suffit: «outre l'essence divine, qui est la connaissance divine elle-même de toutes manières, il n'y a rien qui puisse être la *ratio cognoscendi* des créatures»¹⁰⁶. Et en effet Occam dit que les choses sont connues de Dieu *per ipsammet divinam essentiam vel divinam cognitionem*¹⁰⁷. Mais la connaissance divine étant une, l'essence divine ne peut être la *ratio cognoscendi* de la créature au sens communément reçu, puisqu'elle devrait alors mouvoir l'intelligence divine à la connaissance des créatures et être de ce fait multiple¹⁰⁸. L'unité de la connaissance divine exclut également la présence en Dieu de similitudes représentatives. Celles-ci seraient des concepts, ou des *species expressae*; elles seraient multiples également, dans la mesure où elles seraient les représentations des choses extérieures¹⁰⁹.

¹⁰³ THOMAS, *Summa theol.*, I, q.85, a.4; HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *Ven. Duns Scoti Summa theologica*, q.85, a.4, III, p. 706; cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Curssus phil., Phil. nat.*, IV, q.11, a.4, p. 373. Cf. 8^e étude, note 6.

¹⁰⁴ 1 S, prol., q.1, OT, I, p. 19.

¹⁰⁵ JEAN DE SAINT THOMAS, *ibid.*, p. 375 a.

¹⁰⁶ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 490-491.

¹⁰⁷ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 585. OCCAM parle ici des futurs contingents, mais ce qu'il dit vaut également de tout objet de l'intellection divine. OCCAM critique ici sans les nommer THOMAS pour qui les futurs contingents sont connus parce que présents à l'éternité divine, BONAVENTURE pour qui ils sont connus par les idées, SCOT pour qui ils sont connus après leur détermination par la volonté divine.

¹⁰⁸ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 490-491.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 492.

Occam en conclut que les choses autres que Dieu sont connues en Dieu, en même temps que Dieu lui-même, ce qu'accepteraient sans autre tous les docteurs du 13^e siècle, et qu'elles sont en elles-mêmes, comme Dieu, objet par soi de la science divine¹¹⁰, ce que rejettent avec vigueur aussi bien Saint Thomas que Duns Scot. Si en effet on admet avec l'un ou l'autre de ces maîtres qu'être objet par soi de l'intellect, c'est être la perfection de l'intellect ou la cause de son intellection, il faut dire: rien ne peut être la perfection de Dieu sinon Dieu lui-même, sinon il y aurait plus noble que Dieu; seul Dieu peut être par conséquent objet par soi de l'intellection divine¹¹¹, et: l'intellect divin serait avili (*vilesceret*) s'il recevait aucune certitude d'un objet autre que lui¹¹². Dans cette perspective, la chose créée est connue en Dieu, immédiatement, absolument, simultanément, en tant que l'essence divine est sa similitude expresse (Saint Thomas), en tant que l'essence divine est quasi-méme la *species* intelligible et l'idée la *species* intelligée de l'intellection de cette chose (Duns Scot). Or, puisque pour Occam les raisons des choses créées ne sont contenues en Dieu ni éminemment, ni virtuellement, puisque la simultanéité *in instanti temporis* se double d'une simultanéité *in instanti naturae* (car tant la distinction de raison thomiste que la distinction formelle *a parte rei* scotiste sont rejetées), les choses autres que Dieu sont connues en Dieu, non seulement simultanément, selon la même primauté d'origine¹¹³, mais aussi selon le même mode de perséité¹¹⁴ que l'essence divine elle-même. C'est ce que signifient ces formules occamiennes: «l'intellection [divine] est en toutes manières (omnino) indistincte de par sa nature même (ex natura rei), donc aucune n'est en nulle manière (nullo modo) postérieure à une autre»; «unique est l'intellection [divine] indistincte en

¹¹⁰ *Frequenter unius intellectionis sunt plura objecta* (1 S, dist. 35, q.2, OT, IV, p. 444). Le texte implique que la chose créée est objet par soi de l'intellection divine. Cf. l'objection à laquelle il répond, *ibid.*, p. 433-434. — Cf. 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 458.

¹¹¹ THOMAS, *De veritate*, q.2, a.3, ad 1; *Summa theol.*, 1, q.14, a.2; *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, 12, lect. 11.

¹¹² SCOT, 1 S, dist. 35, q. un., no. 15, VI, p. 250; dist. 39, q.1-5, Appendix, VI, p. 411; 2 S, dist. 1, q.1, *textus interpolatus*, VII, p. 15; RP, 1, dist. 35, q.2, no. 6, XXII, p. 428; dist. 36, q.2, no. 24, XXII, p. 441. — OCCAM se fait l'écho de cette position dans sa critique de HENRI DE GAND, 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 483-484.

¹¹³ 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 455.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 458.

toutes manières (omni modo), par laquelle [Dieu] intellige toutes choses»¹¹⁵.

Puisque donc l'intellection divine est une comme l'essence divine à laquelle elle s'identifie, puisqu'il n'y a pas de *rationes cognoscendi* des créatures, sous forme ni de *species* ni de concepts, il reste que la pluralité de la connaissance divine ne se fonde en aucune manière à l'intérieur de l'intellect divin, mais qu'elle procède de l'extérieur: *praecise est pluralitas in cognitis et nullo modo in cognitione nec secundum rem nec secundum rationem*¹¹⁶. Il y a en Dieu une connaissance *unique* en toutes manières d'une *pluralité d'objets extérieurs*¹¹⁷. Cette connaissance est une absolument, et ces objets ne sont en aucune manière représentés en elle, ni selon l'*esse intelligible* ou *intellectum* qu'ils reçoivent objectivement de par leur constitution par l'intellect divin en idées divines (Duns Scot)¹¹⁸, ni selon l'essence divine elle-même en tant que, acte pur d'intellection substantielle, et tenant éminemment les diverses perfections des choses créées, elle se connaît imitable par les choses créées (Saint Thomas)¹¹⁹. L'intellect divin en effet, n'ayant ni *species* intelligible, ni concept en lui comme chez Duns Scot, ce n'est pas parler proprement que de dire qu'il représente les choses, il vaut mieux dire qu'il les intellige purement et simplement, absolument, c'est-à-dire non relativement¹²⁰.

C'est l'application à la théologie des grands principes occamiens de la connaissance humaine. «Je dis que, en aucune connaissance intuitive, ni sensible, ni intellective, aucune chose n'est constituée en quelque être que ce soit qui soit quelque intermédiaire (medium) entre la chose et l'acte d'intelliger. Mais je dis que la chose elle-même, immédiatement, sans aucun intermédiaire entre elle-même et l'acte, est vue et appréhendée. Il n'y a pas plus d'intermédiaire entre la chose et l'acte par lequel la chose est dite vue, qu'il n'y a d'intermédiaire entre Dieu et la créature, pour que Dieu soit dit créateur. Mais de même que, de ce que Dieu est et de ce que la créature est — parce que la créature ne pourrait être, Dieu n'existant pas — Dieu est dit créateur, de sorte que Dieu est réellement

¹¹⁵ *Ibid.*, q.4, p. 469, 473.

¹¹⁶ *Ibid.*, q.5, p. 491.

¹¹⁷ Cf. note 110.

¹¹⁸ SCOT, 1 S, dist. 35; RP, 1, dist. 36.

¹¹⁹ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.14, a.5 et 6; q.15; *De veritate*, q.3.

¹²⁰ 1 S, dist. 35, q.4, OT, IV, p. 477.

créateur sans intermédiaire, de même, de ce que la chose est et que telle connaissance est, la chose est dite être vue ou connue sans aucun intermédiaire. Rien d'autre n'est vu ici que la chose même, de même que rien d'autre n'est imaginable [comme] créateur que Dieu»¹²¹. A ce texte magistral, font écho tous les autres où, contre Scot et Auriole, Occam rejette tout intermédiaire mental entre l'acte d'intellection humaine et l'objet¹²².

C'est aussi l'application de la doctrine physique et métaphysique d'Occam, et particulièrement de sa notion de cause. Selon Occam, en effet: «il suffit, pour que quelque chose soit cause, que, cette chose étant posée, l'effet soit posé»¹²³. Une chose étant posée, une autre chose est: c'est à cette juxtaposition, à cette succession, à cette co-existence, que se réduit la causalité. Il n'y a pas à se préoccuper du moyen par lequel la causalité de la cause passe à l'effet. La causalité ne se définit pas comme une transition, elle n'a pas à être transitive, même si elle peut être dite telle¹²⁴. La cause est cause par son *esse*, non par son opération, et l'effet suit cet *esse*¹²⁵. De même qu'entre la connaissance et l'objet il n'y a pas de moyen terme, de même, entre la cause et l'effet, il ne faut pas chercher d'intermédiaire. La cause est une chose absolue, et sa causalité est immédiate¹²⁶, au point que seule la cause immédiate est une cause au sens strict du terme, une cause non immédiate ne pouvant être considérée avec certitude comme cause, puisque sa présence ou son absence peuvent être indifférentes à la production de l'effet¹²⁷.

¹²¹ 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 241-242. — La suite du texte traite de la connaissance abstractive, et tient pour aussi probable que celle-ci exige et n'exige pas un intermédiaire. Mais il est clair qu'Occam opte finalement pour la suppression de tout moyen, même dans le cas de la connaissance abstractive. Il maintient un *habitus*, laissé dans l'intellect par la notitia intuitive, pour produire la notitia abstractive, mais ce n'est pas là un moyen *praeter objectum et intellectum* au sens propre (2 S, q.12-13, *secunda conclusio*, OT, V, p. 269 sq.).

¹²² 1 S, dist. 27, q.2, OT, IV, p. 205; q.4, p. 242-243; p. 249; 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 494; dist. 36, q. un., OT, IV, p. 550; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 276 sq. Cf. 8^e étude, notes 23 et 24.

¹²³ 1 S, dist. 45, q. un., OT, IV, p. 664; dist. 41, q. un., OT, IV, p. 605; 2 S, q.3-4, OT, V, p. 63; q.12-13, OT, V, p. 276.

¹²⁴ 1 S, dist. 43, q.1, OT, IV, p. 628.

¹²⁵ Causa est illud ad cuius esse sequitur aliud ens (*Summa logicae*, III-3, cap. 26, OP, I, p. 691; 1 S, prol., q. 8, OT, I, p. 222; 4 S, q.1, OT, VII, p. 12).

¹²⁶ Il convient de citer le texte complet de 1 S, 45, q. un., OT, IV, p. 664: istud sufficit ad hoc quod aliquid sit causa immediata, scilicet quod illa re absoluta posita ponatur effectus.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 665-666.

Cette immédiateté nécessaire de la cause est à comprendre radicalement: non seulement la cause éloignée (*remota*), qui est *causa causae*, n'est pas véritablement cause, et l'effet peut être produit même en son absence; mais encore, il faut dire que seule la chose dans son *esse* doit être considérée comme cause, et non pas son opération, car s'il fallait dire que l'opération de la chose est cause proprement dite de l'effet, il faudrait dire aussi que la chose elle-même n'est que cause éloignée, non immédiate, ce qui est absurde. Il faut aussi comprendre que Dieu en tant que cause universelle peut être dit cause immédiate comme la cause particulière¹²⁸. Mais aussitôt, la problématique prend des dimensions inattendues, car de deux causes subordonnées comme le sont la cause première divine et la cause seconde créée, la première seule peut produire l'effet totalement, sans le concours de la seconde, peut donc être dite cause immédiate, c'est-à-dire cause proprement dite, au détriment de la cause seconde devenue inutile: car «de quelque chose que Dieu soit la cause partielle, il peut en être la cause totale»¹²⁹.

Le rapprochement du problème de la connaissance et du problème de la cause est parfaitement pertinent. L'objet de la connaissance est depuis Aristote considéré comme une cause de la connaissance, outre le sujet de cette connaissance qui en est la cause à la fois matérielle et productrice. Saint Thomas définit l'objet d'une manière générale comme la cause formelle de la connaissance, sachant bien il est vrai que la connaissance sensible manifeste également l'exercice conjoint d'une causalité efficiente de l'objet. Duns Scot partage ce point de vue, mais introduit subrepticement un certain privilège de la causalité efficiente de l'objet, dans sa doctrine de l'objet premièrement connu de l'intelligence humaine¹³⁰. Une fois encore, Occam clôt cette évolution doctrinale en dépassant la position scotiste: pour lui, l'objet est purement et simplement cause efficiente de la connaissance¹³¹.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 665.

¹²⁹ 2 S, q.15, OT, V, p. 350; q.3-4, OT, V, p. 63; 1 S, prol., q.1, OT, I, p. 35; *Quodl.*, 4, q.22, OT, IX, p. 404; 6, q.6, p. 604 (deux textes intéressants parce qu'ils se réfèrent à l'article du *credo*: *credo in unum Deum omnipotentem*). Il s'agit de la *famosa propositio theologorum*. Cf. 7^e étude.

¹³⁰ SCOT, 1 S, dist. 3, p. 1, q.1-2, no. 73, III, p. 50.

¹³¹ 2 S, q.12-13, OT, V, p. 268; *Quaestiones variae*, q.5, OT, VIII, p. 167; 2 S, q.9, OT, V, p. 164. La définition de la cause est utilisée pour définir la connaissance: *posita ipsa re praesente et ipso intellectu angelico sive nostro, sine alio praevio sive habitu sive specie, potest intellectus illam rem intuitivite cognoscere; ergo*

Dès lors, il ne faut pas s'étonner de voir Occam appliquer à la connaissance sa doctrine de la causalité immédiate. La définition qu'il propose de la cause est celle même de la cause efficiente¹³²; elle s'applique d'une manière générale aux deux causes extrinsèques, efficiente et finale, par opposition aux deux causes intrinsèques, matérielle et formelle. Si donc l'objet est cause efficiente immédiate de la connaissance à l'exclusion de toute *species* ou de tout autre intermédiaire¹³³, il n'en est pas moins une cause seconde par rapport à la cause première universelle et divine. Il est donc comme tel une cause non immédiate, indifférente à la production de la connaissance. Dieu, cause partielle de la connaissance selon le cours habituel de l'influence divine, peut à lui seul de par sa toute-puissance produire totalement la connaissance, à l'exclusion de l'objet proprement dit. C'est le thème, extraordinaire, paradoxal, parfaitement intégré pourtant dans la synthèse occamienne, de la *notitia intuitiva rei non existentis*¹³⁴, de la non-dépendance causale de la connaissance par rapport à l'objet. Il se résume de manière univoque dans la théologie de l'acte d'intellection divine.

En effet, de ce que Dieu est et de ce que la créature est, la créature est dite connue de Dieu sans aucun intermédiaire d'aucune sorte, et rien d'autre que la créature même n'est dit ici connu, si ce n'est évidemment l'essence divine. Le texte de 1 S, dist. 27, q.3, de même que l'ensemble si étonnamment cohérent de la doctrine occamienne, devrait faire tomber toutes les hésitations des interprètes: Occam bannit partout, à propos de tout, la causalité du moyen, que celui-ci soit la *species* intelligible et la *species expressa* dans la connaissance humaine et divine, ou la chose créée elle-même comme cause efficiente de la connaissance humaine et divine¹³⁵. Il faudra donc dire absolument que de ce que Dieu est, la chose créée est dite connue, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas.

talis res est causa illius cognitionis, sed non potest esse nisi causa efficiens (2 S, q.12-13, OT, V, p. 276). Cf. aussi les expressions de 1 S, dist. 35, q.2, OT, IV, p. 442.

¹³² Illud quo posito potest aliud poni, et ipso amoto non potest aliud poni, est vera causa efficiens (*Quaestiones variae*, 4, OT, VIII, p. 123). Ce texte se réfère à la causalité efficiente du premier acte d'amour.

¹³³ Cf. 2 S, q.12-13, OT, V, p. 276, cité note 131.

¹³⁴ Cf. 8^e étude.

¹³⁵ Ou encore la créature en tant que fin intermédiaire, moyen de l'amour porté à Dieu lui-même. — Il faut relier cette doctrine fondamentale à la notion occamienne de la relation, pour compléter ce refus du moyen: *relatio realis nihil aliud*

La non-existence possible de la chose créée ne l'empêche nullement en effet d'être l'objet de l'intellection divine. Celle-ci étant unique comme l'essence à laquelle elle s'identifie, n'admettant aucune distinction en aucune manière, ni réelle, ni formelle, ni de raison, n'admettant aucune antériorité, ni *in instanti temporis* ni *in instanti naturae*, la chose créée est objet de l'intellection divine au même titre que l'essence divine elle-même; elle est objet par soi de l'intellect divin. Cette situation n'entraîne aucun avilissement pour l'intellect divin, elle implique simplement la possibilité, la nécessité, noétique et métaphysique, d'une connaissance divine conçue comme la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas.

La non-dépendance de la connaissance par rapport à l'objet se vérifie déjà dans la connaissance humaine¹³⁶. *Pro statu isto*, c'est-à-dire dans l'état accidentel de péché originel qui caractérise l'homme après la chute, la chose est certes, de fait, la cause efficiente de la connaissance, mais la motion qu'elle exerce sur le sujet cognitif est *totaliter accidentelle*¹³⁷. Car, comme il est toujours possible que Dieu produise tout seul ce qu'il produit avec la cause seconde, il peut arriver que la connaissance humaine ne soit pas toujours causée par l'objet: «on ne peut donc prouver que toute intellection dépende de son objet (...) C'est pourquoi il n'appartient à la notion (ratio) d'intellection ni d'être causé ni de dépendre de l'objet»¹³⁸.

C'est dans la perspective de *potentia absoluta dei* qu'Occam parvient à une telle notion de la connaissance en général. Elle manifeste d'abord l'essence de l'intelligence humaine telle qu'elle est créée immédiatement par Dieu, avant d'être affectée par le *status naturae lapsae*, et elle joue, dans la noétique occamienne, le rôle de l'induction empirique, qui, en aristotélisme, permet de constituer

positivum dicit nisi extrema relata, et non aliquam habitudinem vel rem medium inter correlativa (...). Similitudo est ipsa duo alba (2 S, q.1, OT, V, p. 9). Cf. *Quodl.*, 6, q.8, OT, IX, p. 611 sq. — Le rapprochement connaissance-relation ne vaut donc que *pro statu isto* seulement. Cf. 8^e étude, notes 10, 23, 24, 28.

¹³⁶ *Falsum est quod objectum per se movet potentiam a qua per se apprehenditur, quia totaliter accidit objecto potentiae esse motivum potentiae, vel saltem accidit sibi movere potentiam* (1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 458).

¹³⁷ Cf. note précédente. — *Pro statu isto*, l'objet est cause de la notitia intuitive sensitive et la notitia intuitive intellective n'est pas sans la notitia intuitive sensitive. Les considérations sur le péché comme cause de la connaissance empirique abstraite viennent de SCOT, cf. 3^e étude, p. 105.

¹³⁸ 1 S, dist. 35, q.2, OT, IV, p. 441. Cf. la suite du texte cité note 136: ad hoc quod aliquid per se apprehenditur a potentia, nihil refert quod moveat potentiam vel non moveat.

une notion analogique prédicable immédiatement, intrinsèquement et absolument de Dieu. La notion (*ratio*) d'intellection, telle qu'elle est dégagée dans la quasi expérience métaphysique de la toute-puissance divine, peut donc être dite par Occam de Dieu lui-même, et elle se vérifie d'autant mieux de Dieu que la connaissance divine n'est en aucune manière causée par son objet, ni par l'essence divine, ni par la chose créée: «quand l'intellection n'est pas causée — comme c'est le cas en Dieu — alors l'intelligé est soit l'intellection même, soit quelque chose qui est susceptible d'être naturellement causée par Dieu»¹³⁹.

Aux maîtres du 13^e siècle qui lui reprocheraient de définir la chose créée comme l'objet par soi de l'intellection divine, et par conséquent de faire dépendre la connaissance divine d'une créature, Occam répondrait donc que Dieu connaît certes les créatures directement, en elles-mêmes, mais que celles-ci ne déterminent ni ne causent en rien l'intellection divine, que l'intellect divin ne connaît nullement les créatures *in virtute creaturae*¹⁴⁰, et qu'au surplus, il utilise, pour exprimer sa pensée, des formules qu'eux-mêmes ne craignaient pas d'employer.

En effet, une formule telle que celle-ci: «Dieu connaît les choses, qu'elles existent ou qu'elles n'existent pas», peut être accordée comme vraie, de par la force de ses termes, *de virtute sermonis*, par tous les maîtres du 13^e siècle, même si, comme il a été dit, les structures de pensée engagées par Saint Thomas, Duns Scot et Occam pour fonder en raison une telle sentence, sont totalement étrangères les unes aux autres. De même, la formule: «il suffit que Dieu soit, et la chose est connue, indépendamment de son existence», elle aussi peut être reprise par les prédécesseurs d'Occam, même si ses raisons diffèrent des leurs. On pourrait multiplier, en comparant les auteurs, les exemples de coïncidence verbale dans des formules dont les fondements doctrinaux sont absolument différents les uns des autres; ainsi encore de celle, déjà citée, par où Occam laisse entendre que les choses sont connues de Dieu «par l'essence divine, c'est-à-dire par l'intellection divine».

Il est manifeste que le langage d'Occam coïncide, *sicut sonat*, avec celui de toute la tradition antérieure — la théologie des idées étant

¹³⁹ 1 S, dist. 35, q.2, OT, IV, p. 442. Cf. q.4, p. 467: non plus causatur intellectioni creaturae quam intellectio Dei.

¹⁴⁰ 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 456.

l'un des rares lieux où finalement Occam s'écarte *verbatim* de l'enseignement reçu. On ne saurait douter que cette étonnante similitude, le soin mis à élaborer la formule acceptable par tous, ne soit délibérée et qu'elle ne révèle quelque aspect primordial de la démarche occamienne. Tout se passe en effet comme si la négation des raisons propres à la doctrine thomiste et scotiste de la science divine, pour ne citer que cet exemple de doctrine et ne retenir que ces deux noms, était considérée par Occam comme le fondement suffisant de sa propre pensée, car les formules auxquelles il aboutit sont les seules qui répondent aux exigences de sa critique terministe du langage. S'il est possible de dire *de virtute sermonis* que les choses sont connues de Dieu pour la seule raison que Dieu est, si cette formule satisfait pleinement à son nominalisme, si enfin, elle ne heurte pas la sentence communément reçue, Occam considère qu'elle suffit. On ne saurait en dire davantage *de virtute sermonis* selon l'usage correct de la langue, sans tomber dans de vaines ratiocinations. Contrairement à Dieu qui fait le moins avec le plus¹⁴¹, Occam prétend faire le plus avec le moins. *Non est ponenda pluralitas sine necessitate. Frusta fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

Occam ne détruit pas les doctrines qui l'ont précédé. Il en déconstruit savamment les raisons. Ne pleurons pas sur des ruines. Il n'y en a pas aux yeux d'Occam. La critique terministe du langage aboutit à établir exactement les formules minimales qui peuvent rencontrer l'assentiment de tous les maîtres. Elle prétend épargner aux doctrines fondamentales de la tradition chrétienne d'être soumises à d'incessantes querelles d'interprétation. La négation de la raison des auteurs qu'il critique étant la raison même qui fonde sa propre pensée, Occam montre par là qu'il n'a pas de raison proprement doctrinale à sa démarche, mais que sa critique terministe du langage suffit. Le critère est ici le langage lui-même, dans la positivité incontestable de son existence et de sa fonction de supposition. La critique de ce langage, l'établissement de ses lois de fonctionnement logique, constituent la norme à laquelle il faut référer l'enseignement des maîtres, afin de pouvoir déterminer ce qu'il faut en retenir. Occam, le premier, a tenté de manière systématique de mesurer ce qu'il est nécessaire de penser à ce qu'il est possible de dire. En ce sens, il est le premier logicien positiviste. Si son

¹⁴¹ Frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus (1 S, dist. 17, q.3, OT, III, p. 478).

entreprise paraît réductrice, elle prétend sauver pourtant dans des formules logiquement impeccables l'essentiel du dépôt traditionnel. Dommage sans doute si quelque aspect métaphysique de l'enseignement des Pères ne peut être retenu. Quoique vrai peut-être, il vaut mieux l'abandonner, s'il ne peut trouver sa formulation logiquement correcte, car sa non-pertinence en fera certainement un objet de scandale pour beaucoup. On peut contester le résultat de la critique nominaliste occamienne, on peut mettre en cause ses fondements logiques. Il faut reconnaître que l'intention du *Venerabilis Inceptor* ne devait pas être celle d'un fossoyeur de la tradition.

V. LA MÉTAPHYSIQUE OCCAMIENNE DE L'IDÉE

1. *L'idée n'est pas l'essence divine*

A la fin du 13^e siècle, la plupart des auteurs, ceux du moins qui intéressent particulièrement la présente étude, Saint Bonaventure, Saint Thomas et Henri de Gand, définissent, dans le prolongement de la pensée augustinienne, les idées comme les raisons exemplaires selon lesquelles l'intellection divine connaît les créatures possibles pour les produire dans l'être réel. Tout en reconnaissant leur pluralité nécessaire, ils n'hésitent pas cependant à affirmer leur identité fondamentale avec l'essence divine et leur lien très spécial avec la deuxième Personne de la Trinité. Leur argument principal est en effet que l'idée n'est autre que l'essence divine elle-même, connue substantiellement comme infiniment participable ou imitable par les créatures.

Saint Bonaventure montre ainsi que l'idée divine est une *secundum rem* en Dieu et reprend à ce propos le mot admirable de Saint Augustin: «le Fils est un certain art de Dieu tout puissant, plein de toutes les raisons vivantes, et toutes choses sont une en lui»¹⁴². Saint Thomas n'affirme pas avec moins de force que «l'idée en Dieu n'est rien d'autre que l'essence divine»¹⁴³. Il lie lui aussi la pluralité des idées à la deuxième Personne divine, en montrant que le Père lui communique l'essence divine comme expression parfaite de son infinie participabilité, et que par conséquent les idées ne cessent pas

¹⁴² *De Trinitate*, VI, cap. 10, no. 11. — BONAVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un., q. 2.

¹⁴³ *Summa theol.*, 1, q. 15, a. 1, ad 3; *De veritate*, q. 3, a. 2.

d'être une dans l'essence divine parce qu'elles sont communiquées avec elle à la deuxième Personne de la Trinité¹⁴⁴. Duns Scot au contraire commence d'introduire une certaine distinction entitative, une distinction formelle *ex natura rei*, entre l'essence divine et les idées, en posant leur production *in esse intelligibili* par l'opération intellective de Dieu. Il envisage l'ensemble des processions divines en les articulant selon un certain nombre d'instants de nature, subdivisés à leur tour en plusieurs ordres d'origine différents. Il montre ainsi que la production des idées divines, premier moment de la procession *ad extra* des créatures, suit la production du Verbe divin, premier moment de la procession *ad intra*, que la procession des Personnes est une *originatio simpliciter*, au contraire de la production des idées, qui est une *originatio secundum quid*¹⁴⁵, conformément à sa doctrine constante de l'idée comme *esse diminutum* ou *secundum quid*, dérivé de l'*esse* absolu de l'essence divine¹⁴⁶.

Occam récapitule exactement la pensée de Scot sur ces points, et rejette comme Saint Bonaventure et Saint Thomas l'auraient fait également, toute notion d'antériorité et de postériorité en Dieu selon un ordre de nature ou d'origine¹⁴⁷. Puis il continue sur sa lancée. Il refuse, comme Saint Bonaventure et Saint Thomas, de subordonner les idées à l'intellection divine au sein de l'essence de Dieu. Mais loin de réduire comme eux la pluralité des idées à l'essence divine, il les sépare absolument de celle-ci: «l'idée n'est pas réellement l'essence divine», car aucun docteur n'a jamais dit qu'il n'y eût qu'une idée¹⁴⁸. Et en effet, si les idées étaient l'essence divine, elles seraient en lui *subjective*, c'est-à-dire selon un être réel; elles introduiraient en lui une pluralité réelle, ce qui contredit toute la théologie de l'essence telle qu'elle a été développée jusqu'ici¹⁴⁹. Elles ne sauraient non plus être trois, comme est trois la seule pluralité réelle que la foi oblige le théologien à admettre en Dieu¹⁵⁰. Si

¹⁴⁴ *Summa theol.*, 1, q.34, a.3; JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, in 1^{am}, q.34, disp. 21, t. IV, p. 246 b, 250 b. — C'est pourquoi le Verbe divin est dit siège de la sagesse (*sedes sapientiae*). On mesure ici, comme à tant d'autres occasions, telle par exemple le traité de la grâce, la portée immédiatement spirituelle de l'effort théologique médiéval, particulièrement chez BONAVENTURE ET THOMAS.

¹⁴⁵ SCOT, 2 S, dist. 1, q.1, no. 33, VII, p. 20.

¹⁴⁶ 1 S, dist. 35; RP. 1, dist. 36, *passim*.

¹⁴⁷ 1 S, dist. 9, q.3, OT, III, p. 295 sq.

¹⁴⁸ 1 S, dist. 35, q.5, IV, p. 481.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 487-488.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 503.

donc Occam veut, pour suivre le sentiment des Pères, maintenir l'unité réelle de l'essence divine sans nier la pluralité des idées, il lui reste la possibilité de considérer que les idées sont les objets que l'intellection divine connaît, outre l'essence divine elle-même, et qu'elles sont à ce titre en Dieu de manière objective seulement: *ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tantum sunt in ipso objective tanquam quaedam cognita ab ipso*¹⁵¹. D'où suit selon Occam leur nécessaire distinction réelle d'avec l'essence divine. Celle-ci en effet est identique à son intellection, ce qui peut être exprimé en disant que l'intellection divine a une *esse subjective* en Dieu. Mais par là même, l'intellection divine connaît l'essence divine elle-même, ce qui peut être exprimé en disant que Dieu, en tant que connu par lui-même, est *objective* en lui-même. L'idée divine ayant en Dieu un *esse objective* seulement, contrairement à Dieu qui «n'est pas seulement *objective*», elle n'est donc pas réellement identique à l'essence divine¹⁵².

Pour la même raison, les idées ne sont pas davantage identiques à l'essence divine en tant que participable par les créatures selon certaines relations dites d'imitabilité. Que ces relations (*respectus*) soient des *rationes cognoscendi* selon lesquelles la pensée humaine peut rendre raison de l'imitabilité divine, ce qui est le cas pour Henri de Gand, selon le texte cité par Occam¹⁵³, ou qu'elles soient postérieures à l'acte de produire et d'intelliger les idées en Dieu, selon le texte de Duns Scot, également cité par Occam¹⁵⁴, peu importe, en aucun cas, les idées ne se laissent réduire à n'être que des relations en Dieu, car il n'y a pas relation réelle de Dieu à la créature¹⁵⁵; de plus, la relation n'est pas une chose (*res*)¹⁵⁶; et enfin, si l'idée était une relation de raison, elle serait encore moins, pour ainsi parler, identique à l'essence divine¹⁵⁷.

2. *L'idée est un nom connotatif*

Il faut se souvenir ici de ce qui a été dit plus haut. La pluralité dans l'intellection divine ne peut venir de l'essence divine, laquelle

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 493. Cf. *ibid.*, p. 488.

¹⁵² *Ibid.*, p. 488.

¹⁵³ HENRI DE GAND, *Quodl.*, 9, q.2, cité 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 480.

¹⁵⁴ SCOT, 1 S, dist. 35, q. un., nn. 31-32, VI, p. 258, cité 1 S, dist. 35, q.4, OT, IV, p. 467-468.

¹⁵⁵ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 481.

¹⁵⁶ *Ibid.*, q.4, p. 477.

¹⁵⁷ *Ibid.*, q.5, p. 481.

lui est identique de toutes les manières; elle procède de la pluralité des objets extérieurs connus par elle. Aussi bien l'idée, en tant que *esse objective* en Dieu, est-elle la créature elle-même: *ipsa creatura est idea*¹⁵⁸. En effet, le terme «idée» ne signifie pas une chose absolue. Elle n'est pas la créature dans sa réalité extérieure de chose existante comme telle, sans connotation d'aucun autre signifié. Elle signifie la créature en tant que connue de Dieu: elle est par elle-même *cognita ab intellectuali activo*¹⁵⁹, *aliquid cognitum*¹⁶⁰, elle est en Dieu *tanquam quoddam cognitum ab ipso*¹⁶¹. Le terme «idée» emporte (importat) par conséquent la créature elle-même directement, *in recto*, elle-même encore obliquement, *in obliquo*, en tant que connue et, puisque le connu implique le connaissant, elle emporte enfin la connaissance divine elle-même, obliquement, *in obliquo* encore une fois¹⁶². Il est prédicable de la créature, mais il n'est pas prédicable du connaissant divin. Un terme en effet qui a un signifié connoté obliquement ne peut être prédiqué de son signifié oblique, mais seulement de son signifié direct; il ne se substitue opératoirement (supponit pro) qu'à son signifié direct. C'est pourquoi on peut dire correctement, *de virtute sermonis*: «la créature est idée», mais non: «le connaissant est idée», «car l'idée n'est ni la connaissance ni le connaissant»¹⁶³.

Occam ajoute que l'idée est la chose produite extérieurement, *res producta extra*, la chose productible, *res producibilis*¹⁶⁴. Et à ce propos, il sous-entend la même argumentation que ci-dessus. Le terme «idée» ne signifie pas la créature absolument; il la signifie directement elle-même, la connote obliquement elle-même comme produite ou du moins productible, et connote obliquement encore l'agent producteur lui-même. Et puisqu'aucun agent non naturel n'agit sinon intelligemment (rationabiliter), le terme «idée» signifie ici *in recto* la créature ou la chose, *in obliquo* elle-même en tant que connue comme productible¹⁶⁵, c'est-à-dire comme exemplaire

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 488. Cf. p. 487.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 488.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 490.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 493.

¹⁶² *Ibid.*, p. 490.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ 1 S, dist. 2, q.1, OT, II, p. 25; q.2, p. 71; 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 489.

¹⁶⁵ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 493.

connu¹⁶⁶, *in obliquo* encore l'être intelligent qui la produit¹⁶⁷. Mais ici, pas plus que ci-dessus, et pour la même raison, on ne pourra dire que l'agent connaissant est idée. Ce serait confondre l'idée et l'art, ainsi que le font plusieurs¹⁶⁸.

Occam obtient ainsi la définition complète de l'idée: *idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere*. Il précise que cette définition convient à l'idée comme créature connue de Dieu, selon chacune de ses *particulae*¹⁶⁹, qu'il s'agit de la définition d'un nom, mais non d'une chose, par conséquent d'une description plus que d'une définition proprement dite. La réalité signifiée par le terme «idée» n'est pas une chose absolue en effet. A ce titre, elle n'a pas de *quid rei*. Elle est une réalité considérée selon une certaine relation, et l'idée elle-même se réduit à n'être qu'un nom, qui n'a pas de signifié absolu, mais une signification connotative seulement. C'est ce que résume Occam en disant que l'idée est un nom connotatif, ou un nom relatif «selon un autre mode de parler», et que comme tel il a une définition n'exprimant qu'un *quid nominis*¹⁷⁰.

Il est inutile de développer ici la théorie des termes absous et connotatifs. Elle est facile à comprendre¹⁷¹. Il suffit de rappeler qu'un terme connotatif, par opposition à un terme absolu, ne signifie pas son signifié *aequo et primo*, mais qu'en raison de la relativité qui affecte celui-ci, il en exprime une partie *in recto*, une autre partie *in obliquo*. Or, on vient de voir que l'idée est un pareil terme. Il est intéressant de noter que les thomistes, au gré d'une analyse terministe propre à l'aristotélisme, renverront l'ordre de la connotation. Pour Jean de Saint Thomas par exemple, «l'idée inclut la réalité même de Dieu, en connotant une relation à la créature»¹⁷², ce

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 487.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 490.

¹⁶⁸ Ainsi d'Occam lui-même pour qui l'idée de l'artisan est une *vera qualitas mentis*, qui n'a pas un *esse objectivum* seulement, mais un *esse subjective*, étant de ce point de vue l'*habitus* d'art ou de science, *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, OP, II, p. 368. — Cf. THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.2, ad 2.

¹⁶⁹ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 486, 488. — Le jeu des deux *aliquid* laisse présager la difficulté qui ne va pas tarder d'apparaître, celle de l'*idea* comme *causa exemplaris sui ipsius*.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 485-486. — Le sens de l'expression «nom relatif» apparaîtra à la fin de cette étude.

¹⁷¹ *Summa logicae*, I, cap. 10, OP, I; 1 S, prol., q.3, OT, I, p. 139-140; 1 S, dist. 30, q.3, OT, IV, p. 352; *Quodl.*, 5, q.25, OT, IX, p. 582.

¹⁷² *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.15, disp. 21, t. II, p. 548 b.

qui évidemment exprime, sur le plan de l'analyse des termes, la notion d'identité réelle de l'idée avec l'essence divine.

Il suffit de souligner la similitude de la démarche occamienne qui réduit d'une part l'attribut divin, d'autre part l'idée divine, à n'être qu'un pur nom, et donc un simple être de raison¹⁷³. Ici et là, la méthode nominaliste est la même.

3. *L'esse objectivum de l'idée de Dieu*

Jusqu'ici, il peut sembler que la pensée d'Occam reprenne l'essentiel de la tradition doctrinale antérieure, dont l'une des sources principales est évidemment Saint Augustin. La formule par laquelle Occam décrit le *quid nominis* de l'idée est bien celle de tous les penseurs précédents. Elle s'adjoint une citation de Sénèque, assez rare dans les traités médiévaux de l'idée, qui rapporte que l'idée est une cinquième cause que Platon ajoute à celles d'Aristote en la nommant exemplaire. Les termes de Sénèque sont presque les mêmes que ceux de la formule consacrée: l'idée est *id ad quod aspiciens artifex illud quod destinavit efficit*, et sa fonction d'exemplaire implique indifféremment qu'elle puisse être une réalité extérieure à l'esprit et que verrait notre oeil, ou au contraire, une entité mentale que l'artisan considérerait intérieurement¹⁷⁴.

De même, l'idée occamienne, conformément à la pensée des maîtres du 13^e siècle, est connue objectivement dans la pensée divine. Occam précise avec insistance que les idées, pour Saint Augustin comme pour lui, sont dans l'intelligence divine, et non dans l'essence divine, «signifiant par là qu'elles sont en Dieu en tant que connues, et non en tant qu'en Dieu elles existeraient réellement»¹⁷⁵.

Que l'idée divine soit en Dieu en tant que connue de lui, c'est en effet une doctrine communément reçue, quoique diversement fondée chez les auteurs. Pour Duns Scot, l'idée est produite par l'intellect divin comme par une cause naturelle¹⁷⁶, avant tout acte de la volonté divine¹⁷⁷. Elle n'est pas en elle-même intelligible avant

¹⁷³ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 66.

¹⁷⁴ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 486-487.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 497. Cf. 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 54-55; 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 541.

¹⁷⁶ 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 268, III, p. 163.

¹⁷⁷ 1 S, dist. 39, q.1-5, Appendix, VI, p. 407.

d'être intelligée, et ce sens, elle n'est pas *ex se objectum*, mais produite par l'intellect divin dans son être d'objet (*in esse objecti*)¹⁷⁸, *in esse intelligibili*¹⁷⁹, *in esse intellecto* comme terme de l'intellection divine¹⁸⁰. Par là, elle est la créature elle-même en tant que connue de Dieu; selon l'exemple fameux qui vient du *De anima* d'Aristote et que reprennent tous les médiévaux, *idea est lapis intellectus*¹⁸¹. En tant que produite par Dieu, elle n'a pas le même être absolu, *esse firmum et ratum, esse simpliciter*, que l'essence divine ou que l'intellect qui la produit¹⁸²; elle a un *esse diminutum*, un *esse secundum quid*, un être d'objet connu au sein de l'intellect divin¹⁸³. C'est cette position que Guillaume d'Alnwick interprétera plus tard de manière originale et contre laquelle Occam polémiquera longuement.

De même, pour Saint Thomas, l'idée étant l'essence divine en tant que connue substantiellement comme infiniment participable par les créatures, elle permet à Dieu se connaissant substantiellement d'intelliger les raisons de plusieurs choses, «ce qui revient à dire qu'il y a dans l'intellect divin plusieurs idées en tant qu'intelligées»¹⁸⁴ et par là même plusieurs choses en Dieu *secundum modum intelligibilem*¹⁸⁵.

Bien que ce mode intelligible soit selon Saint Thomas totalement différent de celui de Duns Scot, puisqu'il s'agit chez Saint Thomas de la connaissance divine de la chose dans l'éminence de son acte substantiel d'intellection et qu'en conséquence il n'y a pas lieu pour lui de parler d'un *esse diminutum*, ni d'un *esse secundum quid* de la créature dans l'intellect divin, puisque chez Duns Scot le mode intelligible de l'idée découle d'une production divine *in secundo instanti* et constitue par suite un être nécessairement dérivé, il n'empêche que, chez Saint Thomas comme chez Duns Scot, l'idée est dite être en Dieu, selon une certain *esse intellectum*¹⁸⁶. Henri de Gand,

¹⁷⁸ 2 S, dist. 1, q.1, nn. 18, 29, VII, p. 10, 16.

¹⁷⁹ 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, nn. 265, 268, III, p. 162, 163; 1 S, dist. 35, q. un., no. 32, VI, p. 258.

¹⁸⁰ 1 S, dist. 35, q. un., no. 49, VI, p. 266.

¹⁸¹ *Ibid.*, no. 40, p. 261.

¹⁸² 1 S, dist. 36, q. un., nn. 48 sq., VI, p. 290.

¹⁸³ *Ibid.*, no. 36, VI, p. 284-285; no. 45, p. 288-289; no. 47, p. 289-290; 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, nn. 265, 268, III, p. 162, 163.

¹⁸⁴ *Summa theol.*, 1, q.15, a.2 ad 2.

¹⁸⁵ *Ibid.*, q.14, a.5.

¹⁸⁶ Même si THOMAS ne parle jamais d'un *esse objective* en Dieu et que les thomistes modernes évitent de définir l'idée comme un concept objectif (JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.15, disp., 21, a.1, t. II, p. 534 sq.). SUAREZ

dans le texte que cite Occam, définit l'idée de la même manière: «cette raison dans l'essence divine selon laquelle l'essence divine est la raison par laquelle [l'intellect divin] connaît les choses autres que Dieu, n'est rien d'autre que l'imitabilité par laquelle Dieu est imité par les autres choses; nous l'appelons idée; elle est cette raison ou relation (*respectus*) dans l'essence divine, [considérée] non de soi en tant que l'essence est selon elle-même et absolument, (...) mais en tant qu'elle est déjà connue et objet premier de l'intellect divin en acte»¹⁸⁷. La similitude est nette, les différences, de moindre importance, aussi.

a) *L'intellect divin ne représente pas les choses*

Et pourtant, il est évident que la similitude ne peut s'étendre au delà de la définition principale de l'idée considérée *sicut sonat: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod aspiciens*, etc.¹⁸⁸. Car, pour Occam, la formule «être en Dieu *objective*» ne signifie pas une immanence, ni absolue, ni diminuée, de la créature en tant que connue en Dieu. Il l'a déjà dit: «l'intellect divin ne représente pas les choses autres que Dieu, il les intellige seulement»¹⁸⁹. Et en effet, la représentation s'opérant par *species intelligible*, par *species expressa*, c'est-à-dire par similitude représentative, c'est par représentation que peut s'opérer l'immanence objective de la créature connue en Dieu.

C'est bien ainsi que l'entendent Saint Thomas et Duns Scot. L'un et l'autre voient en l'essence divine elle-même la *species intelligible*, c'est-à-dire la *ratio cognoscendi* des créatures. Leurs divergences sont cependant aussi nettes que leur accord partiel. L'un tient que dans le cas de l'intellection de Dieu par lui-même, l'intellect divin, c'est-à-dire l'essence divine elle-même, joue analogiquement le rôle d'une *species intelligible*; que dans ce cas l'intellect, ce qui est

réduit l'idée au concept formel informant réellement l'intellect divin (*Disputationes metaphysicae*, disp. 25, sect. 1); alors que JEAN DE SAINT THOMAS la conçoit comme un concept formel certes, non objectif, mais en tant qu'il forme et exprime l'aspect d'imitabilité de l'essence divine, soit la *ratio* de telle créature. HIERONYMUS DE MONTEFORTINO parle tout naturellement de l'idée comme d'un concept objectif, ce que ne faisait pas encore SCOT (*Summa theol.*, I, q.15, art. incidens, I, p. 399).

¹⁸⁷ HENRI DE GAND, *Quodl.*, 9, q.2, cité 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 480.

¹⁸⁸ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 486.

¹⁸⁹ *Ibid.*, q.4, OT, IV, p. 477.

intelligé, l'essence divine, ce par quoi celle-ci est intelligée, ce qui est analogiquement la *species* intelligible, et l'acte même d'intelliger, sont absolument un et identique; que, en conséquence de l'identité éminente des idées et de l'essence divine substantiellement connue comme infiniment participable, la connaissance des créatures s'opère dans et par l'intellection subsistante de Dieu par lui-même, ce qui assure l'unicité absolue de celle-ci tout en fondant la distinction des raisons diverses des créatures intelligées en Dieu¹⁹⁰. Le second tient que les créatures en tant que connues sont *objective* en Dieu de manière univoque, en tant que la représentation de toutes choses par l'essence divine se constitue en idées distinctes formellement *ex natura rei*, lesquelles sont autant de réalités produites *in esse intelligibili* par l'intellect divin au gré d'une pluralité d'*instantia originis*. L'essence divine est en effet selon Scot la *ratio cognoscendi* d'elle-même¹⁹¹. En tant que connue par l'intellect comme une, elle est représentative de toutes choses¹⁹². Elle est donc aussi la *ratio cognoscendi* des choses autre que Dieu, en tant que, comme *species* intelligible de la connaissance de celles-ci, elle est le principe de leur production *in esse cognito*¹⁹³, c'est-à-dire des idées mêmes conçues

¹⁹⁰ *Summa theol.*, 1, q.14, a.2, 4, 5, 6; q.15, a.1, 2; *De veritate*, q.2, a.2, 3; JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.3, disp. 4, a.6, t. I, p. 481 b, 483 b; q.15, disp. 21, a.2, t. II, p. 545 sq. — Il faut se souvenir de plus de ce qui a été dit plus haut, *3^e étude*, p. 93: lorsque THOMAS parle de représentation de l'objet, il entend précisément la causalité formelle objective qu'exerce l'intelligible sur l'intellect, c'est-à-dire l'information de celui-ci par celui-là selon l'exercice intelligible, *esse intelligibile*, de l'un et de l'autre. C'est ainsi qu'il faut comprendre la connaissance par Dieu et de lui-même et des choses. L'essence divine est en effet par analogie la *species* intelligible de l'une et de l'autre connaissance, en ce que d'une part elle est identique *omnibus modis* à l'intellect et à l'intellection divins, et d'autre part elle contient en quelque manière les similitudes des choses, étant infiniment imitable par celles-ci.

¹⁹¹ 1 S, dist. 35, q. un., no. 18, VI, p. 251. Elle l'est soit comme objet premier, soit comme *ratio cognoscendi objectum*.

¹⁹² Non est alia ratio quare essentia divina est repraesentativa aliorum, quam ut cognita ab intellectu divino (RP, 1, q.36, q.2, no. 17, XXII, p. 438).

¹⁹³ L'essence divine, en tant que connue *in primo instanti* par l'intellect divin, est la *species* intelligible des choses. Elle est en elle-même *praesentissimum* à l'intellect divin, si bien que celui-ci ne requiert pour l'intelliger aucune *ratio ad supplendum vicem ejus* et qu'elle-même est immédiatement la *ratio cognoscendi alia* (RP, 1, dist. 36, q.2, no. 16, XXII, p. 437). C'est pourquoi: per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam (i.e. divinam) ut est *ratio intelligendi*, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito (1 S, dist. 35, q. un., no. 47, VI, p. 264-265).

comme termes *in secundo instanti* de l'intellection divine¹⁹⁴ représentant distinctement les créatures¹⁹⁵.

La différence entre Saint Thomas et Duns Scot se laisse donc clairement circonscrire. Elle permet de comprendre encore une fois que Saint Thomas, conformément à la pensée d'Aristote, interprète constamment l'intellection, humaine ou divine, en termes d'*esse*, en termes d'*esse intelligibile*, c'est-à-dire en termes d'*esse* conçu selon l'exercice d'être propre à un intellect et à un intelligible, ce qui lui permet de transposer analogiquement les notions de *species*, intelligible et intelligée, et d'*intelligere* dans l'acte substantiel d'intellection divine, alors que Duns Scot l'interprète en termes de représentation, c'est-à-dire selon un *esse objectivum* nécessairement univoque à l'*esse* réel, quoique «diminué» par rapport à celui-ci¹⁹⁶, ce qui requiert l'introduction en Dieu d'une pluralité de moments intelligibles, distincts formellement *ex natura rei*. Pour Saint Thomas en effet, l'essence est analogiquement la *species* intelligible et la *species expressa* (verbe) de la connaissance divine de soi-même et des choses, ce qui garantit, de par l'exercice analogique de ces notions, l'identité absolue dans l'essence divine de l'intellection divine des créatures, l'identité éminente des perfections créées en Dieu, la définition de l'idée par l'essence divine comme participable infiniment, ce qui exclut du même coup de Dieu toute distinction réelle, fût-elle formelle seulement, et donc toute antériorité-postériorité selon divers instants. Pour Duns Scot, l'essence divine est la *species* intelligible et expresse de la connaissance de Dieu par lui-même c'est le premier instant, l'identité parfaite en Dieu des *essentialia*. Elle est seulement la *species* intelligible de la connaissance des créatures, et donc selon un schème emprunté univoquement à la structure de la connaissance humaine, le principe de la production de la *species*

¹⁹⁴ Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem (1 S, dist. 35, q. un., no. 32, VI, p. 258). In primo instanti intellectus [divinus] est in actu per essentiam [divinam] ut mere absolutam, tamquam in actu primo sufficiente ad producendum quodlibet in esse intelligibili; in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam (*ibid.*, no. 49, VI, p. 266).

¹⁹⁵ Cf., dans la démonstration de la nécessité d'idées divines des choses singulières, l'expression: per ideam distincte repraesentantem quidditatem speciei (RP, 1, dist. 36, q. 4, no. 16, XXII, p. 453). Cette expression vaut évidemment des choses singulières également, qui sont elles aussi représentées distinctement par leurs idées propres.

¹⁹⁶ Cf. 3^e étude, p. 99 sq.

expresse de la connaissance des créatures — c'est le deuxième instant, qui constitue les choses autres que Dieu *in esse cognito*, c'est-à-dire dans un *esse diminutum* par rapport à Dieu lui-même, parce que dérivé de l'intellect qui le produit.

Cette conception suscite une difficulté que Duns Scot ne semble pas apercevoir lui-même, puisqu'il y a au moins un cas, celui de l'intellection de Dieu par lui-même, où l'*esse* réel de l'objet et son *esse objectivum* en tant qu'*intellectum* s'identifient, c'est-à-dire où l'*esse diminutum* de l'objet en tant que connu s'identifie avec son *esse simpliciter* en tant que réel¹⁹⁷. Elle multiplie incontestablement l'identité substantielle de l'essence divine et de ses opérations, ce que ni Saint Thomas ni Occam ne peuvent accepter, et permet de montrer qu'en Dieu il y a des entités éternelles de seconde zone, les idées, objets secondaires de l'intellect divin, qui sont autant de vérités éternelles, vraies parce que conformes à l'exemplaire qu'est pour elles l'essence divine¹⁹⁸. C'est la transposition univoque du schème de l'intellection humaine selon l'aristotélisme thomiste, lequel montre en la *species intelligible* le principe de la *species intelligée*. De même en effet que le vivant produit toujours un autre vivant semblable à lui, de même le produit de l'intellect humain informé par la *species intelligible* est une deuxième *species*, intelligée, semblable à la première et exprimant en acte son intelligibilité. Ce que Scot interprète en disant que, de même que l'essence divine est la *ratio* formelle de la connaissance des choses autres que Dieu, à titre de *species intelligible* représentant les créatures, de même les idées divi-

¹⁹⁷ Pour DESCARTES, bon scotiste, il y a aussi un cas où l'*esse reale* de l'objet en tant qu'existant et son *esse objectivum* en tant que connu s'identifient, c'est celui du *cogito*, nécessairement vrai pour cette raison. Ce qui explique que, structurellement, DESCARTES pense le moi comme son maître lointain Scot devrait penser Dieu, et qu'il est structurellement, non thématiquement, athée, ce qu'avait pressenti SARTRE. — GUILLAUME D'ALNWICK répondra à la difficulté soulevée ici, note 259.

¹⁹⁸ *Omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile, et in eis omnes veritates de eis reluent, ita quod intellectus intelligens ea et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in objectis istas veritates necessarias. Illa autem in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini, sunt veritates, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt lux, quia manifestae, et sunt immutabiles ibi et necessariae. Sed aeterne sunt secundum quid, quia aeternitas est condicio existentis, et illa non habent existentiam nisi secundum quid* (1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, no. 262, III, p. 160). — On reconnaît ici la doctrine courante de SCOT à propos de l'*esse objectivum*, *diminutum*, *secundum quid*, de l'objet en tant que connu, *esse intelligibile* qui n'a rien de commun avec l'*esse intelligibile* thomiste. Cf. 3^e étude, p. 101, 109-110.

nes sont les créatures elles-mêmes dans leur *esse intellectum*, produites par l'opération de l'intellect divin en conformité avec l'essence divine qui les représente *in esse intelligibili*¹⁹⁹.

Occam rejette ces complications formelles qui ont valu à Duns Scot sa renommée de «docteur subtil»; il rejette également le mode analogique qu'a Saint Thomas de penser les notions-clés de l'acte de connaissance pour les attribuer à la science divine. Sans ambages, il tire les conclusions nécessaires de ses prémisses. Il était arrivé à poser l'identité de l'idée divine et de la créature en tant que connue. Il ne peut donc plus concevoir l'idée, fût-ce avec toutes les précisions analogiques souhaitables, comme une *ratio cognoscendi* des créatures.

b) *L'idée n'est pas une ratio cognoscendi de la créature*

Occam à nouveau procède par énumération²⁰⁰. On entend d'abord par *ratio cognoscendi*, rapporte-t-il, ce qui cause en quelque manière la connaissance de l'objet, ce qui meut en quelque manière l'intellect à sa connaissance. On reconnaît sous cette description la fonction de la *species* intelligible, à cette différence près que la *species*, si elle existait pour Occam, jouerait pour lui le rôle d'une cause efficiente²⁰¹, alors qu'elle n'exerce pour Saint Thomas et pour Duns Scot en quelque manière qu'une causalité formelle, comme l'objet lui-même, même si, d'après Aristote, celui-ci peut être dit objet motif (*κινητικόν*)²⁰². Ceci dit d'une manière générale, il fau-

¹⁹⁹ Cette procession des idées divines, objectivation actuelle distincte formellement *ex natura rei* de la représentation intelligible qu'est l'essence divine, est le modèle structurel de la dialectique hégélienne, qui elle aussi objective le contenu abstrait du concept en soi en le constituant autre que lui-même et tout à la fois conforme à lui-même, c'est-à-dire vrai, dans l'unité de son devenir substantiel subjectif.

²⁰⁰ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 490-494.

²⁰¹ 2 S, q.12-13, OT, V, p. 269.

²⁰² Objectum movet determinando actum per modum principii formalis (THOMAS, *Summa theol.*, 1-2, q.9, a.1). Objectum ad intellectum duplicem habet habitudinem: unam moti ad mobile (...), aliam habet habitudinem ad ipsum generalem ut terminat actum potentiae (Scot, RP, 1, dist. 36, q.2, no. 5, XXII, p. 432). — Scot distingue par ailleurs une double *praesentialitas* de l'objet à la puissance, l'une de l'objet comme *res*, l'autre de l'objet comme *objectum cognoscibile*, celle-ci requérant *aliquid in quo relucet objectum*, c'est-à-dire une *species*. Dans le premier cas, l'objet est cause efficiente, dans le second, il est cause formelle de l'intellection, ce qui peut en effet se comprendre en effet si l'on considère que la *species* est une forme, mais n'est pas conforme avec la doctrine habituelle de Scot (1 S, dist. 3, p. 3, q.1, Appendix, III, p. 367).

drat l'appliquer à la connaissance divine. Or, celle-ci n'est pas causée, ni par la chose²⁰³, ni par l'essence comme *principium quasi movens effective intellectum*. La connaissance divine est l'essence divine même, improducible absolument. «Dieu ne cause pas Dieu»²⁰⁴ et «rien n'est cause de ce que Dieu intègre autre chose que lui-même, car il n'y a rien de causé en Dieu»²⁰⁵. Il n'est donc pas possible que l'intellect divin soit mû par l'essence divine à connaître les choses autres que lui²⁰⁶, encore moins qu'il y soit mû par les idées qui introduiraient dans son intellection une pluralité contradictoire à son unité essentielle.

En deuxième lieu, on peut dire que la *ratio cognoscendi* des créatures est l'acte même d'intellection, mais ici aussi elle introduirait comme telle une pluralité impossible.

La troisième interprétation suppose que le sujet de la connaissance pourrait être la *ratio cognoscendi*. L'unité de l'intellection divine exclut cette voie également.

c) *L'idée n'est pas la relation d'imitabilité*

La quatrième manière de comprendre la notion de *ratio cognoscendi*, comme «quelque chose requise (aliquid requisitum) pour connaître les créatures», est beaucoup plus importante. Il s'agit, évidemment dans l'esprit d'Occam de ces relations d'imitabilité (*respectus imitabilitatis*), qui «sont dans l'essence divine même de par la considération de l'esprit», comme le dit Henri de Gand²⁰⁷, et qui sont également mentionnées par Saint Thomas. En effet, dans une doctrine qui pose à la fois l'identité absolue de l'essence divine et l'identité réelle des idées avec l'essence divine, il faut une raison à la multiplication de l'idée, afin d'expliquer comment l'identité absolue de l'essence divine se concilie avec la pluralité des idées selon lesquelles les créatures sont connues et produites par

²⁰³ 1 S, dist. 35, q.2, OT, IV, p. 442.

²⁰⁴ 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 644.

²⁰⁵ 1 S, dist. 35, q.4, OT, IV, p. 467.

²⁰⁶ *Ibid.*, q.5, OT, IV, p. 491.

²⁰⁷ HENRI DE GAND, *Quodl.*, 9, q.2, cité 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 480, cf. *ibid.*, p. 491. — HENRI dit encore: *idea nihil aliud dicit quam divina essentia substantiatione respectus imitabilitatis* (*Quodl.*, 8, q.1, cité 1 S, dist. 35, q.4, OT, IV, p. 465).

Dieu. Cette raison, ce sont précisément les relations d'imitabilité qui la donnent²⁰⁸.

Si Dieu peut être considéré comme un agent intelligent des choses créées, c'est que celles-ci sont en lui de deux manières: l'une virtuelle, comme l'effet est dans la vertu de la cause qui peut le produire; l'autre formelle, comme l'objet est dans la connaissance du sujet qui le pense²⁰⁹. Mais ces deux types de contenance ne sauraient attenter à l'unité souveraine de Dieu. Si l'immanence intelligible des créatures en Dieu peut se concilier avec l'identité divine, c'est qu'elle se résoud pour Saint Thomas et Henri de Gand en la considération, au sein de l'intellection divine, des divers modes de participabilité de l'essence divine par les créatures. Dieu en effet ne se connaît pas parfaitement s'il ne connaît pas parfaitement, non seulement jusqu'où s'étend sa vertu productive²¹⁰, mais encore «comment sa perfection est participable par d'autres choses»²¹¹. La participabilité de Dieu par les créatures est donc connue de Dieu en même temps et sous le même rapport que l'essence divine elle-même: de même que l'essence divine subsiste en tant qu'intelligée nécessairement par elle-même, de même la participabilité divine ne peut pas ne pas être intelligée elle aussi et au même titre. C'est ainsi que Saint Thomas comprend la notion d'idée divine: «de cette façon en effet, en tant que Dieu connaît son essence comme imitable de telle manière par telle créature, il la connaît comme la raison propre et l'idée de cette créature»²¹². Evidemment, par conséquent, ces *rationes* sont multiples, et, puisque Dieu est absolument incausé dans son être, son intellection et sa volonté, elles ne sauraient être causées par les choses mêmes: «elles sont causées, non par les choses, mais par l'intellect divin qui compare son essence aux choses», c'est-à-dire qui intellige l'essence divine absolument en elle-même et, dans la même intellection, au même titre, sous le même rapport et dans le même instant d'éternité, l'essence divine quasi relativement en tant que participable absolument²¹³. Elles peuvent donc

²⁰⁸ Respectus multiplicantes ideas (THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.2, ad 4; *De veritate*, q.3, a.2, ad 7).

²⁰⁹ THOMAS, *Summa theol.*, q.14, a.5; SCOT, RP, 1, dist. 36, q.2, no 12, XXII, p. 435.

²¹⁰ THOMAS, *Summa theol.*, 1 q.14, a.5.

²¹¹ *Ibid.*, a.6; q.15, a.2.

²¹² *Ibid.*, q.15, a.2.

²¹³ *Ibid.*, q.15, q.2, ad 2. — On a ici l'analogon thomiste de la notion occamienne de l'idée. L'analyse terministe thomiste du nom «idée» pourrait donc

être considérées en ce sens comme des «relations intelligées par Dieu»²¹⁴.

Pour les signifier cependant, les auteurs n'utilisent pas le nom «*relatio*», mais le nom «*respectus*», la nuance étymologique est importante. Les relations d'imitabilité sont des *aspects*, reconnus comme tels, de la perfection divine intelligée comme participable. Elles ne sont pas des relations réelles, car Dieu n'est pas réellement relatif aux créatures, mais bien les créatures à Dieu²¹⁵. Saint Thomas pourrait admettre la thèse de Duns Scot qui voit ici des relations du troisième mode, de celles selon lesquelles une chose absolue est dite relative à une autre parce que celle-ci lui est relative, tels l'objet de la science par rapport à la science, la mesure par rapport au mesuré, et précisément l'idée divine par rapport à la chose créée²¹⁶. Ce qui permet de parler absolument de l'éternité et de l'immutabilité incrées des idées divines, par rapport à leur idéal créé, temporel et changeant²¹⁷. En ce sens là, Saint Thomas peut dire que les idées ne sont pas en Dieu des relations réelles comme le sont les relations personnelles au sein de la Trinité, que ce sont des relations intelligées en Dieu²¹⁸. Mais il faut bien comprendre qu'elles ne sont pas pour autant en Dieu des relations de raison. L'opération de l'intellection divine subsistant nécessairement et actuellement, elle ne saurait produire aucun être de raison d'aucune sorte, tels les genres et les espèces, les sujets et les prédictats du discours humain. L'intellection subsistante de l'essence divine ne saurait pas davantage, en intelligeant la participabilité divine, constituer des relations de raison qui seraient pour Dieu

aboutir à cette formule: l'idée emporte *in recto* l'essence divine connue substantiellement de soi, *in obliquo* la même essence divine en tant que participable, *in obliquo* enfin la créature participante. Cf. texte de JEAN DE SAINT THOMAS, cité note 172. — Le «nominalisme» occamien n'a pas le monopole de l'analyse terministe. Car le langage est une donnée de fait empirique évidente, et pour tout philosophe la tâche s'impose de considérer comment, en tant même que langage, il se substitue opératoirement aux choses, et selon quelles règles logiques. Le «nominalisme» occamien supprime simplement les *species*, intelligible et intelligée, pour éviter des controverses interminables. Toute philosophie comporte donc nécessairement un moment «nominaliste», mais n'est pas nécessairement minimaliste comme le «nominalisme» occamien. Cf. l'ouvrage à paraître *Distinctiones*.

²¹⁴ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.2, ad 4.

²¹⁵ THOMAS, *De veritate*, q.3, a.2, c. et ad 8.

²¹⁶ SCOT, 1 S, dist. 35, q. un., no. 27, VI, p. 256; RP, 1, dist. 36, q.2, no. 26, XXII, p. 441. Cette doctrine vient d'ARISTOTE, *Métaphysiques*, Δ, 15, 1021 a 29.

²¹⁷ THOMAS, *De veritate*, q.3, a.2, ad 7.

²¹⁸ *Summa theol.*, 1, q.15, a.2, ad 4; *De veritate*, q.3, a.2, ad 8.

autant de *rationes cognoscendi* diverses et multiples des créatures. Cela serait absurde, car attribuerait à Dieu le mode d'intellection abstractif et discursif propre à l'homme.

C'est ce que n'a pas compris Duns Scot, qui attribue à Saint Thomas une doctrine selon laquelle précisément les aspects de l'imitabilité divine seraient les *rationes cognoscendi* requises à la connaissance distincte des créatures, nécessaires pour «approprier» la *ratio cognoscendi* divine aux créatures connues²¹⁹. Les idées seraient ainsi de véritables relations de raison, constituées *in esse cognito* par l'acte de l'intellection divine, par l'*intelligentia* divine elle-même, relations de raison comparables aux intentions secondees de raison logique que suscitent l'acte de connaissance humain²²⁰. Cette interprétation manifestement erronée de Saint Thomas par Duns Scot engage celui-ci dans le dédale de la constitution des relations de raison en Dieu, après la production des créatures *in esse intelligibili*²²¹. De là à simplifier encore une fois — façon de parler, après avoir pris connaissance de la doctrine des quatre instants de la constitution des idées divines — et à dire que les idées sont purement et simplement des relations de raison, intelligées en Dieu, de Dieu à la créature il n'y a qu'un pas, et ce pas a été franchi, qui rend la position thomiste, comme celle de Duns Scot d'ailleurs, indéfendable et justement criticable aux yeux d'Occam²²².

Il est vrai que la position de Saint Thomas n'est pas facile à comprendre et qu'elle peut prêter à confusion *de virtute sermonis*. Lorsque Saint Thomas dit en effet que les relations d'imitabilité sont causées par l'intellect divin comparant l'essence divine aux choses²²³, cette proposition est équivoque, car elle paraît induire *de virtute sermonis* une métaphysique impossible. Il faudrait se contenter de dire que l'intellection divine considère l'essence divine participable absolument, sans connoter explicitement les choses par lesquelles elle est participée. De fait, Saint Thomas ne précise pas davantage, pensant sans doute que la notion de la non-relation réelle de Dieu à la

²¹⁹ 1 S, dist. 35, q. un., nn. 9 sq., VI, p. 247; RP, 1, dist. 36, q.2, no. 14, XXII, p. 436.

²²⁰ 2 S, dist. 1, q.1, no. 32, VII, p. 18.

²²¹ Cf. pour les quatre instants de nature qui marquent la constitution objective des idées divines, 1 S, dist. 35, q. un, no. 32, VI, p. 258.

²²² 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 491-492, où OCCAM rejette les *respectus imitabilitatis* sous forme d'*entia rationis*.

²²³ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.2, ad 3.

créature est suffisamment acquise; il se contente d'insister sur le caractère absolu des aspects de l'imitabilité divine: éternité, immutabilité²²⁴. Une notation de Henri de Gand contribue à évacuer toute équivoque: «l'idée n'est rien d'autre de par sa raison formelle que la relation (*respectus*) d'imitabilité [qui est] *de par la considération de l'esprit dans l'essence divine*»²²⁵. La considération qui permet de parler de relation d'imitabilité en Dieu, alors qu'il n'y a *in re* que l'essence divine absolue, est donc la considération du théologien. Les idées pour Henri sont bien l'essence divine elle-même, mais considérée sous la raison, constituée par l'intellect humain, de la relation d'imitabilité²²⁶. C'est bien ainsi que l'entend plus tard Jean de Saint Thomas, qui se trouve devant la redoutable tâche de retrouver l'enseignement gênueine de son maître parmi la masse des commentaires, tout en l'enrichissant de tous les apports positifs de l'évolution doctrinale du 14^e au 17^e siècle.

La comparaison par l'intellect divin de l'essence divine aux créatures ne suscite pas en effet une relation réelle de Dieu à la créature, mais exprime bien plutôt une certaine connotation de la créature par l'essence divine, qui est comme telle infiniment parfaite, c'est-à-dire infiniment bonne et donc enfin infiniment diffusive de soi²²⁷. C'est donc par elle-même, absolument, que l'essence divine est participable. Il n'est pas besoin, pour assurer cette participabilité, ni de relations, réelles ou non, ni d'êtres intelligibles de second ordre produits par l'intellection divine. Considérer l'essence divine participable, c'est la considérer en elle-même absolument, sans concevoir la participabilité comme une relation en Dieu. Mais l'intelligence humaine ne peut penser une connotation sinon sous la forme d'une relation, même si la connotation n'est pas une relation²²⁸. Elle pense donc l'essence divine absolument participable d'une manière qui connote la chose par laquelle elle est participée, bien que dans la réalité de l'essence divine, il n'y ait qu'iden-

²²⁴ Il faut noter que la *Somme* est plus formelle que le *De veritate*. Celle-là évite de parler directement de *respectus*, et n'introduit cette notion que pour répondre aux objections. Le *De Veritate* ne craint pas d'insister sur les proportions des créatures à l'essence divine ni de parler d'une co-intellection de celles-ci.

²²⁵ *Quodl.*, 9, q.2, cité 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 480.

²²⁶ *Quodl.*, 8, q.1, cité 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 465.

²²⁷ La perfection est la raison formelle de la bonté (THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.5, a.1); et le bien est diffusif de soi, selon le mot de DENYS (*ibid.*, a.4, ad 2).

²²⁸ *Omnis conceptus relativus est connotatus, et non e converso* (*Quodl.*, 5, q.25, OT, IX, p. 583).

tité éminente. Et puisqu'elle ne peut penser une connotation que sous forme de relation, elle pense l'absolu de l'essence participable *ad instar relationis realis* et constitue ainsi formellement une relation de raison.

Cette interprétation s'inspire du commentaire de Jean de Saint Thomas. «La pluralité des idées en Dieu se prend selon les relations de raison qui ne sont pas fondées dans la pluralité même des [créatures] idéées, mais dans l'essence divine, en tant qu'elle est le principe et la raison de la diversité créée»²²⁹. Ces relations de raison ne sont pas la raison formelle de l'idée; elles sont les conditions requises, pour nous, non pour Dieu, par opposition à Duns Scot qui attribue cette thèse à Saint Thomas, pour que l'entité de l'idée, qui est l'essence divine, soit en quelque manière dite être relative à la créature et exercer la fonction de plusieurs idées²³⁰. Elles sont fondées donc sur une réalité prochaine qui est l'essence divine en tant que participable²³¹ et constituées formellement comme relations de raison par notre intellect humain²³².

L'analogon de cette théorie thomiste a été envisagé par Duns Scot. Car, si après la production divine des choses *in esse intelligibili*, certaines relations de raison peuvent être constituées en Dieu, c'est bien, note Scot, à l'instar de ce qui se passe dans la pensée humaine. Dans le texte célèbre de 1 S 35, q. un., no. 32, Duns Scot écrit en effet cette phrase curieuse: «dans le troisième instant, peut-être, l'intellect divin peut comparer son intellection à tout intelligible auquel nous pouvons [la] comparer, et ainsi se comparant à la pierre intelligée, c'est-à-dire à l'idée, il peut causer en lui une relation de raison». Il n'est pas certain que ce texte implique que selon Duns Scot l'intellect divin puisse produire des êtres de raison. En effet, écrit-il ailleurs, l'intellect créé dans son effort théologique peut toujours comparer l'essence divine à toute autre réalité intelligible. L'intellect divin peut donc à son tour concevoir les relations de raison qui naissent de ce travail intellectif humain. La raison en est

²²⁹ JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.15, disp. 21, a.3, t. II, p. 557 a.

²³⁰ *Ibid.*, p. 559 b.

²³¹ *Ibid.*, p. 570 a.

²³² *Ibid.*, p. 562 a. — BONAVENTURE manifeste la même prudence que la tradition thomiste: hoc nomen «idea» significat essentiam divinam in comparatione sive respectu ad creaturam. Idea est enim similitudo rei cognitae, quae quamvis sit in Deo absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum (1 S, dist. 35, art. un., q.3).

que «nulle notion intelligible ne tombe sous l'intellect créé sans tomber dans l'intellect absolument parfait, c'est-à-dire incrémenté. C'est pourquoi l'intellect divin peut comparer son essence aux intelligibles [aux idées], et la comparant, former une relation de raison»²³³, Scot devrait ajouter, s'il veut éviter toute équivoque: «c'est-à-dire connaître la relation de raison que constitue l'intellect humain».

On le voit, Duns Scot tente de répondre à la même difficulté que pressent Saint Thomas et précise Jean de Saint Thomas. Comme le dirait Occam pourtant: *nihil est ad propositum*, car il est évident que Dieu, connaissant l'esprit humain, connaît également les modalités logiques, c'est-à-dire les relations de raison nécessairement sécrétées par l'intellection créée. Cela ne doit pas être d'un grand intérêt pour lui, et l'on voit mal pourquoi l'intellect divin ferait siennes les relations de raison que l'intellect humain exige pour son exercice le plus naturel.

Chose digne de remarque, Occam prend pourtant *de virtute sermonis* une position forte semblable à celle de Duns Scot. S'il y a pour lui relation d'imitabilité, ce sont des relations de raison, qui comme telles se réduisent à n'être que des *verae voces reales*, conformément à son nominalisme le plus strict. Qu'est-à-dire sinon qu'elles sont utilisées, sinon constituées, par l'intellect humain, et par là même connues de Dieu comme tout autre objet connu de lui? Les relations de raison sont donc *objective* en Dieu, comme tout autre objet possible de l'intellection divine²³⁴. Le sens de cette proposition apparaîtra lorsque sera parfaitement clarifié le sens de la formule «être *objective* en Dieu».

Il fallait s'attarder à cette doctrine des relations d'imitabilité, pour faire comprendre le sens de la réfutation occamienne. Les idées divines en effet ne sont pour Occam en aucune manière des *rationes cognoscendi*, ni sous forme de *species* intelligible, ni sous forme de *species expressa*, ni sous forme de relation d'imitabilité. En s'opposant à Henri de Gand sur le point de ces relations²³⁵ comme sur le point de l'identité de l'idée avec l'essence divine²³⁶, Occam met en

²³³ RP, 1, dist. 36, q.2, no. 13, XXII, p. 436; cf. *ibid.*, q.4, no. 21, XXII, p. 455.

²³⁴ 1 S, dist. 35, q.4, OT, IV, p. 473.

²³⁵ *Ibid.*, p. 464-467.

²³⁶ *Ibid.*, q.5, OT, IV, p. 480-485.

cause la notion de relation en Dieu, dans la ligne de sa critique constante de la relation en général. Mais il n'entre pas en matière sur l'essentiel, qui n'est ni la notion de *species*, ni celle de relation d'imitabilité, mais la notion d'essence divine imitable, laquelle pour être pensée correctement selon Henri de Gand et Jean de Saint Thomas entraîne la notion de relation d'imitabilité comme relation de raison constituée par l'intellect humain. De même, dans sa critique de Duns Scot, il rejette la doctrine des instants²³⁷, sans chercher à comprendre qu'elle tente, dans le contexte théorique de la distinction *ex natura rei* des formes, de répondre au même problème, celui de l'essence divine imitable. Il est donc entraîné à rejeter l'immanence de l'idée en Dieu sous le prétexte que l'idée ne peut être un être de raison requis par la connaissance divine des créatures, ce que tous les auteurs qu'il critique prétendent précisément éviter! La méprise est totale. De même que Duns Scot comprend mal Saint Thomas sur la question des *respectus*, de même Occam comprend mal Henri de Gand et Duns Scot sur la même question. Il valait la peine de s'essayer à débrouiller l'écheveau.

d) *L'idée n'est pas une species expresse*

Après avoir éliminé l'idée comme *ratio cognoscendi* sous forme de *species* intelligible, d'intellection et de relation d'imitabilité, il restait pour Occam à éliminer l'idée sous forme de similitude représentative. A vrai dire, il n'apparaît pas clairement ce qu'Occam vise ici: un autre aspect de la *species* intelligible, puisque, pour Saint Thomas par exemple, la *species* intelligible est aussi représentative en tant que virtuellement semblable à son objet²³⁸, ou bien la *species* expresse en tant que terme de l'intellection, expression parfaite et similitude actuellement exercée de l'objet? Il semble que la deuxième possibilité soit la meilleure, puisqu'Occam a déjà évacué la *species* intelligible. De toute façon, rejetant la fonction représenta-

²³⁷ *Ibid.*, q.4, OT, IV, p. 467-470.

²³⁸ La *species* impresse ou intelligible unit l'objet à la puissance, afin que celle-ci, actuée par l'objet, le connaisse. Elle est donc principe de la connaissance, non connaissance terminée. Par là, elle ne représente pas l'objet formellement, mais de manière virtuelle seulement (THOMAS, *Summa theol.*, I, q.85, a.2; *Quodl.*, 7, a.1; JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Logica*, II, q.22, a.3, p. 708-711). — Il ne faut oublier les précisions apportées déjà plusieurs fois à l'usage thomiste du terme «représentation». Cf. p. 102 sq.

tive de la *species* d'une manière générale²³⁹, il rejette, dans le cas de la connaissance divine, la thèse de l'essence divine représentative, selon que sous divers modes elle est défendue par Saint Thomas et Duns Scot.

Il faut remarquer ici combien la critique occamienne est systématique, et combien il est vrai de dire qu'elle suffit à définir la position propre de son auteur. La connaissance d'une manière générale peut se définir, selon la définition la plus extensive que les maîtres médiévaux lui ont donnée, par l'intellect comme sujet de l'intellection, par la *species* intelligible, principe mouvant l'intellect à l'intellection, par l'acte d'intellection, par le terme de cet acte, c'est-à-dire par l'acte achevé en similitude formellement représentante (*species expresse*)²⁴⁰. On retrouve les termes de l'analyse communément reçue. Le sujet est cause matérielle et efficiente de l'acte d'intellection; la *species* intelligible en est la cause formelle propre (efficiente pour Occam, s'il y avait une *species*); l'acte est la perfection du sujet que celui-ci se donne à lui-même par la *species*; la similitude représentative est, en tant qu'expression vivante de l'objet, l'ultime perfection formelle de l'intellection²⁴¹. Il faut ajouter enfin l'objet lui-même comme terme formel extrinsèque de l'intellection, objet terminatif au sens propre, ainsi qu'Occam le conçoit lui aussi. Occam connaît parfaitement et accepte cette analyse comme exhaustive et suffisante, puisqu'en en déconstruisant un à un les éléments, sauf l'acte d'intellection et l'objet, il reconnaît qu'il ne saurait amener lui-même un nouveau principe positif à ce qu'elle prétend expliquer. Et, de fait, on ne voit pas quelle raison supplé-

²³⁹ La *species* représente naturellement la chose (*Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, OP, II, p. 350); le concept comme terme réel de l'intellection est une similitude représentative de la chose extérieure (*ibid.*, p. 349). Il est plus irrationnel d'admettre la première que le deuxième (*ibid.*, p. 351), et plus probable d'admettre le deuxième que le concept comme *idolum fictum* dans l'âme selon son *esse intentionale* (*ibid.*, p. 359-360). De toutes façons, ces intermédiaires sont à éliminer.

²⁴⁰ Il faudrait encore ajouter, pour être complet, l'intellect possible, l'intellect agent, les *habitus* et les formes logique, lesquels cependant n'entrent pas dans le cadre de cette étude.

²⁴¹ Cette analyse se retrouve 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 491-492, 494, intégrée dans la critique de l'idée comme *ratio cognoscendi creaturam*. Elle énumère les éléments de la connaissance selon un ordre logique qui correspond à ce que l'on considère généralement comme le déroulement de l'intellection, cf. 3^e étude, note 14. Le tableau qui ressort de l'*Expositio in Peri Hermeneias* est confus. Cf. la synthèse de THOMAS, *De potentia dei*, q.8, a.1.

mentaire pourrait être apportée ici. La métaphysique de l'idée divine tente de mettre en œuvre les résultats de cette analyse, comme l'ont fait chacun à leur manière Saint Thomas et Duns Scot; elle se voit obligée d'introduire une nouvelle notion, la relation d'imitabilité, source de nouvelles difficultés d'interprétation. Ici aussi Occam considère l'analyse de ses prédécesseurs comme exhaustive et suffisante; ici aussi la négation conséquente de leurs raisons constitue la raison de sa doctrine; ici aussi il renonce à introduire un nouvel élément d'intelligibilité. L'idée, n'étant ni l'intellection divine, ni sous un mode quelconque une *species* ou une similitude représentative, ni une relation d'imitabilité en Dieu, il ne reste plus qu'à la définir par la chose créée, en tant que, hors de Dieu, elle est connue de lui.

4. L'idée comme objet terminatif de l'intellection divine

Personne ne saurait douter, après ce qui vient d'être dit, que, contrairement à la force signifiante du langage (*virtus sermonis*), la formule: *esse objective in Deo*, n'exclue toute immanence en Dieu de l'idée occamienne. Rien d'étonnant à cela, si l'idée est la créature en tant qu'objet terminant l'intellection divine. La manière qu'a Occam de s'en expliquer est particulièrement intéressante. Elle lui donne une dernière occasion de régler son compte à la notion d'*esse intelligibile*, non plus sous la forme scotiste d'un *esse diminutum* et *secundum quid*, mais sous la forme que lui donne Guillaume d'Alnwick, d'un *esse intelligibile* de l'objet représenté en Dieu identique *realiter à l'esse subjective* de la représentation même²⁴².

La formulation de la question (*forma quaestio*nis) posée par Occam à propos de l'idée est significative de l'orientation de sa critique: «Dieu intellige-t-il toutes choses autres que lui par leurs idées (*per ideas eorum*)?» Puisque, aussitôt après avoir décrit le *quid nominalis* de l'idée, il précise que sa définition ne peut convenir qu'à la créature²⁴³, il se voit dans l'obligation d'interpréter le sens du terme «*per*», utilisé dans la question, de manière peu conforme à l'usage courant. Dire en effet que les choses sont connues par les idées, ne peut être compris au sens où elles seraient connues par une cause

²⁴² GUILLAUME D'ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, p. 8, 10, cité 1 S, dist. 36, OT, IV, p. 526, 527.

²⁴³ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 487.

motive, ni au sens où elles seraient connues par la puissance connaissante, ni par un objet intermédiaire (*objectum medium*) doué d'un *esse intelligibile* suffisant pour être connu comme *quod*. Il faut donc conclure cette nouvelle énumération négative en disant que l'idée est la chose connue de Dieu comme son objet terminatif, *objectum terminans*²⁴⁴. On aurait donc la proposition suivante d'une tournure assez insolite, si Occam se donnait la peine de l'exprimer: «les choses autres que Dieu sont connues par elles-mêmes, en tant qu'objet terminant l'intellection divine». Tournure légitime pourtant, comme en témoignent les expression similaires qu'utilisera Occam en parlant de l'idée comme cause exemplaire de soi²⁴⁵.

Dire que l'idée est un objet terminant l'intellection divine n'est à vrai dire, *de virtute sermonis*, pas nouveau. Duns Scot montre que la production de la créature *in esse intelligibili* aboutit à l'idée comme au terme de l'intellection²⁴⁶. L'idée n'est pas de soi objet de l'intellect divin²⁴⁷, ce qui impliquerait une certaine dépendance de l'intellect divin et donc un certain avilissement de celui-ci à son égard²⁴⁸; elle n'est pas de soi intelligible en acte, elle n'a pas *d'esse* dans la mémoire divine, c'est-à-dire dans l'intellect divin en tant qu'il peut être considéré comme intellect possible²⁴⁹; elle ne peut, comme *species* intelligible, mouvoir l'intellect divin à connaître la créature, mais elle est produite, ou causée, dans son *esse objecti*, par l'acte d'intellection (*intelligentia*) divine²⁵⁰; elle est à ce titre objet secondaire de l'intellect divin²⁵¹ et son être est un être diminué, relatif, par rapport à celui de l'essence divine²⁵². Certes, elle est dite consti-

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 494.

²⁴⁵ Cf. plus bas, p. 234.

²⁴⁶ In secundo instanti [Deus] producit lapidem in esse intellecto ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam (1 S, dist. 35, q. un., no. 49, VI, p. 266). L'essence divine termine l'intellect divin *primario*, l'idée le termine *secundario*, en tant qu'elle suit l'acte intellection divine, et ne lui est pas pré-supposée (RP, 1, dist. 36, q.2, nn., 6-7, XXII, p. 433). Cf. texte cité note 198.

²⁴⁷ 2 S, dist. 1, q.1, no. 18, VII, p. 10.

²⁴⁸ *Ibid.*, textus interpolatus, no. 26, VII, p. 15.

²⁴⁹ *Ibid.*, no. 32, p. 18.

²⁵⁰ 1 S, dist. 35, q. un., nn. 47, 49, VI, p. 265, 266; 2 S, dist. 1, q.1, nn. 18, 29, 32, VII, p. 10, 16, 18.

²⁵¹ 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 262, III, p. 160; 1 S, dist. 38, q. un., no. 5, X, p. 605 (Vivès).

²⁵² 1 S, dist. 36, q. un., no. 35, VI, p. 284-285; nn. 44-45, VI, p. 288-289; 2 S, dist. 1, q.1, no. 32, adnotatio, VII, p. 19; 4 S, dist. 1, q.1, no. 20, XVI, p. 57 sq.

tuée in *esse intelligibili*, mais il vaut mieux dire qu'elle est immédiatement produite in *esse intellecto*²⁵³ — il faudra se souvenir de cette distinction introduite par Scot, quand il s'agira de comprendre les critiques d'Occam à l'égard de Guillaume d'Alnwick. La production de l'idée est donc comparable à une création: elle est production *simpliciter ex nihilo* sans être *creatio simpliciter*²⁵⁴. L'idée n'a d'être que cet être produit par la procession divine. Son *esse* est son *intelligi*, ou plutôt, pour mieux marquer son éternité, son *esse intellectum*. Il suit de là que, n'étant pas une chose, qui, étant ce qu'elle est d'abord, peut être ensuite connue comme telle, elle est connue en dénomination intrinsèque par l'intellect divin, comme le terme pur de son intellection, en un mot, comme pur *esse objective*, sans aucun être réel, ni d'essence ni d'existence²⁵⁵.

La notion d'un terme de l'intellection comme *esse intellectum* trouve aussi sa place dans la noétique thomiste. Elle s'applique de manière analogique à l'essence divine, en tant qu'elle est substantiellement connaissance de soi, et aux idées divines, en tant qu'elles sont absolument connues, au même titre, sous le même rapport et dans le même instant d'éternité que l'essence divine — bien que Saint Thomas, n'admettant aucune production de l'idée divine, n'ait aucune raison de parler de l'idée comme d'un objet secondaire de l'intellect divin. Dans sa théorie du concept, Saint Thomas montre déjà que le verbe mental comme *species expresse* est de soi le terme produit par l'intellect possible actué par la *species impresse* et qu'il constitue à ce titre un *primo et per se intellectum*²⁵⁶. Doctrine délicate, car il faut éviter d'y voir la définition de l'objet par soi de la connaissance intellectuelle. D'être intelligé *primo et per se* signifie le mode propre d'exercice intelligible du verbe, c'est-à-dire de la forme réelle de la chose en tant qu'objet intelligé en acte et exprimé par l'intellect (*species intellecta, expressa*). Le verbe, par consé-

²⁵³ 1 S, dist. 35, q. un., nn. 32, 49, VI, p. 258, 266.

²⁵⁴ 2 S, dist. 1, q.2, no. 83-84, VII, p. 43-44.

²⁵⁵ SCOT s'oppose ici à HENRI DE GRAND, lequel affirme que les idées en tant que procédant de l'intellection divine sont des *esse essentiae*, car Dieu en tant qu'efficace produit les choses in *esse existentiae*, et en tant qu'exemplaire il les produit in *esse essentiae*, cf. HENRI DE GAND, *Summa*, a.21, q.4, cité dans l'édition vaticane, VI, p. 273. Au contraire selon SCOT, les idées n'ont en Dieu qu'un *esse deminutum, secundum quid*.

²⁵⁶ *De potentia dei*, q.9, a.5; il est quasi quoddam constitutum (*ibid.*, q.8, a.1), quoddam operatum (*De veritate*, q.3, a.2), signifié comme une *res procedens* (*ibid.*, q.4, a.2 ad 7). Cf. 3^e étude, p. 95.

quent, pour être connu intrinsèquement de cette manière, n'en reste pas moins la *ratio cognoscendi* de la chose intelligée²⁵⁷. Le concept pratique, ou idée de l'artisan, se définit de la même façon. L'idée est un verbe mental produit par l'intellect comme le terme de son opération intellectuelle, et, en raison de son exercice propre d'*intellectum primo et per se*, l'agent volontaire peut se le proposer comme principe formel de son opération pratique. Elle est donc la forme de la chose à produire, connue intrinsèquement (intrinsece), rendue intelligible et parfaitement exprimée sous forme de concept. C'est sous cette forme qu'elle peut être comparée aux choses idées (ideatae) comme leur exemplaire²⁵⁸. Il n'en reste pas moins que l'idée thomiste, pour prendre un langage impropre, mais adéquat au contexte présent, ne saurait être un pur *esse objective* de type scotiste; elle est douée d'un *esse subjective*, d'un être réel qui n'est en rien *diminutum*, puisqu'il s'agit de l'*esse* conçu comme l'exercice réel propre à l'intellect et à l'intelligible. Par extension analogique, il apparaît évidemment possible dans cette ligne de considérer l'idée divine comme une entité connue en dénomination intrinsèque, puisqu'elle n'est autre entitativement que l'essence divine substantiellement connue de soi²⁵⁹.

Lorsqu'Occam reprend l'expression *objectum terminans* pour définir l'idée, il entend bien signifier la chose créée extérieure elle-même. Non pas précisément en elle-même, car alors le terme «idée» serait un terme absolu exprimant un *quid rei* séparé de tout autre, mais connotativement en tant que connue par l'agent intellectuel divin. Eliminant de la connaissance humaine et divine tout mode possible de représentation immanente, Occam ne peut définir l'idée par son intelligibilité intrinsèque, comme le font Saint Thomas et Duns Scot, et il lui faudra bien accommoder le sens des mots

²⁵⁷ Id quo res cognoscitur (*De veritate*, q.4, a.2, ad 3; q.3, a.2).

²⁵⁸ JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q.11, a.3, p. 243 a. Cf. *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.15, disp. 21, a.1, t. II, p. 545 a.

²⁵⁹ C'est bien cette position que semble vouloir rejoindre GUILLAUME D'ALNWICK dans sa critique de Scot. Il montre que l'*esse repraesentatum* est identique à la forme représentante, l'*esse cognitum* à la connaissance, c'est-à-dire que l'*esse objective* du connu est identique à l'*esse reale* du connaissant, ce qui permet d'affirmer que l'idée est identique à Dieu et répond à la difficulté évoquée plus haut, note 197 (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q.1 et 2, p. 15, 44). Mais il le dit en termes univoques scotistes de représenté-représentant, et non selon la distinction analogique aristotélicienne de l'être en tant que substance et de l'être en tant qu'exercice.

pour arriver à faire comprendre ce qu'il entend par l'expression: «être *objective* en Dieu». En effet, «être contenu en Dieu comme un objet connu» ne signifie rien d'autre absolument que: «être connu par Dieu». Manière de parler qui supprime tout relatif intermédiaire entre le sujet et l'objet de cette connaissance, car «la pierre qui est connue par Dieu est contenue en lui de telle manière qu'elle n'est Dieu en aucune manière»²⁶⁰. Mais parler ainsi, note Occam aussitôt, n'est guère conforme à l'usage²⁶¹. On ne saurait mieux dire en effet, car «être contenu en Dieu» revient à signifier: «ne pas être contenu en Dieu»; «être connu en Dieu» à: «être connu par Dieu», et *esse in* à *esse ab*. Non seulement pour Occam, mais aussi selon lui pour toutes les autorités qu'il cite à l'appui de sa thèse, de Saint Paul à Saint Augustin, de Saint Ambroise au Maître des Sentences²⁶².

C'est bien là la ligne de la noétique occamienne, qui supprime tout intermédiaire intentionnel, on le sait, mais aussi tout *esse intelligibile* distinct absolument d'avec la réalité actuellement intelligée. Non seulement l'idée thomiste comme connaissance substantielle de l'essence divine participable absolument, mais aussi l'idée scotiste comme *esse intelligibile* objectif de la créature et l'*esse intelligibile* qui permet à Guillaume d'Alnwick d'affirmer que les perfections créées se distinguent en Dieu entre elles et d'avec l'essence divine, tout en étant identiques à elle²⁶³, toutes ces conceptions sont écartées. «L'*esse intelligibile* de la pierre ne peut être réel que si la pierre est réelle»²⁶⁴. En lui-même, il n'est rien (*nihil*), au sens catégorématique où est dit rien ce qui n'est pas réellement ni n'a aucun être réel²⁶⁵. Absolument rien, et non pas seulement au sens où Duns Scot disait que l'*esse secundum quid* de l'idée est la négation de l'*esse simpliciter* de l'essence divine et où par conséquent à l'idée appartenant la négation *nihilitas*²⁶⁶. Absolument rien, car, contrairement à

²⁶⁰ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 534.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*, p. 535; *Summa logicae*, III-4, cap. 6, OP, I, p. 780; 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 253.

²⁶³ Cf. note 259.

²⁶⁴ *Ibid.*, OT, IV, p. 550. Cf. *ibid.*, p. 559.

²⁶⁵ *Ibid.*, OT, IV, p. 547.

²⁶⁶ Scot, 1 S, dist. 36, q. un., no. 62, VI, p. 297. — La pierre actuellement intelligée en Dieu n'est pas *aliquid*, mais *nihil* de ce point de vue (RP, 1, dist. 36, q.2, no. 29, XXII, p. 443). Il n'empêche qu'elle est une entité quidditative en tant que constituée comme possible par l'intellect (RP, 1, dist. 43, q.1, no. 6, XXII,

ce que prétend Guillaume d'Alnwick, *l'esse repraesentatum* ou *cognitum* des créatures, *esse* réputé éternel et absolu en Dieu, n'est rien: «il n'est pas vrai que *l'esse repraesentatum* de la créature [en Dieu] est identique réellement à la forme représentative, et que *l'esse cognitum* est [de manière générale] identique réellement à la connaissance même»²⁶⁷. Et Occam poursuit: *l'esse repraesentatum* de la créature n'étant pas une entité positive, et par conséquent la créature ne l'étant pas non plus en Dieu²⁶⁸, elle n'a pas en Dieu un *esse objective* par quoi elle se distinguerait formellement *ex natura rei* à la fois d'une autre et de Dieu (contre Scot); elle n'a pas non plus en Dieu cet *esse subjective* qui la douterait, par son identité avec l'acte de connaissance divine, d'une existence réelle (contre Guillaume d'Alnwick).

5. *L'esse intellectum de l'idée comme dénomination extrinsèque*

De l'idée définie comme objet terminant l'intellection divine, il n'est pas vrai par conséquent de dire que son *esse* se réduit à son *esse intellectum*. Elle n'est pas connue en dénomination intrinsèque²⁶⁹. Loin d'être connue dans l'identité de l'essence divine intelligée comme participable absolument (Thomas), dans l'immanence dérivée de *l'esse intelligibile* constitué par l'intellection divine (Scot), dans l'immanence d'un *esse intelligibile* réellement identique à l'intellection divine (Guillaume d'Alnwick), elle n'est plus connue quasiment que par accident selon une dénomination extrinsèque. La proposition: «l'intellect divin produit la créature *in esse intelligibili*» doit en effet s'entendre en deux sens: l'un selon un *esse intelligibile* distinct de la chose intelligée, *esse* diminué chez Duns Scot, absolu chez Guillaume d'Alnwick — cet *esse intelligibile* tombe

p. 489-490), qu'elle est une quiddité intelligible (1 S, dist. 36, q. un., no. 47, VI, p. 289). — Cf. *l'esse objectivum* du signifié propositionnel, à la fois *ens* et *nihil*, chez GRÉGOIRE DE RIMINI: 3^e étude, p. 162-164.

²⁶⁷ Réponse d'OCCAM à GUILLAUME D'ALNICK, 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 526, 545.

²⁶⁸ *Ibid.*, OT, IV, p. 546, 554.

²⁶⁹ Le concept conçu comme *idolum fictum* est un *quoddam cognitum ab anima ita quod esse ejus non est aliud quam ipsum cognosci* (*Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, OP, II, p. 359). Il aurait ainsi *tantum esse intentionale, scilicet esse cognitum, in anima* (*ibid.*, p. 360). Il peut être aussi considéré comme une qualité réelle de l'âme, terminant l'acte d'intellection, et n'ayant d'être que *quando est actus intelligendi* (*ibid.*, p. 349). L'idée n'est pas un concept en ce sens, même si un tel concept existait.

sous le coup d'une même critique occamienne: il est le résultat d'une fausse imagination, car «outre Dieu et la pierre, il n'y a rien d'imaginable» et d'être connu n'amène à la chose connue aucune réalité, ni diminuée (Scot), ni absolue (Alnwick)²⁷⁰; l'autre, qui est le sens proprement occamien, selon un *esse intellectum* qui n'est qu'une dénomination extrinsèque.

Il n'est pas correct en effet de dire que l'intellect divin produit la créature *in esse intelligibili*. Il est correct au contraire de dire que Dieu connaît la créature²⁷¹, que la créature est connue par Dieu et que, pour reprendre un texte déjà amplement cité: «de ce que la chose est et que telle connaissance [divine] est, la chose est dite (dicitur) vue ou connue sans aucun intermédiaire. Et il n'y a rien d'autre ici qui soit vu que la chose même»²⁷². De ce que Dieu connaît la chose, celle-ci est donc dénommée connue. Jamais selon Occam, on ne pourra montrer que, dans la connaissance d'un objet quelconque, un *esse intelligibile* autre que l'objet lui-même est connu²⁷³; jamais on ne pourra montrer qu'un quelconque acte d'intellection produise un tel *esse intellectum* distinct formellement *ex natura rei*²⁷⁴. De ce que Dieu connaît la créature, ou de ce que la créature est connue par Dieu, il ne suit pas que la créature reçoive un quelconque *esse* formellement, mais seulement qu'elle est dénommée connue selon quelque dénomination extrinsèque. «Car ce qui ne reçoit par quelque acte [d'intellection] aucun *esse* formellement, mais est seulement dénommé selon une dénomination extrinsèque, n'est pas produit par cet acte»²⁷⁵. Il y a là une simple illusion verbale²⁷⁶, qui débouche cependant sur des difficultés métaphysiques considérables. La conséquence suivante est correcte: «Dieu intellige la créature, donc la créature est intelligée»²⁷⁷. Mais celle-ci ne l'est plus: Dieu connaît la créature de toute éternité,

²⁷⁰ 1 S, dist. 36, q. un., OT, p. 550, 557-558.

²⁷¹ 1 S, dist. 43, q.2, OT, p. 646.

²⁷² 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 242.

²⁷³ Esse intelligibile lapidis non potest esse reale nisi lapis sit realis (1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 550).

²⁷⁴ Intellectus facit illud esse intellectum in actu quod prius erat intellectum in potentia. Et hoc non est facere objectum cognitum, sed est facere cognitionem qua cognoscitur (*ibid.*, OT, IV, p. 551).

²⁷⁵ 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 646.

²⁷⁶ Non est magna difficultas nisi propter modum loquendi (1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 535). [Difficultas] plus consistit in verbis quam in re (*ibid.*, p. 530). Magis difficultas consistit in voce quam in re (*ibid.*, p. 524-525).

²⁷⁷ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 549.

c'est-à-dire «la créature fut connue de toute éternité, donc l'*esse cognitum* de la créature fut de toute éternité». Cette difficulté «vocale»²⁷⁸, est typique du sophisme qui argumente, ô Duns Scot, d'un *esse secundum quid* à un *esse simpliciter*²⁷⁹, c'est-à-dire d'un nom à une chose²⁸⁰. La réalité ici est que Dieu connaît la créature. Dire en lieu et place: «la créature est connue par Dieu», c'est dire un autre nom pour la même chose. Mais, dire au lieu de: «la créature est connue par Dieu», cette autre proposition: «l'être connu par Dieu de la créature est», c'est commettre la fallacie *secundum quid et simpliciter*²⁸¹. Or, c'est bien la conclusion à laquelle veut aboutir Occam: si la réalité, c'est que Dieu connaît la créature, c'est donc que l'*esse cognitum* de la créature n'est pour elle qu'une dénomination extrinsèque, c'est-à-dire un nom, un être de raison. Il faut ajouter ici une précision qu'Occam n'apporte pas lui-même avec toute la clarté suffisante, et dont il faudra tenir compte à l'avenir. L'*esse intelligibile* est pour lui identique à la créature, c'est un *esse cognitum* en puissance; l'*esse cognitum* en acte de la créature, c'est *ex natura rei* la connaissance elle-même de Dieu, et selon une dénomination extrinsèque, un être de raison affectant accidentellement la créature en tant que connue.

Cette position d'Occam manifeste sous une autre modalité la structure générale de sa noétique nominaliste. S'il n'y a pas d'*esse intelligibile* intermédiaire entre l'acte de connaissance et l'objet, c'est que d'être connu n'est pour l'objet qu'une dénomination extrinsèque. Occam peut ainsi argumenter contre Pierre d'Auriol, qui pose un *esse objectivum, intentionale, apprens* de la chose connue dans le sujet connaissant²⁸². Il peut éliminer l'idée divine telle qu'elle est

²⁷⁸ Verumtamen hic potest dici esse una difficultas vocalis (1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 500).

²⁷⁹ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 555. — Non sequitur: cognitio divina est, ergo esse cognitum creaturae est (*ibid.*, OT, IV, p. 549). Nam bene sequitur: «Deus intelligit creaturam, igitur creatura intelligitur», non tamen oportet propter hoc quod intellectum sit reale sicut intelligens est realis (*ibid.*).

²⁸⁰ *Ibid.*, OT, IV, p. 530.

²⁸¹ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 555. — Sequitur videre de fallacie secundum quid et simpliciter, quae est quando arguitur sophisticus ab aliquo sumptu cum determinatione ad aliquid per se sumptum, vel e converso (*Summa logicae*, III-4, cap. 13, OP, I, p. 831). Il s'agit ici manifestement d'une fallacie *de secundum quid ad simpliciter*. — OCCAM remarque également que l'on peut parler ici d'une fallacie qui argumente d'une proposition *de tertio adjacente* à une proposition *de secundo adjacente* (1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 553).

²⁸² Position d'AURIOL: In omni intellectione emanat et procedit, non aliiquid aliud, sed ipsam res cognita in esse objectivo (PIERRE D'AURIOL, 1 S, dist. 27,

conçue par Duns Scot, l'*esse intelligibile* tel qu'il est conçu par Guillaume d'Alnwick, dans la mesure du moins où celui-ci distingue formellement l'*esse intelligibile* de l'intellection divine. Il semble pourtant que la position d'Alnwick échappe à la critique d'Occam dans la mesure où elle maintient l'identité réelle de l'*esse intelligible* avec l'intellection, donc avec l'essence divine, et refuse toute production de cet *esse* par Dieu²⁸³. Il peut paraître certain au contraire que la critique occamienne sur ce point n'atteint pas la position thomiste. Saint Thomas n'a aucune raison de distinguer l'*esse intellec-*

a.2, cité 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 230). In actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionalis conspicuo et apparenti (PIERRE D'AURIOLE, 1 S, dist. 3, sect. 14, no. 31, II, p. 696, cité *ibid.*). Per intellectionem tanquam rei simillimam res capiat quoddam esse, ita ut esse intellectum non sit denominatio sola, sed quoddam esse intentionale diminutum et apparen(s) (PIERRE D'AURIOLE, *ibid.*, no. 56, II, p. 713, cité *ibid.*, OT, IV, p. 235). Critique d'OCCAM: Actus sensus exterioris non ponit res in esse intentionalis, ita scilicet quod praeter actum sentiendi et rem extra sit aliquid esse intentionale medium, tamen propter hoc quod actus sentiendi ponitur in esse reali, ipsa res extra potest denominari «sentiri» sine omni sibi advenienti (1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 243). Igitur si propter intellectionem istae rosae nunc apparent et prius non, cum hoc non sit nisi propter intellectionem, et ipsa intellectio est ipsis rosis particularibus extrinseca, tantum erit denominatio extrinseca quando dicitur ipsa rosa apparet, quod ipse [Aureolus] negat (*ibid.*, OT, p. IV, p. 257-258).

²⁸³ *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q.1, p. 8, cité 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 526. Ce qui entraîne la négation de la position de Scot, selon laquelle l'*esse intelligibile* de la créature est produit en Dieu par l'intellection divine, GUILLAUME D'ALNICK, *ibid.*, p. 136. GUILLAUME reproche à Scot de se contredire en affirmant d'une part que l'essence divine suffit à représenter toutes choses, et que d'autre part Dieu intègre les choses en les produisant *in esse intelligibili* (*ibid.*, p. 137). La réponse de Scot à cette objection se trouve en 1 S, dist. 35, q. un., nn. 32, 49, VI, p. 258, 266, selon que l'intellect produit les créatures *in esse intelligibili*, les intègre ensuite, évidemment *in esse intellecto*. Il n'y a pas là contradiction, mais transposition univoque en Dieu du schème de la connaissance humaine, au gré de la distinction formelle, anthropomorphisme en somme inévitable du fait de la conception univoque qui caractérise la métaphysique scotiste. Anthropomorphisme qui prend la forme, univoque également, d'une sorte de procession gnostique des idées divines d'abord (*in esse intelligibili*), des créatures ensuite (*in esse reali*, *essentiae* et *existentiae*). Scot ne songe donc pas à enseigner une production des idées *in esse essentiae*, encore moins *in esse existentiae* (cf. note 255). Il n'est pas «héritique» au sens que lui reproche GUILLAUME D'ALNICK, *ibid.*, p. 124. (Cf. E. GILSON, Jean Duns Scot, p. 284, note 2). Mais il anticipe sur la dialectique hégelienne, qui est elle aussi une gnôse univoque, à cette différence près qu'il n'y a pas en elle trois moments (absolu de l'intellection de Dieu par lui-même, production des idées *in esse intelligibili*, création des choses *in esse reali*), mais deux seulement (conscience abstraite du sujet en soi, objectivation du sujet pour soi, c'est-à-dire conscience du sujet dans sa réalité), l'*esse intelligibile* (ou *intellectum*) et l'*esse reale*, bien distingué dans le modèle scotiste, s'identifiant finalement, téléologiquement, dans la manifestation historique du sujet.

tum de la créature à la fois d'avec l'essence divine et d'avec la créature elle-même; il ne laisse place en Dieu à aucune distinction réelle, fût-elle formelle, ne multiplie ni les entités ni les instants. Il n'admet donc aucun intermédiaire entre l'acte de l'intellect divin et la créature. Il accepterait peut-être une relation de raison de la créature existante à Dieu, relation qui la dénommerait connue de manière extrinsèque de par la connaissance subsistante qu'en a Dieu de toute éternité. Ce serait peut-être une explicitation de sa doctrine courante de la relation de raison qui lie en général la créature à son créateur. Explicitation inutile pourtant et qui ne saurait jouer le rôle que voudraient faire jouer certains commentateurs scotistes à une dénomination extrinsèque susceptible de naître, selon eux, de la procession divine des idées²⁸⁴. Il reste que le divorce reste total entre la conception thomiste de l'idée comme essence divine participable infiniment et la conception occamienne de l'idée comme créature connue terminativement selon une dénomination extrinsèque. Le seul trait commun qui les rapproche est leur négation d'une représentation des créatures par un quelconque *esse intelligibile* intermédiaire. Chez Saint Thomas comme chez Occam, la créature est immédiatement et absolument présente à Dieu, du point de vue de la création comme du point de vue de la connaissance, l'un et l'autre refusant les processions divines que proposent les métaphysiques de type gnostique, telles au Moyen Âge celles d'un Maître Eckhart et, sous un certain rapport, d'un Jean Duns Scot.

Cette doctrine de la dénomination extrinsèque permet de donner leur sens occamien à toutes les formules qui signifient *de virtute sermonis* l'immanence de l'idée en Dieu²⁸⁵. Si l'idée est la créature

²⁸⁴ LYCHETUS, par exemple, pour sauver SCOT des critiques occamiennes, qui ne voient dans l'*esse intelligibile* (ou plutôt *intellectum*) qu'une dénomination extrinsèque de la créature (1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 646), introduit un moment supplémentaire dans la processus des idées, à savoir un *esse cognitum* en acte de la créature conçu comme une dénomination extrinsèque postérieure à l'acte d'intellection divine, moment distinct formellement de l'*esse intelligibile* de la créature, postérieur *simpliciter* à l'acte d'intellection divine considéré en soi, mais antérieur à cet acte en tant qu'il termine à lui (*Comm.*, 1 S, dist. 43, q. un., nn. 12-13, X, p. 739-740). On mesure à cet exemple le degré de subtilité qu'atteignent les scotistes modernes dans leur commentaire.

²⁸⁵ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 488, 493, 497, 503; dist. 36, q. un., OT, IV, p. 533-535, 541; et tous les passages cités plus bas, où l'on parle de la connaissance absolue par Dieu d'une créature qui n'existe pas et dont par conséquent l'*esse intelligibile* n'existe pas.

extérieure comme chose existante connue selon une dénomination extrinsèque, dire d'elle qu'elle est *objective* en Dieu, c'est dire qu'elle est en Dieu comme l'objet qui termine la connaissance est dans la connaissance, ou comme le terme produit de l'action pratique est dans cette action. L'opération volontaire de Dieu étant *ex natura rei* identique à l'intellection divine, on comprend mieux encore l'insistance que met Occam à souligner que les idées sont dans l'intellect divin et non dans l'essence divine²⁸⁶.

6. L'idée comme esse intellectum de la créature distinct de son esse intelligible

Ainsi réapparaît le lien de la doctrine de l'idée comme objet terminatif avec la notion d'une *notitia intuitiva rei non existentis*. L'objet terminatif est au sens propre ce qui est connu; il est le terme, non le principe de l'intellection. Occam a souvent répété que la chose créée ne saurait être le principe de l'intellection divine²⁸⁷, de même que d'une manière générale l'objet par soi ne meut pas la puissance qui l'appréhende²⁸⁸. Il applique ici ce principe noétique général avec la plus grande conséquence. Pour lui, l'essence divine n'est pas le principe motif de l'intellection divine, car elle connaît *ex natura rei* tous ses objets: «de ce que Dieu est Dieu, il connaît tout ce qu'il connaît»²⁸⁹. De même donc que, comme il a été dit plus haut, la connaissance divine de la créature est indépendante de l'existence de celle-ci, de même la connaissance divine de la créature est dite maintenant indépendante de son *esse intelligibile*.

Les expressions qu'utilise Occam pour signifier cette situation sont à première vue étranges, telle celle-ci: «que l'*esse intelligibile* de la créature soit ou ne soit pas, il n'en est pas moins toujours intelligé par Dieu»²⁹⁰. Pour la comprendre, il faut se souvenir que l'*esse intelligibile* de la créature n'a de réalité que celle de la créature elle-même: «l'*esse intelligibile* de la pierre ne peut être réel si la pierre n'est pas réelle»²⁹¹; «l'*esse intelligibile* ne convient pas aux créatures

²⁸⁶ 1 S, dist. 2, q.2, OT, II, p. 54-55; 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 497; 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 541.

²⁸⁷ 1 S, dist. 35, q.3, OT, IV, p. 456.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 458; a.2, OT, IV, p. 441.

²⁸⁹ *Ibid.*, q.5, p. 506.

²⁹⁰ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 560.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 550.

de manière également parfaite quand elles ne sont pas et quand elles sont, parce que, quand les créatures sont, alors [leur *esse intelligibile*] est identique réellement aux créatures, ou du moins leur convient réellement et *a parte rei*; quand elles ne sont pas, [leur *esse intelligibile*] n'est pas réellement identique à la créature, ni ne lui convient réellement, car ni l'un ni l'autre n'est alors quelque chose de réel»²⁹². Il faut ajouter ici, selon la remarque faite plus haut, que seul à proprement parler l'*esse intelligibile* de la créature est identique à celle-ci, alors que l'*esse intellectum* s'en distingue comme une dénomination extrinsèque se distingue de ce qui est dénommé par elle. Ce qui est dit ici par Occam, d'une manière un peu embarrassée, de l'identité fondamentale de l'*esse intelligibile* avec la créature existante, et de l'*esse intellectum* comme dénomination extrinsèque affectant formellement la chose extérieure connue de par l'acte de connaissance, correspond parfaitement à ce qu'un aristotélicien pourrait en dire. A cette réalité métaphysique, Occam préfère pourtant donner la forme terministe de sa définition nominale de l'idée. L'idée est donc dans la perspective présente un terme connotatif signifiant *in recto* la chose en tant qu'intelligible seulement, *in obliquo* l'*esse intellectum* de cette chose, en tant que dénomination extrinsèque lui advenant de par l'intellection divine, et par conséquent *in obliquo* encore l'intellection divine elle-même²⁹³.

Mais il faut préciser. Car la situation est différente si la créature intelligée par Dieu existe ou non. Si elle existe, son *esse intelligibile* signifié *in recto* par le terme connotatif *idée* existe lui aussi; elle-même est intelligée par Dieu, et son *esse intellectum*, signifié *in obliquo* par le terme *idée* n'est pas plus pour elle qu'une dénomination extrinsèque l'affectant comme un accident de raison. Si elle n'existe pas, son *esse intelligibile* n'existe pas non plus, ce qui n'empêche pas qu'elle soit intelligée en acte par Dieu, mais on ne peut dès lors prétendre sans paradoxe qu'elle est dite intelligée en dénomination extrinsèque, à moins de dire que, puisque Dieu l'intelligence, c'est-à-dire qu'elle est intelligée par lui alors même qu'elle n'existe pas, son *esse intellectum* peut être conçu comme dénomination extrinsèque de raison affectant une créature qui n'existe pas. Proposition qui serait une explicitation extrême de la notion d'une *notitia intuitiva rei non existentis*.

²⁹² *Ibid.*, p. 559.

²⁹³ C'est l'explicitation de la définition tripartite de 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 490.

Occam traite de cette difficulté en répondant aux objections de Guillaume d'Alnwick. Guillaume d'Alnwick, en conséquence de sa théorie de l'*esse intelligibile* subsistant réellement en Dieu absolument de la créature intelligée, pouvait affirmer que «l'*esse intelligibile* des créatures convient d'une manière également parfaite à toutes les créatures, quand elles ne sont pas comme quand elles sont, car Dieu intègre les créatures de manière également parfaite, [qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas]»²⁹⁴. Mais Occam ne veut pas d'un *esse intelligibile* de la créature dans l'intellection divine, fût-il identique à cette intellection. Il réplique donc en distinguant un *esse intelligibile* appartenant aux créatures *a parte rei* et un *esse intelligibile* appartenant aux créatures de par l'intellect composant le prédicat avec son sujet. Dans le premier cas, il n'est pas vrai de dire que l'*esse intelligibile* appartient aux créatures de manière également parfaite quand elles ne sont pas et quand elles sont. Car, quand elles ne sont pas, l'*esse intelligibile* ne leur appartient pas réellement, et quand elles sont, l'*esse intelligibile* leur appartient *ex parte rei*. Au contraire, dans le deuxième cas, la proposition: «l'*esse intelligibile* appartient aux créatures par l'intellect divin», ne permet pas de dire que cet *esse intelligibile* est quelque qualité, quelque *esse* des créatures résultant de l'intellection divine. Elle est simplement une autre manière de dire que les créatures sont intelligées par Dieu, c'est-à-dire que Dieu les intègre en acte. On peut accorder de ce point de vue que l'*esse intelligibile* appartient aux créatures aussi parfaitement quand elles sont et quand elles ne sont pas. Car «cela n'est autre [chose] que de dire: la créature est intelligée par Dieu aussi parfaitement quand elle est que quand elle n'est pas»²⁹⁵, c'est-à-dire: Dieu connaît la créature aussi parfaitement quand elle est que quand elle n'est pas. Dans le cas de l'intellection divine, comme dans le cas de l'intellection humaine, l'acte de l'intellect n'est en rien causé ni mû par la chose qui est son objet, et c'est cette situa-

²⁹⁴ GUILLAUME D'ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q.2, p. 37, cité 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 529.

²⁹⁵ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 559. — L'argumentation d'OCCAM laisse apparemment entendre que l'intellect divin intègre la créature (indépendamment de son existence ou de sa non existence), en articulant sa connaissance prédictivement. Il n'en est rien évidemment, dans la mesure où pour OCCAM l'intellection divine est un acte de simple intelligence (1 S, dist. 39, OT, IV, p. 592), et qu'il n'y a pas d'idées divines, intelligées en dénomination intrinsèque dans l'intellect divin, susceptibles comme chez SCOT d'être composées selon leurs relations de compossibilité.

tion de principe qu'Occam illustre par la notion paradoxale d'une *notitia intuitiva rei non existentis*.

Ainsi s'expliquent les incertitudes apparentes des textes d'Occam, qui semblent confondre *esse intellectum* et *esse intelligible*. Il est vrai de dire: «la connaissance divine peut être sans l'*esse cognitum* de la créature, (...) puisque cet *esse cognitum* est soit la créature même, soit son *esse existere*»²⁹⁶, si l'on comprend ici l'*esse cognitum* comme l'*esse intelligibile* de la créature existant réellement, et non comme l'*esse cognitum* en acte selon la dénomination extrinsèque que confère à la créature connue l'acte de connaissance divin. De même, dans la formule: «il est possible que la connaissance soit, quoique l'*esse cognitum* de ce qui est connu par cette connaissance, ne soit pas»²⁹⁷, il faut procéder à la même distinction. Dans les deux cas, il apparaît qu'Occam prend le terme *esse cognitum* pour le terme *esse intelligibile*, et que ses formules correctement explicitées expriment une possibilité essentielle qui se réalise en particulier avant la création du monde. A ce moment, pour ainsi parler, ces propositions: «la connaissance de la créature est», et: «l'*esse cognitum* de la créature n'est pas», étaient compatibles, parce qu'avant la création du monde, l'*esse reale* de la créature n'existe pas, pas davantage que son *esse cognitum*²⁹⁸, compris au sens d'*esse intelligibile*, car alors la créature intelligée n'était rien, bien qu'elle fût intelligée. Et si l'on comprend l'*esse cognitum* au sens de la dénomination extrinsèque qui affecte la créature de par l'intellection divine, les mêmes textes d'Occam se vérifient tout aussi bien, «car avant la création du monde, l'*esse cognitum* de la créature n'était pas, parce qu'alors l'*esse* de la créature n'était pas», et que la créature, n'étant pas, non seulement n'était pas intelligible, mais ne pouvait pas non plus être dite intelligée en dénomination extrinsèque²⁹⁹.

Ainsi il faut conclure au terme de cette polémique: d'une manière générale, cette conséquence ne vaut pas dans tous les cas: «la créature est connue par Dieu, donc la créature connue est», le terme «créature connue» pouvant désigner aussi bien la créature connue comme idée dite intelligée en dénomination intrinsèque (Scot), que la créature selon son *esse intelligible* de chose réellement

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 556.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 553.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 553, 556.

²⁹⁹ *Ibid.*

existante, ou enfin que la créature réellement existante et dite selon son *esse cognitum* en dénomination extrinsèque. L'objet n'étant pas cause par soi de l'intellection, on ne peut en effet induire de la proposition: «la chose est connue», la proposition: «la chose connue est». Cette conclusion s'explique de trois manières.

1. «Avant» et «après» la création du monde, cette conséquence ne vaut pas: «la créature est connue par Dieu, donc l'*esse cognitum* de la créature, [c'est-à-dire l'idée conçue à la manière scotiste comme un *esse objective* dit intelligé en Dieu en dénomination intrinsèque], est»;

2. «Après» la création du monde, cette conséquence vaut: «la créature est connue par Dieu, donc l'*esse intelligibile* de la créature [conçue dans son existence réelle] est», de même que celle-ci: «la créature est connue par Dieu, donc l'*esse cognitum* [conçu comme un *esse objective* dit intelligé en dénomination extrinsèque] est»;

3. «Avant» la création, cette conséquence ne vaut pas: «la créature est connue par Dieu, donc l'*esse intelligibile* de la créature [conçue dans son existence réelle] est»; pas plus que celle-ci: «la créature est connue par Dieu, donc l'*esse cognitum* de la créature [conçu comme un *esse objective* dit intelligé en dénomination extrinsèque] est» — à moins d'admettre la notion extrême d'un *esse intellectum*, dénomination extrinsèque affectant une créature qui n'existe pas, proposition qu'Occam n'a pas formulée lui-même, qui n'est pas contraire à ses principes, quoique peu conforme à l'usage.

L'argumentation peut paraître sophistiquée, elle l'est en effet, mais elle est nécessaire à Occam pour répondre complètement à Guillaume d'Alnwick et aux tenants de l'*esse objectivum* de la créature connue par l'intellect divin. Elle laisse entendre cependant de la manière la plus évidente: l'identité fondamentale de l'*esse intelligibile* et de la créature existante; le rôle de l'*esse intellectum* comme dénomination extrinsèque; le rôle structurel que joue ici à nouveau la notion de *notitia intuitiva rei non existentis*; le lien de tous ces thèmes éminemment occamiens. La critique serrée à laquelle est soumise la pensée de Guillaume d'Alnwick manifeste combien systématiquement Occam met en œuvre, au cours de toutes ses analyses, la même notion de la science divine qu'il avait élaborée à partir de sa noétique générale. La métaphysique occamienne de l'idée n'y apporte aucun élément doctrinal nouveau. Elle revêt simplement le même thème de formules multiples et originales, selon le contexte polémique ou apologétique dans lequel elle se développe.

7. *Interprétations nouvelles de quelques thèmes anciens*

Les dernières conclusions permettent à Occam de résoudre quelques difficultés d'école sans s'écartez des formules communément reçues. Ainsi la notion d'*esse objective in Deo* lui permet de maintenir que les perfections des créatures sont contenues en Dieu et qu'elles se distinguent entre elles et d'avec l'essence divine. Le traité de 1 S, dist. 36, qui développe la critique de l'*esse intelligibile*, est consacré à cette question. Sa longueur témoigne de l'importance que lui accorde Occam.

De même, Occam peut désormais affirmer, selon ses propres principes et selon les mêmes formules que celles de ses prédécesseurs, que les idées sont nécessairement en Dieu, alors que les choses idées (ideatae) existent de manière contingente seulement. L'idée en tant qu'elle est la créature signifiée *in obliquo* comme connue de Dieu, est en effet nécessairement intelligée, parce que Dieu est Dieu, mais, en tant qu'elle est la chose créée elle-même, signifiée *in recto*, elle est contingente³⁰⁰. En ce sens là également, «les idées furent de toute éternité en Dieu, mais elles ne furent pas de toute éternité existantes actuellement»³⁰¹. Ce qui permet à Occam de contredire Saint Augustin, tout en donnant une interprétation verbalement conforme à une sentence de celui-ci, car il peut concéder de son point de vue que les idées naissent et périssent, puisqu'elles sont les créatures mêmes qui naissent et périssent, et en même temps accorder, selon l'esprit du Bienheureux Augustin, qu'elles ne naissent ni ne périssent, puisqu'elles sont intelligées toujours et de toute éternité³⁰². Et les idées sont vraies, comme Saint Augustin le dit, en tant que vraiment intelligées³⁰³, car l'intellect humain qui les connaît peut leur attribuer vraiment ce prédicat, c'est-à-dire la dénomination extrinsèque d'*esse cognitum*.

Enfin, il est possible de comprendre que Dieu intellec-tuellement et immuablement les choses changeantes et contingentes. On peut dire de lui qu'il est premièrement non connaissant et ensuite connaissant, car, de telles contradictions ne se résolvent pas par un changement en Dieu, mais dans la créature³⁰⁴. L'intellec-

³⁰⁰ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 500.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 501.

³⁰² *Ibid.*, p. 496, 504-505.

³⁰³ *Ibid.*, p. 499-500.

³⁰⁴ 1 S, dist. 39, OT, IV, p. 591.

tion actuelle et parfaitement une de Dieu ne change donc pas quand une chose, ainsi que son *esse intelligibile*, commencent d'être *de novo*. Et pour cette raison, Dieu peut connaître plus que ce qu'il connaît, sans que sa science soit augmentée³⁰⁵; sa connaissance des futurs contingents est nécessaire en elle-même, dans la mesure où «en Dieu est une seule connaissance des complexes et incomplexes, des nécessaires et contingents, et de toute chose imaginable en général», comme elle est contingente à l'égard des futurs contingents³⁰⁶, de la même manière que l'idée, en tant que signifiant *in obliquo* l'intellection divine, est nécessaire, alors que, en tant que signifiant *in recto* la chose créée en elle-même, elle est contingente³⁰⁷. A la question de savoir de quoi il y a idée, question classique chez tous les médiévaux, Occam peut enfin répondre à la fois selon les principes de sa métaphysique et de sa noétique. L'idée étant la chose créée connue de Dieu, Dieu connaît tout ce qui existe ou peut exister sans contradiction, à savoir toute chose absolue et positive. Il y a donc idée, c'est-à-dire il existe les choses singulières, les parties intégrantes et essentielles de celles-ci, la matière et la forme par exemple, mais non les espèces, les genres, ni tout ce qui est dit négativement et privativement (le mal ou la faute). De manière approximative, Occam répète ici aussi ce que ses prédécesseurs disaient, mais on devine sans peine les différences métaphysiques qui le séparent d'eux³⁰⁸.

8. L'idée comme exemplaire divin

a) L'idée est cause exemplaire de soi

Reste le dernier aspect de l'idée occamienne, sa fonction d'exemplaire de la production divine. C'est un vieux thème depuis Platon, et particulièrement cher aux penseurs médiévaux qui se réclament de Saint Augustin. Les idées sont en effet les formes séparées des choses qu'elles déterminent. Cette séparation leur vaut d'être mesure et règle, c'est-à-dire exemplaire de ce qui est formé selon elles. Sur ce point, tous les auteurs médiévaux sont d'accord avec

³⁰⁵ *Ibid.*, formulation de la question, p. 588, 592.

³⁰⁶ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 587.

³⁰⁷ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 500.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 493.

Saint Augustin et Denys³⁰⁹. C'est ainsi qu'ils comprennent que la créature puisse participer de l'essence divine et réalise ce que l'Ecriture dit du rapport qui lie la créature à son créateur: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, (...) Dieu créa l'homme à son image, (...) Dieu vit tout ce qu'il avait fait, cela était très bon»³¹⁰. C'est par l'idée divine que se produit la similitude participative de la créature à son créateur. Voilà donc l'effet de la causalité exemplaire exercée par l'idée divine sur la créature. Il est complémentaire de sa fonction de similitude intelligible.

Il est possible d'interpréter cette relation de manière fort différente. Saint Thomas l'entend comme une participation immédiate à la perfection éminente de l'essence divine connue substantiellement comme imitable absolument³¹¹, participation qui cependant n'implique pas une similitude de nature, mais une similitude *secundum repraesentationem tantum*³¹². Duns Scot exprime la même distinction selon sa structure de pensée propre, lorsqu'il montre que, l'idée étant constituée *in esse intelligibili* par l'intellect divin, la créature qui participe à l'idée participe par là même à l'essence divine, en tant que l'essence divine est l'exemplaire de la vérité idéale³¹³. Sous la variété des doctrines, transparaît bien la même conviction fondamentale: la création divine transmet aux créatures quelque participation de l'essence divine.

³⁰⁹ BONAVENTURE, 1 S, dist. 35, art. un., q. 1; argument d; THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.3; *De veritate*, q.3, a.1; SCOT, 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, nn. 258, 261 sq., III, p. 156-160; 1 S, dist. 35, q. un., nn. 27, 38-39, VI, p. 256, 260-261; RP, 1 dist. 36, q.2, nn. 26, 29; q.4, no. 20, XXII, p. 442, 443, 455.

³¹⁰ *Genèse*, 1. — Bien que ce texte ne dise pas que le firmament, les plantes et les animaux sont créés à l'image de Dieu, il l'implique cependant, dans la mesure où la bonté de la créature comme telle suit la participation immédiate à la perfection du créateur. Et l'Ecriture dit précisément que la lumière et toutes les autres créatures sont bonnes.

³¹¹ Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret nisi cognosceret quomodo-cumque participabilis est ab aliis sua perfectio (*Summa theol.*, 1, q.14, a.6).

³¹² *De veritate*, q.3, a.5, ad 2. — Car, à la notion d'idée n'est pas requis que la chose créée soit produite à l'instar de l'idée en tant que celle-ci est entitativement identique à l'essence divine, mais il suffit qu'elle soit semblable à l'idée en tant qu'elle est l'essence divine elle-même considérée comme substantiellement connue par elle-même, analogiquement signifiée comme *species* expresse, c'est-à-dire sous l'aspect de l'imitabilité divine. Ce texte ne saurait donc en aucune manière être interprété dans le sens de la *repraesentatio* et de l'*esse objectivum* scotistes. Cf. 3^e étude, et JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.15, disp. 21, a.1,2, t. II, p. 544 b, 552 b.

³¹³ 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, nn. 261 sq., III, p. 160; RP, 1, dist. 36, passim.

Si pourtant l'idée divine se réduit à n'être que la chose créée elle-même connue comme objet terminant l'intellection divine, rien de cette doctrine ne peut plus subsister. Trait piquant, Occam rappelle ici que Platon refusait d'identifier les idées à l'essence divine et qu'il voyait en elles quelques réalités autres que Dieu, connues de lui comme exemplaires de sa production. Platon déjà excluait donc lui aussi la possibilité pour la créature de participer immédiatement à l'essence divine. Occam considère cette coïncidence comme un «signe» attestant la vérité de sa position³¹⁴.

Bien que cette rencontre ne soit pourtant que verbale, Occam se met en devoir de la prolonger en montrant comment l'idée telle qu'il la conçoit joue le rôle d'exemplaire de la production divine. Ce rôle est pour lui la seule raison de poser l'idée divine. Ayant éliminé l'identité de l'idée avec l'essence divine, ayant rejeté l'idée comme *species intelligible*, comme acte d'intellection, comme relation d'imitabilité, comme similitude représentative, il conclut que «les idées doivent être posées seulement (praecise) afin d'être quelques exemplaires vers lesquels l'intellect divin regarde et produit les créatures»³¹⁵. La fonction exemplaire de l'idée fonde donc le caractère raisonnable de l'opération divine, car, si Dieu ne connaissait pas ce qu'il peut produire (suum producibile), il procéderait comme un ignorant déraisonnable³¹⁶. Agir raisonnablement, c'est agir *per ideam*, c'est-à-dire selon un exemplaire.

Il faut observer le travail d'un artisan (*artifex*). Il peut considérer une maison comme l'idée et l'exemplaire d'une autre maison et produire celle-ci sur le modèle de celle-là et à sa ressemblance. Dans ce cas, il s'agit d'une chose existante que l'artisan reconnaît comme l'exemplaire extérieur de sa production (*exemplar extra*). Il en va de même dans le cas où il n'y a pas d'exemplaire extérieur et où l'agent intelligent produit cependant une maison. Qu'est donc ici l'exemplaire ou idée, sinon la maison à produire elle-même, connue comme objet terminatif, non pas tellement de l'intellection, puisque la maison à produire n'existe pas encore et ne peut terminer à proprement parler l'intellection de l'artisan, mais de la production elle-même? Dans le premier cas, la construction de la maison exige la connaissance préalable de la maison déjà existante sur

³¹⁴ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 489-490.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 492.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 488.

le modèle de laquelle la deuxième maison va être construite. Dans le second cas, la construction de la maison suppose la connaissance préalable d'elle-même comme exemplaire d'elle-même: «si la maison elle-même (ipsam) en particulier était préconnue de l'artisan et si en vertu de celle-ci l'artisan pouvait produire cette même maison, la maison même serait l'exemplaire et l'idée d'elle-même (exemplar et idea sui ipsius) vers laquelle l'artisan pourrait regarder pour la produire elle-même dans l'être réel»³¹⁷. Quel scandale y aurait-il ici à ce que le même soit la cause exemplaire du même, bien qu'en général, rien ne soit cause de soi? L'artisan agit en effet de la même manière dans les deux cas, car, lorsqu'il considère une maison déjà existante comme l'exemplaire extérieur de sa production, il la connaît comme un objet terminatif seulement, et non pas selon une *species* ni un concept. Il fait de même dans le second cas, à cela près que la maison qu'il considère comme objet terminatif de sa connaissance n'existe pas, puisqu'elle est à construire.

La différence ici est une différence de circonstance tout au plus, sinon de perfection dans la connaissance, dans la mesure où «l'artisan qui connaît la maison même qui est à faire, de telle sorte que rien d'autre ne concourt à cette construction qui soit semblable à la maison à faire, peut connaître cette maison même qui est à faire aussi parfaitement sinon plus parfaitement qu'il connaît une autre maison existante»³¹⁸, mais elle n'est en aucun cas une différence de nature, puisque, essentiellement, aucune connaissance n'est déterminée formellement ni effectivement par son objet, ni ne dépend de lui, ainsi qu'il a été dit souvent ici. La raison de l'apparition intempestive de la notion de *causa sui* dans ce contexte n'est donc autre que la possibilité noétique générale d'une *notitia intuitiva rei non existentis*, c'est-à-dire la définition essentielle de la connaissance occamienne.

Rien n'est cause de soi, certes, mais à proprement parler, selon Aristote et Occam, il n'est que quatre causes, dont l'idée ne fait pas formellement partie. Si l'idée n'est pas une cause proprement dite, rien n'empêche qu'une chose puisse être dite exemplaire d'elle-

³¹⁷ *Ibid.*, p. 490.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 503. — L'expression «plus parfaitement» est importante. La connaissance qui se produit en l'homme, selon son essence telle qu'elle est créée immédiatement par Dieu, sans le concours de l'objet considéré comme sa cause efficace, est plus parfaite que la connaissance considérée comme produite par son objet propre *pro statu isto*.

même. On peut toutefois étendre le sens du mot «cause» à «tout ce dont la connaissance est présupposée à la production de quelque chose»³¹⁹. C'est ainsi que Sénèque et les Saints ont parlé de la cause exemplaire. Etre cause de cette manière signifie pour une chose «être préconnue de telle façon que, selon elle-même, elle-même vienne à l'être ou une autre chose semblable à elle, qui lui soit propre à elle-même et non à une autre chose productible»³²⁰. Occam s'exprime aussi de manière plus simple, sans cesser d'être aussi formel. A l'objection qui tient que «rien ne peut être exemplaire de soi, car entre l'*exemplar* et l'*exemplatum* il y a une distinction, donc la chose produite n'est pas l'idée»³²¹, il donne en effet cette réponse abrupte, que seule permet sa définition essentielle de la connaissance comme indépendante de l'objet: «une chose peut être exemplaire d'elle-même», «la maison préconnue est exemplaire d'elle-même». C'est ce qui vaut particulièrement de Dieu, «car Dieu connaît les choses elles-mêmes qu'il produit ensuite (postea), et il les regarde en [les] produisant»³²². Et d'une manière encore plus ramassée: «la chose même qui était premièrement idée (primo idea) est ensuite idéat ou causé (postea ideatum vel causatum)»³²³.

Il est intéressant de noter les critiques qu'adressent à cette position d'Occam deux grands représentants modernes de la pensée médiévale, Jean de Saint Thomas et François Suarez. Pour Jean de Saint Thomas, la chose en tant que connue selon une dénomination extrinsèque n'est pas l'idée³²⁴; elle est *ideata* et *formata*, ou du moins *ideabilis* et *formabilis* par l'idée qui est *ideans*, *formans* et *exemplans*³²⁵. En ce sens, la créature, en tant que que *forma inspecta ad cuius instar formatur creatura* peut être cause exemplaire de la créature dans l'être réel, car l'une est parfaitement distincte de l'autre, comme l'essence divine absolument participable est distincte de la créature,

³¹⁹ *Ibid.*, p. 501. — Cette définition vaut aussi pour la cause finale, dont l'apprehension est requise à la réalisation de l'effet, dans la mesure où «ce qui est spécial dans la cause finale, c'est qu'elle peut causer quand elle n'est pas» (*Quodl.*, 4, q.1, OT, IX, p. 294). Aussi «faut-il généralement que, pour que la fin ait la causalité de la cause finale, elle soit préconnue et aimée d'abord» (*Quaestiones variae*, q.4, OT, VIII, p. 152).

³²⁰ *Ibid.*, p. 501.

³²¹ *Ibid.*, p. 496.

³²² *Ibid.*, p. 503-504.

³²³ *Ibid.*, p. 501, accommodation de l'objection citée.

³²⁴ *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, 1, q.11, a.3, p. 241 a; *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.15, disp. 21, a.1, t. II, p. 535.

³²⁵ *Cursus theol.*, *ibid.*, p. 547 a, 550 b, 553 a-b.

et il n'est pas nécessaire de fonder autrement la distinction de l'idée d'avec l'idéat, comme par exemple, afin de mieux éviter la contradiction manifeste de la notion de cause exemplaire de soi, de réduire l'idée au concept formel de la pensée divine. L'idée en effet selon Jean de Saint Thomas est une forme qui est cause exemplaire de la créature (*exemplando*), et non une forme qui dirige activement l'opération productrice (*dirigendo*)³²⁶. Il y là une critique à mots couverts de Suarez. Celui-ci, pour éviter la notion d'idée cause de soi, écarte la position thomiste pour qui l'idée est l'essence divine participable³²⁷, et la position occamienne pour qui l'idée est un concept objectif, c'est-à-dire la *res ut directe concepta*, connue selon une dénomination extrinsèque³²⁸. Il reproche aux deux positions d'admettre que l'idée est, en tant que connue *objective*, cause exemplaire de soi. Or, pour lui, la créature, comme connue, n'est pas l'idée, qui est elle-même une *vera res in Deo intrinsece et formaliter*³²⁹. Elle n'est pas à imiter (*imitanda*), comme l'idée, mais à faire (*facienda*)³³⁰. Si l'idée doit être imitée, elle ne peut l'être que sous la forme du concept formel de la connaissance divine³³¹, c'est-à-dire sous la forme de la science divine elle-même³³².

b) *Credo in unum Deum omnipotentem*

L'observation du travail de l'artisan est riche d'enseignement. Elle fait apparaître que c'est en tant que Dieu est producteur tout-puissant de toutes choses, qu'il les préconnaît comme exemplaires de sa création, alors même qu'elles n'existent pas. De par sa toute-

³²⁶ *Ibid.*, p. 549 b-550 a, 553 a-b.

³²⁷ *Disp. metaph.*, 25, sect. 1, no. 16.

³²⁸ *Ibid.*, nn. 7, 13, 28. — SUAREZ rejette aussi l'idée scotiste conçue comme la créature médiatement connue dans un *esse intellectum* distinct formellement à la fois de l'essence divine et de la chose intelligée.

³²⁹ *Ibid.*, no. 26.

³³⁰ *Ibid.*, no. 28.

³³¹ *Ibid.*, no. 26.

³³² *Ibid.*, no. 42. — L'introduction des notions de concept formel et concept objectif, qui joueront un tel rôle dans la philosophie moderne, compliquent singulièrement l'analyse. L'idée occamienne comme créature connue terminativement selon une dénomination extrinsèque est de ce point de vue un concept objectif (pour DESCARTES, l'idée est comme telle un concept objectif créé et intrinsèquement connu). S'opposant à OCCAM, SUAREZ et JEAN DE SAINT THOMAS conçoivent l'idée comme le concept formel de l'intellect divin: concept formel pour SUAREZ qui s'identifie avec la science divine elle-même, c'est-à-dire avec un attribut réellement existant en Dieu, et connu par conséquent dans un acte de quasi réflexion;

puissance en effet, Dieu connaît intuitivement une chose qui n'est identique à lui d'aucune manière, qui n'est pas non plus une chose réelle, mais une chose qui peut être réelle, et c'est selon cette chose, qu'il voit comme son objet propre au même titre et dans le même instant d'éternité que l'essence divine, qu'il procède à sa création³³³. Le lien structurel de la notion d'une *notitia intuitiva rei non existentis* avec celle de la toute-puissance divine réapparaît ici, cette fois dans sa signification première et définitive.

La notion de la puissance absolue de Dieu a été d'abord mise en œuvre à titre d'hypothèse épistémologique pour montrer que la connaissance humaine peut ne pas être spécifiée formellement ni causée effectivement par son objet apparemment immédiat, mais que Dieu, en tant que cause immédiate et totale de toutes choses, peut se substituer à l'efficience de l'objet pour causer dans l'intellect humain une connaissance vraie et légitime de la chose, *sive res sit sive res non sit*. Elle permettait ainsi, en radicalisant et universalisant la négation de la causalité du moyen dans les choses créées, d'élaborer une définition de la connaissance, dépouillée de tout intermédiaire intentionnel, intelligible ou apparent, et indépendante absolument de l'objet lui-même. C'est une connaissance ainsi conçue qui pouvait être dès lors attribuée à Dieu.

L'hypothèse de *potentia absoluta dei* qui présidait épistémologiquement à l'élaboration de la définition de la connaissance, apparaît maintenant dans sa vérité métaphysique comme la raison même de la connaissance des choses par Dieu. La créature est en effet, outre l'essence divine, l'objet par soi de l'intellection de Dieu en tant qu'elle est le terme par soi de sa toute-puissance créatrice. Dieu est intelligent *ex natura rei*, l'objet de son intellection est *ex natura rei* son essence même et la créature que peut produire sa toute-puissance. Il connaît la créature parce qu'il est un agent, intelligent certes, mais non pas formellement parce qu'il est intelligent, et qu'il apprécierait son essence comme absolument participable (Thomas) ou constituée relativement selon l'*esse intelligibile* des idées divines (Scot). En d'autres termes, il y a des choses créées, non pas

concept formel pour JEAN DE SAINT THOMAS, considéré comme la pensée divine elle-même, exprimant et formant l'idée comme l'aspect d'imitabilité divine connu intrinsèquement et directement dans l'essence divine. JEAN va cependant un peu vite en besogne en assimilant purement et simplement la position de Scot et d'OCCAM.

³³³ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 506.

parce que l'essence divine, se connaissant et s'aimant comme éminemment parfaite, se diffuse d'elle-même par la création toute-puissante des choses qui participent immédiatement de sa perfection (Thomas), ni parce que la toute-puissance de la volonté divine produit dans l'être réel la possibilité des idées qui expriment la vérité de l'essence divine (Scot). Il y a des créatures parce que Dieu les produit, et Dieu connaît les créatures parce qu'il peut les produire. Occam le dit explicitement: «les idées de toutes choses sont en Dieu, ce qui signifie que Dieu est la cause efficiente de toutes choses»³³⁴. La définition de l'idée élaborée jusqu'ici n'est donc pas suffisante. Il faut la préciser et lui donner son tour formel définitif. L'idée n'est plus tellement la créature en tant que connue, mais la créature en tant que productible: «les idées sont en Dieu d'une manière objective seulement en tant que connues par lui, parce qu'elles sont les choses mêmes productibles par Dieu»³³⁵. Aussi bien, quand Dieu préconnaît la créature productible, celle-ci elle-même est-elle vraiment idée: *cum deus ipsammet creaturam producibilem praecognoscat, ipsamet vere erit idea*³³⁶.

Mais cela ne suffit pas encore pour faire comprendre jusqu'où va la pensée occamienne. La formule: «il y a des créatures parce que Dieu les produit, et Dieu connaît les créatures parce qu'il peut les produire», après tout, peut être acceptée *sicut verba sonant* de tous les grands maîtres du 13^e siècle. Dans l'intention d'Occam, elle en dit cependant beaucoup plus, ou plutôt beaucoup moins, que ceux-ci ne pensent pouvoir lui faire dire.

Dieu produit les créatures, il les intellige puisqu'il est intelligent, mais il les intellige en tant qu'il les produit: *illas aspicit in producendo*³³⁷. Non l'inverse: il ne les produit pas parce que, ni en tant qu'il les intellige. Pourquoi? Si l'idée n'est pas définie par l'essence divine connue substantiellement comme participable infiniment (Thomas), si elle n'est pas au moins conçue comme la constitution *in esse intelligibili* de la vérité de l'essence divine (Scot), *Dieu ne produit pas ce qu'il intellige, il intellige ce qu'il produit*. Ce qu'il produit, c'est la créature dans son être réel; c'est donc la créature en tant que productible, puisqu'elle n'a pas à être produite de fait pour

³³⁴ *Ibid.*, p. 503. Cf. *ibid.*, q.2, OT, IV, p. 441.

³³⁵ *Ibid.*, q.5, OT, IV, p. 493.

³³⁶ *Ibid.*, p. 489.

³³⁷ *Ibid.*, p. 504.

être connue, que l'intellect divin connaît comme son objet terminatif propre, outre l'essence divine qui lui est identique de toutes les manières. D'où l'extraordinaire conclusion par laquelle se termine le traité occamien de l'idée: «Dieu n'a besoin de rien d'autre que lui, car il ne requiert rien pour agir. C'est pourquoi Dieu n'a pas besoin des idées [en tant qu'elles seraient les créature *in esse reali* ou *in esse objectivo*] pour agir, (...) seule est requise [pour qu'il agisse] la connaissance des idées elles-mêmes [en tant qu'elles sont connues indépendamment de leur existence ou de leur non existence], connaissance qui est Dieu même de toutes les manières»³³⁸. Dieu n'a pas besoin des idées en tant qu'*esse intelligibile* distinct absolument des créatures, car les idées ainsi conçues ne sont rien en effet. Il a besoin pourtant de l'*esse intellectum*, dénomination extrinsèque indépendante de leur existence et de leur non existence, affectant formellement les créatures en tant que productibles seulement. Qu'est-à-dire sinon que Dieu ne considère aucune «règle» de sagesse dans sa création, ni celle de la perfection infinie de son essence absolument participable et substantiellement aimée, ni celle de sa vérité essentielle constituée en idées intelligibles. Sa création pourtant n'est pas livrée au hasard, puisqu'elle est liée au principe de non-contradiction, principe premier de toute possibilité ontologique intelligible pour l'esprit humain. Tous les commentateurs se reposent sur cette rassurante déclaration, sans en peser généralement le sens profond³³⁹.

Un pas reste à faire encore, car la production divine n'est autre que la volonté divine en acte³⁴⁰. Il faut donc dire ceci, qui ouvre, *sicut sonat*, de vastes perspectives, et dont notre temps n'a pas fini d'éprouver les conséquences: *Dieu ne veut pas ce qu'il intellige, il intellige ce qu'il veut*³⁴¹. Toute la doctrine morale d'Occam, et par delà Occam, toute la philosophie moderne, éthique, juridique et politique, découle de là. Le bien n'est pas voulu parce qu'il est bon et

³³⁸ *Ibid.*, p. 506.

³³⁹ Cf. 5^e étude; 1 S, dist. 20, q. un., OT, IV, p. 34, 36; dist. 42, q. un., OT, IV, p. 611, nota 1; *Quodl.*, 2, q.9, OT, IX, p. 154-155; 4, q.10, p. 346.

³⁴⁰ 1 S, dist. 45, q. un., OT, IV, p. 664, 668.

³⁴¹ Formule qui peut s'entendre en plusieurs sens, différemment «volontariste»:
a) Dieu n'intelligence que ce qu'il détermine comme vrai de par son décret volontaire (c'est la doctrine scotiste des futurs contingents, cartésienne des idées en général);
b) Dieu n'est pas toute-science, il limite sa science à ce qu'il veut savoir seulement, c'est-à-dire à ce qu'il veut produire (c'est la doctrine de liberté divine de CHARLES SECRÉTAN). Pour tous ces points, cf. 6^e étude.

reconnu comme tel; il est bon parce qu'il est voulu. Si l'amour de Dieu et du prochain sont reconnus comme fin de la volonté humaine, ce n'est pas parce qu'ils sont le bien proprement désiré par elle, selon l'ordre d'amour providentiel, mais parce qu'ils sont imposés absolument, dans l'indifférence totale de la volonté divine, comme une loi a priori, universelle et obligatoire, mais absolument contingente, puisque *de potentia absoluta* Dieu aurait pu prescrire une loi contraire. Si la création divine n'est pas à proprement parler livrée au hasard, elle est bien près d'être le produit de l'arbitraire indifférent de la volonté divine.

C'est là une perspective immense, celle même du «volontarisme», du *bonum quia volitum*. Elle déterminera la philosophie moderne à rejeter définitivement la notion de cause finale (Descartes, Spinoza). Il n'est pas possible de la développer ici dans toute son ampleur. Les quelques indications suivantes suffiront à la présenter brièvement.

Le thème «volontariste» du *bonum quia volitum* s'explicite chez Occam³⁴² à propos de l'obligation morale imposée par le précepte divin, laquelle seule, et non pas la bonté intrinsèque de l'acte moral, fait le pécheur ou le non pécheur³⁴³, le mal n'étant rien d'autre que de «faire quelque chose au contraire duquel on est obligé [par le précepte divin]»³⁴⁴. Occam le reprend à propos de l'acte méritoire, qui est tel parce qu'il est accepté par Dieu, et non accepté parce que méritoire, c'est-à-dire informé par la grâce, ou charité³⁴⁵. Ce qui signifie qu'une chose est juste (ou bonne) parce que Dieu la fait, et non pas que Dieu la fait parce qu'elle est juste (ou bonne)³⁴⁶. La volonté créée est donc obligée par le précepte divin à aimer Dieu, et, tant que ce précepte reste valide, elle ne peut haïr Dieu de manière moralement bonne³⁴⁷. Ce n'est pas parce que, de par sa nature, la volonté serait finalisée par sa fin, c'est-à-dire par ce qui lui est bon par soi, en particulier par Dieu, que l'acte d'amour à l'égard du bien est bon, mais parce que Dieu, *de potentia absoluta*, l'a voulu ainsi en toute liberté d'indifférence,

³⁴² L'expression *bonum quia volitum* qu'utilise OCCAM (*Quaestiones variae*, q.8, OT, VIII, p. 442, 446) est une glose verbale de la doctrine thomiste de la finalisation par soi de la volonté, et n'a paradoxalement rien de «volontariste».

³⁴³ OCCAM, 4 S, q.10-11, OT, VII, p. 195, 198.

³⁴⁴ 2 S, q.3-4, OT, V, p. 59.

³⁴⁵ *Quaestiones variae*, q.1, OT, VIII, p. 19.

³⁴⁶ 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 640; 4 S, q.3-5, OT, VII, p. 55.

³⁴⁷ 2 S, q.15, OT, V, p. 353.

alors même qu'il aurait pu tout aussi bien, *de potentia absoluta* encore, prescrire le contraire: «*de potentia absoluta*, [Dieu] peut faire le contraire avec sa créature sans [lui faire] injure»³⁴⁸. Il pourrait en effet causer totalement l'acte de le haïr dans la volonté créée sans entraîner de mal moral pour celle-ci, car il n'est obligé à rien³⁴⁹, et la créature n'est nullement violentée dans ses tendances naturelles, puisque, non finalisée par soi, elle n'est inclinée naturellement ni à l'acte d'aimer ni à l'acte de haïr Dieu.

Tel est le «volontarisme» occamien: une doctrine de la volonté créée non finalisée de soi par le bien qui est la fin à laquelle de fait, *de potentia ordinata*, elle ordonne ses actes propres, mais qui n'est pas sa fin naturelle par soi, puisqu'il lui est prescrit par la volonté divine qui aurait pu tout aussi bien, *de potentia absoluta*, lui prescrire une fin contraire. Cette doctrine est déjà présente chez Duns Scot, lorsque celui-ci définit la volonté comme la seule «cause totale de la volition dans la volonté»³⁵⁰, et l'objet voulu, non comme fin, ni comme cause efficiente propre, mais comme simple *causa sine qua non*, c'est-à-dire comme cause par accident³⁵¹. Elle se prolonge chez Descartes, lorsque celui-ci affirme que la volonté humaine est indifférente, c'est-à-dire de soi non finalisée par le bien auquel de fait elle s'ordonne, si l'on considère le plus bas degré de sa liberté, mais qu'elle ne l'est plus après qu'elle a reçu de Dieu «l'idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre». La volonté créée aurait pu par exemple haïr Dieu et considérer cet acte comme son bien si Dieu le lui avait commandé, mais elle ne le peut plus, car Dieu *de potentia ordinata* lui a prescrit de fait l'amour de Dieu comme son bien. La liberté divine est donc parfaitement indifférente à «toutes choses qui ont été faites et qui se feront jamais» et la raison de la bonté des créatures ne dépend que «de ce que Dieu les a ainsi voulu faire», selon une efficience absolue, non finalisée, purement indifférente et, ajoute Leibniz, arbitraire³⁵².

Il apparaît aussitôt que cette doctrine du «volontarisme» suppose nécessairement d'une part la réduction de toute causalité à la causa-

³⁴⁸ 4 S, q.3-5, OT, VII, p. 45.

³⁴⁹ 2 S, q.15, OT, V, p. 353.

³⁵⁰ SCOT, 2 S, dist. 25, q. un., no. 22, XIII, p. 221.

³⁵¹ *Ibid.*, no. 19, p. 212; no. 21, p. 220.

³⁵² DESCARTES, *Quatrième Méditation*, AT, IX, p. 46; Réponses aux sixièmes objections, AT, IX, p. 233, 235-236; *Entretien avec Burman*, AT, V, p. 160.

lité efficiente, causalité formelle et causalité finale étant réellement efficientes et métaphoriquement formelle ou finale, qu'elle entraîne d'autre part le rejet de toute participation des créatures à l'essence, à la vérité, à la bonté et à la causalité substantielles de Dieu³⁵³. Si une chose ne peut être dite bonne que parce que Dieu la veut et la fait, c'est que Dieu ne trouve en elle aucun être ni aucune bonté qui participe de son être ni de sa bonté. Il ne peut donc ni la connaître dans l'intellection ni l'aimer dans l'amour substantiels qu'il porte à sa propre essence. Il est, au sens strict voulu par Descartes, indifférent à son égard, et ne la connaît déterminément que lorsqu'il aura décrété dans son indifférence totale de la vouloir et de la produire telle ou telle³⁵⁴. Le «volontarisme» n'est donc concevable qu'en dépendance d'une métaphysique qui abolit toute participation de la créature à l'*esse* divin, ainsi que toute finalisation de l'opération divine à l'égard de ses créatures par l'amour de Dieu pour lui-même. Il suppose la métaphysique de l'idée telle qu'elle est présentée ici et s'illustre par la thèse fort peu édifiante de l'*odium dei*.

C'est dire encore une fois le caractère central de la métaphysique de l'idée occamienne. Si Dieu en effet n'intelligence ni n'aime son essence comme participable à l'infini par les créatures possibles (Thomas), s'il ne constitue pas objectivement la vérité de son essence en idées (Scot), jamais les créatures ne pourront être dites participer de sa perfection, ni être à ce titre aimées de lui. Jamais Occam de fait ne le prétend. Sa doctrine de la grâce le manifeste à suffisance. Comment en serait-il autrement? Si l'idée n'est que la créature connue comme objet terminatif possible de la production divine, elle est dite contenue en Dieu en un sens insolite qu'Occam est sans doute le seul à utiliser³⁵⁵. Selon l'«opinion commune des docteurs», les perfections, c'est-à-dire les choses créées, sont contenues en Dieu éminemment en tant qu'identiques entitativement à l'essence divine, intelligiblement et exemplairement en tant que connues actuellement dans la connaissance que prend Dieu de son

³⁵³ Ces points sont explicités en détail dans MURALT: *La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam* et *L'univocité de l'être, fondement critique chez Guillaume d'Occam de la négation de l'exemplarité divine*.

³⁵⁴ Cf. 6^e étude, la position scotiste sur la science des futurs contingents.

³⁵⁵ Il serait intéressant de prolonger ces considérations par la notion thomiste de l'existence de Dieu en toutes choses, laquelle implique que Dieu «contient ces choses en qui il est» (*Summa theol.*, 1, q.8, a.1, ad 2).

essence infiniment parfaite, virtuellement ou causalement comme l'effet est contenu dans la vertu de la cause productrice³⁵⁶. Rien de tel chez Occam. Les créatures et leurs perfections ne sont en Dieu ni formellement, ni éminemment, ni virtuellement, parce qu'Occam ne pouvait concevoir une telle immanence que sous le mode scotiste de *l'esse objectivum, intellectum ou possibile*. Rien par conséquent ne «passe» de Dieu à la créature sous aucun mode. Saint Thomas niait que l'action divine fût transitive (*transiens*), puisqu'elle est purement volontaire, c'est-à-dire donc immanente³⁵⁷. Elle n'empêche pas selon Saint Thomas la créature de participer immédiatement de la perfection souveraine de son créateur ni d'être aimée de lui. Occam, critiquant sur ce point Saint Thomas, montre que, selon un premier point de vue, l'action divine n'est pas dite transitive, car le principe d'agir reste en Dieu, mais que selon un autre point de vue, elle peut être dite transitive, car, bien qu'immanente, l'action divine laisse la créature hors d'elle selon une existence extérieure absolue³⁵⁸. La créature est un absolu produit par Dieu, ou du moins productible par lui; Dieu est un autre absolu, producteur et créateur. Entre ces deux absous, aucune relation réelle, et donc aucune participation constitutive d'être, ni aucun amour créateur. Ils co-existent absolument *de potentia absoluta dei* comme les deux fondements absous d'une relation³⁵⁹. L'univers cartésien exclut lui aussi toute participation des choses à leur créateur, parce qu'il est lui aussi le produit d'une volonté indifférente que n'illumine ni l'intellection ni l'amour que porte Dieu à la perfection de son essence.

Il n'est pas possible d'objecter à tout cela que Dieu veut sa créature comme une fin aimée, et donc qu'il l'aime comme bonne. Certes, Dieu veut sa créature, en tant même qu'il la produit. Mais celle-ci n'est en aucune manière aimable intrinsèquement. Car elle n'a de soi aucune *forma cara inhaerens* et ne participe en aucune manière de la perfection souverainement aimable de l'essence

³⁵⁶ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 524.

³⁵⁷ *De potentia dei*, q.3, a.15, quarta ratio; *Summa theol.*, 1, q.45, a.3.

³⁵⁸ 1 S, dist. 43, q.1, OT, IV, p. 628.

³⁵⁹ 2 S, q.1, OT, V, p. 14-16. Le terme *productio dei* est un terme connotatif, c'est-à-dire relatif. Il signifie l'essence divine *in recto* et connote *in obliquo* la créature. En ce sens, les deux significés de ce terme sont deux absous qui, comme tous absous d'une même relation, co-existent absolument. — L'appareil critique indique la leçon *coexistunt*, qu'il faut préférer à la leçon retenue par les éditeurs: *existunt*. La notion de co-existence est en effet la notion-clé de l'occamisme.

divine, ni par le don naturel de la création, ni par le don surnaturel de la grâce. La créature n'est dite bonne qu'en tant qu'elle est produite par la volonté divine, et «laissée en dehors d'elle» absolument, en tous les sens possibles de cette expression: douée d'une existence absolue et abandonnée à elle-même absolument. Ce qui a été dit ici de la créature comme idée vaut donc exactement de la créature en tant qu'aimée de Dieu: elle est aimée comme fin au même titre qu'elle est connue comme idée, selon une dénomination extrinsèque, en tant qu'elle est l'objet terminatif de la toute-puissance absolue de Dieu³⁶⁰.

Voici donc à quoi aboutit la métaphysique occamienne de l'idée. L'idée n'est pas réellement identique à l'essence divine; elle n'est en nulle manière la connaissance de la créature dans l'intellection divine; elle n'est pas l'exemplaire divin par lequel la créature participe immédiatement à la perfection de l'essence divine; elle est la créature elle-même comme objet terminatif de l'intellection divine, dénommée connue selon une dénomination extrinsèque, en tant qu'elle est productible de manière totalement contingente, sinon arbitraire, par la toute-puissance absolue de Dieu; en un mot, elle n'est pas une idée, au sens traditionnellement reçu du mot, ni spéculative, ni pratique, au sens propre de ces termes³⁶¹.

Le tableau est impressionnant, d'autant plus impressionnant qu'il se donne constamment l'allure d'une interprétation de la pensée de Saint Augustin. En réalité, sur le point essentiel de la pensée augustinienne, celui de la fonction exemplaire de l'idée, il se sépare absolument, non seulement de l'intention, mais encore de la lettre de Saint Augustin et des maîtres du 13^e siècle. Si dans le domaine noétique, la déconstruction des raisons de ses prédecesseurs suffit à Occam pour constituer la raison de sa propre doctrine, dans le domaine pratique en revanche, la doctrine de la volonté, du bien et de la loi révèle une inspiration originale et irréductible, qui ne saurait s'expliquer simplement par la référence aux tentatives de certains auteurs de la fin du 13^e siècle de s'opposer au présumé «nécessitarisme gréco-arabe».

³⁶⁰ *Sicut Deus intelligendo se intelligit omnia, ita volendo se vult omnia alia, voluntate complacentiae, non efficaci* (2 S, q.3-4, OT, V, p. 79). *Sicut verba sonant,* la formule peut sembler thomiste; le *non efficaci* interdit cependant l'assimilation.

³⁶¹ 1 S, dist. 35, q.6, OT, IV, p. 508, 513, 522. — THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.15, a.3; *De veritate*, q.3, a.3; SCOT, 1 S, dist. 38, q. un., no. 12, VI, p. 308; RP, 1, dist. 36, q.4, no. 7, XXII, p. 449. Pour Scot, l'idée n'est pas pratique, car elle n'est pas *dictativa*, mais représentative de l'*operabile* seulement.

Occam croit «en un Dieu tout puissant», qui lance hors de lui une créature sans lien participatif avec lui, sinon une loi imposée à priori, que dans son histoire récente elle n'aura de cesse qu'elle ne l'ait rejetée comme arbitraire. Car cette loi ne manifeste que la «liberté» absolue d'un Dieu qui peut aimer ou haïr sa créature indifféremment, puisque celle-ci ne recèle en elle aucune forme, naturelle ni surnaturelle, qui lui permette de participer à la perfection de son créateur³⁶². Pour la première fois, un théologien chrétien ose considérer que Dieu, l'être premier, éminemment parfait, souverainement aimable, infiniment provident, livre l'homme à l'arbitraire de sa toute-puissance, le rassurant à peine par l'aliénation qu'il s'impose à lui-même en se liant en puissance ordonnée. Certains concluront à une anticipation des visions contemporaines de l'homme, jeté dans le néant d'où il ek-siste, abandonné dans l'être dont il ne saisit pas le sens. Rien n'est plus étranger au terminisme occamien que ces frissons imaginaires d'angoisse métaphysique. La leçon a porté pourtant. Elle n'a pas suscité cet acte de foi auquel le franciscain qu'était Occam voulait suspendre toute théologie possible. Elle a engendré, pour longtemps et pour beaucoup, la haine de Dieu, celle qu'Occam envisageait comme l'une des fins possibles de la vie bienheureuse, celle que Luther éprouvera devant l'arbitraire du *Deus nudus*, tel qu'il craint de devoir le comprendre après Occam. Voilà en effet le seul sens de ce qu'un commentateur peut appeler une confession théologique³⁶³.

³⁶² 1 S, dist. 17, q.1, OT, III, p. 447, 461, 463; *Quaestiones variae*, q.1, OT, VIII, p. 19. — C'est la théologie occamienne de la grâce, cf. MURALT, *La théologie occamienne de la grâce*. Elle est, comme celle de Scot, d'un anti-pélagianisme outrancier, tout en défendant concurremment un pélagianisme très manifeste. La Réforme ne saura rompre ce cercle dialectique qu'en privilégiant absolument la première proposition.

³⁶³ On a de la peine à comprendre le sens de la conclusion de K. BANNACH, *Die Lehre der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, p. 233, quand, après avoir indiqué que l'idée occamienne est la créature elle-même, au sens longuement expliqué ici, il écrit: wir haben hier nämlich eine der wenigen Stellen in seinem akademischen Werk vor uns, wo er (i.e. Ockham) schliesslich aufgibt, in strenger Argumentation das Für und Wider abzuwägen und einfach eine theologische confessio ablegt, auch dies ein Indiz, wie wichtig ihm die Sache war. — Il n'y a pas de raison de voir dans la métaphysique occamienne de l'idée une doctrine particulièrement chère à son auteur. Elle est une pièce centrale de l'ensemble de la pensée occamienne, et «co-existe» de manière parfaitement cohérente avec le «nominalisme» et le «volontarisme» d'Occam. L'interprétation de K. BANNACH manifeste simplement que cet auteur a cru avoir trouvé dans le seul OCCAM une doctrine médiévale du rapport immédiat de Dieu à sa créature, ce qui lui semble l'acquis principal de la théologie réformée ultérieure. Elle ignore qu'Occam n'est pas le

Cette inspiration détermine l'évolution de toute la pensée ultérieure, soit que celle-ci la combatte ouvertement, soit, ce qui est plus surprenant, qu'elle la prolonge sans le savoir et la reconstruise selon un nouvel ordre de raisons, par exemple en renversant la structure, comme le fait la Réforme. Il y a là un développement doctrinal immense, qui mêle intimement l'héritage scotiste et occamien, et dont la présente étude ne peut qu'esquisser les linéaments.

VI. LA CRITIQUE NOMINALISTE DU TERME «IDÉE»

Il faut se souvenir de la définition terministe du nom «idée». L'idée est un nom connotatif qui signifie la créature elle-même *in recto*, la créature elle-même en tant que connue *in obliquo*, et par conséquent la connaissance divine *in obliquo*³⁶⁴. Cette définition du *quid nominis* de l'idée fonde de fait ce qui a été dit de la dénomination extrinsèque: si d'être connu n'est pour l'idée qu'une dénomination extrinsèque, c'est parce que la connaissance divine y est connotée seulement, c'est-à-dire signifiée secondairement. D'où une inévitable ambiguïté, constamment présente dans les textes d'Occam. L'exemple le plus frappant en est la longue distinction 1 S, dist. 36, où Occam critique l'*esse intelligibile* de Guillaume d'Alnwick. L'*esse intelligibile*, dit Occam, n'est réel que si la chose intelligée est elle-même réelle. Fondamentalement par conséquent, l'*esse intelligibile* s'identifie avec la chose intelligée, considérée absolument dans son existence réelle; mais l'*esse intellectum* proprement dit, c'est-à-dire le fait d'être d'intelligé comme tel ne peut formellement être davantage qu'une dénomination extrinsèque. Cette même ambiguïté se retrouve dans le texte où Occam montre que Dieu n'a pas besoin pour agir des idées en tant qu'elles sont les créatures existantes dans la réalité (évidemment, puisqu'il les produit précisément), mais «de la connaissance des idées, qui est Dieu de toutes les manières». Ce qui revient à dire que Dieu pour agir a besoin des idées en tant qu'elles connotent l'*esse intellectum* des choses, que celles-ci existent

seul à défendre l'immédiateté du créateur à la créature, mais que THOMAS aussi la soutient, en posant la causalité universelle de Dieu sur sa créature, sans pour autant renoncer comme OCCAM à voir dans l'intelligence et l'amour divins le caractère formellement constitutif de l'action divine.

³⁶⁴ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 485, 490.

ou qu'elles n'existent pas, c'est-à-dire de l'*intelligere* divin³⁶⁵, car il a été dit plus haut que l'*esse cognitum* en acte de la créature, c'est *ex natura rei* la connaissance elle-même de Dieu, et, selon une dénomination extrinsèque, un être de raison affectant accidentellement la créature en tant que connue. Elle est enfin présente au cœur même de la définition nominale de l'idée comme terme connotatif. L'idée est en effet un terme connotatif, car, explique Occam, «l'idée est nécessairement [idée] de quelque idéal (idealis) ou idéat (ideatum)»³⁶⁶. Etant telle, sachant qu'elle est la chose en tant que connue selon une dénomination extrinsèque, on comprend qu'elle soit cause exemplaire d'elle-même: «la chose qui était premièrement *idea*, est ensuite *ideatum* ou *causatum*»³⁶⁷. Dans ce texte, Occam donne à entendre que la chose en tant que préconnue selon une dénomination extrinsèque, qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, est celle-même qui est ensuite produite réellement et à laquelle s'identifie fondamentalement son propre *esse intelligibile*, indépendant absolument de son *esse intellectum* au sens de dénomination extrinsèque, c'est-à-dire que l'idée, en tant que signifiant *in obliquo* l'*esse intellectum* de la créature, est cause exemplaire d'elle-même en tant que signifiant *in recto* la créature dans son *esse intelligibile*.

Cette doctrine qui reprend *ex parte modi loquendi* tout ce qui a été dit jusqu'ici sous un mode métaphysique, n'est pas parfaitement claire. Il lui faut du moins d'amples développements, pour qu'elle prenne un sens obvie *de virtute sermonis*. L'analyse occamienne du terme connotatif «creatio» jette heureusement une vive lumière sur la question, d'autant plus que la définition nominale de l'idée comme créature connue, a été précisée par la définition de l'idée comme créature productible. Le terme «creatio» s'entend en deux sens: «creatio actio» ou «creare», et «creatio passio» ou «creari». Ce qui sera dit de l'un vaudra corrélativement de l'autre, car «dans les relatifs qui sont appelés relatifs selon la puissance active et passive, ou selon la cause et l'effet, toujours les corrélatifs sont simultanés par nature»³⁶⁸. Or le nom «creatio actio» ne dit aucune relation ni de chose ni de raison. «Il ne dit ou signifie rien en dehors de l'essence divine, en connotant ou donnant à intelliger l'existence de

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 506.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 485.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 501.

³⁶⁸ 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 648.

la créature, laquelle ne peut être en aucune manière si l'essence divine n'est pas posée»³⁶⁹. Il est un nom signifiant plusieurs choses à la fois. Son «signifié total» a deux parties, l'une signifiée principalement, l'autre connotée seulement, mais il n'inclut aucune troisième partie qui serait une relation, de quelque nature que ce soit. Il ne faut donc pas chercher à savoir en quoi réside ce nom, ou du moins son ou ses significés, mais ce qui est dénommé par lui³⁷⁰. La réponse à cette question est que le nom «*creatio*» dénomme principalement l'essence divine, secondairement et connotativement la créature³⁷¹, qu'elle est une appellation relative, qui pourtant ne signifie aucune relation réelle. Bien que par ailleurs cette appellation relative soit une appellation de raison, puisqu'elle est un nom qui se substitue opératoirement (supponit) à ce qu'il signifie, elle ne signifie pas non plus une relation de raison³⁷². Elle est dite relative cependant, car elle signifie, de par l'unité d'un seul nom supposant pour le signifié principal, deux absous: «le nom «*creatio*» est [un terme relatif] à un autre, non pas qu'il signifie une relation (*respectus*), mais parce que ce nom même ne signifie pas précisément (*praecise*) une [chose]; mais, en même temps qu'il signifie une [chose], il connote une autre, et entre ces [choses] signifiées ou emportées par ce nom, il y a distinction d'absous et non de relatifs»³⁷³. C'est pourquoi une seule formule suffit: «le nom «*productio dei ad extra*» signifie l'essence divine et connote l'existence de la créature»³⁷⁴. Le *Quodlibet* 7 dit les choses avec la même netteté: «bien que «*creatio*» soit un nom relatif, il peut cependant signifier et supposer (supponere) pour des choses absolues»³⁷⁵, comme le nom «relation» d'un manière générale signifie, non pas deux relatifs, mais deux absous³⁷⁶. En faut-il davantage pour pouvoir conclure que cette appellation relative, qui n'implique aucune relation ni de chose ni de raison, mais deux absous, l'un *principaliter*, le créateur, l'autre *connotative et secundario*, la créature, est un «nom

³⁶⁹ 2 S, q.1, OT, V, p. 9.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 9-10.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

³⁷² *Ibid.*, p. 13. — En plus du nom *creatio* ou *creator*, OCCAM cite en exemples *gubernator*, *conservator*, *dominus*.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁷⁵ *Quodl.*, 7, q.1, OT, IX, p. 706.

³⁷⁶ *Similitudo est ipsa duo alba* (2 S, q.1, OT, V, p. 9). *Duo alba suat similitudo* (*Quodl.*, 6, q.25, OT, IX, p. 681).

relatif selon un autre mode parler», c'est-à-dire un nom connotatif, comme l'est le nom «idée»³⁷⁷?

Ce qui vient d'être dit du nom «creatio actio» vaut corrélativement du nom «creatio passio». Celui-ci «signifie la créature *principali-ter* et Dieu *connotativa*»³⁷⁸. Il est lui aussi un nom connotatif comme le nom «idée». Mais, contrairement au nom «creatio actio», il signifie, comme le nom «idée», les mêmes deux absous selon le même ordre de connotation, sans emporter la moindre relation ni de chose ni de raison. Ce que dit Occam de l'appellation relative à propos du nom «creatio» vaut donc absolument et au même titre du nom «idée»: l'idée est de fait une appellation relative, un nom relatif, qui n'emporte aucune relation ni de chose ni de raison, mais deux absous selon un certain ordre de connotation. Cette conclusion terministe recoupe parfaitement ce qui a été dit du caractère absolu et immédiat de la connaissance divine des choses. Le texte principal qui peut être cité à ce propos lie d'ailleurs explicitement l'intellection et la création divines, en leur dénier tout intermédiaire de quelque sorte que ce soit³⁷⁹.

Il apparaît de plus que les termes «productio activa» ou «producere» et les termes «productio passiva» ou «producī» sont également des termes connotatifs, qui signifient corrélativement les mêmes absous, le producteur et le produit, la cause et l'effet, en alternant l'ordre de leur connotation. Il en va de même des termes «intelligere» et «intelligi» ou «intellectum esse». Ici aussi, deux termes aux connotations réciproquement inversées signifient les mêmes absous, l'intellection ou la science, l'intelligé ou l'objet, en l'occurrence l'intellection divine et la créature intelligée.

Une grande différence apparaît pourtant entre ces divers cas. «Creatio actio» et «creatio passio», «producere» et «producī», sont de vrais connotatifs, qui signifient simultanément leurs signifiés. Dieu n'est pas dit créer ni produire, si la créature n'est pas dite créée ou produite³⁸⁰. «Intelligere» et «intelligi» semblent déroger à la loi des termes connotatifs qui veut que: «quand quelque nom signifie l'un principalement et l'autre connotativement, si le connoté seulement est détruit et si rien de réel n'est détruit dans le

³⁷⁷ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 485.

³⁷⁸ 2 S, q.2, OT, V, p. 40.

³⁷⁹ 1 S, dist. 27, q.3, OT, IV, p. 241-242.

³⁸⁰ Iste conceptus (creativum) non potest haberi nisi cognito aliquo quod non est Deus (1 S, prol., q.3, OT, I, p. 142).

signifié principal, ce nom ne dénotera plus ce signifié principal, parce qu'il ne signifie pas ce [signifié] principal, si ce n'est en tant que [celui-ci] co-existe avec son connoté; c'est pourquoi, si ce connoté est détruit, cette dénomination ne convient pas au [signifié principal], et si ce connoté est posé, qui co-existe avec le signifié principal, ce nom ou concept dénote aussitôt l'un et l'autre [le signifié principal et le connoté] sans l'adjonction de quelque réalité»³⁸¹. Si donc la chose intelligée ne co-existe pas avec l'intellection, on ne peut donc dire que «intelligere» ni «intelligi» ou «intellectum esse» sont des termes vraiment connotatifs. Et en effet, contrairement aux relatifs, «lesquels, sitôt leurs fondements absolus posés, sont dénommés relatifs»³⁸², contrairement aux connotatifs véritables qui disent leurs significés en tant qu'ils co-existent, il peut y avoir un «intelligere» et même un «esse intellectum» sans que soit une chose intelligée³⁸³.

On comprend dès lors ce que signifie, du point de vue nominaliste, la définition de l'idée comme objet connu selon une dénomination extrinsèque: c'est la dénomination par le terme «idée» de la créature comme connue de Dieu, indépendamment de son existence réelle; c'est la connotation par le terme «idée» de l'*esse intellectum* de la créature, sans qu'aucun *esse intelligibile* ne lui corresponde réellement, Occam rejetant absolument tout intermédiaire d'ordre objectif ou intentionnel, ainsi qu'il a été dit. L'idée est un terme connotatif qui signifie *in recto* et *principaliter* une créature qui n'a pas à être réellement pour pouvoir être dénommée connue selon une dénomination extrinsèque par l'intellection divine, celle-ci n'étant que connotée par elle, une créature par conséquent qui n'a pas à co-exister avec le signifié secondaire du nom qui la dénote. Il en résulte que la seule réalité qui soit signifiée nécessairement comme existant absolument par le terme connotatif «idée» est celle qui est seulement connotée par lui, l'intellection divine — ou, si l'on prend les choses du point de vue de l'*esse intellectum* de la créature, distinct absolument d'avec celle-ci, il en résulte que la dénomination «esse intellectum» est un accident de raison, un nom qui suppose pour rien. Cette conclusion, curieuse dans le cas d'un terme connotatif,

³⁸¹ 2 S, q.2, OT, V, p. 38.

³⁸² *Ibid.*, q.1, OT, V, p. 16.

³⁸³ Cf. les formules déjà citées de 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 551, 553, 556.

contraire à la règle de la signification connotative, est l'analogon terministe de la notion métaphysique d'une *notitia intuitiva rei non existentis*. Elle complète ce qui a été dit plus haut, à savoir que les noms connotatifs sont les seuls noms signifiants d'une théologie possible.

Pourquoi donc dans ces conditions Occam n'a-t-il pas renversé l'ordre de la connotation et défini l'idée comme un nom qui signifie *in recto* et *principaliter* Dieu, son intellection et son action créatrice, *in obliquo* et *secondario* la créature connue indépendamment de son existence même? Parce que, comme il a été dit, il définit la connaissance en général, et la connaissance divine très spécialement, par son indépendance absolue à l'égard de l'objet et que, résolvant ultimement les difficultés qui naissent de la notion d'une *notitia intuitiva rei non existentis* par sa doctrine de la toute-puissance divine, il préfère à la définition de l'idée comme créature connue de Dieu, la définition de l'idée comme créature produite ou productible par Dieu. Or, les termes «produit» et «productible» sont des termes connotatifs qui emportent chacun les mêmes deux absous, soit (outre l'agent divin connoté *secundario*) pour le premier, la créature signifiée *principaliter* en tant qu'existante, la créature donc dans laquelle *esse productum* s'identifie à *esse reale*, pour le deuxième, la créature signifiée en tant que terme de sa production possible. Mais le terme «productible» n'est pas connotatif au même titre que le terme «produit». Son signifié principal, la créature, n'a pas à co-exister avec son connoté, pour pouvoir être dénommé productible, puisqu'il ne dit pas la créature comme existant absolument de par son *esse productum*. Le terme «productible» est donc dans le même cas que le terme «idée». Lui aussi il signifie son seul signifié secondaire comme existant absolument, alors que son signifié principal n'est pas. Pourtant, il ne présente pas les mêmes difficultés d'interprétation. Le terme «idée» en tant que signifiant la créature connue, suppose les difficiles doctrines d'une connaissance absolue d'avec son objet (*notitia intuitiva rei non existentis*) ou d'une dénomination extrinsèque «esse intellectum» distincte absolument d'avec la chose intelligée, — afin de conserver à la création divine son caractère nécessairement intelligent sans avoir à maintenir en Dieu un équivoque *esse intellectum* conçu comme un intermédiaire distinct formellement *ex natura rei* d'avec l'essence divine et la créature intelligée tout à la fois. Le terme «productible» au contraire est immédiatement compréhensible: aucune règle de signification connotative

n'exige qu'une chose productible soit actuellement existante, ni qu'un intermédiaire quelconque se glisse entre la cause immédiatement productive et son effet. Tous les paradoxes relevés jusqu'ici à propos de l'idée définie comme créature connue, s'évanouissent dès lors que l'idée est définie comme chose productible.

«L'idée est un terme connotatif signifiant *in recto* et *principaliter* la créature, indépendamment de son existence, *in obliquo* et *secundario* la créature encore en tant que productible, *in obliquo* et *secundario* enfin l'agent tout-puissant divin qui peut la produire dans l'être réel», cette définition du *quid nominis* de l'idée comme chose productible, est du point de vue nominaliste d'Occam, l'expression anomine, immédiatement recevable *sicut sonat*, du privilège métaphysique exclusif de la volonté dans la création divine, du privilège absolu de la toute-puissance divine, qui produit immédiatement ses créatures et les connaît au moment seulement où elle les produit: *illas aspicit in producendo*.

CINQUIÈME ÉTUDE

LA TOUTE-PUISANCE DIVINE, LE POSSIBLE ET LA NON-CONTRADICTION

L'assujettissement de la puissance divine à la non-contradiction est l'un de ces mirages que la pensée métaphysique a vu surgir devant elle lorsque, abandonnant la distinction aristotélicienne entre l'intelligibilité propre d'une science philosophique et l'intelligibilité commune d'une sagesse philosophique, elle s'est mise en peine de fonder l'intelligibilité du réel sur le seul être premier «que tous disent Dieu». Il semble pourtant évident et nécessaire de dire que Dieu n'est pas lié au principe de non-contradiction, ce qui ne signifie nullement que sa connaissance ou son action puissent être dites contradictoires. Ne pensant ni abstraitemment ni discursive-ment, puisque ce sont là les modes caractéristiques de l'intelligence rationnelle humaine, Dieu n'est pas lié à la non-contradiction, laquelle est précisément l'expression première de la discursivité humaine. La formule abstraite et négative du principe de non-contradiction est bien connue depuis sa définition aristotélicienne dans les *Méta physiques*, Γ. En voici une formule plus concrète: *intellectus habet operationem circa ens in universali*, Saint Thomas d'Aquin la donne dans la première partie de sa *Somme*, q.79, a.2. Elle n'est autre que la définition de l'intellect humain par son objet propre: l'intellect n'intellige que ce qui est, selon qu'il est, dans la mesure où il est, en tant qu'il est. *Ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile*, précise encore la *Somme* (1, q.5, ad 2). Le principe de non-contradiction, comme cette définition, place dans l'être même le fondement et le critère de toute intelligibilité humaine; il est par soi un principe immédiatement, positivement et absolument métaphysique, la non-contradiction de sa formulation n'étant pour nous qu'un effet logique second, relatif et négatif.

Si la science métaphysique de l'aristotélisme considère l'être comme le principe de l'intelligibilité propre du réel, la sagesse métaphysique aristotélicienne, telle que l'élabore Saint Thomas, montre dans l'éminence de l'*esse* divin, c'est-à-dire dans l'identité substantielle de l'*esse* et de la bonté divine, la source de l'intelligibilité commune du créé: la créature est intelligible dans cette perspec-

tive en tant que participante de l'*esse* divin, et aimée de sa volonté en tant que participante de la bonté divine.

Une pensée de type «volontariste» telle celle de Guillaume d'Occam ne peut tenir ce langage. Rejetant la causalité finale exercée analogiquement par l'*esse* divin sur la volonté divine, elle supprime tout aussi bien la notion d'une participation entitative de l'*esse* divin par la créature que celle d'un amour créateur de la toute-puissance divine à l'égard de sa créature. Dès lors, l'intelligibilité du réel dépend en effet de sa seule non-contradiction, c'est-à-dire de sa possibilité, et le principe de non-contradiction se voit érigé, sinon en principe, du moins en «limite» de la toute-puissance «absolue» de Dieu. Occam, qui raisonne de cette manière, ne confère pas pour autant à ce principe un statut nettement défini, même s'il tend à le concevoir comme une condition de possibilité transcendante, au sens kantien, de toute connaissance *a priori* en tout sens possible. Il est piquant de rappeler à tous ceux qui s'engagent dans l'élaboration formelle d'un système *a priori* de savoir déductif total, que leur idéal de connaissance ne peut être considéré en aucune manière comme «neutre philosophiquement», puisqu'il est un avatar lointain mais direct d'une des métaphysiques médiévales les plus caractéristiques.

1. *La toute-puissance divine*

Au commencement était la toute-puissance divine. *Credo in [unum] Deum omnipotentem*. C'est à ce premier article de foi qu'Occam suspend toute sa démarche métaphysique¹. Que Dieu est un, il le sait, ou du moins il le pense probable et le croit fermement². Que Dieu est tout-puissant, il l'admet également, non par conclusion métaphysique, mais par acte de foi. Il avait entendu son maître Duns Scot enseigner que la toute-puissance divine ne pouvait être conclue scientifiquement, mais qu'elle devait être crue. Car la puissance de la créature se manifeste à l'expérience humaine dans la causalité qu'elle exerce sur ses effets comme une cause partielle concourant avec la puissance divine. Que celle-ci puisse s'exercer seule pour produire immédiatement ce qu'elle produit avec la coopération de la créature, c'est-à-dire qu'elle s'exerce

¹ *Quodl.*, 4, q.22, OT, IX, p. 404; 6, q.6, p. 604.

² *Ibid.*; 1 S, dist. 2, q.10, OT, II, p. 356.

en toute-puissance, cela n'est objet ni d'expérience humaine ni de démonstration à partir de l'expérience humaine³. La conception que se fait Occam de ces deux attributs divins que sont l'unité et la toute-puissance l'entraîne dans des affirmations que n'aurait pu admettre aucun des grands maîtres du 13^e siècle. Sa doctrine de l'unité divine le ramène en quelque sorte, n'était son terminisme logique, à une métaphysique de l'être éléatique⁴; sa doctrine de la toute-puissance l'engage dans une voie dont il n'est pas exagéré de dire qu'elle fournit à la réflexion philosophique ultérieure l'un de ses principaux ressorts critiques, comme le manifeste par exemple la démonstration cartésienne de la séparation de l'âme et du corps dans la *Sixième Méditation métaphysique*. Si Dieu est tout-puissant, toute chose doit être examinée dans sa réalité intrinsèque à la lumière de sa possibilité, telle qu'elle est déterminée comme objet non-contradictoire de la toute-puissance divine.

Dieu est tout-puissant. Il exerce une puissance infinie à l'égard de toutes choses. Même si celle-ci de fait s'exerce de manière ordonnée (*potentia ordinata*) selon les lois qu'elle ordonne et institue librement, elle demeure en elle-même puissance absolue (*potentia absoluta*) de faire tout ce qui n'implique pas contradiction, et il ne faut pas interpréter la dualité de ces modes, absolu et ordonné, comme une dualité réelle de puissances divines, ni non plus voir dans la puissance ordonnée un exercice subordonné de la puissance

³ «La toute-puissance de Dieu se démontre à partir du mode de produire quelque effet, à savoir de ce que [Dieu] produit cet effet indépendamment [de la créature]» (1 S, dist. 42, q. un., OT, IV, p. 611, note 1). La toute-puissance divine désigne cette puissance de Dieu capable de produire seule ce qu'elle cause avec la créature: elle dit causalité totale de la puissance divine, laquelle s'exerce de fait selon l'influence générale de Dieu comme cause partielle concourant avec la causalité partielle de la créature; elle ne dit pas formellement *puissance absolue*, laquelle ne dit que non détermination par la loi librement instituée par la volonté divine. Cette puissance n'est pas démontrable par la raison naturelle (1 S, dist. 42, q. un., OT, IV, p. 617), comme Scot le disait déjà (1 S, dist. 42, q. un., no. 14, VI, p. 346). C'est *illa propositio famosa theologorum: quidquid Deus mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare* (*Quodl.*, 6, q.6, OT, IX, p. 604-5; 4, q.22, p. 404; 1 S, Prol., q.1, OT, I, p. 35; p. 49, etc.) OCCAM précise qu'il s'agit en l'occurrence des causes efficiente et finale, *Quodl.*, 6, q.1, a.2, p. 587. Cette doctrine de la toute-puissance implique la substitution, chez Scot et OCCAM, de la notion de causalité partielle de deux causes concourant au même effet, à la notion aristotélicienne de deux causes totales dont la réciprocité causale est sans aucun doute la révolution structurelle la plus considérable que la philosophie médiévale ait opérée. — Cf. 3^e étude, p. 118; 7^e étude, p. 332-334.

⁴ 1 S, dist. 2, q.1 et 2, OT, II. — Cf. 4^e étude, p. 184.

absolue: la puissance absolue de Dieu, qui est sa volonté et sa liberté souveraines, ne peut opérer que comme puissance ordonnée. Ce qu'elle ordonne, c'est-à-dire ce qu'elle fait en sa liberté absolue, ne peut être par conséquent que possible, étant par là-même non-contradictoire⁵. Scot avait déjà dit des choses semblables, en introduisant lui aussi la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée de Dieu, et en montrant que la puissance absolue de Dieu n'excède pas sa puissance ordonnée⁶. La toute-puissance divine est donc bien absolue de toute détermination, libre de tout ordre de causalité qui proviendrait soit de la créature soit de la seule instance en Dieu dont on pourrait attendre qu'elle détermine en quelque manière la puissance divine, à savoir l'intellection divine. D'une part, en effet, le non-contradictoire n'étant pas possible, il n'est pas dans la réalité où n'existent que les contraires⁷; ce qui ne peut être n'est pas absolument et ne saurait par conséquent déterminer en aucune manière la puissance divine. D'autre part, même si Occam admet que la créature, avant d'être produite actuellement, est en quelque manière préconnue en Dieu comme idée, il n'accepte nullement qu'elle détermine comme telle la toute-puissance divine. Celle-ci n'est donc pas non plus déterminée par l'intellection divine.

2. *Le possible*

Sur ce point, Occam s'écarte résolument de Duns Scot. Sa critique systématique de l'*esse objectivum* du connu dans le connaissant l'amène à rejeter l'idée divine comme *esse objectivum* de la créature dans l'intelligence créatrice et à la réduire à la créature elle-même en tant qu'intelligée par Dieu. Dans ces conditions, le possible n'est plus pour lui ce qu'il est pour Duns Scot, à savoir l'idée divine que l'intellect divin constitue dans un premier instant de nature dans son *esse intelligibile* et dans un second instant de nature dans son *esse possibile*⁸. De même que l'idée divine est la créature comme terme

⁵ Quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit contradictionem, (*Quodl.*, 6, q.6, OT, IX, p. 604). Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem, *Tractatus De principiis theologiae*, attribué à Occam, p. 45.

⁶ 1 S, dist. 44, q. un., nn. 5-7, VI, p. 364-6.

⁷ *Quodl.*, 5, q.17, OT, IX, p. 546.

⁸ Scot, 1 S, dist. 43, q. un., no. 14, VI, p. 358. — Critique en OCCAM, 1 S., dist. 43, q.2, OT, IV, p. 645-648.

objectif de l'intellection divine, de même le possible est cette même créature en tant que terme objectif de la puissance divine (on sait d'ailleurs que la métaphysique occamienne dans un ultime effort réduit l'idée divine à la chose en tant que productible par la puissance divine). Le possible est donc cela même que la puissance divine peut produire. Occam précise bien: cela même que la puissance divine peut produire sans contradiction, et non pas le possible absolument. Car il est possible absolument, et non contradictoire bien sûr, que Dieu soit, et cependant la puissance divine ne produit pas l'*esse divin*⁹. Et comme le possible n'a pas à être produit en acte pour pouvoir être dit productible, il n'est pas une qualité ni une dénomination intrinsèque de la créature, mais une simple dénomination extrinsèque de celle-ci, comme son *esse intelligibile* ou son *esse intellectum*. Ce qui entraîne la conséquence que les termes «idée» et «possible» sont autant de termes connotatifs qui ne signifient aucune réalité existante absolue, mais qui signifient *in recto* la créature et *in obliquo* le créateur qui la connaît ou la produit. De même que la chose créée n'est pas intrinsèquement idée au sens scotiste, c'est-à-dire intrinsèquement intelligée, mais est dite intelligée comme idée en tant que Dieu l'intelligence, de même elle n'est pas intrinsèquement possible, mais elle est dite possible en tant que Dieu la produit ou peut la produire: les termes «possible» et «productible» ont le même signifié, la créature dont ils sont les substituts opératoires selon la *suppositio personalis*¹⁰.

Le parallèle est parfaitement délibéré, et il apparaît qu'Occam utilise le même raisonnement, dans la même forme, pour rejeter l'*esse objectivum* du connu dans le connaissant, en particulier l'*esse intelligibile* de la créature dans l'idée divine, et l'*esse possibile* de la

⁹ Que le possible est ce que Dieu peut faire, est bien marqué par le fieri de *Tractatus De principiis theologiae*, p. 45, cité note 5, et par 1 S, dist. 20, q. un., OT, IV, p. 36: omnipotens potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem. Pour l'idée que Dieu n'a pas la toute-puissance de se faire lui-même, cf. 1 S, dist. 20, q. un., OT, IV, p. 36; dist. 42, q. un., IV, p. 611, note 1; *Tractatus De principiis theologiae*, p. 45.

¹⁰ Cf. 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 550; dist. 43, q. 2, OT, IV, p. 646, pour l'*esse intelligibile* comme dénomination extrinsèque, et 1 S, dist. 43, q. 2, OT, IV, p. 649-650, pour l'*esse possibile*. Cf. 4^e étude, V, 6. — JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, In 1^{am}, q. 25-6, disp. 31, a. 1, III, p. 578, n. 6, attribue cette position à GABRIEL BIEL avec raison, et il note justement que définir le possible comme une dénomination extrinsèque revient à *sumere possibile solum relate et comparative ad potentiam*. Cf. BIEL, *Collectorium*, 1 S, dist. 43, q. 2, a. 3, I, p. 748. Cf. texte cité de THOMAS, note 15.

créature comme qualité réelle de la créature productible par Dieu. D'une part, il montre que de ce que Dieu connaît la créature de toute éternité, il suit bien que la créature est connue de toute éternité (on ne dit guère dans de telles formules que la même chose selon des voix différentes, active et passive); mais il n'est pas possible d'aller plus loin, comme il le reproche à Guillaume d'Alnwick, et de conclure que par conséquent l'être connu de la créature, c'est-à-dire l'idée divine, est de toute éternité¹¹. D'autre part, il montre que de ce que Dieu produit ou du moins peut produire la créature, celle-ci est productible, c'est-à-dire possible. Mais il ne faut pas en conclure que l'être possible (*esse possibile*) est une qualité réelle inhérente (*aliquid sibi inherens*) de la créature. Si l'on peut dire que «l'*esse possibile* convient de soi à la créature», il vaut mieux dire plus proprement que «la créature est possible, non par quelque [chose, l'*esse possibile*] qui lui conviendrait [réellement], mais parce qu'elle peut être dans la nature des choses», puisque Dieu peut la produire¹². De même donc que d'être intelligée est une dénomination extrinsèque de la créature en tant que connue de Dieu, de même d'être possible est une dénomination extrinsèque de la créature en tant que productible par Dieu, les termes «idée» et «possible» étant eux-mêmes des termes connotatifs, ainsi qu'il a été dit¹³.

C'est pourquoi la formule d'Occam: «doit être attribué à la puissance divine tout ce qui n'implique pas contradiction», revient de fait à celle-ci: «le tout-puissant (*omnipotens*) peut tout ce qu'il peut faire (*omne factibile*) qui n'inclut pas contradiction». Occam pense

¹¹ 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 555.

¹² 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 649-650.

¹³ La définition de l'idée et du possible comme termes connotatifs est une pièce de la négation occamienne de l'*esse objectivum*. Il apparaît clairement ici que la notion d'*esse objectivum* désigne le corrélat noématic de tout acte d'une puissance quelconque. Par rapport à l'intellection, elle désigne l'*esse intellectum*, ou *cognitum*, ou *repräsentatum* de l'objet dans la *species*, cf. 3^e étude. De même la chose en tant que voulee a pour SCOT un *esse volitum* (1 S, dist. 45, q. un., VI, p. 372-375 par ex.). La chose qui est l'objet de la puissance divine a un *esse possibile* dans la puissance divine. SCOT ne le dit pas nettement, car pour lui la *prima ratio possibilitatis* de la créature n'est pas la puissance, mais l'intellection divine (1 S, dist. 43, q. un., nn. 6, 14, VI, p. 354, 358). Pourtant, la puissance divine regardant le possible, le créable est dit avoir un *esse possibile* dans la puissance divine (1 S, dist. 36, q. un., no. 61, VI, p. 296; cf. la notion de *potentia objectiva*, 2 S, dist. 12, q.1, no. 10, XII, p. 556). HENRI DE GAND est plus net. Pour lui, l'*esse possibile* est celui du créable par rapport à la puissance divine, cf. citation dans SCOT, 1 S, dist. 43, q. un., VI, p. 355 nota. Toute puissance constitue donc la chose qui est l'objet de son acte *in esse objectivo*.

pouvoir expliquer ainsi l'indépendance absolue du pouvoir divin. Et en effet, si Dieu peut tout ce qu'il peut, et s'il est tout-puissant, Occam peut conclure absolument qu'il peut tout, sans être ni déterminé ni limité en aucune manière par tout ce qu'il peut produire. Mais Occam ne gagne cette définition de la puissance divine absolue qu'en commettant ce que Saint Thomas appellait un cercle dans l'explicitation de la toute-puissance. De même que d'une manière générale le connaissant a de par sa nature (*ex natura rei*) d'être connaissant, de même donc que, Dieu étant Dieu, il est connaissant¹⁴, de même, Dieu étant Dieu, il est tout-puissant: la nature de Dieu étant infinie, sa puissance est toute-puissance; la nature de Dieu étant celle d'une réalité absolue, sa toute-puissance est absolue: elle peut absolument ce qu'elle peut, elle ne peut absolument que ce qu'elle peut. Dans ces conditions, il apparaît que dire: «Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qui est possible à sa toute-puissance», revient à dire: «Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut». Telle est la *circulatio in manifestatione omnipotentiae*¹⁵.

Le «volontarisme» l'exige en effet. Occam ne peut admettre, comme Duns Scot, que le possible soit l'objet second de l'intellect divin¹⁶, que celui-ci impose à la volonté divine comme sa cause exemplaire. C'est bien pourquoi il conclut: «il ne convient pas plus à Dieu de ne pas pouvoir faire l'impossible qu'il ne convient à l'impossible de ne pas pouvoir être fait. De même, il ne convient pas plus à l'impossible de ne pas pouvoir être fait qu'à Dieu de ne pas pouvoir faire l'impossible. De la même manière, je dis à propos des [corrélats] affirmatifs [de ces propositions] qu'il ne convient pas plus à Dieu de pouvoir faire le possible, c'est-à-dire la créature, qu'à la créature de pouvoir être faite par Dieu. Au contraire, [l'un et l'autre] sont simultanés par nature, de la même manière que pour le Philosophe le producteur (*factivum*) et le productible (*factibile*) sont simultanés par nature»¹⁷.

La leçon est claire. Pour Scot, le possible est une dénomination intrinsèque de l'idée, c'est-à-dire de la chose créée en tant que con-

¹⁴ 1 S, dist. 33, q.1, OT, IV, p. 427. Il n'y a donc pas de raison générale pour laquelle quelque chose est connaissant, contre THOMAS, *Sum. theol.*, 1, q.14, a.1.

¹⁵ THOMAS, *Sum. theol.*, 1, q.25, a.3.

¹⁶ Cf. SCOT, 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 265, III, p. 162, où SCOT rappelle que les idées sont les objets secondaires de l'intellect divin, et les textes cités note 8.

¹⁷ 1 S, dist. 43, q.2, OT, IV, p. 649.

nue en idée; il précède l'acte de la puissance divine, il est donc antérieur par nature à la créature existant de fait. Alors que pour Occam, le possible est simultané à la toute-puissance divine, car il est le terme objectif productible, ou produit, par la toute-puissance divine, mais non une qualité inhérente ni une dénomination intrinsèque de la chose créée en tant que connue en idée et à ce titre antérieure par nature à la créature. Tel est le sens occamien de la formule, acceptable *sicut verba sonant* par tous les maîtres médiévaux: «le possible est ce que peut absolument la toute-puissance divine».

Saint Thomas donne à cette formule un sens tout autre en concluant à propos de la même question: «il est plus convenant de dire que l'impossible ne peut être fait plutôt que [de dire que] Dieu ne peut le faire»¹⁸. Car, quand Saint Thomas affirme que «ce qui implique contradiction n'est pas contenu sous la toute-puissance divine», que «sous cette toute-puissance divine ne tombe pas ce qui implique contradiction»¹⁹, il pense à un «possible absolu», qui, en tant qu'il a la *ratio entis*, est éminemment identique à l'*esse* divin, et comme tel n'est dit ni selon une cause supérieure ni selon une cause inférieure, mais *secundum seipsum*, par opposition au possible occamien, qui est «nommé possible selon sa cause prochaine»²⁰. La toute-puissance pour Saint Thomas n'a pas pour objet un possible au sens scotiste ni au sens occamien. Elle a pour objet tout ce qui peut participer à l'*esse* divin et qui comme tel a une *ratio entis* telle qu'elle peut être pensée par l'intelligence humaine comme non-contradictoire dans une proposition métaphysique dont les termes ne répugnent pas l'un à l'autre. La possibilité est donc une qualité et une dénomination intrinsèque de la créature, en tant qu'elle a une *ratio entis* par participation à l'être divin à qui elle s'identifie éminemment; elle n'est pas une qualité ni une dénomination intrinsèque de la créature constituée idéalement dans son *esse intellectum* par l'intellect divin et que celui-ci représente exemplairement à la volonté divine (Scot), ni une dénomination extrinsèque de la créature en tant que productible par la toute-puissance divine, c'est-à-dire un simple terme connotatif qui n'est le substitut opératoire d'aucune réalité absolue (Occam)²¹. Et comme l'*esse* et la bonté

¹⁸ *Sum. theol.*, 1, q.25, a.3.

¹⁹ *Sum. theol.*, 1, q.25, a.3 et 4.

²⁰ *Sum. theol.*, 1, q.25, a.3, ad 4.

²¹ JEAN DE SAINT THOMAS le voit très bien, mais donne trop d'arrhes à la formulation scotiste du problème, *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.25-6, disp. 31, a.1, no. 10, III, p. 579; no. 16, p. 582.

s'identifient absolument en Dieu, la toute-puissance divine apparaît comme l'efficace même de la bonté substantielle de Dieu. Étant de ce point de vue la manifestation de l'amour que Dieu se porte à lui-même, elle ne saurait être limitée ni déterminée par quoi que ce soit en quelque manière que ce soit: elle est infinie, absolue, toute-puissance en un mot. Scot, par sa théorie de l'idée divine, assujettissait la puissance divine «au Styx et aux destinées»²². La souveraine liberté de Dieu, que le «volontarisme» d'Occam voulait rétablir contre Scot en niant la réalité intrinsèque de l'idée et du possible, la métaphysique de Saint Thomas l'affirme grâce à sa conception analogique de la causalité finale exercée par l'*esse* divin sur la volonté divine. La toute-puissance divine est donc infinie comme l'amour substantiel de Dieu, qui n'a de fin ni de mesure que lui-même: elle peut ce que Dieu aime de lui-même comme participation possible de son être. On le voit, la perspective ici est de sagesse, non de science métaphysique. La possibilité de la créature est un mystère de l'amour divin.

Aussi bien le créé, qui est bon de par la bonté divine, est-il pour Saint Thomas créé, c'est-à-dire voulu et aimé comme tel: *volitum quia bonum*. Il est voulu parce que bon, bon parce que participant de la bonté divine et de l'amour substantiel que Dieu se porte à lui-même, participant à la bonté divine parce qu'identique éminemment à l'*esse* divin. Il est ainsi aimé dans et par l'amour substantiel de Dieu, et créé par la puissance divine de par ce même amour infini. Il vaut donc mieux dire: «l'impossible ne peut être fait», car l'impossible n'est pas aimé, ni ne participe à la bonté divine, ni n'est en aucune manière; et éviter de dire: «Dieu ne peut faire l'impossible», car selon notre mode humain de parler, cette proposition semble induire une limitation inconvenante en Dieu, qu'en dehors de l'aristotélisme de Saint Thomas, seul un «volontarisme» extrême tel celui d'Occam serait en mesure de contredire.

Envisagé dans cette perspective, le cercle commis par Occam dans la manifestation de la toute-puissance divine, à savoir la définition du possible comme objet de la toute-puissance, aboutit à renverser la formule: *volitum quia bonum*, en cette autre: *bonum quia volitum*. La créature est bonne pour Occam parce que voulue de Dieu,

²² Dans la mesure où l'idée divine est distincte formellement de l'essence divine, on peut attribuer à SCOT le célèbre mot de DESCARTES au Père MERSENNE (lettre du 15 avril 1630).

mais non pas voulue de Dieu parce que bonne par participation à la bonté divine, c'est-à-dire aimée de Dieu, ni participant de la bonté divine parce qu'identique éminemment à l'*esse* divin²³. La participation est une relation métaphysique réelle qu'Occam bannit comme toute autre entre la créature et le créateur. La créature n'est donc pas aimée de Dieu, ou du moins l'amour que Dieu lui porte n'est pas le principe de sa création mais la suit. Il faut dire au mieux qu'il accompagne la production de la créature selon une simultanéité de concomitance, mais non pas selon une simultanéité d'efficacité causale: «de même que Dieu en s'intelligeant intellige toute choses, de même en se voulant, il veut toutes les autres choses, d'une volonté de complaisance, non [d'une volonté] efficace»²⁴. C'est bien la position qu'Occam défend pour ce qui est de la connaissance de la créature par Dieu: l'idée est la créature connue comme terme de l'intellection divine. On pourrait dire au mieux que l'intellection divine accompagne la production toute-puissante de la créature, au sens qui vient d'être précisé ici: «Dieu intellige les créatures en les produisant»²⁵.

3. Le principe de non-contradiction

Occam peut donc bien dire que la toute-puissance divine est infinie: elle est en effet absolue de cette fin qu'est pour l'amour de Dieu la bonté divine elle-même selon Saint Thomas. Mais s'en suit-il pour autant que le principe de non-contradiction puisse être considéré comme un principe, ou du moins comme une «limite» de la toute-puissance divine et qu'il suffise à déterminer ce qui est possible et impossible à Dieu? Grégoire de Rimini, qui s'oppose vigoureusement aux thèses «volontaristes» d'Occam, élabore une doctrine qui permet d'éclairer utilement la question. Il engage sa théologie pratique dans une direction fort analogue à celle d'Occam. Il soumet la toute-puissance divine à la *recta ratio* de toute opération productible absolument, que cette *recta ratio* soit divine, angélique ou humaine. C'est de pécher contre cette *recta ratio* absolue qui définit la malice morale, et non de contrevénir à la loi décré-

²³ OCCAM, dans sa polémique contre la contenance en Dieu des perfections créées selon GUILLAUME D'ALNWICK, touche évidemment de manière indirecte la position métaphysique de THOMAS, 1 S, dist. 36, q. un., OT, IV, p. 533 sq.

²⁴ 2 S, q.3-4, OT, V, p. 79. Cf. 4^e étude, note 360.

²⁵ 1 S, dist. 35, q.5, OT, IV, p. 504: *illas aspicit in producendo*.

tée dans la souveraineté absolue de la toute-puissance divine. La droite raison ainsi conçue est donc indépendante de la toute-puissance divine, valable en dehors d'elle comme son principe régulateur, même «si par impossible la raison divine ou Dieu même n'était pas»²⁶.

Occam raisonne de manière semblable à propos du principe de non-contradiction. Il le considère effectivement comme suffisant pour discerner ce qui est possible à la toute-puissance divine, et tout porte à croire, même s'il ne le dit pas expressément, que pour lui le principe de non-contradiction est valide indépendamment de la toute-puissance divine et qu'il s'exerce en dehors d'elle comme la seule «limite» que l'esprit humain puisse lui assigner. Car le principe de non-contradiction appartient au langage et assure l'exercice correct de sa fonction de substitution opératoire (*suppositio*) à l'égard de la réalité. Or, le langage est «l'œuvre propre de l'homme qui parle», comme le disait déjà Aristote²⁷. Le principe qui le régit, le principe de non-contradiction précisément, est le sien propre, et non pas, par opposition à Duns Scot, le principe de la composition idéale des idées divines dans l'intellect divin. Scot déduisait en effet de sa doctrine de la constitution des idées *in esse intelligibili* par l'intellect divin la notion d'une équiperance parfaite des concepts de l'intellect, et partant des termes du langage humain, avec les idées divines. Pour lui, les idées divines sont participées, en elles-mêmes et dans leur composition, par les concepts et les termes du langage humain, et l'intellect divin lui-même «semble coopérer à l'effet naturel de ces intelligibles (les idées), en ce que ceux-ci, ayant été appréhendés et composés [par l'intellect humain], causent la

²⁶ Si quaeratur, cur potius dico absolute *contra rectam rationem* quam contracte *contra rationem divinam*, respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est recta sed quia est contra eam in quantum est divina. Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret (GRÉGOIRE DE RIMINI, 2 S, dist. 34-37, q.1, a.2, prima concl., VI, p. 235). — Cf. l'introduction de Manfred SCHULZE à la *Lectura super secundum Sententiarum*, IV. Manfred SCHULZE souligne l'indépendance de la rationalité par rapport à la toute-puissance, et remarque avec E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 22, que la pensée d'un ordre du monde sans Dieu est déjà typiquement moderne, et que par conséquent la «modernité» commence déjà au Moyen-Âge. Cette rationalité absolue sera celle qu'explicitera la philosophie transcendentale.

²⁷ ARISTOTE, *Poétique*, 1456 b 7.

conformité de l'appréhension [humaine] à eux-mêmes. Il semble donc impliquer contradiction que quelque intellect [humain] forme telle composition et que cette composition ne soit pas conforme à ces termes (les idées), bien qu'il soit possible [à cet intellect] de ne pas composer ces termes; car, bien que Dieu coopère volontairement à ce que l'intellect compose ces termes ou non, cependant, que cette composition, une fois opérée, soit conforme à ces termes (les idées), cela semble suivre nécessairement la raison que ces termes ont de par l'intellect divin, qui cause ces termes naturellement *in esse intelligibili*²⁸. Le principe de non-contradiction était donc pour Duns Scot la règle même de composition des idées divines, et la connaissance humaine était non-contradictoire du fait même de la participation des concepts, et des termes du langage humain, aux idées divines selon une illumination purement naturelle²⁹. La négation des idées divines comme *esse objectivum* de la créature productible dans l'intellect divin incite Occam à dénier au principe de non-contradiction son rôle de règle divine de la composition des idées, son rôle par conséquent de principe exemplaire divin de toute connaissance non-contradictoire humaine. Le principe de non-contradiction redevient pour lui un principe de la raison et du langage humains, mais son statut n'est pas plus nettement défini que celui de la *recta ratio* que Grégoire de Rimini impose à la toute-puissance divine. Comme elle du moins, il est défini comme absolu de la toute-puissance divine, étant le critère inconditionné de ce qui lui est possible et impossible. Il tend à jouer le rôle d'un principe transcendental, au sens kantien, régulateur *a priori* de la cohérence signifiante de tout discours, indépendamment, en raison du «nominalisme» et du «volontarisme» occamiens, de tout fondement ontologique³⁰. Descartes ressentira vivement l'impossibilité métaphysique d'une telle conception, car il jugera qu'elle est une faille intolérable dans un «volontarisme» conséquent, et il donnera au principe de non-contradiction la forme d'une vérité éternelle

²⁸ SCOT, 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 268, III, p. 164. Cf. 3^e étude, note 224.

²⁹ Et ex isto apparel qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis aeternis, quia Augustinus non ponit in eis videri nisi vera quae sunt necessaria ex vi terminorum (*ibid.*, no. 269): Augustin à la rescousse d'une conception de l'intellect divin lié au principe de non-contradiction! Ces textes fondamentaux expliquent pourquoi la philosophie moderne, sous l'emprise du scotisme, ne connaîtra pas de philosophie du langage à proprement parler.

³⁰ Et de quelque intellect que ce soit, divin, angélique, humain: hoc est hoc, quocumque intellectu concipiente (SCOT, 1 S, dist. 36, q. un., no. 60, VI, p. 296).

autonome créée absolument par la volonté toute-puissante de Dieu. La structure de pensée composite qu'il met en œuvre, à la fois scotiste et occamienne, n'aboutira cependant qu'à conclure de manière encore plus évidente qu'Occam à l'indifférence de la création, puisque la toute-puissance divine constitue selon l'arbitraire le plus total la «réalité objective» des idées dans l'intellect humain³¹.

Reste à montrer que le principe de non-contradiction ainsi conçu peut déterminer le possible et l'impossible et comment. La voie aristotélicienne est évidemment fermée à la pensée occamienne. Celle-ci ne saurait admettre en effet que seules l'expérience et l'analyse causale du réel permettent à l'intelligence humaine de juger du possible et de l'impossible, car seules elles portent nécessairement sur ce qui est en tant qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'il a la *ratio entis*. Pour prendre un exemple, c'est à partir de l'expérience et de l'induction causale que l'aristotélisme peut conclure que l'acte du sujet connaissant et volontaire est nécessairement spécifié par son objet selon une causalité réciproque et totale et qu'en conséquence il n'est pas possible qu'un acte du sujet soit sans objet, parce que simplement un tel acte n'existe pas, n'a pas la *ratio entis*. La non-contradiction, ici comme dans la définition du possible productible par la toute-puissance divine, n'est que la formulation logique, négative et seconde, d'une affirmation positive dont le degré de certitude ne dépasse évidemment pas celui d'une connaissance humaine empirique, dépendante de la sensation³².

Pour Occam au contraire, le principe de non-contradiction permet de déterminer le possible en donnant le moyen d'atteindre à une certitude absolue, indépendamment des limites de l'expérience sensible toujours partielle et relative. Il n'est pas exagéré de dire que le recours à la non-contradiction, en deçà de toutes les données, circonstances, situations et points de vue de fait, tend à se constituer en une expérience totale et absolue qui supplée idéalement aux limites de l'expérience réelle. C'est pourquoi, semblable à la varia-

³¹ DESCARTES, *Lettre au Père Mesland*, 2 mai 1644; *Réponses aux sixièmes objections*, no. 6, AT, IX, p. 232-233. — DESCARTES a l'originalité de pousser à bout, pour les rendre intelligibles à ses yeux, certaines conceptions de ses maîtres médiévaux, avoués ou plutôt non avoués, qui peuvent paraître en rester à mi-chemin. Telle ici la conception occamienne du principe de non-contradiction, dont le statut infondé, quasi transcendental, est ramené à celui d'un produit objectif arbitraire de la toute-puissance divine; telle aussi la notion du jugement de vérité, objet de croyance pour GRÉGOIRE DE RIMINI, objet d'un acte de volonté pour lui.

³² Cf. ici-même, p. 256.

tion libre de Husserl, il est une construction *a priori* du possible, une méthode eidétique d'intuition de l'essence, et non pas une analyse inductive des causes de ce qui est.

Et il est significatif que cette méthode ait vu le jour chez des auteurs chrétiens. Car pour un chrétien, et très précisément un Franciscain soucieux d'orthodoxie augustinisante, l'homme est jeté dans une vaste histoire providentielle, dont il ne vit sur terre qu'une étape limitée: le moment de l'humanité déchue par le péché originel. Toute analyse, toute induction causale, que l'intelligence philosophique pourrait entreprendre à propos de ce qu'elle considère comme le réel, et en particulier de la réalité humaine, ne porte donc que sur une situation de fait, qui ne préjuge nullement de ce qui aurait pu se produire si la chute n'avait pas eu lieu. Le métaphysicien ne peut donc éviter de reconstruire, surtout s'il prétend dégager l'essence de la réalité humaine de la situation de fait due au péché originel, ce qui aurait pu être si le Dieu tout-puissant auquel il croit avait voulu efficacement que les choses fussent autrement qu'elles ne sont³³. Il s'oriente donc tout naturellement vers un type de pensée qui conjugue en les juxtaposant la considération de la toute-puissance divine et le principe de non-contradiction, seul moyen méthodique de connaissance qui demeure après que la foi a affecté la réalité d'un indice de facticité interdisant toute prétention à la vérité par soi de ce qui est en tant qu'il est. En deçà de l'évocation des possibles *de potentia absoluta dei*, reste donc, comme un résidu irréductible, la définition de l'essence, laquelle a pour ainsi dire résisté victorieusement au travail décapsant de l'imagination métaphysique³⁴. La considération de la toute-puissance divine appartient à la foi; c'est la méthode humaine de connaissance qui met en œuvre le principe de non-contradiction, principe d'intelligibilité minimal, condition de vérité de toute affirmation intelligente,

³³ Un seul exemple de Scot, RP, 3, dist. 33, q. un., no. 25, XXIII, p. 521: credit Philosophus legem membrorum esse naturae verae institutae, et ideo cum appetitus sensitivus sit potens rebellare, credit sic esse a natura instituta, sed hoc est falsum. D'où la doctrine moderne, scotiste et suarézienne, des *status naturae*, des «états de nature».

³⁴ «Peut-on concevoir épreuve dialectique plus radicale que de soumettre idéalement l'objet à une puissance capable de le séparer de tout ce qui n'est pas lui, libre de toute autre loi que la non-contradiction?», Paul VIGNAUX, *Nominalisme au 14^e siècle*, p. 23. — «Il faut respecter la possibilité d'interventions extraordinaires de Dieu quand on veut déterminer la quiddité des choses», R. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*, p. 101.

susceptible de s'exercer *a priori* antérieurement à toute pensée d'objet. Car qu'une chose soit ou ne soit pas, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire que j'aie le moyen de savoir si elle est ou si elle n'est pas, je ne peux pas dire, si elle est, qu'elle n'est pas, et qu'elle est si elle n'est pas: si A, alors A = A. C'est sous cette forme hypothétique-tautologique, «formelle-vide», *a priori*, du principe de non-contradiction que le logicien positiviste qu'est Occam, et tous ceux qui le suivront, découvrent le seul principe absolu de connaissance, prétendu «neutre philosophiquement» et soustrait de fait et de droit à toute condition réelle et à toute considération «idéologique»³⁵.

Occam ne donne pas lui-même cette formulation hypothétique-tautologique du principe, de non-contradiction. Il se contente la plupart du temps d'indiquer en quoi consiste la contradiction, à savoir affirmer et nier en même temps le même prédicat du même sujet, donner et refuser son assentiment à la même proposition en même temps, ou prétendre qu'entre deux contradictoires il y a un moyen terme³⁶. Et c'est le contradictoire ainsi conçu comme impossible que Dieu ne peut pas faire, même *de potentia absoluta*³⁷, et qui par conséquent n'est pas absolument. L'interprétation proposée ici n'en exprime pas moins le sens profond de la démarche occamienne lorsqu'elle cherche à déterminer ce qui est possible et impossible à Dieu. Comme la théologie manifestement ne permet pas de sonder l'intelligence et la volonté divines elles-mêmes, comme par ailleurs l'expérience ne donne aucun moyen de discerner le possible et l'impossible dans la réalité, il faut donc soit renoncer à toute

³⁵ En réalité, le principe de non-contradiction ainsi conçu exprime une structure de pensée métaphysique bien déterminée. Car il se réduit de fait à un principe d'identité hypothétique, appartenant à une métaphysique de l'un en tant que principe d'identité, et à un formalisme *a priori* en tant qu'hypothétique. L'aristotélisme est sans doute la seule philosophie capable de distinguer autrement que de manière verbale le principe de non-contradiction et le principe d'identité. — Le principe de non-contradiction interprété en: *si A, alors A* se trouve pour la première fois semble-t-il dans NICOLAS D'AUTRECOURT proposition condamné no. 56: *Si aliquid est, aliquid est* (édition IMBACH-PERLER, p. 94).

³⁶ Par exemple: *Summa logicae*, pars III-4, cap. 17, p. 844: *cum semper altera pars contradictionis sit vera et altera falsa, debet una negari et altera affirmari.* De même, 1 S, dist. 27, q.2, OT, IV, p. 212: *eidem assentire et dissentire includit contradictionem.* De même, 2 S, q.7, OT, V, p. 130: *inter affirmationem et negationem non est medium, quia sunt contradictoria.*

³⁷ Deus non potest facere quod duo contradictoria sint vera in eodem instanti (2 S, q.7, OT, V, p. 134). Formule négative correspondant à celles, postives, citées notes 5 et 9.

réponse à cette question, soit découvrir une procédure originale qui permette de la trouver. Après ce qui vient d'être dit, il apparaît aussitôt que cette procédure ne peut plus être qu'une démonstration *a priori*, partant précisément du principe de non-contradiction dont Occam vient d'établir la critique, selon que, pour lui, «la contradiction est la voie la plus puissante pour prouver la distinction réelle des choses»³⁸. Il importe peu d'ailleurs que le principe de non-contradiction s'exerce en l'occurrence en concourant explicitement avec l'argument *de potentia absoluta dei* ou non.

Les propositions contradictoires s'excluant mutuellement, de deux choses désignées par des propositions contradictoires, l'une n'est pas l'autre et par conséquent l'une et l'autre sont distinctes réellement comme deux choses réelles, car «rien n'est distingué de quelque [chose] si ce n'est comme un être réel d'un être réel, et toute distinction telle est une distinction réelle»³⁹. De plus, étant réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut être sans l'autre, et chacune par là-même est absolue, car «d'aucun absolu réellement distinct d'un autre absolu ne doit être nié qu'il ne puisse être sans l'autre par la puissance divine absolue, à moins que n'apparaisse une évidente contradiction»⁴⁰, la séparation des deux, qui peuvent être conjointes de fait, n'étant pas d'ailleurs nécessairement réciproque, car de deux choses réelles absolues dont l'une est antérieure à l'autre, seule l'antérieure peut être sans la postérieure⁴¹. Enfin, étant réellement distinctes l'une de l'autre, et l'une pouvant être sans l'autre, l'une peut être parfaitement intelli-

³⁸ 1 S, dist. 2, q.11, OT, II, p. 374. Noter le terme *potissima*, la plus «puissante». Cf. *Quodl.*, 6, q.8, probatio 4, p. 615: *sicut contradicatio dicta de aliquibus est via concludendi distinctionem, ita impossibilitas recipiendi praedicationem contradictioriorum pertinentium ad esse est via concludendi identitatem illorum.* (Cf. 1 S, dist. 30, q.1, OT, IV, p. 297-8). C'est une citation expresse de Scot, 2 S, dist. 1, q.4-5, no. 262, VII, p. 129. Cf. Scot, 4 S, dist. 11, q.³, no. 54, XVII, p. 436: *Hic est enim necessitas ponendi plura. Et quae? illa certe, quae est ratio universaliter distinguendi hoc ab illo, scilicet contradictio, quae est immediata ratio distinguendi plura sub ente.*

³⁹ 1 S, dist. 2, q.3, OT, II, p. 78.

⁴⁰ 1 S, Prol. q.1, OT, I, p. 59. Cf. *ibid.*, p. 38: *omnis res absoluta, distincta loco et subjecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa.*

⁴¹ 1 S, Prol., q.1, OT, I, p. 58-9: cas de la *notitia incomplexa* des termes, de l'appréhension et du jugement (cf. 8^e étude, note 7); 1 S, dist. 1, q.3, OT, I, p. 404, 420; 2 S, q.15, OT, V, p. 356: cas de l'amour et de la délectation; 1 S, dist. 1, q.6, OT, I, p. 505; 4 S, q.16, OT, VII, p. 351: cas de la vision et de la fruition. Cf. encore *Quodl.*, 2, q.7, OT, IX, p. 142; 4, q.11, p. 349; 6, q.8, p. 614.

gée sans l'autre; chacune peut être donc dite expressément non-relative, car d'une part il est impossible d'intégrer une relation sans une autre chose⁴², et d'autre part, Dieu pouvant faire une chose absolue antérieure à toute chose postérieure comme le serait une relation, il est non-contradictoire, c'est-à-dire possible, que deux absous soient relatifs sans une relation qui leur serait postérieure⁴³. D'où suit qu'il est possible que la relation ne soit pas l'objet de la toute-puissance divine, c'est-à-dire soit impossible. Ce qui revient à dire, puisque le possible est l'essence de la chose selon qu'elle est déterminée par la méthode critique d'Occam, que la relation a pour essence de ne pas avoir d'essence, qu'elle n'est pas un possible, que Dieu ne la peut, c'est-à-dire ne la produit pas, et que par conséquent elle n'est pas absolument.

Il apparaît ainsi *a priori* qu'une seule démonstration, indépendante de toute expérience et de toute induction causale, permet de déduire le possible et l'impossible, c'est-à-dire ce qui peut être et ce qui ne peut pas être et par conséquent n'est pas. Toute la métaphysique occamienne de la réalité absolue, de la co-existence des choses absolues et de la relation est impliquée dans cette démonstration, mais non la critique «nominaliste» du terme «relation» évidemment, qui s'y ajoutera par juxtaposition.

Cette leçon occamienne ne sera pas oubliée, et Nicolas d'Autrecourt sera, parmi beaucoup d'autres, le premier à concevoir un système déductif capable d'engendrer le savoir total *a priori*, c'est-à-dire à partir du premier principe, indémontrable et le plus certain de tous, le principe de non-contradiction conçu comme vérité absolue, car hypothétique-tautologique.

⁴² *Quodl.*, 6, OT, IX, q.8, probatio 1, p. 612.

⁴³ *Quodl.*, 6, OT, IX, q.8, probatio 3, p. 614. — La notion de deux absous relatifs par soi, c'est-à-dire relatifs sans une relation qui leur serait postérieure, implique la notion de ce que l'aristotélisme appelle la *relation transcendantale*, et se rattache au *hapax* fameux d'ARISTOTE dans les *Physiques*, II, 194 b 8. L'usage d'une telle notion exige la distinction de ce qui est en tant que quiddité et ce qui est en tant qu'exercice. Ces considérations permettent de jeter une vive lumière sur la doctrine occamienne de la relation, OCCAM n'admettant pas la distinction aristotélicienne entre quiddité et exercice. Cf. 8^e étude, note 28.

SIXIÈME ÉTUDE

PROVIDENCE ET LIBERTÉ

Le propos de la présente étude peut paraître exorbitant, et il l'est en effet. Aussi ne prétend-il n'être ni original ni exhaustif. Il ne s'agit pas de dévoiler une nouvelle doctrine de la Providence et de la liberté, ni de développer la totalité des théories exposées sur ce sujet. Il s'agit plus simplement d'en donner les éléments d'intelligibilité, de façon à préserver les deux termes de la relation sans porter préjudice ni à l'un ni à l'autre.

La perspective de l'exposé qui suit ne sera donc pas historique, mais structurelle: il faut comprendre, non raconter, et puisqu'aucune des positions possibles sur le problème de la Providence et de la liberté ne peut se comprendre seule, il s'agit de rechercher métaphysiquement le point de vue qui permet à la fois l'analyse des doctrines particulières et leur compréhension dans le respect de leur intelligibilité propre. C'est là une méthode philosophique susceptible de dépoussiérer bien des problèmes anciens, prétendûment dépassés, en en faisant apparaître la nécessité pour la pensée de l'homme, dans la mesure où celle-ci s'exprime selon telle ou telle structure.

Il apparaît ainsi que le problème de la Providence et de la liberté n'est pas mort avec le dernier des philosophes classiques, mais qu'il continue d'animer le débat entre la liberté et la nécessité dans la phénoménologie hégélienne, dans la sociophysique marxiste, dans l'évolutionnisme teilhardien, dans l'ontologie heideggerienne, dans l'existentialisme sartrien. Rien n'est plus décevant cependant que de justifier l'étude d'un problème prétendûment passé par son actualité ou ses résonances modernes. C'est là de mauvaise apologetique philosophique. Autant dire, ce qui serait tout aussi vrai que le point de vue incriminé ici, que Martin Heidegger est réactionnaire parce qu'il présocratise, que Karl Rahner n'est pas de son temps parce qu'il néo-platonise. Laissons cela: il faut procéder philosophiquement et faire apparaître sur le point précis qui nous occupe les structures de pensée que l'esprit humain ne peut pas ne pas mettre en œuvre quand il médite sur la Providence et la liberté.

**I. LA CONNAISSANCE DU FUTUR CONTINGENT DANS
LE PERI HERMENEIAS D'ARISTOTE**

Le problème de la Providence et de la liberté implique un problème de préconnaissance d'un futur contingent. C'est là un aspect de la connaissance dont la philosophie grecque, et Aristote très particulièrement, ont pris une conscience très aiguë. De fait, la métaphysique occidentale de la Providence s'est développée sur la base du chapitre 9 du *Peri Hermeneias*, du *Traité de l'interprétation* d'Aristote, et rien n'est plus intéressant que de discerner l'enjeu métaphysique des abondantes controverses que ce traité a suscitées, des Stoïciens à Charles Secrétan, en passant par Cicéron, Boèce, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Bradwardine, Occam, Wiclef, Luther, Molina et Leibniz. Il vaut la peine de retourner à la source pour y voir naître tout à la fois la controverse elle-même, ses éléments d'intelligibilité et les structures de ses interprétations possibles.

Aristote se pose la question de savoir quel mode de vérité (ou de fausseté) appartient à une proposition humaine portant sur le futur contingent. En prolongement de sa logique et de sa métaphysique, il propose deux hypothèses qu'il rejette et une résolution.

Première hypothèse. De deux propositions contradictoires portant sur le futur contingent, l'une est vraie, l'autre fausse nécessairement, en raison du principe de non-contradiction et du principe du tiers-exclu. La vérité de l'une implique donc nécessairement la nécessité du futur contingent qu'elle énonce, c'est-à-dire détruit la possibilité même de sa contingence. S'il est vrai de dire: *A sera*, c'est que *A sera*, et ne peut pas ne pas être futur. La vérité déterminée de la proposition portant sur le futur contingent, absolue en raison du principe de non-contradiction, affirme donc la nécessité de l'ordre universel, lequel ne laisse plus place à aucune indétermination. L'univers physique, la matière, la vie, ne peuvent plus être conçus comme doués de spontanéité, de dynamisme propre, ni comme susceptibles de transformation et de perfectionnement autonomes: au sens strict, l'univers ne devient plus, il est, nécessaire comme l'être de Parménide. «Si toute affirmation et toute négation [à propos des singuliers futurs] est vraie ou fausse, il est nécessaire que toute [chose] soit ou ne soit pas (...). Rien donc n'est ni ne devient ni par hasard ni par contingence, ne sera ni ne sera pas, mais toute [sera] nécessairement et [la question de savoir] laquelle

des deux [possibilités contradictoires] arrivera ne [se pose] pas (*καὶ οὐχ ὀπότερ' ἔτυχεν*). — Dit vrai en effet ou celui qui affirme ou celui qui nie. — De même, [rien] ne devint ni ne devint pas. [La contingence, c'est-à-dire la question de savoir] laquelle des deux [possibilités contradictoires] se produira n'est rien de plus en effet [pour une chose] que d'être maintenant ou à l'avenir ainsi ou non ainsi». De même, dans la vie morale, plus d'actes délibérés, de conseil, de choix responsable et méritant. L'homme ne peut plus poser d'actes propres, au gré d'un dynamisme volontaire, délibéré, libre et responsable. La vérité déterminée et absolue du futur contingent supprime sa liberté et enlève à son histoire son caractère proprement humain. «Ces conséquences [suivantes], et d'autres semblables, sont absurdes, si, pour toute affirmation et négation (...), l'une des contradictoires est vraie et l'autre fausse: que [la question de savoir] laquelle des deux [possibilités contradictoires] se produira, ne [se pose] pas pour les choses qui arrivent, mais que tout est et devient nécessairement. De sorte qu'il n'y aurait plus à délibérer ni à se donner de la peine, dans l'idée que, si nous faisons ceci, telle [chose] sera, mais que si nous ne faisons pas ceci, elle ne sera pas»¹.

Deuxième hypothèse. Ce sont là des conséquences inadmissibles. S'il n'y paraît pas immédiatement pour le monde physique vu par le scientifique — l'indétermination dans la nature physique et biologique est somme toute une découverte récente —, cela est évident en ce qui concerne la contingence et la liberté humaines. Car la contingence, le hasard, le fortuit, sont éprouvés et attestés par l'expérience et le sentiment intérieur, la liberté est un élément constitutif de la conscience que l'homme prend de lui-même². L'affirmation de la contingence et de la liberté exige la négation des principes qui entraînaient leur négation: la nécessaire vérité ou fausseté des propositions portant sur le futur contingent. Aucune des contradictoires portant sur le futur contingent n'est donc nécessaire, ni l'une

¹ ARISTOTE, *De l'interprétation*, 18 a 34-35; 18 b 5-9, 26-33. — La littérature sur le problème, antique et médiéval, du futur contingent, est considérable. On consultera avec profit quelques études récentes. Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Aristotle and the Sea-Battle*; D. FREDE, *Aristoteles und die Seeschlacht*; C. NORMORE, *Future Contingents; Divine Omnipotence and Future Contingents*; D. PERLER, *Prädestination, Zeit und Kontingenzen; Notwendigkeit und Kontingenzen: Das Problem der futura contingencia bei Wilhelm von Ockham*; J. TALANGA, *Zukunftsurteile und Fatum*; U. WOLF, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*.

² Nous voyons que le principe des choses futures est la délibération et l'action (*ibid.*, 19 a 7-8).

ni l'autre n'est ni vraie ni fausse absolument. Chacune d'elle est neutre, ou plutôt la proposition elle-même, qui formule le futur contingent, est neutre (*neutra*) quant à sa vérité ou à sa fausseté. Mais par là même, l'indétermination qu'il fallait sauver est paradoxalement éliminée et le principe de non-contradiction rejeté. «Il n'est pas possible de dire que ni l'affirmation ni la négation n'est vraie, [de dire] par exemple [d'une chose] ni qu'elle sera ni qu'elle ne sera pas (...). Si demain elle ne sera ni ne sera pas, [c'est que la question de savoir] laquelle des deux [possibilités contradictoires] se produira, ne se pose pas. Comme par exemple, une bataille navale: il faudrait que [demain] elle ne se produise ni ne se produise pas»³, ce qui supprime sa contingence, et détruit également le principe de non-contradiction, en introduisant un tiers entre le vrai et le faux.

La contingence et la liberté semblaient pourtant exiger l'affirmation d'une tierce possibilité, celle d'un moyen terme entre le vrai et le faux. Un thème d'une grande ampleur philosophique apparaît ici, susceptible de se déployer aussi bien sur un plan métaphysique que sur un plan strictement logique. La liberté du Dieu cartésien est créatrice de la non-contradiction mais y est indifférente, la phénoménologie hégélienne est spontanément, c'est-à-dire librement, constitutive d'histoire naturelle, humaine et spirituelle, dans la mesure où elle définit son propre mouvement comme une contradiction exercée. On sait que la philosophie contemporaine est dominée par cette structure de pensée héracliteenne, mais on ignore le plus souvent qu'elle a abouti également à la logique à trois valeurs de Lukacievicz, et que celle-ci est un lointain prolongement de la noétique des propositions neutres, telle qu'elle a été élaborée dès la théologie scotiste des futurs contingents⁴. Il est intéressant de s'arrêter brièvement sur la doctrine de la prescience des futurs contingents, pour y discerner le rôle que joue la notion de proposition neutre, ni vraie ni fausse.

Scot imagine en effet que Dieu ne peut se représenter le futur contingent que dans un complexe propositionnel neutre (*complexio neutra*) quant à sa vérité et à sa fausseté⁵. Il met ainsi en œuvre

³ *Ibid.*, 18 b 17-25.

⁴ KONSTANTY MICHALSKI, *La philosophie au 14^e siècle*, p. 344 sq., donne une excellente introduction à ce problème.

⁵ Cf. texte de SCOT cité plus bas, note 45.

dans l'intellect divin la notion univoque d'une proposition conçue comme composition de deux signifiés simples, composition déterminément vraie ou fausse dans le cas de propositions nécessaires, indifférente ou neutre dans le cas de propositions portant sur un futur contingent. Cette doctrine scotiste explicite un aspect important de la doctrine de l'*esse objectivum*: la proposition portant sur le futur contingent peut n'être ni vraie ni fausse que si elle compose ses termes *in esse objectivo*. C'est le cas de la *complexio neutra* de l'intellect divin scotiste, lequel considère les idées des deux termes simples qu'il compose prédictivement; c'est le cas également de l'intellect humain, bien que Duns Scot n'introduise la notion de *complexio neutra* qu'à propos de la connaissance divine des futurs contingents. Duns Scot s'inscrit ici dans la tradition stoïcienne qui, comme le fait remarquer K. Michalski, interprète elle aussi le texte du *Peri Hermeneias* dans le sens de la deuxième hypothèse dont il est question maintenant⁶.

Cette rencontre est significative. Elle manifeste le lien structurel qui relie la notion d'un complexe propositionnel signifié *in esse objectivo* et le thème d'une proposition neutre, ni vraie ni fausse. Car il est facile d'admettre une proposition neutre dans le cadre d'une noétique pour qui l'objet de la proposition est un complexe signifié *in esse objectivo*: la proposition peut n'être alors qu'une composition de termes sans impliquer ni affirmation ni négation, et le verbe *est* peut se réduire à sa seule fonction logique de copule. Il n'est plus nécessaire dans ces conditions d'élaborer une métaphysique distinguant ce qui est selon la quiddité et ce qui est selon l'exercice. Une métaphysique de l'être univoque, différencié seulement en *esse simpliciter* et en *esse secundum quid* ou *deminutum*, suffit⁷. Mais il est impossible d'admettre une proposition neutre pour une noétique qui suppose une métaphysique de l'être analogique (Thomas), ou pour une noétique qui comme celle d'Occam rejette radicalement toute forme d'*esse objectivum*. Placé devant la même difficulté, Occam commence en effet par nier, du point de vue strictement philosophique, que Dieu connaisse le futur contingent, car aucune des deux propositions contradictoires n'étant vraie déterminément,

⁶ Cf. ce texte de Boèce, cité par K. MICHALSKI: Putaverunt quidam, quorum stoici quoque sunt, Aristotelem dicere in futuro contingentes nec veras nec falsas (*op. cit.*, p. 334).

⁷ Cf. 3^e étude, p. 99 sq.

aucune ne peut être connue à proprement parler, puisque seul le vrai selon Aristote est connu⁸. Mais il ajoute aussitôt en tant que théologien que Dieu connaît évidemment tous les futurs contingents. Certes, on ne peut savoir le mode de cette connaissance divine. Mais on peut cependant dire que, Dieu étant une unique connaissance intuitive de lui-même et de toute autre chose, il est par là-même identiquement connaissance évidente de toute chose passée, présente et future. La connaissance des futurs contingents se résoud donc en une connaissance intuitive, mais elle n'est pas une vision pure et simple⁹, car elle s'articule manifestement en une prédication par laquelle «est sue quelle partie de la contradiction [laquelle des deux propositions contradictoires à propos du futur contingent] est vraie et laquelle est fausse». Sans qu'il puisse s'en donner la raison, Occam admet par là que l'intellect divin connaît prédictivement le futur contingent, au gré d'une proposition vraie conçue comme l'acte même de connaissance divine, indépendamment de toute idée qui le représenterait *in esse objectivo*. Le rejet de tout *esse objectivum* entraîne donc pour lui la conséquence nécessaire que le futur contingent est connu immédiatement dans une proposition divine déterminément vraie par soi, et non, contrairement à Duns Scot, de par la détermination de la volonté divine¹⁰.

Cette position occamienne ne sera guère suivie. C'est la notion scotiste d'un complexe propositionnel signifié *in esse objectivo* qui l'emportera, bien que les auteurs postérieurs à Duns Scot ne se fassent pas faute de la critiquer. Pierre d'Auriol, qui admet le complexe ni vrai ni faux, anticipe sur l'argument philosophique d'Occam, en niant que Dieu puisse connaître un complexe portant sur un futur contingent qui ne soit pas déterminément vrai. Grégoire de Rimini, qui explicite systématiquement la notion, préparée par Duns Scot, du signifié complexe *in esse objectivo*, refuse de l'admettre comme neutre à propos du futur contingent, car «autrement il y aurait un moyen terme dans la contradiction»¹¹.

Résolution. Mais s'il faut, pour sauver la contingence et le libre arbitre, sacrifier la non-contradiction, qui demeure absolument

⁸ *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, cap. 6, OP, II, p. 421; *Tractatus de praedestinatione et praescientia divina*, q.1, OP, II, p. 516.

⁹ Elle est une *notitia intuitiva rei non existentis*, cf. 8^e étude.

¹⁰ 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 584-585.

¹¹ GRÉGOIRE, 1 S, dist. 38, q.2, a.2, III, p. 281, *praeterea impossibile*; pour PIERRE D'AURIOL, cf. MICHALSKI, *op. cit.*, p. 397-398, texte cité de 1 S, dist. 38, a.3.

quoi qu'on ait pu en dire le premier critère humain d'intelligibilité, le prix est trop considérable et Aristote n'est pas près de le payer. A son avis, les deux positions précédents négligent le même point, soit le caractère indéterminé de l'être du futur contingent¹², d'où suit le caractère indéterminé de la connaissance vraie ou fausse de celui-ci, en raison du principe du *De anima* que les objets d'une puissance cognitive sont antérieures selon la notion à celle-ci et déterminent formellement leurs opérations. «Puisque les propositions (*λόγοι*) sont vraies comme les choses, il est évident que, si les choses sont telles que [de deux choses contradictoires] l'une ou l'autre se réalise indifféremment, et qu'elles sont l'une et l'autre en puissance de contraires, nécessairement il en ira de même pour l'opposition des propositions contraires. C'est ce qui se passe pour les [choses] qui ne sont pas toujours existantes ou non-existantes»¹³. Si le futur contingent est futur, c'est qu'il n'est pas, c'est-à-dire, pour le distinguer du non-être avec qui il a en commun de n'être pas, qu'il n'est pas encore. S'il est contingent, c'est bien qu'il n'est pas absolument non-être, qu'il est cependant en quelque manière, c'est-à-dire dans sa cause, comme projeté, prévisible sinon prévu. Mais alors que le futur nécessaire est virtuellement et nécessairement dans sa cause propre, laquelle n'est déterminée qu'à ce seul effet, le futur contingent est potentiellement et accidentellement dans sa cause, ce qui signifie que sa cause peut, le cas échéant dans le futur, le produire ou ne le produire pas ou produire un autre effet. La cause du futur contingent est donc responsable du caractère indéterminé de l'être du futur contingent, en ce qu'elle n'est pas, dans sa causalité même, déterminée à ce seul futur contingent. Par conséquent, l'être même du futur contingent, indéterminé, contingent, accidentel (toutes notions voisines, mais distinctes) ne peut correspondre à une proposition déterminée quant à sa vérité ou à sa fausseté, ni positivement ni négativement: ce qui n'est pas en acte ne peut être connu en acte. Ce qui revient à dire qu'il n'est pas possible d'affirmer que de deux contradictoires portant sur le futur contingent l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessai-

¹² Cf. *De l'interprétation*, 18 b 16 et 18 b 24.

¹³ *Ibid.*, 19 a 33-36. C'est un aspect de la convertibilité des transcendantaux, *verum et ens* (ARISTOTE, *Metaph.*, 993 b 30; THOMAS, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias*, I, lect. 13, no. 170).

rement fausse, ni qu'aucune d'elles n'est ni vraie ni fausse: chacune d'elles au contraire est indéterminément vraie ou fausse¹⁴.

Il reste cependant vrai de dire que l'alternative, elle, est vraie, nécessairement et déterminément. Elle s'exprime dans une proposition disjonctive, qui est vraie absolument comme telle, par opposition aux propositions catégoriques qui la composent et qui ne sont qu'indéterminément vraies ou fausses. «Je dis par exemple qu'il est nécessaire que demain une bataille navale soit ou ne soit pas. Il n'est pas nécessaire cependant qu'une bataille navale se produise demain, [et il n'est pas nécessaire] non plus qu'elle ne se produise pas. Qu'elle se produise ou qu'elle ne se produise pas, [c'est cela qui est] nécessaire»¹⁵. Le caractère indéterminé de la vérité ou de la fausseté de la proposition humaine portant sur le futur contingent est donc l'expression, non le garant, de la contingence du futur contingent et en particulier de la liberté humaine. Aucune des contradictoires n'étant vraie déterminément, l'action morale est assurée de ne pas être vaine, la volonté humaine peut délibérer, choisir, engendrer librement telle action responsable et méritante¹⁶. De même que l'univers physique et biologique peut être conçu comme un monde où peuvent se produire quelques nouveautés, de même la vie de l'homme apparaît comme une histoire autonome.

II. LES PROLONGEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE DU PERI HERMENEIAS: PRESCIENCE DIVINE ET CONTINGENCE

Aristote n'est pas allé plus loin dans cette voie. Mais la doctrine du *Peri Hermeneias* a connu un prolongement extraordinaire dans la métaphysique de la Providence, telle que les siècles suivants l'ont développée. Car le problème du futur contingent se pose évidem-

¹⁴ Matériellement, il y a peu de différence dans la formulation entre dire: de deux propositions contradictoires portant sur un futur contingent, ni l'une ni l'autre n'est vraie, et dire: l'une et l'autre sont vraies ou fausses indéterminément. Quant à la chose, la différence est de taille. Ce n'est pas cependant la seule ressemblance de formulation entre la deuxième et la troisième solution du *Peri Hermeneias*, mais bien une structure de pensée spécifiquement non aristotélicienne, qui a fait croire à SCOT, AURIOLE, OCCAM, qu'ARISTOTE optait pour la deuxième solution.

¹⁵ *De l'interprétation*, 19 a 30-32. — C'est ce que souligne aussi PIERRE D'AURIOLE qui attribue cette seule proposition disjonctive à l'intellect divin dans le cas des futurs contingents, cf. texte cité par MICHALSKI, *op. cit. ibid.* — Il s'agit là d'une *proposition hypothétique*, cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, I, *Summulae*, 2, cap. 7; *Quaest. disp.*, q.5, a.3.

¹⁶ *De l'interprétation*, 18 b 31.

ment avec une acuité immédiate à toute métaphysique qui tente de pénétrer autant que faire se peut la nature de cet être premier, intelligence souveraine et volonté toute-puissante que chacun reconnaît être Dieu.

Dans la ligne de l'héritage d'Aristote, les métaphysiciens occidentaux, principalement médiévaux, ont développé en effet l'idée d'un Dieu connaissant de soi et par là de toutes choses possibles, réelles, nécessaires ou contingentes, d'un Dieu volonté s'aimant soi-même et du même acte toute autre chose qu'il aurait pu produire par mode de création. Dans ces conditions comment concilier une prescience divine des futurs contingents avec la contingence et la liberté créées, sans exclure l'un des termes de la relation? L'analyse aristotélicienne de la vérité du futur contingent trouvera immédiatement un champ nouveau, disons mieux, son champ propre d'application¹⁷. Avant de définir celui-ci, il convient d'examiner les conséquences de la première hypothèse aristotélicienne sur la métaphysique de la Providence, et la manière dont certains ont pensé pouvoir leur échapper. Ainsi se dessinera le cadre structurel dans lequel se développe la pensée des grands métaphysiciens médiévaux.

Pour les uns, la science divine ne peut souffrir de limitation à sa perfection actuelle et éternelle. Tout ce qui arrive, est arrivé, arrivera, est l'objet immédiat d'une connaissance certaine et déterminément vraie. Le futur est connu donc absolument comme futur de par l'éternité de la connaissance divine devant et dans laquelle tout moment de l'histoire à venir est présent nécessairement. Le futur est donc prévu nécessairement tel qu'il sera et, puisque l'efficience souveraine de la volonté divine réalise infailliblement le plan de la sagesse divine (*nihil volitum quin praecognitum*), la vérité de la prescience divine entraîne la nécessité du futur et exclut sa contingence. Toute chose arrive selon le dessein divin selon qu'elle a été vue dans la science divine. La liberté s'évanouit devant la vérité nécessaire de l'intelligence, du *fatum* divin. Cette position où l'on peut rencontrer aussi bien les Stoïciens que le néo-platonisme et l'averroïsme

¹⁷ Il est significatif de constater que presque tous les commentaires médiévaux du *Peri Hermeneias* débouchent sur le problème de la prescience et de la providence, en particulier chez THOMAS, SCOT, OCCAM, AURIOLE. Même LEIBNIZ fera allusion à cette problématique, cf. note 85. Cf. une excellente introduction au problème de la prescience au 14^e siècle dans H. SCHWAMM: *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*.

latin dans la mesure où celui-ci platonise¹⁸, inspire également, selon une forme originale, l'*Ethique* de Spinoza et la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel dans laquelle le devenir universel est la réalisation nécessaire du Concept originel de l'Esprit. Elle se définit parfaitement comme l'identité parnénidienne *vérité-nécessité* et assure, au moins théoriquement, une absolue intelligibilité métaphysique de l'ordre universel, dans la mesure où elle élimine ce trouble-fête qu'est la contingence. Il n'est pas jusqu'à la critique kantienne qui n'admette la même équation pour ce qui est du monde des phénomènes, quitte à juxtaposer ou du moins à insérer dans le réseau nécessaire des phénomènes, un ordre de liberté et de contingence, de lui-même réfractaire à toute intelligibilité scientifique.

Pourtant, d'autres, s'appuyant soit sur la conviction de leur expérience intime, soit sur le témoignage de leur foi, refusent une solution aussi exclusive de l'initiative proprement humaine. Dieu, qu'il se connaisse ou non, ne peut de toute manière et en aucun cas connaître de manière certaine le futur contingent, puisqu'il lui enlèverait par là même le caractère propre qu'atteste l'expérience la plus commune des hommes: sa contingence ou sa liberté. Dieu, n'ayant pas la prescience des futurs contingents, ne peut donc les prédéterminer, il garantit par là la liberté de l'homme et fonde sa moralité. Une position de ce genre peut se lire chez Pierre d'Auriol, pour qui «la connaissance de Dieu (...) ne précède pas l'actualité du futur [contingent], par conséquent elle ne déterminera pas cette actualité en aucun instant la précédent, et donc la proposition qui sera formée [à propos du futur contingent] n'aura pas de la connaissance divine d'être vraie ou fausse»¹⁹. On la trouve aussi dans l'argument occamien, selon lequel, aucune des propositions de l'alternative contradictoire portant sur le futur contingent n'étant vraie déterminément, aucune ne peut être sue à proprement parler de Dieu. C'est là pour Occam une position purement philosophique, alors que la théologie fondée sur la foi se doit

¹⁸ CICÉRON: *De divinatione*, I, 55, rapporte que les Stoïciens prouvaient le déterminisme par la nécessaire exclusion de deux propositions contradictoires portant sur le futur contingent. — Le néo-platonisme, dans la mesure où il prolonge le platonisme dans le sens d'une émanation du monde à partir des idées, ne laisse que peu de place à la contingence et à la liberté. L'idée est l'être-connu-de-soi de toutes choses et de tout ce qui peut leur advenir. La contingence dès lors, c'est l'indéterminé, la matière, le mal, c'est-à-dire la négation. Cf. note 34.

¹⁹ PIERRE D'AURIOLE, 1 S, dist. 38, a.3, cité par MICHALSKI, *op. cit.*, p. 398.

d'admettre la prescience des futurs contingents sans pour autant abolir leur contingence. Occam explicite cette vision théologique en mettant en œuvre à la fois sa doctrine métaphysique d'une connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas et sa notion logique d'un nom connotatif dont la signification relative n'est pas affectée par l'existence ou la non-existence du terme qu'il connote. La science divine est en effet l'unique connaissance intuitive de Dieu par lui-même et de toutes choses passées, présentes et futures. Cette science est nécessaire, mais elle n'entraîne pas la nécessité du futur, elle est la science nécessairement sué de la contingence du futur, car elle est, comme toute science, absolue de toute causalité de son objet, et elle s'exprime par un nom connotatif, qui peut signifier en l'absence du terme signifié *in obliquo* par lui²⁰.

Ces conceptions occamiennes, sous leur forme philosophique en particulier, ont trouvé une formulation étonnamment vigoureuse chez Charles Sécrétan, qui dégage de manière très perspicace leurs implications métaphysiques radicales. L'auteur de *Philosophie de la liberté* assume à sa manière, en la niant, la première hypothèse du *Peri Hermeneias*. Pour lui, la toute-science divine anéantit la contingence du futur et conduit à la nécessité universelle. Pour éviter cette conséquence, il faut envisager la science divine comme un aspect de la liberté de Dieu. «Ce que Dieu veut savoir, il le sait; ce qu'il lui plaît d'ignorer, il l'ignore». Par là, «nous comprenons même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu, pour l'accomplissement de quelque dessein, de ménager une sphère où son regard ne plonge pas». Et comme la science d'une manière générale détermine l'action, la possible limitation volontaire de la science divine entraîne la possible limitation volontaire de la toute-puissance divine. La toute-science, la toute-puissance n'étant que la liberté divine même, la liberté divine peut donc restreindre son action «pour laisser une sphère propre à sa créature», préserver ainsi sa contingence et sa liberté²¹.

Occam n'en dit pas davantage, en affirmant que la volonté divine peut ne pas s'exercer selon toute sa puissance²². Il en dit même moins, car il ne conçoit pas la réduction possible de la science

²⁰ OCCAM, 1 S, dist. 38, q. un., OT, IV, p. 583-587.

²¹ *Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, leçon 17, p. 404-405; II, *L'histoire*, leçon 1, p. 24.

²² Cf. étude suivante, p. 331.

divine à la liberté de Dieu, ni par conséquent sa possible limitation volontaire. De même, il ne conçoit pas comme Charles Secrétan que la liberté divine puisse réaliser les contraires, puisqu'il estime que la contradiction est la limite de la toute-puissance divine²³. Pour Secrétan, la contradiction n'est pas la barrière insurmontable que la raison oppose à la liberté: la liberté est le principe de la raison, et «tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté»²⁴. Ainsi est garantie la contingence du futur, et la liberté de l'action humaine.

Il apparaît par conséquent que, pour fonder cette position, il suffit de nier sa contraire. Si la vérité du futur contingent est nécessaire, c'est en effet qu'elle suppose l'application du principe de non-contradiction aux «parties de la contradiction», c'est-à-dire aux deux propositions contradictoires. Dès lors, l'une des deux est nécessairement vraie, et l'on peut dire que ce qui est produit par Dieu est voulu de manière souverainement efficace par lui, et que ce qui est voulu par lui est connu de lui au préalable de manière déterminément vraie. Là réside le vice radical de la métaphysique qui aboutit à la conception d'un futur universellement nécessaire. La subordination sinon la réduction de la volonté à l'intelligence, telle est la source de la nécessité, n'est-ce pas évident si l'on considère le mathématisation du néoplatonisme, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz? Voilà donc ce qu'il faut rejeter. À l'identité parmi-dienne vérité-nécessité, il faut opposer l'identité héraclitienne *volonté-liberté*. La liberté humaine se fonde donc, selon cette perspective, dans la liberté souveraine de Dieu, dans la toute-puissance absolue de Dieu, source absolue des opérations divines, source libre de l'être même de Dieu. *Je suis ce que je veux*, dit le Dieu de Charles Secrétan²⁵, comme l'homme de Jean-Paul Sartre, en réponse à *l'Esse est deus* de Meister Eckhart et au *Dieu est Idée* du néoplatonisme.

La prescience divine du futur contingent est donc éliminée au profit d'une volonté souveraine, d'une toute-puissance absolue, au sens strict que cette proposition revêt chez Occam et dans toute la philosophie moderne. Ce qui restait cependant hypothèse *de potentia*

²³ Cf. 5^e étude.

²⁴ Philosophie de la liberté, II, *L'idée*, leçon 17, p. 406.

²⁵ Philosophie de la liberté, I, *L'idée*, leçon 15, p. 365; II, *L'histoire*, leçon 1, p. 16. Dieu est ce qu'il veut, au point qu'il peut, en tant que sur-naturel, ne pas être infini (cf. I, *L'idée*, leçon 17, p. 405, et ici-même, note 67).

absoluta dei chez Occam et les occamiens du 14^e siècle devient chez Descartes le fait même de la liberté arbitraire de Dieu créant les vérités éternelles, et chez Secrétan comme chez Sarte, la nécessité même de la liberté.

Mais enfin, pour sauver de cette manière la contingence et la liberté, n'est-on pas allé trop loin? De nombreux auteurs l'ont pensé, prenant conscience par là même que le débat s'enfermait dans des limites trop étroites: «la prescience exclut la liberté, la liberté exclut la prescience, et par suite la toute-puissance», tel ne peut être le dilemme sous peine de perdre l'un ou l'autre des termes de la relation Providence-liberté. Si Dieu est le premier être, l'intelligence et la volonté en acte pur, il n'en découle peut-être pas nécessairement que l'homme en perde sa liberté et l'univers une certaine contingence. Inversement, si le monde manifeste évidemment des rencontres fortuites de lignes causale différentes, si de nombreux phénomènes ne doivent leur existence qu'au hasard, en particulier peut-être le mouvement finalisé de la vie, si l'expérience intime de l'homme atteste sa liberté, faut-il pour autant exclure la prescience et la toute-puissance divines? L'alternative est sans doute trop simple, car elle oppose deux propositions contraires seulement, mais n'en dégage pas la contradictoire.

III. PROVIDENCE ET LIBERTÉ: STRUCTURES DES POSITIONS POSSIBLES

C'est cette problématique que vient féconder la résolution aristotélicienne de la connaissance du futur contingent, et c'est le mérite des grands aristotéliciens de l'avoir compris.

1. *Les éléments de la position aristotélicienne*

Aristote lui-même se place à un point de vue humain: pour l'homme, il est évident que la vérité du futur contingent est indéterminée et elle ne se transformera en vérité déterminée que quand le contingent aura cessé d'être futur, c'est-à-dire quand il sera réalisé, soit par le concours de séries causales différentes (par le hasard), soit par le libre arbitre humain. A ce moment, le contingent pourra être connu déterminément, car il jouira alors d'une nécessité propre, celle même du futur contingent en tant que réalisé, nécessité hypothétique s'exprimant de la manière suivante: *Si A est, A est.* «Que ce qui est soit quand il est, que ce qui n'est pas ne soit pas

quand il n'est pas, [cela est] est nécessaire»²⁶. Il faut noter, car le fait est assez remarquable, que c'est là la manière dont le nominalisme d'Occam (et la logique contemporaine) interprètent le principe de non-contradiction, comme la nécessité de fait d'un être radicalement contingent en tant que dépendant d'une toute-puissance absolue indifférente, la nécessité hypothétique *de potentia absoluta* prenant ainsi la place de l'affirmation de ce qui est en tant que non contradictoire²⁷.

Mais ce qui est vrai de l'homme ne saurait l'être de Dieu par une immédiate transposition univoque: il n'est pas de soi évident que l'intelligence suprême de Dieu ne connaisse le futur contingent que quand celui-ci est réalisé de fait.

De même, lorsque l'homme affirme le vrai, c'est que l'objet sur lequel porte sa proposition existe, autrement dit, puisque la proposition vraie du futur contingent devrait correspondre nécessairement à son objet vrai, le futur contingent ne pourrait pas ne pas être nécessairement. Ici aussi, ce qui est vrai au niveau de la connaissance humaine, ne l'est pas nécessairement de Dieu par une simple transposition univoque. Il n'est pas de prime abord certain qu'une connaissance déterminée du futur contingent par Dieu exclue la contingence et la liberté créées.

Dire d'une part que le futur contingent n'est connu de Dieu que quand il est réalisé de fait et que d'autre part la connaissance certaine par Dieu du futur contingent détruit la contingence de celui-ci, pourrait donc bien relever du même anthropomorphisme univoque. Aussi bien les grands métaphysiciens médiévaux distinguent-ils la possibilité pour l'intelligence humaine d'affirmer que Dieu connaît déterminément le futur contingent, même si celui-ci n'existe pas actuellement, et que la prescience divine ne prédétermine pas nécessairement le futur contingent, c'est-à-dire n'empêche pas sa contingence.

Ici il faut esquisser rapidement quelques positions classiques de la métaphysique de structure aristotélicienne. Dieu ne saurait avoir

²⁶ *De l'interprétation*, 19 a 23-24. Cf. 5^e étude. — Sur les deux aspects du futur contingent réalisé, cf. THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.14, a.13; *De veritate*, q.2, a.12, ad 1.

²⁷ L'interprétation du principe de non-contradiction en principe d'identité hypothétique est fournie semble-t-il pour la première fois par NICOLAS D'AUTRECOURT, proposition condamnée no. 56: Si aliquid est, aliquid est (cf. NICOLAS D'AUTRECOURT, édition IMBACH-PERLER, p. 94). Cf. 5^e étude, note 35.

d'autre objet d'intellection que lui-même. Aristote le dit déjà dans ses *Méta physiques*, Λ, 9. S'il connaît les créatures, c'est en tant qu'il se connaît lui-même, et c'est pourquoi son unique intellection n'est nullement affectée par l'existence ou la non-existence des créatures: celles-ci ne peuvent en aucun cas jouer le rôle de cause formelle objective de l'intellection divine, ce qui entraînerait une dépendance avilissante de l'intellect divin par rapport à elles²⁸. La connaissance divine porte donc uniquement sur l'essence divine, en elle-même et en tant qu'elle contient les créatures possibles comme dans leur unique cause universelle et éminente, et en tant qu'elle est participable par celles-ci²⁹. S'il s'agit de créatures possibles qui ne furent jamais, ne sont pas actuellement et qui ne seront jamais non plus à l'avenir (il n'y a pas qu'un monde possible), la connaissance divine prend le nom de science de simple intelligence. S'il s'agit au contraire de créatures possibles qui seront de manière contingente et par conséquent actualiseront leur participation possible à l'essence divine, la connaissance divine prend le nom de science de vision³⁰. Dans les deux cas, la créature possible, celle qui ne sera jamais appelée à l'être, comme celle qui sera de manière contingente, est connue de Dieu de manière parfaitement déterminée. Il n'y a aucune raison, il est même métaphysiquement impossible que Dieu ait une connaissance indéterminément vraie de quoi que ce soit. Tout ce qu'il connaît, étant connu dans son intellection substantiellement vraie, est connu au contraire de manière déterminément et nécessairement vraie. La notion thomiste de l'essence divine comme sujet et acte, objet et *species* de l'unique intellection divine, interdit de transposer univoquement la résolution aristotélicienne du problème des futurs contingents à l'intellection divine. Le simple possible, comme le futur contingent, qui pour nous ne sont connus d'aucune manière déterminée, sont l'un et l'autre connus de Dieu *certissime et infallibiliter*³¹. La science de simple intel-

²⁸ ARISTOTE dit déjà que la pensée divine ne peut penser qu'elle-même (*Méta physiques*, 1074 b 15-35), laissant entendre par là que, si les choses sont connues de Dieu, c'est par l'intellection de l'intellection divine. — Cf. 4^e étude, p. 189, les positions de THOMAS et de SCOT à ce propos. OCCAM rejette également la détermination formelle de l'intellect divin par les créatures qu'il connaît, mais dans un tout autre sens, cf. *ibid.*, p. 194.

²⁹ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.14, a.5, 6; q.15.

³⁰ *Ibid.*, 1, q.14, a.9.

³¹ In Aristotelis libros *Peri Hermeneias*, I, lect. 14, nn. 194, 196; *Summa theol.*, 1, q.14, a.13, c. et ad 1.

ligence n'implique rien d'autre, si l'on peut ainsi parler, que l'essence et l'intelligence divines, et le métaphysicien ne peut utiliser, pour penser Dieu comme intelligent, que la notion d'intelligence, laquelle n'implique quant à nous que la notion d'activité intellectuelle, même si le sujet auquel elle est attribuée, Dieu lui-même en l'occurrence, connaît selon une intelligence indiscernable de sa volonté. La science de vision implique en effet l'acte de la volonté divine, car elle connaît non seulement la participabilité de l'être divin, mais les participations réelles, effectives ou futures, à l'être divin, c'est-à-dire telle ou telle chose actuelle ou à venir. Celle-ci n'existe pas de soi et le métaphysicien doit, pour penser ce mode de l'intellection divine, utiliser la notion de volonté qui quant à nous n'implique pas formellement celle de connaissance, même si en Dieu la volonté est nécessairement et essentiellement intelligente, ce que le métaphysicien exprime, avec les moyens conceptuels dont il dispose, en disant qu'en Dieu, dans la science de vision, la volonté se conjoint à l'intelligence, pour constituer ce que l'on pourrait aussi appeler la pensée créatrice de Dieu. En ce sens, la science de vision est un certain exercice de l'intelligence, conjoint à la volonté, *secundum quod habet voluntatem conjunctam*³²: elle s'exerce de soi comme une connaissance productrice et s'exprime en cette espèce de notions divines que sont les idées, quasi-concepts de la science divine, règles de l'activité créatrice, dont la notion est empruntée analogiquement à l'idée de l'artiste humain, ou, philosophiquement parlant, aux idées platoniciennes dont elles diffèrent cependant en ce qu'elles sont «concepts» des choses individuelles, possibles, réelles ou futures, et non concepts des genres premiers de l'être, et qu'elles sont identiques absolument à l'essence divine en tant que substantiellement intelligée³³.

2. *La structure néo-platonicienne*

Et c'est cette science de vision qui préside à l'ordre providentiel de l'univers. C'est elle qui exprime la liberté de la création divine

³² *Summa theol.*, 1, q.14, a.8; *De veritate*, q.2, a.14. Rien à voir avec la position scotiste exposée plus bas: il y a ici, sur le fond de l'affirmation de l'identité substantielle intellect-volonté divins, distinction des raisons formelles nécessaires au métaphysicien pour penser correctement le mystère de la pensée créatrice.

³³ Les idées divines sont l'aspect, imparfaitement, c'est-à-dire analogiquement pensé par l'homme, de connaissance objective qu'implique la Providence personnelle et aimante de Dieu à l'égard de chaque créature individuelle.

et fonde en particulier la contingence et la liberté de certaines choses créées. On peut s'en rendre compte négativement d'abord en explicitant brièvement la position néo-platonicienne déjà évoquée plus haut. Celle-ci n'admet de fait dans l'intelligence divine à l'égard des choses particulières que ce qui a été appelé ici science de simple intelligence, et elle la conçoit comme la règle idéale et nécessitant de l'acte créateur. Dans ces conditions, l'ordre de l'univers se définit comme la réalisation nécessaire de tous les possibles divins, c'est-à-dire de l'infinité des modes selon lesquels les créatures peuvent participer de leur cause première. L'univers créé est donc le seul monde possible, le nôtre, non seulement le plus parfait possible (sauf pour les gnoses de type néo-platonisant), mais aussi l'unique et le seul nécessaire. La création, bien plutôt qu'un acte intelligent, volontaire et libre de la toute-puissance divine, est l'émanation nécessaire et infinie du multiple indéfini à partir de l'Un originaire. L'intelligence en sera d'ailleurs l'une des premières hypostases. Le monde ne connaît ni hasard, ni contingence, ni liberté, pas plus qu'il ne connaît absolument le mal ou l'imperfection (le mal et l'imperfection n'étant que non-être, n'étant que négatifs ou relatifs et se définissant métaphysiquement selon l'éloignement progressif des êtres émanés par rapport à l'Un originaire). La prescience divine, c'est-à-dire l'idée même du futur étant absolument déterminée et déterminément vraie, nécessite absolument le futur et ne laisse subsister en lui aucun trait de contingence positive. On peut donc appliquer à l'émanation des créatures à partir de l'Un ce que Nicolas de Cuse disait de la génération éternelle du Fils: «la génération de l'unité à partir de l'unité est répétition une de l'unité, c'est-à-dire l'unité une fois encore». L'Un se répète et, se répétant d'unité en unité, se multiplie en créatures, chacune des créatures étant l'unité une fois (*unitas semel*), et la contingence procédant du néant³⁴.

³⁴ *De docta ignorantia*, I, cap. 8; II, cap. 2. Cf. cette phrase significative: non restat nisi dicere quod pluralitas rerum exoriatur eo quod Deus est in nihilo (II, cap. 3). — Il est vrai qu'il y a de fait peu de systèmes néo-platoniciens qui correspondent parfaitement à l'épure qui vient d'être présentée. FERNAND BRUNNER, réagissant à la première version de cette étude, s'oppose vigoureusement à une pareille interprétation qui lui paraît simplificatrice (*Provvidence et liberté, A propos d'un article récent*, Revue de Théologie et de Philosophie, 1976, 1). Certes, cette interprétation est une simplification, dans la mesure où elle indique une structure de pensée, c'est-à-dire une tendance. Mais on ne peut s'empêcher de penser à la lecture des textes néo-platoniciens que la notion de providence et de liberté sont introduites

3. *Elaboration thomiste de la structure aristotélicienne*

Pour éviter une telle conséquence, qui prolonge de manière positive la ligne tracée par la première hypothèse du *Peri Hermeneias*, les aristotéliciens explicitent la résolution du Stagirite en deux directions. D'une part, ils montrent que la vérité d'une proposition portant sur le futur contingent est pour nous indéterminée quant au futur contingent lui-même, tout en étant pleinement déterminée pour la pensée divine, ce qui revient à dire que la connaissance humaine du futur contingent reste indéterminément vraie jusqu'à la réalisation effective de celui-ci, alors même que la prescience divine le connaît avec une certitude absolue. Cet aspect des choses exige une stricte critique, dans l'analogie, du statut de la connaissance divine, telle que nous pouvons la saisir par rapport à la connaissance humaine. D'autre part, ils montrent que la détermination réelle du futur contingent reste contingente (ou libre), alors même qu'il est de toute éternité non seulement prévu, mais encore voulu efficacement par la toute-puissance divine. Ce deuxième aspect des choses exige donc d'établir ce qui est appelé traditionnellement la concordance de la Providence et de la liberté, l'exercice conjoint et non exclusif de la toute-puissance infaillible et de la liberté humaine.

Le premier aspect est résumé dans la doctrine thomiste de la science divine des choses, selon laquelle la connaissance divine est substantielle et n'est pas mesurée par les choses connues, comme c'est le cas de la connaissance humaine, mais au contraire mesure des choses connues, en tant que l'essence divine est infiniment participable par un nombre indéfini de créatures. En ce sens, la science divine est à l'égard des créatures comme la science de l'artisan à l'égard des œuvres qu'il crée. De même que la *species expresse*, l'idée, de l'intellect pratique de l'artisan est le principe de l'opération de celui-ci, de même l'idée divine de la créature est le principe de la création de celle-ci, ceci étant dit selon l'analogie, c'est-à-dire selon une différence quidditative totale entre le processus producteur de l'artisan et la création divine: l'idée divine est en effet l'essence divine elle-même en tant que substantiellement connue de soi (c'est analogiquement son caractère de *species expresse*), elle

dans l'Un par un souci de piété spirituelle, et non pas en raison d'une nécessité métaphysique. Cf. par exemple le chapitre où NICOLAS DE CUSE traite de la Providence (*De docta ignorantia*, I, cap. 22).

peut être participée par telle créature, mais n'est pas la créature elle-même intelligée *in esse objectivo* et distincte formellement *ex natura rei* de l'intellection divine, par opposition à la métaphysique scotiste³⁵. De plus, alors que les créatures deviennent actuelles dans la succession du temps, leur connaissance par Dieu est mesurée par l'éternité, et c'est cette éternité qui permet, et suffit merveilleusement à expliquer, la science divine universelle de tous les contingents à venir dans le temps. Qui réfléchit en effet à la notion d'éternité, se rend compte qu'elle enveloppe (ambit) tout le temps, passé, présent et à venir. Toutes choses sont donc actuellement présentes à l'intellect divin, et connues *uno intuitu*, le passé, le présent et le futur contingent. La science divine du futur contingent n'a donc rien de nécessitant pour le futur contingent; elle est, dans son éternité, parfaitement déterminée, infaillible et nécessaire, sans abolir la contingence du futur dans le temps. Celui-ci sera de manière contingente, car il est virtuellement dans sa cause propre de manière contingente, et dans sa cause créatrice universelle comme dans une cause libre. Connue au gré de l'intellection de l'essence divine par elle-même, selon l'extension de la puissance et de la participabilité de celle-ci, il est connu de Dieu dans sa contingence, en toute vérité, absolument, déterminément, nécessairement³⁶.

Le deuxième aspect a été explicité par Saint Thomas en prolongement de la notion de science divine cause des choses. C'est là un point d'un intérêt métaphysique très particulier, car il fait apparaître la ligne de partage entre une métaphysique thomiste et une métaphysique scotiste de la providence et de l'idée divines, c'est-à-dire entre une noétique thomiste de l'*esse intelligibile* conçu selon l'ordre de l'acte et de l'exercice et une noétique scotiste de l'*esse objectivum* conçu selon l'ordre de l'être formel diminué. Pour Saint Thomas, on vient de le voir, le futur contingent est connu par l'intellection subsistante de l'essence divine, de manière déterminément vraie et certaine. Or, comme l'essence divine est identiquement intellect et volonté, ce que l'intellect divin connaît comme futur contingent peut être causé par l'intellect divin conçu comme

³⁵ *Summa theol.*, 1, q.14, a.8; *De veritate*, q.2, a.14.

³⁶ *Ibid.*, 1, q.14, a.5, 6, 13, c. et ad 1. En ce sens, il est exact de dire que Dieu connaît le futur contingent comme déterminément vrai, dans la mesure où son éternité enveloppe le temps dans lequel le futur contingent se réalise déterminément, cf. *De veritate*, q.2, a.12, ad 1. THOMAS dit d'ailleurs que Dieu connaît les contingents qui sont pour nous, *nobis*, futurs (*Summa theol.*, 1, q.14, a.13).

principe formel exemplaire (en raison de la participabilité de l'essence divine), en même temps que la volonté divine le veut, l'aime et s'incline à le produire. Telle participation possible de l'essence divine substantiellement intelligée de soi, peut être ainsi l'objet d'une science d'approbation, selon un terme usuel de la pensée médiévale, que Saint Thomas reprend. L'image est transparente. Telle créature possible se trouve «approuvée» par l'inclination volontaire divine, et son «idée» peut dès lors présider exemplairement à sa production, à sa création proprement dite. C'est ce que Saint Thomas entend par la notion de science divine cause des choses³⁷.

Mais la volonté divine est tout aussi bien cause des choses. Car les effets préexistent dans la cause selon le mode de la cause. Les créatures possibles préexistent en Dieu selon le mode intelligible selon lequel l'essence divine s'exerce en tant qu'elle s'intelligence elle-même. Elles sont en lui *secundum modum intelligibilem*, non pas *in esse objectivo*, mais dans l'acte substantiellement exercé de l'intellection divine. C'est pourquoi on peut dire qu'elles procèdent de Dieu *per modum intelligibilem*: elles procèdent formellement de l'idée divine, c'est-à-dire de l'intellection de l'essence divine participable à l'infini, et en même temps de la volonté divine et de son amour substantiel; elles sont aimées et par là efficacement vouloies de toute éternité, car l'inclination divine à produire ce qui est pensé par l'intellect, appartient à la volonté divine. «La volonté de Dieu est donc cause des choses»³⁸. Or, cette inclination n'est pas une opération de nature. Dieu n'est pas un agent naturel, il agit *per modum intelligibilem*, volontairement. Son être contient toute la perfection de l'être, en soi pour ce qui est de son être propre, éminemment selon sa puissance et sa participabilité à l'infini pour ce qui est de l'être des créatures. «Les effets déterminés de son infinie perfection procèdent donc de lui selon la détermination de sa volonté et de son intellect», c'est-à-dire librement³⁹. C'est pourquoi enfin la cause de toutes choses précède l'exercice de toute cause naturelle. Elle agit en vue d'une fin, et la seule que l'on puisse lui assigner, sans que l'on puisse se représenter adéquatement et distinctement une telle finalisation, est l'amour que Dieu porte lui-même à sa propre

³⁷ *Ibid.*, 1, q.14, a.8.

³⁸ *Ibid.*, 1, q.19, a.4, *tertio*.

³⁹ *Ibid.*, *secundo*.

essence, ainsi qu'il a été dit. Elle est première selon la fin, c'est-à-dire α et ω , et, en tant que Dieu même, première absolument⁴⁰.

Rien de plus simple que cette opération de causalité divine, intelligente et volontaire, puisqu'elle est identique substantiellement. Seule l'exposition métaphysique qui vient d'en être donnée lui donne l'apparence d'un processus, par l'utilisation analogique qu'elle fait du schéma de la causalité réciproque de causes totales, l'intellect et la volonté divines pouvant être dites se déterminer mutuellement dans l'identité absolue de la science d'approbation⁴¹. Il faut bien avouer cependant que cette simplicité n'a pas été sauvegardée, même par l'école thomiste, même par Jean de Saint Thomas. Cet auteur, qui clôt en quelque sorte l'évolution du thomisme médiéval, manifeste ici encore une fois combien il est influencé par la synthèse scotiste, en particulier dans sa doctrine du décret divin.

4. *Elaboration scotiste de la structure aristotélicienne*

La métaphysique scotiste du futur contingent constitue en effet un prolongement caractéristique de la noétique de *l'esse objectivum* et de la notion de proposition neutre, ni vraie ni fausse, que cette noétique permet d'élaborer. Duns Scot commence par montrer qu'il y a de la contingence dans les choses, d'une part en raison de la volonté divine, qui, n'opérant pas comme une cause naturelle, s'en révèle le premier principe⁴², d'autre part en raison de la volonté humaine qui est toujours *libera ad oppositos actus*⁴³. Une proposition portant sur le futur contingent ne peut donc être déterminément vraie ou fausse, ce qui n'entraîne pas selon Duns Scot de graves inconvénients pour la connaissance humaine, puisqu'il peut reprendre simplement la deuxième hypothèse du *Peri Herme-neias*, mais qui paraît difficile à admettre dans le cas de la connaissance divine. Aucune difficulté pour les propositions nécessaires.

⁴⁰ *Ibid.*, *primo*.

⁴¹ C'est la réciprocité de la causalité de l'intellect et de la volonté humaine qui est ici le premier analogué pour nous de l'unité d'exercice de l'un et de l'autre, considérée dans leur notion formelle analogique. L'identité substantielle de l'intellect et de la volonté divine, et par conséquent de leur exercice éternel, en est le premier analogué en soi, inconnaisable proprement, adéquatement et distinctement.

⁴² *Primam contingentiam oportet quaerere in voluntate divina* (1 S, dist. 38, p. 2, et dist. 39, q.1-5, VI, *Appendix*, p. 416).

⁴³ *Ibid.*, p. 417.

Elles sont connues naturellement, «comme avant l'acte de la volonté divine», par l'intellect divin, car la vérité de leur composition est connue de soi, à partir de leurs termes. Puisque les idées divines participent de l'essence divine comme de leur exemplaire et qu'elles sont en tant que telles constituées *in esse objectivo*⁴⁴, c'est l'essence divine qui est immédiatement la *ratio cognoscendi* de leurs termes simples et de leur composition possible, et qui meut l'intellect divin à les connaître (si les idées devaient mouvoir l'intellect divin immédiatement, celui-ci serait déterminé par autre chose que l'essence divine, ce qui l'avilirait). Les propositions portant sur le futur contingent ne sont pas dans ce cas. La vérité de leur composition n'est pas connue de soi, à partir de leurs termes. Elles composent des termes simples, dont l'union n'est pas nécessaire et comme telle ne participe pas immédiatement de l'essence divine, et elles ne peuvent être déterminément vraies par soi. Elles sont d'elles-mêmes neutres, ce qui signifie qu'en l'absence actuelle de leur objet contingent, aucune des deux propositions contradictoires qui peuvent être formées à propos de celui-ci n'est ni vraie ni fausse. Il faut, pour que leur vérité soit déterminée, que la volonté divine intervienne et se détermine à vouloir l'une des deux propositions contradictoires possibles: «il y aura un bataille navale demain», ou: «il n'y aura pas de bataille navale demain». Dans ces conditions, c'est la volonté divine qui accepte telle composition des termes de la proposition, et le futur contingent, constitué d'abord *in esse volito*, peut être ainsi proposé à l'intellect divin qui le connaît comme vrai déterminément, sans qu'il cesse d'être contingent pour autant. Car la volonté divine, se voyant proposer à son tour par l'intellect divin une proposition dont elle a déterminé librement elle-même la vérité, peut dès lors produire librement son objet selon son mode contingent propre.

Duns Scot distingue donc à son habitude plusieurs instants de nature dans ce processus de la prescience du futur contingent. En un premier instant, «l'intellect divin propose (offert) [à la volonté divine] des [termes] simples dont l'union est contingente dans la réalité (*in re*), ou bien, si [elle propose à la volonté divine] un complexe propositionnel (*complexio*), elle le lui propose comme neutre, [c'est-à-dire comme ni vrai ni faux]». Dans un deuxième instant, qui manifeste pleinement la liberté divine, «la volonté [divine],

⁴⁴ Cf. 1 S, dist. 3, p. 1, q.4, no. 262, III, p. 160.

choisisissant une partie [de l'alternative des deux propositions contradictoires possibles], c'est-à-dire la conjonction de tels [termes] à tel moment dans la réalité (*in re*), rend cette [proposition] déterminément vraie (facit illud esse determinate verum): ceci sera à tel moment». C'est ainsi qu'il y a «détermination de l'intellect divin à [intelliger] cet existant auquel se détermine la volonté divine, et certitude infaillible, (car la volonté [divine] ne peut être déterminée sans que l'intellect [divin] n'appréhende déterminément ce que la volonté [divine] détermine), et immutabilité, car tant la volonté que l'intellect [divins] sont immuables (...). Et cela va avec la contingence de l'objet connu, parce que la volonté, voulant ceci déterminément, veut ceci de manière contingente»⁴⁵.

5. Influence scotiste sur Jean de Saint Thomas

On le voit, cette doctrine met en œuvre la noétique d'un complexe propositionnel signifié *in esse objectivo*, qui de soi peut n'être ni vrai ni faux, même pour Dieu, et ne le devient déterminément que par un «décret» de la volonté divine. Mais on comprend aussi qu'elle n'a rien à voir avec la doctrine thomiste ni du possible ni du futur contingent, puisque celui-ci et celui-là sont pour Saint Thomas déterminément vrai de soi. De toutes façons, jamais Saint Thomas n'admettrait que l'intellect divin puisse s'exercer en composant un complexe propositionnel: il est substantiellement *unus intuitus* et ne connaît quoi que ce soit que *per simplicem intelligentiam*⁴⁶. Jamais non plus, il n'admettrait que le futur contingent soit appréhendé dans un complexe propositionnel neutre de soi, ni qu'il soit constitué dans sa vérité déterminée par un acte de la volonté divine, comme le fait Duns Scot qui d'ailleurs ne se préoccupe pas de dire qu'il est finalisé en quelque manière que ce soit. Il ne faut pas s'étonner pourtant de trouver une interprétation

⁴⁵ 1 S, dist. 38, p. 2, et dist. 39, q.1-5, VI, *Appendix*, p. 428-430. — Cf. RP, 1 dist. 38, q.1 et 2, XXII, p. 469-470, qui utilise les mêmes arguments et parle de manière significative de la connaissance neutre que l'intellect divin a de la proposition portant sur le futur contingent *ante actum voluntatis* et de l'union des termes contingents *facta in esse volito*, l'*esse volitum* étant l'*esse objectivum* propre de l'objet de la volonté.

⁴⁶ In Aristotelis libros *Peri Hermeneias*, 1, lect. 14, no. 195; *Summa theol.*, 1, q.14, a.14. Cf. OCCAM, 1 S, dist. 38, q.un., OT, IV, qui critique SCOT (p. 578-583) et reprend *sicut verba sonant* des expressions thomistes, sauf pour ce qui est de la présence du futur contingent à l'éternité divine (p. 585).

fort semblable de la notion du futur contingent et de sa vérité déterminée chez Jean de Saint Thomas. Il est déjà apparu plusieurs fois ici⁴⁷ que Jean de Saint Thomas sympathise avec la notion d'*esse objectivum*. Posant d'abord que «de soi, c'est-à-dire *ex vi veritatis objectivae*, les futurs contingents n'ont pas de vérité déterminée et ne sont pas connaissables comme déterminément futurs», il montre ensuite comment Saint Thomas «s'efforce d'arracher les futurs contingents à leur statut de futurition par rapport à la connaissance divine, de les rendre atteignables par mode de présence, afin qu'ils deviennent connaissables en eux-mêmes déterminément et certainement». D'où suit de manière très cohérente que les futurs contingents ne sont ni vrais ni faux déterminément de soi avant l'acte de la volonté divine, car «l'essence divine selon elle-même, avant tout décret libre, n'est pas un moyen terme suffisant pour démontrer la futurition contingente [de telle créature], bien qu'elle ait la vertu de la représenter». Ce qui implique que l'essence divine joue le rôle de *species intelligible* du futur contingent et que celui-ci est intelligible expressément, *in esse intellecto*, après le choix qu'opère la volonté divine en sa faveur. Cette interprétation est de pur scotisme, mais Jean de Saint Thomas pense pouvoir la rattacher à la notion thomiste de la science divine cause des choses, *secundum quod habet voluntatem conjunctam*, et à cette réponse de la *Somme*, 1, q.14, a.9, ad 3: «la science de Dieu est cause des choses, la volonté [divine] étant conjointe. D'où suit qu'il n'est pas nécessaire que tout ce que sait Dieu soit, ou fût, ou soit futur, mais seulement ce dont il veut qu'il soit ou ce à quoi il permet d'être». Et la conclusion tombe, fort semblable en effet à celle de Scot: «Dieu, inspectant son décret par lequel il décide qu'en tel ou tel temps tel effet se produira ou ne se produira pas déterminément, connaît les créatures à venir (futuras); [il ne les connaît] pas seulement dans son essence considérée avant tout décret libre, mais [dans son essence] déterminée par ce [décret] comme par ce par quoi il cause efficacement et déterminément tel futur»⁴⁸.

Cette doctrine est sans doute destinée à s'opposer à celle de Molina, mais elle n'est plus thomiste, de par sa manière d'objectiver en et pour soi le futur contingent. La notion de science divine cause des choses, *voluntate adjuncta*, ne peut porter une telle argu-

⁴⁷ Cf. pp. 41, 68, 94, 97-98, 158, 263.

⁴⁸ *Cursus theol.*, In 1^{am}, q.14, disp. 19, a.2, nn. 2, 6, t. 2, p. 411, 414.

mentation que si elle s'accompagne de la doctrine plus ou moins explicite d'un complexe propositionnel signifié *in esse objectivo* dans l'intellect divin, représenté par l'essence divine, mais constitué formellement vrai par un décret libre de la volonté divine. De même, c'est l'éternité divine, c'est-à-dire l'essence divine, et non pas un acte distinct de la volonté divine, qui permet à ce qui fut, est et sera de manière contingente d'être présent à l'intellect divin et connu de lui. Le futur contingent n'a pas à être connu «en soi»; il ne peut être connu que dans l'essence divine substantiellement intelligée par soi, à la fois (analogiquement) *species* intelligible et *species* intelligée de l'intellection divine de soi et des autres choses. L'identité substantielle de l'essence, de l'intellect et de la volonté divines ne permet pas d'introduire les quasi instants que Jean de Saint Thomas envisage de fait dans la constitution de la vérité déterminée du futur contingent. Enfin, jointe à cette dernière doctrine, la notion de l'intellection substantielle de l'essence divine comme participable à l'infini permet de montrer comment dans un même instant d'éternité, l'intellect divin connaît et la volonté divine aime tel futur contingent, de telle sorte que l'un en tant que principe formel et l'autre en tant que principe efficient et final le produisent actuellement en réalité⁴⁹.

En un mot, il est légitime de conclure que le terme de décret libre de la volonté divine ne devrait pas avoir cours en thomisme strict. Il est d'origine scotiste et suppose trop de doctrines étrangères à la pensée de l'Aquinate. Il n'empêche qu'il a été reçu unanimement dans la tradition thomiste jusqu'à nos jours, sur l'autorité de Jean de Saint Thomas⁵⁰.

6. Les structures «volontaristes» contraires: Thomas Bradwardine et Charles Socrétan

Il peut sembler cependant que la difficulté, loin d'être résolue, est simplement déplacée, et laisse apparaître un écueil tout aussi grave. Certes, en rejetant la prescience nécessitant du futur con-

⁴⁹ Cf. plus haut, note 41.

⁵⁰ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, p. 402, 408. L'«union de la science pratique de Dieu et de la volonté divine» n'est pas formellement un «décret» qui rende le futur contingent présent à Dieu de toute éternité. Le moyen formel de connaissance ici comme toujours est l'essence divine, par soi, dans son éternité.

tingent, on écarte une forme de nécessité, celle du vrai, mais, en recourant à la liberté du décret divin, n'introduit-on pas pour la créature une autre nécessité qui contredit à sa liberté même, la nécessité de la toute-puissance divine? C'est pourtant dans cette voie qu'il faut s'engager, si l'on veut comme Thomas Bradwardine, disciple de Duns Scot, auteur d'un vigoureux et original traité *De causa Dei contra Pelagianos*, détruire tout germe de pélagianisme et réduire au silence ces pélagiens notoires que sont les maîtres oxfordiens, son ami Robert Holkot, Robert Halifax et Thomas Buckingham. Certes, Dieu est le «premier principe libre», non par sa nature il est vrai, mais par sa volonté: «le premier principe libre est nécessairement Dieu, et non premièrement en son essence, car (...) celle-ci est être nécessaire absolument, ni dans l'intellect divin, car celui-ci intègre nécessairement toutes [choses], ni en aucune puissance autre que la volonté; toutes les autres puissances sont purement naturelles, et si elles agissaient sans la volonté, elles agiraient de manière purement naturelle et nécessaire (...). La liberté donc est à poser dans la seule volonté, et la liberté première absolument dans la volonté première absolument, qui est celle de Dieu»⁵¹. Cette conception des puissances divines suppose leur distinction formelle évidemment, elle fonde la manière scotiste dont Bradwardine considère la connaissance divine. Dieu connaît par son essence même tout objet de science incomplexe et tout complexe nécessaire, tels: *Deum esse*, *Deum esse aeternum*, etc. Ces complexes nécessaires précèdent *naturaliter* l'acte de la volonté divine, et sont connus *naturaliter* comme les incomplexes, c'est-à-dire comme les idées. D'autres complexes, tels: *mundum esse*, *quamlibet creaturam esse*, suivent la volonté divine, car *quia Deus vult sic esse*, *ideo sic est*. Ils sont aussi nécessaires en tant qu'ils portent sur des futurs contingents réalisés actuellement par la puissance divine. En tant qu'existant déterminément en acte en effet, les futurs contingents sont déterminément vrais, en raison même de leur contingence réalisée, c'est-à-dire de leur nécessité de fait⁵², voulue par la volonté de Dieu. Mais en tant que possibles seulement et futurs, ils ne sont ni vrais ni faux, et requièrent de manière naturellement nécessaire l'acte de la volonté divine pour être sus comme vrais⁵³. Dans ce cas, l'essence

⁵¹ THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagianos*, I, cap. 10, corollarium, p. 197, C. D.

⁵² Cf. ARISTOTE, *De l'interprétation*, 19 a 23-24.

⁵³ *De causa Dei*, I, cap. 18, p. 221, B.

divine ne suffit pas à jouer le rôle de la *ratio intelligendi* du futur contingent, comme elle le fait dans le cas de l'objet des propositions nécessaires du premier type. Elle ne permet pas de déterminer la vérité de l'une ou l'autre des propositions contradictoires possibles à son propos. «C'est pourquoi on ne peut pas raisonnablement penser que Dieu sait les futurs [contingents] par sa seule essence, indépendamment de sa volonté. Celle-là même est, de soi seule, également indifférente [aux deux complexes contradictoires] et non déterminée à représenter à l'intellect divin que l'Antichrist sera, ou que l'Antichrist ne sera pas (*Antichristum fore, non fore*), de même que l'un et l'autre peut également être à l'avenir et être su par Dieu. Par conséquent, de soi seule, elle ne représente aucun des deux [objets contradictoires] sans quelque détermination préalable»⁵⁴.

Après avoir considéré encore d'autres moyens termes formels possibles pour la connaissance déterminément vraie du futur contingent, Bradwardine en arrive à dire que «Dieu sait d'avance (*praescit*) que les futurs et les non futurs seront ou ne seront pas par une volition, ou une nolition, naturellement préalable en quelque sorte, de sa volonté»⁵⁵. Le futur contingent est donc connu dans un décret volontaire libre, ce que Bradwardine pense confirmer en citant Duns Scot aussi bien que Saint Thomas, qui, dans le *De fide, de spe et charitate*, montre que Dieu par sa volonté cause toute chose, non seulement dans son devenir, mais encore dans le mode, nécessaire ou contingent, selon lequel il veut qu'elle devienne⁵⁶.

On voit bien en quoi Bradwardine prolonge et durcit la position scotiste. Alors que pour le Docteur subtil, l'acte de la volonté divine était purement contingent et libre, et source par conséquent de la contingence du futur, Bradwardine insiste sur le caractère nécessaire et naturel de cette volonté. Il s'agit pour lui de réfuter la position des Pélagiens, pestiférés ingrats, qui nie la prédestination, la providence divines dans le bien et le mal, le concours efficace (*coefficientia*) et spécialement la prémotion efficace (*preefficientia*) de Dieu, à l'égard du libre arbitre dans son acte propre. C'est pourquoi «il faut montrer en premier lieu que Dieu peut nécessiter (*necessitare*) en quelque manière toute volonté créée à son acte

⁵⁴ *Ibid.*, I, cap. 18, p. 221, D.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 222, C.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 223, B, D.

libre, mieux à son acte suprêmement libre (...). Car Dieu peut vouloir que la volonté créée produise son acte libre, et cela de manière antécédente (antecedenter) et naturellement antérieure à la volonté créée»⁵⁷.

Formules qui paradoxalement permettent à Bradwardine de définir la «concorde générale» du libre arbitre, du destin, de la prescience, de la prédestination et de la grâce⁵⁸. Formules qui appellent immédiatement leur contraire, par là même qu'elles aboutissent à la conception d'un décret divin libre nécessitant l'acte humain libre.

Pour comprendre cette nouvelle position, il ne suffit pas d'interpréter la toute-puissance divine dans le sens de la *potentia absoluta Dei* occamienne, indépendante de tout ordre de sagesse aimante. Une volonté divine qui se détermine à vouloir librement parmi les possibles qu'elle peut composer le complexe qui de fait sera réalisé, peut certes être interprétée de manière extrême dans le sens d'une volonté divine indifférente, arbitraire, indépendante de tout ordre de sagesse, pour qui l'amour de Dieu n'est pas le souverain bien, pour qui la haine de Dieu pourrait être tout aussi bien méritoire de salut éternel⁵⁹, qui pourrait faire même le contradictoire⁶⁰

⁵⁷ *Ibid.*, III, cap. 1, p. 637 sq. — La doctrine de la nécessité conséquente et de la nécessité antécédente est d'ANSELME, *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio*, cap. 2 sq. ANSELME garantit la liberté de l'acte humain par sa nécessité conséquente. BRADWARDINE insiste principalement sur la nécessité naturellement antécédente (*praevia*) que l'aristotélisme thomiste élaborera sous la forme de la motion prévenante (*praemotio physica*, *motio praevia*), Cf. plus bas, note 113, et étude suivante.

⁵⁸ *Ibid.*, III, cap. 1, *corollarium*, p. 640 D.

⁵⁹ OCCAM, 2 S, q.15, OT, V, p. 350, 352, 353; *Tractatus de principiis theologiae*. Ed. Baudry, p. 46; application à la toute-puissance de Dieu, qui n'est pas confiée à Pierre, les papes n'ayant donc aucun titre à la *plenitudo potestatis in terris*, *Breviloquium de potestate papae*. Ed. Baudry, pp. 43, 129. — ROBERT HOLKOT, *Determinaciones*, q.1. Ed. Lyon, 1518, *in fine*, § *Ad istum argumentum dicitur quod odium dei*. — DESCARTES, *Entretiens avec Burman*. V, p. 160.

⁶⁰ Ce qu'aucun occamien n'avait osé affirmer, DESCARTES le dit dans une lettre au Père Mesland (2 mai 1644): le principe de non-contradiction est une création arbitraire de Dieu, comme l'ensemble des vérités éternelles. Dieu *aurait pu* faire que les contradictoires fussent ensemble, *de potentia absoluta*, mais il *ne le peut plus*, ayant fait autre chose, *de potentia ordinata*, au sens occamien, évidemment, cf. citation des *Entretiens avec Burman*, note précédente. Dieu est ainsi au-dessus du principe de non-contradiction, il n'y est pas assujetti, pas plus qu'au Styx et aux destines (lettre à Mersenne, 15 avril 1630). — A vrai dire, pour l'aristotélisme authentique, Dieu n'est pas soumis au principe de non-contradiction, car celui-ci est la manière pour l'homme, c'est-à-dire pour une intelligence rationnelle, discursive, de se formuler sa première saisie de ce qui est *in confuso*, en le distinguant

et qui verrait son honneur dans le péché humain le plus ignoble⁶¹. Une toute-puissance indépendante de tout ordre de sagesse peut certes être comprise comme une puissance créatrice absolument libre d'elle-même. Il n'empêche que ce Dieu, ni intelligemment ni amoureusement, crée, et que, créant, il est immuable. La toute-puissance divine ne peut pas dans ces conditions ne pas s'arrêter à un ordre de nécessité arbitraire, infrangible, rassurant pour la raison philosophique, qui ne saurait, quoi qu'on en dise, renoncer facilement à l'idéal parménidien *verité-nécessité*, à un ordre pourtant qui n'a de nécessité que celle de sa facticité opaque⁶². Il faut donc, pour échapper à la nécessité, mettre en cause la notion même de toute-puissance, laquelle ne saurait être la «causalité fatalement universelle» des «écoles de Saint Augustin et de Descartes», mais une toute-puissance capable de «restreindre son action directe pour laisser une sphère propre à sa créature»⁶³. Il faut donc en arriver à concevoir Dieu comme une liberté, libre au point de pouvoir, par son exercice même, limiter sa puissance. Occam, l'un des premiers, avec François de Mayronnes, a osé s'aventurer dans une telle direction. Sa doctrine de la causalité concourante non réciproque de causes partielles l'amène à voir dans l'auto-limitation de la puissance divine par elle-même le fondement de l'efficace propre des créatures. «[Dieu] ne veut pas produire seul tout [l'effet], mais il co-agit avec les causes secondes comme une cause partielle, bien qu'il soit cause plus principale. De telle sorte que lui-même est cause immédiate de toutes [choses], quand il agit avec les causes secondes, comme quand il agit sans elles. Les causes secondes n'en sont pas superflues pour autant, car Dieu n'agit pas en toute action selon toute sa puissance»⁶⁴. Mais Occam restait encore trop lié à une métaphysique de l'être, de l'être univoque comme forme, pour

de ce qu'il n'est pas (de ce qui n'est pas). En ce sens, Dieu n'est pas non-contradictoire, il est identique. Cf. 5^e étude, p. 256.

⁶¹ «Commettre le péché dont on a le plus horreur, c'est offrir à Dieu le plus grand sacrifice», M^{me} GUYON, citée dans ERLANGER, *Louis XIV*, tome 2, p. 91.

⁶² Cette nécessité de fait, cette facticité, dirait Sartre, liée à l'immutabilité de l'ordre divin indifférent (DESCARTES à Mersenne, 15 avril 1630), répond à la nécessité conséquente d'ANSELME; elle est la nécessité hypothétique du contingent réalisé: *si A est, A est*.

⁶³ CHARLES SECRÉTAN, *Philosophie de la liberté*, II, *L'histoire*, leçon 1, p. 24. — La mention par SECRÉTAN de DESCARTES est un heureux hasard qui ne manque pas de piquant, vu le mode de pensée de SECRÉTAN. La mention de SAINT AUGUSTIN et de l'abstraite dialectique de la pensée médiévale est une totale *ignoratio elenchi*.

⁶⁴ OCCAM, 2 S, q.3-4, OT, V, p. 72. — Cf. étude suivante.

ne pas s'embarrasser ainsi dans des difficultés insurmontables. Un Dieu défini comme essence ne saurait sans contradiction en effet aliéner sa toute-puissance: il attenterait ainsi à son être même⁶⁵. Occam aurait donc dû avoir la sagacité de substituer à la définition de Dieu comme essence la définition de Dieu comme puissance absolue, comme liberté infinie, c'est-à-dire non finalisée. Spinoza l'a bien compris qui, rejetant comme Occam la causalité finale, a su le premier définir l'essence de Dieu par sa puissance⁶⁶. Or, une puissance, si elle est libre, peut s'exercer ou ne pas s'exercer dans toute son amplitude. Elle est libre, et cette liberté d'exercice absolu n'a pas à être celle d'une nature immuable. Si Dieu est non seulement libre, mais encore liberté absolue, il faut donc le concevoir avec Charles Secrétan comme un être sans nature: «l'absolu n'a point de nature, toute nature est *née*, dérivée, secondaire»⁶⁷. Ce qu'Occam avait esquissé, Secrétan l'explique de la manière la plus claire, faisant preuve par là d'une grande pénétration des structures de la pensée métaphysique. Une liberté absolue n'a pas d'être ni d'essence, ni de nature, elle existe absolument, Occam, Secrétan, Sartre, ne disent rien d'autre, plus ou moins bien, à propos de Dieu ou de l'homme.

Il apparaît ainsi que la pensée de Bradwardine et celle de Charles Secrétan, dans une moindre mesure celle d'Occam, se répondent structurellement dans la contrariété. Si l'on revient aux deux hypothèses du *Peri Hermeneias*, on peut comprendre que Bradwardine se rattache à la seconde en ce qu'il pose le complexe propositionnel portant sur le futur contingent comme ni vrai ni faux de soi, que Secrétan se rattache à la première, en tant qu'il suppose que la prescience implique nécessairement la vérité déterminée de l'une des deux propositions contradictoires pouvant porter sur le futur contingent; que le premier nie la neutralité de la proposition divine

⁶⁵ C'est pourquoi l'attachement d'OCCAM à la notion d'un Dieu-essence le pousse à maintenir le principe de non-contradiction comme limite à la toute-puissance divine, cf. 5^e étude.

⁶⁶ *Dei potentia est ipsa ipsius essentia* (*Ethique*, I, prop. 34). — Cette définition est à prendre à la lettre. Dieu n'étant ni intelligence ni volonté, il ne suffit pas de comprendre que la puissance de Dieu se réduit substantiellement à son essence, mais il faut ajouter que l'essence de Dieu est sa seule puissance. Puissance nécessaire, ce qui permet à SPINOZA de faire l'économie d'une volonté finalisée.

⁶⁷ SECRÉTAN, *Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, leçon 15, p. 369. — Il est très significatif que SECRÉTAN, théoricien de la liberté absolue de Dieu, voie en SCOT le précurseur de sa propre philosophie, *ibid.*, *L'idée*, p. 79, 81.

portant sur le futur contingent par la nécessité du décret volontaire divin, que le second nie la vérité déterminée de la même proposition par la liberté absolue de la volonté divine, c'est-à-dire par la négation du principe de non-contradiction et de la prescience; que les négations de l'un et de l'autre en définitive s'équivalent, puisqu'elles ramènent l'une et l'autre la vérité déterminée du futur contingent à l'acte de la volonté libre de Dieu, et qu'elles aboutissent cependant à des conséquences contraires: nécessité antécédente et liberté absolue de la volonté divine, ce qui correspond bien à l'intention d'Aristote dans le *Peri Hermeneias*, qui était de montrer que les deux hypothèses quant au futur contingent avaient ceci de commun qu'elles finissaient par détruire la contingence même, tout en étant contraires, en ce que l'une posait la vérité ou la fausseté déterminée, l'autre excluait toute vérité et toute fausseté, de la proposition portant sur le futur contingent. L'héraclétisme pélagien de Charles Secrétan s'oppose donc sans le contredire au parménidianisme anti-pélagien de Thomas Bradwardine. C'est l'anti-que leçon que continue de nous donner aujourd'hui la philosophie grecque, qu'un absolu, que l'Un absolu, peut être de soi aussi bien libre que nécessaire absolument. C'est ce que confirme aussi la pointe de la philosophie contemporaine, de Hegel à Heidegger. A une différence près: l'opposition contraire d'une pensée héraclétienne (Secrétan) et d'une pensée parménidienne (Bradwardine) laisse transparaître une position possible qui, assumant dans l'analogie les extrémités des deux précédentes, soit leur réelle contradictoire; la philosophie contemporaine prétend interdire à la pensée humaine toute échappée hors du domaine du pur devenir, dans la mesure où, par l'unité des contraires dans le mouvement historique, elle prétend réaliser la contradiction en soi, n'atteignant cependant qu'une contradictoire dialectique aux deux positions contraires primitives⁶⁸.

7. Les réactions «intellectualistes» contraires: Molina et Leibniz

Les difficultés posées par les métaphysiques qui privilégièrent, face à la créature, la volonté divine, par celles qui particulièrement insistent sur la nécessité de l'action volontaire divine, ne manquè-

⁶⁸ Pour BRADWARDINE (*op. cit.*, I, c. 10, 11, 14) et SPINOZA, que LEIBNIZ rapproche fort pertinemment de BRADWARDINE (cf. note 78), comme pour SECÉTAN (*Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, p. 370-372), Dieu est le premier libre et le premier nécessaire absolument.

reint pas de susciter des réactions en sens inverse, soucieuses de préserver la contingence de la créature et de l'action libre humaine. La plus connue, celle qui a fait du moins couler le plus d'encre, car elle engageait, en plus de la métaphysique de la Providence, la théologie de la grâce et du libre arbitre, est celle de Luis Molina. L'œuvre maîtresse de ce célèbre jésuite espagnol, *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*⁶⁹, n'a d'autre but que de répondre au déterminisme universel engendré par la doctrine du décret volontaire divin, soit à la doctrine métaphysique de la toute-puissance divine absolument nécessitante (Bradwardine), soit à la théologie de la prédestination telle qu'elle a été élaborée par Luther. Elle introduit à cet effet un mode nouveau de la science divine, la science moyenne, *scientia media*, science intermédiaire entre la science de simple intelligence, science théorique des possibles susceptibles de participer l'infinie perfection divine, et la science de vision, science pratique des futurs nécessaires ou contingents, telle que l'aristotélisme thomiste les avait comprises.

Entre le possible, qui peut-être ne sera jamais réalisé, et le futur contingent déterminé par le décret divin, qui se réalisera de par la volonté efficace de Dieu, au risque, selon Molina, de perdre sa contingence, Molina introduit la notion du futur contingent tel que Dieu, de par sa compréhension très profonde, insondable, de chaque libre arbitre, le voit d'avance choisi par le sujet humain libre, en fonction des circonstances dans lesquelles il se trouvera placé. Dieu ainsi connaît, antérieurement à tout décret déterminant de sa volonté, comment une liberté placée dans telles circonstances, agira⁷⁰, puis décide de placer ou non cette liberté dans telles circonstances. La volonté divine suit donc la connaissance divine, conformément au principe aristotélicien *nihil volitum quin praecognitum*. Le futur contingent, ou plutôt le possible futur, ou futurable, tel que le conçoit Molina, intermédiaire entre le pur possible, objet de la science de simple intelligence, et le futur contingent, objet de

⁶⁹ Elle donne, aux yeux de MOLINA, une doctrine tout à fait originale du rapport entre Providence et liberté, q.23, a.5, disp. 1, p. 550, et opposée à celle de THOMAS, q.14, a.13, disp. 52, p. 325. Cf. le syncrétisme moliniste-thomiste de LOUIS BILLOT, *De deo uno et trino*, q.14, thesis 22, p. 192 sq. — Le *De gratia et libero arbitrio* du P. DEL PRADO reste l'une des meilleures mises au point (thomiste) du débat.

⁷⁰ *Op. cit.*, q.14, a.13, disp. 52, p. 317.

la science de vision, n'en reste pas moins, en tant qu'objet de la science moyenne, indifférent à l'être ou au non-être; il n'est déterminé à être ni par la prescience divine ni par la volonté divine, tant qu'il n'est pas réalisé de fait par la volonté humaine. Celle-ci étant un agent libre, le possible futur reste donc contingent ou libre, connu «en lui-même» de toute éternité par la science moyenne, sans être déterminé par une nécessité volontaire antécédente, telle celle de Thomas Bradwardine⁷¹. Et c'est bien là ce que voulait sauver Molina.

Celui-ci ne laisse pas pour autant la contingence échapper complètement à la toute-puissance divine. Au moment où le contingent se réalise, au moment où l'acte libre est posé par son sujet propre, Dieu créateur universel apporte à l'apparition de cet être nouveau son concours efficace, conformément à la science moyenne qu'il en a de toute éternité. Il y a ainsi concours simultané de la puissance divine et de l'efficace de la cause seconde, influx divin immédiat, non *praevius*, dans l'action et dans l'effet de la cause seconde⁷², *concordia liberi arbitrii cum providentia*. On se rend compte aussitôt que cette «concorde» suppose non pas la doctrine aristotélicienne de la causalité subordonnée des deux causes totales que sont la Providence et la liberté humaine, mais la doctrine issue de Duns Scot de la causalité concourante non réciproque de deux causalités partielles. Molina reprend donc la notion de l'*influentia generalis*, telle qu'elle a été élaborée au 14^e siècle et qu'elle est présentée dans l'étude qui suit.

Il apparaît à la réflexion que la position de Molina s'apparente plus étroitement à la deuxième hypothèse du *Peri Hermeneias* qu'à la solution aristotélicienne au problème de la vérité du futur contingent, telle qu'elle a été explicitée dans la métaphysique de la Providence par l'aristotélisme thomiste. La science moyenne est de soi indifférente au futur contingent, elle le connaît, non parce qu'il serait déterminé en acte par un décret divin libre, mais parce qu'elle le voit déterminé par le choix humain selon des circonstances de fait. Elle ne connaît déterminément le futur contingent,

⁷¹ Ni par la *prémotion physique* de THOMAS et des grands aristotéliciens du 17^e siècle. — Pour le futur contingent indifférent, *op. cit.*, q.14, a.13, disp. 52, p. 322. — SUAREZ, maître de LEIBNIZ, estime que Dieu voit immédiatement la vérité déterminée du futur contingent en lui-même, *De scientia futuronum contingentium*. Ed. Vivès, tome 11, p. 370-375. Cf. R. GARRIGOU - LAGRANGE, *op. cit.*, p. 802-803.

⁷² *Op. cit.*, q.14, a.13, disp. 26, p. 158.

qu'en dépendance de cet autre contingent que sont les circonstances: elle connaît donc une chose par dépendance objective par rapport à celle-ci⁷³. C'est ce qui nie Aristote qui estime que l'actualité du divin doit être absolue et son intellection par suite intellection de soi⁷⁴; c'est ce que nie aussi toute la métaphysique postérieure, qui estime que la connaissance des choses par Dieu ne dépend nullement des choses mêmes, puisqu'aussi bien elle en est la cause productrice, mais qu'elle est un aspect de la connaissance de Dieu par lui-même⁷⁵. La position de Molina revient donc à entamer l'actualité absolue de la science divine. Elle entame de même l'actualité absolue de la puissance divine: le futur libre, n'étant pas déterminé par le décret divin, est déterminé principalement par le sujet humain qui demeure le premier responsable du mode libre de son acte, celui-ci, posé, étant concusé par le concours simultané de Dieu. La toute-puissance divine se voit donc non seulement limitée, mais déterminée par la liberté humaine. La cause première dépend dans sa causalité de la cause seconde, l'initiative de l'acte humain vient principalement de l'homme et Dieu se voit, pourrait-on dire, «forcer la main»: «Dieu n'est donc pas cause de notre vertu ou de notre vice, mais notre propos et [notre] volonté»⁷⁶. Enfin c'est la liberté humaine elle-même qui est compromise dans son ampleur même. Si Dieu voit dans sa science moyenne que le futur contingent est déterminé au gré des circonstances dans lesquelles il est placé, c'est que la volonté humaine, en raison de l'indifférence même qui définit sa liberté, est déterminée par ces circonstances mêmes selon une nécessité fort analogue à celle que pose Leibniz dans l'acte créateur: si cette nécessité n'est pas déterminée au possible le meilleur, si elle n'est pas «morale» en ce sens, elle n'en est pas moins objective. La position moliniste ne répond donc pas adé-

⁷³ Selon MOLINA par conséquent, Dieu ne peut voir déterminément ni infailliblement le futur contingent, à moins qu'il ne dépende, dans cette connaissance, des circonstances mêmes de l'acte libre créé, ce qui s'oppose aussi bien à Scot qu'à THOMAS.

⁷⁴ *Méta physiques*, Λ, 9.

⁷⁵ Par exemple, THOMAS BRADWARDINE, *op. cit.*, I, c. 15; 17, *corollarium*; THOMAS, *Summa theol.*, I, q.14.

⁷⁶ *Op. cit.*, q.14, a.13, disp. 23, p. 196. Non seulement la science moyenne n'est pas libre, parce que Dieu ne peut voir en elle que ce qu'il y voit, soit les circonstances déterminées d'une volonté libre (*ibid.*, q.14, a.13, disp. 52, p. 318), mais la volonté divine n'est pas libre, puisque «le concours divin ne détermine pas la volonté à consentir; c'est l'influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte», *ibid.*, q.23, a.5, disp. 1, p. 552.

quatement au problème posé. Pour elle, chaque effet naturel contingent, chaque acte libre, est causé par deux causes, l'une la cause première divine, l'autre la cause seconde créée, l'une et l'autre coordonnées, concordantes, partielles, semblables à deux chevaux tirant le même bateau⁷⁷. Si l'une d'entre elles fait défaut, et ce ne pourrait être que la cause créée, la volonté humaine libre, l'effet commun ne se produit pas, ce qui revient à dire que la liberté humaine fait échec à la volonté divine. On comprend l'indignation de Pascal devant une telle théologie, qui méconnaît la toute-puissance de Dieu et rend vaine la grâce divine.

Luis Molina tentait de réaffirmer l'antériorité du connaître divin sur le vouloir divin. Désireux d'éviter le déterminisme volontaire de Bradwardine ou de Luther, il rétablit la priorité de la connaissance divine en prétendant éviter l'écueil de la prescience nécessaire. Pour garantir la contingence du monde physique, la liberté de l'acte humain, il introduit l'indifférence dans la science divine, c'est-à-dire la science moyenne. Leibniz lui aussi réaffirme l'antériorité du connaître sur le vouloir en Dieu, mais, refusant l'indifférence du connaître divin, il doue celui-ci d'une force de détermination objective qu'aurait rejetée Molina. Son but cependant est le même que celui de l'auteur du *De concordia*: manifester l'impossibilité du déterminisme nécessitant du décret divin et s'opposer, comme il écrit expressément, autant à Thomas Bradwardine qu'à Wiclef, Spinoza, et, ajoute-t-il, témoignant une fois de plus de sa perspicacité coutumière, Hobbes⁷⁸.

Pour Leibniz en effet, les futurs contingents sont connus déterminément dans une science de simple intelligence, comme les possibles participations à la perfection divine, parmi lesquelles la volonté divine choisit la meilleure pour la porter à l'être⁷⁹. La création des choses par Dieu n'est donc pas une simple émanation nécessaire du

⁷⁷ *Op. cit.*, q.14, a.13, disp. 26, p. 158. — L'expression *sicut duo trahentes navem*, c'est-à-dire la doctrine de la causalité partielle de la Providence et de la liberté humaine, est rejetée par THOMAS, *Contra errores Graecorum*, c. 23. Elle se trouve chez SCOT, en des termes semblables, pour illustrer la notion de causalité concourante non réciproque de deux causes partielles *ex aequo* (1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 496, III, p. 293).

⁷⁸ LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, I, no. 67, VI, p. 139.

⁷⁹ *Op. cit.*, I, no. 47, p. 129. LEIBNIZ peut ainsi se passer de la science moyenne de MOLINA comme de la prémotion physique de BANNEZ, c'est-à-dire de la motion prévenante thomiste.

multiple à partir de l'Un absolu⁸⁰. Elle est le résultat du choix du possible le meilleur, choix que Leibniz juge libre, même s'il est déterminé par le possible le meilleur. Dieu ne peut en effet choisir que le possible le meilleur⁸¹. Sa connaissance déterminée du possible le meilleur engage la volonté divine à la seule voie qui lui convienne et l'incline au choix du meilleur. Le choix divin de la création n'est donc pas indifférent⁸², pas plus que la connaissance de simple intelligence du meilleur possible; il n'est pas davantage constraint par une prescience nécessitante. Il est certain et spontané, libre selon qu'il convient à l'honneur de Dieu qui est de toujours vouloir le meilleur. C'est dans cette voie que Leibniz pense pouvoir admettre à la fois la prescience vraie de soi du futur contingent et la contingence, c'est-à-dire la liberté de l'acte volontaire humain.

La position de Leibniz, admirablement claire, ne lève pas toutes les difficultés. Le futur contingent y est considéré comme vrai de soi, comme connu déterminément de soi, indépendamment de tout décret divin, la doctrine du décret divin étant grosse d'un possible déterminisme volontaire divin⁸³. La simple intelligence du possible le meilleur, en inclinant la volonté divine, l'oblige de ce fait déterminément au choix du meilleur, selon une nécessité dite morale, qui, pour n'être pas logique ni métaphysique, c'est-à-dire analytique et fondée sur le principe de non-contradiction⁸⁴, n'en est pas moins une nécessité en tous points semblable à celle qui meut selon les aristotéliciens la volonté humaine nécessairement vers ce qui est bon en général. De ce point de vue, il est bien difficile de suivre Leibniz quand il affirme avec force que la volonté divine n'est pas nécessitée, mais seulement déterminée, inclinée par le meilleur possible. Il est difficile aussi de ne pas voir dans sa position la transposition univoque d'une vérité humaine, le *nihil volitum quin praeco-*

⁸⁰ Ce serait une production divine de nécessité *métaphysique*, qui produirait tous les possibles ou rien, *ibid.*, III, no. 201, p. 236. Il n'y aurait qu'un monde possible.

⁸¹ C'est la production divine de nécessité *moral*e, *ibid.*, III, no. 201, p. 236; I, no. 8, p. 107; no. 25, p. 117; selon un choix libre et indépendant de la nécessité, *ibid.*, I, no. 45, p. 128, tel le premier décret libre de Dieu, qui porte toujours de faire ce qui est le plus parfait, Ed. Gerhart, tome 4, p. 438.

⁸² Au sens de la liberté d'équilibre de BRADWARDINE, *op. cit.*, I, c. 21, p. 231, B; cf. LEIBNIZ, *Théodicée*, I, no. 48, p. 129, III, nos. 302-303, p. 296.

⁸³ Cf. l'amusante image du combat entre les possibles, LEIBNIZ, *op. cit.*, no. 201, p. 236. Les possibles luttent entre eux pour manifester à l'intellect divin leur perfection, qui motivera Dieu à les créer.

⁸⁴ *Ibid.*, III, no. 310, p. 300; *Discours de métaphysique*, no. 13, IV, p. 436-438.

gnitum, pris dans son sens premier pour nous, adéquatement significatif de notre expérience immédiate. Il est clair en tout état de cause que la doctrine leibnizienne se rapproche bien davantage, en raison de son univocité, de la première hypothèse du *Peri Hermeneias* concernant la vérité des propositions portant sur le futur contingent que de la résolution aristotélicienne proprement dite, car «la vérité des futurs contingents est déterminée»⁸⁵.

8. *L'ordre des structures possibles*

L'évocation des positions moliniste et leibnizienne manifeste un clair exemple du constant mouvement de balancier qui anime l'histoire des idées humaines et auquel la philosophie grecque nous a habitués dès l'origine, avec l'opposition exemplaire de Parménide et d'Héraclite. De la prescience de soi nécessitant du futur contingent (néo-platonisme) à la détermination du futur contingent par le décret volontaire divin (Duns Scot); de la détermination par le décret libre au déterminisme volontaire absolu du futur contingent par la volonté divine toute-puissante (Bradwardine, Luther) d'une part, et d'autre part de la toute-puissance absolue divine à la science divine non nécessitant (Molina) et à la volonté divine non nécessitée (Leibniz), ce sont là deux mouvements de pendule de la même quête doctrinale qui tente de situer dans leur juste rapport la Providence et la liberté, en faisant jouer de diverses manières l'intelligence et la volonté divines d'une part et la liberté humaine d'autre part. La prescience vraie de soi du futur contingent semble entraîner en effet l'impossibilité de la contingence créée: si le futur contingent doit être d'abord connu avant d'être voulu, la prescience divine exclut la liberté humaine (néo-platonisme). La crainte de cette conséquence pousse la métaphysique à chercher dans le décret volontaire divin l'expression de la liberté divine et le fondement de la liberté humaine: le futur contingent n'est connu déterminément de Dieu que s'il est voulu librement par Dieu (Duns Scot). A la limite pourtant, l'antériorité absolue du vouloir sur le connaître (Duns Scot), c'est-à-dire la toute-puissance antécédente de Dieu (Bradwardine), engendrant l'indifférence et l'arbitraire divins (Occam), ruinent les conditions mêmes de la liberté humaine (Luther) — à moins qu'elles ne l'érigent en absolu (Socrétan, Sar-

⁸⁵ *Théodicée*, I, no. 44, p. 127.

tre). La crainte de cette extrémité ramène la métaphysique à poser une certaine antériorité du connaître sur le vouloir divin, telle qu'elle n'entraîne pas cependant une négation de la contingence et de la liberté. Ce sont les positions de Molina, soit la science moyenne du futur contingent déterminé par la liberté humaine, et celle de Leibniz, soit la réduction de la prescience dans le décret divin à la science de simple intelligence du possible le meilleur. Entre l'extrême de la prescience vraie de soi du futur contingent (intellectualisme) qui engendre la nécessité de l'ordre créé par la nécessité du plan providentiel, et l'extrême contraire de la volonté absolument déterminante du futur contingent (volontarisme), qui entraîne de même la nécessité de l'ordre créé (ou comme il a été dit également sa totale contingence) par l'absolu de la liberté divine, Molina et Leibniz représentent deux positions intermédiaires, qui tentent de maintenir les deux termes de la relation Providence-liberté dans une proportion relative intelligible. Et pourtant elles n'échappent pas à la difficulté qui guette toute métaphysique de la Providence et de la liberté, la prévalence exclusive de l'un des termes de la relation. La science moyenne rabaisse la toute-puissance au profit de la liberté humaine, la nécessité morale du possible le meilleur tend à réduire la liberté de Dieu et de l'ordre créé au profit de la prescience nécessitant. La métaphysique de la science moyenne, la métaphysique de la nécessité du possible le meilleur semblent être par conséquent des moyens termes incertains, dialectiques, entre ces deux extrêmes que sont la métaphysique de la prescience nécessitant du futur contingent et la métaphysique de la volonté absolument déterminante du futur contingent: elles participent, dans la contrariété, des deux extrêmes, en se rapprochant chacune davantage de l'un ou de l'autre.

Le premier de ces extrêmes (l'intellectualisme) pose que le connaître détermine absolument le vouloir, que le bien voulu est déterminé de soi dans la connaissance: la prescience dans ces conditions est nécessitant et la Providence ne laisse place ni à la liberté divine ni à la liberté créée; le possible est futur nécessairement, de même que de l'Un émane nécessairement le multiple. Cette position est assouplie dans la métaphysique leibnizienne, en ce que le bien (le meilleur possible), déterminé de soi dans la science de simple intelligence, incline, selon une obligation, une nécessité morale qui devrait sauvegarder la liberté du choix divin, la volonté divine à la produire. Il est difficile d'admettre qu'il y a là une véritable liberté,

mais assurément la nécessité formelle de la prescience nécessitant, la nécessité de l'émanation formelle, a laissé la place à la spontanéité vivante de la volonté divine⁸⁶.

Le deuxième extrême (le volontarisme) pose que la volonté détermine absolument le connaître, voir s'y substitue absolument, que le bien voulu n'est connu que dans le vouloir, ou dans l'exercice: la prescience dans ces conditions suit la détermination libre de la volonté, elle s'y résorbe même, et la toute-puissance se définit comme une liberté créatrice absolue en ce qu'elle s'exerce sans avoir à manifester un quelconque ordre de sagesse divine. Mais cette doctrine ne garantit pas suffisamment la contingence et la liberté du créé, la volonté divine par son efficacité toute-puissante peut être conçue comme nécessitant. Aussi bien Molina la corrige-t-il en ce qu'il définit le bien (et le mal) comme connu indifféremment par la science moyenne de Dieu et comme déterminé par la liberté humaine dans un acte auquel Dieu prête son concours ordinaire et simultané. L'antériorité du connaître sur le vouloir que Molina tenait à rétablir en Dieu n'empêche donc pas que la vérité déterminée du futur contingent ne dépende d'un décret volontaire, celui-là même de la liberté humaine.

L'un et l'autre extrêmes, d'ailleurs, manifestent la même univocité, l'un positivement, l'autre négativement. Car il est vrai que normalement, pour nous, le connaître précède le vouloir, et c'est cette antériorité qui est transposée en Dieu sans autre forme de procès dans ce qui a été appelé ici l'intellectualisme. Pourtant il ne suffit pas de nier simplement l'antériorité du connaître sur le vouloir, pour pouvoir, en attribuant cette négation à Dieu, rendre compte sans univocité de l'action providentielle. Dès lors, se dessine la possibilité sinon de résoudre clairement le problème des relations de la Providence et de la liberté, du moins d'en poser les éléments d'intelligibilité véritablement compréhensifs. Si la réduction en Dieu de la volonté à l'intelligence ou de l'intelligence à la volonté entraîne en conséquence la nécessité de l'ordre créé, si les concordismes moliniste ou leibnizien, par le caractère dialectique de leur médiation entre ces deux positions contraires, ne répondent véritablement ni à l'une ni à l'autre, peut-être est-il maintenant possible d'envisager un moyen terme, éminent selon l'analogie, qui permette de comprendre les positions divergentes et de situer du même

⁸⁶ Cf. la définition de la liberté, LEIBNIZ: *Théodicée*, III, no. 288, p. 288.

coup la Providence et la liberté humaine dans leur juste relation. Ne faudrait-il pas envisager une certaine mutualité en Dieu des relations entre le connaître et le vouloir, mutualité qui exprimerait pour nous l'identité absolue de l'un et de l'autre en Dieu, tout aussi bien sinon mieux que les deux positions rappelées qui réduisent soit le vouloir au connaître, soit le connaître au vouloir, mutualité qui présenterait également l'avantage de fonder le terme que l'une et l'autre excluent, la contingence ou la liberté créées.

IV. ESQUISSE D'UNE MÉTAPHYSIQUE COMPRÉHENSIVE DE LA PROVIDENCE ET DE LA CONTINGENCE

C'est en effet à la notion de science d'approbation qu'il faut revenir, telle qu'elle a été conçue par Saint Thomas, pour rendre intelligible la connaissance divine du futur contingent, en évitant l'univocité qui marque l'interprétation scotiste. La «conjonction de la volonté» avec l'intellect que cette notion implique, on l'a vu, a été réifiée, ou plutôt objectivée formellement, par Duns Scot, en ce que pour lui la volonté qui «approuve» tel futur contingent détermine la vérité de la proposition neutre que le signifie, afin que cette proposition, déterminément vraie désormais, la détermine en retour à la production efficace de son objet.

1. *Science et volonté divines*

Rien de tel pour Saint Thomas, bien que l'interprétation par ses disciples de la même doctrine fasse de larges concessions à la perspective scotiste. Il est certain pourtant que l'intention de Duns Scot était la même que celle de Saint Thomas. Il s'agissait de manifester la vérité déterminée de la connaissance que l'intellect divin prend du futur contingent et de sauvegarder en même temps la contingence de celui-ci. Mais pour éviter toute nécessité due à la prescience divine, il n'est pas nécessaire de supposer à l'acte de volonté une proposition neutre, ni vraie ni fausse. La science de simple intelligence des possibles et la science de vision des futurs contingents sont l'une et l'autre un aspect de la connaissance substantielle de l'essence divine par l'intellect divin, en tant que l'essence divine est participable à l'infini par les créatures possibles et à venir. Contrairement à ce que pensaient Duns Scot, Suarez, Molina et même Jean de Saint Thomas, les futurs contingents n'ont pas à être

connus en soi de manière déterminée. Comment le pourraient-ils, puisqu'ils ne sont pas en acte? Et de plus, lorsqu'ils seront en acte, ils n'en seront pas davantage connus en soi par l'intellect divin. Toutes choses hors de Dieu, si l'on peut parler ainsi, possibles, futurs contingents, actuellement existantes ou passées, ne sauraient être intelligées qu'en et par Dieu, en et par l'essence divine, considérée analogiquement comme intellect, *species* intelligibile, acte d'intelliger et objet intelligé absolument⁸⁷. Intelligées de cette manière, elles sont évidemment connues selon une vérité déterminée, puisqu'elles sont intelligées dans et par l'intellection subsistante de Dieu. Par là même, et cela est essentiel dans le présent débat, elles sont connues de toute éternité dans leur contingence même, sans être nullement nécessitées par la connaissance que Dieu a d'elles.

Il faut corriger, ici comme partout, les métaphores que véhicule le langage, ne pas parler de la *pré*-science du futur contingent, ce qui en effet évoque la manière temporelle qu'a l'intellect humain de connaître le futur contingent, et parler de la science éternelle du contingent à venir dans le temps. La proposition humaine portant sur le futur contingent ne saurait être une pré-science déterminément vraie du futur contingent sans nier sa contingence. La science éternelle de Dieu au contraire connaît déterminément le futur contingent dans son avenir temporel, sans le nécessiter en aucune manière. Il faut «déplacer» le mystère. Il ne s'agit pas tant du mystère, ou de la contradiction, d'une prescience divine non nécessitant des futurs contingents que du mystère de l'éternité divine qui «enveloppe» tout temps. L'éternité est la raison formelle propre et suffisante de la science non nécessitant des futurs contingents, ainsi qu'il a été dit. Elle est posée comme telle par le métaphysicien au terme de sa démonstration théologique, elle peut être contemplée par le spirituel comme la beauté inaltérable de Dieu.

Les mêmes choses doivent être dites proportionnellement de la volonté divine, qui dans la science d'approbation est dite accompagner l'intellect divin. La volonté divine est identique à l'essence divine. Son vouloir en acte est l'*esse* divin lui-même⁸⁸, son objet propre est la bonté substantielle de Dieu⁸⁹. Il suit de là que «Dieu, de

⁸⁷ *Summa theol.*, 1, q.14, a.4. — [Deus] alia a se videt non in ipsis, sed in seipso. in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso (*ibid.*, a.5).

⁸⁸ *Ibid.*, 1, q.19, a.1.

⁸⁹ *Ibid.*, a.3.

même qu'il intellige en un seul acte toute chose en son essence, de même il veut en un seul acte toute chose en sa bonté⁹⁰. De même par conséquent que toutes choses sont intelligées dans et par son intellection substantielle, de même, toutes choses sont voulues et aimées dans et par son acte de vouloir substantiel, c'est-à-dire dans et par son acte substantiel d'amour de soi. En ce sens, Dieu est à lui-même sa propre fin, et il est lui-même fin de tout ce qui procède de lui⁹¹. Ces choses-là, possibles ou futurs contingents, ne mesurent pas par soi sa volonté, pas plus qu'elles ne meuvent par soi son intellect. Seule sa propre bonté est son objet, et «ainsi, de même qu'il intellige les [choses] autres que lui en intelligeant son essence, de même il veut les [choses] autres que lui en voulant sa bonté»⁹². Voilà pourquoi selon la raison formelle propre de sa volonté, il n'a pas seulement inclination à l'égard de son propre bien, pour se reposer en lui-même en quelque manière, mais inclination à diffuser sa bonté en d'autres choses que lui, selon que cela est possible, c'est-à-dire selon que ces autres choses peuvent participer de sa propre bonté, et sont possibles, en tant qu'elles ont la *ratio entis*⁹³. Se voulant et s'aimant lui-même substantiellement, il se veut et s'aime lui-même participativement dans des créatures possibles ou futures contingentes⁹⁴. Quelque futur contingent qu'il veuille et s'incline à produire par conséquent, il le veut et l'aime également et pour la même raison formelle, l'amour substantiel qu'il se porte à lui-même⁹⁵.

Pas question ici d'un «décret» volontaire qui se fixerait sur tel futur contingent, encore moins qui déterminerait la vérité de la proposition qui le signifie. Il y a en Dieu selon Saint Thomas un seul et unique amour de soi-même, voulant et aimant par là même toute participation possible de sa propre essence substantiellement aimable, amour diffusif de soi dans les futurs contingents, communication insondable, dont il serait vain de songer à réduire le mystère, bien que l'on puisse métaphysiquement en formuler la

⁹⁰ *Ibid.*, a.5.

⁹¹ *Ibid.*, a.1, ad 1.

⁹² *Ibid.*, a.2, ad 2. Cf. la formule d'OCCAM, p. 247.

⁹³ *Ibid.*, 1, q.25, a.3. — Cette diffusion de sa propre bonté aux créatures définit son amour pour elles, *cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui* (*ibid.*, 1, q.20, a.2).

⁹⁴ *Ibid.*, 1, q.19, a.2.

⁹⁵ *Omnia amat uno et simplici actu voluntatis* (*ibid.*, 1, q.20, a.3).

raison. De même qu'il faut éviter le terme de décret, dans la mesure où il connote une idée de décision arbitraire, de même il faut éviter le terme de préférence. Il faut se contenter de dire que l'amour divin porte sur un futur contingent et s'incline à le produire, de même que parmi les disciples que le Christ aimait tous également, Jean était «le disciple qu'il aimait». Comme l'écrit cependant Saint Thomas à propos de l'amour plus ou moins grand que le Christ pouvait porter à Pierre ou à Jean, «il semble présomptueux de vouloir juger de cela»⁹⁶. Ce qui peut paraître certain en revanche, c'est que le monde créé, c'est-à-dire voulu et aimé de Dieu, ne s'impose pas à lui comme le seul ou le meilleur possible. Il n'y a pas qu'un monde possible. La prescience nécessitante du futur contingent comme la nécessité morale du possible le meilleur sont autant de tentations qui aboutissent à réduire l'œuvre créée de Dieu à l'ordre du seul monde que nous avons sous les yeux.

L'analogie qui vient d'être mentionnée entre l'intellection et la volonté divines ne doit pas faire illusion. Elle signifie, ici comme partout, une dissimilitude bien plus qu'un similitude formelle. Du fait que l'intellection divine connaît toutes choses par l'essence divine, elle les intègre nécessairement. Saint Thomas peut le dire par analogie avec l'intellection humaine, car les objets intelligés par l'âme, sont dans l'âme elle-même⁹⁷. Les choses connues de Dieu de même sont dans l'intellect divin, identiques à l'essence divine, distinctes de celles-ci tout au plus par une distinction de raison raisonnée fondée sur une distinction virtuelle extrinsèque. Mais les choses voulues par la volonté divine ne sont pas dans le même cas. Alors que l'intellect divin peut être comparé aux choses autres que lui qu'il connaît en tant qu'elles sont «en lui», la volonté divine peut être comparée aux choses autres qu'elle qu'elle veut en tant qu'elles sont en elles-mêmes, et «c'est pourquoi tout ce que Dieu sait il le sait nécessairement, mais tout ce qu'il veut il ne le veut pas nécessairement»⁹⁸. Il ne peut pas ne pas vouloir nécessairement sa propre bonté. Elle est son unique objet, sa fin propre et adéquate. Mais les créatures en elles-mêmes ne meuvent pas la volonté divine comme la fin propre de la volonté humaine meut celle-ci. Elles trouvent au contraire leur fin en la bonté de l'essence et de l'amour substantiel

⁹⁶ *Ibid.*, a.4, ad 3. Cf. l'Evangile de JEAN, 21, 15-23.

⁹⁷ On sait ce qu'il faut entendre par cette «immanence», cf. 3^e étude, p. 91 sq.

⁹⁸ *Ibid.*, 1, q.19, a.3, ad 6.

divins. Elles ne sont pas, note Saint Thomas, *finis*, mais *ad finem*. Et comme telles, elles ne sont pas de soi nécessaires à la perfection de l'amabilité divine, et si elles sont voulues, elles le sont *ex suppositione* par rapport à celle-ci⁹⁹. Manifestant la diffusion volontaire de l'essence divine participée, elles sont donc voulues, non pas nécessairement, mais librement par l'amour divin, et là réside le fondement, la raison et la garantie de leur contingence.

2. *La toute-puissance divine, créatrice de l'acte libre humain*

Il ne faut pas perdre de vue que la volonté divine est toute-puissance. Science, volonté et puissance en Dieu ne se distinguent pas réellement, mais selon la raison: «la puissance emporte la raison de principe qui exécute ce que la volonté commande et ce à quoi la science dirige»¹⁰⁰. Or, la volonté divine est cause de toutes choses, cause efficiente et finale non seulement de ce qui est, mais aussi de tous les modes propres de ce qui est, parmi lesquels le métaphysicien distingue le nécessaire et le contingent¹⁰¹. La puissance divine sera donc toute-puissance, dans la mesure où, exécutant ce que la volonté impère, elle produit activement tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce qui a la raison d'être¹⁰². Si donc le contingent et le libre devaient, pour rester contingents et libres, ne pas relever de la toute-puissance divine, un aspect de ce qui est échapperait à la volonté de Dieu, ce qui reviendrait à dire que la toute-puissance divine ne *peut pas* tout ce qui est. Il faut donc tenir deux séries d'affirmations: a) le futur contingent est connu déterminément dans et par l'intellection subsistante de Dieu; il demeure contingent en raison même de la nécessité infaillible de la science divine, qui voit présent à son éternité l'ensemble du futur selon l'ordre de ses causes nécessaires et contingentes¹⁰³. b) Le futur, nécessaire ou contingent, est posé efficacement dans l'existence réelle par la toute-puissance de Dieu qui cause l'*esse* et ses modes, dont la contingence, en *pré-parant* les causes intermédiaires d'où suit précisément soit la nécessité, soit la contingence¹⁰⁴. Chaque chose

⁹⁹ *Ibid.*, a.3, c.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1, q.25, a.1, ad 4.

¹⁰¹ *In libros Aristotelis Peri Hermeneias*, I, lect. 14, no. 197.

¹⁰² *Summa theol.*, 1, q.25, a.3.

¹⁰³ *Summa theol.*, 1, q.14, a.5; a.13 c. et ad 3.

¹⁰⁴ *In libros Metaphysicorum Aristotelis*, VI, lect. 3, no. 1220.

est donc déterminée, que ce soit par la science divine ou par la causalité volontaire de Dieu, selon son mode propre, c'est-à-dire selon le mode propre que veut efficacement pour elle la Providence divine. «Il faut considérer que le nécessaire et le contingent en tant que tels suivent proprement l'être. C'est pourquoi le mode de la contingence et de la nécessité tombe sous la providence de Dieu, qui est l'universel provident de tout être»¹⁰⁵.

De même qu'il faut plus de force et de vertu morale au père pour laisser agir l'enfant que pour agir à sa place, de même c'est la transcendance même de l'action divine incrée qui permet à l'action créée de s'exercer selon son mode propre, nécessaire ou libre. Un agent naturel exerce son efficience selon un mode transitif: se proportionnant à l'effet qu'il produit, adéquate à lui, son action passe immédiatement en lui, lui impose sa mesure propre, le transforme, et sa causalité en acte est immédiatement et identiquement son effet¹⁰⁶. De même, un agent spirituel, comme le sujet de connaissance par exemple, bien qu'il n'exerce pas son action de manière transitive, impose sa forme sur l'effet qu'il produit: l'objet est connu du sujet selon le mode propre du sujet¹⁰⁷. L'agent divin au contraire n'est pas proportionné ni adéquat à son effet, il agit sur lui en gardant la distance infinie de sa transcendance. L'action de l'agent divin, éternellement actuelle, incrée, dans l'agent divin, garde son mode propre en lui; elle ne passe pas à proprement parler dans son effet, transitivement, mais s'exerce en lui de manière créée. Comme telle, la causalité divine s'identifie à son effet, et de ce fait, cause son mode propre¹⁰⁸.

On peut comprendre dans ces conditions que le phénomène naturel contingent demeure contingent, que l'acte libre demeure libre, tout en étant causés l'un et l'autre par la cause agente divine,

¹⁰⁵ *Summa theol.*, 1, q.22, a.4, ad 3. Cf. 1-2, q.10, a.4, ad 1; *De malo*, q.6, art. un., ad 3.

¹⁰⁶ ARISTOTE, *Physiques*, 202 b 10 sq.; *Méta physiques*, 1066 a 27 sq.; commentaires de JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q.14, a.2. — C'est la causalité efficiente univoque.

¹⁰⁷ ARISTOTE, *De l'âme*, 432 a 2 sq. — *Ad modum recipientis*, THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.12, a.4; q.14, a.1, ad 3; q.89, a.5, etc.

¹⁰⁸ La création n'est pas un mouvement transitif (*Summa theol.*, 1, q.45, a.3). — L'action incrée de Dieu est son essence même, transcendante et incommunicable. L'action divine créée est l'action de la créature elle-même, en tant que cette action de la créature est sa causalité, dépendant *in causando* de la cause divine. Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q.25, a.1. — Cf. l'étude suivante.

que la toute-puissance divine n'agit jamais contre l'inclination ou la condition propre de son effet. Bien loin de contraindre l'action volontaire, elle la constitue au contraire comme volontaire, selon ses modes propres. «Ce qui est mû par un autre est dit constraint (cogit) s'il est mû contre son inclination propre; mais s'il est mû par un autre qui lui donne son inclination propre, il n'est pas dit constraint (...). Ainsi donc Dieu, mouvant la volonté, ne la constraint pas, car il lui donne sa propre inclination». Ce qui vaut universellement des causes naturelles et des causes volontaires. «De même que, mouvant les causes naturelles, il n'enlève pas à leurs actes d'être naturels, de même, mouvant les causes volontaires, il ne leur enlève pas que leurs actions soient volontaires, mais bien plutôt il fait en elles qu'elles le soient»¹⁰⁹. Bien loin que son efficience souveraine n'entame la liberté de l'agent humain, elle constitue son action comme libre. La toute-puissance divine peut donc être dite cause de l'acte libre humain, non seulement de l'acte humain, mais encore et surtout de son mode de liberté¹¹⁰. La liberté humaine dit raison de principe, certes, elle ne dit pas pour autant raison de principe premier et unique¹¹¹. L'acte libre de l'homme est effet de l'homme libre et de la volonté divine, d'où résulte que l'acte libre, le phénomène contingent, ne perd pas son unité, son identité propre, à être causé à la fois par la volonté libre humaine, par une cause contingente, et par l'agent transcendant, divin et tout-puissant. Dans l'acte libre, «ce qui vient du libre arbitre n'est pas distinct de ce qui vient de la prédestination; de même que [dans tout acte créé] ce qui vient de la cause seconde n'est pas distinct de ce qui vient de la cause première». Car «une [même] action ne procède pas de deux agents de même ordre, mais rien n'empêche qu'une même action ne procède de l'agent premier et de l'agent second»¹¹².

On peut comprendre enfin qu'il ne faut pas absolument chercher une concordance entre la Providence et la liberté humaine, comme si l'une et l'autre concourraient également à la position du même effet, mais qu'il faut fonder la liberté humaine et la contingence du

¹⁰⁹ THOMAS: *Summa theol.*, I, q.105, a.4, ad 1; q.83, a.1, ad 3.

¹¹⁰ *De malo*, q.3, a.2, ad 4: non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Summa theol.*, I, q.23, a.5; q.105, a.5, ad 2. Cf. *Contra Gentiles*, III, c. 70, no. 2464 b.

phénomène naturel dans la toute-puissance divine, dans l'universelle causalité de Dieu, laquelle cause immédiatement le mode propre de l'acte libre et du fait contingent, en en posant les conditions appropriées, en les causant eux-mêmes, en les mouvant à l'acte, sans jamais se substituer à leur cause prochaine et spécifique, c'est-à-dire à leur autonomie et à leur spontanéité propres¹¹³. Il faut rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû: étant tout-puissant, il peut le nécessaire et le contingent¹¹⁴; étant cause première, toute chose se réduit à sa causalité infinie, le nécessaire comme le libre. «Parce que l'acte même du libre arbitre se réduit à Dieu comme à sa cause, il est nécessaire que ce qui provient du libre arbitre soit soumis à la Providence divine. La providence de l'homme est contenue sous la Providence de Dieu comme une cause particulière sous la cause

¹¹³ Poser les conditions appropriées à l'acte, c'est pour Dieu donner, créer, causer la vertu propre de l'acte, par un *concurrus sufficiens* qui ne supprime pas la liberté, puisque, la vertu informant la puissance, c'est le sujet qui par la vertu agit ou n'agit pas, THOMAS, *Summa theol.*, I, q.105, a.3 et 4; *Contra Gentiles*, III, c. 67, no. 2416; *De potentia*, q.3, a.7. — Causer l'acte contingent ou libre, c'est pour Dieu s'identifier, de par son action créée, à l'action même du sujet créé, en respectant le mode de cette action, soit sa contingence ou sa liberté, *concurrus simultaneus* qui concourt avec la cause créée à l'effet créé comme la cause totale supérieure avec la cause totale inférieure, *Summa theol.*, I, q.105, a.5, § *Similiter etiam considerandum*, et ad 2; *Contra Gentiles*, III, c. 70, no. 2464 b; cf. note 108. — Mouvoir la puissance à l'acte, c'est pour Dieu appliquer la vertu à l'acte *hic et nunc*, par un *concurrus praevius* (*physicus* ou *naturalis*, par opposition à la motion métaphorique ou morale de la fin, ARISTOTE, *De Generatione et corruptione*, I, c. 7, 324 b 14), dit aussi *praedeterminatio*, *praemotio physica*, *motio praevia*, *auxilium efficaciter movens*, qui contrairement au *concurrus sufficiens*, n'est pas un *influx quiescens*, mais *transiens*, une *intentio transiens*, comme la vertu de l'agent dans l'instrument, la vertu de l'engendrant dans le germe, la couleur dans le *medium transparent aérien* (*De potentia*, q.3, a.7, ad 7), un *motus animae* (*Summa theol.*, I-II, q.110, a.2), une motion efficace qui enlève la *suspensio ad agendum* et fait agir le sujet sans lui enlever absolument la puissance radicale de ne pas agir (*indifferenta potestatis*). Cette motion prévenante, qui est, contrairement à ce que disent les Molinistes, une doctrine thomiste (*Summa theol.*, I, q.105, a.5; *Contra Gentiles*, III, c. 67, no. 2418; *De potentia*, q.3, a.7) élaborée par BANNEZ, JEAN DE SAINT THOMAS (*Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q.25, a.2), meut infailliblement sans nécessiter: le non-agir de la volonté est incompossible avec la prémotion actuelle, mais il reste possible à parler absolument, l'acte humain, mû de cette manière par Dieu, selon la condition propre du sujet, intimement, *suaviter*, n'en restant pas moins l'acte d'une puissance radicalement libre (*Summa theol.*, I-II, q.10, a.4, ad 3; *De veritate*, q.6, a.3; q.23, a.5, ad 3; *In Metaphysicorum*, VI, lect. 3, no. 1218). Doctrine profonde qui explicite le mot de Paul: *Dieu opère en nous le vouloir et le faire*, lesquels doivent être compris comme *notre vouloir et notre faire*, si l'on veut conserver à la formule un sens acceptable. — On aura reconnu ici les fondements de la doctrine de la grâce suffisante et de la grâce efficace. Cf. l'étude suivante.

¹¹⁴ In *Peri Hermeneias*, I, lect. 14, no. 197.

universelle»¹¹⁵. «Il n'est donc pas nécessaire, comme le dit admirablement Jean de Saint-Thomas, de poser une autre concordance que la causalité divine elle-même, dont l'universalité est telle qu'elle cause même la liberté humaine, la liberté créée étant un effet de Dieu, en tant que participant de lui»¹¹⁶.

Par cette doctrine, l'aristotélisme thomiste ne prétend pas épouser la question. Il sait fort bien qu'il ne pourra jamais expliquer *comment* l'efficacité transcendante de la cause première, loin de froisser la liberté humaine, produit en l'homme et avec lui jusqu'au mode libre de ses actes, de telle sorte que la responsabilité humaine demeure entière. Mais il prétend avec raison donner les *éléments d'intelligibilité* nécessaires pour permettre de comprendre le rapport de la Providence et de la liberté humaine, sans attenter ni à l'une ni à l'autre. Parmi les doctrines rappelées ici, choisies pour leur valeur exemplaire, les unes tendaient à diminuer la liberté humaine, les autres à diminuer la science et la puissance divines au nom de ce qui a été appelé par commodité l'intellectualisme ou le volontarisme. Il faut donc trouver le point de vue qui comprenne ces diverses positions sans les déformer ni les condamner, car chacune d'elles manifeste une exigence d'intelligibilité et une sensibilité humaines auxquelles la philosophie doit faire droit.

Comprenant *pourquoi* la Providence divine et la liberté humaine ne s'excluent pas, en indiquant les raisons à la fois efficiente (l'universalité de la causalité divine) et finale (l'amour substantiel que Dieu se porte à lui-même), sous le mode confus et analogique de l'intelligibilité commune d'un jugement de sagesse, renonçant à connaître le *comment* de cette situation, la présente étude se propose d'ordonner structurellement les doctrines portant sur ce sujet. Cette analyse structurelle de la pensée philosophique humaine se révèle à la fois compréhension de la chose et compréhension des doctrines. Par là le mot *compréhension* prend sa véritable signification: l'analyse structurelle de la pensée philosophique humaine intègre la chose et embrasse organiquement les doctrines. Une compréhension ne va pas sans l'autre; l'une et l'autre s'articulent dans la même discipline rigoureuse, nécessaire, scientifique, de l'esprit humain, la philosophie, compréhensive organiquement de tous les *-ismes*.

¹¹⁵ *Summa theol.*, 1, q.22, a.2, ad 4.

¹¹⁶ *Cursus theol.*, tome 2, In 1^{am}, q.14, disp. 20, *De scientia media*, a.7, no. 12, p. 528.

3. *Le concours des causes totales subordonnées*

Si l'on parle ici de concours, de coopération de la causalité humaine seconde et de la causalité divine première, il faut pourtant éviter de concevoir chacune d'elles comme une cause partielle composant avec l'autre une cause totale et causant avec l'autre un effet total. Ce ne sont pas en effet deux efficiencies qui se conjuguent pour produire entre elles une efficiency unique, seule susceptible d'agir effectivement¹¹⁷. Ce ne sont pas davantage deux efficiencies qui agissent chacune sur un même effet duquel elles causent chacune une partie¹¹⁸. Même s'il est vrai de dire que la cause première produit dans l'effet l'être comme tel, il ne faut pas voir en cet être un aspect formellement distinct dans l'effet de la partie qui dans le même effet dépendrait de la cause seconde. L'effet est un et identique, parce qu'il est causé par deux causes totales et immédiates chacune dans leur ordre¹¹⁹. Telle cause contingente, telle volonté libre, cause totalement son effet, et immédiatement comme cause propre, prochaine, adéquate. De même, la volonté divine cause totalement son effet naturel ou moral, et immédiatement comme cause lointaine, universelle et toute-puissante.

Il est évident de plus que si l'on parle de concours, il ne s'agit pas du concours de deux causes coordonnées de même ordre. Deux causes totales et immédiates du même effet, de même ordre l'une que l'autre, font double emploi et s'excluent l'une l'autre, l'une étant nécessairement superflue. Occam, pour répondre à cette difficulté, s'est vu dans l'obligation de considérer la toute-puissance divine comme une cause partielle de la créature, qui limite librement sa toute-puissance. Molina aboutit à une conséquence semblable en concevant la cause première divine et la cause seconde humaine comme deux causes partielles de même ordre, comme deux chevaux tirant un navire, et le défaut de l'une paralyse l'autre. Aussi bien, nécessairement, l'une doit-elle être rabaissée, sinon supprimée, la toute-puissance divine, puisqu'elle ne se détermine pleinement, ne s'actualise définitivement que devant le fait accompli de l'acte libre humain. Providence divine et liberté

¹¹⁷ Position de SUAREZ, *Disp. metaph.*, disp. 22, sect. 1, no. 23, tome 1, p. 807. Pour SCOT, on le sait, deux causes partielles constituent, par leur concours, une cause totale de leur effet commun.

¹¹⁸ Position de MOLINA, cf. note 77.

¹¹⁹ Cf. citations, note 112, et *Contra Gentiles*, III, c. 70, no. 2466.

humaine, toute-puissance divine et cause contingente naturelle doivent donc être conçues comme subordonnées la seconde à la première, comme la cause principale, première, et la cause seconde, dont il n'est pas contradictoire de dire qu'elles ont ensemble, en tant que subordonnées l'une à l'autre, le même effet, la seconde agissant «dans la vertu» de la première¹²⁰.

On a souvent parlé, pour faire comprendre la subordination de la cause seconde à la cause première, du cas de l'instrument¹²¹. L'instrument en effet est une cause secondaire, puisque l'agent premier fait passer son efficience par lui pour atteindre ou réaliser son effet. On peut donc dire que la cause première cause son effet par l'intermédiaire qu'est pour elle la cause seconde, laquelle est donc subordonnée à la cause première comme l'instrument est subordonné à la cause principale. Mais il faut bien noter que l'instrument n'est pas une cause totale de l'effet que la cause première cause par son intermédiaire, pas plus que la cause première n'est la cause immédiate de l'effet, dans la mesure où elle a besoin de l'instrument pour atteindre par lui, transitivement, son effet.

Il est cependant des cas où la toute-puissance divine s'empare d'une cause seconde comme d'un instrument pour lui faire produire un effet qui non seulement dépasse son efficience propre, mais n'exige de plus aucune participation volontaire ni libre. C'est le cas sans doute du prophétisme, non du miracle absolument, dans lequel le prophète n'est cause ni totale ni immédiate, mais instrumentale et médiate, de telle parole révélée. Aussi bien le prophète n'est-il pas cause seconde libre, et son cas n'est-il pas apte à servir d'exemple ici. Il reste donc que la notion d'instrument est bien plutôt une notion, première analoguée pour nous, utilisée pour faire comprendre par une illustration approchante ce qu'est le rapport de la cause première divine et de la cause seconde créée, et que par conséquent le rapport Providence-liberté ne se réduit pas simple-

¹²⁰ Tout agent second agit en (in) vertu, par (per) la vertu, de par (ex) la vertu de l'agent premier, THOMAS, *Contra Gentiles*, III, c. 66, nos. 2409, 2415; c. 149, no. 3218. — Le hasard est le concours simultané de deux causes coordonnées par accident, de même ordre, et l'effet ne se produit pas si l'une fait défaut, THOMAS, *In Metaph.*, VI, lect. 3, no. 1210. C'est la définition classique du hasard par COURNOT, citée par MICHEL DELSOL, cf. note 125.

¹²¹ *Contra Gentiles*, III, c. 70, no. 2466; c. 66, no. 2418; c. 149, no. 3218; *Summa theol.*, I, q.105, a.5; *De potentia*, q.3, a.7, ad 7 — JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q.26.

ment au rapport de la cause principale et de la cause instrumentale. Comme toute analogie d'ailleurs, celle de l'instrument manifeste davantage une dissimilitude qu'une similitude, et si l'on distingue parmi les causes en relation de subordination d'une part le couple cause première-cause seconde, d'autre part le couple cause principale-cause instrumentale, il faut remarquer aussi que les notions de cause première et de cause principale peuvent coïncider dans la même cause réelle, ce qui n'est pas le cas des notions de cause seconde et de cause instrumentale, en raison même de la causalité totale et immédiate qu'exerce la cause seconde.

Dans le second couple, la cause principale ne peut généralement pas produire seule l'effet qu'elle produit avec son instrument. Dans le premier couple, la cause première en tant que cause toute-puissante, totale et immédiate, peut au contraire produire seule l'effet qu'elle produit normalement avec la cause seconde, et si elle laisse agir la cause seconde, ce n'est pas par défaut de puissance, comme dans l'exercice humain normal de la cause principale agissant par l'intermédiaire de son instrument, mais au contraire par surabondance de puissance, par transcendance de son efficience et communication de sa causalité. Que Dieu laisse ainsi agir sa créature, n'est pas «défaut de sa puissance», mais «abondance de sa bonté», qui par là, «communique aux créatures aussi la dignité de la causalité»¹²². Ainsi se constitue l'ordre du monde, par la causalité qu'exercent les unes sur les autres les choses naturelles et volontaires, selon la hiérarchie propre à leur être.

4. L'intelligibilité propre et commune du contingent et du libre

Il résulte de ce qui a été dit que l'effet s'explique tout entier par sa dépendance par rapport à sa ou ses causes totales, prochaines, immédiates et adéquates. S'il s'agit d'un effet nécessaire, son intelligibilité découle tout entière de la causalité nécessitant de son agent prochain. S'il s'agit d'un effet contingent, son intelligibilité (ou son inintelligibilité) dépend tout entière de la cause contingente prochaine qui l'a produit, du concours de lignes causales différen-

¹²² THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.22, a.3; *Contra Gentiles*, III, c. 70, no. 2465 b. La cause seconde au contraire, bien que totale, ne peut agir seule, puisqu'elle agit *in virtute primae*, cf. note 120.

tes, du hasard, par exemple, qui l'a suscité. S'il s'agit d'un effet libre, il n'a pas d'autre raison propre immédiate et totale que l'agent libre qui l'a porté à l'être, après la détermination du dernier jugement pratique par l'appétit de la volonté, et la détermination de la volonté par ce jugement dans le choix terminal. Et cette intelligibilité gagnée par recours aux causes prochaines, immédiates et adéquates, est l'intelligibilité *propre* qui caractérise soit la science, au sens aristotélicien¹²³ ou contemporain de ce mot, s'il s'agit d'agents et d'effets naturels, soit la moralité, s'il s'agit d'agents et d'actes volontaires libres. Elle définit l'aire d'autonomie de la causalité des causes secondes, que ce soit dans le cas d'une causalité nécessitant ou d'une causalité libre.

Mais le même effet, pleinement intelligible de par ses causes naturelles, prochaines, immédiates et adéquates, pleinement responsable de par sa cause morale libre, rien n'empêche de le penser aussi comme dépendant totalement d'une cause supérieure, transcendante et toute-puissante. L'intelligibilité nouvelle qu'il y gagnera n'est pas cependant une intelligibilité propre, d'ordre scientifique ou moral, mais une intelligibilité *commune*, d'ordre métaphysique, sapientiel ou providentiel. Ainsi de savoir par exemple qu'en toute créature se distinguent une essence et une existence, n'apporte aucune intelligibilité à cette créature qui ne soit commune à toute autre; la distinction nouvelle n'apporte aucune connaissance particulière de la chose considérée, mais une connaissance universelle, métaphysique, commune à l'ensemble de toute créature, soit que ce qui est en tant qu'il est créé, est essence et existence. De même, de savoir qu'un acte libre humain, au moment où il est causé par la liberté humaine, est causé également par l'agent transcendant premier, voulu par la Providence et la toute-puissance divines, ne confère à cet acte aucune raison nouvelle propre. Il n'en est pas plus intelligible en lui-même, pas plus que toute chose causée par sa cause propre, dans la mesure où elle est rattachée à la cause universelle. Au contraire, nous le ressentons comme plus grave, plus profond, plus mystérieux, de le savoir ainsi inséré dans le plan providentiel divin: une dimension universelle, insondable s'ouvre en lui, que nous pouvons éprouver dans notre vie et, qui sait peut-être, adorer.

¹²³ Le savoir pour ARISTOTE est achevé quand l'effet est ramené à ses causes propres, immédiates et adéquates.

V. MÉTAPHYSIQUE DE LA PROVIDENCE ET BIOLOGIE

Cette distinction dans la subordination de deux causes totales et immédiates pourrait revêtir une grande importance dans le débat scientifique de la biologie contemporaine. Il s'agit en effet de savoir non seulement si l'évolution de la vie est finalisée ou non, mais si la finalisation exige un agent finalisant étranger au jeu des causes propres, prochaines, immédiates et adéquates. Certains biologistes font valoir que le devenir biologique, manifestant dans ses produits un caractère finalisé, ne peut être expliqué par le seul concours de causes contingentes, telles le hasard et la sélection, ce qui répugnerait à l'harmonie apparente de la nature vivante; ils admettent que la matière vivante est le champ d'exercice immédiat d'un agent extérieur unique qui fonde, cause et achève sa finalisation. Ainsi de Teilhard de Chardin, de Lecomte du Nouÿ, qui voient dans le devenir biologique la réalisation expresse d'un plan divin, lequel va chez Teilhard jusqu'à se prolonger télologiquement dans l'histoire de l'Eglise. Cette position n'est guère philosophique, elle est encore moins scientifique, pour deux raisons d'inégale importance. Non seulement elle intègre au devenir de la nature vivante un agent finalisant extérieur, transcendant, universel, comme s'il était le principe d'intelligibilité propre de l'évolution vitale, mais elle dénie à la science la capacité de rendre compte du caractère finalisé des produits de l'évolution par ses causes propres, totales, immédiates, prochaines et adéquates. Elle aboutit de ce fait à définir la nature vivante comme une matière dont le mouvement serait l'effet, efficacité et final, de la seule Providence. Une telle position néglige l'autonomie et le dynamisme propre de la matière et de la nature vivante. Autant immerger définitivement, c'est d'ailleurs sa tendance, l'agent finalisant dans le devenir et proclamer purement et simplement que le devenir est de lui-même évolution finalisée. Le marxisme est beaucoup plus conséquent, sans être plus athée pour autant, à parler structurellement, lorsqu'il affirme en effet la nécessaire finalité universelle de l'histoire¹²⁴.

¹²⁴ La doctrine de Teilhard est significative d'une attitude qui commande structurellement l'ensemble de la philosophie moderne, celle qui consiste à réduire tout acte naturel, humain, intellectuel ou moral, à Dieu comme à son seul agent propre, immédiat et adéquat. D'où les thèses du *cogito*, vérité éternelle créée arbitrairement par un Dieu indifférent (Descartes), du panthéisme efficient (Malebranche), du panthéisme formel (Spinoza), de l'idée leibnizienne. Autant résoudre

La thèse extraordinaire que propose la biologie contemporaine est au contraire celle même d'une puissance autonome de la matière et de l'évolution vitale. D'elle-même, de par le hasard de la mutation génétique, lequel inclut le hasard de la relation d'incertitude de Heisenberg, de par le concours de la mutation génétique et des circonstances qui déterminent la sélection des caractères acquis par mutation, l'évolution rend compte du caractère finalisé des formes vivantes. La biologie donne par là une intelligibilité propre du phénomène évolutif en le rattachant à ses causes naturelles, totales, prochaines, immédiates et adéquates. Elle explique au gré d'une connaissance scientifique spécifique l'ordre naturel de la vie, en ignorant tout d'une visée finalisante, dont elle serait bien en peine de dire quoi que ce soit. Elle reste ce faisant sur son terrain, elle n'extrapole en aucune manière, ni positivement en recourant à un agent finalisant, ni négativement en niant la possibilité ou la nécessité d'une Providence véritable¹²⁵.

Traitant de l'évolution vitale comme de son objet propre, la ramenant à ses causes propres, elle n'exclut pas pourtant la possibilité de la rattacher à une autre cause, supérieure, première, transcendance, toute-puissante, à condition évidemment que cette cause soit totale elle aussi, puisqu'une cause partielle, coordonnée à une

cette efficience universelle transcendante dans l'immanence du sujet transcontinental kantien, laquelle prépare alors toutes les variétés de dialectiques historicistes que la pensée contemporaine connaît aujourd'hui.

¹²⁵ Cf. l'excellente introduction à ce problème par MICHEL DELSOL, *Hasard, ordre et finalité en biologie*. — De toute façon, on peut considérer que les opérations du vivant sont en elles-mêmes, en dehors de l'évolution des formes vivantes, finalisées, en particulier par la reproduction: «dans tous les cas, c'est la reproduction qui fonctionne comme opérateur principal du monde vivant. D'une part, elle constitue un but pour chaque organisme. De l'autre, elle oriente l'histoire sans but des organismes. Longtemps le biologiste s'est trouvé devant la théologie comme devant une femme dont il ne peut se passer, mais en compagnie de qui il ne veut pas être vu en public. A cette liaison cachée, le concept de programme donne maintenant un statut légal» (FRANÇOIS JACOB, *La logique du vivant*, p. 17). Il faut appeler les choses par leur nom, la théologie, c'est la finalité. Et la finalité naturelle des organismes en eux-mêmes est une donnée d'intelligibilité *propre* de la science, elle n'implique nullement la notion d'un plan de providence finalisante, laquelle relève de l'intelligibilité *commune* d'un jugement de sagesse. ARISTOTE le disait déjà de son point de vue de naturaliste, non sans laisser entrevoir la perspective métaphysique qu'ouvre l'ordre des générations naturelles: «la plus naturelle des œuvres des vivants qui sont achevés et non incomplets, c'est de faire un autre comme lui, l'animal un animal, la plante une plante, de façon à participer autant qu'ils le peuvent à l'éternel et au divin. C'est ce que tous désirent, c'est en vue de cela que tous font ce qu'ils font selon la nature» (*De l'âme*, 415 a 26-b 2). — Cf. MURALT, *Comment penser la finalité en biologie*.

autre cause partielle et de même ordre, peut toujours empêcher l'exercice de celle-ci et suspendre la production de leur effet commun. Il semble donc que la biologie contemporaine propose une conception de l'évolution vitale qui laisse place à une métaphysique de la Providence, au gré de la notion dégagée ici de la subordination des causes totales et immédiates. Rien n'empêcherait donc de mettre en œuvre les principes mêmes que les grands aristotéliciens thomistes ont utilisés pour rendre compte de la concordance de la Providence toute-puissante et de la liberté humaine et de rendre raison par eux de la Providence divine sur le phénomène évolutif. De même que la transcendance de la toute-puissance divine lui permet de faire à la fois tel être et son mode d'être propre, nécessaire, contingent ou libre, de même elle lui permettrait de réaliser son plan de finalisation par le hasard efficient de la mutation génétique et de la sélection biologique. Le caractère finalisé de l'évolution des formes vivantes serait ainsi à concevoir comme un seul et même effet de deux ordres de causes subordonnées totales et immédiates, dont l'une est universelle, métaphysique et transcendante, les autres propres, physiques et biologiques, prochaines et adéquates, la toute-puissance de la Providence et la contingence du hasard.

Dans cette perspective aristotélicienne, il est donc permis de considérer que *l'évolution vitale est finalisée par soi*, d'une part, en tant qu'elle est le produit du concours de la mutation génétique et de la sélection naturelle, c'est-à-dire du développement nécessaire de la nature vivante et du jeu contingent de ses conditions d'exercice, d'autre part, en tant qu'elle est voulue par la volonté souveraine de la Providence. Dans le premier cas, il y aurait finalité dans le sens d'une cause finale considérée comme *finis effectus*; dans le deuxième cas, il y aurait finalité dans le sens d'une cause finale considérée comme *finis cuius gratia*¹²⁶. L'explication biologique donnerait ainsi le *comment* propre et scientifique du phénomène évolutif dont la métaphysique, en le ramenant finalement à l'amour substantiel de Dieu pour lui-même, donnerait le *pourquoi* commun et sapientiel, l'une ouvrant ainsi le champ du savoir, et l'autre le champ de la contemplation de l'ordre vivant.

Cette manière de voir permettrait d'intégrer les considérations d'Aristote sur la nature comme cause finale¹²⁷ et sur l'ordre de

¹²⁶ Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q.13, a.1.

¹²⁷ *Physiques*, II, 8.

l'univers comme imitation de la perfection divine¹²⁸, sans abandonner en rien l'autonomie de la nature physique et vivante, si fortement revendiquée par la science contemporaine. Car pour Aristote, l'univers entier est finalisé par l'Acte pur, l'âme spirituelle humaine, immédiatement, dans l'acte spirituel de contemplation par lequel elle peut être unie au divin, les êtres vivants et physiques, médiatement, sur le mode de l'exemplarité, en imitant la souveraine perfection du premier mouvant immobile, chacun selon sa puissance, par la pérennité de leurs générations, la régularité de leurs cycles et de leurs révolutions naturelles.

Une telle perspective métaphysique permet enfin de comprendre à quel point les philosophies contemporaines de l'évolution sont anthropomorphiques: considérant l'évolution comme un processus univoque, continu, sans rupture, sans hasard ni nécessité indifféremment, comme le développement d'un même sujet ou l'action d'un seul agent, elles tendent à attribuer à l'univers entier une affectivité quasi humaine, en le destinant à se fondre dans un embrasement, un embrasement quasi amoureux¹²⁹, qui le rétablit dans son unité originale. L'entreprise, pour pieuse qu'elle soit, n'aboutit pas à établir une intelligibilité satisfaisante. Elle confond métaphysique et biologie et son apparente beauté poétique ne se nourrit en fait que de métaphores sentimentales, fort dommageable à l'intention spirituelle qui l'anime. Si telle était vraiment la sagesse philosophique, il faudrait vraiment donner raison à Jean Piaget et à son livre: *Sagesse et illusions de la philosophie*.

Il faut donc bien marquer les limites dans le cadre desquelles la perspective qui vient d'être esquissée peut être légitimement envisagée. En affirmant une certaine complémentarité de la métaphysique et de la biologie dans la recherche de l'intelligibilité du phénomène évolutif, le métaphysicien ne prétend pas amener une intelligibilité nouvelle propre — en ce sens la biologie reste plus satisfaisante, car elle explique mieux, plus adéquatement pour nous le phénomène évolutif — il ne prétend pas non plus se substituer au savant, mais il pense pouvoir amener une certaine intelligibilité,

¹²⁸ *De anima*, II, 4, 415 a 26 sq.

¹²⁹ Que l'on pense par exemple, par-delà la gnose teilhardienne, au symbolisme orgastique d'un WILHELM REICH. Il s'agit là évidemment d'un développement extrême, marqué par la mode psychanalytique, significatif d'une tendance cependant.

universelle, commune, c'est-à-dire non propre ni spécifique, pour ne pas dire impropre et inadéquate, à laquelle l'intelligence humaine, et surtout l'esprit humain, peut également accéder. Il ne s'agit pas de sonder la fin de l'univers et de révéler aux hommes ébahis le plan providentiel, comme le croyait naïvement Descartes, qui y voyait une raison de refuser la causalité finale. Il s'agit simplement de dire ceci, et selon la signification étroitement limitée des termes employés: le caractère finalisé de l'évolution vivante est l'effet unique et identique de deux causes subordonnées l'une à l'autre, totales et immédiates, l'une première, commune, métaphysique, providentielle, la toute-puissance de la volonté divine, l'autre, seconde, propre, physique, adéquate, le jeu des causes naturelles. Au gré de cette subordination et des formes diverses qu'elle peut prendre, la cause première meut le hasard et la nécessité de l'univers à constituer des formes vivantes nouvelles qui évolueront d'elles-mêmes vers une plus grande perfection fonctionnelle.

Cette perspective peut être encore élargie. Car quel est cet être suffisamment intelligent, volontaire et puissant pour créer la «grande purée originelle», suffisamment maître du hasard de l'agitation des particules élémentaires dûe à l'explosion de la première seconde, pour le mouvoir efficacement à produire les premières combinaisons atomiques, jusqu'à l'apparition du carbone, ce «héros de l'évolution chimique et de l'évolution biologique», suffisamment maître du jeu universel des causes naturelles, nécessaires ou contingentes, pour permettre à un rayonnement électromagnétique de traverser l'immensité du cosmos, de frapper une cellule vivante et de provoquer en elle une mutation, source de vie nouvelle? Quelle est cette liberté dominatrice capable non seulement de régir souverainement l'ordre nécessaire de l'univers, mais aussi de mener infailliblement le jeu contingent des probabilités les plus improbables? Qui, sinon la Providence divine qui, dans sa science déterminément vraie du futur contingent, dans sa volonté libre, cause à la fois le hasard et la nécessité, et leur communique de par sa toute-puissance une participation autonome à sa causalité efficace.

Le jeu de la Providence et de la contingence, élaboré principalement pour résoudre les problèmes de la justification par la grâce, trouverait ici une application métaphysique et physique extraordinaire, bien en deçà même de la constitution de l'acte volontaire et de l'histoire humaine. Il faudrait dire, et semble-t-il en accord avec les astro-physiciens contemporains, en dépit du caractère sans

doute conjectural de certaines de leurs reconstitutions¹³⁰, que s'il y a toute-puissance intelligente et volontaire de Dieu, elle s'exerce de toute éternité sur tout l'univers créé, dans le temps universel et dès le premier instant; que s'il y a un premier instant, elle meut, dès le commencement et dans toute leur histoire à venir, les particules élémentaires dans leur mouvement absolument contingent à produire (motion prévenante) et produit avec elles (concours simultané) les premières combinaisons physiques de notre univers. Dans ce processus originaire, qui s'étend et se continue sur l'immensité du temps cosmique, la Providence divine, éternellement intelligente et volontaire, et les particules élémentaires dans leur mouvement absolument contingent, seraient les causes, totales et subordonnées l'une à l'autre, de l'apparition des premiers systèmes atomiques stables, la toute-puissance dominant le hasard au point de conférer aux particules élémentaires qu'il «régit» leur «dignité de cause» (Thomas) et leur «fertilité cosmique» (Reeves). L'ordre du monde, dans son hasard et sa nécessité, serait ainsi, de toute éternité, présent à la prescience divine et gouverné efficacement par la Providence. Objet d'une intelligibilité scientifique propre, celle du physicien, il n'en serait pas moins l'objet d'une intelligibilité sapientielle commune, celle du métaphysicien.

Il y a dans ces considérations l'occasion de concevoir les rapports de la science et de la métaphysique de manière moins sommairement exclusive qu'on ne le fait d'habitude, une occasion de rendre justice à l'une et à l'autre, en articulant l'une à l'autre l'intelligibilité que chacune peut apporter. Il apparaîtrait une fois encore qu'il ne faut pas tant rechercher la *concordance* de la Providence et de la liberté, de la toute-puissance et de la contingence, que fonder la liberté humaine comme toute forme de contingence dans la toute-puissance intelligente de la volonté divine, qui n'agit jamais avec sa créature sans lui assurer une causalité autonome et plénière.

¹³⁰ Cf. les livres extrêmement suggestifs de HUBERT REEVES, *Patience dans l'azur, L'évolution cosmique*; STEVEN WEINBERG, *Les trois premières minutes de l'univers*. Les ouvrages de MARIO BUNGE, *Philosophy of Physics*, et *Causality and Modern Science*, sont nettement déficients du point de vue philosophique.

SEPTIÈME ÉTUDE

LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE DE LA CAUSALITÉ DIVINE

Credo in unum Deum omnipotentem. A cet article de foi est suspendue toute la métaphysique occamienne. La toute-puissance divine en effet ne peut être l'objet d'une démonstration scientifique, pour deux raisons conjuguées. D'une part, Occam considère avec Scot que l'expérience humaine la plus courante manifeste avec évidence la puissance propre de la cause créée; d'autre part, avec Scot encore, il substitue à la doctrine aristotélicienne de la causalité réciproque, ou du moins subordonnée, de causes totales celle de la causalité concourante non réciproque de causes partielles. Il suit de là que la puissance divine, si elle s'exerce dans toute son amplitude, ne peut que contrecarrer l'autonomie de la cause créée, que seule l'autorité de la révélation en garantit le caractère absolu aux yeux du croyant, mais qu'il faut, du point de vue métaphysique, pour assurer l'intelligibilité de la causalité divine face à une causalité créée dûment attestée par l'expérience, introduire la notion dialectique d'une aliénation toute-puissante de la toute-puissance divine par elle-même: «[Dieu] ne veut pas produire seul tout [l'effet], mais il co-agit avec les causes secondes comme une cause partielle, bien qu'il soit [cause] plus principale. De telle sorte que lui-même est cause immédiate de toutes [choses], quand il agit avec les causes secondes comme quand il agit sans elles. Les causes secondes n'en sont pas pour autant superflues, car Dieu n'agit pas en toute action selon toute sa puissance»¹.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la doctrine occamienne de la toute-puissance divine, absolue ou ordonnée: la toute-puissance divine absolue s'ordonne absolument à concourir partiellement à l'effet de la cause créée. Car Dieu est un agent volontaire, non une cause naturelle; sa causalité par conséquent est

¹ 2 S, q.3-4, OT, V, p. 72. Cf. FRANÇOIS DE MAYRONNES, 1 S, dist. 43-44, q.7, Venise 1520, p. 127 D: *Causa prima (...) posset totum producere; sed tamen moderatur actionem suam ne auferat a causa secunda suam activitatem.* — CHARLES SECRÉTAN, dans sa *Philosophie de la liberté*, reprend exactement la même position que celle d'OCCAM, II, *L'histoire*, leçon 1, p. 24.

libre et non nécessaire. C'est pourquoi il se constitue librement cause partielle concourant avec sa créature, et assure ainsi, comme par accident, l'autonomie, sinon la liberté de la causalité de celle-ci en l'«abandonnant» à l'exercice spontané de ses puissances naturelles².

La présente étude tente d'introduire à cette difficile problématique, en définissant la doctrine thomiste de la causalité divine, qu'Occam, après Scot, ne cessera de critiquer. Il ne sera pas difficile pour le lecteur de lire en filigrane, dans les rapports de la causalité toute-puissante de la cause divine à la causalité propre de la créature, tels que Saint Thomas les conçoit, la structure métaphysique des relations de la grâce divine à la liberté humaine.

1. *La fameuse proposition des théologiens*

La doctrine de la toute-puissance divine s'exprime dans une formule qu'Occam appelle la «fameuse proposition des théologiens» et qui dans sa lettre ne lui appartient pas en propre. On la retrouve chez Saint Thomas: «il est faux de dire que Dieu ne peut pas faire par lui-même ce qui est fait par quelque cause créée» (...), «c'est pourquoi aussi il peut agir en dehors de cet ordre institué [par lui], par exemple en produisant les effets des causes secondes sans celles-ci»; dans l'*Ordinatio* de Duns Scot: «tout ce que peut la cause efficiente première avec la cause seconde, elle le peut par soi immédiatement³; et chez Occam: «tout ce que Dieu produit par la médiation des causes secondes, il peut le produire et le conserver immédiatement sans elles»⁴.

Or, dans l'interprétation qu'en donne Occam, après Duns Scot, c'est cette proposition, théologique car non démontrable par la rai-

² Cf. ce que dit OCCAM des créatures qui sont *derelictae sibi ipsis*, au point de mériter volontairement leur salut, *ex puris naturalibus* (1 S, dist. 41, q. un., OT, IV, p. 606). CALVIN rejette ce (semi)pélagianisme qui «partit entre la grâce de Dieu et la volonté et la course de l'homme» (*Institution chrétienne*, tome III, p. 87). Loin de revenir à une doctrine de la causalité subordonnée de causes totales pour répondre à la position de ses prédecesseurs, il obéit à la structure même de leur pensée, en la renversant: Dieu est cause totale en tant qu'il prive la créature de sa causalité propre. Il est vain dans ces conditions de se réclamer de SAINT AUGUSTIN. — Pour ce qui est de la causalité libre de Dieu, cf. par exemple OCCAM, 2 S, q.3-4, OT, V, p. 63, et le texte cité note 1.

³ THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.105, a.2 et 6; SCOT, 1 S, dist. 42, q. un., no. 14, VI, p. 346.

⁴ *Quodl.*, 6, q.6, OT, IX, p. 604; cf. q.1, *ibid.*, p. 587; 2 S, q.3-4, OT, V, p. 69.

son naturelle⁵, qui permet de déterminer si ce que Dieu conjoint de fait, *de potentia ordinata*, peut être ou non séparé *de potentia absoluta*, comme par exemple la matière d'avec la forme, l'intellection d'avec l'objet qui est apparemment sa cause naturelle, la volition d'avec le bien qu'elle vise et qui est apparemment sa cause finale. C'est elle qui permet de conclure, s'il est vrai que l'argumentation *de potentia absoluta* est une méthode critique de définition des essences⁶, que l'acte intellectuel ou volontaire est essentiellement indépendant de son objet, même s'il est lié à lui dans son exercice de fait, que l'acte de l'intellect n'est pas spécifié par son objet, que la volonté est essentiellement indifférente à toute fin qui pourrait se présenter à elle, qu'elle est essentiellement non finalisée, «infinie» en ce sens, libre et absolue, capable même de mériter son salut éternel *ex puris naturalibus*.

Occam utilise, pour faire comprendre le statut absolu des puissances de l'âme humaine, de descriptions paradoxales qui ont fait long feu dans la tradition philosophique occidentale; l'indépendance de l'intellect à l'égard de toute causalité objective est exemplifiée par la notion de la *notitia intuitive* d'une chose qui n'existe pas, et la non-finalisation de la volonté absolue en elle-même par la notion de la haine méritoire de Dieu et du prochain. De plus, l'autonomie absolue des puissances de l'âme à l'égard de leur objet apparemment naturel se prolonge dans la séparation possible dans l'âme d'actes que leur nature semblerait devoir conjoindre ou au contraire dans la co-existence possible de certains actes avec d'autres, ou avec des *habitus*, apparemment incompatibles avec eux. C'est ainsi par exemple que la *notitia abstractive* peut être sans *notitia intuitive*, la fruition sans délectation, la vision béatifique sans fruition, que l'amour de Dieu peut co-exister avec la haine du prochain, le péché actuel avec la charité, la haine de Dieu dans l'enfer avec la vision de Dieu, ce qui implique la possibilité du mérite sans la grâce, de la justification sans sacrements, du salut sans l'Eglise⁷.

Tous ces thèmes, d'une portée immense dans l'histoire occidentale, découlent d'une notion de la causalité dont Duns Scot et Occam, ainsi que tous les modernes qui les suivent, font un usage

⁵ SCOT, 1 S, dist. 42, q. un., no. 11-14, VI, p. 344-346.

⁶ Selon une remarquable intuition de PAUL VIGNAUX, *Nominalisme au 14^e siècle*, p. 23. Cf. 5^e étude, note 34.

⁷ Cf. MURALT, *La théologie occamienne de la grâce*.

spontané et constant, en n'e doutant jamais qu'elle ne soit strictement aristotélicienne, la notion d'une causalité concourante de causes partielles, qu'ils substituent sans le savoir à la notion aristotélicienne d'une causalité réciproque, ou du moins subordonnée, de causes totales. Etonnante situation que celle d'une révolution doctrinale qui s'ignore, et qui cependant entraîne toutes celles qui déterminent le cours et la structure de la pensée moderne! Dans cette perspective, il apparaît que la notion de causalité perd son caractère analogique, puisque Dieu et la créature concourent partiellement à leur effet commun comme le fait tout couple de causes efficientes créées, et que, selon la «fameuse proposition des théologiens» telle qu'Occam la comprend, le rapport de la causalité divine première et de la causalité créée seconde est mis en œuvre de telle sorte que:

— *de potentia ordinata*, la cause première s'exerce avec la cause seconde, comme une cause partielle, principale, plus principale que la cause seconde dans son exercice efficace; elle ne se subordonne pas pour autant la cause seconde comme son instrument, car elle n'agit pas tant par l'intermédiaire de la cause seconde qu'avec elle; à ce titre elle n'est pas cause médiate, mais immédiate, de même que corrélativement la cause seconde, est une cause partielle et immédiate, qui concourt nécessairement avec elle, sa causalité partielle garantissant sa non-instrumentalité, c'est-à-dire son immédiateté et son autonomie; un tel exercice de la cause première est le fait il est vrai d'une limitation *de facto* de la toute-puissance divine par elle-même, ainsi qu'il a été dit⁸;

— *de potentia absoluta*, la cause première peut s'exercer seule sans la cause seconde en se substituant totalement à l'exercice de celle-ci, dans la mesure où elle contient, ou comprend, sa causalité, et de ce fait elle peut être *de potentia absoluta* cause totale de tout ce dont elle est de fait cause partielle⁹.

2. La notion de cause totale

La formulation par Saint Thomas de la «fameuse proposition des théologiens», bien que fort semblable *sicut verba sonant* à celle

⁸ 2 S, q.3-4, OT, V, p. 63, 72, 423. Cf. références note 4, et 1 S, prol., q.1, OT, I, p. 35.

⁹ 2 S, q.3-4, V, p. 63, 50; q.15, *ibid.*, p. 350; *Quaest. variae*, q.7, a.4, OT, VIII, p. 394.

d'Occam, repose sur une tout autre doctrine. Elle implique certes que la cause divine peut agir «sans les causes secondes», en faisant par elle-même ce qui est fait par une cause créée. C'est en particulier le cas du miracle, dont il ne pourra être question ici, et dont on ne doit pas dire tout uniment qu'il supprime tout exercice de la cause seconde. Mais elle n'implique pas une causalité divine partielle qui produirait l'effet de la cause seconde concurremment avec la causalité partielle de la cause seconde, pas plus qu'elle ne court le risque de réduire la causalité de la cause créée à une simple causalité instrumentale, comme semblent le croire Scot, Occam, puis enfin Suarez. Saint Thomas considère certes que la cause seconde est mue par la cause première, et qu'elle meut elle-même en étant mue par celle-ci. Par là, elle partage de fait une des conditions de la cause instrumentale qui ne peut agir que *in virtute agentis principalis*, car «toujours l'agent second agit en vertu de l'agent premier», et «tout agit ainsi en vertu de Dieu même»¹⁰. Mais la cause seconde n'est pas instrumentale pour autant, elle est au contraire cause principale¹¹, et, quoique subordonnée à la cause première, cause totale de son effet, dont la cause première est cause totale elle aussi, dans son ordre et selon son mode éminent propre, car «une action ne procède pas de deux agents de même ordre, mais rien n'empêche qu'une action identique procède d'un agent premier et d'un agent second»¹². Et l'effet de cette subordination d'une

¹⁰ *Summa theol.*, 1, q.105, a.5. — En ce sens, *natura est quoddam instrumentum Dei moventis* (*Ibid.*, 1-2, q.6, a.1, ad 3).

¹¹ Cf. la présentation de la cause principale et de la cause instrumentale, *Summa theol.*, 3, q.62, a.1.

¹² *Summa theol.*, 1, q.105, a.5, ad 2; Cf. *Contra Gent.*, 3, cap. 70, no. 2464. — La cause première divine et la cause seconde créée sont *alterius ordinis*, ou *alterius rationis*, la cause première divine étant en effet non univoque à la cause créée. Si elle l'était, elle communiquerait son être comme tel (cf. ce qui est dit plus bas de la participation dans une métaphysique de l'être et une métaphysique de l'un). Elle n'est pas pour autant équivoque, car dans ce cas elle ne produirait pas une créature semblable participativement à elle. Elle peut être dite un agent analogique, auquel se réduit tout agent univoque, comme dans la prédication tous les prédicts univoques se réduisent à un premier non univoque, mais analogique, l'*ens* (*Summa theol.*, 1, q.13, a.5, ad 1). Cf. *Contra Gent.*, 2, cap. 21, no. 973, où THOMAS parle de l'agent univoque comme d'un *quasi agens instrumentale* à l'égard de l'agent premier non univoque. Ce *quasi* est la marque de l'analogie. — Il faut remarquer ici que cette altérité de *ratio* se vérifie également de la causalité telle qu'elle se distingue en matérielle, formelle, efficiente, finale et exemplaire, ce qui explique que ces causalités spécifiques puissent être réciproques et totales. D'où suit que la conception scotiste et occamienne de la causalité concourante de causes partielles 1) réduit toute causalité à la causalité efficiente, ce qui est manifeste chez OCCAM,

cause totale seconde à la cause totale première est une réalité une où il n'est pas possible de distinguer ce qui vient de la causalité de l'une et ce qui vient de la causalité de l'autre¹³.

Il semble bien qu'aucun texte de Saint Thomas ne cite expressément les termes de cause totale ou partielle. Il est certain cependant qu'en posant comme il vient de le faire la subordination de la cause seconde à la cause première, Saint Thomas attribue à chacune d'elles une causalité totale à l'égard du même effet créé. S'il ne dit pas que la causalité divine et que la causalité créée sont totales à l'égard de leur effet identique, il dit du moins que cet effet tout entier (*totus*) dépend de l'un et de l'autre non partiellement: «le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et à la vertu divine comme s'il était produit (*fiat*) partiellement par Dieu et partiellement par l'agent naturel, mais comme s'il était produit tout entier (*totus*) par l'un et l'autre»¹⁴. Car il faut comprendre que Dieu n'éprouve aucun besoin de s'ajointre le concours d'une causalité créée pour combler le défaut de sa propre puissance, fût-ce pour expliquer l'imperfection de l'effet de la puissance divine, comme l'entend SCOT¹⁵, mais qu'il donne à la créature de participer à la causalité divine en lui communiquant «la dignité de la causalité» en raison de l'«abondance de sa bonté»¹⁶. Même s'il ajoute que le gouvernement divin met en œuvre les causes secondes comme moyens de sa providence, il n'entend pas faire de la cause seconde un sim-

2) réduit la causalité de l'agent premier à celle d'un agent univoque, ce qui nécessite l'abandon de la notion de participation de la créature au créateur, abandon manifeste également chez OCCAM. Cf. MURALT, *La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam; L'univocité de l'être, fondement critique de la négation chez Guillaume d'Occam d'exemplarité divine*.

¹³ THOMAS le dit à propos de la grâce et de la liberté dans la prédestination, et l'étend d'une manière générale à toute subordination d'une cause seconde à une cause première (*Summa theol.*, 1, q.23, a.5).

¹⁴ *Contra Gent.*, III, cap. 70, no. 2466. — La référence qui suit à l'instrument n'est qu'une analogie, bien évidemment, puisque l'instrument ne peut être dit cause totale de l'effet de la cause principale. Il est regrettable qu'un ouvrage aussi fondamental que REINHOLD SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, p. 403, ne fasse pas la distinction, attribuant ainsi à THOMAS un augustinisme hors de propos.

¹⁵ La cause divine étant parfaite, l'imperfection de son effet exige le concours d'une cause seconde imparfaite, *quasi propter imperfectionem addendum*. Telle est la proposition que DUNS SCOT attribue aux «philosophes» qui pensent que Dieu exerce une causalité de nature (1 S, dist. 42, q. un., no. 10, VI, p. 344). La notion d'une causalité divine qui aliène librement sa toute-puissance évite une telle conclusion, OCCAM, 2 S, q.3-4, OT, V, p. 63 et 72.

¹⁶ *Summa theol.*, 1, q.22, a.3; *Contra Gent.*, III, cap. 70, no. 2465 b.

ple instrument. La dignité de la causalité est communiquée pleinement à la cause créée, et la causalité totale que celle-ci exerce est une causalité propre, parce que participée de la causalité divine. C'est le lot d'une cause partielle au contraire de ne pas suffire à produire seule son effet et de requérir le concours d'une autre cause partielle pour pallier son indigence: la causalité partielle est ici autonome dans la mesure où elle ne participe pas de la causalité de la cause partielle avec laquelle elle concourt ni n'agit en vertu de celle-ci. Le pélagianisme contre lequel lutteront les Réformateurs ne fondera pas autrement la liberté humaine face à la grâce.

La tradition thomiste se verra donc dans l'obligation d'expliciter la notion de la causalité en défendant contre la pensée franciscaine le sens thomiste de la distinction entre cause totale et cause partielle. On le voit chez Capréolus qui, pour montrer par exemple que Dieu peut être cause du péché considéré dans son entité positive, cite Grégoire de Rimini introduisant une notion de cause totale qu'il déclare parfaitement acceptable pour lui¹⁷; on le voit mieux encore chez Jean de Saint Thomas qui lie explicitement le thème de la causalité totale des causes secondes subordonnées à la cause première et le thème de la participation de la causalité créée à la perfection incrée de la causalité divine¹⁸.

3. *L'ordre des causalités dans la motion divine de la créature*

C'est donc bien une notion de causalité totale qui soutend chez Saint Thomas la doctrine de la motion divine des créatures. Or la causalité divine s'exerce à l'égard de la créature selon l'un des ordres que Saint Thomas distingue dans l'intelligibilité de ce qui est en tant qu'il est, l'ordre propre de l'acte et de l'exercice, distinct de l'ordre propre de la quiddité, de la définition et de la substance. Selon cet ordre d'intelligibilité qui est celui de l'exercice de la causalité *in causando*, la fin finalise l'agent à imprimer efficacement la forme dans la matière. En ce sens, *in causando*, le bien et la fin sont premiers, et ils meuvent l'efficient; en second vient l'efficient qui meuvent la matière à la forme, et la puissance à l'acte; en dernier vient la forme qui, sous l'effet de l'agent, spécifie la matière¹⁹.

¹⁷ *Defensiones*, 2 S, dist. 37, q.1, a.3 § 1, ad 3^{um}, IV, p. 431 a-b.

¹⁸ *Cursus phil.*, II, *Phil. nat.*, I, q.25, a.1, p. 490 b-491 a.

¹⁹ *Summa theol.*, 1, q.5, a.4.

C'est cet ordre d'exercice que suit l'analyse thomiste de la motion de la créature, et particulièrement de la créature humaine²⁰. Dieu en effet exerce sa causalité à l'égard de la volonté créée, comme il le fait à l'égard de toutes choses, selon la fin et selon l'efficience²¹, et chacun de ces deux modes de la causalité divine s'exerce totalement, sans préjudice pour la causalité propre de la créature, dans la mesure où ils sont comme celle-ci formellement spécifiques (*alterius rationis*). Premièrement, Dieu, en tant que bien universel, est totalement fin de l'opération humaine sans entamer la causalité efficiente propre du sujet humain opérant. Car il est nécessaire que toute opération ait une cause efficiente qui la produise totalement en son ordre en tant qu'effet efficié, et une cause finale qui la finalise totalement en tant qu'effet final; et la spécificité de ces deux raisons causales n'entame nullement l'autonomie de l'une par rapport à l'autre: le sujet efficient qui produit l'opération en vue d'une fin, est finalisé, «causé selon la fin», certes, mais c'est bien lui qui produit son acte par son efficience propre²².

Deuxièmement, Dieu est totalement efficient de l'opération humaine, et son efficience de cause agente première n'entame pas celle de la cause agente seconde, car, comme il a été dit, si une

²⁰ *Summa theol.*, 1, q.105, a.5. — Il est significatif que THOMAS suive dans le *De potentia* l'ordre inverse, apparemment plus «logique», qui distingue d'abord la forme, puis l'efficience, et laisse dans l'ombre la fin (q.3, a.7). Or, puisqu'il s'agit de l'ordre de l'exercice *in causando*, cette manière de faire est matérielle, et la *Somme*, comme souvent, est plus formelle.

²¹ Et selon l'exemplarité, ce qui explique, sans recourir à la notion de causalité partielle, que la créature puisse être moins parfaite que la cause première.

²² C'est la doctrine de l'acte volontaire et libre de l'âme, qui montre la réciprocité de la causalité efficiente du sujet volontaire et de la causalité finale de l'objet voulu, cf. *Summa theol.*, 1, q.82, a.1 et 2; 1-2, q.8; q.9, a.1; q.10, a.1. — Cette réciprocité est niée par OCCAM dans son principe, puisque Dieu lui-même n'est pas à proprement parler cause finale première du premier amour que la volonté humaine lui porte, mais cause efficiente totale de l'*amari* de lui-même dans la volonté créée, à l'exclusion de toute efficience propre à la volonté, et c'est cet *amari* qui est cause partielle concourante de tout amour second que la volonté peut élicier (*Quaest. variae*, q.4, OT, VIII, p. 98 sq.). C'est l'analogon occamien de la motion prévenante thomiste. Contrairement à ARISTOTE dans le *De gen. et corr.*, 1, 7, 324 b 14, OCCAM tient que la cause finale est métaphoriquement finale et réellement efficiente. — Cette difficile problématique dépasse le cadre de la présente étude. Il suffira de noter encore que DESCARTES suit exactement la même structure de pensée dans sa doctrine de l'*esse objectivum* de l'idée d'infini créée par Dieu dans l'âme: Dieu n'est pas cause formelle de celle-ci, évidemment, mais il est cause efficiente totale du *cognosci* de l'infini dans l'âme, à l'exclusion de toute causalité efficiente propre de l'entendement humain. DESCARTES s'écarte d'OCCAM seulement en ce que le *vagnosci* de l'infini dans l'entendement est doué d'un statut d'*esse objecti-*

même action ne peut procéder de deux agents de même ordre, elle peut parfaitement procéder de deux agents dont l'un serait premier et l'autre second. La cause première et la cause seconde exercent donc totalement leur efficience propre dans un ordre tel que la seconde agit dans la vertu de la première et que la première est en ce sens cause de l'action de la seconde: en effet, «toujours, l'agent second agit en vertu de l'agent premier, car l'agent premier meut l'agent second à agir, et ainsi toutes choses agissent dans la vertu de Dieu même; celui-ci est par conséquent cause des actions de tous les agents»²³. Mouvant ainsi efficacement les choses créées à agir selon une motion prévenante, Dieu permet aux causes secondes de participer formellement de sa causalité efficiente, puisqu'elles agissent dans la vertu de la cause première (*in virtute primi*), et d'agir elles-mêmes sous cette motion de par la spontanéité de leur propre puissance ainsi actuée en acte premier. Saint Thomas le dit lapidairement à propos de la volonté: la volonté est mue à vouloir par la motion divine, c'est bien elle cependant qui veut²⁴.

Aussi bien Saint Thomas précise-t-il en troisième lieu que la cause première donne à la cause seconde le principe prochain, suffisant, propre et total, de son opération²⁵, à savoir la puissance ou vertu naturelle d'agir, l'intellect ou la volonté. Et c'est par cette puissance ou vertu que la cause seconde participe formellement à l'essence divine, de même que, exigeant nécessairement pour opérer d'elle-même la motion prévenante de la cause première, elle participe par là-même selon l'efficience à la causalité divine. La cause première créant ainsi et conservant les puissances naturelles des créatures trouve là une autre manière d'être cause de leurs actions.

vum autonome. Alors que l'*amari* de Dieu dans la volonté humaine est pour OCCAM l'acte psychique d'amour de Dieu en tant que reçu passivement par la volonté. OCCAM ne fait que répéter ici sous une forme nouvelle et peu connue son opposition à toute espèce d'*esse objectivum*, en rejetant la doctrine de l'*esse volitum*, comme *esse objective in voluntate*, que DUNS SCOT esquisse à propos de la volonté divine (1 S, dist. 45, q. un., VI, p. 372-375 par ex.).

²³ *Summa theol.*, 1, q.105, a.5.

²⁴ *Ipsa est quae vult, ab alio tamen mota* (*Summa theol.*, 1-2, q.9, a.4, ad 2). Cet *aliud* est la cause première, comme principe extrinsèque premier (*ibid.*, a.6). — Cf. *Ibid.*, 1. q.105, a.4, ad 2; *moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio*.

²⁵ Principe dit suffisant, car «la vertu active et passive de la chose naturelle suffit pour qu'elle puisse agir en son ordre» (*De potentia dei*, q.3, a.7, ad 1).

4. La motion prévenante de Dieu à l'égard de la créature

Comme la métaphysique scotiste et occamienne s'oppose à Saint Thomas sur la question de la finalité divine et de la subordination de la cause seconde à la cause première, particulièrement sur celle de la motion prévenante divine et du caractère instrumental de la cause seconde, il convient de bien préciser les deux premiers aspects qui viennent d'être évoqués et leurs rapports.

Dieu opère en toute opération de tout sujet créé en finalisant son acte: «il est ainsi cause de toute opération en tant que fin»²⁶. L'effet propre de cette finalisation divine est que la puissance créée est mue efficacement à agir par Dieu lui-même, qui, comme cause efficiente première, cause, en le prévenant²⁷ au plus intime d'elle-même, le premier mouvement de l'acte qu'elle élicie en son ordre de par sa vertu propre. C'est cette motion de la puissance créée à son acte qui définit pour Saint Thomas la motion prévenante divine à l'égard de la créature, appelée plus tard *praemotio physica* ou *concurrus praevius*. Elle vérifie au sens le plus formel le principe médiéval *causa causae causa causati*, car elle n'implique pas seulement la création des puissances ou vertus de la cause seconde, mais l'actuation de celles-ci par la causalité divine elle-même, la cause première causant en effet la causalité en acte premier de la cause seconde²⁸. De même, elle n'implique pas seulement que, dans l'exercice de sa causalité finale, Dieu meuve la volonté humaine comme objet et comme fin: elle manifeste qu'il l'incline, comme cause efficiente première, à son acte intérieur: «seul Dieu est le bien universel. C'est pourquoi seul il comble la volonté et la meut de manière suffisante en tant qu'objet (...). Incliner au bien universel appartient à [Dieu comme] premier mouvant, auquel est proportionnée la fin ultime (...). Il est par conséquent propre à Dieu de mouvoir la volonté de ces deux manières, mais surtout (maxime) [de la mouvoir] de la deuxième manière, en l'inclinant intérieurement»²⁹.

C'est donc au premier mouvement de la volonté, finalisée par le bien universel, c'est véritablement au passage de la puissance

²⁶ *Summa theol.*, 1, q.105, a.5.

²⁷ La notion de prévenance apparaît *Summa theol.*, 1-2, q.6, a.1, ad 2.

²⁸ Ce principe s'applique selon l'analogie aussi bien dans le cas de la subordination de la cause seconde à la cause première que dans le cas des cinq causalités spécifiques, cf. note 12.

²⁹ *Summa theol.*, 1, q.105, a.4.

volontaire à son acte, que s'exerce cette motion particulière de l'efficace divine: «au premier mouvement de sa puissance, la volonté procède de par la motion (*instinctus*) d'une [cause] extérieure mouvante [première]»³⁰. La causalité divine applique, dit Saint Thomas, et toute la tradition thomiste reprendra ce terme, la puissance, la vertu, ou la forme du sujet à son opération³¹, et elle manifeste par là le caractère providentiel de son action, puisque la motion prévenante dont il est question ici est l'effet de la finalisation de toute action créée par Dieu comme cause objective finale: «dans quelque perfection que soit posée une nature corporelle ou spirituelle, elle ne peut procéder à son acte si elle n'est pas mue par Dieu, laquelle motion est selon la raison de providence, non selon une nécessité de nature»³². Ce qui suffit à exclure toute nécessité dans l'exercice de la cause première divine, par opposition à ce que prétend l'interprétation ordinaire³³.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'analogie que Saint Thomas établit entre la motion de la cause seconde par la cause première et la motion de l'instrument par la cause principale, et dont Occam et Scot disaient qu'elle est inadmissible, parce qu'elle réduit la cause seconde à n'être qu'une cause instrumentale. En mouvant la cause seconde à agir, la cause première exerce une causalité réelle, dont l'effet dans la cause seconde est réel, nullement moral ni métaphorique, comme le serait la causalité exercée par une persuasion ou un ordre: de là son nom de *praemotio physica*³⁴. Cet effet se déploie dans la cause seconde comme un mouvement dont l'être est incomplet, par opposition à l'être complet d'une puissance naturelle agissant comme agent par soi³⁵. Saint Thomas l'appelle *intentio transiens* ou *fluens* ou encore *influentia* ou *impressio* ou *passio* ou même *forma*, et il entend par ces termes les analogues premiers pour nous de la motion de la cause seconde par

³⁰ *Summa theol.*, 1-2, q.9, a.4. — Cette motion prévenante ne se produit pas seulement au premier moment chronologiquement parlant de l'actuation de la puissance naturelle, mais à la racine de tout mouvement de l'âme.

³¹ *Summa theol.*, 1, q.105, a.5; *Contra Gent.*, III, cap. 67, no. 2418; *De pot.*, q.3, a.7; CAJETAN, In 1-2, q.109, a.2; JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, II, *Phil. nat.*, I, q.25, a.2, p. 494 a, 501 b, etc.

³² *Summa theol.*, 1-2, q.109, a.1. — Cf. texte cité note 29.

³³ Bien représentée encore par REINHOLD SEEBERG, *op. cit.*, III, p. 402.

³⁴ Cf. en particulier JEAN DE SAINT THOMAS, *op. cit.*, note 31.

³⁵ THOMAS le dit à propos de la causalité des sacrements (*De veritate*, q.27, a.4 ad 4) et il cite ARISTOTE, *Physique*, 3, 2, 202 b 31: «le mouvement est quelque acte, mais imparfait». — Cf. plus haut, p. 319, note 113.

la cause première, telles la présence active des couleurs dans l'air (dans le cas du *medium* de la vision), de l'âme dans la semence, et d'une manière générale, de la cause principale dans l'instrument. Cette présence est celle d'une entité qui n'a pas un être déterminé ni ferme par lui-même, qui est mouvante et «passagère» comme un influx. Aristote la décrivait par l'adverbe *πως* dans une formule du *De generatione animalium*: «dans l'instrument (*ὅργανον*), est en quelque manière, *πως*, le mouvement de l'art», et Saint Thomas reprend cette expression: «la vertu naturelle qui est dans les choses naturelles de par leur création (institutio), est en elles comme quelque forme ayant un être déterminé et ferme dans leur nature (esse ratum et firmum in natura). Mais ce qui de par Dieu se produit dans la chose naturelle, afin que par cela elle agisse actuellement, est comme une intention seulement, ayant quelque être incomplet, selon le mode d'être qu'ont les couleurs dans l'air, et la vertu de l'art dans l'instrument»³⁶.

Or il est certain que l'instrument, agissant par et dans la vertu de l'agent principal, est finalisé par lui. Alors que l'agent principal produit un effet qui est assimilé à l'agent principal, la cause instrumentale produit un effet qui est assimilé, non à la cause instrumentale, mais à l'agent principal, l'instrument exerçant une causalité efficiente totalement finalisée par celle de l'agent principal³⁷. Mais cette finalisation n'a rien d'une providence. Il n'est pas possible de dire que la cause principale exerce une quelconque providence à l'égard de l'instrument: elle ordonne la cause instrumentale à sa fin, certes, mais cette fin n'est pas celle de la cause instrumentale elle-même, elle est celle de la cause principale. On ne saurait dire par conséquent de la causalité de la cause principale à l'égard de la cause instrumentale ce que Saint Thomas dit de la cause première divine à l'égard de sa créature, à savoir qu'elle aime son instrument comme Dieu aime sa créature en lui voulant du bien³⁸. Au contraire de l'instrument, la créature est aimée pour elle-même, et, même si — il faudrait plutôt dire: parce qu'elle participe de

³⁶ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, 1, 22, 730 b 22-23. — THOMAS, *De potentia dei*, q.3, a.7, ad 7. Le *πως* du *De gen. an.* renvoie au *πως* du *De l'âme*: «l'âme est d'une certaine manière (*πως*) toute choses» (3, 8, 431 b 21). De fait, pour l'aristotélisme médiéval, la *species* intelligible sera elle aussi une *intentio*, analogue à celle de la causalité de la cause principale dans l'instrument, étant *quiescens*, mais non *transiens*.

³⁷ *Summa theol.*, 3, q.62, a.1.

³⁸ Amare nihil aliud est quam velle bonum alicui (*Summa theol.*, 1, q.20, a.2).

l'essence divine, parce qu'elle participe de l'efficience divine, elle jouit par elle-même d'une autonomie dans l'être et dans l'efficience qui lui vaut d'être aimée pour elle-même et de produire un acte propre. Elle ne saurait donc jouer le rôle d'un simple instrument de la cause première divine et de sa providence, car l'instrument n'est pas aimé pour lui-même, et sa participation à la causalité de la cause principale est telle qu'elle la prive de toute efficience propre.

Il faut pour dire cela en toute rigueur la structure d'une métaphysique de ce qui est en tant qu'il est, selon laquelle la participation à l'être divin fonde et cause la subsistance autonome de la créature dans son être³⁹, comme la participation à la causalité divine fonde et cause l'efficience autonome — non instrumentale — de la puissance créée. Une métaphysique de l'un réduit l'ordre de la cause seconde à la cause première à la subordination de l'instrument à la cause principale; elle conçoit la participation comme la communication de l'être divin comme tel et l'ordre des causalités comme l'exercice d'une seule efficience universelle dont les agents seconds sont, sinon la simple occasion, du moins les purs instruments obligés. Certes, il n'est pas de métaphysique de l'un aussi formelle, mais dans toutes les formes historiques qu'a connues la pensée que l'on peut appeler ainsi, on décèle une tendance à de telles positions, quelque soient les amendements qu'elles peuvent se donner de fait, dont par exemple la doctrine de la causalité concourente d'une cause première incrée et d'une cause seconde créée, qui chez Duns Scot permet de rendre compte de l'imperfection de l'effet créé⁴⁰.

Telle est la motion prévenante de Dieu à l'égard de sa créature, appelée aussi *praemotio physica* ou *concursus praevius*. Quoi qu'on ait pu en dire, et le débat fut long et houleux, surtout en dernière analyse entre partisans de Saint Thomas et de Suarez⁴¹, elle est

³⁹ La formule suivante résume admirablement la pensée de THOMAS sur ce point. Elle porte sur le bien, mais s'étend analogiquement à l'être, et à toutes perfections divines et créées: *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multae bonitates* (*Summa theol.*, 1, q.6, a.4).

⁴⁰ Cf. 6^e étude, p. 288-289.

⁴¹ SUAREZ, discutant les expressions *causa secunda movet ut mota, applicatur ad agendum a prima, agit in virtute primae*, ramène l'analogie que THOMAS établit entre la

manifestement une pièce centrale de la doctrine thomiste de la subordination des causes, au point qu'elle structure formellement les trois voies de la démonstration de l'existence de Dieu par l'efficience, et non pas seulement une réplique tardive de la scolastique espagnole (Bannez) à la négation par Scot et Occam, puis par Suarez et Molina, de la motion efficace par laquelle la cause première divine incline intérieurement la puissance de l'âme à son acte. Sa notion est élaborée analogiquement à travers toute l'œuvre de Saint Thomas, même si elle ne porte pas encore le nom, un peu barbare, de prémotion physique, à partir de ses analogues premiers pour nous, la causalité des couleurs dans l'air, de l'âme dans la semence, de la cause principale dans la cause instrumentale, jusqu'à ses réalisations ultimes dans le domaine de la vie spirituelle, telle la causalité de la grâce et des sacrements, causalité qui met en œuvre la structure métaphysique propre de la subordination de toute cause seconde à la cause première. Elle se vérifie en effet de tout mouvement naturel, de la motion de la matière à la forme⁴², de l'âme naturelle intellective et volontaire à son acte⁴³, de l'âme surnaturellement graciée à ses actes salutaires et méritoires⁴⁴. Elle définit ainsi, «pour parler généralement et selon l'analogie»⁴⁵, un exercice de la causalité divine tel que sa toute-puissance «opère en nous le vouloir et le faire», sans aliéner en aucune façon l'autonomie de notre opération, mais en la fondant et la causant intérieurement. C'est bien ce que disait déjà l'apôtre Paul: «travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, car Dieu est celui qui opère en vous le vouloir et le faire»⁴⁶. Le *car* est significatif: à aucun moment, la

motion de l'instrument par la cause principale et la motion de la cause seconde par la cause première à une simple métaphore. Ce qui l'entraîne à soupçonner THOMAS de concevoir la cause seconde comme un instrument pur et simple, assujetti, même s'il s'agit d'une cause libre, à la causalité nécessaire de la cause première. Pour éviter cette univocité présumée, et préserver du même coup l'autonomie de la cause seconde, il rejette donc la motion prévenante thomiste. Cf. *Disp. metaph.*, 22, sect. II, nn. 35 sqq. Cf. la présentation du problème dans la perspective suarézienne dans PAUL DUMONT, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*.

⁴² *Summa theol.*, 1, q.105, a.1.

⁴³ *Summa theol.*, 1, q.105, a.2 sq.; 1-2, q.9 sq.

⁴⁴ *Summa theol.*, 1-2, q.109-111.

⁴⁵ ARISTOTE, *Métaphysiques*, Λ, 4, 1070 a 32. Les chapitres 4 et 5 du livre Λ, ainsi que le livre Θ des *Métaphysiques*, d'ARISTOTE sont les lieux fondamentaux explicatifs de l'analogie de proportionnalité propre des notions non univoques.

⁴⁶ *Philippiens*, 2, 12-13. L'interprétation par F. PRAT de ce passage manifeste une tendance suarézienne, et en dernière analyse scotiste, in *La théologie de Saint Paul*, II, p. 99.

toute-puissance divine, s'exerçant comme cause première totale, n'entame la causalité propre de la cause seconde, elle la cause au contraire et la fonde participativement. Et Saint Thomas peut répondre à l'objectant qui lui assène cette autorité en omettant d'en citer la première partie, que «Dieu est la cause première mouvant les causes naturelles et volontaires; et de même que, mouvant les causes naturelles, il n'empêche pas que leurs actes soient naturels, de même, mouvant les causes volontaires, il n'empêche pas que leurs actions soient volontaires, mais bien plutôt il fait en elles que [leurs actions soient volontaires]. Il opère en effet en chaque [chose] selon leur propriété»⁴⁷. C'est bien pourquoi la toute-puissance divine peut être dite cause de l'acte humain libre, non seulement de l'acte humain dans son entité psychique, mais encore et surtout de son mode de liberté, car «Dieu est cause de l'acte du libre arbitre»⁴⁸. Il faut ici peser une fois encore le mot déjà cité de Saint Thomas décrivant la subordination de la cause seconde à la cause première dans le cas de la volonté: *ipsa est quae vult, ab alio tamen mota*, c'est-à-dire, après ce qui vient d'être dit: *ipsa est quae vult quia ab alio mota*.

On mesure ici la distance qui sépare la position thomiste de celle d'Occam. La volonté divine selon Occam, s'étant limitée de fait à ne pas s'exercer selon toute sa puissance, «laisse» la créature, la cause seconde, s'exercer *ex puris naturalibus*, c'est-à-dire l'*«abandonne»* à ses puissances naturelles spontanées. Occam peut dès lors souscrire à ce mot de Duns Scot à propos de la volonté: «rien d'autre que la volonté n'est cause totale de la volition dans la volonté». Car la volonté est seule cause efficace de sa volition, ce qui n'entraîne pas la négation de toute subordination de la cause volontaire à la cause première, mais seulement la négation de la motion prévenante thomiste, au profit de ce qui est appelé couramment dès le 14^e siècle l'*influentia generalis Dei*⁴⁹.

Pour comprendre parfaitement cette position, il faut distinguer deux points de vue: l'un, celui de l'efficience précisément considérée de la volonté créée, et l'autre, celui de l'ordre essentiel de la cause seconde à la cause première. Du premier point de vue, la volonté est la seule cause efficace totale de la volition, ce que note

⁴⁷ *Summa theol.*, 1, q.83, a.1, ad 3; q.105, a.4, ad 1.

⁴⁸ *De malo*, q.3, a.2, ad 4.

⁴⁹ Nihil aliud a voluntate est cause totalis volitionis in voluntate (Scot, 2 S, dist. 25, q. un., no. 22, XIII, p. 221).

Duns Scot par l'expression «dans la volonté», expression nullement pléonastique qui souligne nettement la non-détermination par soi de la volonté par la fin⁵⁰; du second point de vue, elle concourt comme cause partielle avec l'efficience divine, considérée comme cause partielle elle aussi. *De potentia absoluta* en effet, Dieu peut produire seul ce que de fait il produit comme cause partielle concourant avec sa créature. *De potentia ordinata*, il agit avec la créature et produit en concourant avec elle un effet tiers, ces deux causes restant chacune autonomes, indépendantes l'une de l'autre, sinon libres, dans leur acte même de causalité. Cette influence divine est universelle, elle se vérifie dans toute opération de la cause créée, que celle-ci agisse selon ses puissances naturelles ou selon une grâce d'origine divine. Elle se définit comme la causalité universelle de Dieu, s'exerçant *avec* (non *sur*) la créature, produisant d'une part les puissances suffisantes d'opération, naturelle ou surnaturelle, de la créature, concourant avec elle d'autre part pour produire avec elle un effet, dit commun en raison même du concours actuel qui préside à sa production. Certes, la cause créée ne cause que *in virtute causae superioris*, «cette vertu cependant ou assistance ou influence, de quelque nom qu'on la nomme, n'est pas l'impression de quelque forme ou de quelque [entité] inhérente dans la cause inférieure ou supérieure, mais elle est seulement l'ordre et la conjonction actuelle de telles causes actives, d'où, [ces causes] étant ainsi conjointes et leurs activités propres étant présupposées à cette conjonction, suit l'effet commun de l'une et de l'autre»⁵¹. De même que l'union de l'intellect et de l'objet, et par extension l'unité de la matière et de la forme, est une unité d'ordre par soi de deux causes concourantes non réciproques partielles⁵², et non pas une unité par soi *simpliciter* de deux causes réciproques totales, de même le concours de la cause incrée et de la cause créée est une unité essentielle d'ordre par soi de deux causes concourantes partielles, dont l'une «plus principale», et non pas l'unité par soi de la causalité, c'est-à-dire de l'effet, de deux causes subordonnées totales. Comment dire plus clairement la négation de la motion prévenante de l'efficace divine, et l'autonomie des causes concourantes dans l'exercice de leur causalité partielle?

⁵⁰ Cf. 4^e étude, p. 243 sq.

⁵¹ SCOT, 2 S, dist. 3, p. 2, q.1, no. 281, VII, p. 531.

⁵² SCOT, 1 S, dist. 3, p. 3, q.2, no. 503, III, p. 298.

Dans le cas de la justification par la grâce, cette doctrine ne peut conclure qu'au pélagianisme, puisque, Dieu ayant produit en l'âme la grâce comme *habitus* surnaturel créé, et ne cessant d'exercer son influence générale, la créature produit son acte surnaturel et méritoire, de manière naturelle, selon le schème de la causalité conçue comme concours de deux causes partielles autonomes. C'est ce qu'exprime parfaitement Gabriel Biel à propos du concours de la foi acquise (naturelle de soi) et de la foi infuse (reçue gracieusement, mais s'exerçant comme une cause naturelle sur laquelle ne s'exercerait pas la motion prévenante divine): «l'acte de foi infuse dépend tant de la foi infuse que [de la foi] acquise, [comme il en va] semblablement [de tout acte dépendant] de la puissance et de l'appréhension de l'objet, car toutes [deux] avec Dieu intègrent une cause totale une de l'acte [de foi]»⁵³. L'acte de foi est donc causé par deux causes créées, la foi acquise et la foi infuse, dont la première peut être purement naturelle, et la seconde est créée dans l'âme par la grâce divine, l'une et l'autre concourant avec l'influence générale de Dieu pour produire leur effet commun. Occam utilise lui aussi le terme et la notion d'*influentia generalis*, et dans la même ampleur de signification: «selon la vérité, Dieu est cause partielle concourant immédiatement avec toute cause pour produire tout effet, et c'est là sans doute (forte) concourir selon l'influence générale»⁵⁴. Ce concours suppose l'exercice de la puissance divine ordonnée, c'est-à-dire l'aliénation toute-puissante de la toute-puissance divine par elle-même, ainsi qu'il a été dit, toutes choses se produisant désormais *stante ordinatione divina quae nunc est*⁵⁵.

⁵³ *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum*, 3, dist. 23, q.2, a.1, III, p. 414.

⁵⁴ OCCAM, *Quaestiones variae*, q.5, OT, VIII, p. 162-163. — Le *forte* marque qu'Occam reprend un terme usuel, mais qui ne lui est pas propre. Cf. 2 S, q.3-4, OT, V, p. 70.

⁵⁵ OCCAM, *Quaestiones variae*, q.7, a.4, OT, VIII, p. 393. — C'est l'influence générale de Dieu qui garantit, *non facto miraculo*, que l'évidence naturelle nous assure de la vérité des sciences (JEAN DE MIRECOURT, cité par K. MICHALSKI, *La philosophie au 14^e siècle*, p. 137. Même idée chez NICOLAS D'AUTRECOURT, *Lettre à Bernard*, éd. Imbach-Perler, p. 4. — OCCAM précise contre THOMAS que, en tant qu'*auxilium divinum [non speciale]*, elle n'est pas un effet de la prédestination, qu'elle précède comme telle toute grâce et permet l'opération des puissances créées *ex puris naturalibus* (1 S, dist. 41, q. un., OT, IV, p. 600-601). GABRIEL BIEL, qui reprend ces idées dans la même perspective, la conçoit comme une *prima gratia generalis* qui permet de se convertir à Dieu, quoique non méritoirement, et de se disposer à la grâce de *congruo* (Cf. H. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation*, I, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, p. 132, citation d'un sermon de BIEL). C'est pourquoi il vaut mieux parler ici de semi-pélagianisme.

5. Le concours simultané des causes subordonnées

Ainsi apparaît la dernière conséquence des doctrines thomistes de la production divine de la puissance créée et de la motion prévenante de Dieu à l'égard de l'opération créée. Mouvant la puissance créée à l'acte, la puissance divine meut la créature à produire formellement et par soi son acte propre comme toute cause propre, totale et autonome produit son acte. Cet acte émane donc de la puissance créée comme son action, mais du même coup se trouve être l'effet immédiat de l'action divine. L'action divine et la puissance créée s'exercent ici comme causes totales, en conséquence des deux modes de l'efficience divine mentionnées jusqu'ici, et, dans leur concours simultané, qu'il faut bien distinguer évidemment du concours simultané des causes partielles tel que Scot et Occam le conçoivent, l'effet de la première et l'action de la seconde s'identifient absolument, d'autant plus que l'effet de la première est l'*esse* de l'action de la seconde, comme l'effet de la motion prévenante divine est le mouvement de la puissance à son acte.

Cette ultime explicitation, fondée dans l'œuvre de Saint Thomas, est celle de la tradition thomiste, bien représentée en l'occurrence par Jean de Saint Thomas, dont les formules sont particulièrement frappantes. Il montre ainsi que l'action de la créature en tant qu'action est une certaine participation et un certain effet de l'action divine, et qu'il n'est pas contradictoire de considérer en elle deux aspects formels distincts, dont l'un est d'être acte de la puissance créée et l'autre d'être effet de l'action divine⁵⁶. De ce fait, le concours simultané divin se distingue formellement de la motion prévenante, car il est requis par la cause seconde, non du point de vue de la causalité même de celle-ci, mais du point de vue de son effet qui est son action en tant qu'être (*ens*)⁵⁷. Or, selon Saint Thomas, cet *ens* qu'est l'action de la cause seconde, cet *esse* de l'action de la puissance créée, ne peut être qu'une participation de l'*esse* divin⁵⁸, il ne peut être par conséquent qu'un effet immédiat de la causalité divine. L'*esse* est l'effet premier le plus commun et le plus intime en toutes choses et un tel effet appartient à Dieu seul selon

⁵⁶ *Cursus phil.*, II, *Phil. nat.*, I, q.25, a.1, p. 489 b.

⁵⁷ *Ibid.* 2, p. 489 a.

⁵⁸ THOMAS le dit par exemple de l'action positive du péché, *De malo*, q.3, a.2; *Summa theol.*, 1-2, q.79, a.2; cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *ibid.*, p. 489 a.

sa vertu propre, laquelle doit assister chaque cause seconde dans la production de son effet en tant que cet effet *est*, comme la cause principale assiste la cause instrumentale.

C'est bien ce que dit Saint Thomas, même si cela semble contredire ce qui a été dit plus haut du caractère non instrumental de la cause seconde dans la motion prévenante: «L'*esse* même est l'effet premier le plus commun et plus intime que tous les autres effets; c'est pourquoi un tel effet appartient à Dieu seul selon sa vertu propre ... C'est ainsi par conséquent que Dieu est cause de toute action selon que tout agent est instrument de la vertu divine opérante»⁵⁹.

La puissance créée est cause immédiate de son acte ou action en tant que celle-ci est considérée comme action; même mue et appliquée par la motion prévenante divine à son acte, elle en est la cause propre et suffisante. Mais l'action de la cause seconde considérée dans son *esse*, en tant qu'elle est un *ens*, ne peut être que l'effet immédiat de la causalité divine, car l'*esse* dépasse la vertu de toute cause seconde et requiert pour être causé l'immédiate efficience de la cause première. Du point de vue de la production de son *esse*, l'agent second créé peut donc être considéré comme un instrument de la cause première sans que cette conclusion n'entame le caractère propre et non instrumental de la causalité de la cause seconde dans la motion prévenante. Car la subordination instrumentale de la cause seconde à la cause première assure en l'occurrence l'identité absolue de leur causalité. Le concours simultané dont il est question ici n'est donc pas celui de deux causes principales et totales subordonnées, comme dans le cas de la prémotion physique, ni celui de deux causes partielles concourant au même effet selon l'interprétation scotiste et occamienne. Il se définit comme l'exercice d'une seule et même causalité réelle dans laquelle l'action de la cause première et l'action de la cause seconde s'identifient, de même que dans toute mise en œuvre d'un instrument par une cause principale, ne s'exerce en réalité qu'une seule efficience, celle de la cause première identique à celle de son instrument. Et de même que l'efficience de la cause principale réside, ou s'exerce, dans la cause instrumentale, de même l'action de la cause première divine réside ici, ou s'exerce, dans la cause seconde à l'action de laquelle elle s'identifie. Et cela en vertu du principe de physique aristotélique

⁵⁹ *De potentia dei*, q.3, a.7; cf. *Summa theol.*, 1, q.45, a.5.

cienne, que «le mouvement du mouvant est dans le mû». Il s'agit évidemment ici, non pas de l'action proprement dite de Dieu, qui, étant immanente selon la notion analogique de toute opération, est identique à la volonté et à la substance divine elle-même, et peut par là même être dite formellement cause de l'action de la cause seconde, mais de son action «extérieure» qui n'est autre que l'action proprement dite de la cause seconde et doit être dite pour cette raison l'effet et la participation de la toute-puissance divine⁶⁰. Cette doctrine évidemment repose sur les thèses thomistes fondamentales selon lesquelles toute perfection attribuée à Dieu est dite de lui substantiellement et la création n'est pas un mouvement transitif, rien ne «passant» efficacement de Dieu à la créature, puisque l'être même de celle-ci est créé⁶¹.

On comprend dès lors l'amplitude de signification que prend, après cette explicitation du triple exercice de la causalité divine à l'égard de la créature, la doctrine des rapports de l'acte libre de la volonté humaine avec la causalité divine. Lorsque Saint Thomas écrit qu'«il ne répugne pas que Dieu soit cause de l'acte du libre arbitre»⁶², il faut en effet l'entendre au sens du *concours suffisant* de la cause première qui donne à la cause seconde, en l'occurrence la créature humaine, la puissance prochaine, propre et totale de son opération, au sens du *concours préalable* ou *motion prévenante* de la cause première mouvant en acte premier la cause seconde à son opération, et enfin au sens du *concours simultané* de la cause première produisant immédiatement en acte second l'*esse* de l'action de la cause créée. Et ce qui vient d'être dit de l'acte libre humain, vaut toutes proportions gardées, non seulement de tout acte d'une puissance naturelle, vivante ou non, mais encore de tout exercice, naturel ou surnaturel, de l'âme humaine.

Il apparaît ainsi pourquoi Saint Thomas ne peut pas dire comme Occam que la cause première se substitue à la cause seconde pour produire *de potentia absoluta* comme seule cause totale, sans la cause seconde, ce qu'elle produit *de potentia ordinata* comme cause partielle concourant avec elle; pourquoi il ne peut pas dire comme Occam

⁶⁰ JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, II, *Phil. nat.*, 1, q.25, a.1, 489 b, 492 b, 493 a.

⁶¹ Cf. *Summa theol.*, 1, q.13, a.2 et q.45, a.3.

⁶² Cf. note 48.

que seule l'aliénation de la toute-puissance divine par elle-même garantit et fonde l'autonomie de la causalité partielle de la cause créée. Car, d'une manière générale, *la cause première divine cause la causalité de la cause seconde créée, radicalement en la créant et la conservant dans l'être, suffisamment en lui donnant ses puissances ou vertus propres, actuellement et efficacement en la mouvant à son acte ou à son effet et en causant l'*esse* de celui-ci, finalement en finalisant son acte.* Et pas plus qu'une créature ne cesse d'exercer son être dans l'autonomie de sa subsistance propre parce qu'elle est créée, une cause seconde ne cesse d'exercer son efficience propre et autonome parce que sa causalité est causée par une cause première. C'est exactement le contraire de ce que Saint Thomas laisse clairement entendre. Le fait enfin que la cause première cause la causalité de la cause seconde dans son ordre d'efficience spécifique propre, est l'application éminente du principe même de la causalité telle que la comprend l'aristotélisme. Matière et forme, forme et efficience, efficience et fin, sont par exemple autant de causes totales et réciproques l'une de l'autre; chacune d'elles cause la causalité de l'autre, fondant par là-même l'autonomie de son exercice dans son ordre et selon sa spécificité.

HUITIÈME ÉTUDE

LES CONSÉQUENCES DE LA DOCTRINE OCCAMIENNE DE LA TOUTE-PUISANCE DIVINE

LA CONNAISSANCE INTUITIVE D'UNE CHOSE QUI N'EXISTE PAS

Le texte d'Occam, traduit ici pour la première fois en français, est tiré du *Prologue au Commentaire des Sentences*, q.1, a.1 (OT, I, p. 5-44). La traduction suit très souvent le texte de l'édition de Lyon, parfois plus pertinente, citée L). Il présente un ensemble doctrinal de la plus haute importance pour la compréhension de la pensée occidentale. Il explicite, en matière de connaissance humaine, les conséquences de la métaphysique occamienne de la toute-puissance divine, laquelle, de fait, s'exerce partiellement comme une causalité concourant avec celle, partielle également, de la cause créée, alors qu'elle peut s'exercer de soi, seule et totalement, dans son amplitude illimitée et produire une *notitia intuitiva rei non existentis*. Il introduit de plus certaines des thèses principales qui n'ont cessé d'animer la recherche philosophique ultérieure.

D'une part en effet, Occam élabore une théorie de la connaissance spécifiée par soi, absolue de son objet, et laisse entrevoir, au gré d'une théologie de la toute-puissance divine aux conséquences parfois scabreuses, la possibilité d'un savoir empirique a priori.

D'autre part, explicitant les conséquences de sa doctrine, il développe une forme de *cogito* dont la certitude est indépendante de tout enracinement dans l'expérience sensible.

La physique nouvelle de l'*impetus*, première forme de physique mécanique et quantitative, n'allait pas tarder à tirer profit de la critique occamienne et de ses prolongements plus ou moins fidèles. Et la philosophie elle-même découvrira dans l'évidence indubitable du «je pense» occamien la parade efficace au scepticisme que pouvait introduire la théologie de la toute-puissance divine. En bref, la philosophie moderne tenait là les deux perspectives principales de son système: l'idée d'une physique mathématiquement formalisable et l'idée d'une métaphysique purement rationnelle.

Face à la poussée de ce nouveau mode de pensée physique, l'aristotélisme ne sut pas réagir comme ses principes le lui auraient per-

mis. Au lieu de donner la théorie du type d'intelligibilité propre à la physique quantitative, il préféra composer, dans le sens de la structure de pensée scotiste, et récupérer ainsi, tel Suarez, l'acquis occamien. Ses meilleurs représentants, il est vrai, avaient assez à faire à combattre les principes philosophiques du *Venerabilis Inceptor* et leurs multiples conséquences théologiques. La science apprit dès lors à se développer indépendamment, sinon en opposition à la philosophie et à élaborer elle-même, à chacun de ses nouveaux succès, ses fondements épistémologiques dans la ligne de son type propre d'intelligibilité. La philosophie elle-même se retira dans l'analyse, à terme stérile, du *cogito*, quitte à se mettre, dans ses moments de mauvaise conscience, à la remorque des sciences, exactes, puis «humaines», qu'elle avait condamnées à se développer sans elle. Dans l'une et l'autre perspectives, l'esprit troquait l'unité contre l'univocité.

I. LE PROLOGUE DES SENTENCES DE GUILLAUME D'OCCAM

[D] Je dis que la notitia évidente est la notitia de quelque complexe vrai, notitia susceptible (nata) d'être suffisamment (sufficienter) causée médiatement ou immédiatement à partir de (ex) la notitia des termes incomplexes.

OT,I,5

[N] Je dis donc à la question que je n'entends pas précisément traiter de la notitia évidente scientifique, mais de la notitia évidente en général (in communi)^{1*}.

15

Ces choses étant vues, je procéderai à propos de la question de la manière suivante.

Premièrement je montrerai que notre intellect, en fonction de son état actuel (pro statu isto), peut avoir deux notitiae incomplexes distinctes spécifiquement à l'égard du même objet présenté (praesentati) sous la même raison (ratione): l'une d'elles peut être dite intuitive, l'autre abstractive².

Deuxièmement qu'une telle notitia double à l'égard de Dieu sous la raison propre de la déité est possible.

Troisièmement que chacune d'elles est séparable de l'autre.

* Les notes renvoient au *commentaire* qui suit la présente traduction.

Quatrièmement je conclurai de là que la notitia abstractive de la déité est possible au voyageur (viatori).

Cinquièmement je répondrai à la forme de la question.

Sixièmement je susciterai quelques doutes et les résoudrai.

5

[O] Pour démontrer la première conclusion, j'introduirai en préambule quelques distinctions et conclusions, ensuite je prouverai la conclusion visée principalement.

Voici donc la première distinction³. Parmi les actes de l'intellect,
10 il y a deux actes, dont l'un est appréhensif, à l'égard de tout ce qui peut terminer l'acte de la puissance intellective, que cela soit un complexe ou un incomplexe, car nous n'apprehendons pas seulement des incomplexes, mais aussi des propositions, des démonstrations, nécessaires ou possibles, et d'une manière universelle tout ce
15 qui est regardé (respiciuntur) par la puissance intellective.

L'autre peut être dit acte judicatif, par lequel l'intellect non seulement appréhende l'objet, mais aussi assentit à celui-ci ou le rejette (dissentit). Et cet acte est seulement à l'égard d'un complexe. Car nous ne donnons notre assentiment à rien sinon à ce que nous estimons vrai et nous ne refusons notre assentiment à rien sinon à ce que nous estimons faux. Et ainsi il est patent (patet) qu'à l'égard d'un complexe, il peut y avoir un acte double, à savoir un acte appréhensif et judicatif.

Cela est prouvé ainsi: quelqu'un peut apprécier une proposition et cependant ne lui donner ni lui refuser son assentiment, comme cela est patent dans les propositions neutres, par lesquelles quelqu'un ne donne ni ne refuse son assentiment, sinon elles ne seraient pas neutres pour lui. De même, un profane (laicus) ignorant le latin peut entendre beaucoup de propositions en latin aux-
30 quelles il ne donne ni ne refuse son assentiment. Et il est certain que l'intellect peut assentir à une proposition et rejeter une autre⁴. Donc.

[P] Voici la deuxième distinction⁵. De même qu'à l'égard d'un complexe, il y a deux actes, de même à l'égard d'un complexe il y a deux habitus correspondants, à savoir l'un qui incline à l'acte appréhensif, l'autre à l'acte judicatif. Cette distinction est manifeste, car quelqu'un, après beaucoup d'apprehensions d'une proposition qui est neutre, se sent plus incliné à apprécier et cogiter cette proposition qu'auparavant. Il a donc un habitus inclinant à

16

17

l'acte appréhensif. Qu'il y ait un habitus inclinant à l'acte judicatif, cela est patent par ce que dit le philosophe dans l'*Ethique à Nicomaque*, VI, 3 et 6, où il pose l'habitus de science et l'habitus d'intelligence.

5

[Q] La première conclusion de ce préambule⁶ est donc que l'acte judicatif à l'égard d'un complexe présuppose un acte appréhensif à l'égard du même. Cette conclusion est prouvée, parce qu'aucun habitus n'incline à l'acte d'un autre habitus sinon par l'intermédiaire de son acte propre auquel il incline premièrement. Cela est patent par un exemple: l'habitus du principe n'incline jamais à l'acte de science (*sciendi*) à l'égard d'une conclusion sinon par l'intermédiaire de son acte propre [d'intelligence] du principe, auquel il incline. Mais l'habitus appréhensif incline à l'acte judicatif. Donc premièrement il incline à son acte propre d'appréhension, et par conséquent ces actes sont simultanés, et un tel acte appréhensif peut être sans l'acte judicatif, mais l'inverse n'est pas vrai. [L'acte appréhensif] est donc antérieur naturellement, et ainsi l'autre le présuppose. La mineure est évidente par l'expérience (*experientia*). Car posons que quelqu'un d'abord pense fréquemment à une proposition neutre pour lui, de sorte qu'il soit promptement incliné à penser cette proposition neutre pour lui et qu'ensuite il commence à lui donner son assentiment, il se sentira, après ce premier assentiment, prompt à assentir à cette proposition et à penser [de cette manière] à elle. Mais cette promptitude, il ne l'aura pas précisément (*praecise*) par quelque habitus laissé par cet unique assentiment, car, s'il n'avait jamais pensé à cette proposition auparavant, il ne serait pas incliné [à assentir] aussi promptement. Il aura donc cette promptitude, au moins partiellement, de l'habitus acquis auparavant à partir d'actes appréhensifs, au moment donc où l'habitus appréhensif incline à son acte propre.

18

Contre cette conclusion on peut objecter, premièrement qu'alors il y aurait dans le même intellect deux actes d'inteliger simultanés; secondement, que la mineure de la raison principale est fausse, parce que, quand quelque habitus incline à l'acte d'un autre habitus, l'acte du premier habitus est la cause suffisante de l'acte du second. Un exemple le manifeste: de ce qu'en effet l'habitus du principe incline à l'acte de la conclusion, il suit bien que l'acte [d'intelligence] du principe est la cause suffisante de la science de la conclusion. Si donc l'habitus appréhensif incline à l'acte judicatif

35

40

par l'intermédiaire de son acte propre, l'acte appréhensif est la cause suffisante de l'acte judicatif, et ainsi quiconque appréhenderait quelque proposition, aussitôt lui donnerait ou lui refuserait son assentiment, ce qui est manifestement faux. La troisième objection

- 5 est que la preuve de cette mineure ne vaut pas. Car, celui qui d'abord agite (*cogitat*) fréquemment une proposition neutre pour lui et ensuite lui donne son assentiment, ce n'est pas en vertu (*virtute*) de l'*habitus* premièrement acquis à partir d'actes appréhensifs qu'il donne son assentiment à cette proposition, mais en vertu de
 10 telle proposition en vertu de laquelle il assentit pour la première fois à cette proposition [neutre], parce qu'il n'a pas [maintenant] un principe d'où suivrait cette proposition, qu'il n'aurait pas eue auparavant, ni quelque autorité ni quelque raison, à cause de laquelle il assentit maintenant pour la première fois. Ainsi l'*habitus*
 15 premièrement acquis n'incline pas à l'acte d'assentir, car si celui [qui assentit] ne se souvenait pas des prémisses ou de l'autorité à cause de laquelle il assentit maintenant pour la première fois, il ne serait pas incliné à assentir, mais seulement à penser appréhensivement à cette proposition.

20

[R] A la première objection, je dis et concède que dans le même intellect il y a plusieurs actes d'intelliger simultanés, et ceci est vrai non seulement des actes ordonnés les uns aux autres, comme il est évident de l'acte appréhensif et de l'acte judicatif, mais aussi des actes disparates, comme il sera dit plus tard.

- 25 Je prouve cette conclusion générale: tout acte postérieur naturellement à un acte d'amour est distinct réellement de l'acte antérieur naturellement à ce même acte d'amour. Mais Pierre peut aimer Sortes et savoir (*scire*) qu'il aime Sortes. Cet acte de savoir terminé à ce complexe: «Pierre aime Sortes» est naturellement postérieur à cet acte d'aimer, parce que l'acte d'aimer peut être sans lui, alors que l'inverse n'est pas vrai. Donc l'acte d'aimer est naturellement antérieur à cet [acte de savoir] et cet acte de savoir est simultané à l'acte d'aimer. Mais l'acte d'aimer presuppose la notitia incomplexe de Sortes, ou quelque autre, et il est simultané à celle-ci.
 30 Donc ces trois actes sont simultanés, les deux [extrêmes] dans l'intellect, celui du milieu dans la volonté. C'est pourquoi je concède que deux actes de l'intellect peuvent être simultanément dans l'intellect.

19

20

A la deuxième objection, je nie la majeure: [l'acte du premier habitus] n'est pas cause suffisante, parce qu'il est cause partielle. Cela est patent, car l'habitus d'une prémissse, par l'intermédiaire de son acte propre, incline à l'acte de savoir (*sciendi*) la conclusion.

5 Et cependant cet acte n'est pas cause suffisante, mais il l'est bien avec l'acte de l'autre prémissse. Aucune des deux cependant ne suffit par soi. Et généralement il suffit que [l'acte de l'habitus premier] soit au moins cause médiate partielle. Cela est évident de l'habitus par rapport au terme et de l'acte par rapport à la conclusion.

10 A la troisième objection, je dis que celui qui a un habitus acquis à partir d'actes précédent l'assentiment, assentit bel et bien par la suite en vertu d'un principe ou d'une autorité en vertu de laquelle il a assenti pour la première fois, mais non pas totalement, partiellement cependant. Car, s'il regardait de la même manière au principe et à l'autorité et s'il n'avait jamais auparavant pensé à cette proposition, il est manifeste qu'il ne pourrait assentir à celle-ci aussi facilement qu'[il peut le faire] après avoir acquis un habitus intense à partir des actes précédent [la judication]. Donc l'habitus [y] fait quelque chose.

20 [S] C'est pourquoi il faut savoir que, pour l'intellect, assentir à une conclusion en vertu de quelque chose, peut être entendu de deux manières: soit que cette autre chose soit la cause de l'assentiment, et ainsi en vertu de tel acte appréhensif l'intellect assentit à telle conclusion, même immédiatement, comme l'intellect en vertu de Dieu est dit assentir à telle conclusion, parce que Dieu est la cause effective d'un tel assentiment. (Et selon certain [dans ce cas] aussi l'intellect est cause effective de cet assentiment); soit que l'intellect assentisse à une conclusion en vertu d'autre chose, qu'il 21 considère comme ce à quoi il assentit davantage, et ainsi il n'assentit pas en vertu de quelque acte appréhensif. Il n'en reste pas moins cependant que l'acte appréhensif est cause effective de cet assentiment.

35 [T] De ce qui vient d'être dit suit la seconde conclusion⁷. Que tout acte judicatif presuppose dans la même puissance la notitia incomplexe des termes, parce qu'il presuppose un acte appréhensif et que l'acte appréhensif à l'égard de quelque complexe presuppose la notitia incomplexe des termes, selon le Commentateur, III *De anima*, commentaire 21, où, distinguant deux actions de l'intellect,

la formation et la foi, il dit: «Les choses dans lesquelles se trouvent le vrai et le faux, c'est-à-dire les intelligés (*intellecta*) dans lesquels se trouvent la vérité et la fausseté, il y a en elles quelque composition de l'intellect matériel qui intellige premièrement les singuliers (L: simples).» Et ensuite il ajoute: «L'intellect en effet intellige premièrement les singuliers (L: simples), ensuite compose ceux-ci.» A partir de cette autorité, il est patent que l'intellect ne peut former ni apprécier aucune proposition s'il n'a pas intellié auparavant les singuliers (L: simples), c'est-à-dire les incomplexes. De même, dans le commentaire 22, le Commentateur dit: «ce qui fait que ces intelligés simples soient un par composition, après qu'ils furent multiples, c'est l'intellect matériel. Celui-ci en effet considère les intelligés simples, compose les semblables et divise les dissemblables. Il faut donc que la vertu appréciant les simples et les composés soit la même.»

[U] Troisième conclusion⁸. Que nul acte de la partie sensitive n'est la cause immédiate, prochaine, ni partielle ni totale, de quelque acte judicatif de l'intellect même. On peut se persuader de cette conclusion, car la raison par laquelle pour quelque acte judicatif suffisent les [intelligés] qui sont dans l'intellect comme causes prochaines et immédiates, est la même pour tout acte judicatif. Mais pour certain acte judicatif, suffisent comme ses causes prochaines les [intelligés] qui sont dans l'intellect, à savoir pour la conclusion. Car s'il y a dans l'intellect l'acte de savoir (*sciendi*) les prémisses, aussitôt la conclusion est sue. Donc pour tout acte judicatif suffisent les [intelligés] qui sont dans l'intellect comme causes prochaines. De plus, du fait que les causes qui sont dans l'intellect suffisent, il est vain d'en poser d'autres⁹.

[X] Ceci posé, je prouve la première conclusion comme suit¹⁰. Toute *notitia incomplexe* de certains termes qui peut être la cause de la *notitia évidente* d'une proposition composée de ces termes, est distincte spécifiquement (*secundum speciem*) de la *notitia incomplexe* de ces mêmes termes, qui, de quelque manière qu'on l'entende, ne peut être la cause d'une telle *notitia évidente* de la même proposition. Cela est patent, car les choses qui ont la même raison et sont également parfaites, peuvent dans le même sujet également disposé avoir un effet de même raison, selon les *Topiques*, VII, I, 151 b 36. Mais il est certain que l'intellect peut avoir une *notitia incomplexe* tant de Sortes que de la blancheur, en vertu de

laquelle il ne peut connaître avec évidence si Sortes est blanc ou non, ainsi que l'expérience le montre. En plus de cette notitia incomplexe, l'intellect peut avoir une notitia intuitive [de ces mêmes termes] en vertu de laquelle il peut connaître avec évidence que Sortes est blanc (s'il est blanc). Donc l'intellect peut avoir deux notitiae incomplexes de ces termes, dont l'une peut être cause de la notitia évidente de cette proposition contingente, et l'autre non, de quelque manière qu'on l'entende. Donc [ces deux notitiae incomplexes] sont distinctes spécifiquement.

Cela est confirmé par le Philosophe¹¹, *Premiers Analytiques* II, 21, 67a 39-b1, où il dit: «aucun sensible, dans la mesure où il est hors de la portée des sens (extra sensum), n'est connu de nous», et *Ethique à Nicomaque*, VI, 3, 1139 b 21-22: «il en va autrement des contingents; dans la mesure où ils se produisent hors du sens, nous ne savons pas s'ils sont ou ne sont pas». Mais de ces autorités il appert que du sensible il peut être, aussi dans notre état actuel (pro statu isto) dont parle le Philosophe, une notitia incomplexe en vertu de laquelle on peut savoir avec évidence s'il est ou s'il n'est pas, [c'est le cas du sensible perçu par le sens]. Et cependant il est certain qu'il en va autrement du sensible et du contingent quand il est hors de la portée du sens (extra sensum) et de sa considération; [alors], l'intellect peut avoir une notitia incomplexe en vertu de laquelle il ne peut pas savoir avec évidence s'il est ou s'il n'est pas.

Et l'on ne peut valablement dire que la notitia incomplexe des termes ne suffit pas à la connaissance (notitia) évidente d'une telle vérité contingente, mais qu'une autre notitia est requise. Car il est manifeste que cette proposition: la blancheur est, ne dépend pas ni ne présuppose une autre notitia plus connue de nous en vertu de laquelle je peux la savoir. Car cette autre notitia serait ou nécessaire ou contingente. Elle ne saurait être nécessaire, car du nécessaire ne suit pas le contingent, ni contingente, car pour la même raison cette notitia contingente dépend de la seule notitia de ses termes, ou il y aurait régression à l'infini.

C'est pourquoi il faut dire que pour une vérité contingente, suffit la seule notitia de son ou de ses termes (alicuius vel aliquorum). Et cependant il est manifeste que de ces termes il peut être une notitia incomplexe qui laisse ignorer leur vérité. Et c'est pour cette raison qu'à l'égard des termes [d'une vérité contingente] il est deux notitiae incomplexes spécifiquement distinctes.

Contre cette démonstration, on peut objecter qu'elle ne vaut pas¹². Car elle ne prouve rien sinon que des extrêmes de la proposition contingente, ou de ce qui est emporté (*importatis*) par ces extrêmes, il peut y avoir pour nous une double notitia telle. Mais elle ne prouve pas que ces deux notitiae soient intellectives, c'est-à-dire subjectivement dans l'intellect. Il suffit en effet que l'une soit sensitive, celle en vertu de laquelle on peut savoir avec évidence une telle vérité contingente, et que l'autre soit dans l'intellect, celle en vertu de laquelle une telle vérité contingente ne peut être suée avec évidence.

Cela est prouvé, car, quand les extrêmes ou ce qui est emporté ou signifié (*significata*) par les extrêmes, sont connus sensiblement, une telle vérité contingente peut être connue avec évidence. Quand au contraire ils ne sont pas connus sensiblement, mais par l'imagination ou l'intellect, alors cette vérité contingente ne peut être connue avec évidence. Et c'est de ces deux notitiae, l'une par le sens extérieur, l'autre par l'intellect ou par l'imagination, que parlent les autorités citées. Cela est confirmé par le Philosophe, *Méta physiques*, E, 1, 1025 b 11 (?), et le Commentateur, dans le commentaire 53, textes où l'un et l'autre affirment que les singuliers ne nous sont pas manifestement connus s'ils sortent de la portée des sens (*recedunt a sensu*). C'est pourquoi le Commentateur dit: «lorsque le senti est sorti de la portée du sens, il reste sa seule information dans l'âme, mais non de telle sorte que soit certain qu'il est, après qu'il est sorti de la portée du sens. Aussi bien les sensibles n'ont-ils pas de définition, car, après être sorti de la portée du sens, ils n'ont qu'une probabilité (*existimatio*)». Semblablement le Commentateur dit, dans son commentaire 24 à l'*Ethique à Nicomaque*, VI: «nous accueillons les contingents quand ils viennent dans la puissance et nous les voyons sensiblement en tant que présents». De ces citations il appert que les sensibles sont manifestes par la seule notitia sensitive, quant à la vérité contingente qui peut être dite d'eux.

Cette objection ne vaut pas¹³, car à la connaissance (notitia) d'une vérité contingente ne suffit pas la notitia intuitive sensitive. Mais il faut poser en plus de celle-ci la notitia intuitive intellective. Et c'est pourquoi, si l'intellect a une notitia incomplexe des extrêmes, ou de ce qui est signifié par les extrêmes d'une telle vérité contingente, il donne son assentiment à celle-ci quand les extrêmes, ou les signifiés des extrêmes, sont perçus sensiblement, et quand les extrêmes ne sont pas perçus, l'intellect n'assentit pas à la vérité

contingente. Pour cette raison il faut que l'intellect ait une notitia incomplexe des extrêmes autre quand ceux-ci sont perçus sensiblement que quand ils ne le sont pas.

Cela est patent de par tous les préambules. Car il a été dit auparavant que la formation de la proposition dans l'intellect présuppose la notitia incomplexe des termes selon le Commentateur. Donc, pour la même raison, la connaissance (notitia) évidente d'une vérité [contingente] présuppose une notitia intuitive en soi et il ne suffit pas de la seule notitia intuitive sensitive. De même qu'à la formation de la proposition par l'intellect ne suffit pas la seule notitia sensitive des termes, ou de ce qui est signifié par eux.

Semblablement il est patent que nul acte de la puissance sensitive n'est la cause prochaine et immédiate à l'égard de l'acte judicatif. Donc si l'intellect ne peut juger que la chose est ou n'est pas que lorsque le sensible est senti sensiblement et s'il ne le peut autrement, il faut qu'il ait en soi-même quelque chose qui soit antérieur (*praeivium*) à ce jugement, et qu'il n'avait pas auparavant, et cela ne peut être qu'une notitia qu'il n'avait pas auparavant et qu'il a seulement [maintenant]. Donc.

Cela est confirmé par le Commentateur, *De anima*, III, commentaire 22 in principio, où il dit: «si ces singuliers intelligés sont [des aspects] des choses qui sont susceptibles (natae) d'être dans le temps passé et dans le temps futur, alors l'intellect avec ces choses intellige le temps dans lequel elles sont, puis il compose le temps avec elles et juge que ces choses furent ou seront». Le Commentateur ajoute: «les vérités et les faussetés n'affectent pas seulement les propositions dans lesquelles le prédicat est un nom, mais aussi celles dans lesquelles le prédicat est un verbe». Par ces autorités il est patent que la seule notitia intuitive intellective suffit au jugement comme sa cause prochaine, de telle sorte que l'intellect a à connaître les singuliers, c'est-à-dire le temps de cette chose-ci et de cette chose-là, comme le sens. Ce qui ne peut être sans notitia intuitive comme il sera dit ailleurs. Donc.

Par là, il apparaît, par rapport aux autorités citées, que de telles vérités contingentes ne peuvent être sues au sujet de ces sensibles que quand ceux-ci tombent sous le sens, car la notitia intuitive intellective des corps sensibles, selon notre statut actuel (*pro statu isto*), ne peut être sans la notitia intuitive sensitive des mêmes¹⁴, et ainsi la notitia intuitive sensitive n'est pas superflue, bien que la seule notitia intuitive intellective suffirait s'il était possible qu'elle

fût naturellement, selon notre statut actuel, sans la notitia intuitive sensitive. Ce qui se produit dans les anges et dans l'âme séparée, où à la connaissance (notitia) évidente de telles vérités n'est pas requise une autre notitia intuitive sensitive, ainsi qu'il sera dit par 5 la suite.

Si l'on dit que la notitia intuitive intellective n'est pas détruite à la cessation d'un acte sensitif et que par conséquent une vérité contingente pourrait être connue avec évidence touchant un sensible sans la sensation de celui-ci, je dis en solution que, de même qu'il 10 n'y a pas d'inconvénient à ce que lors d'un changement corporel, infirmité ou sommeil, l'intellect cesse tout acte intellectuel, de même il n'y a pas d'inconvénient à ce que lors de la cessation de l'acte de sensation du sens extérieur, la notitia intuitive intellective du même [objet] cesse [elle aussi].

28

15 J'argumente deuxièmement, quant à la démonstration principale, comme suit¹⁵. Soit un intelligible, pouvant être appréhendé seulement par l'intellect, mais nullement sensible. Tantôt une notitia incomplexe suffit à la connaissance (notitia) évidente de la vérité contingente qui peut être posée à son sujet, tantôt une notitia incomplexe du même ne suffit pas. [Je dis donc que cet intelligible] peut être connu par l'intellect selon deux connaissances spécifiquement distinctes. Mais les affections, les intellections, les plaisirs, les tristesses sont intelligibles et nullement sensibles, et quelque notitia incomplexe de ceux-ci suffit à connaître (notitia) avec évidence s'ils sont ou ne sont pas, et quelque notitia incomplexe ne suffit pas. Donc.

20 La mineure est prouvée quant à sa première partie, parce que chacun expérimente (*experitur*) en soi qu'il intellige, aime, se réjouit, s'attriste, et cette connaissance (notitia), puisqu'elle est à l'égard du contingent, ne peut être tirée de propositions nécessaires; il faut donc qu'elle soit tirée soit d'une notitia incomplexe des termes (ou de ce qui est emporté par les termes), soit de quelque notitia complexe contingente, laquelle est tirée de la notitia incomplexe des termes (ou de ce qui est emporté par les termes), soit il 30 y aura régression à l'infini dans ces contingents. La troisième possibilité est exclue: il faut qu'il y ait arrêt (*statum*) dans de telles choses. Si la deuxième possibilité se présente, il faut soit que cette proposition contingente ait quelque terme qui puisse être tiré de quelque sensible, soit qu'elle n'en ait aucun. Le premier cas ne

40

peut se produire. Car il n'est pas de proposition au sujet de quelque sensible d'où suive nécessairement que la délectation est dans la volonté, ainsi qu'il apparaîtra ailleurs, et par conséquent il n'est pas de proposition contingente telle, en vertu de laquelle il puisse être connu avec évidence que tel homme aime. Si le deuxième cas se produit, la thèse est acquise, à savoir que la seule notitia incomplexe des termes purement intelligibles (*mere intelligibilium*) suffit à la connaissance (notitia) évidente de telle vérité contingente. La première possibilité également pose la thèse.

La seconde partie de la mineure est manifeste, car, pas plus que dans le cas de quelque sensible, il n'y a d'inconvénient à ce que quelqu'un ignore de quelque intelligible s'il est ou n'est pas, et que cependant il ait une notitia incomplexe de celui-ci. C'est pourquoi si l'intellect dans un premier temps voyait le plaisir de l'autre et ainsi était certain de la délectation de l'autre, aussi bien que de la sienne propre, il n'y aurait aucun doute qu'après cette délectation, il en aurait [ensuite] la notitia, et douterait cependant de son existence, bien que cette délectation fût, ainsi qu'il en va de quelque sensible d'abord vu puis intelligé. Ce raisonnement prouve qu'à l'intellect est possible une double notitia à l'égard des purs intelligibles (*mere intelligibilium*), alors que le raisonnement précédent prouve que de fait, selon notre état actuel (*de facto in statu isto*), l'intellect a ces mêmes deux notitiae à l'égard des sensibles.

Le dernier raisonnement peut être confirmé par le Bienheureux Augustin, *De trinitate*, XIII, I, où il dit: «la foi que chacun voit en son cœur s'il croit, ou ne voit pas s'il ne croit pas, nous la connaissons autrement: non pas comme nous connaissons les corps, que nous voyons avec nos yeux corporels et auxquels nous pensons, même en leur absence, par les images que nous tenons par la mémoire, mais comme les choses que nous ne voyons pas». A partir de cette autorité, il est patent que la foi qui n'appartient à aucun sens du corps, comme le déclare Augustin, peut être connue par une notitia qui suffit à juger si elle est ou si elle n'est pas, et par une autre notitia qui ne suffit pas. Donc deux notitiae incomplexes spécifiquement distinctes sont possibles à son sujet.

[Z] Je dis donc quant au premier article que de l'incomplexe il y a une double notitia, dont l'une peut être intuitive et l'autre abstractive¹⁶. Que les autres veuillent appeler cette notitia-là intuitive [également], je ne m'en préoccupe pas, car j'entends prouver

29

30

seulement, de manière principale, que de la même chose l'intellect peut avoir deux notitia incomplexes spécifiquement distinctes.

Or il faut savoir que la notitia abstractive peut être entendue de deux manières: selon la première, elle considère quelque chose d'abstrait à partir de (a) beaucoup de singuliers, et ainsi la connaissance (cognitio) abstractive n'est rien d'autre que la connaissance de quelque universel abstrait de beaucoup. De cela il sera question plus tard. Si l'universel est une véritable (*vera*) qualité existant subjectivement dans l'âme, ce qui peut être soutenu avec probabilité, il faut concéder qu'il peut être vu intuitivement et que si l'on prend la notitia abstractive dans ce sens, la même notitia est intuitive et abstractive, et ainsi [la notitia intuitive et la notitia abstractive] ne se distinguent pas comme des opposés.

31

Selon la seconde manière, la connaissance (cognitio) abstractive est entendue selon qu'elle abstrait de l'existence et de la non-existence et des autres conditions contingentes qui surviennent (accidunt) à la chose ou sont dites (*praedicantur*) de la chose. Non pas que par la notitia intuitive soit connu quelque chose qui ne soit pas connu par la notitia abstractive, car le même, totalement et sous la même raison, est connu par l'une et l'autre notitia.

Mais la notitia intuitive et la notitia abstractive se distinguent de la manière suivante¹⁷: la notitia intuitive de la chose est telle notitia, en vertu de laquelle peut être su si la chose est ou si elle n'est pas. S'il arrive (*sit*) que la chose soit, aussitôt l'intellect juge que la chose est (*rem esse*), et il conclut avec évidence qu'elle est, à moins qu'il soit empêché par hasard par quelque imperfection de cette notitia. Et de même, si cette notitia parfaite était conservée par la puissance divine à propos d'une chose non existante, en vertu de cette notitia incomplexe, l'intellect connaîtrait avec évidence que la chose n'est pas.

Semblablement, la notitia intuitive est telle¹⁸: quand certaines choses sont connues dont l'une inhérite à l'autre, l'une est distante de l'autre selon le lieu ou est relative à l'autre d'une autre manière, aussitôt, en vertu de la notitia incomplexe de ces choses, l'intellect saurait si la chose inhérite ou non, si elle est distante ou non, et il en va de même pour les autres vérités contingentes, à moins que cette notitia soit trop faible ou qu'elle soit empêchée en quelque manière. Ainsi par exemple, si Sortes dans la vérité de la chose est blanc, la notitia de Sortes et de la blancheur en vertu de laquelle peut être connu avec évidence que Sortes est blanc, peut être dite

35

40

notitia intuitive. Et de manière universelle toute notitia incomplexe d'un terme ou des termes [d'une proposition], d'une chose ou de [plusieurs] choses, en vertu de laquelle peut être connue avec évidence quelque vérité contingente, surtout (maxime) au sujet d'une chose présente, est une notitia intuitive.

De son côté, la notitia abstractive¹⁹ est cette notitia en vertu de laquelle au sujet d'une chose contingente ne peut être su avec évidence si elle est ou si elle n'est pas. Et de cette manière, la notitia abstractive abstrait de l'existence et de la non-existence, car par elle ne peut être su avec évidence de la chose existante qu'elle est et de la chose non existante qu'elle n'est pas, par opposition à la notitia intuitive.

Semblablement, par la notitia abstractive, aucune vérité contingente, surtout (maxime) au sujet d'une [chose] présente, ne peut être connue avec évidence, ainsi qu'il est patent de fait: quand est connu Sortes et sa blancheur, en son absence, en vertu de cette notitia incomplexe, ne peut être connu avec évidence que Sortes est ou qu'il n'est pas, qu'il est blanc ou qu'il n'est pas blanc, qu'il est distant d'un tel selon le lieu ou non, et il en va de même des autres vérités contingentes. Et pourtant il est certain que ces vérités peuvent être connues avec évidence.

En effet toute notitia complexe des termes (ou des choses désignées par eux, signatarum, L)²⁰ se réduit ultimement à la notitia incomplexe des termes (ou des choses signifiées par eux). Donc ces termes ou ces choses peuvent être connus par une autre notitia que celle en vertu de laquelle ne peuvent être connues avec évidence telles vérités contingentes. Et cette notitia est la notitia intuitive, par laquelle commence la *notitia experimentalis*²¹. Car, de manière universelle, celui qui peut acquérir une expérience (experimentum) de quelque vérité contingente, et, par l'intermédiaire de celle-ci, d'une vérité nécessaire [consécutive], a quelque notitia incomplexe de l'un des termes ou de la chose, que n'a pas celui qui ne peut expérimenter (experiri) ainsi. Et, de même que selon le Philosophe, *Métaphysiques*, A, 1, 980 b 27, et *Postérieurs Analytiques*, II, 19, 100a 3, la science des sensibles, qui est acquise par l'expérience (dont le Philosophe parle lui-même), commence par le sens et la notitia intuitive sensitive des sensibles, de même, de manière universelle, la notitia scientifique, acquise par expérience, de ces purs intelligibles (mere intelligibulum), commence par la notitia intuitive de ceux-ci. Il faut cependant savoir que parfois, à cause de l'imperfec-

tion de la notitia intuitive, qui est très imparfaite et obscure, ou à cause d'autres empêchements de la part de l'objet ou de la puissance cognitive, il peut arriver (*accidere*) qu'aucune vérité contingente au sujet de la chose, ou du moins peu, puisse être connue de 5 cette manière intuitive.

[AA] De là découlent quelques conclusions²².

La première est que la notitia abstractive et la notitia intuitive ne 10 diffèrent pas parce que la notitia abstractive peut indifféremment être notitia de l'existant ou du non-existant, du présent et du non-présent, alors que la notitia intuitive est notitia seulement du présent et de l'existant réellement. C'est la différence que posent certains, là où ils parlent de cette matière (Duns Scot, 2 S, dist. 3, p. 15 2, q.2, VII, p. 552 sq.).

Deuxièmement, elles ne diffèrent pas non plus parce que la notitia abstractive atteint l'objet non en soi selon une raison parfaite, mais selon quelque similitude diminuée (*sub quadam similitudine diminuta*), alors que la notitia intuitive atteint l'objet en soi selon 20 une raison parfaite, ainsi que le dit certain docteur [subtil], dans son *Quodlibet*, q.6, no. 8.

Troisièmement, elles ne diffèrent pas non plus par les raisons motives formelles (*rationes motivas formales*), en tant que dans la connaissance (*cognitio*) intuitive, la chose elle-même dans son existence propre est motive par soi objectivement, alors que dans la connaissance abstractive, il y a un autre [principe] motif, dans lequel la chose a l'être connaissable (*esse cognoscibile*), soit que ce principe soit cause contenant virtuellement la chose même en tant que connaissable, soit qu'il soit effet, par exemple la *species* c'est-à-dire la similitude contenant représentativement la chose même dont elle est la similitude, comme le dit le même docteur dans son *Quodlibet*, q.13, no. 10.

Quatrièmement, elles ne diffèrent pas non plus parce que la notitia intuitive a une relation annexe nécessaire, réelle et actuelle, à l'objet même en tant qu'il est présent dans son existence propre, alors que la notitia abstractive n'a pas une relation adjointe telle à l'objet même, bien qu'elle ait une relation potentielle à celui-ci, à savoir une relation de mesure et de dépendance, non d'union et de présence, comme le même docteur le dit au même endroit (nos. 11 et 13).

Cinquièmement, elles ne diffèrent pas non plus parce que dans la notitia intuitive l'objet est présent dans sa propre existence, alors que dans la notitia abstractive l'objet est présent dans quelque [medium], le représentant parfaitement sous sa raison propre, et
 5 connaissable par soi, comme le dit le même docteur dans son *Quodlibet*, q.14, no. 10, dans son *Commentaire des Sentences*, IV, dist. 10, q.8, no. 5.

35

[BB] La première conclusion est patente par les principes mêmes
 10 des scotistes²³. Car, dans le *Commentaire des Sentences*, III, dist. 14, q.2, no. 2, le docteur prouve que nulle forme n'est dans l'intellect antérieure (*praevia, prior*) à la vision même, de la manière suivante: si quelque forme est antérieure à la vision, cette forme est à la vision comme sa cause efficiente ou comme sa cause matérielle.
 15 Si le premier cas se vérifie, alors la vision peut être sans cette forme, car tout ce que Dieu peut par une cause efficiente médiate, il le peut aussi immédiatement. Si le second cas, alors cette forme, si elle était par soi, pourrait recevoir par soi la vision. J'argumente ainsi: la chose existante et présente a la raison de cause efficiente ou de
 20 cause matérielle ou de cause formelle ou de cause finale à l'égard de la notitia intuitive. Si le premier cas se vérifie, alors la notitia intuitive peut se produire sans elle, car tout ce que Dieu peut par une cause efficiente médiate, il le peut immédiatement par soi. Le second cas ne se vérifie pas, car alors, la chose existant et l'intellect
 25 détruit, la chose pourrait recevoir subjectivement cette notitia, et il est manifeste que la notitia intuitive n'est pas dans la chose intuitionnée comme dans son sujet. Le troisième cas ne se vérifie pas non plus, cela est manifeste, ni le quatrième, car toute chose peut être, alors que ses fins sont toutes détruites, à l'exception de la première; aucune chose en effet ne requiert davantage l'existence
 30 d'une fin seconde que l'existence d'une cause efficiente seconde²⁴. Si l'on dit que l'objet est requis en tant qu'objet terminant²⁵, je réponds là-contre que l'objet terminant a la raison de cause essentielle ou non. Si oui, j'argumente comme plus haut. Si non, alors
 35 j'argumente comme les scotistes. Tout effet dépend de manière suffisante de ses causes essentielles, de telle sorte que, celles-ci étant posées, toute autre étant exclue, l'effet peut être posé de manière suffisante. Si donc l'objet en tant que terminant n'a pas la raison de cause essentielle à l'égard de la notitia intuitive, s'il est détruit
 40 selon toute son existence réelle, la notitia intuitive peut [néan-

36

moins] être posée. Donc, la chose étant détruite, la notitia intuitive peut être posée, et ainsi la notitia intuitive par soi et nécessairement n'est notitia pas plus de l'existant que du non-existant, elle ne regarde pas plus l'existence que la non-existence, mais elle regarde aussi bien l'existence que la non-existence, selon la manière exposée plus haut. Quant à la notitia abstractive, elle ne regarde ni l'existence ni la non-existence, car par elle il ne peut y avoir un jugement [affirmant] que la chose existe ou n'existe pas.

10 [CC] La seconde conclusion est patente, car, le même, totalement, sous la même raison de la part de l'objet, est l'objet de la notitia intuitive et de la notitia abstractive²⁶. Cela est patent: il n'y a aucune chose, du moins dans les choses inférieures d'ici-bas, ni aucune raison propre à telle chose, selon laquelle cette chose peut 15 être connue intuitivement, que, l'ayant connue, l'intellect ne puisse mettre en doute [quant à la question de savoir] si elle existe ou n'existe pas et qui par conséquent ne puisse être connue abstractivement. Tout ce qui peut être objet de la notitia intuitive peut donc être, et sous la même raison, objet de la notitia abstractive, et il est 20 manifeste que toute chose réelle qui peut être connue abstractivement peut être connue intuitivement également. Semblablement, selon les mêmes auteurs ailleurs: la déité selon la raison de déité peut être connue abstractivement, or cette raison est la raison perfectissime de Dieu. De même, selon les mêmes, l'existence peut être 25 également connue abstractivement.

37

[DD] La troisième conclusion est patente par les arguments contre la première différence²⁷. Car Dieu peut de la même manière causer totalement l'une et l'autre notitia, et il n'est pas nécessaire 30 que la chose meuve, selon son existence propre, par soi, objectivement la notitia intuitive, ainsi qu'il a été prouvé.

[EE] La quatrième conclusion est patente²⁸, car, la relation réelle ne peut terminer, selon les scotistes, au non-être, or l'objet de la notitia intuitive peut être non-être (non ens), comme il a été prouvé et comme il sera encore prouvé.

La cinquième conclusion est prouvée par le même argument: la notitia intuitive ne requiert pas que la chose soit présente dans son 38 existence propre, comme il a été prouvé²⁹.

38

[GG] C'est pourquoi je dis³⁰ que la notitia intuitive et la notitia abstractive diffèrent par elles-mêmes, non pas selon leur objet ni selon leurs causes, quelles qu'elles soient, bien que naturellement la notitia intuitive ne puisse être sans l'existence de la chose,
 5 laquelle est une [des] causes efficientes de la notitia intuitive, médiate ou immédiate, comme il sera dit ailleurs. La notitia abstractive, elle, peut être, la chose elle-même étant purement et simplement (*simpliciter*) détruite. Si celui qui pose les différences citées plus haut les comprend ainsi, il semble toucher la vérité quant à la
 10 notitia intuitive, bien que sur d'autres points qui touchent à d'autres difficultés, il ne dise pas vrai, de quoi il sera question en son lieu.

[HH] De cela suit que la notitia intuitive, tant sensitive qu'intellective, peut être [notitia] d'une chose non existante. Cette conclusion, je la prouve d'une autre manière que plus haut. Toute chose absolue, distincte selon le lieu et selon le sujet d'une autre chose absolue, peut de par la puissance divine exister sans elle, car il ne semble pas vraisemblable que Dieu, s'il veut détruire une chose absolue existant dans le ciel, soit obligé de détruire une autre chose
 20 existant sur la terre. Mais la vision intuitive, tant sensitive qu'intellective, est une chose absolue, distincte de l'objet selon le lieu et selon le sujet; comme si je voyais intuitivement une étoile existant dans le ciel, cette vision intuitive, soit sensitive soit intellective, est une chose absolue, distincte selon le lieu et selon le sujet, de l'objet vu. Donc cette vision peut demeurer, l'étoile étant détruite.
 25

Il est aussi patent, à partir de ce qui vient d'être dit, que Dieu a une notitia intuitive de toutes choses, que ces choses soient ou qu'elles ne soient pas (*sive sint sive non sint*), car ainsi il connaît des créatures qu'elles ne sont pas quand elles ne sont pas, comme il connaît d'elles qu'elles sont quand elles sont.

Il est patent aussi que la chose non existante peut être connue intuitivement, dans la mesure où l'objet de cet acte n'existe pas, ce qui s'oppose à l'opinion de certains autres. Car la vision sensitive de la couleur peut être conservée par Dieu, la couleur même n'existant pas, et cependant la vision terminera à la couleur comme à son premier objet³¹. Et il en va de même de la vision intuitive intellective.

Il est patent aussi que notre intellect, dans notre état actuel (pro statu isto), ne connaît pas seulement les sensibles, mais aussi en

40

particulier et intuitivement certains intelligibles, qui ne tombent nullement sous le sens, pas plus que la substance séparée ne tombe sous le sens³². Telles sont les intellections, les actes de volonté, les plaisirs, la tristesse, etc. dont l'homme fait l'expérience (experitur)

5 qu'ils sont en lui, qui pourtant ne nous sont pas sensibles et ne tombent sous aucun sens. Et qu'en effet d'autres choses [que les sensibles] soient connues de nous en particulier et intuitivement, cela est patent, parce que cette [proposition] m'est connue (nota) avec évidence: «[j']intellige». Cette proposition est donc première et

10 acquise (accepta) immédiatement de par la notitia incomplexe des termes (ou des choses), ou elle est sue par l'intermédiaire d'une autre antérieure plus connue. Si le premier cas se vérifie, c'est donc nécessairement que, puisque [la proposition «[j']intellige»] est contingente, quelque terme (ou chose emportée par le terme) est vu

15 intuitivement. Car, si [ce terme (ou cette chose emportée par lui)] était intelligé seulement (praecise) abstractivement, puisque la notitia abstractive, de l'avis de tous, abstrait du *hic et nunc*, par elle ne pourrait être sue aucune vérité contingente, laquelle implique une différence déterminée du temps. Donc, pour que [la proposition:

20 «[j']intellige»] soit connue avec évidence, une autre notitia intuitive est requise. Mais il est manifeste que la notitia intuitive d'une chose ne suffit pas, c'est donc la notitia intuitive d'une intellection qui est requise. Le deuxième cas ne peut se produire, car il n'y a pas de proposition contingente d'où suive nécessairement celle-ci: «[j']intellige». De même, du moins à cause de la liberté de la volonté, il n'y a pas de proposition contingente de laquelle suive celle-ci: «[j']aime Sortes». Car si cette proposition suivait d'une autre, ce serait surtout (maxime) de la proposition: «[je] connais Sortes sous la raison de bien», ou de celle-là: «[je] sais que [je] dois

25 aimer Sortes». Mais puisque la volonté peut librement vouloir l'opposé de ce qui est dicté (dictatum) par l'intellect, d'aucune proposition telle ne suit: «[j']aime Sortes», et ainsi, entre les [propositions] contingentes, celle-ci [*cj'intellige*] ou [*j'aime Sortes*] est première absolument (*simpliciter*) et elle ne peut être connue avec

30 évidence par une proposition antérieure.

35

41

[II] De plus, comme il a été dit, la notitia acquise par l'expérience ne peut être sans notitia intuitive. Mais de ces [purs intelligibles], la science s'acquiert par l'expérience, car nous les éprouvons en nous (experimur) comme n'importe quels sensibles, et personne

ne doute plus de ce qu'il aime ou non que de ce qu'il se réchauffe ou de ce qu'il voit. Cela est confirmé par le Bienheureux Augustin, *De Trinitate*, XIII, chap. 1:³³ «la foi est présente, portant sur des choses absentes; elle est intérieure, portant sur des choses extérieures; et, portant même sur des choses qui ne sont pas vues, elle est intérieure.» A partir de cette autorité, il est patent que, bien que telle chose ne soit pas vue et soit cependant connue abstractivement, la foi elle-même cependant, qui est crue, est vue et n'est pas connue abstractivement seulement. Si l'on dit qu'Augustin parle de choses surnaturelles qui ne sont connues de nous que dans un concept général, cet argument ne vaut pas, car selon le même Augustin, la chose [absente] est connue autrement que la foi. Si donc celle-là est connue en général, il faut, pour que la foi soit connue, qu'elle soit connue en particulier. Semblablement, de même qu'il peut y avoir une foi des choses surnaturelles, de même il peut y avoir foi de choses particulières, d'abord vues, puis absentes et éloignées; alors la foi porte sur des choses particulières absentes, qui avaient d'abord été vues par le sens, d'où suit donc que celles-ci sont alors connues abstractivement seulement, et la foi intuitivement. Augustin prouve la même chose, *ibid.*, chap. 2, en disant que la foi n'appartient pas à un sens du corps, puis il ajoute: «c'est une chose du cœur que la foi, non du corps, elle n'est pas hors de nous, mais en nous, aucun homme ne la voit dans un autre, mais chacun la voit en lui-même». Puis il continue: «chacun voit donc sa foi en lui-même; mais il croit qu'elle est dans l'autre, il ne le voit pas». De là il suit évidemment que chacun a une notitia intuitive de sa foi propre, par laquelle notitia il sait que la foi est [en lui]; qu'il a une notitia abstractive de la foi d'autrui, par laquelle il ne sait pas si elle est ou n'est pas en autrui. Si l'on dit qu'il en a une autre notitia, parce que de la foi propre il a une notitia en particulier, de la foi d'autrui une notitia en général, cela est vrai, car la foi d'autrui, nous ne pouvons la voir maintenant ou l'intelliger sinon par un concept commun. Cependant, étant posé que nous intelligeons maintenant la foi d'un autre en particulier, comme nous intelligeons maintenant la couleur en particulier que nous avons vue auparavant, il n'y aurait pas d'inconvénient à ce que nous doutions de savoir si cet autre croit ou non, de même que je ne sais pas si cette couleur que j'ai vue auparavant est ou n'est pas. Et par conséquent j'aurais une notitia autre spécifiquement de la foi d'autrui et de la mienne, car si elles étaient de même espèce, en vertu de cette

notitia, je pourrais voir la foi de l'autre, si elle est, comme je peux voir ma foi quand elle est, et cela en application de la proposition commune: «les causes de même raison ont des effets de même raison». Augustin dit la même chose de la volonté, *ibid.*, chap. 3: 5 «autre chose est voir sa volonté propre, autre chose la volonté d'autrui, bien que [je puisse] éventuellement la conjecturer par une conjecture très certaine. Ainsi, parmi les choses humaines, je suis certain de l'existence de Rome comme je le suis de Constantinople; 10 pourtant j'ai vu Rome de mes propres yeux, de Constantinople je n'ai rien connu sinon ce que j'en ai cru sur le témoignage d'autrui». Ainsi, comme il peut y avoir des choses corporelles une notitia intuitive par laquelle peut être sue quelque vérité contingente et une notitia abstractive par laquelle ne peut être sue une vérité contingente, ainsi des choses spirituelles, et chacune de ces 15 notitiae sera intellective.

43

[KK] De plus, ces vérités qui entre toutes les vérités contingentes sont connues plus certainement et plus évidemment, ont des termes (ou des choses emportées par eux) plus (maxime) connus en particulier intuitivement³⁴. Car la connaissance (notitia) d'une vérité contingente présuppose nécessairement une notitia intuitive en particulier. Mais les vérités contingentes portant sur les purs intelligibles (mere intelligibilia) sont entre toutes les vérités contingentes plus certainement et plus évidemment connues par notre intellect, 20 comme l'expérience le manifeste et comme Augustin le prouve, *ibid.*, XV, chap. 12, où il déclare passim, que, bien que l'on puisse douter des sensibles [extérieurs], on ne peut cependant douter de telles [choses purement intelligibles]: «je sais que je vis», «je sais que je veux être heureux», «je sais que je ne veux pas me tromper». Et 25 il dit plus précisément: «comme il y a deux genres de choses qui sont sues, les une que l'esprit (*animus*) perçoit par le sens du corps, les autres qu'il perçoit par lui-même, les philosophes, les Académiciens, se sont beaucoup moqués des sens du corps; pourtant les perceptions que l'esprit a par lui-même, très fermes (*firmissimas*), de 30 choses vraies, telles celles que j'ai dites: (je sais que je vis), jamais ils n'ont pu les mettre en doute». A partir de cette autorité, il est patent que l'intellect intègre certaines [choses] qui étaient auparavant senties, et d'autres qui ne l'étaient pas. Semblablement, il est patent que ces vérités contingentes, portant sur des vérités intelligibles, sont connues avec la plus grande évidence, si bien que celui 35 40

44

qui à leur sujet a une notitia telle celle qu'il a à l'égard de sa foi propre, ne peut en douter. Donc, entre toutes les vérités contingentes, celles qui portent sur les purs intelligibles (mere intelligibilia) sont les plus évidentes et par conséquent ne présupposent pas une autre vérité à partir de laquelle elles seraient connues. De là suit encore qu'à la connaissance (notitia) évidente de ces vérités, est requise la notitia intuitive de quelque pur intelligible³⁵.

II. COMMENTAIRE

¹ INTENTION ET LIGNE DOCTRINALE DU TEXTE. Occam élabore dans le Prologue de son œuvre principale la théorie générale de l'évidence de la connaissance humaine. Il veut démontrer que cette évidence est causée suffisamment, c'est-à-dire à l'exclusion de tout concours divin autre qu'ordinaire (note 30), par la *notitia ante discursum* des choses désignées par les termes simples de la proposition du langage. A cet effet, il présente les éléments originels de toute connaissance possible, des choses extérieures comme des actes intérieurs du sujet. Il est très remarquable que le Prologue suppose connu l'essentiel de la doctrine logique et critique d'Occam, à savoir que seules les propositions sont sues, non pas la chose extérieure (note 10), que la connaissance par conséquent *supponit pro re* sans la signifier à proprement parler (note 20), ce qui implique la critique, ultérieurement explicitée dans les Sentences, de la *species*, du *concept*, de l'*esse objectivum* (notes 23, 27). Aussi bien s'agit-il ici pour le *Venerabilis Inceptor* de fonder métaphysiquement ce qu'il traite dans ses œuvres logiques, en l'insérant dans le cadre de sa métaphysique de la toute-puissance divine.

Partant de la proposition et des deux actes qui la constituent: la judication et l'appréhension de la composition des termes (note 3), il remonte aux termes incomplexes (note 7) et à l'acte de notitia, intuitive ou abstractive, qui les connaît originairement (note 10), sous l'effet de la chose elle-même ou de la toute-puissance absolue de Dieu, de *potentia absoluta dei* (notes 14, 23), pour aboutir à sa conclusion principale: la spécification par soi de l'acte subjectif de connaître, lequel est vrai et évident absolument de son objet, *sive res sint sives res non sint* (notes 3, 30), ainsi qu'à son exemplification apparemment la plus paradoxale: la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, considérée dans le cas de la proposition négative évidente (note 17) et absolument (note 23). Cette démarche permet de distinguer la connaissance telle qu'elle s'exerce dans l'état actuel de l'homme, *pro statu isto, naturaliter* ou *de facto*, de la connaissance considérée absolument, en tant qu'elle est opérée par l'âme créée de *potentia absoluta dei* dans son essence, indépendamment des circonstances qui de fait peuvent altérer son exercice (note 23). Elle établit ainsi l'indépendance de droit de la notitia intuitive intellective de la chose sensible par rapport à la notitia intuitive sensible, puis l'indépendance de la notitia intuitive en général à l'égard de toute causalité que pourrait exercer sur elle la chose

extérieure, position qui réunit en une la doctrine de la spécification par soi de l'acte subjectif de connaître absolu de son objet et la doctrine de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, et fait apparaître la portée métaphysique et critique de l'argument, primitivement théologique, *de potentia absoluta dei* (notes 23 à 29). Dans la même perspective, se développe la doctrine de l'acte volontaire comme indépendant absolument de sa fin propre, c'est-à-dire comme non finalisé par soi par celle-ci (thème de *l'odium dei*, note 24).

Ce système doctrinal, exposé dans sa portée générale à propos de l'exemple premier pour nous, *pro statu isto*, de l'expérience sensible, est ensuite rapporté à la notitia intuitive des actes subjectifs de l'âme (notes 15, 32). Et, alors que ses éléments logiques et critiques proprement dits sont mis en œuvre immédiatement et sans modification dans le domaine nouveau de la vie intérieure du sujet (science expérimentale de l'acte subjectif dans une proposition évidente causée suffisamment par la notitia intuitive initiale, note 32, 2°), ce qui entraîne l'abolition de la distinction entre connaissance directe et réflexe, elle aussi corollaire de la doctrine de la spécification par soi de l'acte du connaître (note 32, 1°), il apparaît aussitôt que sa composante métaphysique maîtresse — l'argument *de potentia absoluta dei* — ne trouve plus désormais à s'appliquer, que la toute-puissance divine ne peut pas, sans contradiction et tromperie, produire immédiatement la notitia intuitive de l'acte subjectif d'intelliger qui cause l'évidence de la proposition: *je pense*, et que par conséquent, dans ce seul cas, l'acte d'intelliger est spécifié et causé nécessairement par son objet (note 34). La seule notitia intuitive qui soit nécessairement notitia d'un existant est celle de l'acte subjectif de l'âme: Occam vient de découvrir et de fonder, sans l'avoir délibérément cherché, le privilège de ce *cogito* qui hante la philosophie moderne et inaugure son progressif appauvrissement.

La présente traduction réserve le terme de *notitia* à la connaissance incomplexe, intuitive ou abstractive, des termes simples de la proposition, c'est-à-dire des choses emportées par ceux-ci. Occam ne se tient pas strictement à cette signification. Il appelle souvent la connaissance des propositions contingentes dont l'évidence est causée par la notitia intuitive, *notitia* des vérités contingentes. La traduction relève cette variante par un procédé adéquat.

² Le premier article montre que la notitia intuitive et la notitia abstractive de l'intellect ont, *pro statu isto*, selon l'état présent, incarné et pécheur, de l'homme (note 14) le même objet incomplexe absolument. La connaissance du sujet est spécifiée par soi, absolue de la causalité de l'objet (note 23), et il peut y avoir une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas (note 30), connaissance qui ne violente pas, mais manifeste au contraire la nature propre de l'acte subjectif de connaître (notes 23, 24). Dès l'abord, la doctrine principale d'Occam transparaît.

³ PRÉAMBULES (p. 354, l. 6-p. 358, l. 28). La première *distinction* (p. 354, l. 9-l. 32) de l'acte appréciable de l'intellect, terminant soit à l'incom-

plexe sensible ou intelligible, soit au complexe, sensible ou intelligible, dit dans la proposition, *et de l'acte judicatif*, fait apparaître le premier cas de spécification par soi de l'acte subjectif de connaissance absolu de son objet. Le même complexe est objet de deux actes différents, l'un appréhensif, l'autre judicatif. Dans ces conditions, il semble bien que le jugement soit composé de deux actes, appréhension et jugement, simultanés (note 6), réellement distincts (*réponse au premier doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 57-58), et donc distincts non par l'objet, mais par soi. Le thomisme ultérieur prolongera la perspective ouverte ici par Occam. Le jugement, acte formellement un d'adéquation au réel, sera composé également d'une appréhension complexe et d'une jugation simple qui tombe sur elle, comme la substance est composée de matière et de forme (JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q.11, a.3, p. 369 sq.). On a déjà vu plus haut (3^e étude, p. 151) que c'est là le résultat manifeste d'une influence scotiste sur la pensée aristotélicienne tardive. Il apparaît donc que sur ce point Occam également a subi l'influence de Duns Scot. Le fait qu'il introduit une pluralité réelle d'actes dans le jugement est une manifeste accommodation de la distinction formelle *ex natura rei*. De même que pour Duns Scot la substance est composée de matière et de forme comme de deux formalités actuellement distinctes, de même pour Occam (et pour Grégoire de Rimini), l'acte intellectif à propos du complexe propositionnel est une superposition de deux actes, l'un appréhensif, l'autre judicatif (assentiment). De même, note Occam, l'appréhension du complexe peut être *neutre*, comme la proposition scotiste, en ce sens que l'intellect peut produire l'acte d'appréhension du complexe sans l'acte d'assentiment. Occam le répète dans sa *réponse au deuxième doute* (Prol., q.1, OT, I, p. 60). Mais il ne faut pas comprendre la notion de complexe neutre au sens objectif que lui donne Duns Scot dans sa doctrine de la science divine des futurs contingents, pas plus que l'appréhension du complexe n'est pour Occam la connaissance appréhensive d'un signifié propositionnel au sens grégorien (cf. 6^e et 3^e études, p. 293 et p. 136). Occam définit l'appréhension du complexe comme un acte d'appréhension complexe, dont l'objet est l'acte d'appréhension même, de même qu'il peut dire, contre Grégoire de Rimini, et sans courir le risque de réduire l'acte d'intellection complexe à une intellection réflexive, que l'objet de la science est l'acte subjectif de la conclusion (3^e étude, p. 130, 136). Il apparaît donc qu'Occam parle ici du complexe comme objet de l'appréhension par commodité de langage seulement. Dans l'*Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis* (I, proemium, § 6, OP, II, p. 357-358), il donne l'essentiel de sa pensée sur ce point: «l'acte d'appréhender sera l'[acte de] proposition même bien plutôt qu'[un acte] à propos de cette proposition même, et ainsi apprêhender la proposition n'est pas autre [chose] que former la proposition». Il ne s'agit donc plus de demander si la proposition appréhende un objet simple ou complexe. «Et alors quand on demande ce qui est intelligé par une telle proposition dans l'esprit: [un objet] simple ou composé? on peut dire que [ce n'est un objet] ni simple ni composé. Ainsi par exemple, cette proposition: <l'homme est animal>, n'appréhende à proprement parler ni [un objet] simple, ni [un objet] composé, mais cette proposition dans l'esprit

est l'acte d'intelliger par lequel est appréhendé tout homme et aussi tout animal confusément, ainsi que [le fait] que l'homme et l'animal sont identiques numériquement (car cela est dénoté par cette [proposition]), et ainsi par une telle proposition sont intelligées plusieurs [choses], et non pas un composé. Et quand on dit que toute proposition est composée du sujet et du prédicat et de la copule, on peut dire que cela est vrai des propositions proférées et écrites. Mais de la proposition conçue, qui est seulement dans l'esprit, on peut dire ou qu'elle est composée d'un tel sujet et du prédicat et de la copule, ou qu'elle est l'équivalent d'un tel composé. Et cela suffit à mon propos».

⁴ Cet exemple suppose manifestement une conception du langage comme pure *suppositio* (note 20).

⁵ *Deuxième distinction* (p. 354, l. 34-p. 355, 1.4). Tout acte formellement distinct engendrant un habitus spécifique, l'apprehension et la judication engendrent deux habitus propres dans lesquels elles sont subjectées: l'apprehension engendre l'habitus de science, la judication engendre l'habitus d'intelligence. Cette répartition des actes de l'intellect, apprehension et judication, et des vertus intellectuelles apparemment correspondantes de science et d'intelligence, ne peut cependant se réclamer d'Aristote. Car, pour celui-ci, l'un et l'autre habitus permettent de poser un jugement, une judication proprement dite, selon qu'une proposition est jugée au terme d'une démonstration de science ou d'une induction d'intelligence.

⁶ *Première conclusion.* L'acte judicatif présuppose *naturaliter* l'acte apprehensif, et l'habitus apprehensif cause l'acte judicatif. D'où suit qu'apprehension et judication sont simultanées et que l'une cause *effective* l'autre (p. 355, l. 6-p. 357, l. 33). — Sous la pression de la première objection, Occam précise que l'intellect peut produire plusieurs actes simultanés, non seulement des actes ordonnés les uns aux autres, mais aussi des actes disparates (p. 356, l. 22-40). Apprehension et judication sont des actes ordonnés l'un à l'autre, et cet exemple recoupe celui que donne encore la suite du texte déjà cité (note 3) de l'*Expositio in librum Peri Hermeneias*, où Occam distingue entre la proposition en tant qu'acte d'intelliger et l'acte de savoir la proposition. La proposition en effet n'est pas toujours intelligée comme telle quand elle est formée par l'intellect. Quand elle est formée, elle est produite par l'intellect, et intelligée en ce sens *in actu exercito*, mais elle est intelligée *in actu signato* (pour reprendre cette distinction de Cajetan) quand elle est sue, dans et par un acte second qui est réellement distinct du premier (*op. cit.*, p. 358). Occam s'oppose ainsi à ceux qui nient que l'intellect puisse produire plusieurs actes simultanément. «L'intellect peut intelligier plusieurs [choses] dans un acte aussi bien que dans [plusieurs] actes distincts». Il n'intellige plusieurs choses simultanément «ni en tant qu'elles sont plusieurs, ni en tant qu'elles sont unes» (1 S, dist. 1, q.1, OT, I, p. 389), mais il peut produire plusieurs actes à propos du même ou de plusieurs objets à la fois. La question n'est donc pas tant d'intelliger plusieurs choses à la fois, que de produire à la

fois plusieurs actes de connaissance réellement distincts par soi, soit à propos d'un même objet (actes coordonnés), soit à propos de plusieurs objets (actes disparates). C'est le bénéfice que tire Occam de sa notion d'un acte de connaissance spécifié par soi, c'est-à-dire d'un acte subjectif de connaître absolu de l'objet. Il n'a pas à interpréter *multa simul per modum unius* (THOMAS, *Summa theol.*, I, q.85, a.4), ni *multa simul per modum multorum* (DUNS SCOT, 2 S, dist. 3, q.10, no. 9, XII, p. 240; HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *Ven. Duns Scoti Summa theologica juxta ordinem et dispositionem Summa Angelici Doctoris S. Thomas Aquinatis*, I, q.85, a.4, tome III, p. 706). La question de l'unité de l'objet, par réduction à quelque raison formelle une (JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q.11, a.4, p. 374 b), ou de sa multiplicité en raison de la distinction *ex natura rei* de ses diverses formalités, est «mise entre parenthèses»: puisque l'acte du sujet est spécifié par soi, il suffit à Occam de décrire la pluralité simultanée des actes subjectifs de connaître. L'actuation opérative du sujet par l'objet étant éliminée, Occam échappe aux instances scotistes et thomistes.

Dans la *réponse au deuxième doute* (Prol., q.1, OT, I, p. 58-59), Occam nuance ce que cette position a de radical, en admettant que, bien que l'apprehension et la judication soient des actes réellement distincts et que la première puisse être exercée sans la seconde, il n'est pas contradictoire que la judication suppose une apprehension antérieure non réellement distincte d'elle. En ce sens, l'assentiment lui-même est une certaine apprehension.

Sous la pression de la deuxième et de la troisième objection, Occam précise la manière dont il conçoit la causalité exercée par l'habitus apprénensif sur l'acte judicatif, en admettant à la judication deux causes partielles concourantes, par exemple l'habitus apprénensif et une autorité sur la base de laquelle l'intellect a assenti une première fois, ou encore l'habitus de la première prémissie et l'habitus de la seconde prémissie d'une démonstration (p. 357, l. 1-33). L'autonomie de l'acte intellectif par rapport à l'objet porte ici une dernière conséquence: à la limite, tout acte intellectif presuppose ou engendre son propre habitus, dans le cas particulier, chaque prémissie le sien, comme le laisse entendre Occam.

⁷ *Deuxième conclusion.* L'acte judicatif présupposant l'acte apprénensif du même complexe, il suppose la *notitia incomplexe* des termes (p. 357, l. 35-p. 358, l. 15). Occam décrit ici la pluralité des actes de l'intellect aboutissant à l'acte judicatif selon un ordre de causalité efficiente. L'acte judicatif ne peut être sans l'acte apprénensif (p. 355, l. 17), qui est sa cause effective (p. 357, l. 32; p. 358, l. 19-21). De même, l'acte apprénensif ne peut être sans la *notitia incomplexe* des termes apprénendés, laquelle est aussi sa cause effective. Il n'empêche que ces trois actes intellectifs, «la *notitia incomplexe* des termes et l'apprehension du complexe et le jugement suivant [celle-ci] sont distincts réellement et que chacun d'eux est séparables de chacun par la puissance divine (...). Car de nul absolu réellement distinct d'un autre absolu ne doit être nié qu'il ne peut être sans celui-ci par la puissance divine absolue, à moins qu'il n'apparaisse [là] une évidente contradiction. Or, il n'apparaît pas d'évidente

contradiction à ce que le jugement suivant l'apprehension soit, et que cependant l'apprehension ne soit pas, ni que l'apprehension du complexe soit, et que cependant la notitia incomplexe des termes ne soit pas» (1 S, dist. 1, OT, I, p. 58-59). Ce qui oblige Occam à admettre explicitement que «l'assentiment est aussi une certaine apprehension» (*ibid.*), et implicitement que l'apprehension du complexe est une certaine notitia incomplexe de ses termes. C'est l'analogon de la position aristotélicienne-thomiste sur la question, pour laquelle seul est, c'est-à-dire est exercé, existe, l'acte judicatif qui met en œuvre de soi l'apprehension des termes et de leur composition. Cela étant dit du point de vue de l'exercice réel de l'intellection, car, du point de vue logique, l'acte de judication suppose la composition des termes et donc l'apprehension simple de ceux-ci, comme la forme suppose la matière. L'univocité de la pensée occamienne entraîne la non distinction du point de vue de l'*exercice de l'intellection* et du point de vue logique de la *composition des termes dans la judication*, et la réduction du premier point de vue au second. Et il n'est pas inintéressant de constater que cette non distinction entraîne une reconstruction de l'ordre des trois opérations mentionnées ici selon l'efficience (ce qui selon l'aristotélisme n'a rien à faire avec l'analyse logique des termes et des opérations), de même que d'une façon générale, l'univocité de la pensée occamienne entraîne la réduction des causalités aristotéliciennes à la seule causalité efficiente. Cf. MURALT, *La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam; L'univocité de l'être, fondement critique de la négation chez Guillaume d'Occam de l'exemplarité divine*.

⁸ *Troisième conclusion.* Aucun acte sensitif n'est cause prochaine ni immédiate de la judication. Ce qui n'empêche pas que le terme simple apprehendé par l'intellect ne puisse être un singulier sensible (d'où les lectures différentes de l'édition de Lyon et de l'édition franciscaine, p. 358, l. 5, 6, 9). L'intellect intègre donc immédiatement et par soi le singulier sensible et la judication ne porte pas à proprement parler sur un complexe, mais sur une pluralité de singuliers sensibles confusément intelligés (cf. note 3). C'est ce qui justifie le raisonnement d'Occam montrant ici que, de même que les prémisses sues par l'intellect sont, avec leur habitus correspondant, causes partielles, concourantes, immédiates, prochaines et suffisantes de la conclusion, de même la notitia incomplexe des termes et l'apprehension complexe sont, avec leur habitus correspondant, les causes partielles, concourantes, immédiates, prochaines et suffisantes de l'acte judicatif. Occam peut dire ainsi que la notitia intuitive intellective des termes de la proposition suffit, à l'exclusion de toute autre cause prochaine, à causer immédiatement l'évidence de la proposition (p. 353, l. 1-4), la notitia intuitive sensitive de ces mêmes termes étant la cause médiate non suffisante de l'évidence de la proposition (p. 360, l. 33-34), ce que confirme manifestement le présent texte. — Si l'intellect est capable d'intégrer le singulier sensible, c'est que celui-ci est premier connu de lui, *primitate generationis*, et non pas l'universel le plus confus, l'*ens concretum* de la tradition aristotélicienne (*Prol.*, q.1, OT, I, p. 63, *ad secundum argumentum*; 1 S, dist. 3, q.5, OT, II, p. 464, 471 sq.; ARISTOTE, *Physiques*, 184

a 23 sq.; THOMAS, *Summa theol.*, 1, q.85, a.3; CAJETAN, In *De ente et essentia D. Thomas Aquinatis*, p. 2 sq.; JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, I, q.1, a.3; MURALT, *Comment dire l'être*, p. 65-85).

Avec cette troisième conclusion est achevée la série des «préambules». Occam a mis en évidence l'élément de la connaissance intellectuelle exprimée dans la proposition du langage, la notitia immédiate de la chose désignée par le terme de la proposition.

⁹ Excellente *définition de la cause suffisante*. Une cause partielle s'exerçant seule n'est pas suffisante (p. 357, l. 1-2), à moins qu'il ne s'agisse de Dieu, lequel peut agir seul comme cause totale. La cause totale est en contexte scotiste et occamien soit le concours actuel de deux causes partielles non réciproques, soit la toute-puissance divine absolue de toute autre cause concourante (cf. SCOT, 1 S, dist. 3, p. 3, q.2, nn. 494, 503, III, p. 294, 298; cf. note 27). La suffisance d'une causalité est un aspect du principe d'économie occamien: *pluralitas non est ponenda sine necessitate* (Prol., q.1, OT, I, p. 74; *passim*). Principe d'ailleurs scotiste tout aussi bien (1 S, dist. 3, p. 3, q.1, III, no. 369; 2 S, dist. 16, q. un., nn. 5, 15, XIII, p. 25, 38; 4 S, dist. 1, q.5, nn. 7, 9, 12, XVI, p. 147, 158, 167; dist. 11, q.3, no. 14, XVII, p. 375; dist. 45, q.2, no. 5, XX, p. 281).

¹⁰ ARTICLE PREMIER. L'intellect peut avoir deux notitiae incomplexes, distinctes spécifiquement, du même objet singulier, la notitia intuitive et la notitia abstractive (p. 358, l. 30-p. 373, l. 7).

I. — *L'intellect, composant en une proposition plusieurs termes, atteint les singuliers sensibles dans deux notitiae incomplexes distinctes* (p. 358, l. 30-p. 362, l. 14).

1 / *Position de la thèse*. La notitia intellective incomplexe des termes qui peut être cause de la connaissance évidente de la proposition composée de ces termes, est distincte spécifiquement de la notitia intellective incomplexe qui ne le peut pas. L'une sera appelée intuitive, et l'autre abstractive (p. 358, l. 30-p. 359, l. 9). Occam pose comme un fait d'expérience que l'intellect a une notitia incomplexe des choses emportées, signifiées, désignées (cf. note 20) par les termes de la proposition, ainsi par exemple des choses désignées par les termes *Socrate* et *blancheur*. Dans un cas, la notitia (intuitive) cause l'évidence de la proposition: «si quelqu'un voit intuitivement Socrate et la blancheur existant dans Socrate, il peut savoir avec évidence que Socrate est blanc», ce serait même là une *propositio per se nota*. Dans un autre cas, la notitia (abstractive), celle de l'imagination par exemple, ne cause pas l'évidence de la proposition (Prol., q.1, OT, I, p. 6-7; cf. ici même, p. 360, l. 36-39; p. 361, l. 29-33; p. 364, l. 38-p. 365, l. 1; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 256-257). Cela est possible pour Occam au gré d'une interprétation «nominaliste» de la distinction formelle *ex natura rei*, c'est-à-dire en raison du postulat de la correspondance du découpage logique opéré par les termes du langage et des distinctions réelles. Ce postulat est bien exprimé en 3 S, q.7, OT, VI, p. 214-215: «ce nom *science*, ou *concept*, signifie non seulement la qualité même dans l'âme (*ipsam qualitatem in anima*, c'est-à-dire l'acte subjectif de savoir), mais connote la co-existence de l'objet (*co-existentiam objecti*) et la conformité de l'objet à la

science (*conformatitatem objecti ad scientiam*), de l'objet en tant que complexe, non en tant qu'incomplexe. D'où suit que, pour que cette qualité dans l'âme, qu'il s'agisse de l'acte d'assentir ou de l'*habitus* consécutif aux actes d'assentir, soit dénommée science, ce n'est que lorsque le complexe lui-même, par rapport auquel [cette qualité] est [produite], a l'être [esse] selon le mode selon lequel l'intellect lui donne son assentiment». Ainsi, «Socrate étant assis, je sais avec évidence cette [proposition]: «Socrate est assis», mais Socrate se levant, il n'y a plus conformité entre la science et ce complexe. Car le nom *science*, ou *concept*, connote toujours un objet vrai, et il ne dénomme la science que si ce complexe connoté est vrai». Peut-on dire plus clairement que la composition de l'objet connu est conforme à la composition de la proposition (cf. les expression du *Quodl.*, 5, q.5, OT, IX, p. 498, 499: *cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; assensus evidens denotat sic esse in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus*), que la vérité ici, contrairement à la position thomiste, est une correspondance terme à terme de la composition prédicative et de la composition de la chose, une équiperance formelle, un isomorphisme, conçu non selon la composition réelle de degrés entitatifs formellement distincts dans la chose, mais selon la composition réelle d'aspects réellement distincts dans la chose ou l'état de chose, tels la substance et l'accident, et que la perception sensible de l'objet est le *truth-maker* de la proposition (cf. 3^e étude, p. 147 sq.); Grégoire de Rimini reprendra cette équiperance en la situant entre le signifié complexe de la proposition considéré *in esse objectivo* et la complexité réelle de la chose. — Il se peut aussi d'ailleurs que cette correspondance soit celle d'une chose absolument une (Dieu) à la pluralité des *rations* ou des noms qui la dénotent (cf. par exemple, *Quodl.*, 3, q.2, OT, IX, p. 210). — Peut-on dire plus clairement aussi que la forme du connu est dans la réalité selon le mode même de distinction qu'elle a dans le connaissant, ce qui est, fait hautement significatif pour ce qui est de l'analyse structurelle des doctrines platonicienne et occamienne, le contraire même de ce que Saint Thomas reproche à Platon (*Summa theol.*, 1, q.84, a.1)? Peut-on dire plus clairement enfin que c'est sur l'analyse qu'opèrent les termes du langage dans la proposition que se règlent les distinctions réelles dans la chose, ou du moins, que, s'il y a correspondance terme à terme des éléments du langage et des divers aspects de la réalité, la causalité, formelle ou efficiente, de la chose, de l'objet, n'y est pour rien (note 23)!

Ce «parallélisme» avant la lettre est l'analogon occamien de la doctrine aristotélicienne de la proportion naturelle de la puissance intelligente à ce qui est en tant qu'il est (ARISTOTE, *Métaphysiques*, Γ, 3), proportion que la tradition citée note 8 interprétabat dans le cadre de la doctrine de la primauté de l'*ens concretum*. Aristote et Occam cherchent à fonder le réalisme du connaître humain, l'un par l'actualisation vivante de la puissance connaissante par la *species* intelligible de la chose, c'est-à-dire selon l'unité par soi *in esse intelligibili* de l'intellect et de la forme intelligible, l'autre par la correspondance de fait de l'acte d'intelliger, c'est-à-dire du mot, et de la chose, indépendamment de toute forme intelligée et distincte en raison de

la chose, c'est-à dire indépendamment de toute spécification de l'intellect par le réel et selon la fonction de pure *suppositio* des termes de la proposition du langage à l'égard de celui-ci. C'est pourquoi l'intelligence aristotélicienne dit avec vérité le réel selon ses *species* intelligibles propres, mais, bien que ces *species* soient les formes mêmes du réel, elle le connaît autrement qu'il n'est, en raison des distinctions qu'elle opère en lui (THOMAS, *Summa theol.*, I, q.85, a.1, ad 1), alors que l'intellect occamien compose en proposition du langage les éléments incomplexes du jugement, ceux-ci correspondant terme à terme au réel, qui de *potentia absoluta dei* ne les spécifie pas (note 23), et étant, dans la proposition, le seul objet connu de l'intellect, en tant qu'ils *supponunt pro re* (*solae propositiones sciuntur*, 1 S, dist. 2, q.4, OT, II, p. 134; *res extra non scitur*, *Quodl.*, 3, q.8, OT, IX, p. 234). C'est à cette *co-existentia*, à cette correspondance terme à terme des incomplexes de la proposition aux divers aspects de la réalité, que se réduit évidemment la distinction des actes subjectifs par leurs objets dont fait état la réponse au troisième doute (Prol., q.1, OT, I, p. 62, *ad quartam probationem*). Car Occam indique avec suffisamment d'insistance (note 23) que cette distinction ne laisse nulle place à une quelconque causalité exercée par l'objet sur l'acte du sujet. C'est cette *co-existentia* enfin qui garantit le caractère absolument clair et distinct, c'est-à-dire nécessairement vrai, de la notitia intuitive (notes 21, 32, in fine).

¹¹ 2/ *Confirmation de la thèse*. a) par Aristote: anticipation de la définition de la notitia intuitive et de la notitia abstractive donnée plus bas, p. 364, l. 21 sq. (p. 359, l. 10-23); b) par le raisonnement: la notitia intuitive des termes suffit à la connaissance évidente d'une proposition (vérité) contingente, sinon il y aurait régression à l'infini (p. 359, l. 24-33); Occam répondrait donc à l'objection, adressée à Grégoire de Rimini, de la régression à l'infini dans la comparaison de la composition réelle de la chose et de la composition logique de la proposition, en étendant l'intellection à la saisie du singulier sensible, et en montrant que, si l'intellect est capable d'intelliger le singulier sensible, il se donne ainsi lui-même l'évidence de la proposition qui compose les termes incomplexes de celle-ci (cf. 3^e étude, p. 158-159); c) la conclusion (p. 359, l. 34-39) apporte une précision d'importance extrême: une proposition contingente vraie est évidente si son ou ses termes sont connus dans une notitia intuitive suffisante. Une proposition peut donc avoir un seul terme, son sujet (cf. p. 365, l. 1-5); le «est» n'est pas un terme; pure copule, pur «foncteur» logique, il ne correspond pas à une réalité hors du langage; l'*esse* ne fait pas partie de la totalité intelligible de l'objet, c'est pourquoi la notitia intuitive et la notitia abstractive, bien que l'une cause et l'autre ne cause pas l'évidence de la proposition contingente, ont absolument le même objet (p. 364, l. 17-20). C'est pourquoi la proposition: «la blancheur est», ne dépend ni ne présuppose une autre notitia plus connue en vertu de laquelle nous pouvons la concevoir (p. 359, l. 26-29) — un cas spécial sera celui de la proposition: *intelligo* (notes 32 et 34) —. Cette doctrine est nécessairement impliquée par le postulat de la correspondance entre termes du langage et choses extérieures, rappelé plus haut (note 10). Le découpage «linguistique»

que» du réel, accommodation de l'analyse scotiste par la distinction formelle, ne peut admettre la notion d'un *ens concretum omnibus quidditatibus*, il ne peut admettre l'analogie de la quiddité et de l'exercice, il réduit le second au premier, nécessairement, sous peine de confusion maxima. Aussi la notion d'*ens* est-elle pour DUNS SCOT (1 S, dist. 3, p. 1, q.3, nn. 131 sq., III, p. 81), comme pour Occam (1 S, dist. 2, q.9, OT, II, p. 292 sq.; 3 S, q.10, OT, VI, p. 335 sq.), également univoque. Comment pourtant éviter la confusion maxima de la notion d'*ens*, puisque tout ce qui est est! *Seuls de tous les philosophes de l'histoire, Aristote et les aristotéliciens ont osé installer la métaphysique dans la confusion de l'être, manifestant ainsi d'un même coup le principe et la limite de l'intelligibilité humaine.*

¹² 3/ *Objection aristotélisante à la thèse.* Des deux notitia incomplexes des termes, l'une peut être sensitive, la notitia intuitive qui cause l'évidence de la proposition contingente, l'autre peut être intellective, la notitia abstractive, qui ne le peut pas (p. 360, l. 1-32). Une telle position se rapproche de celle de JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.23, a.1, lorsque celui-ci traite de la notitia intuitive et de la notitia abstractive.

¹³ 4/ *Réponse à l'objection.* a) La judication étant un acte intellectif, elle suppose la notitia intuitive intellective de ses termes; la notitia intuitive sensitive ne suffit pas (p. 360, l. 33-p. 361, l. 33; cf. note 8). A vrai dire, il vaudrait mieux pour Occam de rejeter la distinction entre le sens et l'intellect, car elle est inutile (et il ne faut pas poser une pluralité sans nécessité). Occam pourtant admet une distinction réelle entre les puissances sensitives (qui sont toutes identiques entre elles et avec l'âme sensitive, 3 S, q.4, OT, VI, p. 136) et les puissances telles l'intellect et la volonté (qui sont indistinctes entre elles et d'avec l'âme intellective, 2 S, q.20, OT, V, p. 435-436).

¹⁴ 4/ *Réponse à l'objection.* b) La notitia intuitive intellective, *pro statu isto*, n'est pas sans notitia intuitive sensible (p. 361, l. 34-p. 362, l. 14). Occam résout la difficulté évoquée aux notes 8 et 13 en distinguant le statut actuel de l'homme, qu'il appelle état naturel, ou état de fait (*de facto in statu isto*, p. 363, l. 22), selon lequel la notitia sensitive intuitive, bien que non suffisante absolument, n'est pas superflue à la judication évidente, et un état surnaturel, celui de l'âme séparée ou des anges, où la notitia intuitive intellective suffirait absolument à la judication évidente. — Occam introduit ici pour la première fois la doctrine métaphysique et théologique dans laquelle s'insère toute son œuvre logique et critique, et que l'on pourra par la suite interpréter dans deux sens différents: 1. Dieu peut faire, *de potentia absoluta*, que l'ordre naturel de la notitia intuitive sensitive à la notitia intuitive intellective, de la chose à la notitia intuitive en général, soit rompu de fait, *hic et nunc*, au profit de la seule notitia intuitive intellective causée immédiatement par lui (c'est l'ordre exceptionnel du miracle, qu'Occam rejette dans le seul cas de la béatification de l'âme par un Dieu inexistant, *réponse au huitième doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 71; cf. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez G. d'Ockham*, p. 103, cf. note 24); 2.

De potentia absoluta, Dieu crée l'homme selon son essence propre, capable de saisir le sensible dans une notitia intuitive intellective, considérée absolument comme cause suffisante de la judication (c'est l'ordre absolu de l'essence). D'où suivrait que le lien de la notitia intuitive intellective à la notitia intuitive sensitive, de la notitia intuitive sensitive à la chose, caractérisent l'état actuel de fait de l'homme pécheur (cf. aussi GUELLUY, *op. cit.*, p. 96). Résonances scotistes ici encore, puisque Duns Scot estime que le caractère abstractif de l'intellection humaine pourrait bien être le fruit du péché (1 S, dist. 3, p. 1, q.3, no. 187, III, p. 113-114; 2 S, dist. 3, p. 2, q.1, nn. 289-290, VII, p. 535-537). — Ces considérations s'expliqueront dans la doctrine de la causalité objective sur le sujet connaissant, et dans celle de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas (note 23). Elles sont reprises dans la *réponse au troisième doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 61, où Occam indique que notitia intuitive et notitia abstractive sont distinctes formellement par soi, et sont donc essentiellement dépendantes d'autre chose que de l'objet et de la puissance, à savoir de Dieu, alors que naturellement elles ont des causes effectives distinctes, précisément l'objet et la puissance.

¹⁵ ARTICLE PREMIER. II. — *L'intellect atteint les singuliers non sensibles, mere intelligibilia, dans deux notitiae intellectives incomplexes distinctes* (p. 362, l. 16-p. 363, l. 35).

1/ *Position de la thèse.* Ce qui vaut de fait, selon notre état actuel (p. 363, l. 19-23), de la notitia incomplexe des sensibles, vaut ici pour la notitia incomplexe des actes subjectifs: intellection, affection, plaisir, tristesse. Il y a ici aussi deux notitiae incomplexes des termes intelligibles, dont l'une cause l'évidence de la proposition correspondante, et l'autre ne la cause pas, et qui sont par conséquent spécifiquement distinctes (cf. note 10, I, 1; p. 362, l. 16-27).

2/ *Preuves de la thèse.* Chacun expérimente ses actes subjectifs et cette connaissance n'implique aucun terme qui soit tiré du sensible; les actes subjectifs sont à ce titre de *purs intelligibles* (p. 362, l. 28-p. 363, l. 23). — Par là, il ne faut pas comprendre la distinction habituelle, platonicienne ou aristotélicienne, de l'intelligible d'avec le sensible, mais une nouvelle conséquence, radicale, de l'indépendance de l'acte subjectif par rapport à son objet propre, au point que la sensation elle-même devrait être l'un de ces *mere intelligibilia*, ce qu'elle est pour Descartes (*Méditations métaph. Réponses aux deuxièmes objections*, *Définition de la pensée*, A.T., IX, p. 124). A l'extrême limite de cette perspective, l'intellection, spécifiée par soi, c'est-à-dire par opposition à la doctrine d'Aristote, absolument de l'objet, devient objet de soi-même, intellection d'intellection, conscience pure, de même que la volonté, spécifiée par soi, devient objet de soi-même, volonté de soi-même, liberté pure. Occam se rapproche d'une telle interprétation, mais c'est évidemment Nicolas d'Autrecourt qui dans son *cogito* en donne les lignes structurelles déterminantes pour la philosophie moderne (notes 32 et 34).

3/ *Confirmation de la thèse par Saint Augustin* (p. 363, l. 24-35). Le texte rapporté par Occam est altéré, cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIII, I, p. 266.

¹⁶ ARTICLE PREMIER. III. *Conclusion: il y a bien une double notitia intellective, intuitive et abstractive* (p. 363, l. 37-p. 373, l. 7).

A. Cela est vrai quant aux sensibles extérieurs (p. 363, l. 37-p. 369, l. 37).

1/ *Distinction entre connaissance abstraite de l'universel et connaissance abstractive du singulier* (p. 363, l. 37-p. 364, l. 20). Occam, en définissant la première, considère d'abord (p. 364, l. 4-13) la notitia abstractive comme celle qui porte sur un «universel abstrait de beaucoup», ce qui garantit la seule fonction logique ou linguistique de l'universel qu'il admette minimalement comme nécessaire: la *praedicabilitas de pluribus*, quelques soient par ailleurs les autres opinions que l'on puisse tenir à propos de l'universel (1 S, dist. 2, q.8, OT, II, p. 291; cf. PH. BOEHNER, *Collected Articles*, p. 103 sq.). Il est cependant plus probable que l'universel abstrait se réduit purement et simplement à l'intellection confuse de plusieurs singuliers (*ibid.*, p. 267-268; cf. *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, proemium, § 6, OP, II, p. 355-356). Dans ce cas, l'universel est une véritable qualité existant subjectivement dans l'âme (pour SCOT, l'intellection n'est pas du genre action, mais du genre qualité, 1 S, dist. 27, q.1-3, no. 84, VI, p. 97-98; pour CAJETAN, elle est de même formellement dans le prédicament qualité, et virtuellement dans le prédicament action, *In Summam theol.*, 1, q.79, a.2; idem pour JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q.11, p. 344 b sq.), et peut être comme tel l'objet d'une notitia intuitive de l'intellect. De ce point de vue, «la même notitia est intuitive et abstractive». Résultat pour le moins surprenant: l'universel abstrait se réduisant à l'intellection confuse des singuliers, la notitia abstractive de l'universel se réduit à la notitia des singuliers. Or, la notitia intuitive des singuliers cause la notitia intuitive d'elle-même, et celle-ci cause suffisamment l'évidence de la proposition: *intelligo*, sans que cette connaissance ne soit nullement réflexive (notes 32 sq.). Grégoire de Rimini transpose ces relations entre notitia intuitive et notitia abstractive à l'*esse objectivum* du concept, et montre que «toute notitia abstractive de quelque [chose] est [notitia] intuitive de son représentant dans lequel elle est connue (...); et par là la même notitia est [notitia] intuitive du représentant et [notitia] abstractive de la chose représentée (...); la notitia par laquelle [la species] est appréhendée comme image est [notitia] intuitive de la species et [notitia] abstractive de la chose extérieure» (1 S, dist. 3, q.3, a.1, I, p. 392-393).

Puis, dans un deuxième sens (p. 364, l. 14-20), Occam prend la notitia abstractive comme la connaissance d'une chose, abstraction faite de son existence ou de sa non existence. De ce point de vue, notitia intuitive et notitia abstractive ont le même objet «totalement et sous la même raison», ce qui suppose la corrélation d'une métaphysique univoque dans laquelle l'être n'est pas un véritable prédicat, à une noétique dans laquelle l'acte d'intellection est spécifié par soi et non par son objet (notes 23, 30).

¹⁷ 2 a/ La célèbre définition de la notitia intuitive n'indique pas que le jugement, par la notitia intuitive, saisisse avec évidence (par une species signifiante ou par mode d'adéquation) la chose comme existante, mais elle montre à quelles conditions l'intellect sait avec évidence que la chose existe

ou n'existe pas, c'est-à-dire peut juger avec évidence «la chose être ou n'être pas» (p. 364, l. 21-30), à savoir lorsque la notitia intuitive de la chose cause suffisamment l'évidence de la proposition et que donc les termes de celle-ci *supponunt pro re*. On a reproché à la première version de l'interprétation présentée ici de ne pas tenir compte de la distinction apparemment nécessaire entre un point de vue épistémologique (celui des critères de l'évidence) et un point de vue psychologique (celui de la conscience de la certitude). Mais cette distinction n'a pas de sens pour Occam ou du moins elle est anachronique. Il est vrai que pour les partisans de la doctrine du *truth-maker*, une proposition peut être «faite vraie» par l'état de choses correspondant, indépendamment de la conscience que le sujet peut prendre de cet état de choses. Mais les choses ne se présentent pas ainsi pour Occam. Le *truth-maker* est la notitia intuitive des termes de la proposition, non immédiatement ces termes eux-mêmes; et la production de l'évidence est une causalité réelle, concourante et partielle, de deux actes du sujet, la notitia intuitive des termes de la proposition et l'acte de proposition lui-même. De plus, la notitia intuitive des termes est l'objet d'une notitia intuitive d'elle-même qui produit suffisamment l'évidence de la proposition: *intelligo*. La causalité naturelle du *truth-maker* qui «fait vraie» la proposition portant sur un état de choses sensible, s'exerce dans ce cas au sein de la comparaison actuelle de la notitia intuitive de l'état de choses sensible et de la notitia intuitive de l'acte de proposition à son propos, ce qui «fait évidente» la proposition: *intelligo*. Les deux points de vue, épistémologique et psychologique, par conséquent se confondent (cf. FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Autour de la connaissance intuitive des non existants chez Occam*).

Or, la causalité de la notitia intuitive s'exerce de manière très diverse dans le cas de la proposition affirmative et dans celui de la proposition négative. S'il s'agit d'une *proposition affirmative emportant un sujet et un prédicat* (le corps est blanc), il faut remonter aux deux notitiae intuitives de «corps» et de «blanc» correspondant terme à terme aux éléments du complexe de la proposition (cf. Prol., q.1, OT, I, p. 6-7; cité note 10; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 256-257), et non pas à trois notitiae, l'être n'étant pas un terme à proprement parler de la proposition (note 11).

S'il s'agit d'une *proposition affirmative n'emportant qu'un sujet existant*, la notitia intuitive de «corps», par exemple, suffit à causer l'évidence de la proposition: «le corps est».

Si au contraire il s'agit d'une *proposition négative*, on ne pourra plus remonter à une notitia intuitive naturelle. Dans le cas d'une *proposition négative emportant un sujet et un prédicat*, l'évidence du prédicat nié entrant en composition avec le sujet du complexe, ne peut être causée par une notitia intuitive naturelle: elle est causée par la toute-puissance absolue de Dieu.

A fortiori, dans le cas d'une *proposition négative n'emportant qu'un sujet dont l'existence est niée*, aucune notitia intuitive naturelle ne peut causer l'évidence de la proposition négative. Il y a ici au sens fort, *de potentia absoluta dei*, une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas. Occam a des formules très précises à ce sujet: «il faut donc que la connaissance intuitive par laquelle je connais que la chose n'est pas quand elle n'est pas soit surnatu-

relle quant à sa production ou quant à sa conservation ou quant aux deux. Par exemple, si Dieu causait en moi la connaissance intuitive de quelque objet non existant et conservait cette connaissance en moi, je pourrais moyennant cette connaissance juger que cette chose n'est pas, parce que, voyant cette chose intuitivement et ayant formé ce complexe [propositionnel]: «cet objet n'est pas», aussitôt l'intellect en vertu de [cette] connaissance intuitive assentit à ce complexe et refuse son assentiment à son opposé, de telle sorte que cette connaissance intuitive est cause partielle de cet assentiment» (2 S, q.12-13, OT, V, p. 260).

En bref, à la proposition *S est p*, c'est-à-dire *S p*, correspondent deux notitia intuitives, causes de l'évidence de la proposition; à la proposition *S est*, c'est-à-dire *S*, correspond une notitia intuitive cause de l'évidence de la proposition complexe quant au langage, simple quant à la correspondance de son unique terme à la réalité. A la proposition *S n'est pas p*, c'est-à-dire *S non-p*, correspondent une notitia intuitive cause de l'évidence du sujet du prédicat négatif, et, *de potentia absoluta dei*, une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, cause de l'évidence de la négation du prédicat du sujet. A la proposition *S n'est pas*, c'est-à-dire *non-S*, correspond *de potentia absoluta dei* une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, cause de l'évidence de la négation du sujet de la proposition négative, proposition complexe quant au langage, simple quant à la «correspondance» de son sujet à la non-réalité de celui-ci. La position d'Occam est claire, et on ne voit pas comment la mettre en doute (cf. ALESSANDRO GHISALBERTI, *L'intuizione in Ockham*; cf. le point de vue de PH. BOEHNER, *The notitia intuitiva of non-existent according Ockham*, qui corrobore celui qui est présenté ici).

Toute cette doctrine est résumée de manière très concise dans la *réponse au septième doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 71: «la notitia intuitive de la chose et la chose causent le jugement que la chose est (quand elle est, L), mais quand la chose n'est pas, alors la notitia intuitive sans la chose causera le jugement opposé». Cette argumentation occamienne peut surprendre. En aucun cas, pourtant, on ne peut souscrire à l'opinion de GUELLUY, *op. cit.*, p. 102, que «l'interprétation de la pensée d'Occam sur la connaissance intuitive d'un objet absent nous paraît difficile, mais sans grande portée». En dehors d'elle, il n'est pas pour Occam de possibilité de justifier l'évidence d'une proposition négative.

Et l'on voit bien ce qu'implique une telle doctrine. a) Il ne s'agit pas pour la toute-puissance divine de donner à l'intellect l'évidence de l'existence d'une chose qui n'existe pas (Dieu n'est pas un Malin Génie, cf. TULLIO GREGORY, *La tromperie divine*), mais de fonder l'évidence humaine de la négation. C'est le sens manifeste du texte (p. 364, l. 27-30) et du texte cité de la *réponse au septième doute*. Le Quodl. 5, q.5, précise encore: «Dieu ne peut causer en nous une connaissance telle par laquelle il nous apparaît évidemment que la chose est présente alors qu'elle est absente, ce qui inclut contradiction» (OT, IX, p. 498). b) L'évidence n'a pas de degré. Il n'y a aucune raison pour que la proposition négative soit évidente selon un autre degré d'évidence que la proposition affirmative, à savoir par exemple, par comparaison, collation, reconstitution mémorielle

ou intellectuelle. Il n'y a pas de raison (*non est major ratio*, selon l'expression courante d'Occam) pour que la proposition affirmative soit plus évidente que la proposition négative. La négation n'est pas seconde par rapport à la position (il y a là l'amorce d'un «dépassemment» du principe de non-contradiction, principe que maintient fermement Occam, fût-ce dans sa forme hypothético-identique: «Si A est, A est», en particulier comme seule limite à la toute-puissance divine). Que ce soit dans le cas de la proposition affirmative ou dans le cas de la proposition négative, l'intellect a l'évidence ou il ne l'a pas, et, s'il l'a, il l'a absolument, l'évidence étant absolue ou n'étant pas. Quoi que l'on pense de la forme que prend cette doctrine chez Occam, on ne peut pas ne pas voir la perspective qu'elle ouvre: chez Nicolas d'Autrecourt (*Lettres à Bernard d'Arezzo et réponse de Maître Gilles*, éditées par R. IMBACH, et D. PERLER; c'est dans ce texte, Deuxième lettre, p. 16, que s'exprime de la façon la plus nette parmi les occamiens du 14^e siècle le principe de l'unité de l'évidence), Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, l'évidence, de droit, n'a pas de degré; elle est absolue, et suppose l'adoption d'un point de vue unique et absolu, celui qui est susceptible de saisir la vérité absolument, indépendamment de la multiplicité des horizons d'intelligibilité propres à l'homme tel qu'Aristote le conçoit, indépendamment même de ses étapes discursives de fait, puisque la conclusion d'un raisonnement a la même évidence que son principe (NICOLAS D'AUTRECOURT, *op. cit.*, *ibid.*; DESCARTES, *Septième règle pour la direction de l'esprit*). Il est manifeste qu'une telle doctrine est liée à l'idéal de la connaissance purement déductive.

Il reste donc que d'un premier point de vue la doctrine occamienne de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas a un sens strictement critique, qui est de fonder l'évidence de la proposition négative, et qui permet de répondre au reproche de scepticisme fréquemment adressé à Occam (cf. note 23, et GUELLUY, *op. cit.*, *ibid.*). Il apparaîtra qu'elle présente encore un autre sens, dans la mesure où elle manifeste, d'une manière extrême et paradoxale également, l'autonomie de droit de l'acte subjectif de connaître par rapport à son objet (note 23).

L'argument de *potentia absoluta dei* est introduit ici comme une hypothèse à propos d'une notitia intuitive, causée d'abord par une chose existante et présente, puis conservée par Dieu après la disparition de cette chose. Occam montrera, avec quelques hésitations, en 2 S, q.12-13, OT, V, 259-260, qu'il n'y pas de différence essentielle entre la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas et la notitia intuitive d'une chose absente ou qui n'existe plus, c'est-à-dire entre la production par Dieu de la première et la conservation par Dieu de la seconde.

¹⁸ Occam, après avoir examiné le cas de la proposition *S est*, ou *S* (p. 364, l. 24-26), et *S n'est pas*, ou *non-S* (p. 364, l. 27-30), c'est-à-dire le cas de propositions linguistiquement complexes, simples cependant quant à la correspondance au réel, examine le cas des propositions complexes à proprement parler, *S p*, *S non-p* (p. 364, l. 31-p. 365, l. 5). Et il résume cette double situation en rappelant que la notitia incomplexe est notitia «d'un ou des termes de la proposition». Il ne reprend pas l'hypothèse de *potentia*

absoluta dei nommément, mais y fait allusion en indiquant que la *notitia intuitive* d'une chose réellement présente est celle qui cause surtout (maxime) l'évidence de la proposition correspondante. Car, dira-t-il, *naturaliter*, la *notitia intuitive* est causée par la chose présente (2 S, q.12-13, OT, V, p. 258-259; note 23).

¹⁹ 2 b/ *Définition de la notitia abstractive par opposition à la notitia intuitive, des deux mêmes points de vue:* quant à l'être de la chose (p. 365, l. 6-12), quant à l'inhérence du prédicat dans le sujet (p. 365, l. 13-21).

²⁰ *Signification, représentation, supposition*

Les choses sont *emportées* (*importatae* (p. 360, l. 3; p. 370, l. 14; p. 372, l. 19)), *signifiées* (*significatae* (p. 360, l. 12; p. 360, l. 37)), *désignées* (*signatae* (p. 365, l. 23, L)), par les noms. Le terme emportant la chose est le terme dont l'évidence est causée par la *notitia intuitive* de la chose. Le terme signifiant la chose est le terme en tant que correspondant à l'acte *subjectif* qui «signifie» la chose, sans distinguer, ni concevoir (comme le veut Saint Thomas), ni façonner (*fingere*, comme le nie Occam), une *species intelligible* de l'objet (Thomas, Scot) ou un *esse objectivum* (Scot, Pierre d'Auriole). Le terme désignant la chose est le terme en tant qu'élément du langage, ou acte *subjectif*, qui se substitue opératoirement à la chose, *supponit pro re extra*.

Cet essai d'organiser les termes *importare*, *significare*, *signare*, n'a rien de définitif, en raison même de la doctrine occamienne de la *suppositio* (*suppositio personalis*, la seule qui importe ici à Occam). Si «ce qui est sauvé par le *fictum* peut être sauvé par l'acte d'intelliger» (*Quodl.*, 4, q.35, OT, IX, p. 474), la signification opérée par l'acte d'intelliger dans le concept est réduite à l'acte même d'intelliger qui, sous sa forme scientifique, connaît non la chose, mais la proposition seule (note 10). Cette réduction de l'*esse objectivum* de la *species* et du concept, de l'*idolum fictum*, à l'acte *subjectif* (notes 23, 27) établit définitivement l'importance de la fonction de *suppositio* des termes de la proposition à l'égard de la chose. La *suppositio* se substitue à la signification de la chose par le terme, qu'elle soit *ex natura sua*, c'est le cas de la *suppositio* de l'acte d'intelliger, ou qu'elle soit *ex institutione voluntaria*, c'est le cas de la *suppositio* des noms, des sons vocaux ou des signes écrits (*Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, proemium, § 7, OP, II, p. 352; *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q.7, OP, VI, p. 411). Du point de vue de la substitution opératoire (*suppositio*), la distinction entre l'acte d'emporter, de signifier, de désigner, ne tient donc plus: l'acte d'intelliger *supponit pro re*, purement et simplement, *sive res sit sive res non sit*, étant absolu, c'est-à-dire spécifié par soi (cf. le texte de 2 S, q.12-13 et celui de BERNARD D'AREZZO, cités note 23). Et le terme de même.

Une question reste cependant: qu'est donc pour l'acte d'intelliger une *suppositio ex natura sua*, alors même que *nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re* (1 S, dist. 2, q.8, OT, II, p. 271), et pour le son vocal une *suppositio ex institutione*, sans signification opérée par lui à proprement parler, alors même que le terme *supponens personaliter* est *pro significato suo* (*Summa*

logicae, I, cap. 64, OP, I, p. 195)? Comment résoudre ces apparentes contradictions? De fait, la doctrine de la *suppositio* occamienne, naturelle ou conventionnelle, revient à réduire la *signification*, soit de l'acte d'intelliger, soit du signe nominal, laquelle ne peut exister, du moins pour l'aristotélisme thomiste, sans une relation prédicamentale actuelle à un terme existant et présent, à son fondement matériel, la *représentation*, laquelle subsiste en l'absence même de ce qui est représenté par elle (la statue de César représente César, *sive Caesar sit, sive Caesar non sit*), et institue par conséquent à l'égard de ce représenté une relation non plus prédicamentale, mais transcendante (cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q.21, a.1, la distinction entre signification et représentation).

Tel est en effet, exprimé en termes de relation, l'analogon, ou le fondement, de la doctrine d'un acte de connaissance absolu de toute relation à son objet et par conséquent spécifié par soi. De même que la relation prédicamentale se réduit selon Occam à son fondement absolu (la similitude est les deux blancs), ce qui implique en effet que ce fondement absolu est une relation transcendante à son terme co-existant, de même l'acte d'intelliger n'est de soi causé ni formellement ni efficacement par son objet (note 23), mais il n'en continue pas moins de l'intelliger, en se substituant à lui en quelque sorte, de par sa nature même d'acte d'intellection. Par là, il n'entretient avec son objet aucune relation prédicamentale, mais est une relation transcendante à celui-ci (Il faudra préciser ces points, cf. note 28).

Le cas de la *suppositio* du nom est semble-t-il plus simple: le nom se substitue opératoirement à quelque autre réalité, et dans le cas de la *suppositio personalis* le signifie selon une convention (ex institutione). Pourtant, cette convention renvoie l'analyse à la *suppositio ex natura sua* de l'acte d'intelliger. Car, si le nom exerce une *suppositio ex institutione*, c'est qu'il est utilisé selon une signification que ne peut lui donner que l'acte d'intelliger qui lui correspond et qu'il exprime nominalement. C'est en ce sens que le nom *supponit personaliter pro suo significato*, car par lui-même, en tant que pur son vocal, il n'opère actuellement aucune signification, ne recevant de sens qu'*ad placitum*. Mais, se substituant à son signifié, étant là à sa place, pour lui (pro eo), en vertu de l'acte d'intelliger qui lui donne de signifier, il n'entretient pas une relation prédicamentale à son égard, mais une relation «absolue», transcendante. Une chose en effet, un signe, de quelque espèce qu'il soit, qui se substitue à une autre, abolit la relation prédicamentale qu'il institue à son égard. Il apparaît ainsi que la doctrine occamienne de la substitution opératoire des signes (*suppositio*) réalise de fait ce que l'argument de *potentia absoluta dei* propose à titre d'hypothèse métaphysique. Dieu pourrait de *potentia absoluta* produire et conserver une connaissance absolue de son objet. La *suppositio* suffit de fait à assurer l'indépendance absolue de la connaissance à l'égard de l'objet, le logicien n'a qu'à constater sa mise en œuvre dans le langage. Pour garantir la cohérence du système, il n'y a plus qu'à interpréter l'argument de *potentia absoluta dei* dans le sens d'une méthode d'induction susceptible de faire apparaître l'essence d'une chose indépendamment de toutes ses circonstances de fait (cf. VIGNAUX, *Le nominalisme au 14^e siècle*, p. 22), et l'on arti-

cule parfaitement la notion métaphysique et critique d'une intellection et d'une volition absolues de leur objet (notes 23, 24) avec la logique «nominaliste» de la *suppositio*.

²¹ 2 c/ *Toute notitia complexe se réduit à une notitia intuitive incomplexe, c'est-à-dire à une expérience* (*experimentum, experientia*), la notitia complexe étant dite *experimentalis* si son évidence est causée par l'expérience initiale (p. 365, l. 22-p. 366, l. 5). Occam laisse entendre que, de soi, quant à sa notion essentielle, la notitia intuitive est vraie absolument, c'est-à-dire qu'elle ne peut être fausse, ou encore qu'elle n'a pas à être vraie ou fausse, car elle est notitia ou elle ne l'est pas, la vérité ou la fausseté étant à proprement parler celle du seul complexe, la proposition, très souvent appelée pour cette raison vérité (p. 359, l. 26, 34; p. 360, l. 8, 9, 15, 32, 37; p. 361, l. 35; p. 362, l. 3, 19; p. 363, l. 8; etc.). Cette conception du vrai comme vrai transcendental est l'écho d'Aristote, *De anima*, II, 6, 418 a 11; III, 6, 430 a 26, b 29; *Peri Herm.*, I, 16 a 8; *Métaph.*, E, 4, 1027 b 27; Θ, 10, 1051 b 26; notion de vérité que Heidegger, héritier d'une longue tradition qui compense son nominalisme foncier par un réalisme de type scotiste, pense être la conception «traditionnelle» (*Sein und Zeit*, pp. 32-38). — Cette doctrine est à compléter par celle de la notitia intuitive claire et distincte de soi, obscure et confuse *pro statu isto* (note 32).

²² 2 d/ *Distinction de la notitia intuitive et de la notitia abstractive par opposition à Duns Scot* (p. 366, l. 9-p. 367, l. 7). Pour Duns Scot, auquel Occam aime à se référer et qu'il prend parfois comme paravent contre l'accusation de modernité (note 35), la notitia intuitive se distingue de la notitia abstractive en ce qu'elle est notitia de l'objet existant de fait et présent actuellement (1^e conclusion), lequel, saisi selon une similitude parfaite, non diminuée (2^e conclusion), la meut formellement-objectivement par soi, non par un *medium* dans lequel il a l'*esse cognoscibile* (3^e conclusion), ni dans une *relatio annexa* qui complète et achève en quelque sorte la spécification de la notitia par sa *species* propre (3^e, 4^e, 5^e conclusions). D'où suit que la notitia intuitive et la notitia abstractive se distinguent spécifiquement de par leur ordre à l'objet, selon la raison formelle de celui-ci (cf. 3^e étude, p. 106).

²³ L'opposition d'Occam à Duns Scot est décidée et capitale (p. 367, l. 9-p. 369, l. 37).

α *La notitia intuitive ne regarde pas plus l'existence que la non-existence de la chose* (p. 367, l. 9-p. 368, l. 8). Occam reprend et prolonge ici une thèse de Duns Scot, qui montre qu'aucune forme antérieure à la connaissance intuitive n'est nécessaire à celle-ci. Il ne s'agit pas de la perception visuelle cependant, mais de la vision de l'essence divine par l'intellect du Christ (3 S, dist. 14, q.2, no. 2, XIV, p. 492-493). Duns Scot montre, conformément à sa conception de l'intellection comme reçue dans l'intellect (cf. 3^e étude, p. 123 sq.), que la vision de l'essence divine est reçue dans l'intellect du Christ sans aucune forme préalable, telle la lumière de gloire par exemple, car, dans cette opération, l'essence divine est suffisamment

lumière par elle-même pour ne pas se donner par l'intermédiaire d'une autre raison formelle, une telle forme préalable ne pouvant jouer aucun des rôles qui serait assigné à une forme dans un acte de connaissance, ni selon la cause efficiente ni selon la cause matérielle (p. 367, l. 10-18). Occam systématisé cette position en l'appliquant au cas de l'intellection humaine, manifestant, ici comme souvent, la tendance scolaïque à mélanger les points de vue au profit d'une pensée univoque dommageable aussi bien à la pensée philosophique qu'à la théologie. La chose sensible, existante et présente, n'est en effet pour lui cause de la *notitia intuitive* ni matériellement ni formellement ni efficacement ni finalement. L'exclusion de la causalité matérielle est évidente, car la chose ne peut être sans absurdité le sujet de la *notitia intuitive*. L'exclusion de la causalité formelle va de soi pour Occam. Elle reflète deux positions fondamentales. D'une part, Occam réduit toute causalité, même celle de l'objet, à la causalité efficiente; d'autre part, il ne saurait admettre une actuation opérative de la puissance cognitive par son objet considéré comme forme, parce que sa doctrine de l'*ens* l'empêche de distinguer ce qui est en tant que *quiddité* et ce qui est en tant qu'*exercice*, et qu'évidemment une information qualitative du sujet par l'objet est absurde. Deux aspects d'une même métaphysique univoque (cf. art. cités note 7).

Ayant écarté les causalités matérielle et formelle, Occam en vient, pour justifier sa première conclusion, aux causalités efficiente et finale. En effet, si la toute-puissance divine ne peut en aucun cas se substituer à la causalité de l'une des deux causes intrinsèques (Dieu ne saurait être sujet ni forme par soi de la connaissance que l'homme peut avoir naturellement de lui, l'occamien Descartes l'atteste dans sa *Troisième Méditation*), elle peut fort bien au contraire se substituer, en tant que cause efficiente et finale ultime, à la causalité d'une des causes d'*exercice secondes*, efficiente ou finale (p. 367, l. 21-31). Il suit de là que Dieu peut exercer, immédiatement, la causalité d'un *efficient* ou d'une *fin seconds*, c'est-à-dire *supprimer la causalité du moyen*. Cette thèse, courante dans la pensée médiévale, (cf. 7^e étude), appliquée à la causalité efficiente de l'objet sur l'acte subjectif de connaître, donne les résultats étonnantes suivants (la prochaine note esquissera la non moins surprenante perspective doctrinale que l'application de la même doctrine ouvre dans l'ordre de la finalité):

— *Pro statu isto*, selon l'état actuel pécheur de l'âme, liée à un corps, la chose est cause efficiente de la *notitia intuitive correspondante*, sensitive (p. 369, l. 3-6; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 258) et intellective, car la *notitia intuitive intellective* n'est pas *pro statu isto* sans *notitia intuitive sensitive* (p. 361, l. 36-38). C'est ce qui se passe *de facto* (p. 363, l. 22), *naturaliter* (p. 369, l. 3; 2 S, q.12-13, OT, V, p. 258).

— *De potentia absoluta dei*, de même que la distinction formelle des degrés métaphysiques pourrait devenir, si Dieu le voulait, une séparation réelle, ce qui se vérifie aussi de la matière et de la forme, de même, la toute-puissance divine pourrait faire que l'âme humaine, pour connaître, ne subisse pas l'efficience de son objet et que son acte de connaître soit spécifié de soi, absolu de l'objet.

L'argument *de potentia absoluta dei* prend ici sa valeur métaphysique plénier. Le point de vue qu'il introduit est celui-là même de la création selon laquelle l'âme est créée absolument, indépendamment de tel ou tel statut possible. Il définit donc pour Occam le point de vue de l'essence et permet de faire apparaître la quiddité en soi de la chose, ce que l'examen empirique du statut actuel de celle-ci exclut (cf. VIGNAUX, *Nominalisme au 14^e siècle*, p. 22). *De potentia absoluta dei*, c'est-à-dire absolument, du point de vue de l'essence de l'âme humaine telle qu'elle est en tant que créée immédiatement par Dieu, la chose n'est donc pas la cause efficiente de la *notitia* intuitive, et la *notitia* intuitive intellective est sans *notitia* intuitive sensitive.

Apparaissent ainsi les trois sens de l'argument *de potentia absoluta dei*, pour autant qu'il soit possible de les distinguer selon les textes d'Occam. Prolongement de la conception scotiste de l'effet possible de la chute originelle sur le mode de connaître humain (note 14), l'argument *de potentia absoluta dei* 1) désigne théologiquement le mode surnaturel (supranaturaliter) que Dieu peut avoir d'agir sur l'acte de connaître naturel humain *pro statu isto*, en se substituant à la causalité efficiente naturelle de l'objet, 2) définit critiquement et métaphysiquement la condition intrinsèque de la *notitia* intuitive comme telle, à savoir sa vérité indépendamment de l'existence ou de la non-existence de la chose (p. 368, l. 2-6), que les choses soient ou que les choses ne soient pas (p. 369, l. 27-28). De ce point de vue, l'argument *de potentia absoluta dei*, est nécessaire a) pour fonder l'évidence d'une espèce particulière de connaissance, la proposition négative (note 17), b) pour manifester l'essence même de toute connaissance dans son caractère spécifique d'autonomie par soi absolue de l'objet.

Occam résume bien sa pensée dans le texte suivant: «ainsi donc il est patent que par la connaissance intuitive nous jugeons que la chose est quand elle est, et cela de manière générale, soit que la connaissance intuitive soit causée naturellement [par la chose], soit qu'elle soit causée surnaturellement par Dieu seul» (2 S, q.12-13, OT, V, p. 258, cf. p. 286-287), en un mot, *sive res sit sive res non sit*. On est proche des formules qui courraient dans l'Université européenne du 14^e siècle, telle celle que cite Nicolas d'Autrecourt comme étant celle de Bernard d'Arezzo et qui a déjà une résonance cartésienne: «est claire (clara) la *notitia* intuitive par laquelle nous jugeons que la chose est (*rem esse*), que la chose soit ou qu'elle ne soit pas (*sive res sit, sive res non sit*)» (*op. cit.*, p. 2). Il est vrai qu'une telle formule s'appuie sur la doctrine explicite de l'*esse objectivum*, telle que l'élabore Grégoire de Rimini, maître de Nicolas, et qu'Occam est plus embarrassé. Il hésite à douer le concept d'un *esse subjective* ou d'un *esse objective in anima* (1 S, dist. 2, q.8; dist. 27, q.2), car l'universel, en tant que *fictum*, c'est-à-dire en tant qu'*idolum objective in anima, magis potest supponere pro re et esse communis et esse id in quo res intelligitur, quam intellectio vel aliqua alia qualitas* (*Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, proemium, § 10, OP, II, p. 371), et facilite par conséquent la doctrine de l'autonomie du connaître par rapport à l'objet. Il est manifeste cependant qu'Occam finit par réduire tout concept, tout *esse objectivum*, à l'acte subjectif de connaître, c'est-à-dire à des *intentiones, passiones* ou *qualitates subjec-*

tive existentes in anima et autonomes par rapport à l'objet (*Quodl.* 4, q.35, OT, IX, p. 474), ou, ce qui revient au même, mais prend une résonnance paradoxale, par concevoir l'*idolum* comme la chose même en tant qu'elle termine l'acte subjectif dans l'absence de la chose sensible, ce qui est une extension de la notion d'idée (3 S, q.3, OT, VI, p. 128).

Bref, même si le lecteur d'Occam ne trouve pas absolument claire la doctrine des liens de l'argument *de potentia absoluta dei* avec l'évidence de la notitia intuitive, négative et positive, il ne manquera pas d'être impressionné par l'insistance que met Occam ici (p. 367, l. 9-p. 369, l. 37) à souligner l'absolu de la notitia intuitive, en tant qu'elle est indépendante de toute causalité, efficiente ou formelle, de la chose, et il conclura au moins par conséquent que de ce point de vue l'argument *de potentia absoluta dei*, conçu originairement comme hypothèse théologique, est comme l'instrument de méthode qui permet de transposer la distinction formelle scotiste pour accéder à la thèse principale de la critique occamienne, la distinction de raison du sujet connaissant et de l'objet connu, au sein de l'unité réelle et concrète de leur acte, telle qu'Aristote la pose (cf. 2^e étude), étant réifiée ici en autonomie absolue du premier par rapport au second (p. 369, l. 15-25; réponse au deuxième doute, Prol., q.1, OT, I, p. 58-59, où Occam définit la contradiction comme la seule limite à la toute-puissance absolue divine).

Remarquons enfin que l'argument *de potentia absoluta dei*, pris dans son sens de méthode de découverte de l'essence, peut entraîner une certaine forme de scepticisme parmi les penseurs du 14^e siècle qui suivront Occam, puisqu'il aboutit à poser, au sein d'une pensée de langage sinon de structure aristotélicienne, la vérité d'une proposition, *sive res sit sive res non sit*. Ce scepticisme est tributaire des rémanences aristotéliciennes qui ne peuvent pas ne pas hanter un auteur médiéval, mais de soi, il n'est pas l'effet nécessaire de la pensée occamienne. Il est vrai que les temps n'étaient pas encore mûrs pour l'exploitation systématique des idées occamiennes dans le sens d'une doctrine du *savoir empirique a priori*, telle qu'elle se développera dans l'ère moderne (cf. K. MICHALSKI, *La philosophie au 14^e siècle*, p. 35 sq.).

²⁴ *L'acte volontaire n'est pas spécifié par sa fin propre; le thème de l'odium dei*

Occam traite de l'exercice de la cause finale par analogie avec l'exercice de la cause efficiente: il envisage la possibilité pour la puissance absolue de Dieu de supprimer l'exercice de la cause finale seconde sans cesser d'exercer sa propre causalité finale première. La fin pourrait donc exercer sa causalité en l'absence de l'exercice de tout moyen. Cette conception, qui peut revêtir une signification fort édifiante dans une perspective spirituelle, qui de fait a revêtu une signification impressionnante dans la doctrine de la pauvreté telle qu'elle a été élaborée par les mineurs contestataires dans leur lutte contre le pape Jean XXII (Michel de Cézène, Occam, principalement dans l'*Opus nonaginta dierum*), est introduite ici dans un contexte qui oriente l'interprétation dans un sens tout autre, thématiquement du moins, car la structure de pensée qui régit ces divers domaines est évidemment la même: c'est la perspective de l'*odium dei*.

De même que Dieu peut produire absolument sur l'acte subjectif de connaître l'effet que produit naturellement la chose, sans que la connaissance en soit altérée dans sa vérité, de même il peut supprimer le moyen propre de l'amour que lui porte l'homme, l'amour du prochain, sans que soit altéré dans sa bonté l'amour de l'homme pour Dieu. Cette interprétation restrictive du «seul nécessaire» prend argument de l'expression affective-métaphorique des Ecritures: «si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple» (Luc, 14, 26), pour la formaliser en une position absolue, *de potentia absoluta dei*, qui définit comme indifférente à l'amour de Dieu la haine du prochain, et va logiquement jusqu'à conclure que la haine de Dieu pourrait être prescrite (*praeceptum*) par Dieu *de potentia absoluta, sine omni mala circumstantia annexa, meritorie* (2 S, q.15, OT, V, p. 352; cf. p. 353; *Tractatus de principiis theologiae*, p. 46; cf. 6^e étude, p. 300, et 4^e étude, p. 243-244), ce qui revient à dire que l'acte de haine (ou d'amour) à l'égard de Dieu est formellement indépendant de son objet divin: *creatura intellectualis poterit beatificari absque hoc quod essentia divina sit sibi praesens in ratione objecti* (GUELLUY, *op. cit.*, p. 103).

Le terme de *potentia absoluta* prend ici son sens de «puissance déliée (absoluta) de tout ordre, de tout dû (debito), sujette à aucune règle» (PIERRE D'AURIOLE, cité par VIGNAUX, *La justification et la prédestination au 14^e siècle*, p. 58-61), par opposition au terme de *potentia ordinata*. Cette distinction est traitée de manière très diverse selon les diverses écoles médiévales. Pour Thomas, la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* se distinguent comme la notion et l'exercice de la puissance divine. Du point de vue de la notion de sa toute-puissance, Dieu peut faire tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce qui a la *ratio entis*, (cf. 5^e étude), ce qui s'oppose aux positions occamienne et cartésienne qui interprètent le principe de non-contradiction: a) comme une loi quasi transcendantale à laquelle Dieu serait assujetti, b) comme une vérité éternelle, *esse objectivum* créé de *potentia absoluta dei*; du point de vue de l'exercice de sa toute-puissance, il fait ce qui est ordonné par sa prudence, sa providence, c'est-à-dire ce qui est bon. Ce sont là pourtant des distinctions opérées par l'analyse du métaphysicien. Car, de fait, dans l'être divin, la quiddité et l'exercice, la providence et la toute-puissance, sont identiques absolument. La toute-puissance divine produit donc les participations possibles à la bonté substantielle divine, sans être subordonnée à proprement parler à la providence (cf. 4^e et 6^e études).

Pour Occam, la toute-puissance absolue désigne la primauté absolue de la volonté divine sur l'ordre de sagesse providentiel qu'elle peut imprimer sur la créature (thème du *bonum quia volitum*), l'indifférence radicale, la liberté arbitraire, de la puissance divine, qui peut se déterminer sans se limiter à n'importe quel ordre de création, pourvu qu'il ne soit pas contradictoire, aussi bien par conséquent à l'ordre de création où l'amour du prochain est le moyen de l'amour de Dieu, qu'à l'ordre contraire où la haine du prochain est le moyen de l'amour de Dieu. L'un et l'autre de ces ordres, dont on perçoit aisément la signification affective-pratique,

mais qu'Occam prend dans un sens formel-métaphysique, peuvent être sans contradiction *de potentia ordinata*, dans la mesure où le décret divin se détermine librement, c'est-à-dire arbitrairement, pour l'un ou l'autre, mais aucun n'est voulu exclusivement par Dieu, car son contraire est toujours possible *de potentia absoluta dei*, même si Dieu ne peut plus le réaliser, étant fixé par son immutabilité dans tel choix «absolu» c'est-à-dire arbitraire et indifférent (DESCARTES, *Entretien avec Burman*, AT, V, p. 160; *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630; cf. OCCAM, *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, *Quarto declarant*). Si l'un d'entre eux (l'amour du prochain est le moyen de l'amour de Dieu) est créé de fait, en raison du décret arbitraire divin, il est évidemment, par là-même, contradictoire *de potentia ordinata* de son contraire. Considéré cependant *de potentia absoluta dei*, il est possible absolument comme son contradictoire, et au même titre. Rien par conséquent n'est produit par Dieu que *de potentia ordinata* et la considération *de potentia absoluta*, comme il a été dit, est déterminante pour la définition de la quiddité d'une chose, puisque cette définition fait abstraction des circonstances que Dieu ne peut pas ne pas vouloir certes, mais *de potentia ordinata*, comme l'amour du prochain par rapport à l'amour de Dieu, et la notitia intuitive sensitive par rapport à la notitia intuitive intellective.

On juge par là combien Occam a peu de raisons de citer à l'appui de sa conception la position citée de THOMAS, *Contra Gentiles*, III, cap. 98 (cf. *Opus nonaginta dierum*, loc. cit., *prima ratio*, in fine). De même que la quiddité de la notitia intuitive intellective est indépendante de la notitia intuitive sensitive, de même la quiddité de l'amour de Dieu est indépendante de l'amour du prochain, ce qu'un thomiste pourrait admettre du point de vue formel-quidditatif. Mais puisque, dans un contexte occamien, la quiddité et l'exercice ne se distinguent pas, Occam en conclut que la notitia intuitive intellective est absolument indépendante de la notitia intuitive sensitive et l'amour de Dieu absolument indépendant de l'amour du prochain, ce qui pour un thomiste n'a plus aucun sens. Occam va plus loin encore, car il en vient à dire que, de même que la quiddité de la notitia intuitive est indépendante de la chose, de même la quiddité de l'amour de Dieu est indépendante de Dieu. Il semble pourtant reculer lui-même devant cette mise en œuvre de ses propres principes, condamnée par la censure ecclésiastique (cf. *réponse au huitième doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 71; GUELLUY, loc. cit.; note 14).

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner de voir tous ces thèmes, principalement celui de l'indépendance de l'amour de Dieu par rapport aux moyens humains, se développer dans le sens d'une théologie du salut octroyé *de potentia absoluta dei*, indépendamment de la bonté ou de la malice de l'action humaine, indépendamment de la corruption d'une nature humaine totalement déchue et légitimement haïe de Dieu (Cf. MURALT, *La théologie occamienne de la grâce*).

²⁵ Pour l'aristotélisme thomiste, toute connaissance a pour principe la forme intelligible de l'objet. La connaissance sensible termine cependant à la chose existante et présente, alors que l'intellection termine à la forme intelligée de la chose en tant que formée, exprimée et dite, dans et par

l'intellection, identique formellement à la forme réelle de la chose. En ce sens, l'objet est à la fois principe et terme de la connaissance (cf. *3^e étude*, p. 96). Occam au contraire, rejetant toute *species* intelligible, tout *esse objectivum* de l'intelligible, tout *esse repraesentatum* de type scotiste, ne conçoit pas l'objet comme un principe, c'est-à-dire comme une forme intelligible cause motrice de l'intellect, mais seulement comme un pur objet terminatif de l'intellection, ainsi que la notion de l'idée divine le manifeste bien (cf. *4^e étude*, p. 218). Mais, étant terminatif, l'objet n'est pas pour autant cause essentielle de la *notitia*, même intuitive, car il n'est cause de celle-ci en aucun sens du nom *cause* (note 23). Il co-existe avec la *notitia*, dont il est tout au plus l'occasion ou la circonstance, et puisqu'il n'est aucunement cause de celle-ci, tout se passe comme s'il pouvait ne pas exister, ou que son existence ou sa non existence n'avait aucune importance. C'est bien ce que laisse entendre Occam dans une formule tout à fait caractéristique: «la *notitia* intuitive par soi et nécessairement n'est *notitia* pas plus de l'existant que du non existant; elle ne regarde pas plus l'existence que la non existence, mais elle regarde aussi bien l'existence que la non existence de la chose» (p. 368, l. 2-5), car «l'objet de la *notitia* intuitive peut être non être (non *ens*)» (p. 368, l. 34-35).

²⁶ β Occam souligne à nouveau l'*identité de l'objet de la notitia intuitive et de la notitia abstractive* (cf. note 2 et note 16).

²⁷ γ *Reprise de la conclusion α* (note 23). Occam reprend la première conclusion, mais en niant que l'objet est motif, il nie également qu'il est motif objectivement, c'est-à-dire selon une *species* intelligible comme «principe contenant virtuellement la chose en tant que connaissable», ou selon une *species expressa*, comme «effet», «*species* ou similitude contenant représentativement la chose dont elle est la similitude» (p. 366, l. 22-32). La *notitia* intuitive en effet n'a pas à être déterminée ni terminée par une *species* (2 S, q.12-13, OT, V, p. 268). Si la *notitia* abstractive connaît exactement et sous la même raison ce que connaît la *notitia* intuitive (note 26), il s'ensuit que la *notitia* abstractive non plus n'a pas à être déterminée ni terminée par une *species*. (S'il y a *aliquid primum praeter objectum et intellectum* dans le cas de la *notitia* abstractive, il s'agit non d'une *species*, mais d'un *habitus*, 2 S, q.12-13, OT, V, p. 269, 271). C'est la doctrine constante d'Occam niant toute *species* et tout concept dans l'intellection.

Dans sa réponse, Occam introduit également l'argument *de potentia absoluta dei* sous un angle très particulier. La causalité de Dieu à l'égard de la *notitia* intuitive est totale en effet, quand elle se substitue *de potentia absoluta* à celle de la chose, comme elle l'est pour Descartes à l'égard de l'*esse objectivum* des vérités éternelles (*Lettre à Mersenne*, 27 mai 1630). *Naturaliter*, Dieu et la chose sont causes concourantes et partielles. Pour Occam et la tradition scotiste, deux causes concourantes à un même effet sont toujours partielles: *in causis per se bene potest esse circulatio inter eas, maxime si sint partiales* (3 S, q.7, OT, VI, p. 205). Mais, si une cause partielle s'exerce seule à l'exclusion de toute autre, elle est alors cause totale (note 9). Ainsi est supprimée la mutualité, c'est-à-dire l'analogie des causes, qui permet

que deux causes concourantes par soi à un même effet soient l'une et l'autre, différemment, totales.

²⁸ δ *La connaissance n'est pas relative à son objet*. Elle est absolue, puisqu'elle peut être, *de potentia absoluta dei*, c'est-à-dire absolument, relative à rien. «Si Dieu cause en moi la connaissance intuitive de quelque objet non existant et conserve cette connaissance en moi, je peux, par l'intermédiaire de cette connaissance, juger que la chose est (rem esse), car, voyant cette chose intuitivement, et ayant formé ce complexe [propositionnel]: «cet objet n'est pas», aussitôt l'intellect, en vertu de la connaissance intuitive, assentit à ce complexe et refuse son opposé, de telle sorte que cette connaissance intuitive est cause partielle de cet assentiment (...). Et ainsi par conséquent, l'intellect accorde (assentit) que ce que je vois est pur rien (illud quod intueor est purum nihil)» (2 S, dist. q.12-13, OT, V, p. 260).

Occam met en œuvre, ici encore une fois, sa doctrine du relatif comme absolu. «Toute chose est vraiment absolue, et la relation n'est pas quelque chose existant subjectivement dans le père et dans celui qui est son fils, [chose] distincte de toute chose absolue» (*Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, cap. 12, OP, II, p. 240). «La relation réelle ne dit rien de positif réel sinon les extrêmes relatifs et non quelque rapport (habitudo) ou quelque chose intermédiaire (res media) entre les corrélatifs (...). La similitude ne dit rien d'autre que deux blancs, ou signifie une blancheur, en en connotant une autre (...). La similitude est ces deux blancs mêmes» (2 S, q.1, OT, V, p. 9). «La vision intuitive et intellective est une chose absolue, distincte de l'objet selon le lieu et selon le sujet» (p. 369, l. 20-22). La relation n'est donc en aucune façon une «petite chose (parva res) entre les relatifs» (*Quodl.*, 6, q.8, OT, IX, p. 611 sq.). Elle est la co-existence d'un absolu et d'un autre absolu. «La similitude signifie deux blancs immédiatement, sans relation intermédiaire (media), ou du moins un [blanc] principalement et un autre connotativement; c'est pourquoi elle n'est dite de quelque [blanc] que si deux blancs co-existent» (2 S, q.1, OT, V, p. 16, L). D'où suit qu'«il n'est pas opportun de poser quelque relation du genre de la relation [prédicamentale], distincte de [ses] fondements, car, les fondements étant posés, la dénomination relative suit aussitôt» (*ibid.*). Ce qui revient à dire semble-t-il, du moins en termes aristotéliens, qu'il n'y a pas de relation en dehors de la relation transcendante. Appliquée à la noétique, cette doctrine renvoie évidemment à la définition de la connaissance comme co-existence de la science et de l'objet, telle qu'elle a été présentée note 10.

Il faut donc éviter de conclure à l'interprétation de Pierre d'Aurirole, pour qui la relation n'est que de raison, naissant de la comparaison des absous. L'aristotélisme thomiste et l'occamisme tombent d'accord sur ce point, à la différence suivante, considérable, mais aisément définissable. Pour le premier, la relation peut être dite les deux relatifs; pour le second, la relation est dite les deux absous. Pour le premier, elle est réelle, même s'il est par ailleurs et selon d'autres perspectives, certaines relations de raison; pour le second, elle n'est ni réelle ni de raison; elle n'est simplement

pas. C'est pourquoi enfin, pour le premier, la connaissance peut être dite relation (ARISTOTE, *Méta physiques*, Δ, 15, 1021 a 29), alors que pour le second elle ne le peut pas. Mais pour l'un et l'autre, la relation est immédiate.

Il faut bien préciser pourtant, car, en toute rigueur, Occam ne peut admettre, comme l'aristotélisme, une relation transcendante, ni concevoir que la réduction de la relation à la réalité de ses deux fondements absolus puisse être interprétée en relation transcendante au sens thomiste. D'ailleurs, jamais Occam n'emploie le terme de relation transcendante, même si sa description de la relation comme co-existence de deux absolus semble se rapprocher *sicut verba sonant* de la définition de la relation transcendante, par Jean de Saint Thomas par exemple.

1) Pour l'aristotélisme, la relation peut être dite les deux relatifs, et la connaissance relation entre l'intellect et l'intelligible, dans l'être prédicamental, selon qu'il est substance et accident. Selon l'être en tant qu'acte et exercice, la relation ne peut être que transcendante, c'est-à-dire unité exercée, substantiellement telle celle de la matière et de la forme (ARISTOTE, *Physiques*, II, 2, 194 b 8), intelligiblement telle celle de l'intellect et de l'intelligible dans l'intellection.

2) Occam au contraire ne distingue pas entre ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'acte et exercice. Niant la relation prédicamentale, il ne maintient que la co-existence de ses fondements absolus. De même donc qu'il n'y a pas pour lui de relation prédicamentale, de même il n'y a pas pour lui relation, encore moins causalité, mais seulement co-existence de l'intellect à son objet. Mais, puisqu'Occam ne distingue pas ce qui est en tant qu'acte et exercice, il ne peut concevoir la co-existence des fondements absolus comme une relation, fût-elle transcendante. Il se voit donc dans l'obligation d'enlever à la relation toute réalité, tout *quid rei*, et de la définir du seul point de vue «nominaliste», comme un terme connotatif désignant deux absolus co-existants et n'ayant de ce fait qu'un *quid nominis*. Dans la mesure où Occam réduit la *species* intelligible à l'acte subjectif de connaître, celui-ci à la représentation et à la *suppositio*, cette conséquence, appliquée à sa noétique, est inévitable (note 20).

Ces difficiles doctrines sont fondamentales. Sans elles, la philosophie moderne, philosophie de la notitia intuitive de l'acte subjectif du moi et de la notitia abstractive de l'objet extérieur (notes 33, 34), philosophie de la représentation à priori, d'origine divine ou transcendante au sens kantien, philosophie analytique, n'est pas compréhensible. Et lorsqu'elle prétend se comprendre par elle-même, elle se pare d'une originalité purement illusoire, qui ne manifeste que son ignorance radicale des structures de pensée qui la commandent. Le signe le plus évident en est l'étonnement quasiment naïf qui saisit les philosophes contemporains devant l'identité structurelle de leur pensée avec celle de tel ou tel des maîtres médiévaux. La 3^e étude donne de cette identité plusieurs exemples frappants.

²⁹ & *Reprise de la conclusion α* (note 23).

³⁰ Conclusion de la critique de Duns Scot.

α La *notitia intuitive* et la *notitia abstractive* different par elles-mêmes (p. 369, l. 1-12), de par leur essence en tant que créées de *potentia absoluta dei*, indépendamment du statut contingent qui peut les affecter et que Dieu crée de *potentia ordinata* (note 23). C'est pourquoi Occam ajoute que, *naturaliter*, la chose est «une des causes efficientes» de la *notitia intuitive*, avec l'acte même de l'intellection, et sous l'«influence générale» de Dieu qui s'exerce selon l'ordre voulu de fait par la toute-puissance divine (stante ordinatione divina quae nunc est, *Quaestiones variae*, q. 7, q. 4, OT, VIII, p. 393), c'est-à-dire selon lequel de fait la chose est cause efficiente partielle de la *notitia intuitive* et la *notitia intuitive* cause efficiente partielle de la proposition évidente (2 S, q. 12-13, OT, V, p. 256 sq.). Cette «influence générale» est constamment supposée par la philosophie du 14^e et du 15^e siècles, à l'exclusion de la motion prévenante thomiste (cf. 7^e étude, p. 340 sq.), chez Nicolas d'Autrecourt (*op. cit.*, p. 4: concurrente influentia generali primi agentis), chez Jean de Mirecourt (cité par MICHALSKI, *op. cit.*, p. 137: stante dei generali influentia et non facto miraculo), chez Gabriel Biel (texte cité, 7^e étude, note 55). Il est frappant de voir la stabilité de l'ordre naturel et donc la vérité de la science dépendre désormais, non plus de l'être des choses en tant que participant de l'essence et de la bonté divines, mais du concours ordinaire de la toute-puissance divine, déterminée éternellement à tel ordre du monde plutôt qu'à tel autre, dans l'indifférence sinon l'arbitraire le plus absolu. «On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il pourrait les changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais je la comprends comme éternelle et immuable. — Et moi, je juge de même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. Oui, mais sa puissance est incompréhensible» (DESCARTES, *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630). «Dieu aurait-il pu commander à sa créature de le haïr et faire consister en cela le bien. — Il ne le peut plus» (*Entretien avec Burman*, AT, V, p. 160). La toute-puissance libre de Dieu, absolue de toute intelligence et de tout amour pour son essence et sa bonté, est prise au piège de son éternité: ce qu'elle a fait, librement, absolument, indifféremment, elle l'a fait, et ce «coup de dé» abolit seul désormais le hasard et la contingence. La souveraine liberté s'est engluée dans la facticité de sa décision éternelle (cf. 6^e étude, p. 301). On voit poindre ici le recours constant de la philosophie moderne classique à Dieu comme *principe propre* de toutes choses, ce qui supprime la distinction aristotélicienne entre science et sagesse, entre intelligibilité propre et intelligibilité commune.

Duns Scot et Occam utilisent dans leur raisonnement la même prémissse et aboutissent l'un et l'autre à une conclusion différente. Pour chacun d'eux, la *notitia intuitive* et la *notitia abstractive* ont le même objet, tout en étant spécifiquement différentes (DUNS SCOT, cité p. 366, l. 22-32; OCCAM, ici-même p. 353, l. 11-15; p. 364, l. 17-20; réponse au deuxième doute, Prol., q.1, OT, I, p. 61). Mais, alors que la différence spécifique provient pour Duns Scot de la raison formelle-motive (présence de la chose existante, être intelligible de la chose dans la *species*, *loc cit.*), elle est pour Occam par soi, c'est-à-dire absolue. La négation de la *species*, c'est-à-dire

en fin de compte de l'*esse objectivum*, entraîne chez Occam la définition de l'acte du connaître comme absolu de l'objet et spécifié par soi. Occam, se débarrassant de l'*idolum fictum* qui en général facilite la doctrine de l'autonomie de la connaissance par rapport à la chose, tient à ne perdre aucun des avantages que celui-ci semblait pouvoir lui apporter. Car «ce qui est sauvé par le *fictum*, peut être sauvé par l'acte d'intelliger» (*Quodl.*, 4, q.35, OT, IX, p. 474).

β *La notitia intuitive, sensitive et intellective, peut être notitia d'une chose qui n'existe pas* (p. 369, l. 13-37). Par la manière dont il présente cette thèse, Occam montre bien qu'elle est une conséquence du principe de la spécification par soi de l'acte subjectif de connaître absolu de l'objet. «Il n'est pas de la raison de l'intellection, soit d'être causée soit de dépendre de l'objet» (1 S, dist. 35, q.2, OT, IV, p. 441). C'est pourquoi Occam peut conclure que la créature est l'objet de l'intellection divine par soi, et non par l'intellection de l'essence divine, la créature ne déterminant en rien l'intellection divine (*ibid.*, q.3, OT, IV, p. 456), celle-ci maintenant par conséquent son absolu, celle-là n'étant qu'un objet terminatif pour elle (note 25), une circonstance indifférente, *sive sit, sive non sit* (p. 369, l. 26-28). Occam peut donc sans hésitation illustrer le caractère absolu, spécifié par soi, de toute intellection, par l'exemple paradoxal de la notitia d'une chose qui n'existe pas. Les formules caractéristiques ne manquent pas sous sa plume. En voici encore une dernière: «la vision sensitive de la couleur peut être conservée par Dieu, la couleur n'existant pas, et cependant cette vision termine à la couleur comme à son premier objet» (p. 369, l. 33-36, texte qui répond parfaitement aux critiques d'A. GHISALBERTI, *op. cit.*). — *Il est très important, pour replacer dans sa juste perspective la problématique de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, de considérer qu'elle n'est qu'un exemple frappant, paradoxal, d'une thèse bien plus caractéristique, bien plus importante, celle de la connaissance, divine et humaine, absolue de toute relation à l'objet, indépendante de soi de toute causalité exercée sur elle par l'objet. Il ne faudrait pas que l'arbre cache la forêt, danger que court manifestement l'immense littérature, plus ou moins polémique, à propos de la connaissance des non existants. Et il en va de même pour la notion de la haine de Dieu (*odium dei*). Il s'agit là d'une illustration seulement de la thèse «volontariste» d'une volonté, divine ou humaine, non finalisée de soi par le bien qui lui est dû.* — Il est intéressant de rappeler ici que l'aristotélisme thomiste admet la causalité formelle de l'objet sur l'intellect, mais considère également que l'intellect divin connaît les créatures sans être en rien déterminé par elles. C'est qu'elles sont connues en tant que l'essence divine s'intelligence elle-même participable à l'infini par elles. La notion occamienne de l'intellection absolue de toute relation à l'objet se paie de l'abandon nécessaire de toute participation de la créature à l'essence divine (cf. 4^e étude, p. 236, *passim*).

³¹ La doctrine de p. 369, l. 31-36 peut s'entendre au sens fort et métaphysique selon lequel, *de potentia absoluta dei*, la notitia intuitive sensitive est notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, ou au sens faible et psychologique selon lequel la notitia intuitive sensitive demeure après

l'affection du sens. C'est cette doctrine de la *vision rémanente* qui fonde chez PIERRE D'AURIOLE, la doctrine de l'*esse objectivum* dans les fameuses *experienciae* (1 S, dist. 3, sect. 14, C, a.1, no. 31, p. 696).

³² ARTICLE PREMIER. III. Conclusion.

B. La conclusion: il y a une double notitia intellective, intuitive et abstractive (note 16), vaut également des purs intelligibles (mere intelligibilia), c'est-à-dire des actes intérieurs du sujet (p. 369, l. 39-p. 373, l. 7). Tout ce qui a été dit des notitiae intuitive et abstractive de la chose extérieure vaut donc aussi des notitiae intuitive et abstractive de l'acte subjectif: nécessité d'une *species*, d'un *esse objectivum*, d'un concept, ou réduction de ceux-ci à la pure intention ou acte subjectif (notes 23, 27), science de l'objet dans la proposition évidente causée par la notitia intuitive initiale. Il apparaîtra cependant que l'argument de *potentia absoluta dei* ne joue pas de la même manière à propos du pur intelligible, ce sera le privilège du *cogito* (note 34). Occam précise que tous les purs intelligibles ne sont pas connus par une notitia intuitive, ainsi des habitus qui sont connus démonstrativement. Seul l'acte de l'habitus est objet de notitia intuitive (*réponse au cinquième doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 69).

1. *La proposition: intelligo, est évidente, absolument première* (p. 369, l. 39-p. 370, l. 25). L'expérience montre que des choses autres que sensibles sont connues intuitivement: l'homme éprouve (*experitur*) qu'il intègre, veut, se réjouit, etc., et l'évidence de la proposition; *ego intelligo* l'atteste. L'évidence de cette proposition est très particulière: elle est première et acquise immédiatement de par la notitia incomplexe intuitive de ses termes, c'est-à-dire de la chose emportée par ceux-ci, à savoir l'acte de notitia intuitive, l'*intelligere*, et celui-là seul la cause suffisamment. A vrai dire, la proposition: *intelligo* n'a qu'un terme (cf. note 11), qui est le seul prédicat, le nominalisme occamien réduisant le sujet à l'actualité de son opération. Pour rendre cette identité, la traduction met entre parenthèses le *je*, bien que le texte latin porte *ego*. Les parenthèses apportées autour du *je* dans le texte traduit ne sont donc pas un artifice philologique inutile. Elle manifestent ce que Parménide avait pressenti, que l'unité de l'être ne peut être adéquatement exprimée par un complexe tel: «l'être est». Aussi bien écrivait-il simplement: «est». C'est une nécessité structurelle de la métaphysique de l'un que de regimber contre la structure prédicative de la proposition.

La proposition: *intelligo* est indépendante non seulement d'une proposition antérieure, mais aussi de la notitia intuitive d'une chose sensible, dont Occam dit expressément qu'elle ne suffirait pas. Il faut distinguer pourtant et utiliser les notions acquises plus haut (note 23). *Pro statu isto, naturaliter, de facto*, de même que la notitia intuitive sensitive est causée par la chose elle-même et que la notitia intuitive intellective n'est pas sans notitia intuitive sensitive, de même la notitia intuitive de la notitia intuitive de la chose sensible est nécessaire à l'évidence de la proposition: *intelligo*. *De potentia absoluta dei*, c'est-à-dire du point de vue de la notitia intuitive considérée en soi, absolument, de même que la notitia intuitive, spécifiée par soi, ne regarde pas plus l'existant que le non-existent et peut

donc être notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, de même la notitia intuitive de la notitia intuitive, considérée en soi, suffit absolument à causer l'évidence de la proposition: *intelligo*.

Cette distinction s'étend au caractère non réflexe de la notitia intuitive de la notitia intuitive: de fait, celle-ci est bien réflexe, dans la mesure où, dans un premier moment, l'objet *naturaliter* cause la notitia intuitive; absolument, elle ne l'est pas, puisque la notitia intuitive d'une notitia intuitive considérée absolument cause suffisamment l'évidence de la proposition: *intelligo*. En ce sens, Occam peut dire que «nous éprouvons en nous les purs intelligibles comme n'importe quels sensibles» (p. 370, l. 39-40). Car «à parler proprement et strictement, il n'y a pas [ici] intellection réflexive, parce que la réflexion, prise au sens strict, inclut nécessairement au moins deux [éléments]» (1 S, prol., q.1, OT, I, p. 65). C'est ce qui explique pourquoi Occam peut définir l'acte subjectif de la conclusion comme l'objet de la science, sans réduire la connaissance à la conscience de soi (cf. 3^e étude, p. 130, 136).

2. La primauté qui caractérise l'évidence de la proposition: *intelligo*, caractérise toute proposition portant sur un pur intelligible (p. 370, l. 25-35). C'est le privilège de tous les *mere intelligibilia* que d'être connus avec le plus (maxime) d'évidence (p. 372, l. 19 sq.). — Occam devrait compter aussi la sensation parmi les purs intelligibles, ainsi que le fait Descartes (note 15) —. Tout acte subjectif, considéré absolument, peut donc causer suffisamment une notitia intuitive intellective qui cause à son tour l'évidence de la proposition qui l'exprime: *intelligo*, *amo Sortem*, *sentio*, etc. On le voit bien ici, Occam transpose dans le domaine des purs intelligibles le schéma habituel de sa critique: la chose cause suffisamment (au moins *de facto*) la notitia intuitive qui cause suffisamment l'évidence de la proposition. Aucune notitia intuitive n'est donc réflexe. Qu'en particulier, la notitia intuitive de l'acte subjectif ne soit pas, de soi, réflexe, l'exemple de la proposition: *amo Sortem* et de la notitia intuitive qui cause l'évidence de celle-ci, le manifeste clairement. La proposition: *amo Sortem* et la notitia intuitive intellective de l'acte subjectif correspondant ne constituent pas une conscience réflexe, mais les deux causes concourantes partielles de la science de ce pur intelligible, car, «des purs intelligibles, la science ne s'acquiert que par l'expérience» (p. 370, l. 38-39). Il en va de même, même si cela peut paraître paradoxal, pour la proposition: *intelligo* et la notitia intuitive intellective qui cause l'évidence de celle-ci: l'une et l'autre constituent les causes de la science expérimentale directe de l'acte subjectif d'*intelligere*, et non les étapes d'une réflexion du sujet sur lui-même à partir de sa notitia intuitive directe de la chose (sensible). Cela vaut surtout, il est vrai, dans le cas de la définition de la connaissance comme spécifiée absolument, par soi, ainsi qu'il a été dit plus haut.

Occam lève ici une distinction qu'entretenait sciemment l'aristotélisme entre conscience et connaissance. Autre est pour Aristote la *conscience de soi-même connaissant l'objet*, c'est-à-dire l'expérience intérieure de l'actualisation du sujet vivant concret par l'objet, et la *connaissance de l'acte du sujet comme tel*, c'est-à-dire la science de l'acte subjectif de connaître, non-

considération faite de la relation actuelle de celui-ci à l'objet. La première est conscience, réflexe en un sens existentiel concret; la seconde est réflexe en un sens impropre, abstractif, par opposition au moment direct premier de connaissance de l'objet; elle est en réalité directe, tout aussi bien que l'acte de connaître l'objet extérieur. Occam ne se livre à aucune description psychologique de la conscience: la notitia intuitive de l'intellection, de l'amour, de la sensation, est connaissance directe d'une connaissance (la notitia intuitive d'une notitia intuitive fait penser à l'*idea ideae* de Spinoza), connaissance d'une volition, connaissance d'une sensation, et elle cause l'évidence de la proposition correspondante en qui se résume la science de l'acte subjectif. Il ne s'agit donc pas tant ici de conscience que de connaissance (*scientia, notitia*), avec ce que ce terme implique d'évidence, de clarté, de distinction. C'est bien ce que manifeste le fait qu'intellection, volition, plaisir, tristesse, sensation, sont considérés comme de purs intelligibles. Occam indique par là qu'il rejette la doctrine du sens commun, conçu comme sensibilité profonde de l'âme à elle-même et à ses actes, comme milieu fondamental de la vie psychologique humaine, comme puissance propre de la conscience de cet animal sensible qu'est l'homme pour Aristote (cf. 1^e étude, p. 13). La conscience pour Occam n'a donc pas à s'exercer, comme pour Aristote, plus ou moins confusément, en baignant l'ensemble de la vie psychologique humaine. Elle s'exercera exclusivement sous la forme de la notitia intuitive, qui, de soi, est évidente, claire, distincte — la notitia intuitive est de soi, nécessairement, claire, distincte, parfaite, antérieurement à toute définition (cf. 1 S, dist. 3, q.5, OT, II, p. 478-479), mais *pro statu isto* elle peut être obscure et confuse (*réponse au quatrième doute*, Prol., q.1, OT, I, p. 68; cf. note 21) — et elle finira, comme dans la philosophie classique, par se réduire purement et simplement à la «pensée»: étant notitia intuitive d'intellection, notitia intuitive de volition, notitia intuitive de sensation, elle bannit, au profit de la «raison claire», toutes les manifestations spécifiques de la sensibilité profonde, l'estimative, la cogitative, l'imaginaire, l'affection. Il n'est pas exagéré de dire qu'Occam inaugure le processus de rationalisation de la psychologie qui succitera, après son achèvement dans la philosophie classique, la violente réaction de la psychanalyse.

³³ 3. *Confirmation de la position occamienne par Augustin* (cf. note 15). L'argumentation que cite Occam d'après le *De Trinitate*, citée d'après les variantes de l'édition de Lyon, est simple, et elle ne pouvait manquer de frapper le *Venerabilis Inceptor* par la ressemblance qu'elle présente avec sa propre pensée. La foi, en tant que connaissance de son objet, est une notitia abstractive; en tant qu'acte subjectif, elle peut être l'objet d'une notitia intuitive intellective qui cause suffisamment l'évidence de la proposition: *credo* (p. 370, l. 37-p. 372, l. 15).

Toute notitia abstractive, étant purement intelligible, peut donc être l'objet d'une notitia intuitive et d'une proposition évidente. C'est la première manifestation de la conscience de soi moderne: connaissance intuitive de soi et connaissance abstractive des choses extérieures, telle que l'élaborèrent Descartes dans le *cogito* et Kant dans l'aperception transcen-

dantale, du point de vue il est vrai d'une philosophie de l'*esse objectivum*, telle celle de Grégoire de Rimini (cf. note 16). Suit de là le renversement de la notion de vérité-adéquation, tel qu'il a été décrit dans la 3^e étude, p. 142 sq. L'apprehension intuitive du signifié objectif complexe de la proposition se prolonge par un acte de croyance, de foi, accordant «la chose être comme elle est signifiée». On voit comment on peut prétendre que Saint Augustin est l'origine des doctrines occamienne, grégorienne, cartésienne, kantienne, de la vérité comme assentiment de foi. Pourtant, lui-même ne songeait qu'à décrire spirituellement un état de l'âme fidèle.

³⁴ 4. *Le privilège de la proposition: intelligo.*

En reprenant certaines formules qui s'apparentent à ce qui a été appelé un peu légèrement le *cogito* augustinien, Occam montre que la proposition portant sur le pur intelligible est non seulement évidente et premièrement connue, mais indubitable (p. 372, l. 17-p. 373, l. 7).

Certes, Occam vise ici toute proposition portant sur tout pur intelligible. Mais le choix qu'il opère parmi les citations d'Augustin, ainsi que la nature critique de son enquête permettent de conclure que ce qui lui importe, c'est d'établir la proposition qui soit la *première évidence spéculative*, la *première connaissance indubitable*, nonobstant toute circonstance extérieure susceptible de légitimer le moindre soupçon d'incertitude. Il procède tout d'abord de manière purement empirique. Les propositions qui sont reconnues comme les plus évidentes supposent la *notitia intuitive* d'un pur intelligible, c'est-à-dire d'un acte subjectif dont l'expérience intérieure est indubitable. Ainsi, «je sais que je vis», et selon un texte d'Augustin qu'Occam ne cite pas: «nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge... On peut douter du reste, mais de tout cela on ne doit pas douter» (*De Trinitate*, X, chap. 10, 14). De fait, personne n'en a douté, même pas les sceptiques. A l'évidence de telles propositions est donc requise l'expérience d'un acte subjectif semblable à celui de la foi, qui, bien que *notitia abstractive* quant à son objet, ne peut pas ne pas être exercé, s'il est exercé, et peut donc causer l'évidence d'une *notitia intuitive* intellective spécifique.

Occam n'en dit pas davantage expressément. Mais il faut se souvenir de tout ce qu'il disait de la toute-puissance divine, capable de se substituer à la causalité naturelle de la chose sur la *notitia intuitive*, et rapprocher cette doctrine du problème présent. D'où suit que *la proposition portant sur un pur intelligible, telle mon intellection, ne serait pas indubitable si la puissance divine pouvait se substituer à lui et exercer immédiatement la causalité qu'il exerce naturellement sur la notitia intuitive intellective qui cause suffisamment l'évidence de cette proposition*. Car, ce faisant, Dieu supprimerait l'acte subjectif d'intellection et détruirait le sujet même qui pose la proposition évidente: *intelligo*. L'argument métaphysique de *potentia absoluta dei*, et son corollaire critique de la *notitia intuitive* d'une chose qui n'existe pas, ne trouve donc pas à s'appliquer ici. Dieu ne peut pas de *potentia absoluta* se substituer à la causalité de ce pur intelligible qu'est mon intellection pour causer direc-

tement et surnaturellement la *notitia intuitive* qui cause l'évidence de la proposition: *intelligo*. Dieu ne le peut pas de *potentia absoluta* et donc il ne le fait pas non plus de *potentia ordinata*, parce que cela impliquerait contradiction et tromperie de sa part. En effet, si l'on se souvient de ce qui a été dit plus haut du fondement de la proposition négative évidente (note 17), on conviendra que si Dieu se substituait de fait à la causalité de mon intellection, la proposition évidente qui en découlait serait légitimement: *non intelligo*. Or, c'est la proposition: *intelligo* qui m'est connue avec évidence. Le seul fait de la proposition évidente: *intelligo* suffit donc pour attester l'évidence de la *notitia intuitive* du pur *intelligible* qu'est mon intellection, c'est-à-dire pour attester l'existence de mon intellection: «qu'en effet d'autres choses [que les sensibles] soient connues de nous en particulier et intuitivement, cela est patent, parce que cette [proposition] m'est connue avec évidence: j'intelligence» (p. 370, l. 6-9). Dans le seul cas de la proposition: *intelligo*, la *notitia intuitive* est spécifiée et causée nécessairement par son objet propre, lequel est posé absolument comme existant de fait nécessairement; dans ce seul cas, la *notitia* ne peut être qu'*intuitive*, c'est-à-dire indubitable (cf. p. 368, l. 12-18) et nécessairement distincte. Le privilège de la connaissance du moi implique donc: 1) l'existence nécessaire du moi, c'est-à-dire de son acte, 2) la causalité nécessaire de cet acte sur la *notitia intuitive* correspondante, 3) l'évidence nécessaire de la proposition: *intelligo*, soit en d'autres termes, la clarté, la distinction et la vérité nécessaires de la proposition: *intelligo*, tant de *potentia absoluta dei* que *pro statu isto* (cf. les deux modes de la *notitia intuitive*, note 32).

Tel est le *cogito* occamien. Il ne faut pas en exagérer l'importance. Occam ne cherche pas un premier principe de la certitude, il ne cherche pas à fonder une métaphysique du sujet. La proposition: *intelligo* est certes première, acquise immédiatement de par la *notitia intuitive incomplexe* de son terme (p. 370, l. 9-11). Elle est connue plus certainement et plus évidemment que la proposition portant sur les choses sensibles extérieures, car elle a un terme connu intuitivement de la manière la plus parfaite (maxime, p. 372, l. 17-20). Mais le privilège du *cogito* occamien est bien partagé, il est aussi bien celui de toute *notitia intuitive* et de toute proposition évidente portant sur tout autre «pur *intelligible*». Il exprime une évidence qu'aucun homme, aucun philosophe, ne peut nier, le fait d'expérience que le sentiment intérieur portant sur les actes et les états intérieurs du moi, ce que l'on peut appeler avec plus ou moins de bonheur la «conscience de soi», est plus immédiatement, plus certainement, plus évidemment connue, du moins quant à nous, que toute chose extérieure. Encore faut-il savoir que la *notitia intuitive*, sensitive ou intellective, d'une chose extérieure est comme telle un «pur *intelligible*» et que de ce point de vue la connaissance d'une chose extérieure est aussi certaine et évidente que la connaissance d'un «pur *intelligible*»: «nous éprouvons (*experimur*) [les purs intelligibles] comme n'importe quel sensible, et personne ne doute davantage de ce qu'il aime ou de ce qu'il n'aime pas que de ce qu'il se réchauffe ou de ce qu'il voit» (p. 370, l. 39-p. 371, l. 2).

Mais Occam accompagne la description de cette évidence, il insère la théorie qu'il en donne dans le cadre d'une noétique qui nie la causalité formelle et même efficiente de l'objet. La notitia intuitive d'un «pur intelligible», d'une connaissance intellective ou sensitive en particulier, n'implique donc pas nécessairement la connaissance de l'objet, qui pour le thomisme la cause formellement. La notitia intuitive du «pur intelligible» qu'est l'intellection, et la proposition: *intelligo* dont elle cause suffisamment l'évidence, peut donc faire figure de connaissance, privilégiée absolument, principe du savoir, mesure de l'évidence et de la certitude, à partir de laquelle il est possible d'atteindre la chose extérieure et de reconquérir la vérité du monde, étant notitia intuitive de l'acte subjectif et notitia abstractive de l'objet extérieur. Jamais Aristote (*Ethique à Nicomaque*, 1170 a 30), ni Saint Augustin n'auraient songé à un tel développement de leur *cogito*. Ce n'est pas non plus la perspective d'Occam, à qui suffit la notion d'une notitia intuitive incomplexe des choses extérieures, cause de l'évidence de la proposition. Mais ce sera la perspective de la philosophie moderne, qui, en conséquence de la notion d'une connaissance absolue de toute relation à l'objet, se verra condamnée à trouver dans le *cogito* la première sinon la seule évidence indubitable. Il est intéressant d'indiquer rapidement ici, en conclusion de la vaste problématique de l'*esse objectivum* explicitée dans cet ouvrage, que la philosophie moderne troquera l'unité par soi, *secundum esse intelligibile*, de l'intellect et de l'objet intelligible, résultant de la causalité réciproque et totale de l'un et de l'autre, contre l'identité par soi, quidditativement entitative, de l'*esse objectivum*, ou *apparens*, de la chose connue et de son être réel, dans le cas unique et privilégié du *cogito* tout au moins. «De nul [objet] connu qui ne serait pas la connaissance elle-même, n'est su avec certitude qu'il est», car «il est nécessaire que la connaissance intuitive soit la même [chose] que la chose connue, sans quoi [la conséquence] ne suivrait pas: «la chose apparaît intuitivement, donc la chose est»» (NICOLAS D'AUTRECOURT, *op. cit.*, p. 44). *Res intuitive appareat ergo res est, cogito ergo sum*: l'apparente démonstration syllogistique recouvre en réalité la pure et simple identité de l'*esse cognitum* et de l'*esse simpliciter* de l'acte subjectif du moi, identité appréhendée dans une notitia intuitive telle qu'elle suffit pour Descartes à produire l'évidence de ce *pronuntiatum: ego sum, ego existo* (*Deuxième Méditation*, texte latin).

³⁵ La suite du *Prologue*, q. 1, n'est pas traduite ici. Elle rapporte une longue citation de Duns Scot, *Sentences*, 4, dist. 45, q. 3, qui pose, comme le commentaire d'Occam, la connaissance directe par l'intellect du sensible et de l'intelligible. Occam en conclut que sa pensée ne doit pas être méprisée comme une nouveauté (*tamquam nova*), puisqu'elle s'inscrit dans la tradition scotiste. Occam s'empresse pourtant de reprendre son indépendance: «je n'allège pas Duns Scot comme autorité, ni ne reprends l'opinion citée parce que c'est la sienne, mais parce que je la juge vraie. C'est pourquoi s'il dit ailleurs autre chose, je ne m'en préoccupe pas» (Prol., q. 1, OT, I, p. 47).

Ainsi s'achève le premier article de la question 1 du *Prologue*. Les articles 2 à 5 sont d'ordre théologique et dépassent le cadre de ce commentaire philosophique. L'article 6 regroupe les doutes (*dubia*) et les réponses qu'Occam leur apporte. Le commentaire en a fait état pour l'essentiel au gré des difficultés du texte principal.

INDEX ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Cet index poursuit trois buts: 1) définir les notions fondamentales mises en oeuvre dans cet ouvrage; 2) indiquer les lieux principaux où elles sont présentées; 3) les ordonner les unes par rapport aux autres selon les perspectives de l'analyse structurelle proposée ici (les astérisques * renvoient les unes aux autres).

Abstraction

- manifeste l'infirmité de l'intellect humain 61

Abstraction formelle

- distingue des réalités réellement distinctes, mais substantiellement unes (*distinction**) 57-58

Abstraction universelle

- actualise les universaux distincts, parfaitement ou imparfaitement, en raison raisonnée (*distinction**) 56

Acte, opération

- selon l'aristotélisme, deux points de vue, selon la substance et la quiddité: accident de la substance; selon l'exercice: perfection et principe de la substance (*être**, *structures de pensée**, *analogie**) 102; le scotisme est un aristotélisme matériel 102

Acte appréhensif dans le jugement ou la proposition

- selon Occam: 373; distinction réelle d'avec l'*acte judicatif** 377; même objet complexe que l'*acte judicatif* dans le *jugement** 375; peut être une *proposition neutre** 375; Occam parle d'objet complexe par commodité, l'*acte appréhensif* saisit les termes composés confusément 375-376; cause l'*acte judicatif* 376; suppose la *notitia* incomplexe des termes 377

Acte fondé

- selon Husserl: analogie avec la prédication de vérité de Grégoire 161

Acte judicatif dans le jugement ou la proposition

- selon Occam: 373, distinction réelle d'avec l'*acte appréhensif** 377; même objet que l'*acte appréhensif* dans le *jugement** 375; présuppose *naturaliter* l'*acte appréhensif* 376; est *assentiment** 377; non distinction du point

de vue logique de la composition des termes et du point de vue de l'exercice de l'intellection 378; aucun acte sensitif n'est cause prochaine et immédiate de l'*acte judicatif* 378, 382

Aliénation

- de la volonté humaine et de sa liberté par une loi extrinsèque sans commune mesure avec sa nature 35, 36, 80-81, 243, 248, par elle-même ou les autres 81, par Dieu 40
- de là toute-puissance divine par elle-même XIII, 40, 118, 248, 283, 301, 302, 331, 336, 351; la toute-puissance divine se constitue librement cause concourante partielle 332

Amour pour Dieu et le prochain

- voir *odium dei*
- selon Occam: de par la *potentia absoluta dei**, la haine du prochain est indifférente à l'amour de Dieu 394, l'amour pour le prochain n'est pas le moyen* de l'amour pour Dieu 394, l'amour pour Dieu peut être absolument indépendant de l'amour pour le prochain, par opposition à Thomas, comme la *notitia intuitive** intellective de la *notitia intuitive sensible* 395; imposé par la loi divine, sous forme d'un précepte 79 qui est la loi évangélique 80

Analogie

- voir *universel*
- organise la métaphysique aristotélicienne, qui distingue ce qui est en ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'*acte* et *exercice* XI, 18, 93, 99, 102, 125, 126, c'est-à-dire en tant que forme et fin 8, 102; organise les *structures de pensée** 10, 45; de proportionnalité

propre et d'attribution 10, 17; analogie des *distinctions** 28, de l'*être** 99-100, des causalités 102, 322-323, 335, 340, 341, 344, 396, de la *foi** 146, du *jugement** 23, 151, 154, cf. 277, de la connaissance en l'âme et en Dieu 204-206, 290, 313, 315, comme relation et unité substantielle 398, des *species* en Dieu 206, 220, 297, de la *causalité finale** en Dieu 264, de l'idée 290, de la *causalité réciproque et totale** de l'intellect et de la volonté en Dieu 293; évacuée par la *distinction** formelle 72

Aperception transcendante

— voir *philosophie moderne*

— identité de la *notitia intuitiva** de l'acte subjectif et de la *notitia abstractiva** de l'objet (*cogito**, *conscience de soi**) 403; Kant, par opposition à Occam, se situe du point de vue de l'*esse objectivum** 404

Argument ontologique

— la *philosophie moderne** est un vaste argument ontologique (*distinction** formelle) 28, 74, 79

Aristotélisme matériel

— de Scot (*acte**) 102, 125

Assentiment

— selon Grégoire: peut suivre une démonstration, l'autorité d'une proposition de foi, une opinion 142; tombe sur le *signifié propositionnel** seulement 147; est une croyance qui croit «la chose être telle qu'elle est signifiée» (analogie avec la *foi**) 145-146; appartient au *premier savoir**, distinct du *second savoir** 146; mesure de sa *vérité**: le *signifié propositionnel** (*révolution copernicienne de Kant**) 149-150; Jean de Saint Thomas ne devrait pas reprendre cette doctrine 151; Descartes l'adapte à sa conception de la vérité comme croyance volontaire 152; *régression à l'infini** dans la prédication de *vérité** 147, 155 sq.; comment éviter celle-ci 159-160

— selon Occam: est *acte judicatif** 377; peut être identique à l'*acte appréhension**. 377

Attributs divins

— selon Thomas: distincts en *distinc-*

*tion** virtuelle extrinsèque et impartialément en distinction de raison raisonnée 62, 63; uns en Dieu de par l'éminence divine 182

— selon Scot: distincts formellement *ex natura rei*, uns par *contenance unitive** en Dieu 182

— selon Occam: identiques réellement entre eux et avec Dieu en tant que perfections, distincts réellement entre eux et d'avec Dieu en tant que signes, c'est-à-dire concepts ou noms attributifs 179-180; aucun n'est dit de Dieu absolument, distinctement, intrinsèquement 183-184

Biologie

— propose la thèse d'une puissance autonome de la matière vivante et de l'évolution vitale, rattachant le phénomène vivant à ses cause totales prochaines 326, en particulier à une *causalité finale** propre 327, mais n'exclut pas de soi l'exercice d'une cause totale première toute-puissante 326; pourrait mettre en oeuvre, comme la *physique**, les doctrines du *concours de la puissance divine et de la puissance créée** dans leur sens théiste 327, 329; la *Providence** et le *hasard**, causes subordonnées totales de l'ordre cosmique 330

Bonté

— selon Thomas: bonté et amour substantiels en Dieu, *cause finale** de la volonté divine 264; la créature est bonne par *participation** à la bonté divine 264

— selon Occam: *dénomination extrinsèque** de la créature voulue de Dieu 246-247; la créature n'est pas bonne intrinsèquement, donc ni aimable ni aimée formellement de Dieu, car aucune participation à la bonté divine 248

Bonum quia volitum

— selon Thomas: la créature est bonne intrinsèquement parce que voulue par Dieu en tant que *participation** à la bonté divine et éminemment identique à l'*esse divin*, *volitum quia bonum* 264-265

— selon Occam: Dieu ne veut pas ce

qu'il intègre, il intègre ce qu'il veut (*volontarisme**) 242; la *bonté**, *dénomination extrinsèque** de la créature voulue de Dieu 246-247; la créature n'est aimée de Dieu que par complaisance, l'amour de Dieu n'est pas principe, mais consécutif à la création 265; *bonum quia volitum*: effet de la *circulatio in manifestatione omnipotentiae (possible*)* 264-265

But d'Occam

— ne se veut pas novateur, mais continuateur des «anciens» 169; veut établir les formules minimales acceptables de tous, mesurer ce qu'il est nécessaire de penser à ce qu'il est possible de dire, non pas détruire la tradition 195-197; n'apporte aucune raison nouvelle, déconstruit celles de ses maîtres 195-197, 217-218

Causalité

— selon l'aristotélisme: analogique XI; rôle des causalités dans l'articulation analogique de la métaphysique 8, 88, 102
 — évolution générale de la notion au Moyen-Age 32 sq.
 — selon Occam: *co-existence** de quelque chose et de quelque chose qui la suit comme son effet; n'est pas transitive; seule est cause la cause immédiate, donc la cause première divine, qui peut se substituer à la cause seconde, d'où négation du *moyen**, *notitia intuitive du non-existent** 191-193
 — selon les *méta physiques** de l'un 343

Causalité efficiente

— son primat univoque (Scot, Occam) XII, 32, 115, 192-193, 208, 335, 378, 391, en raison du *volontarisme** 44, 244-245

Causalité finale

— selon Thomas: causalité formelle objective 43; en Dieu, exercée comme l'amour substantiel que Dieu porte à son essence 245, 264, 292, 314, 327; *finis cuius gratia, finis effectus* 327
 — selon Scot: réduite à une cause *sine qua non* 35, 244
 — selon Occam: la *volonté** n'est pas déterminée par la causalité finale du

bien (*volontarisme*, odium dei**) 35, 44, 79-80, 243, 393, 394; impropre et métaphorique 35, 44, 245, 338; se réduit à la *causalité efficiente** 32 sq., 44, 245; cause même si elle n'est pas 238; l'amour divin n'est pas principe, mais consécutif à la création (*bonum quia volitum**) 264-265
 — en *biologie**: 15, 33, 325 sq.

Causalité concourante de causes partielles

— selon Scot et Occam: causalité concourante non réciproque de causes partielles XI; se substitue à la *causalité* (aristotélique) *réciproque de causes totales**, réduit toute causalité à la *causalité efficiente** 32, 100, 258, 335, et toutes causes concourantes à des causes univoques 117, 335-336; leur effet est un effet commun tiers XIII, 32, 34, 321, 346; Scot juge aristotélique cette notion, c'est la révolution doctrinale la plus considérable de l'Occident 118, 258 et elle s'ignore XI, 34, 118, 334; dans l'*intellecction** (*objet intelligible**) 34 sq., 100, 104, 112 sq., 125, 152, 159, 352, 385, 399; dans la volition 34 sq., 100, volonté et *influence générale** (*pélagianisme**) 338, 345-346; dans le *concours de la puissance divine divine et de la puissance créée** 116 sq., 305, 396; dans le cas de la *foi acquise** 143; chacune des causes est cause par soi et non comme effet de sa réciproque 100; exercice conjoint de deux causes autonomes indépendantes l'une de l'autre dans l'exercice de leur causalité (*pélagianisme**) 112-114, 117, 346; *concours simultané** 349; cette doctrine suffit à supprimer la causalité formelle de l'objet sur l'intellect 115; une cause partielle concourant avec une autre peut faire double emploi avec celle-ci, empêcher son exercice ou suspendre la production de l'effet commun 321, 327, 331; Calvin la rejette 332; exclut la *participation** 337

Causalité réciproque de causes totales

— selon l'aristotélisme: causalité concourante réciproque de causes totales XI, selon laquelle les causes par soi

sont causes réciproques et totales l'une de l'autre 103, 335, de la causalité l'une de l'autre 340, 351; leur causalité en acte est leur effet 32, 34, 92, 258, 317, 346; selon la relation *partie-tout** 16; dans l'intellection* 34 sq., 90, 92, 95, 97, 113; dans le cas de l'intellect et de la volonté, humains et divins, 34, 103, 293, 312, 338; matière et forme, forme et efficience, efficience et matière, efficience et fin, forme et fin causent réciproquement et totalement la causalité l'une de l'autre 335, 340, 351

Causalité subordonnée de causes totales

- voir *concours de la puissance divine et de la puissance créée*
- selon Thomas: la cause divine première cause la causalité de la cause créée seconde 340, 351; selon le *concours suffisant**, la *motion prévenante**, le *concours simulané** 117, 319, 337-339, 340 sq., 351; n'est pas *causalité concourante de causes partielles** 321; l'effet de deux causes subordonnées totales est un et indissociable 318, 321, 336, la seconde agissant en vertu de la première 322, non pas comme une *cause instrumentale** par rapport à la cause principale 322-323, 335; la cause première communique sa causalité à la cause seconde et fonde par *participation** la causalité propre de celle-ci 323, 337, 339; la première peut agir seule, la seconde non 323; notion importante pour la *biologie** et la *physique** 325, 327, 329; la *Providence** et le *hasard**, causes subordonnées et totales de l'ordre cosmique 330

Cause exemplaire

- cinquième cause 202; l'*idée divine** (Thomas) 221, (Occam) 234 sq.; sa causalité, *participation** de la créature à l'essence divine (Augustin, Denys, Thomas, Scot) 234-235; l'idée divine, cause exemplaire de soi 234-238, n'est pas cause proprement dite (Occam) 237

Cause instrumentale

- analogué premier pour nous de l'action de la cause première divine sur l'action de la cause seconde, mais

le *concours de la puissance divine et de la puissance créée** ne se réduit pas à ce schème 322-323, 341-343; la cause seconde meut, mue par la cause première, mais n'est pas instrumentale 335; la cause seconde est instrumentale quant à la production de l'*esse* par Dieu 349; la *species intelligible** comme *quo* n'est pas cause instrumentale 97

Cause «plus principale»

- selon Scot (et Occam): XII, 34: notion conciliable seulement avec une doctrine de la *causalité concourante de causes partielles**: l'*intellect**, cause «plus principale» de l'intellection 113-114, Dieu dans la vision bienheureuse 115, dans le *concours de la puissance divine et de la puissance créée** 117, 331, 334, 346

Cause totale

- selon Thomas: la cause seconde est totale en tant même que participant à la causalité divine 336-337
- selon Scot et Occam: XII, 35, 379, 396, selon Biel 347; les deux sens de l'expression 115; *causa integra* 115, 143, 321, «de quelque chose que Dieu soit la cause partielle, il peut être la cause totale» (Occam) 192, cf. Descartes 396; selon Calvin, la grâce est cause totale par exclusion de la volonté humaine 332; la volonté est cause totale de la volonté selon la *causalité concourante de causes partielles** (*influence générale**) 35, 345-346; pélagianisme* 347

Co-existence

- notion fondamentale d'Occam (préparée par Scot 114-117, négation du *moyen* *), dans les doctrines de l'être, de l'intellection, de la volonté, de la puissance divine et humaine 91, 118, 171, 379, 396, de la *relation** 22, 397, 398, de la *grâce** 118, de la *causalité** 191, des rapports de Dieu et de la créature, abolition de la *participation** 246; est démontrée a priori dans l'expérience idéale de la *non-contradiction** 272; est *équiparance formelle** des termes de la proposition et de la réalité 379, 381, cf. Grégoire 153; l'occamisme, co-existence

- d'une métaphysique de l'un, d'un psychologisme, d'un volontarisme et d'un nominalisme 42, 248
- des termes absous d'une *proposition** mathématique 22, cf. la dialectique du *Sophiste* de Platon 22
- Cogito, intelligo**
- privilège de la proposition *intelligo*: première évidence spéculative et indubitable 404; utilisation d'Augustin par Occam à ce propos 404; privilège lié à la notion d'une intellection absolue de l'objet (Occam, Nicolas d'Autrecourt, Descartes) 44, 78, 401; échappe seul à l'argument de la *potentia absoluta dei** 78, 374, 401, 404-406; l'évidence de la proposition *intelligo* caractérise aussi toute proposition portant sur un singulier non sensible 402, 405; identité de la *notitia intuitive** de l'acte subjectif et de la *notitia abstractive** de la chose représentée (*aperception transcendante**) 403; Descartes le situe sur le plan de l'*esse objectivum** 30, 403
- Communication des substances**
- difficile dans la *philosophie moderne** 82
- Concept**
- voir *verbe*
- ordre réciproque concept-jugement* (Thomas) 128; concept formel et concept objectif (Suarez, Descartes) 239; la discussion d'Occam sur le concept, réalité psychologique ou *esse objectivum**, est non pertinente dès lors que le nom est reconnu comme *suppositio** 177
- Concepts purs de l'entendement**
- selon Kant: êtres objectifs (*esse objectivum**) 150; normes, mesure de la croyance «les choses en soi être ainsi» qu'elles sont conçues a priori, analogie avec Grégoire 150
- Concours de la puissance divine et de la puissance créée**
- selon Thomas: selon une causalité subordonnée de causes totales*, et non pas selon une causalité concourante de causes partielles*, c'est-à-dire selon le *concours suffisant**, selon la *motion prévenante**, selon le *concours simultané** 117, 319, 338-339; l'acte libre humain est effet de la volonté libre humaine et de la volonté divine selon ces trois modes de la *causalité subordonnée de causes totales** 318, 319, 345; il n'y a pas d'autre concordance à chercher entre la puissance divine et la puissance créée que la causalité divine elle-même, efficiente et finale, dont l'universalité est telle qu'elle cause la liberté humaine 320; n'est pas le concours de causes univoques et de même ordre, mais subordonnées 321-322, 335-336, la cause seconde agissant en vertu de la première 322; n'est pas le concours de la cause principale et de la *cause instrumentale** 322-323, 335; Dieu laisse agir la créature par abondance de bonté (*participation**) et communique ainsi à la créature la dignité de la causalité 323, 336-337, 345; s'exerce selon la causalité finale et efficiente en assurant à la puissance créée sa causalité propre 338-339; la cause première cause la causalité de la cause seconde créée 340, 351; notion importante pour la *biologie** 325 - 327, et la *physique** 329-330
- selon Scot: application univoque de la *causalité concourante de causes partielles** 76, 116 sq., implique la causalité indépendante de la puissance créée (*pélagianisme**) 117; assure la liberté et la contingence créées par la détermination du *futur contingent** par la volonté divine 294 sq.; selon l'*influence générale**, nie la *motion prévenante** divine 345-347; interprétation nécessaire de Bradwardine 299;
- selon Molina: réalisation libre du *futur contingent** avec le concours de la puissance divine, selon une *causalité concourante de causes partielles** 305
- selon Occam: mis en oeuvre 1) selon la puissance ordonnée, 2) selon la puissance absolue de Dieu 334
- Concours simultané, concursus simultaneus**
- voir *causalité subordonnée de causes totales*
- selon Thomas: exercice d'une seule et même causalité réelle où l'action de la cause première et celle de la

cause seconde s'identifient 319, 348-350; n'a rien à voir avec le concours simultané que réalise la *causalité concourante de causes partielles** 348
 — selon Scot et Occam: causalité concourante de causes partielles 349 où Dieu est *cause plus principale** 117; selon Molina 305; et *influence générale** 345 sq.

Concours suffisant, concursus sufficiens

- voir *causalité subordonnée de causes totales*
- selon Thomas: pour Dieu, donner, créer, la puissance ou vertu par laquelle le sujet créé agit 319, 339
- selon Scot et Occam: 346

Connotation

- voir *nom connotatif*
- interdit la synonymie, fonde le discours théologique (Occam) 182, 185

Conscience de soi

- lien avec l'*esse objectivum** 30 sq.; primat de la subjectivité (Scot) 34 sq.; n'est pas réflexive (Thomas) 42; liée à la perception animale, au *sens commun** et à l'exercice rationnel de l'intellect (Aristote) 42, 403; conscience de soi de la *philosophie moderne**: *notitia intuitive** de l'acte subjectif du moi et *notitia abstractive** de la chose extérieure 403, leur identité dans le *cogito** 406, cf. 30 sq.; ses hypostases modernes 43
- conscience de soi connaissant l'objet et connaissance de l'acte du sujet comme tel, distincts pour l'aristotélisme, distincts pour Occam *pro statu isto**, identiques pour lui de par la *potentia absoluta dei** (*aperception transcendante**) 383, 401-403; confuse pour Aristote, claire et distincte pour Occam en tant que *notitia intuitive** de *notitia intuitive* 403; même si l'objet de la science est l'acte de proposition, la science n'est pas conscience de soi (Occam) 130, 136; Grégoire veut éviter la même conclusion 131, 135, 136

Contenance unitive

- selon Scot, du genre dans l'espèce, de la passion dans le sujet 86, des *attributs divins** en Dieu 182, cf. 173, 179

Contradiction, principe de non-contradiction

- selon Thomas: le principe de non-contradiction, son expression la plus concrète et le sens de sa formulation négative 256; ne limite pas la toute-puissance divine (*possible**) 256, 264, 300; principe d'intelligibilité humain 256; manière première pour nous de formaliser la saisie confuse de l'être 300
- selon Scot: le principe de non-contradiction, limite de la toute-puissance divine 75, principe divin de composition des *idées divines** 166, 266-267; *tertium datur (proposition neutre)** 66, dans le cas des *futurs contingents** 276-278.
- selon Occam: exemples de contradictions 270; limite de la toute-puissance divine 127, 257, 265, 393; Dieu peut faire tout ce qui n'est pas contradictoire 258, 261; seul principe d'intelligibilité *propre et commune** pour le *volontarisme** 257; critère inconditionné du *possible** et de l'impossible 265, 267; principe humain, non divin, contre Scot 266, mais en quelque manière *transcendantal** 267, 394; permet une expérience totale et absolue qui supplée idéalement de par la *potentia absoluta dei** aux limites de l'expérience réelle, construction a priori du possible et de l'essence d'une chose 258, 268-270; procédure nécessaire en raison du *pêche** 269; voie la plus puissante pour découvrir la distinction des choses 271-272
- selon Descartes (et Sécrétan): le principe de non-contradiction, effet de la volonté indifférente divine 267-268, 284, 300; vérité éternelle, *esse objectivum** créé de par la *potentia absoluta dei** 394
- application de la non-contradiction au problème des *futurs contingents** 274 sq.
- formulations du principe: chez Aristote et Thomas 256; formulation hypothético-tautologique, chez Aristote pour le futur contingent réalisé 285, chez Nicolas d'Autrecourt 159,

270, cf. 387; le principe de non-contradiction et le principe d'identité ne sont pas identiques 270; expression de la facticité 301

Création

— selon Occam: *creatio-actio*, *creatio-passio*, *nom connotatif** dont l'analyse éclaire la notion d'*idée divine** 250 sq.

Décret divin

— expression d'esprit non thomiste 297, 314, 315, mais scotiste 293, 295, 296, 304 et occamien 395, même si Jean de Saint Thomas l'utilise 296-297; selon Bradwardine 299, Molina 304, 306, Leibniz, 307, 308

Définition

— selon Scot: la notion de définition, ses conséquences 85 sq.

Déduction

— l'interprétation scotiste de la *définition** entraîne un modèle déductif (*dialectique**) de savoir (Suarez) 85 sq.; *premier savoir** su par déduction correcte à partir de ses principes et non par adéquation à la réalité (Grégoire, N. d'Autrecourt) 132, 159

Dénomination extrinsèque

— selon Scot: la chose dans l'existence réelle est dite intelligible ou intelligée en dénomination extrinsèque 109, 110, 223 sq.; *équiparance formelle** entre le connu en *dénomination intrinsèque** et le connu en dénomination extrinsèque 111, 150; la chose réelle, signifiée par la *proposition** en dénomination extrinsèque (Grégoire) 138, 140, 141, 148, 155, cf. 165-166; la chose en soi dite crue en dénomination extrinsèque (Kant) 150; vérité* par comparaison entre le *signifié propositionnel** dit en dénomination intrinsèque et ce qu'il signifie en dénomination extrinsèque 155-156

— selon Occam: les *noms connotatifs** disent Dieu par dénomination extrinsèque 185; l'*esse intellectum** de l'*idée divine** est une dénomination extrinsèque 223 sq., 250, être de raison affectant la chose en tant que connue 225, 226; *esse intellectum*, dénomination extrinsèque d'un non-existent (*notitia intuitiva du non-*

*existant**) 229, 232, 242; la *bonté**, dénomination extrinsèque de la créature voulue de Dieu 246-247; le *possible**, dénomination extrinsèque de la créature productible par Dieu 260-261

Dénomination intrinsèque

— selon Scot: *esse intelligibile**, *esse repraesentatum**, dénomination intrinsèque de l'objet en *esse objectivum** dans la *species intelligible** 109-110; *équiparance formelle**, dénomination extrinsèque*; l'objet de la science est dit signifié en dénomination intrinsèque (Grégoire) 137, 141, 148, 150, 155, cf. 165-166; l'idée *divine**, pur *esse objectivum**, connue en dénomination intrinsèque 220; le possible*, dénomination intrinsèque, en tant que créature constituée en *esse intelligibile* (Scot), ayant la *ratio entis* et participant à l'*esse divin* (Thomas) 263; le phénomène dit connu en dénomination intrinsèque (Kant) 150

— selon Grégoire: l'acte d'énonciation vraie dit en dénomination intrinsèque 165-166

Dialectique

— du *Sophiste* de Platon 22; la méthode dialectique naît de la doctrine de la *distinction** formelle 48, 85, appliquée à la notion scotiste de *définition** 87 sq.

Dieu

— comment il est dit, débat Thomas, Scot, Occam 183-184

• selon Thomas:

— sa *science*: sa science des choses, par l'*essence divine** en tant que *ratio cognoscendi*, *species intelligible** et intelligée, *similitude** 189, 204, 206, en tant que connue substantiellement par soi comme participable par les choses 190, 205, 400; différence Scot-Thomas à ce propos 204-208; n'est pas liée au principe de *non-contradiction**, bien que non-contradictoire 256; n'est pas composition prédictive 211, 295; substantielle, mesure des choses 290; cause des choses 291, comme la volonté divine, intellect et volonté étant ici causes réciproques et totales * l'une de

- l'autre dans l'identité de la science d'approbation 292-293; science de simple intelligence des *possibles*^{*}, science de vision des *futurs contingents*^{*} 287-288, aspects de la connaissance substantielle de l'essence divine en tant que participable 312; ne connaît aucune chose en elle-même, mais dans sa propre connaissance divine substantielle et déterminée 313;
- *sa volonté*: substantielle 313; ne veut aucune chose pour elle-même, mais pour *sa propre bonté*^{*} substantielle 314; il y a en Dieu un seul amour de soi et, par là, de toute *participation*^{*} à *sa propre essence* 314-315; son amour, cause finale et mesure de soi 264; aime ce qui est participation *possible*^{*} de son essence, *causalité finale*^{*} de son essence sur sa volonté (*bonum quia volitum*^{*}) 264, 314; cause des choses 292 et de leurs modes propres 316-317;
 - *sa toute-puissance*: manifestation efficiente de sa bonté, de son amour substantiels, non limitée par le principe de *non-contradiction*^{*}, infinie 264; peut tout, même le contingent et le libre 316-318; son action, incrée et créée 317, cause l'action humaine comme libre 318, 345; peut faire par lui-même sans la créature ce que fait la créature 323, 332; opère en nous le vouloir et le faire (*motion prévenante*^{*}) 319, 344-345
 - selon Scot:
 - *sa science*: sa science des choses par l'essence divine comme *species intelligible*^{*}, par l'*idée divine*^{*} comme *species intelligée* 189, par le *décret divin*^{*} déterminant la *proposition neutre*^{*} divine (*futur contingent*^{*}) 295; l'essence divine, représentative de toutes choses, *species intelligible*, principe de leur *esse intellectum*^{*} en idée divine 205; différence Thomas-Scot à ce propos 204-208; science des choses nécessaires avant l'acte de la volonté divine, car science par composition des idées divines, science des choses contingentes par composition après l'acte de la volonté divine (*prescience*^{*} des futurs contingents) 294, selon un complexe propositionnel en *esse objectivum*^{*} 293, 295, 297;
 - *sa volonté*: détermine librement telle composition idéale à propos du futur contingent 293-295; *décret divin*^{*};
 - *sa toute-puissance*: est objet de foi 257, 331; limitée par l'idée divine comme par le Styx et les destinées 264; peut faire par soi immédiatement ce que peut la cause seconde 332
 - selon Occam:
 - *son unité*: Dieu est un de toutes les manières 177, sans *distinction*^{*}, ni réelle, ni de raison, ni formelle 178, 186; de lui est connu tout ou rien 178; identité réelle des *attributs divins*^{*} 179;
 - *sa science*: Dieu est connaissant par nature de toutes les manières 185 sq., de soi-même 186, des choses 187, comme objets par soi de l'intellect divin 189, sans *species intelligible*^{*} d'aucune sorte, ni *ratio cognoscendi* (sinon l'essence divine, en quel sens?), ni similitude représentative 188; application ici des notions occamiennes d'*intellection*^{*} 190, de *causalité*^{*} 191-194; «l'intellect divin ne représente pas les choses, mais les intellige seulement» 190, 204; n'est pas une composition prédicative 230; par opposition 278; l'intellection divine n'est causée ni par les choses, ni par l'essence divine 209; elle ne cause pas les choses, pas plus que l'amour divin, l'un et l'autre accompagne la création de la toute-puissance divine 265; Dieu intellige ce qu'il veut, sens de cette formule pour Scot, Occam, Sécrétan, *volontarisme*^{*} 242, 283;
 - *sa toute-puissance*: est objet de foi 257, 258, 331; est sa volonté et sa liberté 259; exprime la primauté absolue de la volonté divine non finalisée 394; peut s'exercer seule 76, 257-258, 332-334, 346; lien de cette notion avec la *notitia intuitive du non-existant*^{*} 240; raison de la connaissance des choses par Dieu, par opposition à Thomas et à Scot 240-241; Dieu ne produit pas ce qu'il intellige, il intellige ce qu'il produit 241, Dieu ne

veut pas ce qu'il intègre, il intègre ce qu'il veut, sens de cette expression chez Occam, Scot, Secrétan 242; Dieu ne produit pas ce qu'il aime, il aime ce qu'il produit 246-247; son indifférence arbitraire, sa liberté 243, 244, 245, 248, qui peut prescrire l'*odium dei** (*volontarisme**) 35, 244, et un ordre de création où l'amour pour le prochain n'est pas le moyen* de l'amour pour Dieu 394; Occam s'oppose à l'opinion commune 245-246 au profit de la pure *co-existence** Dieu-créature 246; Dieu impose à sa créature une loi a priori sans commune mesure avec elle 35-36, 243, 248; son amour n'est pas principe mais consécutif à sa création, la créature n'est aimée que de complaisance (*bonum quia volitum**) 247, 265; toute chose doit être examinée à la lumière de la toute-puissance divine, car elle est *possible** 258; est absolue et libre de tout ordre de causalité provenant de la créature ou de l'intellection divine 259; est infinie, non finalisée par la bonté et l'amour substantiels divins 265, absolue de toute *causalité finale**, peut s'aliéner elle-même 283, 301, 331; se constitue librement cause partielle concourante avec sa créature 332; Occam interprète cette doctrine dans le cadre d'une métaphysique de l'être et de la nature 301; Dieu peut faire immédiatement sans la créature ce qu'il fait par leur médiation 332

- selon Bradwardine: sa science des nécessaires et des futurs contingents* 298-299
- selon Spinoza: l'essence de Dieu est sa puissance 302
- selon Secrétan: intègre ce qu'il veut (*prescience**) 283, sens de cette formule chez Scot, Occam, Secrétan 242, 283; limite volontairement sa science, tout est *possible** à la toute-puissance, même Dieu: «je suis ce que je veux» 284, par opposition à Occam 260; limite volontairement sa toute-puissance 301, ce qui suppose une métaphysique non plus de l'être,

de la nature, mais de la puissance et de la liberté, positions d'Occam, Spinoza, Secrétan 302

Distinction

- selon l'aristotélisme: multiples XII; distinctions réelles et de raison 49; réelle entre choses séparées 49, et entre réalités substantiellement unes (*abstraction formelle**) 57-58; d'«aspects» objectifs différents, exemples 50 sq.; de raison raisonnée 53 sq.; fondement de la distinction de raison raisonnée, la distinction virtuelle 59, exemples 60-61; la distinction de raison raisonnée n'est pas toujours parfaite, *universel** analogique, *transcendantaux**, *attributs divins** 61-62; la distinction virtuelle extrinsèque 62-63, 315; la distinction de raison raisonnante, distinction des modes de signifier* 63
- l'opposition Thomas-Scot porte sur le fondement de la distinction de raison, 59, 65
- distinction formelle selon Scot: principal instrument d'analyse de la *philosophie moderne** 28, 40, 71 sq.; est une distinction réelle 67, 178; est intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison thomistes 64-66; *ex natura rei, ante intellectum*, tend à remplacer l'induction abstractive par une saisie intuitive 65, 103-104; introduit l'idéal de l'idée claire 72-73; est non-identité formelle 67-68; établit l'*équivalence formelle** entre la chose en *esse objectivum** et la chose en *esse reale* (*argument ontologique**) 28, 65, 68, 72 sq., 111, 148, 380-382; distingue les entités dites *primo modo per se* et *secundo modo per se* 69; suppose l'*univocité** des notions 72 sq., dont celle de l'*être** 381-382
- selon Occam: réelle, de raison 59; les types de distinctions 178; de raison 180-181
- la distinction formelle selon Descartes est modale 87

Droit

- et science juridique 12; droit naturel 12-13

Equiparance formelle

- selon Scot: entre la chose en *esse objectivum** et la chose en *esse reale (distinction*)* 28, 65, 68, 72 sq., 111, 148, 380-382; due à la distinction formelle 111, entre ce qui est connu en *dénomination intrinsèque** et ce qui est connu en *dénomination extrinsèque** 111; c'est l'analogue scotiste de l'identité intellect-intelligible en *esse intelligibile** (Thomas) 111; entre les *idées divines** et les concepts de l'intellect humain 266
- selon Grégoire: de la composition objective du *signifié propositionnel** et de la composition réelle de l'état de choses 141, de l'état de choses en *esse objectivum* et de l'état de choses en *esse reale* 148; due à la distinction formelle ou à la distinction réelle substance-accidents 148; inspiration scotiste de Grégoire, inspiration grégorienne de Wittgenstein 149; est un isomorphisme 149; non acceptée par Thomas 148 et par Capreolus 150
- selon Occam: correspondance du découpage logique par les termes de la proposition et des distinctions réelles (*vérité**) 379-380; différence d'avec Grégoire et Thomas 380; est *co-existence** 379, 381; n'est pas conciliable avec la notion de l'*acte appréhensif** confus des termes de la proposition 375-376, cf. 381-382; analogue occamien de la proportion naturelle de l'intellect à l'être (Thomas) 380; se produit selon la *supposition** 381; accommodation occamienne de la distinction formelle 382
- selon Husserl: sphère prédicative du jugement et antéprédicative de la perception 140

Esse apparens

- selon Pierre d'Auriole 163, 225-226

Esse deminutum

- selon Scot: de l'*objet intelligible** dans la *species intelligible**, comme de César dans la statue de César (*esse repräsentatum**) 111-112, 121, de l'*idée divine** dans l'intellect divin 122, 203, 206, 219; suppose l'*univocité** de l'être 99, 123

Esse intellectum

- de l'*idée divine** chez Thomas et Scot 203; différences entre eux 204-205, 220; pur *esse objectivum**, connu en *dénomination intrinsèque** (Scot) 220; de la *species intelligible* (Thomas) 220; *dénomination extrinsèque** de la chose, de l'*idée divine* (Occam) 223 sq.; sa distinction d'avec l'*esse intelligibile** (Occam) 228-232

Esse intelligible

- selon Thomas: mode d'être, exercice intelligent et intelligible de l'intellect et de son objet dans leur identité opérative 93, 95, 101, 110, 220
- selon Scot: est un *tertium quid** entre l'intellection et la chose intelligée 101; *dénomination intrinsèque** de l'objet proposé dans la *species intelligible** 109; appartient à l'ordre de l'être formel (*esse deminutum**), non à l'ordre de l'exercice 291; l'objet est dans la *species intelligible* en *esse intelligible** 109, comme César dans la statue de César 111-112; de l'*idée divine** 190, 203; identique à l'*esse subjective* de l'intellection (G. d'Alnwick) 218
- selon Occam: sens scotiste nié par Occam (*moyen**) 222, 225-226; l'*esse intelligible* est identique à la créature 225, 229; sa distinction d'avec l'*esse intellectum** de la créature 228-232

Esse intentionale

- selon Thomas: 93; notion à éviter, car implique une immanence représentative de l'objet dans l'intellect, c'est-à-dire deux objets intelligibles (*immanence du connu dans le connaissant**) 95
- selon Scot: l'objet représenté dans la *species intelligible** a un *esse intentionale* par rapport à l'objet existant 110 auquel il renvoie 95, 163
- selon Grégoire: du *signifié propositionnel** 141, 163
- selon Husserl: transcendance intentionnelle d'inclusion irréelle 164

Esse objectivum

- à un *esse objectivum*, un *esse objecti*, tout corrélat noématique de l'acte d'une puissance: *esse intelligibile**, de l'acte intellectif; *esse volitum**, de

- l'acte volitif; *esse possibile (possible*)*, de la toute-puissance divine 261
 - argument décisif d'Occam contre *l'esse objectivum* 163, 224-225, 261
 - le thème de *l'esse objectivum* perdure dans toute la tradition occidentale, de Scot à Wittgenstein 29, 45; facilite la notion d'une connaissance absolue de toute causalité de son objet 392, 400; implique *l'univocité** de l'être 277, cf. 99-100; *esse repraesentatum**, *esse intelligibile** passim; nié par Occam 42-46, 91, 193, 225, 278, 373, 396, qui le réduit à *l'esse subjectivum* de l'acte subjectif (*universel**, *idolum fictum**) 388, 392; nié par Aristote et Thomas 45, 95, 227, non suffisamment par Jean de Saint Thomas 296 etc.; entraîne le *cogito** 77; *esse objecti, objici*, de l'objet secondaire de l'intellect et de la volonté divines (*esse volitum**) 120, de *l'idée divine** 203, 206, connue en dénomination *intrinsèque** comme *esse intellectum**, pur *esse objectivum* 220; n'est ni *esse essentiae ni esse existentiae* 122, 220; est *nihilitas* (Scot) 220, 222, *nihil, non ens* (Grégoire) 162-164; de la proposition, du moins du *signifié propositionnel** (Grégoire) 20, 29 sq., 128 sq., 163, *esse objective* de l'être de raison (Jean de Saint Thomas) 49
 - Esse repraesentatum**
 - voir *représentation*
 - de l'objet dans la *species intelligible** 29, 109, de César dans la statue de César (*esse intelligibile**, *esse deminutum**) 111-112
 - Esse secundum quid**
 - selon Scot: par rapport et opposition à *esse simpliciter* 120-121; de *l'idée divine** 120, 203, de l'objet en *esse intelligibile** 121
 - Esse volitum**
 - *esse objectivum* de ce que veut la volonté (divine ou humaine) 43, 120, 295; le *futur contingent** constitué en *esse volitum* 294; Occam s'y oppose 339
 - Essence divine**
 - selon Thomas: *ratio intelligendi, species intelligible** et intelligée de la connaissance des choses 189, 204, 206, 287; par opposition au *décret divin** 297, 314
 - selon Scot: représente toutes choses, comme une *species intelligible* 121, 189, 204-206, par opposition à Occam (*représentation**) 204, 217; n'est pas une *ratio intelligendi* suffisante pour les *futurs contingents** 296, 299
- Est**
- non seulement copule logique, signifie l'unité dans l'être en acte de raisons distinctes 19, 21
 - réduit à sa fonction logique 31, 161, 277
- Eternité**
- raison de la *prescience** déterminée non nécessitant du *futur contingent** (Thomas) 291, 313; raison de l'immuabilité de l'ordre arbitraire que produit la toute-puissance divine (Descartes) 399; beauté de Dieu 313
- Etre, ens**
- sa notion émerge à partir du langage 28
 - selon l'aristotélisme: analogique (*analogie**) XI, c'est-à-dire distinct en ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'*acte** et exercice XI, 18, 99, 102, 103, 125-126, (*participation**) 343; imparfaitement abstrait en *distinction** de raison raisonnée, confus 61-62, 382; principe et limite de l'intelligibilité humaine 382; *esse*, effet premier et commun de Dieu en toutes choses 348-349
 - selon le scotisme: univoque XI 381-382; l'*acte** réduit à la substance comme accident de celle-ci 99
- Etre de raison**
- son *esse est son concipi* (*esse objectivum**) 49.
- Etre véritatif**
- selon Tugendhat: notion de *vérité** par comparaison du *signifié propositionnel** avec son *truth-maker** 157, 161, faussement attribuée à Aristote 157
- Evidence**
- selon Occam: la *notitia intuitive** intellective de la chose sensible cause l'évidence de la proposition, cas de la

- proposition portant sur une chose sensible 77, 156, 378, 379, 381, 384-385; cas de la proposition *intelligo (cogito*, truth-maker*)* 401-402; n'a pas de degré, c'est pourquoi la *proposition négative** est rendue évidente par une *notitia intuitive ad hoc*, la *notitia intuitive du non-existant** 386-387; cogito, première évidence spéculative indubitable 404
- selon Nicolas d'Autrecourt et Descartes 387
- Existence partielle**
- des formes distinctes formellement *ex natura rei* (Scot) 68
- Expérience**
- selon Occam: la *notitia experimentalis* commence par la *notitia intuitive*, pour le *singulier sensible** et *non sensible** 365; l'expérience (experimen-tum) d'une vérité contingente implique une *notitia incomplexe* des termes de la proposition 365; expé-rience des actes subjectifs 383, 401
- Fausseté**
- il n'y a pas de *signifié propositionnel** faux, mais seulement non vrai (Gré-goire) 166-167
- Foi**
- selon Grégoire (et Holcot): porte seulement sur un *signifié propositionnel** complexe, dit tel en *dénomination intrinsèque** 137, 142-143, d'où la notion de *foi acquise** 143; cas particu-lier de l'*assentiment** 144; mesure de la vérité de foi, selon Grégoire et Thomas 146; foi comme acte volon-taire (Descartes) 152; *analogie** de la foi 146
- Foi acquise**
- niée par la *Réformation**, implique un certain *pélagianisme** et la notion de causalité partielle concourante de Dieu et du sujet humain 143
- Futur contingent**
- selon Aristote: application de la *non-contradiction** au problème (*proposi-tion neutre**) 274-276; la proposition portant sur lui est indéterminément vraie ou fausse 279; seule la proposi-tion hypothétique est nécessairement vraie à ce propos 280; est nécessaire si réalisé 285
- selon Thomas: la *prescience** infailli-ble ne nécessite pas le futur conting-ent 287, 291; connu déterminément de Dieu en raison de son *éternité** 291, n'a pas à être connu en soi détermi-nément, connu déterminément dans la connaissance substantielle divine 313; aimé non pas pour lui-même mais pour la bonté substantielle divine (*causalité finale**) 314, c'est pourquoi il est voulu librement 315-316; posé dans l'existence par la toute-puissance divine, selon son mode propre de contingence et de liberté 316-318
- selon Scot: reprise de la deuxième hypothèse d'Aristote 293; prescience du futur contingent dans une propo-sition neutre 276-277, 293, détermi-née par la volonté divine, qui consti-tue le futur contingent en *esse volitum** 242, 294, 312; Thomas n'accepte pas cette doctrine 295, mais Jean de Saint Thomas en quel-que manière 296-297; Bradwardine la durcit 298-299; l'acte de volonté divine est libre selon Scot, nécessaire et naturel pour Bradwardine 299
- selon Occam: 186, 234, par oppo-sition à Thomas, Bonaventure, Scot 188
- selon Molina: possible futur, ou futurable, connu par la science moyenne non nécessitant (*prescien-cess**) 304-305; est libre en tant que réalisé par la volonté humaine, assis-tée par le *concours de la puissance divine** (*influence générale**) 305; n'est pas déterminé par le *décret divin** 306 mais principalement par les circon-stances de l'action du sujet 304, 306
- selon Leibniz: connu comme un *pos-sible** par la science divine de simple intelligence et choisi par la volonté divine en tant que possible le meil-leur, choix libre déterminé selon une nécessité morale 307, 308
- Gedanke**
- selon Frege: a une *Bedeutung*, un *esse intentionale**, un *esse objectivum**, en

- tant que *signifié propositionnel**, cf. Grégoire, 20, 141
- Gnôse**
 - Maître Eckhart 227, Hegel 226, Teilhard de Chardin 328, sous un certain rapport Scot 226, 227
- Grâce**
 - selon Thomas: suffisante et efficace, selon le *concours de la puissance divine et de la puissance créée** 319; et *motion prévenante** 319, 344-345
 - selon Scot: l'exercice de la grâce sans la motion prévenante, selon la *causalité concourante de causes partielles**, entraîne le *pélagianisme** 347
 - selon Occam: application de la notion de *co-existence** 118, 127; ne peut être une *participation** à l'essence divine 245; le mérite sans la grâce 333
 - selon Calvin: *cause totale** par exclusion de la volonté humaine 332
- Habitus**
 - selon Occam: chaque acte produit son *habitus* propre 377; la *notitia* attractive laisse un *habitus*, qui n'est pas un *moyen** 191, 396; l'idée comme art ou *habitus* 201
- Hasard**
 - concours simultané de deux causes de même ordre, coordonnées par accident 322, 324; dans la *biologie** 325, 326; dans la *physique** 329, 330; *Providence** et hasard, deux causes totales subordonnées de l'ordre universel 330
- Herméneutique**
 - 4-5
- Ideal-Objektivität**
 - traduction de *esse objectivum** 20, 29, 38, 43, 161, 164
- Idée**
 - selon Descartes: distinguée selon sa réalité formelle et sa réalité objective 73; vraie par soi 73, 79
- Idée divine**
 - principales positions 197-199, 234-235
 - selon Thomas: sont l'essence divine 197, connue substantiellement par soi en tant que participable par les créatures 175, 197, 203, 235, 245, 288, 291; n'a pas un *esse diminutum** ni un *esse secundum quid** 203; *ratio cognoscendi* de la créature 208; *cause exemplaire** 221
 - selon Scot: procède objectivement de l'intellect divin 198, 203; n'est pas *ex se objectum* 203, 219; constituée par l'intellect divin en *esse objectivum**, *esse diminutum**, *esse secundum quid** (*processions divines**) 203, 245; distincte formellement de l'essence divine 198, 205; *esse objectivum* de la créature produit par l'intellect divin 119, 220, comme objet secondaire de celui-ci 119, 175, 207, 219, 291, participant de l'essence divine 235, 294; *esse secundum quid* 120, 175, 198, 203; *esse diminutum* 122, 198, 203, 219, 220; *species intelligée* de la créature 189, 205, 206-208; la doctrine de l'idée divine explicite le caractère intelligent de l'action divine 172; limite la toute-puissance divine comme le Styx et les destinées 264; est l'*esse intelligibile** 190, l'*esse intellectum** de la créature 205, 206; *ratio cognoscendi* de la créature 208; connue en *dénomination intrinsèque** 220; comme pur *esse objective*, est *nihilitas* 220, 222; est le *possible** 259
 - selon Occam: n'est pas l'essence divine, ne procède pas de l'intellect divin 198; distincte réellement de l'essence divine 199; n'est pas *subjective* en Dieu 175, 199, mais *objective ut cognitiva* 199; en tant que telle, est la créature connue productible 175, 200, 254, n'est pas une chose absolue, sa définition 200, 201; n'est pas une *ratio cognoscendi* 208, ni une *species* 216; *objet terminatif** de l'intellection 174, 218, 228 et de l'amour divins 247; n'est pas la *relation** d'imimitabilité 199, le débat entre Bonaventure, Thomas, Scot, Henri, Occam 209-216; comment Occam interprète Augustin 173 sq., 233-234; *cause exemplaire** 234, manifeste le caractère intelligent de l'opération divine 236; *cause exemplaire de soi* 201, 234, 250, en raison de la *notitia intuitiva du non-existent** 237-238, d'où

- abolition de la *participation** 236, 242, 245, 248; est un *nom connotatif** 200, 249; n'a pas de *quid rei*, mais un *quid nominis* 201, 221, 249; est une *dénomination extrinsèque** par opposition à Thomas et Scot 249; critiqué nominaliste de l'idée, en référence à celle du terme *création** 249-255; idée divine et *possible** 260, 261
- selon Suarez et Jean de Saint Thomas 238-239
- Idolum fictum**
- selon Scot: l'*universel** est un certain *fictum* 110
- selon Occam: l'*esse repraesentatum** du connaissable selon son *esse objectivum**; comme tout *esse objectivum** est réduit à l'*esse subjectivum* de l'acte subjectif, ce qui est sauvé par le *fictum* peut être sauvé par l'acte d'inteliger 400, cf. 177, 180, 223, 392; est la chose même (*objet terminatif*) 393
- Immanence des choses en Dieu**
- positions communes 245, niées par Occam 246
- Immanence du connu dans le connaissant**
- réalité psychique ou métaphore 42, 91, 103; positions de Thomas, Scot, Occam 91-92
- selon Thomas: selon l'exercice et l'opération 93; n'est pas immanence représentative, image à éviter 94, bien que Thomas utilise des expressions qui l'impliquent apparemment 95; immanence substantielle de la créature connue en Dieu selon l'éminence de l'essence divine 203-205; immanence formelle et virtuelle 210
- selon Scot: immanence objective-représentative de l'*objet intelligible**, de l'*idée divine** 118, 202-206, du *signifié propositionnel**, non psychique (Grégoire) 163
- selon Occam: aucune immanence objective, ni absolue, ni diminuée du connu en Dieu 204, ni formelle ni éminente ni virtuelle 246, mais objective de l'*objet terminatif** 202, 218; cette immanence n'en est pas une 222
- Influence générale de Dieu**
- 76, 143, 193; selon le *concours suffi-*
- sant** et le *concours simultané** 346; dans le cas de la *notitia intuitive**, de l'*intellection** 399, et de la volition 345-346, de la *foi acquise** 143, selon la *causalité concourante de causes partielles** 143, 305, 345-346, 399; et *pélagianisme**; sa définition par Occam 347; s'exerce selon l'ordre voulu par la puissance ordonnée de Dieu 399
- Instants de nature**
- voir *processions divines*
- admis par Scot, niés par Occam et Thomas 187, 194, 198, 203, 205-207, 212, 216, 227, 259, 294
- Intellect agent**
- selon Scot: concourt efficacement avec l'image pour causer la *species intelligible** 104, 106; cause de l'intellection? 124; Scot réduit la différence intellect agent-intellect possible 125
- Intellect possible**
- selon Thomas: cause totale de l'intellection, réciproque de l'*objet intelligible** 34 sq., 112
- selon Scot: cause partielle de l'intellection, concourant avec l'objet intelligible 112, 114; ne reçoit aucune actualité de celui-ci 113; s'exerce de par sa propre activité 113; *cause «plus principale»** de l'intellection 115; sa puissance active illimitée 116; double information, réelle par la *species intelligible**, intentionnelle par l'objet intelligible représenté en elle, passion réelle et intentionnelle 114, 119, 124
- Intellection**
- définition communément reçue 94, 217
- selon Aristote: identité en acte de l'intellect et de l'intelligible 90 sq.; *relation** prédicamentale et *relation transcendante**, c'est-à-dire unité par soi de l'intellect et de l'intelligible 398
- selon Thomas: identité, information, actuation opérative, *simpliciter, per se*, de l'intellect et de l'intelligible, par causalité réciproque de causes totales*, selon l'exercice, en esse intelligibile* 92-95, 101, 103, 112, 398; n'est pas représentative 94, 97; ne requiert formellement aucun intermédiaire

objectif (*tertium quid**) 103; selon la quiddité, accident de l'intellect, selon l'exercice, perfection de l'intellect et de l'intelligible 125; l'intellect intellige *multa per modum unius* 187
— selon Scot: est représentative de l'objet par la *species intelligible** 104 sq., sinon elle est avilie en tant que dépendante de l'imagination 107; information par accident par la *species intelligible* ou l'objet 113; passion* de l'intellect (*structure de pensée** scotiste) 123, par opposition à Thomas 125; forme reçue par l'intellect 124, au moins de par la *potentia absolute dei**, n'incluant pas la notion de production par l'intellect 126; est une qualité 126, pouvant affecter une pierre 127; l'intellect intellige *multa per modum multorum* 187
— selon Occam: absolue de l'objet, non déterminée par lui (*notitia intuitive du non-existent**) 35, 76, 193, 194, 237, 352, 373, 374, 375, 393, 406, non relative à son objet 397, selon aucun mode de la causalité 391; causée par accident par l'objet (*pro statu isto**) 194-195, 228, 382-383, 391; exclut tout moyen*, *tertium quid** mental 190-191, 391; n'intelligence ni *multa per modum unius ni multa per modum multorum* 188, 376-377; Occam déconstruit l'analyse reçue de l'intellection en ne gardant que l'acte d'intellection et l'*objet terminatif** 217, cf. 94; peut intelligier le *singulier sensible** 159, 378

Intelligibilité propre et commune

— selon Thomas: distinction science et sagesse 264; l'être comme tel principe d'intelligibilité propre, l'*esse divin* principe d'intelligibilité commune du réel 256-257; le *possible**, mystère de l'amour divin, en sagesse 264; d'un effet selon la causalité subordonnée de ses causes totales*, c'est-à-dire selon le concours de la puissance divine et de la puissance créée* 323 sq.; distinction applicable à la biologie* 326-328, à la physique* 329-330, non observée par la philosophie moderne* 399, par exemple 82 sq.

Intentio quiescens et transiens

— 101, 319, 341, 342

Intentionnalité

— voir *esse intentionale*

Interdisciplinarité

— et philosophie 6-9, 11, 37

Jugement

— voir *proposition*

— ordre réciproque *concept**-jugement, s'exprime en proposition 128; positions de Thomas et de Scot 154-155; décidé en soi (Husserl) 160, 167

— selon Thomas: acte premier où s'exerce le *concept** 128; est analogiquement prédication et judication 151, 154; seul est exercé l'*acte judicatif** 378; distinction du point de vue logique de la composition des termes et du point de vue de l'exercice judicatif de l'intellect, distinction non observée par Occam 378

— selon Occam: composé de deux *actes appréhensif** et *judicatif**, position prolongée par Jean de Saint Thomas 375; n'est ni simple ni composé, n'est un composé propositionnel que dans les propositions proférées et écrites 129, 141, 375-376

Jusnaturalisme

— 13

Langage

— le langage étant un donné de fait empirique, toute philosophie a un moment nominaliste 211; l'*être** émerge à partir du langage 28; adéquat à l'analyse structurelle de l'être selon la substance et la quiddité (*structure de pensée**, *analogie**), d'où difficulté de dire l'être en tant qu'exercice, position de Bénétiste 102

Lekton

— comparaison du *lektos* stoïcien avec le *signifié propositionnel** de Grégoire 138

Liberté divine

— selon Thomas: assurée analogiquement dans et par la causalité finale* exercée par l'essence divine sur la volonté divine 264

- selon Occam: la puissance absolue est liberté 259; assurée par la négation univoque de la finalité en Dieu, de la réalité intrinsèque de l'*idée divine** et du *possible** 264
- selon Descartes: même position 80
- selon Sécrétan: est *prescience** 283; «je suis ce que je veux» (*volontarisme**) 284

Liberté humaine

- et causalité 33; est la volonté non finalisée (Occam) 35, 44, 80, 243, 393, 394, (Descartes) 80; l'acte humain libre est effet de la volonté humaine libre et de la volonté divine, selon le *concours de la puissance divine et de la puissance créée** (Thomas) 318; la liberté créée est un effet de Dieu, elle participe de la causalité divine, étant fondée et causée par la *motion prévenante** (Thomas, *participation**) 345

Linguistique

- 11-12, 23, 30; tombe sous l'argument d'Occam contre l'*esse objectivum** 163

Logique

- pluralité des logique selon l'aristotélisme 8; son statut épistémologique et celui de ses objets, esquisse par Aristote, développé par les médiévaux 55; son essor médiéval en raison de la théologie 31, 168; fondée sur la distinction entre l'être psychologique des actes subjectifs et l'*esse objectivum** (*Ideal-Objektivität**) du «contenu» de ceux-ci (Scot, Grégoire, Husserl, Frege, Wittgenstein) 141, 164; logique à trois valeurs (Lukacievicz, *proposition neutre**, *futur contingent**, *psychologisme**) 276

Loi

- comme idée innée, *esse objectivum** 43; comme limite, *aliénation** de la liberté de la volonté 80

Malin Génie

- la *potentia absoluta dei**, dans le cas de la *notitia intuitive du non-existant** comme cause de l'évidence de la *proposition négative* n'est pas un Malin Génie trompeur 374, 386

Marxisme

- 2-3

Matière et forme

- selon Aristote: unes par soi XII, distinctes réellement et unes substantiellement en *relation transcendante** XII, 58, 82
- selon Scot: distinctes réellement, l'une et l'autre en acte par soi, séparées de par la *potentia absoluta dei** 69-70, 100, 107, 375; unes par ordre par soi XII, 154, par un *tertium quid** 70, 83; le débat Thomas-Scot (*unité par soi**, *unité par ordre par soi**) 154-155

Métalangage

- métaphore naïve, car la proposition prédicative et la proposition mathématique répondent à des *structures de pensée** différentes 25

Métaphysique

- voir *être*
- selon Aristote: inductive et analogique, selon l'ordre des *causalités**, ne peut être présentée selon l'ordre de la science des *Analytiques postérieurs (analogie)** 88

- selon Suarez: déductive et univoque, selon un ordre *dialectique** 88; est matériellement aristotélicienne, formellement scotiste 89
- métaphysiques de l'un: 288-289, 343, 401

Miracle

- 76, 322, 335, 382

Modes de signifier

- abstrait et concret, distincts en raison son raisonnante (*distinction**, *transcendantaux**) 63-64

Motion prévenante, prémotion physique

- selon Thomas: dépendance de la causalité totale créée par rapport à la puissance divine (*concours de la puissance divine et de la puissance créée**) 117; meut la puissance, applique la vertu à l'acte 319, dite *concurrus praevius, praemotio physica*, par opposition à une motion métaphorique ou morale, meut infailliblement sans nécessiter (*intentio transiens**) 318, 340 sq.; s'exerce par *participation** de la causalité de la créature à la causalité de l'agent divin 339; analogie avec la *cause instrumentale** 342-343; met en

- œuvre la distinction de ce qui est en tant que quiddité et exerce 343; «Dieu opère en nous le vouloir et le faire» 344-345; fonde et cause la *liberté humaine** 318, 345
- selon Scot (et Suarez): niée car serait réduite à la causalité d'une cause instrumentale 340 sq.
- Moyen**
- intermédiaire entre des entités unes selon une *unité d'ordre par soi** XII; entre la matière et la forme, le corps et l'âme (*régression à l'infini**) 70, 83, 84, 89; *vinculum substantiale* 83; l'*esse intelligibile** pour Scot est, pour Thomas n'est pas un *tertium quid** (*représentation**) 12, 101, 103, 119; *sens commun**, entre le sensible et le concept (*philosophie moderne**) 13
 - Occam bannit tout moyen dans l'intellection* (*species intelligible**) 190, 193, 222, 391, dans la *notitia intuitive et abstractive** 191, dans la *causalité** 191, (raisonnement caractéristique d'Occam, *notitia intuitive du non-existent** 193), dans la volonté et l'amour 193, 393-394, dans la *relation** 193, 397, tout *esse objectivum**, *intentionale**, *apparens**, *intelligibile** au sens scotiste 225-226, de par la *potentia absoluta dei** 391
- Néo-thomisme**
- 40 sq.
- Nihil volutum quin praecognitum**
- selon Molina: 304, Leibniz 308, Descartes dans la doctrine de l'*assentiment** 152
- Nom absolu**
- non connotatif; les noms *intelligence*, *volonté* ne sont pas des noms absolus, mais bien *essence divine* 183
- Nom connotatif**
- selon Occam: signifie deux choses absolues à la fois, l'une principalement *in recto*, l'autre secondairement *in obliquo* 181, 201, 251; *supponit* pour son signifié principal 200; est une appellation relative, mais ne signifie pas une *relation** ni de chose ni de raison 251; loi des noms connotatifs, à laquelle n'obéit pas le terme *intelligere* ou *intelligi* si la chose intelligée ne co-existe pas avec l'intellection 252-253, cf. 200, mais à laquelle obéit le terme *productible* 254, c'est pourquoi l'*idée divine** est la chose productible elle-même 254-255; l'idée divine est un nom connotatif 199; la réalité désignée par lui n'a qu'un *quid nominis* 181, 201, 221, 249, de même que les noms *création** 250 et *possible** 261; les noms connotatifs ne sont pas synonymes, dits de Dieu ils ont un connoté hors de Dieu, l'effet des puissances attribuées à Dieu 182-183, tels les noms *intelligence*, *volonté*, *puissance de gouverner* 183; seuls termes qui permettent une théologie non tautologique 185, par *dénomination extrinsèque** 183-185; analogue occamien des *rations* thomistes 185
- Nominalisation**
- le signifié *propositionnel** est une proposition nominalisée, qui supprime la signification métaphysique de la copule *est** 161, 162
- Nominalisme**
- toute philosophie, incluant une philosophie du langage, inclut un moment nominaliste 211; le nominalisme d'Occam ne veut pas détruire la tradition 196-197; il est minimaliste 196, 211
 - le terme *nominalisme* est employé à tort et à travers; Occam n'est pas purement et simplement nominaliste, pas plus que, généralement, la théologie de Grégoire à Biel 41; critique nominaliste du terme *idée* 249-255
- Non-être**
- nécessaire pour fonder la différence de l'être (Platon, Scot) 99-100, est un *esse deminutum** 99, 123; l'*esse objectivum** est *nihilitas*, *nihil*, *non ens* (Scot, Grégoire) 122, 162-164, 220, 222
- Notitia intuitive**
- *pro statu isto**, *naturaliter*, *de facto*, de par la *potentia ordinata dei* la chose est cause efficiente de la *notitia intuitive*, sensitive et intellective, la *notitia intuitive sensitive* cause de la *notitia intuitive intellective* (*intellection**) 382, 383, 391, 399, 401, la *notitia intuitive* de la *notitia intuitive*

de la chose sensible cause l'évidence* de la proposition *intelligo* (*cogito**) 401; de par la *potentia absoluta dei**, la notitia intuitive est indépendante de la causalité de la chose, la notitia intuitive intellective est indépendante de la notitia intuitive sensitive 373, 382, 383, 391, 392, 393, 401, la notitia intuitive de la notitia intuitive absolument suffit à causer l'évidence de la proposition *intelligo* 401-402, est claire et distincte (*conscience de soi**) 403; ne regarde pas plus l'existence que la non-existence de la chose 390; n'est pas déterminée ni terminée par une *species intelligible** 396; la notitia intuitive intellective des termes suffit à causer immédiatement l'évidence de la proposition 373, 378, 379, 381; par la notitia intuitive est su si la chose est ou non 364, 384; il y a une causalité réelle (*truth-maker**) impliquant la *causalité concourante partielle** de l'acte de proposition 385; cette causalité s'exerce différemment dans la proposition affirmative et dans la *proposition négative** (*potentia absoluta dei**, *notitia intuitive du non-existant**) 385-386; est vraie absolument 390

Notitia intuitive et abstractive

— selon Scot: la notitia abstractive est par mode de *species intelligible** 106; distinction de la notitia intuitive et de la notitia abstractive 390, par la présence de l'objet en soi ou dans la *species intelligible* 106, 399

— selon Occam: l'une et l'autre ont le même objet incomplexe 374, totalement et sous la même raison 384; distinction des deux 390 sq.; la notitia intuitive cause l'évidence de la proposition, la notitia abstractive non 379, 381; par la notitia intuitive est su si la chose est ou non 364, 384; ni l'une ni l'autre n'est déterminée ni terminée par une *species intelligible**, la notitia abstractive entraîne au plus un *habitus* 396; l'une et l'autre diffèrent par elles-même 399; tout ce qui vaut de la notitia intuitive et abstractive des *singuliers sensibles** vaut également des *singuliers non sensibles** 401, 402; notitia abstractive de l'univer-

versel en tant que tel, notitia intuitive de l'universel en tant qu'intellection 384; notitia abstractive de la chose représentée et notitia intuitive de la *species* représentante (Grégoire) 384; identité des deux (*philosophie moderne**, *aperception transcendante**) 30, 398, 403; connaissance abstraite et notitia abstractive 384

Notitia intuitive du non-existant

— formule illustrant paradoxalement la thèse de la connaissance distincte, divine et humaine, comme absolue de toute relation à l'objet 35, 194, 333, 373, 374, 400; raisonnement caractéristique d'Occam (*causalité**, *moyen**) 191-193; l'objet de la notitia intuitive peut être *non ens* 396, de par la *potentia absoluta dei** 76, 194; cause l'évidence d'une *proposition négative**, de par la *potentia absoluta dei* 385-386; il y a intellection divine de la créature, même s'il n'y a pas *esse intelligibile** de la créature 228; il peut y avoir de par l'intellection divine un *esse intellectum**, *dénomination extrinsèque** d'un non-existant 229, 232, 242; lien de cette notion avec l'idée, *cause exemplaire** de soi 237, avec la toute-puissance de *Dieu** 240-241; dans le cas du *futur contingent** 278; sens faible de la formule 400

Objet intelligible

— selon Thomas: cause totale de l'actualité de l'intellect comme cause formelle objective 92, 95, 192, 208, 400; principe formel actuant l'intellect en *esse intelligibile** 93, 208; n'est pas représenté par la *species intelligible** 94 sq.; cause par soi de l'*intellection** 113; n'est pas une forme accidentelle entitative dans l'intellect, mais l'objet dans l'intellection actuelle 93-94; objet motif et terme de l'intellection 208, 396, cf. *causalité réciproque de causes totales**

— selon Scot: *terme absolu et intentionnel** en tant que représenté par et dans la *species intelligible* en *esse intelligibile** 110, 112; n'informe ni n'actue immédiatement et par soi l'intellect

112; cause partielle de l'intellection concourant avec l'intellect (*causalité concourante de causes partielles**) 112-113; n'informe pas l'*intellect possible**, sinon par accident, ne reçoit aucune actualité de l'intellect possible 113, 114; cause formelle ou efficiente de l'intellection? 115, 208; cause partielle de l'intellection, en soi, sans *species intelligible* 114; produit en *esse objectivum** (*idée divine**), *esse secundum quid**, *esse diminutum** 120-123

— selon Occam: cause efficiente de l'intellection pro statu isto* 192, 208, 217, 399; *objet terminatif** seulement 396; n'est cause de la connaissance en aucun des sens du nom *cause* 391, cf. Descartes, Hume, Kant 153

Objet terminatif

— selon Occam: aucun objet n'est motif 396; tout objet est terminatif en raison de la négation des *species intelligibles** 396; l'*idée divine** l'est 218, comme tout *idolum fictum** 393; son *esse intellectum** est une *dénomination extrinsèque** 223; est *objective* dans le connaissant, par exemple Dieu, comme terme extrinsèque de son opération 228, car Dieu intègre ce qu'il produit 241; le *possible**, objet terminatif de la toute-puissance divine 260; lien avec la *notitia intuitive du non-existant** 228; dénomination extrinsèque de la créature 260, 261; notion préparée par Scot 123, 219

Odium dei

— voir *amour pour Dieu et le prochain*
 — formule illustrant paradoxalement la thèse de la volonté et de l'amour, divin et humain, non finalisés par soi par le bien 35, 333, 393, 400; conséquence possible de la toute-puissance divine (Occam) 79, 243 sq.; pourrait être prescrit méritoirement par Dieu 394; engendré (chez Luther par exemple) par la conception occamienne de la toute-puissance divine 248, 300

Participation

— selon Thomas: participation de la créature à l'essence, à la vérité, à la

bonté, à la causalité divines 245; *causalité exemplaire** 235; participation à l'essence divine substantiellement intelligée comme imitable absolument (*idée divine**) 235; Dieu aime ce qui est participation *possible** à son *esse* et à sa *bonté** 264, 314-315; la *liberté humaine** est un effet de Dieu, participant de lui 320; la participation de la cause seconde à la causalité divine fonde sa causalité propre 323, 337, 339, 343; participation de la *cause instrumentale** à la causalité principale 343; de la créature à l'essence divine selon le *concours suffisant**, à la causalité divine selon la *motion prévenante** 339; ce mode de participation fonde et cause la liberté humaine 345; met en œuvre la distinction de ce qui est en tant que quiddité et exercice 343

— selon Scot: participation de la créature à l'*idée divine** constituée en *esse intelligibile** par l'intellect divin, et par là à l'essence divine, exemplaire de l'idée 235; est *équiparance formelle** 266-267; exclue par la *causalité concourante de causes partielles** 337; impliquée par la *causalité subordonnée de causes totales** 338-339

— selon Occam: niée 236, 242, en raison du *volontarisme** 245, 257, 265, en raison de la *causalité concourante de causes partielles** 335-336; Occam s'oppose ici à l'opinion commune 245-246, au profit de la *coexistence** Dieu-créature 246; la créature, bonne (*bonitè**) par *dénomination extrinsèque**, ni aimable ni aimée formellement de Dieu, car aucune participation 246-248

— selon les métaphysiques de l'un 343

Partie-tout

— leurs rapports conçus selon la *causalité réciproque de causes totales** 16; primauté génétique du tout sur la partie 128

Passion

— selon Scot: double information, réelle et intentionnelle, de l'*intellect possible** 114, 119, 124, 164; l'intellection, forme reçue par l'intellect 125-126

— selon Descartes: réception des vérités éternelles dans l'âme 127

Pauvreté, querelle de la

— conséquence extrême de la négation occamienne du *moyen** 393

Péché originel

— voir *pro statu isto*

— selon Scot et Occam: entraîne le caractère abstractif de l'intellection, la causalité de l'objet sur la *notitia intuitive**, de la notitia intuitive sensitive sur la notitia intuitive intellective 104, 382-383, 392, de la notitia intuitive de la notitia intuitive de la chose sensible sur l'évidence de la proposition *intelligo (cogito*)* 401; le *singulier sensible** n'est pas intelligible de par le péché 105

Pélagianisme

— repose sur la notion de *causalité concourante de causes partielles** 35, 117, 143, 337; exercice conjoint de deux causes, la grâce* et la volonté, partielles, autonomes, indépendantes l'une de l'autre dans l'exercice de leur causalité (Scot) 347; négation de la *motion prévenante** 346; Thomas le rejette 146; Bradwardine le nie 303; Scérétan le permet 303; Grégoire s'y oppose 144; éléments du pélagianisme au 15e siècle 144; Calvin s'y oppose selon une structure de pensée régie par la notion de causalité concourante de causes partielles 332

Philosophie analytique du langage

— s'arrête à mi-chemin en se contentant d'admettre sans la fonder la possibilité des sens ideal-objectifs 4-5; développe une morale de l'obligation et de la loi 24; a un souffle nouveau 38; la doctrine du *truth-maker**, d'Occam à la philosophie analytique 156; redécouvre avec une certaine naïveté ses prédécesseurs médiévaux et son identité structurelle avec eux 398; ne se comprend pas sans les doctrines médiévaux de la *relation** 398

Philosophie médiévale

— sa réhabilitation 27, nécessaire 39; n'a rien de naïf 168; est critique 27 sq.

Philosophie moderne

— prolonge la *philosophie médiévale** 37, 48; est essentiellement théologique 28, 78, 82, 325; ne distingue pas entre science et sagesse, *intelligibilité propre et commune** 399; est un vaste argument *ontologique** 28, 74, 79; se construit comme fondement univoque de la science nouvelle 37, 353; son instrument privilégié de connaissance: la *distinction** formelle 28, 40, 71 sq., ainsi que l'argument de la *potentia absoluta dei** 258; son objet propre, l'idée en *esse objectivum** 40; ne se comprend pas sans les doctrines médiévaux de la *relation** 398; philosophie de la représentation et de la conscience 42; sa structure commune 43, son modèle, la *procession divine** des idées selon Scot (Hegel) 208, 226; philosophie de la *notitia intuitive** de l'acte subjectif et de la *notitia abstractive** de la chose extérieure (*conscience de soi*, cogito*, aperception transcendantale**) 398, 403; admet deux objets, la chose en *esse objectivum* et en *esse reale* 46, 72-73, 95, quitte à supprimer l'un 46, mais plus généralement admet leur *équiparance formelle** 111; utilise l'argument de la *potentia absoluta dei* pour séparer le sujet de son objet, dans la connaissance 75 sq., dans la volition 79 sq., pour assurer la vérité par soi de l'idée 79, la liberté infinie de la volonté 80, au risque de l'aliéner (*aliénation**) 81; ce qui était hypothèse de par la *potentia absoluta dei* pour le médiéval devient le cours normal des choses 78, 285; éprouve de la difficulté à unir la matière et la forme, le corps et l'âme (*communication des substances**) par un *tertium quid** 83 sq.; se cantonne dans l'analyse du *cogito* 353, 406; interprète l'*unité par soi**, selon l'*esse intelligibile**, de l'intellect et de l'objet intelligible, résultat de leur *causalité réciproque et totale**, comme l'*identité par soi de l'esse objectivum* de la chose connue et de son être réel, dans le cas privilégié du *cogito (aperception transcendantale*)* 406, cf. 30

Physique

- pourrait mettre en oeuvre, comme la *biologie** , la notion du *concours de la puissance divine et de la puissance créée** dans son sens thomiste 329-330; *Providence** et *hasard**, causes subordonnées totales* de l'ordre cosmique 330

Pluralité des formes

- selon Scot: par opposition à Thomas 68, cf. 52, 57; la pluralité indéfinie des formes est un corrollaire de la *distinction** formelle (*régression à l'infini**) 84-85
- selon Occam: application au *jugement** (*acte apprécensif**, *judicatif**) 375

Possible

- selon Thomas: le possible, *dénomination intrinsèque** de ce qui a la *ratio entis*, éminemment identique à l'*esse* divin, possible absolu, non relatif 263, en tant qu'il peut participer à l'*esse* divin (*participation**) et être pensé non contradictoirement par l'intellect humain, par opposition à Scot et Occam 263, à partir de l'expérience 268; aimé de Dieu 264; possibilité de la créature, mystère de l'amour divin 264
- selon Scot: l'*idée divine** constituée *in secundo instanti* en *esse possibile* 259, 262; *dénomination intrinsèque** de l'*idée* 262; précède l'acte de la puissance divine 263; antérieur par nature à la créature 263
- selon Occam (et Biel): l'*esse possibile* en *dénomination intrinsèque* est rejeté comme tout *esse objectivum** 260-261; la toute-puissance divine peut absolument tout ce qu'elle peut 262, 263; objet non contradictoire de la toute-puissance divine 258; *objet terminatif** de la toute-puissance divine, comme l'*idée divine** est objet terminatif de l'intellect divin 260; *dénomination extrinsèque** de la créature en tant que productible par Dieu 260, 261; cette doctrine est une *circulatio in manifestatione omnipotentiae* critiquée par Thomas, exigée par le *volontarisme** 262, elle conçoit le possible relativement, non absolument 260, simultané à l'action divine 263; le possible absolu pour Occam 260 et pour Sécrétan 284; est le non-

contradictoire 127, 258, et même le contradictoire (Sécrétan) 284; n'est aimé de Dieu que de complaisance 265, car aucune *participation** 248, 265; déterminé a priori par l'expérience idéale de la *non-contradiction** et de la *potentia absoluta dei** 268-270; détail de la procédure 271-272; le possible est l'essence de la chose 272

- selon Leibniz: *futur contingent** connu par science divine de simple intelligence et choisi par la volonté divine comme le possible le meilleur 307

Potentia absoluta dei

- selon Occam: l'argument de *potentia absoluta dei* constitue une expérience métaphysique permettant de construire l'essence d'une chose, de manière absolue, indépendamment des limitations de l'expérience 194-195, 240, 333, 373, 383, 389, 392, 395, elle fait jouer la *non-contradiction** 268-270; instrument de méthode qui permet de transposer la *distinction** formelle scotiste pour accéder à la thèse principale de la noétique occamienne, l'indépendance de l'*intellection**, de la *notitia intuitive** d'avec son objet 393; les trois sens de l'argument 392; son interprétation selon l'*esse objectivum** par Grégoire et N. d'Autrecourt 392; l'un des ressorts de la *philosophie moderne** 258

- de par cet argument, l'*intellection* peut être dite non causée par l'objet (*notitia intuitive du non-existent**) 75 sq., 194, 240, 333, 374, 382, 383, 385, 387, 392, la *notitia intuitive intellective* peut être sans *notitia intuitive sensible* 373-374, 382, 392, 395, l'*idée* peut être dite vraie par soi 73, 79, la *proposition négative** évidente 385-386, la volonté infinie, indifférente par soi au bien, non déterminée par la *causalité finale**, (*volontarisme**, *odium dei**) 79, 333, l'amour pour Dieu peut être indépendant de l'amour pour le prochain 394, l'*intellection* peut être considérée comme une forme recue par l'intellect 126 ou par une pierre (Poncirus) 127, la *notitia intuitive de*

- la *notitia* intuitive absolument peut suffire à causer l'*évidence** de la proposition *intelligo* (*cogito**) 401-402
 — cet argument est de soi une hypothèse théologique permettant de concevoir que Dieu peut se substituer à l'action de la cause créée; il donne la raison de la connaissance des choses par Dieu 240; ce qu'il propose à titre d'hypothèse est réalisé de fait par la *suppositio** 389, et considéré comme le cours normal des choses par la philosophie moderne 78, 285; le *cogito* y échappe 374, 401, 404-406

Premier savoir

- selon Grégoire: la proposition simple, conclusion de la science 131, par opposition au *second savoir**; seul acte de science, vrai par déduction correcte 132; comprend l'*assentiment** 146; prédication de science 153

Prescience

- selon Thomas: la prescience, certaine et infaillible, ne nécessite pas le contingent 287, 290, 291; connaît le futur contingent* déterminément de par son éternité* 291; d'où nécessité de supprimer l'image du pré 313
 — selon Scot: des futurs contingents 276-277, par l'acte de la volonté divine 294, selon un complexe propositionnel en *esse objectivum** 276, 293, 295, 297
 — selon Occam: sa position philosophique et théologique 282-283; nécessaire, mais non nécessitant 283
 — selon Molina: prescience, avant tout *décret** divin, du futur contingent en tant que déterminé dans et par telles circonstances 304; connaît la chose contingente par dépendance objective par rapport à celle-ci, par opposition à Thomas, Scot, Occam 306
 — selon Leibniz: du futur contingent par la science divine de simple intelligence 307, non nécessaire, mais présidant à un choix libre déterminé selon une nécessité morale 308
 — selon Sécrétan: aspect de la *liberté divine**, se restreint pour assurer la contingence du futur 283

- Présence de la créature au créateur**
 — immédiate pour Thomas et Occam, quoique différemment 227, 248

Présence de l'objet intelligible

- voir *objet intelligible*
 — selon Scot: la présence de l'objet suffit à causer partiellement l'*intellection**, sans *species intelligible**, sans information ni actuation, par soi ni par accident, de l'intellect 115-116; double *praesentialitas* de l'objet, *in se et in specie* (*représentation**) 208
 — selon Occam: de même 186

Principe d'économie, rasoir d'Occam

- déjà scotiste 74, 379; sa formulation 196, 379

Principe de non-contradiction

- voir *contradiction*

Processions divines

- selon Thomas: des Personnes, non des idées divines* 197, 198, 220
 — selon Scot: des Personnes et des idées divines 198; des idées divines 187, 198, 203, 205, 220, 226; pluralité d'*instants de nature** distincts *ex natura rei* 187, 194, 198, 203, 205, 206, 207, qui introduit en Dieu des degrés d'être (*esse secundum quid**, *esse deminutum**) 207; les deux instants de l'intellection divine 203, 206; production de l'idée divine, objet secondaire 207, *simpliciter ex nihilo*, non pas cependant *creatio* 198, 220; critique de G. d'Alnwick 226; instants de nature dans la détermination du futur contingent* 294-295; procession des idées: schème exemplaire de la procession constitutive des choses à partir de la conscience (*philosophie moderne**) 43, 208
 — Occam les nie 187

Proposition

- prédictive et mathématique 19 sq.; nécessité et fondement de cette distinction 22 sq., 32; proposition mathématique, ensemble de relations 21 sq., *co-existence** absolue de ses termes 22; proposition prédictive et mathématique correspondent à des structures de pensée* différentes 22 sq.

- selon l'aristotélisme: dit unes dans

- l'être des notions distinctes 19 sq.; sa structure prédicative régit toute proposition impérative, imprécative, optative 19, par opposition à Frege 20; n'implique pas de *signifié propositionnel** en *esse objectivum**, par opposition à Scot, Grégoire, Husserl, Frege 20; compose une quiddité et un exercice 23; n'admet pas l'*équiparance formelle**, mais signifie par la composition prédicative l'unité de ce qui est réellement 148, 158
- selon Scot: composition de notions distinctes *ex natura rei*, pensées en *esse objectivum*, participant de l'*esse objectivum* de l'*idée divine** 128, 148-149, selon la *non-contradiction** des idées divines 266-267
- selon Occam: intellection confuse des individus signifiés par le sujet et le prédicat (*universel**) 129, 141; acte de conclusion connu par la science, seule la proposition, non la chose, est sue 59, 129-130, 373, 381; n'est ni simple ni composée, n'est un complexe propositionnel que dans les propositions proférées ou écrites 129, 141, 375-376; peut n'avoir qu'un terme 381
- selon Grégoire: l'objet de la science n'est pas l'acte de proposition 130 sq., 375, ni la chose extramentale 135, mais le *signifié propositionnel** complexe de la conclusion 136, de la proposition qui est son représentant 137; seule la proposition, non la chose, est sue 136, c'est-à-dire a) le signifié propositionnel complexe dit *tel en dénomination intrinsèque**, b) la composition réelle de l'état de choses (*équiparance formelle**) 148

Proposition négative

- selon Occam: la cause de son évidence, de par la *potentia absoluta dei**, la *notitia intuitive du non-existant** 385-386

Proposition neutre

- impossible pour Thomas 277, 295, 312
- selon Scot: ni vraie ni fausse (*contradiction**) 20, 66, 154, 160; est un *signifié propositionnel** sans mode de vérité* 160; cf. Occam 375; dans le

cas du *futur contingent** 276-277; suppose la composition des termes en *esse objectivum** 277, 375, cf. 293, 295

— selon Occam: rejetée en tant qu'*esse objectivum** 278, maintenue en tant qu'acte subjectif 375; cf. Grégoire 278; *acte apprénensif** neutre 375

Pro statu isto

- selon l'état de *pêché originel** selon Scot et Occam
- selon Occam: la chose est de fait cause accidentelle de l'*intellection** 194, 373, 374, 382, 383, 391, concourant avec Dieu 193; la *notitia intuitive** de la notitia intuitive de la chose sensible cause de fait l'évidence de la proposition *intelligo (cogito)** 401; l'état de pêché exige la méthode de détermination a priori de l'essence par le jeu de l'argument de la *potentia absoluta dei** et de la *non-contradiction** 268-270

Provvidence

- la doctrine du *Peri Hermeneias*, à l'origine du débat médiéval sur la Provvidence 274, 280
- selon Thomas: est interprétée selon la *causalité subordonnée de causes totales** 34, 325 sq.; l'acte libre est soumis à la Provvidence divine; la providence de l'homme est contenue dans la Providence divine 319, 335-336, 341; la Providence et le hasard*, causes subordonnées totales de l'ordre cosmique 330
- selon Scot: difficulté de comprendre le concours de la Providence et du dynamisme autonome de la matière, en raison de la *causalité concourante de causes partielles** 33

Psychanalyse

- 2, 13-14; réagit contre le processus de rationalisation de la vie psychique, inauguré avec la *conscience de soi**, claire et distincte selon Occam 13, 403

Psychologisme

- voir *logique*
- d'Occam, aurait été très utile à la philosophie thomiste 42 et moderne 43, 44
- combattu par Husserl, dans la ligne du scotisme 164

Puissance ordonnée et absolue de Dieu, potentia ordinata et absoluta dei

— XIII; leur distinction selon Thomas 394, selon Scot 75, selon Occam 394-395; la puissance absolue de Dieu peut se substituer à la causalité seconde 76, 257-258, 332-334; ne sont pas deux puissances divines, la puissance absolue ne peut s'exercer que comme ordonnée (Scot, Occam) 258-259, 331, 395, selon l'*influence générale** 399; distinction qui permet à Occam de concevoir doublement le concours de la puissance divine et de la puissance créée* 334

Réformation, théologie réformée

— n'est pas une révolution doctrinale, reprend la causalité concourante de causes partielles* de Scot et Occam, en renversant la primauté des termes (*aliénation**) 117-118; sa structure de pensée est scotiste 71, 118; s'oppose à la *foi acquise** 143 et au *pélagianisme** en général 332

Régression à l'infini

— dans l'unité de la matière et de la forme par un moyen* 84
 — selon Grégoire: dans l'acte d'*assentiment** 147, toujours une nouvelle prédication de vérité tombant sur une prédication de science antérieure, d'où à l'infini, impossibilité de toute prédication de vérité 155; la *vérité** par comparaison du signifié propositionnel* avec ce qu'il signifie en dénomination extrinsèque* engendre une régression à l'infini 157; Thomas y échappe par sa notion de vérité et Occam par sa notion d'intellection du sensible 158; comment l'éviter 159-160

Réification

— d'une *ratio objective* en essence séparée 51; de la *distinction** de raison raisonnante chez Maître Eckhart et dans la phénoménologie hégélienne 64; de la distinction de raison raisonnée en distinction formelle *ex natura rei* 68, 70, 83, 85, 103; de la science d'approbation 312; de la distinction de raison aristotélicienne

intellection-intelligible en acte en indépendance absolue de la première par rapport au second 393

Relation

— selon Thomas: n'est pas un intermédiaire, signifie deux relatifs 398
 — selon Occam: est née 193, au profit de la *co-existence** 171, 397; est un nom sans *quid rei* 398; relation d'imitabilité (*idée divine**) 209-216; ni relation de chose (réelle) ni relation de raison 250; signifie deux absolus 251; deux absolus peuvent être dits relatifs sans relation intermédiaire 272; la relation pour Occam est-elle transcendante? 272, 389, précisément non 398; éléments de la doctrine occamienne de la relation 397; position de Pierre d'Auriol 397, de Thomas, relation prédicamentale et transcendante 398; sans ces doctrines, la *philosophie moderne** et contemporaine (*philosophie analytique**) sont incompréhensibles 398; la relation n'est pas un *tertium quid**, ni pour Thomas, ni pour Occam 398

— selon Grégoire: est un signifié propositionnel* 140

Relation transcendentale

— de la matière et de la forme 58, 82, n'est pas un *tertium quid** 83; de l'*esse objectivum**, de la *représentation** à la chose réelle 95, 96, 389; la relation pour Occam n'est pas transcendante 272, 389, 398; l'*intellection**, *relation** prédicamentale et relation transcendante, c'est-à-dire unité par soi (Aristote) 398

Remplissement

— selon Husserl: analogue du *truth-maker** 157

Représentation

— voir *esse repraesentatum*

— s'exerce par *species intelligible**, *similitude** représentative 204; est substitution du représentant et du représenté à la chose réelle représentée (*suppositio**) 105; *relation transcendante** à l'objet 95, 96; analogon de la notion d'une *intellection** absolue de l'objet 389; la *species intelligible* comme représentant (Scot) 103 sq., 109, 121, de par le *pêché originel** 105;

la *proposition** comme représentant (Grégoire) 137; négation de la représentation par *species intelligible* (Occam) 217; l'*essence divine** représente toutes choses (Scot) 121, 205; «l'intellect divin ne représente pas les choses, mais les intègre seulement» (Occam) 190, 204; signification, représentation et *suppositio** selon Occam 388-390; pas de *moyen** représentatif chez Thomas 94, 103

Révolution copernicienne de Kant

— impliquée dans la doctrine de la *causalité concourante de causes partielles**, appliquée à la causalité de l'*objet intelligible** et de l'*intellect possible** 116; dans la notion de la *vérité** grégorienne 150

Scepticisme

— conséquence possible, non nécessaire, de l'argument de la *potentia absoluta dei** 76, 352, 393

Science et philosophie

— voir *intelligibilité propre et commune*
— leurs rapports possibles 26, 330

Sciences humaines

— 11 sq., 37 sq.

Second savoir

— selon Grégoire: la *proposition** de *premier savoir**, affectée de son mode de vérité: il est vrai que 131; l'*assentiment**, distinct du second savoir 146; prédication de vérité 153; explicitation par redondance rhétorique 154

Sens, Sinn, Bedeutung

— Grégoire donne la structure de la philosophie du «sens» (*esse objectivum**) telle qu'elle s'est développée jusqu'à Husserl, Frege, Wittgenstein, par Leibniz et Bolzano 167
— selon Husserl: comme *esse objectivum* 20; correspond à une raison distincte en raison raisonnée 138; comparaison avec le *signifié propositionnel** de Grégoire 138-140; a un *esse intentionale** comme celui-ci, comme le *Gedanke** de Frege (*terme absolu et intentionnel**) 141

Sens commun, sensibilité première

— selon Aristote: milieu de la vie psychique 13, s'exerce en *conscience de soi** 42, 403

— pour la *philosophie moderne**: *moyen** entre le donné sensible et le concept 13

Signe

— selon Occam: concept et nom sont des signes 180
— selon Saussure: a un signifié, c'est-à-dire un *esse intentionale** comme le signifié *propositionnel** de Grégoire (*terme absolu et intentionnel**) 141

Signe formel

— la *species intelligible** (plus exactement intelligible) comme signe formel, non instrumental, destiné à neutraliser la possibilité d'interpréter la *species* de l'objet comme son représentant objectif (Jean de Saint Thomas) 97-98

Signifié propositionnel

— selon Grégoire (et Holkot): *complexe significabile, significatum propositionis* 29, 129; objet de la science 136; dit signifié en *dénomination intrinsèque** 137, 138; est représenté par la proposition* 137; comparaison avec le sens* de la proposition husserlienne 138-140, avec le *lektos** stoïcien 138; exemple de la *relation** 140; a un *esse intentionale**, comme le sens husserlien, le *Gedanke** frégéen, le signifiant saussurien 141; objet d'*assentiment** 147; mesure de la *vérité** de celui-ci 148; comme *terme absolu et intentionnel**, substitut opératoire de la chose signifiée (*suppositio**) 153; sa vérité 155 sq.; son statut idéal-objectif en tant que *nominalisation**, supprimant la signification métaphysique de la copule *est** 161 sq.; a un *esse objectivum** 136, 163; est *nihil et aliquid, non ens et ens* 162-164; est vérité en soi, en *dénomination intrinsèque**, en tant que *complexe significabile* 165-166; il n'y a pas de signifié propositionnel faux (*fauasset**) 166-167; vrai par participation à la vérité de l'*idée divine** 166

Similitude

— selon Scot: la *species intelligible** est une image et une similitude de l'objet 108

— selon Thomas: la *species intelligible* comme similitude n'est pas ressemblance entitative, mais actuation

opérative de l'intellect par la causalité objective de la forme intelligible 96-97

Singulier non sensible, intelligible

— selon Occam: l'acte subjectif 383; *notitia intuitive intellective* de cet objet, sans qu'aucun terme ne soit tiré du sensible, singulier *mère intelligible* 383

Singulier sensible

— selon Scot: non intelligible, de par le *pêché originel**, intelligible de droit 105-106; d'où nécessité de la *représentation** par la *species intelligible** 106; peut de droit être intelligé par l'intellect sans l'informer 114

— selon Occam: peut être objet d'intellection 159, 378; premier connu selon l'intellect, par opposition à Thomas 378, au moins de par la *potentia absoluta dei** 159, 383

Species intelligée, expresse

— voir *concept, verbe*

— dans l'intellection humaine (Thomas) 95-98, 216 sq., 220

— dans la science divine pour Thomas et Scot 206-208; l'*idée divine** n'est pas une *species expresse* (Occam) 216

Species intelligible

— selon Thomas: n'est pas une qualité formelle accidentelle, mais la chose ou la forme même de la chose, rendue intelligible et intelligée, actuante l'intellect selon l'opération et l'exercice 42, 92, 93, 96; n'est pas un intermédiaire formellement nécessaire 93, 103; en tant que *quo*, n'est pas *cause instrumentale**, mais cause propre par soi, dans la relation d'une *causalité réciproque de causes totales** 97; comme *similitude** de la chose 95-97; l'*essence divine**, *species intelligible* des créatures 204-205

— selon Scot: est représentative de l'objet 29, 103 sq., de par le *pêché originel** 105; n'est pas la forme même de la chose intelligée 105; forme qualitative réelle, terme réel de l'action de l'*intellect agent** 105, 106; accident réel de l'*intellect possible** 108, 110, 113; assure la dignité de celui-ci 107; image et *similitude** de l'objet 108; *représentation** contenant l'objet en *esse*

*repraesentatum** 108-109; n'informe pas l'intellect possible, sinon par accident 113, 114; n'a pas à inhériter formellement, même par accident, dans l'intellect 114-115; l'*essence divine**, *species intelligible* de toutes choses 204-205, double information (*passion**) de l'intellect, réelle et intentionnelle 119

— selon Occam: bannie comme tout moyen* 193, 222, 373, comme toute *représentation** 216-217; «l'intellect divin ne représente pas les choses, mais les intellige seulement» 204; d'où l'*objet intelligible, objet terminatif** 396, cf. 218, et l'absence de *species intelligible* dans la *notitia intuitive et abstractive** 396

Structuralisme

— 3-4, 43

Structures de pensée

— régissent toute oeuvre de pensée 9 sq., 27, 39; sont à l'histoire de la pensée comme la quiddité à l'exercice IX, XIII; l'analyse des structures de pensée intellige la chose et comprend les doctrines 10, 320; c'est une méthode philosophique, non historique IX-X, 11, 273, qui respecte la multiplicité thématique des doctrines XIII-XIV, 10-11, 273; font système selon l'analogie de proportionnalité propre et l'analogie d'attribution, par ordre à une structure de pensée première, c'est-à-dire premièrement intelligible et donc vraie 10, 45; exemple d'un système de structures 309-312, 320; analyse des structures de pensée 9-11, dans les sciences «humaines» 11-14, et exactes 14-15

— aristotélicienne et thomiste (*analogie**) X; distingue ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'acte et exercice XI, 18, 99; appliquée à l'*intellection** 93, 96, 102, 113, 125, 206, 220; sa définition 103; appliquée à la *foi** 146, à l'*intellection divine* 206, à la *participation** (*motion prévenante**) 343

— scotiste (*univocité**) XI; réduit l'acte et l'exercice à la forme 18, l'acte à un accident de la substance 99, 119;

- application à l'intellection 113, 123 sq., au jugement 277; est un «essentialisme» 99; sa définition 100; ne distingue pas ce qui est en tant que substance et en tant qu'exercice, ce qui est différent de l'être est *esse deminutum** ou *non-être** 99, 123; appliquée à l'intellection divine 206
 - voir *causalité réciproque de causes totales*, *causalité concourante de causes partielles*
 - Suppositio**
 - substitution opératoire du nom (*représentation**) à la chose 31, 77, 105, 388, de la proposition à la chose par le sujet propositionnel ou par la proposition entière (Husserl) 139; *relation** selon Grégoire, *suppositio* matérielle 140, 153, 163
 - selon Occam: substitution *ex natura sua* ou *ex institutione voluntaria* 180, 388; rend inutile et non pertinent le débat sur la nature du *concept** 177; *suppositio personalis* 388; n'implique pas formellement la signification 373; se substitue à la signification 373, 388, 389; permet l'*équiparance formelle** de la proposition et de la réalité 380, 381; signification, *représentation**, *suppositio* 388; le nom *supponit personaliter pro significato suo*, selon une relation non prédictamentale (*relation transcendante**) 389; la *suppositio* réalise de fait ce que l'argument de la *potentia absoluta dei** propose à titre d'hypothèse 389
 - Synonymie des noms**
 - selon Occam: ses conditions 181; la *connotation** interdit la synonymie (*noms connotatifs**) 182; la signification précise d'un nom le rend synonyme 183
 - Terme absolu et intentionnel**
 - l'*objet intelligible** représenté par la *species intelligible** (Scot) 108, 110, 111, 114; le *signifié propositionnel** (Grégoire) 141, 148, comme substitut opératoire de la chose signifiée (*suppositio**) 153, 163; l'*esse objectivum** n'est pas un terme absolu pour Husserl, par opposition à Frege 165
 - voir *moyen*
 - selon Thomas: *tertium non datur*, entre l'être réel et l'*être de raison** 49, 64, entre deux contradictoires 64; entre le vrai et le faux 277, 295, 312; la *relation transcendante** n'est pas un *tertium quid* 83; la *relation** prédictamentale non plus 398
 - selon Scot: *tertium datur* entre les contradictoires (*proposition neutre**) 66, 84, 276; l'*esse intelligibile** est un *tertium quid* 101; s'il y a *tertium quid* entre la matière et la forme, risque de *régression à l'infini** 84
- Théologie médiévale**
- la triple portée et la difficulté de l'interprétation d'une oeuvre théologique médiévale 168 sq.; a une signification immédiatement spirituelle 198
 - la théologie d'Occam: ses éléments principaux 170; possible par *dénomination extrinsèque**, c'est-à-dire par la *connovation** des noms *connotatifs** attribués à Dieu 182, 185
- Toute-puissance divine**
- voir *Dieu*, sa toute-puissance
- Transcendantal, au sens kantien**
- échappe au *volontarisme**; la *recta ratio* de Grégoire 265-266, le principe de *non-contradiction** pour Occam 257, Descartes s'y oppose 267-268
- Transcendantaux**
- distincts en raison raisonnée, mais imparfaitement 56, 61; leurs modes de signifier, abstrait et concret, distincts en raison raisonnante 63-64; notions sans lesquelles aucune réalité ne peut être intelligée 89
- Truth-maker**
- selon Occam, Grégoire, la *philosophie analytique** 156; la *notitia intuitive** intellective suffit à causer immédiatement l'*évidence** de la proposition 77, 156, 373, 374, 378, 379, 381; est la condition à laquelle l'intellect sait avec évidence «la chose être ou ne pas être» 384-385; exerce une causalité réelle 380, 385; *pro statu isto**, la *notitia intuitive* de la *notitia intuitive* de la chose sensible cause de fait, de par la *potentia absoluta dei** la *notitia intuitive* de la *notitia intuitive* absolument cause l'*évidence* de la propo-

sition *intelligo* (*cogito*) 401-402; la conception de la *philosophie analytique*^{*}, rapprochée de celle de Grégoire et d'Occam 156-157, 160

Unité par soi

— selon Aristote et Thomas: substantielle de la matière et de la forme^{*}, intelligible de l'intellect et de l'intelligible, affective de la volonté et de la fin, politique du corps social et du prince XII, exclut toute régression à l'infini^{*}, par négation du moyen^{*} 83, 84, 154-155; de l'intellect et de l'intelligible selon l'*esse intelligibile*^{*} 92-93, 101, suppose la causalité réciproque de causes totales^{*} 154-155

Unité d'ordre par soi

— selon Scot: se substitue à l'unité par soi^{*}, suppose un moyen^{*} XII, 83; dans le cas de la définition par genre et différence spécifique 86, de la matière et de la forme 154-155, de l'intellection 155, du concours de la puissance divine et de la puissance créée^{*} 346

Universel

— voir *distinction*, *abstraction universelle*
 — selon Aristote et Thomas: les universaux sont distincts en raison 55, selon leurs relations logiques d'extension et de compréhension 56; universaux univoques et analogiques 56, 61-62; les universaux analogiques et transcendantaux^{*}, imparfaitement abstraits, confus 56, 61-62
 — selon Scot: représenté par une species intelligible^{*}, représentant singulier 104, 106, 109; est un certain *fictum* (*idolum fictum*)^{*} 110

— selon Occam: *praedicabile de pluribus*, objet de *notitia abstractive*^{*} 384; se réduit à l'intellection confuse des singuliers 384, 375-376; est en ce sens une qualité subjective de l'âme, objet de *notitia intuitive*^{*} 384; analogon grégorien de cette notion 384; son esse objectivum^{*} est réduit à l'*esse subjectivum* de l'acte mental 392-393

Univocité

— selon Scot: univocité de la notion d'être XI, 382: réduction de l'acte à la forme 18, 113, 123, à un accident

de la substance 99, 123; favorisée par la distinction^{*} formelle 28, 72, 381-382; implique la nécessité du non-être^{*} pour fonder la différence de l'être 99, 123; permet d'introduire l'*esse objectivum*^{*} comme *esse secundum quid*^{*} ou *esse deminutum*^{*} 206, 277, cf. 99-100; introduit l'idéal de l'idée claire et distincte 72-73

— univocité de la notion de cause: entraînée par la notion de causalité concourante de causes partielles^{*} XI; primitif univoque de la causalité efficiente^{*} XII, 32, 115, 208, 217, 244-245, 335, 391; de la cause finale dans la philosophie de l'évolution 328

— univocité de la procession des idées divines^{*} et de la constitution de l'*esse intellectum*^{*} de l'objet de l'intellect humain 119, 120; de la notion d'*esse objectivum* 120, 121

— univocité des notions dites de Dieu en distinction formelle, et dites unes de lui selon l'infinité divine 184, en particulier de la notion de connaissance en l'âme et en Dieu, par species intelligible^{*} et intelligée 206, 208, 226

— univocité de la proposition comme composition de deux signifiés simples 277, de l'assentiment dans la foi^{*} et l'assentiment^{*} en général (Grégoire) 146

— univocité de la transposition en Dieu du nihil volitum quin praecognitum^{*} (Leibniz) 308, 311

— selon Occam: non distinction de l'exercice de l'intellection et de la composition logique des termes 378; amène à mêler les points de vue philosophiques et théologiques 391; réduction de l'exercice à la quiddité, univocité de la notion d'être 382, 391, 395, 398

Valeur

— comme *esse objectivum*^{*} 43

Variation libre

— l'expérience idéale de la potentia absoluta dei^{*} et de la non-contradiction^{*} comme construction a priori du possible^{*} et méthode eidétique d'intuition de l'essence: analogue occamien de la variation libre de Husserl 268-269

Verbe

- voir *concept*
- selon Thomas: est la *species* intelligée ou expresse 95; procède quasiment comme un *res* de l'intellect 42, 95
- selon Scot: est l'acte de l'intellection même 105

Vérité

- selon Occam: pour qu'il y ait science, il faut que le complexe propositionnel ait l'être selon le mode selon lequel l'intellect lui donne son *assentiment** 380; vérité et fausseté du seul complexe, la *proposition**, la *notitia intuitive** étant vraie de soi, c'est-à-dire étant ou n'étant pas 390; vérité transcendante 390
- selon Grégoire: le *signifié propositionnel** comme mesure de la vérité, objet d'assentiment 146, 148; l'idée, mesure de l'assentiment volontaire (Descartes) 152; c'est déjà la *révolution copernicienne de Kant** 149; suppose la comparaison du signifié propositionnel dit tel en *dénomination intrinsèque** et de la chose dite signifiée en *dénomination extrinsèque** 155; cette conception n'a rien à voir avec la vérité-adéquation thomiste (*équiparance formelle**) 146, 155, 157, 158; similitude avec la notion du *truth-maker** 156 et d'être *véritatif** 157; la vérité, mode du signifié propositionnel 153, 160; la vérité en soi du signifié propositionnel, par *participation** à la vérité de l'*idée divine** 166-167

Volontarisme

- doctrine de la *volonté** non finalisée de soi 35, 44, 79-81, non déterminée par soi par la *causalité finale** du bien 243, 333, 394; la volonté est liberté 80; Dieu ne veut pas ce qu'il intègre, il intègre ce qu'il veut, sens de cette formule pour Scot, Occam et Sécrétan 242, 283; Dieu ne produit pas ce qu'il aime, il aime ce qu'il produit 246, 247; indifférence, liberté de Dieu 243, 245, 248, qui peut prescrire l'*odium dei** 244; il ne

veut pas ce qu'il est, il est ce qu'il veut (Sécrétan, Sartre) 284; *bonum quia volitum** (bonté*) 243; éléments du volontarisme occamien 243-244; ses antécédents scotistes, sa postérité cartésienne 244; entraîne le primat univoque de la *causalité efficiente** 244-245; abolit la *causalité finale** et la *participation** 245, 257; considère le principe de non-*contradiction** comme le seul principe d'*intelligibilité propre et commune** 257; le *possible** comme objet de la toute-puissance divine 262; *l'amour pour Dieu** pourrait être sans l'amour pour le prochain 394; la créature pourrait être béatifiée indépendamment de la présence de l'essence divine 394

- Grégoire échappe au volontarisme par sa doctrine de la *recta ratio*, et Occam par sa conception de la non-*contradiction** (*transcendental au sens kantien**) 257, 265-266; Descartes, seul volontariste absolu 267-268, 300
- volontarisme nécessitant de Bradwardine (*futur contingent**) 299, libertaire de Sécrétan 302; le volontarisme exige que Dieu ne soit ni essence ni nature, mais puissance (Spinoza) 302, liberté absolue (Sécrétan) 284, 302; Occam ne va pas jusque là 302

Volonté humaine

- selon Thomas: actuée par la *causalité finale** du bien 43; désire naturellement le bien 81; finalisée par soi par le bien 103; *causalité réciproque et totale** de la volonté et du bien 34, 103
- selon Scot et Occam: non finalisée par soi, non déterminée formellement par le bien (*volontarisme**, *odium dei* *), est liberté 35, 44, comme chez Descartes 80; son acte, indépendant de la causalité du bien (*amour pour Dieu et pour le prochain**) 333, 394; *cause totale** de la volition selon la *causalité concourante de causes partielles** (*influence générale**) 35, 345-346; et *pélagianisme** 347

INDEX DES NOMS

Selon l'usage, les auteurs médiévaux sont cités sous leur prénom. Les numéros de pages imprimés en caractères gras indiquent les passages importants.

- Adam Woodham 29, **130**, 144
Alquié, F. 152
Althusser, R. 3, 4
Ambroise 222
Anscombe, G. E. M. 275
Anselme de Cantorbéry 145, 169,
300, 301
Aristote x, xi, xiv, 2, 8, 10, 13,
14, 17, 18, 21, 22, 24, 28, 30, 32, 39,
45, 46, **48-64**, 77, 78, 81, **82**, 83, 86,
88, **90-91**, 93, 99, 100, 101, 102,
103, 118, 128, 135, 154, 157, 160,
162, 169, 192, 203, 211, 237, 256,
266, **272**, **274-280**, 285-286, 287,
298, 303, 306, 317, 319, 324, **326**,
327, 328, 338, 341, **342**, **344**, 376,
378, 380, 383, 387, 390, 393, **398**,
402-403, 406
Aubenque, P. 61, 99, 100
Augustin 71, 81, 82, 138, 144, 169,
170, **171-177**, 180, 202, 222, 234-
235, **247**, **267**, 301, 332, 383, 403,
404, 406
Averroës 107
Avicenne 111

Bannach, K. 248
Bannez 307, 319
Benvéniste, E. 22, 102
Bernard d'Arezzo 388, 392
Billot, L. 304
Boèce 274, 277
Boehm, A. 84, 85
Boehner, Ph. 384, 386
Bolzano, B. ix, 4, 29, **167**
Bonaventure de Boninsegna 169-176,
188, **197**, 198, 214, 235
Bouveresse, J. 4, 43, 149
Brentano, F. ix, 29, 149
Brunner, F. 289
Brunschvicg, J. 152
Bunge, M. 330

Cajetan, Thomas de Vio, dit 41, 126,
341, 379, 384

Calvin, J. 40, 118, 143, 332
Cavellus, H. 66
Cicéron 274, 282
Cournot, A. 322

Del Prado, P. 304
Delsol, M. 322, 326
Denys l'Aréopagite (Pseudo-Denys)
172, 180, 213, 235
Derrida, J. 3, 4, 5, 25, 43
Descartes, R. ix, x, 26, 28, 35, 37,
46, **73**, 74, 78, 79, **80**, 81, **82**, **110-111**, **127**, 147, 150, **152**, 153, 207,
239, 243, **244**, 245, 258, 264, **267-268**, 284, 300, 301, 325, 338, 383,
387, 391, **395**, 396, **399**, 402, 403,
404, 406
Dumont, P. 344

Eckermann, W. 128, 138, 139, 149
Eckhart, Maître 64, 227, 284
Eléates 99
Elie, H. 128, 167
Ehrenfels, C. von 30
Erlanger, Ph. 301
Euclide 131

Foucault, M. 43
François de Mayronnes 301, 331
Frank, M. 5, 43
Frede, D. 275
Frege, G. ix, 4, 5, 20, 30, 38, 45,
141, **164-165**, **167**
Freud, S. 13

Gabriel Biel 41, 130, **143**, 144, 260,
347, 399
Gadamer, H.-G. 5
Gál, G. 130
Garrigou-Lagrange, R. 297, 305
Ghisalberti, A. 386, 400
Gilles de Rome 58, 99
Gilson, E. 58, 125, 226
Grabmann, M. 128
Grégoire de Rimini ix, x, 12, 20, 29,

- 30, 41, 76, 103, **127-167**, 184, **265-266**, 267, 268, 278, 337, 375, **380**, 381, 384, 392, 404
 Gregory, T. 386
 Guelluy, R. 269, 382, 383, 386, 387, 394, 395
 Gueroult, M. 111
 Guillaume d'Alnwick 30, 172, 203, 207, 218, 220-224, **226**, 230-232, 249, 261, 265
 Guillaume d'Occam x, XII, XIII, 12, 29, 30, **31**, 32, 35, **39-46**, 59, 66, 69, 71, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 91, 92, 94, 99, 103, 105, 110, 114, 115, 118, 119, 127, **129**, 130, 133, **135**, 136, 137, 138, 140, **141**, 143, 144, 153, 156, 157, 158, 159, **163**, **168-255**, **257-272**, 274, **277**, 278, 280, 281, **282-285**, 295, 300-302, 321, **331-334**, 335, 336, 338, 339, 341, **345**, 347, 348, 350, **352-407**
 Guyon, Madame 301
 Habermas, J. 3
 Hayen, A. 101
 Hegel, G. W. F. 2, 7, 71, 89, 273, 282, 303
 Heidegger, M. 2, 5, 273, 303, 390
 Heisenberg, W. 2, 326
 Henri de Gand 107, 108, 109, 170, 172, 189, 197, 199, 203, 204, 209, 210, 213, 215, 216, 220, 261
 Héraclite 284, 303
 Hieronymus de Montefortino 66, 188, 204, 377
 Hiquaeus, A. 66
 Hobbes, Th. 81, 307
 Hoffmann, F. 128
 Hume, D. 153
 Husserl, E. IX, 4, 6, 20, 24, 30, 46, **138-140**, 141, 149, 157, 160, 161, 164, 166, **167**, 267
 Imbach, R. 133, 159, 162, 270, 286, 347, 387
 Ingarden, R. 5
 Jacob, F. 326
 Jæger, W. 17
 Jean (Saint) 315
 Jean XXII 393
 Jean Buridan 31
 Jean Duns Scot x, XI, XII, 12, 20, **28**, 29, 30, **32**, 34, 35, 43, 45, 59, **64-70**, 71, **72**, 74, 75, 79, 82, **83**, **84**, **85-86**, 87, 90, 91, **99-100**, 101, **103-127**, 128, 144, 149, 153, **154-155**, 160, 163, **164**, 166, 169-177, **178**, 179, 182, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, **197**, 199, 202, 203, **204-208**, 210, 211, **212-216**, 217-224, 226, **227**, **235**, 240, 241, 244, 245, 247, 257, 258, 259, 261, 262, 263, **266-267**, 269, 271, 274, 276, **277**, 278, 281, **293-295**, 298, 299, 305, 306, 309, 312, 321, 331, **332**, **335**, 336, 339, 341, 345, **346**, 348, 375, 377, **379**, 382, 383, 384, 388, 390, 399, 406
 Jean de Mirecourt 347, 399
 Jean de Saint Thomas 30, 41, 44, 49, 52, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 68, 92, 94, 96, **97-98**, 126, 147, 150, **151**, 158, 178, 184, 188, 198, 201, 203, 204, 205, 211, 213, 214, 215, 216, 221, 235, 238, 239, 240, 260, 263, 280, **293**, **295-297**, 312, 317, 319, **320**, 322, 327, 337, 341, **348**, 375, 377, 379, 382, 384, 389, 398
 Johannes Capreolus 41, 130, 147, 150, 337
 Jüngel, E. 266
 Kant, I. 6, 12, 13, 36, 74, 75, 81, 85, 87, 89, 116, **149-150**, 153, 387, 403, 404
 Lacan, J. 4
 Lecomte de Nouÿ 325
 Leff, G. 128
 Leibniz, G. W. 29, 35, 73, 78, 79, **82**, 83, 84, 87, 111, 167, 274, 281, 284, 303, 304, 305, 306, **307-309**, 310, 311, 325, 387
 Lévi-Strauss, Cl. 3
 Locke, J. 81
 Luc (Saint) 394
 Luther, M. 35, 40, 41, 81, 118, 127, 130, 143, 248, 274, 304, 307, 309
 Lychetus, Fr. 66, 227
 Malebranche 116, 325
 Malraux, A. 1
 Mandonnet 177
 Maritain, J. 41
 Marsile ab Inghen 163

- Marx, K. 2, 71
 Meinong, A. 24, 29, 167
 Michalski, K. 76, 177, 276, 277, 278,
 280, 282, 347, 393, 399
 Michel de Cézène 393
 Molina, L. 274, 296, 303-307, 309,
 310, 311, 312, 321
 Monod, J. 2
 Mulligan, K. 149, 156, 161
 Muralt, A. de 11, 15, 24, 30, 36, 46,
 47, 56, 61, 69, 70, 79, 88, 90, 95,
 100, 115, 127, 140, 161, 164, 167,
 245, 248, 326, 333, 336, 378, 395
 Néo-platoniciens 288-289, 309
 Nicolas d'Autrecourt 31, 76, 77, 78,
 133, 159, 161, 162, 270, 272, 286,
 347, 383, 387, 392, 399, 406
 Nicolas de Cuse 26, 289
 Normore, C. 275
 Nuchelmans, G. 130, 151
 Obermann, H.-A. 143, 347
 Parménide 282, 303, 401
 Paul (Saint) 222, 319, 344
 Perler, D. 133, 159, 162, 270, 275,
 286, 347, 387
 Philonenko, A. 78
 Piaget, J. 328
 Pierre Abélard 122, 138, 162
 Pierre d'Ailly 130
 Pierre d'Aurirole 12, 30, 76, 78, 163,
 172, 184, 191, 225-226, 278, 280,
 281, 282, 388, 394, 397, 401
 Pierre Jean Olivi x
 Pierre Lombard (le Maître des Sentences) ix, 169, 180, 222
 Platon 22, 24, 25, 30, 90, 99, 148,
 150, 173, 202, 236, 380
 Poncius, J. 66, 126, 127
 Prat, F. 344
 Protagoras 150
 Putallaz, F.-X. 385
 Rahner, K. 41, 273
 Reeves, H. 2, 330
 Reich, W. 328
 Réformateurs (Luther, Calvin) xiii,
 35, 118, 248, 337
 Reina, M.-E. 129
 Robert Halifax 298
 Robert Holkot 76, 78, 142, 143, 144,
 161, 298, 300
 Rousseau, J.-J. 81
 Sartre, J.-P. 2, 5, 35, 81, 207, 273,
 284, 285, 302, 309
 Saussure, F. de 11, 141, 163
 Schulze, M. 266
 Schwamm, H. 281
 Searle, J.-R. 38
 Sécrétan, Ch. 35, 242, 274, 283-285,
 297, 301-303, 309, 331
 Seeberg, R. 336, 341
 Sénèque 202, 238
 Simonin, P. 101
 Simons, P. 149, 156, 161
 Smith, B. 149, 156, 161
 Spinoza, B. 36, 73, 74, 78, 79, 82,
 111, 243, 282, 284, 302, 303, 307,
 325, 387
 Stein, E. 30
 Stoïciens 138, 274, 281, 282
 Suarez, F. 28, 54, 71, 81, 83, 84, 87-
 89, 203, 238, 239, 305, 312, 321,
 335, 343, 344, 353
 Talanga, J. 275
 Theilhard de Chardin, P. 2, 34, 273,
 325
 Thomas d'Aquin 29, 40, 42, 44, 45,
 48-64, 66, 91, 92-98, 101-103, 104,
 107, 110, 113, 117, 125-126, 143,
 146, 148, 154-155, 158, 169-177,
 178, 182, 184, 185, 187, 188, 189,
 190, 192, 195, 197, 198, 201, 203,
 204-208, 209-216, 217, 218, 220,
 223, 226, 227, 235, 240, 241, 245,
 246, 247, 249, 256, 262-264, 265,
 274, 277, 279, 281, 285-288, 290-
 293, 295, 299, 304, 305, 306, 312-
 325, 330, 331-351, 377, 379, 380-
 381, 388, 394, 395
 Thomas Bradwardine 274, 297-303,
 304, 305, 306, 307, 308
 Thomas Buckingham 298
 Tugendhat, E. 4, 30, 38, 157, 160,
 161
 Vasquez, G. 54
 Vignaux, P. 269, 333, 389, 392, 394

- Wadding 66
Walther Chatton 129, 135
Weinberg, St. 330
Weizsäcker, C.-F. von 2
Wiclef 274, 307
Wittgenstein, L. ix, 30, 38, 39, 147,
 149
Wolf, U. 275
Wolff, Chr. 28, 87
Würsdorfer, J. 128

BIBLIOGRAPHIE

1. AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

- ADAM WOODHAM, «Adam of Woodham's Question on the "complexe significabile" as the immediate Object of scientific Knowledge», édition par Gédéon Gál de 1 S, dist. 1, Q. 1, *Franciscan Studies*, 1977, p. 66-102.
- ANSELME DE CANTORBERY, «De Concordia præscientiae et prædestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio», in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, 6 vol., apud Th. Nelson, Edimburgi, 1938-1961.
- , *Prosligion*, traduction de M. Corbin, Cerf, Paris, 1989.
- ARISTOTE, *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera Olof Gigon, 2 vol., De Gruyter, Berlin, 1960. — Les traductions proposées ici sont toutes originales.
- AUGUSTIN, *Œuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, Edition complète en 10 séries et 85 volumes environ, texte et traduction, en cours de parution, Desclées de Brower, Bruges. — Textes de l'édition bénédictine de Saint-Maur, Migne, Patr. Lat., XXXII-XLII, avec traduction. — Les principales œuvres ont paru.
- BERNARD D'AREZZO, voir Nicolaus von Autrecourt, *Briefe*, édition et traduction allemande par R. Imbach et D. Perler, Meiner, Hamburg, 1988.
- BOÈCE, *Maiora Commentaria in librum de Interpretatione*, Migne, Patr. lat., LXIV.
- BONAVENTURE DE BONINSEGNA, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera selecta*, jussu et auctoritate Rmi P. Leonardi M. Bello, cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita, *Editio minor*, 5 vol., Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze, 1934 sq.
— Le *Commentaire des Sentences* figure dans les vol. 1-4.
- CAJETAN, (Thomas de Vio, dit), *In Summam Theologicam S. Thomae commentaria*, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, jussu Leonis XIII edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1882 sq.
- , *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, edidit P. M.-H. Laurent, Marietti, Turin, 1934.
- CALVIN, J., *Institution de la religion chrétienne*, texte de 1541, établi et présenté par Jacques Pannier, 4 vol., Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 1961.
- CAVELLUS, Hugo, *Adnotationes ad Joannis Duns Scoti Quaestiones super libros Aristotelis de Anima*, Edition Wadding, Vivès, III, Paris, 1891.
- , *Summaria et notae ad Joannis Duns Scoti in XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositionem*, ibid., V, Paris, 1891.
- CICÉRON, M. Tullii Ciceronis *De divinatione libri duo*, recognovit C. F. W. Müller, in aed. B. G. Teubneri, Lipsiae, 1881.
- DENYS L'ARÉOPAGITE (Pseudo-Denys), *Opera*, Migne, Patr. grecque, III, Paris, 1856.
- , *Œuvres complètes*, Traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1943.
- ECKHART, Maître, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deut-

- schen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Kohlhammer, Stuttgart, dès 1936.
- , *Sermons*, introduction et traduction par Jeanne Ancelet-Hustache, 3 vol., Seuil, Paris, 1974-1979.
- FRANÇOIS DE MAYRONNES, *In libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium Declarationes, De Univocatione*, Venise, 1520, reprint Minerva, Frankfurt/M., 1966.
- GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, ediderunt W. Werbeck et U. Hofmann, I, II, IV/1, IV/2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1973-1977. — Le deuxième livre des *Sentences* n'a pas encore paru.
- GILLES DE ROME (Ægidius Romanus), *Theoremata de esse et essentia, Texte précédé d'une introduction historique et critique*, par E. Hocédez, Museum Lessianum, Section Philosophique n° 12, Louvain, 1930.
- Grégoire de RIMINI, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ediderunt A. Damasus Trapp et Venicio Marcolino, in *Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen*, VI sq., 6 vol., De Gruyter, Berlin-New York, 1979-1984.
- GUILLAUME D'ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, editae cura P. A. Ledoux, Bibliotheca franciscana scholastica Medii Ævi, X, Quaracchi, Firenze, 1937.
- GUILLAUME D'OCCAM, *Opera theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem)*, edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 9 vol. (OT), S. Bonaventure, N. Y., 1967 sq.
- , *Opera Philosophica*, 6 vol. (OP), ibid, S. Bonaventure, N. Y., 1974 sq.
- , *Breviloquium de potestate papae*, attribué à Occam, Edition Baudry, Vrin, Paris, 1937.
- , *Le «Tractatus de principiis theologicae»*, attribué à Occam, édition Baudry, Vrin, Paris, 1936.
- HENRI DE GAND, *Quodlibet*, Parisiis, 1518.
- , *Summa quaestionum ordinariarum*, Parisiis, 1520 (textes cités d'après Jean Duns Scot, *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, passim).
- HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *Ven. Joannis Duns Scoti Summa theologica, juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris*, Romae ex typographia Sallustiana, 6 vol., 1900-1903.
- HIQAEUS, Antonius, *Commentarium in Joannis Duns Scoti quaestiones in quartum librum Sententiarum*, Edition Wadding, Vivès, XVI sq., Paris, 1894.
- JEAN DUNS SCOT, *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, 1950 sq. (tomes 1-7: *Ordinatio, Prologus — 2 S, dist. 3, p. 2, q. 3*; tomes 16-18: *Lectura, Prologus — Lectura 2, dist. 6, q. 2*).
- , *Opera omnia*, Edition Wadding, Vivès, 26 vol., Paris, 1891 sq. (Les textes de Duns Scot sont cités selon l'édition vaticane jusqu'à 2 S, dist. 3, p. 2, q. 3, sauf exceptions indiquées Vivès; au-delà, la numérotation des volumes renvoie sans autre à l'édition Vivès.).
- JEAN DE MIRECOURT, voir MICHALSKY, K.
- JEAN DE SAINT THOMAS (Jean Poinsot dit), *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars logica; II, Naturalis philosophiae 1^a et 3^a pars; III, Naturalis philosophiae 4^a pars*, Marietti, Turin-Rome, 1948-1949.
- , *Cursus theologicus*, Opera et studio Monachorum quorundam Solesmensium, 5 vol., S. Joannes Evangelista, Desclée, Paris-Tournai-Rome, 1931 sq.

JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, de novo editae cura et studio C. Paban et T. Pègues, 7 vol., A. Cattier, Tours, 1900-1908, reprint Minerva, Frankfurt/M., 1967.

LYCHETUS, Franciscus, *Commentaria in Joannis Duns Scoti quaestiones in libros Sententiarum*, Edition Wadding, Vivès, VIII sq., Paris, 1893 sq.

MARSILE AB INGHEN, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, Strassburg, 1501, reprint Minerva, Frankfurt/M., 1966.

MOLINA, L., *De Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lethieulleux, Paris, 1876.

NICOLAUS VON AUTRECOURT, *Briefe*, édition et traduction allemande par R. Imbach et D. Perler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

NICOLAS DE CUSE, *Philosophisch-theologische Schriften*, Studien- und Jubiläumsausgabe, Lateinisch-Deutsch, herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, 3 vol., Herder, Wien, 1982.

PIERRE ABÉLARD, *Philosophische Schriften: I, Die logica «Ingredientibus»; Die Glossen zu Peri Hermeneias*, edidit B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI, 3, Münster, 1927.

—, *Philosophische Schriften: II, Die Logica «Nostrorum petitioni sociorum»; Die Glossen zu Porphyrius*, edidit B. Geyer, ibid., XXI, 4, 1933.

PIERRE D'AURIOLE, *Scriptum super primum Sententiarum, II*, edidit E. M. Buytaert, Franciscan Institute Publications, Text Series n° 3, S. Bonaventure, N. Y., Nauwelaerts, Louvain-Schöningh, Paderborn, 1956.

PONCIUS, Joannes, *Commentaria in Joannis Duns Scoti quaestiones in libros Sententiarum*, Edition Wadding, Vivès, VIII sq., Paris, 1893 sq.

ROBERT HOLKOT, *In quatuor libros Sententiarum questiones argutissime; Quedam (ut ipse auctor appellat) consequentie; De imputabilitate peccati questio non penitanda; Determinationes item quarundam aliarum questionum*, Lyon, 1518, reprint Minerva, Frankfurt/M., 1967.

SÉNÈQUE, *Epistulae morales*, edidit W. A. Alexander, Berkeley University, 1940.

SUAREZ, F., *Disputationes metaphysicae*, 2 vol., in *Opera omnia*, tomes XXV-XXVI, Vivès, Paris, 1866, reprint Olms, Hildesheim, 1965.

—, *De scientia futurorum contingentium*, in *Opera omnia*, tome XI, Vivès, Paris, idem.

THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, 5 vol., Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1951.

—, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*, 2 vol., Marietti, Turin-Rome, 1961.

—, *Quaestiones disputatae de veritate, de potentia dei, de malo, etc.*, Marietti, Turin-Rome, 1931.

THOMAS BRADWARDINE, *De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum libri tres*, Londini ex officina Nortoniana, 1618, reprint Minerva, Frankfurt/M., 1964.

WALTHER CHATTON, *La prima questione del Prologo del «Commento alle Sentenze» di Walther Chatton*, a cura di Maria Elena Reina, Rivista Critica di Storia della filosofia, 26, 1970, p. 48-74.

2. AUTEURS MODERNES ET CONTEMPORAINS

- ALQUIÉ, F., voir DESCARTES, R.
- ANScombe, G. E. M., «Aristoteles and the Sea-Battle», *Mind*, 65, 1956, p. 1-15.
- BANNACH, K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham, Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, F. Stiener Verlag, Wiesbaden, 1975.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.
- BILLOT, L., *De Deo uno et trino, Commentarius in primam partem S. Thomae, Romae ex Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide*, 1902.
- BOEHM, A., *Le «vinculum substantiale» chez Leibniz, ses origines historiques*, Vrin, Paris.
- BOEHNER, Ph., «The Notitia intuitiva of non-existents according to Ockham», *Traditio*, 1, 1934, p. 223-275.
- , *Collected Articles on Ockham*, E. M. Buytaert (éd.), The Franciscan Institute, S. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn, 1958.
- BOLZANO, B., *Wissenschaftslehre*, hrsg. Wolfgang Schultz, Aalen, Scientia Verlag, 1970.
- BOUVERESSE, J., *Le mythe de l'intériorité, Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, Paris, 1976.
- , *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris, 1984.
- BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, O. Kraus (éd.), 2 vol., Meiner, Leipzig, 1924, 1925.
- , *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (éd.), 2 vol., Meiner, Leipzig, 1930.
- BRUNNER, F., «Providentialité et liberté, à propos d'un article récent», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1, 1976, p. 12-24.
- BRUNSCHVIG, J., Traduction française des «Regulae ad directionem ingenii» de Descartes, in *Œuvres philosophiques de Descartes*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, tome 1, p. 77-204, Garnier, Paris, 1963.
- BUNGE, M., *Causality and Modern Science*, Dover, New York, 1979³.
- , *Philosophy of Physics*, Reidel, Dordrecht, 1973.
- DEL PRADO, P., *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg, 1907.
- DELSOL, M., *Hasard, ordre et finalité en biologie*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 1972.
- DESCARTES, *Œuvres*, édition Ch. Adam et P. Tannery (AT), 11 vol., Vrin, Paris, 1897-1909.
- , *Œuvres philosophiques de Descartes*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 vol., Garnier, Paris, 1963-1973.
- DUMONT, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Beauchesne, Paris, 1936.
- ECKERMAN, W., *Wort und Wirklichkeit, Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*, Cassiciacum, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1978.
- ELIE, H., *Le complexe significabile*, Vrin, Paris, 1936.
- ERLANGER, Ph., *Louis XIV*, 2 vol., Rencontre, Lausanne, 1966.
- FRANK, M., *Was ist Neo-Strukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983.
- , *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986.
- FREDE, D., *Aristoteles und die Seeschlacht, Das Problem der Futura Contingentia in De Interpretatione 9*, Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970.
- FREGE, G., *Kleine Schriften*, hrsg. von Ignacio Angelelli, Olms, Hildesheim, 1967.

- GÁL, G., voir ADAM WOODHAM.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1919.
- GHISALBERTI, A., «L'intuizione in Ockam», *Rivista filosofica neo-scolastica*, 70, 1978, p. 207-226.
- GILSON, E., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.
- , *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952.
- GRABMANN, M., «Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik», in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Hueber, München, 1926.
- , «Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie», in *Mittelalterliches Geistesleben*, III, Hueber, München, 1956.
- GREGORY, T., «La tromperie divine», *Studi medievali*, Spoleto, 3^e série, 1982, p. 517-527.
- GUELLUY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Nauwelaerts, Louvain/Vrin, Paris, 1947.
- GUEROUULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1968.
- HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclées de Brouwer, Paris-Bruges, 1954².
- HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, III, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1970.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, VIII, ibid.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972¹².
- HOFMANN, F., «Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holkot, Crathorn und Gregor von Rimini», in *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, Stellvertretung, Symbol, Zeichen*, Miscellanea Medievalia, VIII, Berlin, New York, 1971, p. 296-313.
- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Niemeyer, Halle (Saale), 1928⁴.
- , *Cartesianische Meditationen*, Nijhoff, La Haye, 1950.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 vol., ibid., 1950.
- , *Formale und tranzendentale Logik*, Niemeyer, Halle (Saale), 1929.
- , *Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Hamburg, 1954.
- IMBACH, R., *Nicolaus von Autrecourt, Briefe*, (hrsg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- , *Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Lat.-Deutsch übersetzt und kommentiert, Reclam, Stuttgart, 1984.
- JACOB, F., *La logique du vivant*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1970.
- JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977².
- KANT, I., *Critique de la raison pure*, traduction avec notes par A. Trémesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 1986¹¹.
- , *Critique de la Raison pratique*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1974.
- , *Dissertation de 1770 et autres écrits*, Trad. A. Philonenko et P. Mouy, Vrin, Paris, 1976.
- , «L'unique fondement de l'existence de Dieu», in *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, 3 vol., Gallimard, Paris, 1980-86.
- KREMPPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin*, Exposé historique et systématique, Vrin, Paris, 1952.

- LEFF, G., *Gregory of Rimini, Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, University Press, Manchester, 1961.
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophische Schriften*, édition Gerhart, 7 vol., Berlin, 1875-1890, reprint Olms, Hildesheim, 1965.
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du 13e siècle*, 2 vol., Louvain, 1908-1911².
- MEINONG, A., *Über emotionale Präsentation*, A. Holder, Wien, 1917.
- MICHALSKI, K., *La philosophie au 14^e siècle. Six études*, édition K. Flash, Minerva, Frankfurt/M., 1969.
- MULLIGAN, K., «‘Wie die Sachen sich zueinander verhalten’», *Inside and Outside the ‘Tractatus’?*, *Teoria*, V, 1985, 2, p. 145-174.
- MULLIGAN, K., SIMONS, P., SMITH, B., «Wahrmacher», in *Der Wahrheitsbegriff, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1987, p. 210-255.
- MURALT, A. DE, *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*, Olms, Hildesheim, 1987².
- , *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1985.
- , *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985.
- , «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire à la distinction 12 de l'*Opus Oxoniense*», II, *Studia philosophica*, 1970, p. 113-149.
- , «Pluralité des formes et unité de l'être, Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, *Sentences*, 4, distinction 11, question 3; 2, distinction 16, question unique», *Studia philosophica*, 1974, p. 57-92.
- , «La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam à Rousseau», in *Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1978, p. 3-84.
- , «Comment penser la finalité en biologie?», in *Métaphysique, Histoire de la philosophie*, Recueil d'études offert à F. Brunner, La Baconnière, Neuchâtel, 1981, p. 261-269.
- , «La théologie occamienne de la grâce», in *Paradigmes de théologie philosophique*, Editions universitaires, Fribourg, 1983, p. 79-84.
- , «La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam», in *Historia philosophiae medii aevi*, Festschrift für Kurt Flasch, Grüner, 1991 (à paraître).
- , «L'univocité de l'être, fondement critique de la négation chez Guillaume d'Occam de l'exemplarité divine», in *Mélanges en l'honneur du P. Camille Bérubé, Collectanea Franciscana*, 60, 1990, 3-4, p. 577-597.
- , Des huit études publiées ici, sept ont paru sous une première version. Elles ont été profondément refondues, corrigées, complétées et articulées les unes aux autres. La troisième est originale. La première a paru à la *Revue thomiste*, 1985; la seconde à la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1980; la quatrième dans *Paradigmes de théologie philosophique*, Fribourg, 1983; la cinquième à la *Revue philosophique de Louvain*, 1986, 84; la sixième à la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1975; la septième dans *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam Konstanty Michalsky*, Grüner, Amsterdam, 1988; la huitième dans *Studia philosophica*, 1976.
- NORMORE, C., «Future contingents», in Kretzmann, Kenny, Pinborg (éd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, University Press, Cambridge, 1982, p. 358-381.

- , «Divine Omnipotence, Omnipotence and Future Contingents, An Overview», in R. Rudavski (éd.), *Divine Omnipotence and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1985, p. 3-22.
- NUCHELMANS, G., *Theories of the Proposition, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, North Holland Linguistic Series, 8, Amsterdam-London, 1973.
- , *Late-Scholastic and Humanist Theories of Proposition*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York, 1980.
- OBERMANN, H. A., *Spätscholastik und Reformation*: I, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich, 1965; II, *Werden und Wertung der Reformation*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1979.
- PERLER, D., *Prädestination, Zeit und Kontingenz, Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, Grüner, Amsterdam, 1988.
- PHILONENKO, A., *L'œuvre de Kant*, Vrin, Paris, 1969.
- PIAGET, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, présentée par J. Daniélou, Bibliothèque de théologie historique, 2 vol., Beauchesne, Paris, 1961.
- PUTALLAZ, F.-X., «Autour de la connaissance intuitive des non-existants chez Ockham», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 30, 1983-3, p. 447-467.
- REEVES, H., *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, Seuil, Paris, 1981.
- REINA, M.-E., voir WALTER CHATTON.
- SAUSSURE, F. DE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1961.
- SCHULZE, M., «Gregor von Rimini, Lectura super Secundum, Themen und Probleme», in *Gregorii Ariminensis Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, vol. 4, De Gruyter, Berlin-New York, 1979, p. XLI-LXI.
- SECRÉTAN, CH., *La Philosophie de la liberté*: I, *L'idée*, A. Durand, Paris, 1866²; II, *L'histoire*, Howard et Delisle, Lausanne, 1872².
- SCHWAMM, H., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934.
- SEEBERG, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 tomes en 5 volumes, A. Deichert-schen Verlagsbuchhandlung, Dr. W. Scholl, Leipzig, 1922³, reprint B. Schwabe, Basel-Stuttgart, 1960.
- SIMONIN, P., «La notion d'intentio», *Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, 1930.
- SIMONS, P., voir MULLIGAN, K.
- SMITH, B., voir MULLIGAN, K.
- SPINOZA, B., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, édition C. Gebhart, 4 vol., Heidelberg, 1924.
- , *Ethique*, texte et traduction par C. Appuhn, 2 vol., Garnier, Paris, 1953.
- , *Traité de la Réforme de l'entendement*, texte et traduction par A. Koyré, Vrin, Paris, 1951.
- STEIN, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie der hl. Thomas von Aquino, Versuch einer Gegenüberstellung», in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, Niemeyer, Halle (Saale), 1929, p. 315-338.
- TALANGA, J., *Zukunftsurteile und Fatum, Eine Untersuchung über Aristoteles' De Interpretatione*

- tione und Ciceros De fato mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmenlehren*, Habelt, Bonn, 1986.
- TUGENDHAT, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M., 1976.
- VIGNAUX, P., *Nominalisme au 14^e siècle*, Institut d'Etudes médiévales, Montréal-Paris, Vrin, 1948.
- , *La justification et la predestination au 14^e siècle, Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, vol. 48, Leroux, Paris, 1934.
- WEINBERG, St., *Les trois premières minutes de l'univers*, traduit de l'américain par J.B. Yelnik, Seuil, Paris, 1978.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, in *Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969.
- , *Das Blaue Buch*, in *Schriften*, V, ibid., 1970.
- WOLF, U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Fink, München, 1979.
- WÜRSDORFER, J., «Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, 1, Münster, 1917.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page XIII, 3e alinéa, ligne 4:

au lieu de: métaphysique univoque de la substance et de l'accident,
composer: métaphysique univoque de l'être comme substance et accident,

Page XIV, 2e alinéa, ligne 2:

après: distinction formelle ex natura rei;
ajouter: l'intellection par raison abstractive tend en conséquence à faire place à un mode d'intellection intuitive.

Page 10, 2e alinéa, ligne 15:

au lieu de: considéré
composer: considérée

Page 92, 2e alinéa, ligne 7:

au lieu de: réellement
composer: réelle

Page 93, premier alinéa, ligne 19:

au lieu de: médiation
composer: causalité

Page 93, note 12, ligne 7:

au lieu de: utilisé
composer: utilisée

Page 95, premier alinéa, ligne 5:

au lieu de: selon l'être propre
composer: selon l'être immatériel propre

Page 95, 2e alinéa, ligne 11:

au lieu de: selon une relation transcendantale
composer: selon une relation prédicamentale de signification (*attention*: maintenir l'appel de note 17)

Page 96, 2e alinéa, ligne 14:

au lieu de: transcendantale
composer: prédicamentale

Page 97, premier alinéa, ligne 2:

après: l'exercice
ajouter: immatériel

Page 97, premier alinéa, ligne 6:

après: similitude cognitive
ajouter: , la similitude étant l'un selon la forme, comme le dit Aristote en *Métaphysique*, 1021 a 10.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page 98, premier alinéa, ligne 17:
au lieu de: formellement
composer: objectivement

Page 101, premier alinéa, ligne 6:
après: de leur exercice
ajouter: immatériel

Page 110, note 64, ligne 2:
après: p. 235).
ajouter: Cf. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 18, no. 7, VII, p. 457 a.

Page 113, note 74, ligne 2:
après: III, p. 296).
ajouter: Ad utrumque actum (i.e. speciem et intellectu) agit intellectus non motus ab eo quod est causa partialis secum concurrens ad illam actionem (1 S, dist. 3, p. 3, q. 3, no. 563, III, p. 335).

Page 115, note 80, ligne 8:
après: no. 270, VII, p. 525
supprimer le point et continuer ainsi: et *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 18, no 8, VII, p. 458 a-b.

Page 122, note 105, ligne 5:
après: note précédente
supprimer le point et continuer ainsi: et J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, p. 81 sq.

Page 125, note 112, ligne 1:
au lieu de: hypothè` se
composer: hypothèse

Page 138, note 144, ligne 5:
après: p. 93 sq.
ajouter: et J. JOLIVET, *op. cit.*, p. 82, note 126.

Page 139, note 150:
après: § 12, p. 48.
ajouter: Cf. la position d'Abélard, J. JOLIVET, *op. cit.*, p. 81, note 114.

Page 145, note 171:
après: ad tertiam.
ajouter: Ac tunc quidem propositiones verae sunt cum ita est in re sicut enuntiant (ABÉLARD, *Dialectica*, p. 160).

Page 151, note 186:
après: p. 57 a.
ajouter: Citation de *Summa theol.*, 1, q. 85, a. 5 ad 3.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page 151, note 187, ligne 2:

après: p. 369 b-372 a.

supprimer le point et la phrase: - Doctrine parallèle..... cf. plus haut, p. 97-98.
et ajouter: ; *Cursus theol.*, In Iam, q. 16-18, disp. 22, a. 3, no. 24 bis, t. 2, p. 627.

Page 161, note 211, ligne 4:

après: différente» des autres.

ajouter: Cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, V, § 36.

Page 202, note 174:

ajouter: Cf. SENÈQUE, Lettre 63.

Page 206, 2e alinéa, ligne 14:

après: l'essence

ajouter: divine

Page 255, premier alinéa, ligne 5:

après: chose productible

supprimer le point et ajouter: , c'est-à-dire comme possible, le possible étant défini comme une dénomination extrinsèque de la chose productible par Dieu, ainsi qu'il apparaîtra dans la prochaine étude.

Page 267, note 29, ligne 6:

après: à proprement parler.

ajouter: - GRÉGOIRE DE RIMINI avait bien vu cela, cf. plus haut, p. 166 sq.

Page 291, premier alinéa, ligne 8:

après: à venir dans le temps.

ajouter: De même que d'être créée n'abolit pas l'autonomie subsistante de la créature dans son être propre, de même d'être connue substantiellement par l'intellection éternelle de Dieu ne supprime pas sa contingence à venir dans le temps.

Page 344, note 46, ligne 3:

après: *Paul*, II, p. 99.

ajouter: Cf. *Actes*, 17, 28.

Page 349, 3e alinéa, ligne 4:

au lieu de: suffisante

composer: totale

ATTENTION

Dans *L'index analytique des matières*, pages 408-436, comme dans l' *Index des noms*, pages 437-440, les références données en chiffres romains doivent être augmentées *toutes* de deux unités.

Par exemple:

Page 408, article «Aliénation», ligne 7:

corriger le chiffre romain XIII en XV.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page 408, article «Aliénation», ligne 7-8:
insérer dans leur ordre les nouvelles références: 345 347

Page 411, article «Co-existence», ligne 2:
après: 114-117,
ajouter la nouvelle référence: 246,

Page 414, article «Dialectique», ligne 5:
après: sq.
ajouter: ; de Hegel et la procession des idées divines 208.

Page 417, article «Esse intelligible», lignes 4-5:
après: identité opérative
insérer dans leur ordre les nouvelles références: 112 205 206 380

Page 421, article «Intellection», ligne 14:
après: 103, 112, 398;
ajouter: analogon scotiste et occamien de cette identité 118, 380; relation selon la substance 398;

Page 422, article «Jugement», ligne 14:
après: par Occam 378
ajouter: ; la composition prédicative, signe de l'identité réelle 151.

Page 424, article «Motion prévenante...», ligne 5:
après: 318, 345
ajouter: ; structure les preuves de l'existence de Dieu 344.

Page 434, article «Truth maker», ligne 8:
après: pas être» 384-385;
ajouter: indépendante de la conscience 385;

Page 438, colonne b:
après la mention de Johannes Capreolus,
introduire la mention nouvelle: Jolivet, J. 122, 138, 139

Page 439, colonne a:
dans la mention Pierre Abélard:
ajouter dans son ordre la référence nouvelle: 144,

Page 443, bibliographie de Pierre Abélard:
après: edidit B. Geyer, *ibid.*, XXI, 4, 1933.
ajouter: ——, *Dialectica*, edidit L. M. De Rijk, Ph. D., 2nd revised edition, Van Gorcum & Comp., Assen, 1970.

Page 443, bibliographie de Thomas d'Aquin:
après: Rome, 1931.
ajouter: ——, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Turin-Rome, 1950.
——, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*, Marietti, Turin-Rome, 1955.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page 444:

après la bibliographie de Anscomb, G. E. M.:

ajouter: AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

Page 445:

après la bibliographie de Jacob, F.:

ajouter: JOLIVET J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris, 1969.

Page 446, bibliographie de Muralt, A. de:

- 1) après: «La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam», ...Grüner, 1991
supprimer la mention: (à paraître).
et ajouter: , vol. 2, p. 744-769.
- 2) après: «L'univocité de l'être, fondement critique de la négation chez Guillaume d'Occam de l'exemplarité divine»,
corriger la référence de la manière suivante:
in *Mélanges Bérubé, Etudes de philosophie et de théologie médiévales*, édités par V. Criscuolo,
Istituto storico dei Cappuccini, Rome, 1991, p. 357-374.
- 3) supprimer le dernier paragraphe, commençant par:
—, Des huit études publiées ici, sept ont paru...
- 4) ajouter: —, «L'être du non-être en perspective aristotélicienne», in *Le problème du non-être dans la philosophie antique*, Revue de Théologie et de Philosophie, 122, 1990, III,
p. 375-388.
—, «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste», in *Hommage à Fernand Brunner*, Dialectica, 1992 (à paraître).
—, «L'âme et la grâce chrétienne» in *Hommage à Daniel Christoff*, Genos, 1992 (à paraître).

STUDIEN UND TEXTE
ZUR GEISTESGESCHICHTE
DES MITTELALTERS

3. KOCH, J. (Hrsg.). *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters.* 2nd impr. 1959. reprint under consideration
4. THOMAS AQUINAS, *Expositio super Librum Boethii De trinitate.* Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum recensuit B. DECKER. Editio photomechanice iterata 1965. ISBN 90 04 02173 6
5. KOCH, J. (Hrsg.). *Artes liberales.* Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters. Repr. 1976. ISBN 90 04 04738 7
6. MEUTHEN, E. *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg.* 1959. ISBN 90 04 02174 4
7. NOTHDURFT, K.-D. *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts.* 1963. ISBN 90 04 02175 2
9. ZIMMERMAN, A. (Hrsg.). *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250-1350.* Band I. 1971. ISBN 90 04 02177 9
10. McCARTHY, J. M. *Humanistic emphases in the educational thought of Vincent of Beauvais.* 1976. ISBN 90 04 04375 6
11. WILLIAM OF DONCASTER. *Explicatio Aphorismatum Philosophicorum.* Edited with annotations by O. WEIJERS. 1976. ISBN 90 04 04403 5
12. PSEUDO-BOÈCE. *De Disciplina Scolarium.* Édition critique, introduction et notes par O. WEIJERS. 1976. ISBN 90 04 04768 9
13. JACOBI, K. *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shireswood und in anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts.* Funktionsbestimmung und Gebrauch in der logischen Analyse. 1980. ISBN 90 04 06048 0
14. WEIJERS, O. (éd.). *Les questions de Craton et leurs commentaires.* Édition critique. 1981. ISBN 90 04 06340 4
15. HERMANN OF CARINTHIA. *De Essentiis.* A critical edition with translation and commentary by CH. BURNETT. 1982. ISBN 90 04 06534 2
16. GODDU, A. *The physics of William of Ockham.* 1984. ISBN 90 04 06912 7
17. JOHN OF SALISBURY. *Enthetics Maior and Minor.* Edited by J. VAN LAARHOVEN. 1987. 3 vols. 1. Introduction, texts, translations; 2. Commentary and notes; 3. Bibliography, Dutch translations, indexes. ISBN 90 04 07811 8
18. RICHARD BINKLEY. *Theory of sentential reference.* Edited and translated with introduction and notes by M.J. FITZGERALD. 1987. ISBN 90 04 08430 4
19. ALFRED OF SARESHEL. *Commentary on the Metheora of Aristotle.* Critical edition, introduction and notes by J. K. OTTE. 1988. ISBN 90 04 08453 3
20. ROGER BACON. *Compendium of the study of theology.* Edition and translation with introduction and notes by T. S. MALONEY. 1988. ISBN 90 04 08510 6
21. AERTSEN, J. *Nature and creature.* Thomas Aquinas's way of thought. 1988. ISBN 90 04 08451 7
22. TACHAU, K. H. *Vision and certitude in the age of Ockham.* Optics, epistemology and the foundation of semantics 1250-1345. 1988. ISBN 90 04 08552 1
23. FRAKES, J. C. *The fate of fortune in the Middle Ages.* The Boethian tradition. 1988. ISBN 90 04 08544 0

(continued on next page)

24. MURALT, A. DE. *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes. 1991. ISBN 90 04 09254 4
25. LIVESEY, S. J. *Theology and science in the 14th-century*. Three questions on the unity and subalternation of the sciences from John of Reading's Commentary on the *Sentences*. Introduction and critical edition. 1989. ISBN 90 04 09023 1
26. ELDERS, L. J. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. 1990. ISBN 90 04 09156 4
27. WISSINK, J. B. (ed.). *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. 1990. ISBN 90 04 09183 1
28. SCHNEIDER, N. *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*. Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts. 1991. ISBN 90 04 09280 3

DATE DUE

DEMCO 38-297

B721
.M773
1993x

abe 4469



3 5282 00000 2090 ✓