

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Penser au Moyen Age
coll. « Chemins de pensée », 1991

La Mystique rhénane.
d'Albert le Grand à Maître Eckhart
coll. « Points Sagesses », 1994

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Le Problème de l'Être chez Maître Eckhart
Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980

Ulrich von Strassburg. De summo bono, II, 1-4
Felix Meiner, Hambourg, 1987

Eckhart. Sur l'humilité
(traduction et postface)
Arfuyen, 1988

Eckhart. Poème
Suivi d'un Commentaire anonyme
Arfuyen, 1988

La Philosophie médiévale
PUF, « Que sais-je ? », 1989

Albert le Grand et la Philosophie
Vrin, 1990

La Philosophie médiévale
PUF, « Premier Cycle », 1993

EN COLLABORATION

Maître Eckhart
Métaphysique du Verbe et théologie négative
Beauchesne, 1984

Maître Eckhart
Commentaire de la Genèse
(traduction et notes)
Le Cerf, 1984

Celui qui est
interprétations juives
et chrétiennes d'Exode 3,14
Le Cerf, 1986

Maître Eckhart
Commentaire du Prologue à
l'Évangile de Jean
(traduction et notes)
Le Cerf, 1989

Maître Eckhart
Traité et sermons
(traduction et notes)
Flammarion, 1993

ALAIN DE LIBERA

LA QUERELLE DES UNIVERSAUX

De Platon à la fin du Moyen Age

SECCION DE ESTUDIOS DE
FILOSOFIA MEDIEVAL

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

Des travaux

collection fondée en 1982 par M. Foucault, P. Veyne et F. Wahl
dirigée par A. de Libera, J.-C. Milner, P. Veyne.

« Travail : ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur, et avec l'éventuelle récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à une autre figure de la vérité. »

ISBN 2-02-024756-9

© ÉDITIONS DU SEUIL, JANVIER 1996

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Mais la haine peut être ressentie contre les classes.

ARISTOTE

Il nous arrive, par la volonté, d'aimer ou de haïr quelque chose en général.

THOMAS D'AQUIN

J'aime les pommes en général.

Jacques CHIRAC

Un problème saturé

En 1845, l'Académie des sciences morales et politiques mettait au concours une histoire de la philosophie scolastique, dont le prix allait être remporté par Barthélemy Hauréau (1812-1886). L'intérêt pour le Moyen Âge était neuf. Victor Cousin venait de publier les *Ouvrages inédits d'Abélard* (1836), il leur ajouterait bientôt les *Petri Abaelardi Opera* (1849) coédités avec Charles Jourdain (1817-1886). La vision historique de l'Académie était très précise – c'était celle de Victor Cousin; le programme narratif qu'elle imposait ne l'était pas moins. Le volume d'histoire de la philosophie scolastique devait s'en tenir à la « grande époque » (les XIII^e et XIV^e siècles), porter « une attention toute particulière » au conflit entre réalistes, conceptualistes et nominalistes, chercher « la part d'erreur et surtout la part de vérité que ces systèmes et ces écoles pouvaient contenir », « dégager ce qui pourrait encore être mis à profit par la philosophie de notre temps », enfin, « se renfermer dans le domaine de la philosophie proprement dite et rester étranger à celui de la théologie, autant du moins que le permettrait le lien intime de ces deux sciences au Moyen Âge ». On laissera ici de côté les problèmes de frontière entre disciplines et les questions de périodisation pour aller à l'essentiel : dès son premier début en France, pour ne pas dire dans le monde, l'histoire de la philosophie médiévale a rencontré ce qu'on appelle *la querelle des universaux*. En posant que la philosophie, que l'on disait encore à l'époque *scholastique*, était « tout entière dans la querelle du nominalisme et du réalisme », à quoi s'ajoutait le « conceptualisme » en arbitre ou en recours, tiers indispensable à un âge du « juste milieu » intellectuel que le règne de Louis-Philippe réalisait en politique, Victor Cousin prolongeait un geste fondateur, engagé en l'an XI de la République, quand l'idéologue J.-M. Degérando appelait à la réévaluation de la « grande discussion entre les Réalistes et les Nominaux », où, selon lui, se marquaient les « nouvelles figures prises par les philosophies de Platon, d'Aristote et de

Zénon »¹. Ainsi cette longue querelle médiévale en révélait une autre, interminable, aussi vieille que la philosophie même, une histoire grecque en somme, une histoire d'Académies, de Lycées et de Portiques, continuée dans le latin de l'École.

Les choses ont changé depuis Victor Cousin. Le Moyen Age a conquis sa liberté; la *scholastique*, qui a perdu son *h*, n'est plus qu'une étiquette; l'histoire s'est donné de nouveaux objets, dont la querelle des universaux ne fait qu'un sous-ensemble. Derrière le renouvellement des méthodes, des conceptions et des styles, il nous paraît, pourtant, que Degérando a vu partiellement juste. En proposant au lecteur un livre sur la querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age, nous voulons argumenter une thèse simple : le problème médiéval des universaux est une figure du débat qui, depuis l'Antiquité tardive, oppose et rassemble à la fois le platonisme et l'aristotélisme.

Ce débat dure encore. Il y a aujourd'hui des « nominalistes » et des « réalistes ». Ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Ce livre est un livre d'histoire. Il a un objet, une méthode et un présupposé. Les trois sont liés.

Questions de méthode

Nous présupposons ici une certaine conception du Moyen Age et de l'histoire de la philosophie médiévale. On peut la résumer d'une formule, *translatio studiorum*, et l'explicitier en quelques phrases. La philosophie n'est pas morte en 529 avec la fermeture de la dernière école philosophique païenne par l'empereur romain d'Orient Justinien, elle a entamé un long transfert, une longue migration (*translatio*) vers l'Orient musulman d'abord, vers l'Occident chrétien ensuite². Dans ces voyages successifs où s'égrenent les capitales du

1. Sur tout cela, cf. J. Jolivet, « Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson », in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierh (« Storia e Letteratura », 179), Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, p. 5-7.

2. Sur la conception de l'histoire de la philosophie médiévale comme *translatio studiorum*, cf. A. de Libera, *La Philosophie médiévale* (« Premier Cycle »), Paris, PUF, 1993. Sur le thème médiéval de la *translatio studii*, cf. S. Lusignan, « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV^e siècle », in G. Contamine (éd.), *Traduction et Traducteurs au Moyen Age. Actes*

savoir et les centres d'études (*studia*) d'Athènes à Bagdad, de Bagdad à Cordoue, de Cordoue à Tolède, puis à Paris, à Oxford, à Cologne ou à Prague, la philosophie grecque n, de traduction en traduction, parlée arabe et latin; quelque chose a demeuré, beaucoup de choses se sont perdues, d'autres sont venues qui n'avaient jamais été dites. Faire l'histoire d'un problème, c'est donc suivre, un trajet épistémique réel, voir se former des réseaux, se distribuer, se défaire, se recomposer un certain nombre d'éléments, considérer des *glissements*, des *récurrences*, mais aussi des *faits de structure* déterminés par l'état des corpus accessibles.

Cette histoire indissolublement doctrinale et littéraire porte sur une durée longue – d'autant plus longue qu'elle refuse toute coupure philosophique entre l'Antiquité tardive et le Moyen Age. Quelle méthode impose ce vaste cadrage? Celle que dicte la nature même de l'objet étudié. Tel que nous l'entendons ici, le *problème des universaux* n'est pas un problème philosophique éternel, une question qui traverserait l'histoire par-delà « les ruptures épistémologiques, les révolutions scientifiques et autres changements d'ἐπιστήμη » : c'est un révélateur de ces changements – si changements il y a. L'histoire d'un objet n'est pas un état de la question à une période donnée. Il n'y a ni période ni question données. Il y a des questions durables en ce qu'elles créent leur propre durée.

Soit donc le problème des universaux. La tâche de l'historien n'est pas de présenter, de reformuler, de reconstruire les réponses qui lui ont été successivement apportées, c'est de remonter aux données textuelles, aux structures argumentatives, aux schèmes conceptuels et aux interférences de champs théoriques que recouvre et désigne cette appellation. On peut évidemment définir ce qu'est le nominalisme pour tel philosophe contemporain – on dira par exemple que, pour N. Goodman, c'est « le refus d'admettre toute entité autre qu'individuelle ». On peut ensuite facilement répartir les philosophies médiévales à partir d'un tel refus. Ce n'est pas notre problème. Notre tâche est de définir les réseaux conceptuels qui, dans le long travail historique de réappropriation du platonisme et de l'aristotélisme au Moyen Age, ont donné naissance aux figures médiévales

du colloque International du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986 (« Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes »), 1989, p. 303-315; F. J. Worstbrock, « *Translatio artium*. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie », *Archiv für Kulturgeschichte*, 47 (1965), p. 1-22; A. G. Jongkees, « *Translatio studii*: les avatars d'un thème médiéval », in *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningue, 1967, p. 41-51.

du débat Aristote-Platon. On ne peut accéder au problème des universaux en faisant l'économie de sa geste et de sa gestation. Quel est, dans ces conditions, l'objet de ce livre ? Répondre à cette question, c'est montrer à la fois sa singularité et la méthode qu'elle implique.

Revenons un instant au « conflit entre réalistes, conceptualistes et nominalistes » dont le concours de 1845 avait fait un thème central, sinon un objet privilégié. Ce conflit est censé circonscrire le problème des universaux, dans la mesure où il exhibe la conflictualité des réponses apportées par le Moyen Âge à un problème précis : celui du statut des universaux. Il est clair toutefois que chacune de ces réponses n'est que la mise en position hégémonique de l'une des trois réponses que l'on peut faire à la question des universaux telle qu'elle se formule historiographiquement : les universaux sont-ils des choses, des concepts ou des noms ? Cette question paraît naturelle. La querelle des universaux est une autre manière de dire les choses, les concepts et les mots. Pourtant, il n'y a là rien de « naturel ». Ce que constate l'historien de la philosophie dès qu'il délimite les problèmes « éternels » pour aller au détail des corpus philosophiques et à la geste des traditions interprétatives, c'est que la structure problématique imposée aux universaux par la triple entente du réalisme, du conceptualisme et du nominalisme est celle que la scolastique de l'Antiquité tardive, notamment celle, néoplatonicienne, des V^e et VI^e siècles a d'abord imposée comme grille de lecture aux *Catégories* d'Aristote. Avant que les médiévaux se demandent si les « universaux » étaient des choses, des concepts ou des mots, les néoplatoniciens se sont demandé si les catégories d'Aristote étaient des étants (ὄντα), des noèmes (νοήματα) ou des sons vocaux (φωναί). La question qui se pose est alors de savoir comment, pour quelles raisons et par quelle initiative, cette grille est passée des catégories aux universaux.

Mais cette question suppose que l'on sache pourquoi les universaux sont entrés dans le mobilier ontologique de la philosophie. Ici, la réponse est simple : parce qu'un philosophe néoplatonicien né à Tyr en 232 ou 233 de l'ère chrétienne, Porphyre le Phénicien, élève de Plotin, a rédigé un petit traité intitulé *Isagoge*, qui, comme son nom d'« Introduction » ne l'indique pas, était une préface à ces *Catégories*, alors placées en tête du cours de logique d'Aristote – l'*Organon*. La chose est claire, et bien connue : « On peut dire, en toute vérité, que c'est grâce à Porphyre », par l'intermédiaire de son second traducteur latin, Boèce (le premier étant Marius Victorinus, † 370), « que les principes de la logique ont pénétré dès le V^e siècle,

et bien avant la renaissance de la philosophie d'Aristote, dans le courant de la pensée occidentale ». Autrement dit, il suffit de savoir de quoi parle Porphyre pour savoir ce qu'étaient dans son esprit les objets théoriques que le Moyen Âge a appelés « universaux ». Considérons un instant le résumé que J. Tricot, son traducteur, fait de l'opuscule de Porphyre : « L'*Isagoge* a pour objet l'étude des *cinque voces* (les cinq voix ou dénominations : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident), qui jouent un grand rôle dans la doctrine d'Aristote, mais sur lesquelles les ouvrages du Stagirite ne fournissent que de brèves indications. » Nous voilà en possession d'une liste. Les universaux sont le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Tous ces termes figurent effectivement dans les œuvres d'Aristote. La formulation de J. Tricot n'en est pas moins singulière. D'abord, elle n'emploie pas le terme *universaux* – et pour cause, il ne figure pas dans le texte de Porphyre – ni celui de *prédicables*, qu'utilisent aussi bien Porphyre qu'Aristote : à la place, elle prend une expression *latine* de Boèce héritée de Porphyre lui-même, qui l'emploie ineluctamment³, et de ses commentateurs grecs⁴, qui la

3. L'*Isagoge* contient, de fait, une section (le chapitre 7) intitulée : Περὶ τῆς κοινωρίας τῶν πέντε φωνῶν. Tricot traduit justement : « Des caractères communs aux cinq voix » ; E. W. Warren : *Common Characteristics of the Five Predicables* (cf. *Porphyry the Phoenician, « Isagoge »*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1975, p. 48) – le titre reçu dans la tradition latine étant... *De communibus omnium quinque universalium*. Porphyre serait-il « vocaliste » ? Tout porte à le croire. Mais le texte s'ouvre sur une thèse générale à l'ambiguïté calculée : Κοινὸν μὲν δὴ πάντων τὸ κατὰ πλείονων κατηγορεῖσθαι ; Tricot traduit : « Ce qu'il y a de commun à toutes ces notions, c'est d'être attribué à une pluralité de sujets » ; Warren : *All the predicables are predicated of many things*. Comme souvent, la seule traduction rigoureuse est celle de Boèce – *Commune quidem omnibus est de pluribus praedicari* – parce qu'elle est indéterminée. En rendant le grec τὸ κατὰ πλείονων par *omnibus* (« à tous »), le traducteur latin ne prend pas parti. Tricot tranche dans le sens du conceptualisme (comme si Porphyre parlait explicitement de νοήματα) ; Warren esquive le problème. Reste que la leçon grecque originale balance entre le « vocalisme » (τῶν πέντε φωνῶν) et le flou artistique (μὲν δὴ πάντων). D'où une question simple : en quoi peut-il y avoir chez Porphyre un problème des universaux ? La réponse, on le verra, est simple, elle aussi : parlant en logicien (λογικώτερον), Porphyre s'interdit de traiter son propre problème. Preuve décisive que la considération des « cinq » comme simples « voix » (φωναί) relève de la logique et ne constitue ni la véritable perspective sur la question des universaux ni le fin mot de la pensée de Porphyre. En ce sens, on peut dire que l'*Isagoge* contient une théorie des cinq voix, pas une théorie des universaux.

4. C'est chez les commentateurs de Porphyre que l'expression « les cinq voix », utilisée dans le titre du chapitre 7, remonte jusqu'à l'intitulé général de l'ensemble du traité. C'est ainsi, par exemple, que, au lieu du titre de *Commentaire sur l'Introduction*, appelé par l'énoncé habituel du traité porphyrien (ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΦΟΙΝΙΚΟΣ ΤΟΥ ΜΑΘΗΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΑΥΚΟΠΟΛΙΤΟΥ : « Intro-

généralisent : *quinque voces*, littéralement les « cinq voix » ou les « cinq sons », ce qui impose d'emblée une vue « nominaliste », pour ne pas dire « vocaliste », sur l'objet de l'enquête (celle qu'illustrera au Moyen Âge Roscelin de Compiègne en réduisant les universaux à de simples *flatus vocis*). Par là, elle ferme toute possibilité d'émergence d'un problème des universaux : si le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident sont des voix, le problème ne peut porter sur ce que sont les universaux, puisqu'il est d'emblée résolu⁵. Sur quoi porte-t-il alors ? Et pourquoi le poser ? Ensuite, si l'on pressent qu'il est nécessaire de savoir ce que sont le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident pour aborder l'étude des catégories, on ne voit pas en quoi cette connaissance est plus nécessaire qu'une autre – comme de savoir ce que signifie « être prédiqué » ou ce qu'est un nom, un terme, un sujet logique ou ontologique, ou, *last but not least*, un individu. Autrement dit, la nature du lien entre théorie des universaux et théorie des catégories n'est pas problématisée. Enfin, on se demande d'autant plus ce qui réclame l'intervention de Porphyre quand on sait qu'Aristote lui-même a, en plusieurs circonstances, clairement défini ce qu'il entendait par 'termes universels' ou 'prédicables'. On a donc ici un premier paradoxe : la présentation des universaux par Porphyre ne contient pas le mot 'universaux'. Son traducteur français remplace le mot manquant par une expression (« les cinq voix ») qui véhicule une thèse vocaliste (nominaliste) dans une phrase où elle ne peut s'appliquer – une expression comme 'Le genre est un mot' étant une expression logiquement mal formée (une expression bien formée ne peut être que 'Genre est un mot'). Enfin, le texte de Porphyre semble faire double emploi avec la théo-

duction de Porphyre le Phénicien, disciple de Plotin de Lycopolis », le commentaire d'Ammonius est désigné par : ΑΜΜΟΝΙΟΥ ΕΡΜΕΙΟΥ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΩΝ ΠΕΝΤΕ ΦΩΝΩΝ.

5. Ce premier paradoxe est incontournable, car il exprime directement le projet théorique (ou plutôt la fonction propédeutique) de l'*Isagoge*. Comme le note J.-F. Courtine, la perspective porphyrienne incline originellement au nominalisme – une tendance que ne dément pas, sur ce point, le néoplatonisme tardif. Cf., à ce propos, J.-F. Courtine, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'*οὐσία* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être) », in P. Aubenque (éd.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique* (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), Paris, Vrin, 1980, p. 33-87 (spécialement p. 39 et 47). De ce point de vue, le « problème des universaux » est donc un corps étranger dans l'*Isagoge*, ce que sanctionne un second paradoxe, sur lequel nous revenons plus loin : Porphyre ne formule « son » problème que pour l'esquiver. Le troisième, proprement médiéval, est que la tradition latine n'a longtemps disposé que de l'« Ancienne Logique » (*Logica vetus*) pour traiter une question que, selon Porphyre lui-même, la logique comme telle ne pouvait ni ne devait assumer.

rie aristotélicienne des prédicables : un double emploi, il est vrai, d'un type étrange, puisqu'il consiste à faire cohabiter avec les définitions aristotélésiennes des termes universels une définition portant sur autre chose que ce que visait Aristote ! A cela s'ajoute un second paradoxe : on ne voit pas comment un problème des universaux peut bien émerger d'une étude « volontairement aride, mais très accessible » (*sic*) des *cinq voix* ou dénominations, dont Tricot lui-même souligne qu'elle est partiellement inspirée de « divers passages des *Topiques* d'Aristote »⁶.

D'où vient donc le « problème » qui a non seulement suscité dix siècles de discussions, mais permis l'éclosion des thèses philosophiques fortes et cohérentes qu'on appelle « nominalisme » et « réalisme » ? Peut-être du fait que le « problème des universaux » recouvre un réseau de questions qui, dans le mouvement complexe de l'exégèse de l'ensemble du corpus aristotélésien, ont cristallisé autour de l'*Isagoge* sans être toutes énoncées par l'*Isagoge*. A ce compte, il faudrait dire que l'*Arbre de Porphyre* cache une forêt. C'est la thèse que nous défendons ici.

LE PROBLÈME DES UNIVERSAUX ET L'AFFAIRE DES STYLOS

Avant d'entrer dans le détail de l'hypothèse de travail que nous proposons, avant d'exposer le programme de recherche qu'elle détermine, il faut nous défaire de l'illusion *anhistorique*. En maintenant qu'il n'y a pas d'accès immédiat à la problématique des universaux, nous soutenons qu'il faut neutraliser l'*apparence transcendante* qui revient, inéluctablement, à l'horizon du travail historique. Tout lecteur d'un livre consacré aux universaux est en droit de réclamer une position simple du problème traité : une position ancrée dans la métaphysique du sens commun. Il y va de la possibilité d'une traductibilité des philosophèmes et d'une continuité de l'expérience de la pensée, gage supposé de tout dialogue comme de toute interprétation philosophiques. Une telle position existe-t-elle ?

6. Il y a, malgré tout, une différence fondamentale entre Porphyre et Aristote. Dans les *Topiques*, le Stagirite étudie quatre « prédicables » : (1) la définition, (2) le propre, (3) le genre et (4) l'accident ; Porphyre remanie la liste aristotélésienne en ajoutant l'espèce, en supprimant la définition et en isolant la différence (intégrée par Aristote à l'étude du genre). Sur le sens et les conséquences de ce remaniement, cf. A. de Libera, « Introduction », in Porphyre, *Isagoge*, trad. J. Tricot revue (« *Sic et Non* »), Paris, Vrin, 1995.

Dans son introduction à la traduction anglaise du *De universalibus* de Jean Wyclif, P. V. Spade tente d'« illustrer » le problème des universaux avant de l'« énoncer précisément »⁷. La question philosophique générale, vite circonscrite, ouvre sur une alternative simple : « Y a-t-il ou non des universaux dans le monde ? Une réponse affirmative est le réalisme, une réponse négative, le nominalisme. » Sans décider encore si, ainsi formulé, le problème philosophique des universaux n'est pas exagérément réduit (où classer en effet, dans cette perspective, le réalisme de la doctrine husserlienne des essences qui, contre Platon, professe leur non-existence empirique ou *mondaine* ?), il faut s'arrêter un instant sur l'exemple qui l'illustre.

Le point de départ choisi par Spade est intuitif et perceptuel. On peut penser qu'il ne peut en être autrement dans une présentation qui, semble-t-il, accepte tacitement la *vue nominaliste*, mais il y a d'autres raisons à cela, que nous examinerons par la suite – notamment le lien conceptuel et historique existant entre la problématique des universaux et celle de la perception issue de la thèse d'Aristote dans les *Seconds Analytiques*, selon laquelle, « bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel ». Revenons à la situation décrite par Spade : j'ai devant moi deux stylos à bille noirs. Le point crucial est : combien de couleurs vois-je ? Deux réponses s'offrent. La première : je vois une seule couleur – la noirceur (*blackness*) qui est « simultanément partagée par les deux stylos ou commune aux deux » –, une seule et même couleur donc, bien qu'inhérente à deux choses distinctes et présente en même temps en deux endroits différents. Cette position, ce que Spade appelle « croire aux universaux », est le réalisme : admettre que des « entités universelles » comme la noirceur sont partagées par toutes les choses qui présentent une même propriété (ici, être noirs) et qu'à ce titre elles leur sont communes. À l'opposé, évidemment, le nominaliste est caractérisé comme celui qui voit deux noirceurs, autant de noirceurs que de stylos. Deux noirceurs qui sont « semblables », certes, mais qu'« il suffit de regarder pour voir qu'elles ne sont et n'en restent pas moins deux noirceurs ». Ainsi illustré, le problème des universaux est simple : y a-t-il ou non deux couleurs dans les stylos de P. V. Spade ? « Le réalisme et le nominalisme sont les deux principales réponses à cette question. »

On peut évidemment s'étonner de la naïveté du passage de la perception à l'être mis en œuvre dans la réponse « réaliste ». Mais, si

l'on veut bien admettre que le réalisme et le nominalisme correspondent, en général, à des « manières de voir », on doit aussi se demander ce qui prouve que le réaliste ne voit pas, comme tout le monde, deux choses noires quand il voit deux choses noires. Au vrai, même s'il s'avérait que la vue d'un réaliste fût différente de celle du commun des mortels, il resterait à expliquer comment, du simple fait qu'il voit le même noir en deux choses noires, le réaliste en vient à penser qu'une même entité – la noirceur – est actuellement partagée par ces deux choses. Telle que la présente Spade, la psychogenèse de la « croyance aux entités universelles » fait du réalisme le résultat d'un simple paralogisme – tel l'enfant de Piaget pour qui chaque escargot rencontré sur le bord du chemin est, perceptuellement, « l'Escargot », ni plus ni moins, le réaliste est celui qui, voyant la noirceur partout où il y a des choses noires, en conclut qu'il y a en chacune la même « entité universelle ».

Cette caractérisation suffit-elle ? On peut en douter. Il ne suffit pas de reconnaître avec Spade qu'il est « difficile de faire correspondre » toutes les théories des philosophes médiévaux avec son « illustration » de la problématique des universaux. Il faut se demander en quoi cette illustration articule suffisamment le problème de l'explication de la formation des concepts généraux et celui de la théorie psychologique de la perception des couleurs, et s'il l'articule sans préjuger la réponse dans la question.

Selon nous, l'exemple de Spade illustre une problématique qui est non seulement déjà constituée, mais supposée philosophiquement résolue ou, ce qui revient ici au même, historiquement sanctionnée et dans le sens du nominalisme et dans celui d'une certaine interprétation du nominalisme. Grâce à l'innocent exemple des deux stylos, on feint de croire que le réaliste voit de ses yeux la forme commune, qu'il en décèle la présence dans le sensible, presque à fleur d'objets, et, dans le même temps, on pose que le nominaliste voit comme tout un chacun des choses, que ces choses sont semblables et qu'il finit par en percevoir la similitude. Il n'y a qu'un problème : le nominalisme médiéval, du moins celui d'Occam, n'est pas une philosophie de la ressemblance, ni sa théorie des universaux une anticipation de l'empirisme classique.

Si la théorie occamista de l'origine des universaux peut donner l'impression de reprendre dans un langage étrange, mais à un niveau de théorisation plus maîtrisé, la description causale empiriste de la formation des concepts généraux selon Aristote (*Métaph.*, A, 1, et *Anal. post.*, II, 19), il est clair (a) qu'elle le fait à l'aide d'instruments spécifiques qui n'ont pas grand-chose à voir avec Aristote et rien à

7. Cf. P. V. Spade, « Introduction », in *John Wyclif, On Universals (Tractatus de universalibus)*, trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. xv-xviii.

voir, ou presque, avec ceux de l'empirisme classique, et (b) que les processus qu'elle s'efforce de décrire sont d'un autre ordre et ont d'autres implications que le scénario perceptuel présenté dans l'exemple des stylos. Or, s'il est un terrain commun au nominalisme et au réalisme à l'époque d'Occam ou de Duns Scot, c'est bien la singulière et nouvelle théorie de la perception qui, à la fois, les rassemble et les sépare, et qui veut que, pour Scot, *une seule perception sensible* suffise pour que l'intellect puisse former les concepts universels correspondants et, pour Occam, *un seul acte de connaissance intellectuelle abstraite* d'un singulier suffise pour que l'esprit puisse former à son sujet un concept spécifique de soi applicable à tous les autres singuliers maximement semblables. Il ne faut donc pas partir de l'hypothèse qu'une situation empirique simple peut nous aider à saisir les problèmes traités par la philosophie ancienne. Il faut tenter de montrer comment elle y a elle-même accédé.

NOMINALISME ET RÉALISME AU MOYEN ÂGE OU DE QUOI PARLONS-NOUS ?

S'il n'y a pas d'illustration intuitive du problème des universaux, on dira qu'il est au moins possible de définir ce que sont le nominalisme et le réalisme aujourd'hui, puis, en fonction de ce critère simple, de voir dans quelle mesure on peut parler de nominalisme et de réalisme au Moyen Âge.

On peut le faire. Mais c'est, à nos yeux, refaire sur le terrain de l'analyse l'erreur que l'on a commise sur celui de l'approche « naïve ».

En 1977, Paul Vignaux a clairement formulé le problème en distinguant deux méthodes pour « aborder et délimiter un ensemble de faits intellectuels désignés comme "nominalisme médiéval" ».

Deux manières sont concevables pour aborder et délimiter un ensemble de faits intellectuels désignés comme « nominalisme médiéval ». On pourrait accepter au point de départ un concept de *nominalisme* antérieurement acquis dans une réflexion philosophique, et à partir de ce concept circonscrire en quelque façon *a priori* le champ médiéval de recherche. On peut aussi interroger immédiatement les données connues d'histoire de la culture au Moyen Âge : si on y trouve des œuvres qui apparaissent typiques d'un *nominalisme* signalé par ce terme dans cette histoire même, l'analyse de ces œuvres conduira à proposer *a posteriori* une notion du « nominalisme médiéval » (p. 293).

La première méthode décrite par Vignaux est celle que nous rejetons ici. Pourquoi ? Il est certes possible de circonscrire un ensemble de thèses « nominalistes » dans la philosophie contemporaine. Chacun connaît au moins un slogan nominaliste, de celui de Goodman-Quine : « Nous ne croyons pas dans les entités abstraites », à celui de Goodman *solo* : « Pour moi, comme nominaliste, le monde est un monde d'individus. » De ce point de vue, le nominalisme peut donc être caractérisé au minimum comme *une doctrine qui ne reconnaît l'existence qu'aux individus*. Mais cette caractérisation suffit-elle ? Il va de soi que non. D'abord, elle ne rend pas compte du *sens technique* que chaque philosophe donne à son nominalisme. Soit, pour se limiter à un exemple, le nominalisme de Goodman. Le sens technique du « nominalisme » goodmanien n'est pas l'élimination des entités abstraites prônée par... Goodman-Quine, mais l'élimination de tout ce qui n'« est » pas un individu. Or, et c'est là que Goodman a son chemin de pensée propre : (1) cet individualisme est instrumenté par « le rejet de la relation d'appartenance au profit de la relation méréologique entre parties et tout » (la thèse de Goodman étant que « deux individus composés », ce qu'il appelle des *sommes*, « ne diffèrent que si au moins un des atomes qui les constituent diffère »); (2) la méréologie lui permet de ne pas éliminer les entités abstraites au profit des seules entités concrètes : il y a chez lui un équivalent *nominaliste* des propriétés, ce qu'il appelle *quale*, à la fois *individu* et « *entité abstraite récurrente*, que l'on retrouve » chez une pluralité de particuliers concrets, dans la mesure où il fait partie d'eux au sens méréologique du terme.

Si, à partir de ce concept préalable de *nominalisme*, on s'efforce maintenant de « circonscrire *a priori* un champ médiéval de recherche », on n'obtiendra rien d'extraordinaire. Si l'on s'en tient au programme minimal énoncé dans les slogans, on devra constater que nombre de réalistes médiévaux (c'est-à-dire de philosophes médiévaux traditionnellement considérés comme réalistes par l'historiographie) professent que le monde est un monde d'individus ou, si l'on préfère, que seuls *existent* des individus. Si l'on considère le premier critère technique goodmanien, on verra que le « rejet de la relation d'appartenance » n'a pas de sens dans une philosophie où le problème des classes n'est pas posé. D'une part, car la question de savoir quelle sorte d'entités il faut accepter pour rendre compte de la vérité des mathématiques n'inclut pas la notion de classe, mais porte plutôt sur le statut ontologique des objets ou choses mathématiques intercalés par Platon entre les Idées et les choses naturelles (ou, plus exacte-

ment, sur l'exposé qu'Aristote fait de cette doctrine de Platon, dans sa *Métaphysique*); d'autre part, parce que la notion *réaliste* médiévale d'universel fait précisément obstacle à celle de classe; enfin, parce que là même où un embryon de distinction entre relation d'appartenance et relation méréologique de parties à tout apparaît, à savoir dès la théorie *néoplatonicienne* des trois états de l'universel (dans la version qu'en rapporte Eustrate de Nicée), cette distinction sert aussi bien le propos du réaliste que celui du nominaliste.

Faut-il pour autant ignorer le nominalisme goodmanien? Non, car l'insistance qu'il met sur la relation méréologique permet (1) de ne pas négliger, comme extérieures à la problématique des universaux, les incursions de problèmes méréologiques dans quelques doctrines médiévales, et (2) de ne pas sous-estimer l'importance théorique des efforts déployés par certains auteurs, passablement discrédités par l'historiographie, pour donner corps à une problématique des tous – c'est le cas, par exemple, pour Roscelin de Compiègne, injustement réduit à professer un « vocalisme » laissé en friche jusqu'aux travaux récents de J. Jolivet.

Mais ce n'est pas cet *encouragement extérieur* à la recherche qui doit orienter la vision de l'historien. Ce n'est, au mieux, qu'un bénéfice secondaire. Le vrai problème est de montrer comment et pourquoi les problèmes méréologiques se sont immiscés dans la querelle des universaux. C'est alors un autre travail qui s'engage, qui réclame l'examen d'un objet proprement médiéval : l'élaboration de la *topique du tout*, selon la distinction entre tout universel et tout intégral, à partir des matériaux transmis par les monographies logiques de Boèce.

Cela dit, on peut aussi s'émanciper du cadre goodmanien et considérer qu'un programme nominaliste a tout intérêt à accompagner son ontologie (1) d'une analyse linguistique des énoncés scientifiques, philosophiques ou ordinaires, (2) d'un empirisme méthodique et (3) d'une approche naturaliste, voire matérialiste de l'esprit – ce programme une fois défini, on peut alors aborder les philosophies médiévales. On risque de n'y rencontrer que peu de compagnie – en dehors d'Occam peut-être, même s'il paraît difficile de trouver chez lui un quelconque équivalent de (3).

La conclusion est simple, il est intéressant de s'engager dans la première des deux voies indiquées heuristiquement par Vignaux, mais comme en toute démarche historique *a priori*, on ne retrouvera pour finir que ce que l'on a posé au départ. Faut-il alors choisir la seconde voie? Il va de soi, pour nous, qu'une notion de « nominalisme » médiéval ne peut être proposée qu'*a posteriori*. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il faille s'en tenir à des œuvres apparaissant « typiques

d'un nominalisme signalé par ce terme dans cette histoire même ». Les termes ont leur importance : les statuts universitaires parisiens de 1339 et 1340 ou les interdictions royales du *xv^e* siècle (édit de Senlis) peuvent nous éclairer utilement sur la référence que les médiévaux attribuaient à certains substantifs (par exemple, pour « nominaliste » : Occam, Grégoire de Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghen, Adam Dorp et Albert de Saxe), mais, à s'en tenir aux mots, on risque de perdre de vue la chose même et de prendre pour argent comptant les rapprochements forcés opérés par la vie (politique) des institutions. On est alors conduit, pour sauver les phénomènes, à accepter des distinctions entre nominalisme de gauche et nominalisme de droite⁸, qui sont aussi *déplacées* au Moyen Age que l'application brutale de critères goodmaniens.

Semblable difficulté vaut pour le réalisme. Même si l'on se limite à une période relativement courte de l'histoire de la pensée médiévale – le Moyen Age tardif (*xii^e-xv^e* siècle) –, aucune définition claire du réalisme ne s'impose *a priori* à l'historien. Cela tient d'abord à la diversité des acceptions du terme « réalisme » dans la philosophie moderne et contemporaine, depuis l'« atomisme logique » de Russell affirmant l'existence spécifique des relations indépendamment de leurs termes jusqu'au réalisme comme affirmation de la réalité du monde extérieur (la « thèse de la réalité du monde » au sens de K. Popper). Pour échapper à la prolifération des relations duelles où le réalisme se trouve aujourd'hui engagé (réalisme et idéalisme, réalisme et instrumentalisme, réalisme et phénoménalisme, réalisme et opérationnalisme, réalisme et vérificationnisme, etc.), on peut évidemment poser que la question de la signification du réalisme médiéval doit être ramenée à un domaine d'enquête bien délimité, celui des relations entre sémantique et ontologie tel que l'élabore la querelle des universaux, puisque chacun sait que c'est sur ce point que le réalisme s'oppose au nominalisme. A supposer qu'on soit parvenu à une définition claire du nominalisme comme désignant toute doctrine qui (1) « refuse de poser dans son ontologie autre chose que des individus concrets » et (2) « cantonne au monde des signes (des noms) l'uni-

8. C'est ce que font les historiens qui distinguent les « nominalistes de droite », dits « historico-critiques » (les tenants du *significabile complexe*, Grégoire de Rimini, † apr. 1344, et Hugolin d'Orvieto, † 1373), les « nominalistes modérés », dits « occamistes » ou « logico-critiques modérés » (Occam, Pierre d'Ailly, † 1420-1421, Gabriel Biel) et les « nominalistes de gauche » dits « modernistes » ou « logico-critiques radicaux » (Robert Holkot, † 1349, Nicolas d'Autrecourt, † apr. 1350, Jean de Mirecourt, fl. 1345, Adam Wodeham, † 1358). Sur ces catégories, cf. W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londres, Variorum Reprints, 1984.

versalité et l'abstraction » (C. Michon), il restera que le réalisme ne pourra être cerné comme le simple contraire de ces deux décisions.

On passe sur les changements de paradigmes scientifiques qui font qu'il y a autant de distance historique entre un néo-albertiste colonnais des années 1450 et un « dialecticien » parisien des années 1150 qu'entre deux théologiens du haut et du bas Moyen Âge. On passe aussi sur le fait que, dès l'époque d'Abélard (et davantage ensuite), il y a plusieurs variétés de réalisme, qui sont de prime abord encore plus difficiles à combiner que le nominalisme d'Occam avec celui de Grégoire de Rimini. Il y a plus difficile.

Une première difficulté tient à ce que, pour certaines périodes – notamment pour les premières décennies du XIII^e siècle –, les doctrines réalistes nous sont parfois connues de seconde main, filtrées et sans aucun doute déformées par leurs adversaires.

Une deuxième difficulté vient de ce que certains adversaires médiévaux du réalisme en ont eux-mêmes proposé des analyses qui ont fini par fonctionner pour nous comme une typologie *pure* – c'est le cas des critiques du réalisme par Abélard ou Occam. Le résultat est que l'on met autant de soin à faire correspondre les originaux à leurs copies que les néoscholastiques déployaient d'ingéniosité à inscrire le scotisme et l'occamisme comme branches mortes d'une *Somme de théologie* typographiquement érigée en arbre de la connaissance.

Troisième difficulté (qui n'est que la conséquence attendue de la plurivocité du « réalisme » contemporain) : ce que nous appelons aujourd'hui « réalisme » ne correspond pas plus que le nominalisme – et parfois aucunement – aux positions censées y correspondre au Moyen Âge.

La même conséquence s'impose donc pour le réalisme et le nominalisme : à supposer que le réalisme soit une position philosophique déterminée, l'historien de la philosophie médiévale doit toujours, quand il parle des « réalistes », définir d'abord un cadre, un domaine de problèmes, un langage conceptuel, un « univers théorique » où les doctrines, les arguments, les problématiques prennent leur sens, leur identité, leur physionomie propres.

CONTRE LA TÉLÉOLOGIE EN HISTOIRE

Dans les décennies où le devant de la scène philosophique était occupé en France par la phénoménologie et par ce qu'il nommait lui-même d'un terme impropre « la nouvelle philosophie de l'être de

Martin Heidegger », Étienne Gilson a proposé un modèle de l'histoire où la métaphysique thomiste du « pur acte d'être » (*actus purus essendi*) apparaissait comme le couronnement de la pensée médiévale, un sommet vers lequel tout ce qui précédait montait difficilement et duquel tout ce qui suivait ne pouvait que décliner. Le premier, Paul Vignaux a critiqué ce paradigme comme relevant d'une *théologie de l'histoire*⁹. Depuis quelques années, le nominalisme occamiste a succédé au thomisme en position de référence obligée. Il ne s'agit plus ici de théologie, mais de téléologie de l'histoire – la dimension théologique de l'occamisme étant neutralisée au bénéfice de ce qui semble directement importable dans la philosophie contemporaine : le naturalisme, voire le matérialisme. De ce fait, pour reprendre l'expression de Benedetto Croce, c'est le partage entre *ce qui est vivant* et *ce qui est mort* dans la philosophie médiévale qui détermine la vision historique – *ce qui est vivant* étant la part du travail théorique susceptible d'être intégrée, moyennant quelques adaptations, au débat contemporain. A cette téléologie de l'histoire nous opposerons ici une autre vue fondée sur la discontinuité des *ἐπιστῆμαι*. La tâche de l'historien est de décrire autant que possible le jeu complexe des reprises, des transformations et des ruptures qui travaillent l'apparence du *déroulement* historique. De ce point de vue, le XIV^e siècle ne fonctionne pas comme un *τέλος* de rechange, un paradigme de substitution pour une conception de l'histoire cherchant à répudier les choix d'objet de l'histoire, « continentale », qu'elle soit gilsonienne (Thomas d'Aquin) ou heideggérienne (Jean Duns Scot). Le XIV^e siècle est marqué par une révolution, un tournant que l'on pourrait dire à la fois linguistique et cognitiviste où l'occamisme a un rôle décisif, mais il n'abolit pas le XIII^e siècle, il n'abolit pas même ce qui, du XIII^e, demeure au plus fort de l'occamisme et, par voie de conséquence, ne se réduit pas non plus au magistère d'Occam. Il faut rejeter à la fois le *finalisme*, qui polarise dix siècles autour d'un événement de pensée supposé dominant, et la *pratique métonymique de l'histoire*, qui exige qu'à chaque siècle corresponde une seule posture du savoir, attestée dans une œuvre singulière et marquée d'un seul nom propre. S'agissant des universaux, l'historien ne peut ni partir du principe qu'il y a une *bonne* philosophie ni projeter sur le passé, pour séparer le mort du vif, ce qu'il suppose être la *bonne manière de philosopher*. Deux rappels s'imposent, que l'on peut formuler ainsi : la théorie des ensembles n'est pas

9. Cf. P. Vignaux, « Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire », in *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 55-67.

la lutte des classes ; la *Somme de logique* d'Occam n'est pas un brouillon de la *Somme athéologique*.

Quitte à lire l'histoire au futur antérieur, il faut multiplier les pierres d'attente : si, avec F. Cayla, on considère comme un problème fondamental le passage des analyses des premières *Recherches logiques* de Husserl à celles de la VI^e *Recherche* – déterminer s'il y a identité de structure « noématique » entre le « perçu comme tel » et le « signifié comme tel » (autrement dit : « si la structure des actes d'appréhension de la signification peut être généralisée à celle des actes de perception ») – si l'on se demande en quoi l'affirmation husserlienne que la perception est d'essence propositionnelle peut s'accorder avec l'idée d'une « sensorialité directe du sujet percevant », on a, au sein même de la philosophie dite « continentale », de quoi s'intéresser non seulement à la doctrine médiévale des « intentions » mentales en général, mais une raison *husserlienne* de s'intéresser au nominalisme occamiste. Parmi tous les médiévaux, Occam est en effet celui qui a donné l'une des interprétations les plus systématiques et les mieux élaborées de l'*intentio* comme *entité sémantique*, et il a développé une théorie propositionnelle du langage mental dans le cadre d'une psychologie modulaire présentant l'âme intellectuelle et l'âme sensitive comme deux sujets cognitifs distincts. De même, si l'on considère avec Cayla que le débat entre Sellars et Chisholm sur l'intentionnalité a une grande portée philosophique, on peut y trouver de quoi s'intéresser aux doctrines des *Modistae* des XIII^e et XIV^e siècles aussi bien qu'à la critique de l'occamisme par les « réalistes tardifs » d'Oxford. De fait, la thèse d'*irréductibilité faible* de Sellars (affirmant que « les pensées comme entités intentionnelles sont dérivées des propriétés sémantiques du langage », ce qui veut dire que « l'intentionnalité réside dans les énoncés métalinguistiques qui expriment les propriétés sémantiques d'une langue objet ») et la thèse d'*irréductibilité forte* de Chisholm (selon laquelle « les propriétés sémantiques du langage, et donc les énoncés métalinguistiques qui les expriment, sont dérivées des propriétés des pensées, qui sont le support fondamental de l'intentionnalité ») ont plusieurs parallèles médiévaux. De même, si l'on pense avec nous que la théorie des objets de Meinong a le moindre intérêt philosophique, on peut s'attendre que la lecture des multiples reprises ou critiques médiévales de la théorie avicennienne de l'indifférence de l'essence ne sera pas inutile. Le lecteur qui partage ces intérêts trouvera dans ce livre de quoi s'orienter pour les satisfaire.

Notre conception de l'histoire ne sacrifiera pas pour autant au « mouvement rétrograde du vrai ». Ce qui nous importe est d'ordre *archéologique* : nous voulons expliquer comment la pensée médié-

vale a rencontré le réseau de concepts, d'objets théoriques et de problèmes dont elle a tiré, comme une de ses figures possibles, le problème des universaux ; comment ce que l'historiographie appelle le 'nominalisme' et le 'réalisme' s'est constitué ; sur quels schèmes conceptuels récurrents les philosophes médiévaux ont bâti leur compréhension de la pensée aristotélicienne et forgé leur représentation du platonisme. Ce livre est donc un livre d'histoire, car son objet philosophique n'existe qu'à s'*historiciser*. Il prend les choses au commencement, au *principe*, et essaie de restituer une complexité. Il ne va pas au *fait* historique ou à l'*archive* avec une problématique déjà constituée, il cherche, au contraire, à montrer sa *constitution*.

HISTOIRE AUTORITAIRE ET ANALYSE DES RÉSEAUX

S'il n'y a pas d'accès non historique aux problèmes posés dans l'histoire de la philosophie (ce qui n'interdit pas de traduire certains arguments dans un « idiome philosophique contemporain »), il faut aborder chaque problème dans une perspective épistémique. Plus exactement, il faut essayer d'interpréter épistémiquement les divers éléments, parfois hétérogènes, que l'historiographie a articulés ou neutralisés selon ses propres critères en les arraisonnant sous un intitulé ou une problématique dominante. Quels sont, pour les universaux, les instruments et les matériaux utilisables ?

(1) Il y a d'abord le texte ou plutôt le prétexte de la « problématique » : l'*Isagoge* de Porphyre et sa tradition interprétative. Il faut le décrire et l'analyser dans le cadre auquel il appartient, montrer en quoi et par quoi il *fait* histoire.

(2) Il y a aussi le corpus d'Aristote lui-même, les théorèmes qu'il contient, les gestes philosophiques de rupture qu'il est censé véhiculer à l'égard du platonisme.

(3) Il y a le stock d'énoncés disponibles à chaque moment de l'histoire, sur quoi le travail du philosophe s'exerce concrètement, qui définit pour lui l'horizon du questionnable. Au Moyen Âge, ce *champ d'énoncés disponibles* a un nom technique : ce sont les *auctoritates*, les « autorités », c'est-à-dire les propositions philosophiques considérées comme ayant une valeur définitionnelle ou opératoire. Il faut les recenser, différencier les champs produits par leurs multiples combinaisons et, le cas échéant, leurs phases de latence et de retour.

(4) Enfin, il y a la logique du débat lui-même, c'est-à-dire (a) les instantiations successives des figures de discussion mises en place

par Aristote, les interprètes néoplatoniciens, puis les diverses générations de philosophes médiévaux, autrement dit les continuités structurelles, qu'elles procèdent de schèmes conceptuels invariants, ou de séquences argumentatives récurrentes, (b) les réarrangements ou les refontes de ces structures, (c) les discontinuités et les ruptures épistémiques, marquées par l'apparition de nouveaux éléments ou de nouvelles combinaisons, irréductibles à la donne initiale.

On essaie ici de faire face à chacun de ces réquisits, sans prétendre à l'exhaustivité : pour le premier point, en déterminant exactement le problème que Porphyre a légué à la philosophie ultérieure et la manière, on le verra, paradoxale, dont il l'a posé ; pour les trois autres points, en tentant de recomposer pour chaque ensemble étudié le réseau épistémique où il s'insère. La querelle des universaux n'est pas le problème des universaux. Elle porte sur divers domaines dont la solidarité cachée ou explicite fait la spécificité de l'objet étudié : théorie de la perception, ontologie des *qualia*, théorie de la cognition, sémantique et philosophie du langage. Elle procède de schèmes et d'arguments récurrents, parfois sans transmission textuelle directe. On montrera ici que le ressort de tout réalisme est un argument, que nous appelons l'argument du *Ménon*, grâce auquel Socrate-Platon fonde la nécessité du recours à ce que le Moyen Âge appellera des 'natures communes participées' pour expliquer ontologiquement la conspécificité des individus. La récurrence de cet argument, en dehors de toute connaissance du texte du *Ménon* (qui n'a pratiquement pas circulé au Moyen Âge), montre l'inutilité d'une histoire conçue en termes d'histoire des sources, mais elle ne dispense pas d'une étude des corpus : car c'est bien sous la forme d'un retour du refoulé platonicien que s'accomplit chaque réalisme médiéval. Que l'argument du *Ménon* soit l'absent de l'histoire des universaux prouve qu'il faut concevoir l'écriture de l'histoire en termes de réseaux, de déplacements et de substitutions. Le réseau notionnel des textes qui sont les résidus diurnes du platonisme, les diverses traces mnésiques où se fonde le travail, s'inscrivent dans de vastes dispositifs textuels où ce qui manque compte autant que ce qui est montré. Le fantôme du platonisme est toujours glissé entre deux livres sur les rayons de la bibliothèque réelle. Le platonisme, d'un mot le *Ménon*, est toujours « sorti », « à l'emprunt », et c'est sur cet emprunt invisible mais sensible que se font les aristotélismes. Car le platonisme n'est jamais vraiment dehors, oublié, recouvert ou surmonté. Il parasite jusqu'aux théorèmes fondamentaux d'Aristote. C'est ce que révèle l'histoire autoritaire.

L'incohérence de l'aristotélisme ou d'une ambiguïté destinale

L'*auctoritas* médiévale est ce qu'on appellerait aujourd'hui une citation. Mais c'est une citation d'un type spécial, une citation qui « destine » la pensée, c'est-à-dire l'« envoie à ce qui lui appartient », selon le sens donné par Heidegger au mot 'destin' (*Geschick*)¹⁰. Or, et c'est là ce qui fait l'originalité de l'*auctoritas* médiévale et du mode de penser fondé sur les autorités, dans certains cas, l'autorité voue la pensée au destin de son *incertitude interne*. On arrive alors au paradoxe que, parfois, la proposition qui, comme on dit, *fait autorité* est, en même temps, la proposition qui soit. C'est le cas de toutes les autorités d'Aristote sur les universaux. A regarder les théorèmes qui, pour les médiévaux, constituent le champ d'énoncés disponibles à la réflexion, on voit que la plupart peuvent fonctionner pour le compte de Platon. Une histoire fondée sur les autorités montre que les énoncés les plus aristotéliens – puisque d'Aristote lui-même – véhiculent un platonisme résiduel. Examinons-les sommairement (étant entendu que chaque chapitre en fixera ensuite les modulations propres). Deux énoncés précis donnent le point de vue d'Aristote sur les universaux.

(1) *De interpretatione*, 7, 17a39-40 : l'universel est « ce qui, de nature, se prédique de plusieurs » ou « ce qui est naturellement prédiqué de plusieurs », *universale est quod est natum predicari de pluribus*, dit la traduction latine de Boèce. A première vue, il n'y a là aucune ambiguïté : Aristote parle des termes universels, des mots susceptibles d'être prédiqués de plusieurs sujets. Si l'on regarde, toutefois, le texte sur lequel est prélevée l'autorité, il faut en rabattre. Que dit, en effet, Aristote ? « Puisqu'il y a des choses universelles et des choses singulières (j'appelle *universel* ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, et *singulier* ce qui ne le peut : par exemple, *homme* est un terme universel, et *Callias* un terme individuel), nécessairement la proposition que telle chose appartient ou n'appartient pas à un sujet s'appliquera tantôt à un universel tantôt à un singulier. » Même si l'on peut discuter la traduction de Tricot, un fait est clair : aucun lecteur sensé ne devrait, à lire ces lignes, en retirer l'im-

10. Cf., sur ce point, M. Heidegger, « Logos (Héraclite, fragment 50) », in *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 269, qui explicite le jeu entre le destin (*Geschick*) et l'envoi (*Schicken*).

pression qu'Aristote est aristotélicien. A moins que l'aristotélisme authentique ne soit un réalisme, au lieu du conceptualisme qu'une certaine tradition interprétative moderne veut y voir. Mais, si Aristote est réaliste, où est la cohérence conceptuelle du *De interpretatione*? Comment maintenir à la fois qu'il « y a des choses universelles » et que la « nature d'un universel est d'être affirmé de plusieurs sujets »? Serait-ce qu'une chose peut être affirmée d'une autre chose? Serait-ce qu'il y a prédication « quand une chose est affirmée d'une autre chose »? C'est ce qu'affirmeront les *Reales* du XII^e siècle. Mais Aristote veut-il vraiment dire cela¹¹? Ne fait-il pas machine arrière en définissant *homme* comme un « terme universel » et *Callias* comme un « terme individuel »? C'est ce que traduit Tricot. Cela ne signifie pas que la théorie soit cohérente, ni d'ailleurs que la traduction soit justifiée. Boèce, lui, a compris autrement, qui a choisi la formule : *Ut homo quidem universale, Plato vero eorum que sunt singularia*, littéralement, « comme homme, assurément, est un universel, alors que Platon compte parmi ceux qui sont des singuliers ».

A lire cette définition de l'universel, un philosophe médiéval n'avait guère de choix. S'il ne connaissait d'Aristote que les *Catégories* et le *De interpretatione*, il ne pouvait que jouer une moitié de phrase contre l'autre – s'il interprétait comme Tricot le *ut homo quidem universale* de Boèce, ce que firent les *Nominales* du XII^e siècle, en soutenant qu'il y avait prédication « quand un terme était prédiqué d'un autre terme » – ou réduire l'incohérence au prix d'une adhésion massive au réalisme; s'il connaissait la totalité du corpus aristotélicien, il ne pouvait que se demander en quoi la définition du *De interpretatione* était compatible avec les principaux théorèmes antiplatoniciens de *Métaphysique*, Z. Comment peut-on affirmer

11. C'est, évidemment, toute la question. On peut tenter d'y apporter une réponse en reconsidérant le sens du mot « chose » chez Aristote. Pour P. Hadot, par exemple, le sens de *τὰ ὅντα* en *De int.*, 7, 17a38 (« Parmi les *τὰ ὅντα*, les uns sont universels, les autres particuliers »), n'est pas celui de « chose », au sens de « réalité extralinguistique, indépendante, extérieure à la pensée et au discours », mais celui de « concept-terme, c'est-à-dire le terme en tant que visant un concept et le concept vu dans le terme qu'il exprime » : « Dans un tel contexte, il est évident que *pragma* ne peut désigner une chose concrète, puisqu'une telle chose ne peut être qu'individuelle pour Aristote. Ne peuvent être universels ou particuliers que les concepts ou les termes qui leur correspondent » (cf. P. Hadot, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », in P. Aubenque (éd.), *Concepts et Catégories...*, loc. cit., p. 309-319 (spéc. p. 312-313)). Le problème est que ce n'est pas cette lecture qui a prévalu dans la tradition antique et, surtout, médiévale. La traduction de Boèce (*eorum quae sunt*, c'est-à-dire : « parmi les choses qui sont ») a, au contraire, imposé une interprétation réaliste précisément incompatible avec ce que devrait être le sens du texte d'Aristote pour être « aristotélicien » aux yeux du philologue.

dans la *Métaphysique* qu'aucun universel n'est une substance et soutenir dans les *Catégories* que les genres et les espèces sont des substances secondes? Comment peut-on dire que les universaux sont prédiqués de plusieurs choses et soutenir en même temps que les universaux sont des choses universelles? Les incohérences du corpus ne permettent pas de lever l'ambiguïté de l'énoncé supposé fondateur. S'il y a un problème des universaux, il commence à fleur de textes, dans la formulation du théorème censé l'éviter. La même remarque vaut pour le second texte autoritaire.

(2) Dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, Aristote définit l'universel « en repos dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité » résidant « une et identique dans tous les sujets particuliers ». Cette définition est à nouveau incohérente, et pour la même raison que la précédente. Soit l'universel est un terme et il peut se trouver dans l'âme au titre de concept mental, mais ne peut « résider dans les choses » singulières elles-mêmes; soit l'universel est une réalité extramentale et il peut se trouver dans les choses, mais ne peut plus « être en repos dans l'âme », puisque, comme le dit lui-même Aristote dans le *De anima*, ce qui est dans l'âme, ce n'est pas la chose, mais la forme intelligible de la chose. L'alternative est cruelle et se complique encore lorsqu'on note que, dans les *Catégories*, chapitre 2, Aristote définit les substances secondes par le fait de n'être pas dans les choses, mais seulement affirmées des choses. Ainsi, ce qui caractérise les genres et les espèces selon les *Seconds Analytiques*, II, 19, c'est d'être à la fois extérieurs à la pluralité et immanents à la pluralité, d'être à la fois dans l'âme et dans les choses; et ce qui les caractérise dans les *Catégories*, 2, c'est de n'être en aucune façon dans les choses. Comment échapper à cette contradiction? Là encore, il faut soit accepter l'incohérence d'Aristote, soit le rendre cohérent, mais dans le sens du réalisme.

C'est ce que font les *Reales* du XII^e siècle pour *De interpretatione*, 7, 17a39-40; c'est ce que font les réalistes du XIII^e pour les *Seconds Analytiques*. A l'époque de la scolastique proprement dite (XIII^e-XIV^e siècle), le réalisme semble d'autant plus dicté par les *autoritates* qu'au complexe d'Aristote s'ajoute une définition tirée d'Avicenne qui érige en doctrine positive la tension qui travaille le texte aristotélicien – c'est en effet à partir de la traduction latine de la *Métaphysique* du *Shifâ'* que s'impose l'adage scolaire affirmant que l'universel est « ce qui est en plusieurs et dit de plusieurs [individus] assujettis à sa nature » (*universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis*). Mais, s'il y a un réalisme pour chaque âge autoritaire, le défi relevé est toujours le même : la contradiction qui

mine le support de l'autorité. Avant la traduction des *Seconds Analytiques* et d'Avicenne, le réaliste doit soutenir que « la substance première et la substance seconde sont des substances et des choses existant par soi » et que la substance seconde est une *res per se existens* prédicable de plusieurs substances premières. Mais par là il transgresse les termes de *Catégories*, 2. Pour neutraliser cette transgression (selon *Cat.*, 2, une *res per se existens* devrait être seulement une substance première), il ne peut faire que ce que fait Albéric de Paris, le grand adversaire d'Abélard et des *Nominales*, il ne peut que poser la thèse apparemment paradoxale qu'une substance première, Socrate, est en même temps universelle. Quand apparaît la définition des *Seconds Analytiques*, c'est une autre contradiction qui se fait jour : car on ne voit toujours pas comment s'accommoder de l'ontologie de *Catégories*, 2. En l'occurrence : comment une substance seconde pourrait-elle, en bon aristotélisme, « être dans une autre chose »¹² ? Toute la problématique des universaux se développe donc, en fonction des supports autoritaires, soit comme une transgression permanente de *Catégories*, 2, soit comme un effort pour sauver « les phénomènes ». Ce n'est pas l'*Isagoge* de Porphyre qui commande le développement conceptuel, mais l'obscurité de la doctrine de la substance exposée dans *Catégories*, 2. Il fallait bien une *Introduction* à la doctrine des *Catégories*. Celle de l'*Isagoge* n'a pas suffi à dissiper les difficultés. Les premières solutions essayées au Moyen Âge – admettre qu'il y a des choses prédiquées – comme les plus tardives – poser qu'il y a des structures conceptuelles (disons un ordre essentiel) inhérentes aux choses – n'ont fait que déployer à fond l'inconsistance des équations fondatrices.

Elles l'ont fait d'autant plus facilement que Porphyre lui-même n'a pas contribué à clarifier la pensée d'Aristote. Néoplatonicien, le disciple de Plotin a laissé la troisième thèse fondamentale pour tout le réalisme médiéval. Si le platonisme était latent, fantomal, dans les textes d'Aristote, il éclate au grand jour dans l'œuvre de Porphyre. C'est le cas de la thèse que nous considérons comme la troisième

12. Certains réalistes du XIV^e siècle trouveront la solution. Équilibrant les *auctoritates*, ils attribueront à Porphyre une thèse, qui, contredisant formellement l'enseignement d'Aristote dans le chapitre 2 des *Catégories*, pose que « les substances secondes sont dans les substances premières ». C'est ce que fait, par exemple, Guillaume Russell dans son *Compendium super quinque universalis*. Cf. A. D. Conti, « A Short Scotist Handbook on Universals: The 'Compendium super quinque universalis' of William Russell, O.F.M. », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* (= *CIMAGL*), 44 (1983), p. 49, 4-5 : Item, secundae substantiae sunt in primis, ut dicit Porphyrius ; sed non per intellectum ; ergo, etc.

auctoritas fondant l'ambiguïté destinale de la notion d'universel.

(3) *Isagoge*, 6 (Tricot, p. 24) : « Par sa participation à l'espèce, la multitude des hommes n'est qu'un seul homme ; en revanche, par les hommes particuliers, l'homme unique et commun devient multiple. » Cette thèse, formulée dans le langage platonicien de la participation, était censée élucider la relation de l'universel au particulier chez Aristote ! Elle ne pouvait évidemment le faire sans compromettre l'aristotélisme. Le point décisif est qu'elle a fonctionné comme une structure conceptuelle d'un bout à l'autre du Moyen Âge. Là encore, les théories des *Reales* du XII^e siècle apparaissent comme l'expansion doctrinale d'un programme conceptuel fixé dans le formulaire porphyrien : la théorie réaliste de la *collectio*, discutée par Abélard n'est que la mise en argument de la formule de l'*Isagoge*. À l'autre extrémité du Moyen Âge, la théorie de l'homme commun opposée à Occam par Gauthier Burley n'est qu'un raffinement de la notion porphyrienne de l'« homme unique et commun ».

À la question de savoir d'où viennent les problèmes philosophiques on répondra donc ici : des structures conceptuelles articulées dans des énoncés fondateurs. La question des universaux n'est pas née de rien, comme un archétype qui se serait tout à coup manifesté dans le temps. C'est un produit de l'aristotélisme – du corpus d'Aristote –, c'est un produit de sa tradition interprétative et pas n'importe laquelle : la néoplatonicienne. Le problème des universaux est né d'Aristote, de la critique aristotélicienne du platonisme et du platonisme résiduel dans l'aristotélisme ; il est né de la confrontation du corpus aristotélicien avec ces *Catégories* qui ont toujours été en lui comme un corps étranger ; il est né des « explications » de Porphyre dans cette *Isagoge* censée introduire à la lecture des *Catégories*. Faire l'histoire du problème des universaux, c'est prendre en compte ces phénomènes et tenter de reconduire la problématique à la structure profonde qui n'a cessé de la porter. Notre thèse est que cette structure est lisible en grand dans les *Catégories*, spécialement dans la combinatoire mise en place en *Catégories*, 2 pour présenter les différents types de réalités ontologiques : substances (premières et secondes), accidents (particuliers et universels), et, plus largement, par-delà l'inconsistance de ses définitions successives de l'οὐσία, dans la définition de la prédication synonymique (συνωνύμως) et celle, inchoative, de la prédication accidentelle ou paronymique.

Si la problématique des universaux naît de la confrontation permanente de l'aristotélisme et du platonisme au sein même de la pensée d'Aristote, il y a des *révélateurs structurels* qui doivent permettre de suivre en détail le jeu complexe des travestissements et des méta-

morphoses d'une philosophie dans l'autre. C'est par ces révélateurs, ces symptômes, que l'on rejoint Platon là même où il est question de le réfuter ou de le surmonter. Dans tout ce qui suit, nous nous attacherons spécialement à l'un de ces révélateurs : ce qui lie encore l'οὐσία d'Aristote à l'εἶδος de Platon une fois que l'on a officiellement répudié les Idées platoniciennes. Ce lien est la notion aristotélicienne de paronymie, exposée en *Catégories*, 1, qui transmet en contrebande la thèse platonicienne fondamentale de la causalité éponymique des formes et, qui plus est, sur le terrain où, on l'a vu, se joue toute la question de l'universel : le rapport des mots, des concepts et des choses.

Avant d'entamer la longue geste de l'universel, qui correspond à la longue marche de la philosophie d'Orient en Occident, il nous faut préciser davantage les trois phénomènes fondamentaux qui déterminent tout le processus : (1) la formulation paradoxale du problème des universaux chez Porphyre ; (2) le lien conceptuel qui unit la problématique des universaux à la doctrine des catégories à laquelle l'*Isagoge* est censée introduire ; (3) les structures platoniciennes qui encadrent, d'un bout à l'autre du Moyen Âge, le déploiement de la pensée aristotélicienne sur le terrain des universaux : (a) l'argument du *Ménon*, discours protofondateur de tous les réalismes, (b) la théorie des Formes éponymes qui parasite en secret l'aristotélisme.

Porphyre, ou le métaphysicien malgré lui

Le texte fondateur de la problématique des universaux pour la métaphysique occidentale, celui qui a servi de point de départ à toutes les discussions d'un bout à l'autre de la période qui s'étend de la fin de l'Antiquité au début de l'Âge classique est l'*Isagoge*. Conçue comme une introduction à l'explication des *Catégories* dans le cadre du cursus néoplatonicien où la philosophie d'Aristote sert de prolégomènes à la philosophie de Platon, l'*Isagoge* introduit au texte qui ouvre tout le cursus aristotélicien de l'enseignement néoplatonicien. La perspective est concordataire. Premier texte de l'*Organon*, préface des *Catégories*, l'*Isagoge* n'a pas d'ambition théorique. C'est une explication des principales notions requises pour l'analyse de la doctrine aristotélicienne des *Catégories* – une explication où, pédagogiquement, Porphyre, l'éditeur de Plotin, adopte essentiellement le point de vue des « péripatéticiens », qui est le plus adapté à la logique (λογικώτερον).

LE PARADOXE DE PORPHYRE

Le texte, cependant, s'ouvre sur la formulation d'un problème, celui qui deviendra le problème des universaux, lié à l'information philosophique et à l'univers de doctrines accessibles à un auteur du III^e siècle de l'ère chrétienne. Ce problème, Porphyre annonce qu'il s'abstiendra de le traiter. Ce qui se conçoit aisément, puisqu'il dépasse, selon lui, les limites de la logique et de l'*Organon*. Le problème se présente sous la forme d'une série de questions qui, de prime abord, paraissent relativement cordonnées.

Étant donné qu'il est nécessaire, Chrysaorios, pour apprendre la doctrine des *Catégories* telle qu'on la trouve chez Aristote, de savoir ce que sont genre, différence, espèce, propre et accident, et que ce savoir est nécessaire pour déterminer les définitions et, d'une manière générale, pour tout ce qui concerne la division et la démonstration, dont l'étude est fort utile, je t'en ferai un bref exposé, et j'essaierai en peu de mots, comme en une sorte d'introduction, de parcourir ce qu'en ont dit les anciens philosophes, en m'abstenant de recherches trop approfondies, et en ne touchant même qu'avec mesure à celles qui sont plus simples.

Et tout d'abord, en ce qui concerne les genres et les espèces, la question de savoir (1) si ce sont des réalités substantielles (ὀψέστημεν) en elles-mêmes ou seulement de simples conceptions de l'esprit (ἐν μόναις φιλαῖς ἐπινοαῖς) et, en admettant que ce soient des réalités substantielles, (2) s'ils sont corporels ou incorporels, (3) si, enfin, ils sont séparés ou ne subsistent que dans les choses sensibles (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) et d'après elles, j'éviterai d'en parler : c'est là un problème très profond et qui exige une recherche toute différente et plus étendue (trad. Tricot, p. 11).

On peut cependant lire cette énumération comme une grille qui présente les alternatives fondamentales qui organisent le questionnement de l'école néoplatonicienne¹³.

13. La grille néoplatonicienne mise en œuvre dans l'*Isagoge* a connu divers réaménagements, mais elle a conservé la même fonction heuristique. Ainsi, au Moyen Âge, le « problème de Porphyre » fonctionne comme un véritable programme narratif où s'articulent les possibilités conceptuelles et les thèses effectivement soutenues dans l'histoire. Un exemple d'un tel programme est fourni par le commentaire de Gauthier Burley sur l'*Isagoge* (cf. *Super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, éd. de Venise, 1497, f° 3vb). Pour Burley, la première question porte sur le fait de savoir si les universaux existent réellement (*utrum universalis existant in*

La question (1) s'inscrit dans le cadre d'un premier aspect du débat d'Aristote avec Platon : les genres et les espèces ont-ils une existence réelle (« subsistance ») au titre de formes séparées ou existent-ils seulement dans l'esprit du sujet connaissant¹⁴ ? La première branche de l'alternative correspond clairement à la théorie platonicienne des Idées¹⁵, modèles parfaits des choses sensibles qui en sont

rerum natura) ; puis, tout s'enchaîne. On demande notamment s'ils existent à part des individus ou seulement en eux (*utrum habeant esse separatim a singularibus vel existant in suis singularibus*), si une seule et même chose peut exister à la fois en plusieurs individus – ou, plus précisément, si un même universel peut exister tout entier (*secundum se totum*) en chacun de ses particuliers sans y être numériquement multiplié. A supposer que les universaux soient séparés des individus, on demande ensuite s'ils existent seulement dans la pensée ou bien aussi à l'extérieur d'elle (*extra intellectum*) ; si l'on admet qu'ils existent à l'extérieur de la pensée – thèse dite « platonicienne » –, la question est de savoir s'ils existent seulement en Dieu à titre d'Idées représentant les espèces des choses créées – thèse dite « augustinienne » – ou s'ils possèdent une existence par soi extérieurement à la pensée divine – thèse des platoniciens modernes, que développeront les *Formalistes* comme Jérôme de Prague.

14. On notera, ce qui a échappé jusqu'ici aux historiens, que le même type de questionnement se retrouve dans l'opuscule de Proclus *Sur l'existence du mal*, qui n'a survécu qu'en latin sous le titre de *De malorum substantia* : « Ce qu'il faut premièrement examiner, c'est si le mal est ou non ; et, dans l'affirmative, s'il est dans les intelligibles (*in intellectualibus*) ou non ; et s'il est seulement dans les sensibles, si c'est selon une cause principale ou non ; et si non, s'il faut lui attribuer quelque substance ou s'il faut tenir son être pour totalement insubstantiel ; et dans le premier cas, comment il existe si le principe est autre et d'où il tire son origine et jusqu'où il procède... » Cf. Proclus, *Trois études sur la Providence*, III, *De l'existence du mal*, trad. D. Isaac, 1982, p. 28-29. On notera que, sous le titre latin de *substantia*, la question de Proclus, telle que la restitue Moerbeke, a bien un sens existentiel, comme en témoigne l'ouverture : *Sive igitur est sive non malum primo considerandum ; et si est, utrum in intellectualibus est aut non, etc.* Selon D. Isaac, *op. cit.*, p. 111, n. 4, « cette manière d'aborder le problème du mal par la question : "est-il ou n'est-il pas ?" rappelle celle par laquelle Parménide (137b) aborde le problème de l'unité de l'un ». Ici ce qui concerne le lexique de la « subsistance » et de l'« existence », la version latine de Guillaume de Moerbeke doit être comparée à l'abrége grec (byzantin) d'Isaac Comnène le Sebastocrator (Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως), éd. D. Isaac, *op. cit.*, p. 127-200. On y retrouve, en effet, les termes clefs de l'alternative porphyrienne, notamment ὑφίστασθαι (cf. note suivante) et ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ici opposé à ἐν τοῖς νοητοῖς (au lieu de ἐν μόναις ψυχῇς ἐπινοῦναι). Sur Isaac Comnène (fl. vers 1140), cf. A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 34-36.

15. Sur les problèmes de traduction du verbe ὑφίστασθαι, cf. A. de Libera, « Introduction », *loc. cit.* Deux traductions latines s'opposent – dans l'*Isagoge* : *subsistere* ; dans les *Opusculs théologiques* (*Contra Eutychen*, 3) de Boèce : *substare* –, qui renvoient à des schèmes conceptuels différents, où platonisme et stoïcisme mêlent ou contraignent inextricablement leurs influences. Nous assumons ici qu'ὑφίστασθαι signifie « exister réellement », i.e. véritablement, au sens des Idées platoniciennes, non au sens des choses singulières. Le sens stoïcien d'ὑφίστασθαι, si fortement opposé à l'idée d'existence réelle (au sens courant du terme : celui de la réalité extrinsèque) que certains interprètes le rapprochent du *bestehen* de Meinong

le reflet imparfait et ne réalisent que sur un mode déficient l'excellence de leur nature, modèles auxquels l'âme, qui les a contemplés dans une vie antérieure, avant sa chute dans le monde des corps, fait retour par l'anamnèse ou « réminiscence » (*Phédon*, 74A sq.). La seconde branche correspond en partie à la thèse aristotélicienne standard qui fait de l'universel un concept « postérieur aux choses dans l'ordre de l'être » (*De an.*, I, 1, 402b7-8), dégagé du sensible par un processus d'induction abstraite. La présentation du concept « aristotélicien » reste, néanmoins, codée dans un vocabulaire néoplatonicien, comme en témoigne l'expression de « simples conceptions de l'esprit », *ψυχῶν ἐπινοαί*, qui renvoie à une distinction technique, non aristotélicienne, entre concepts authentiques – « notions de réalités » – et concepts fictifs – « notions sans corrélat réel »¹⁶.

La question (2), qui part de l'existence (subsistance) réelle des universaux, pose en langage stoïcien le problème de la nature de ces existants (subsistants) : s'agit-il d'êtres incorporels ou d'êtres corporels ? Les stoïciens admettant quatre sortes d'incorporels – le lieu, le temps, le vide et le λεκτόν, c'est-à-dire l'« exprimable », ce que les médiévaux appelleront l'« énonçable » (*enuntiabile*) –, on bute, sous une autre forme et dans un autre registre onto-logique, sur une contradiction implicite aux deux thèses opposées en (1). L'« exprimable » est en effet un être « dégagé des impressions sensibles » qui représente un « stade de la connaissance où le contenu de l'expérience sensible se traduit en termes de langage ». Ce contenu a deux particularités : (a) il est l'« articulation d'un contenu imagé en paroles » autrement dit, ce n'est pas l'objet d'une « intuition univer-

(« subsister », par opposition à « exister », *existieren*), nous paraît moins plausible, même si l'opposition entre la subsistance de l'« incorporel » et le vide du concept purement fictif ne peut être exclue *a priori* de l'horizon de compréhension du premier « problème » de Porphyre. La présence stoïcienne semble, toutefois, plus évidente dans le deuxième « problème ». En tout état de cause, c'est à articuler le différend Platon-Aristote que l'*Isagoge* a trouvé sa place dans la tradition interprétative, et c'est cette fonction qui, seule, nous intéresse ici. Sur Meinong et les stoïciens, cf. R. Nef, « The Question of the Significatum. A Problem Raised and Solved », in L. Formigari & D. Gambarara, *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam-Philadelphie, J. Benjamins, 1995, p. 185-202.

16. Sur la différence entre ἐπινοαί et ψυχῶν ἐπινοαί chez les néoplatoniciens, cf. A. de Libera, « Introduction », *loc. cit.* Cf., en outre, S. Ebbesen, « The Chimera's Diary. Edited by Sten Ebbesen », in S. Knuutila et J. Hintikka (éd.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 119 ; Ph. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius. La question du "skopos" du traité aristotélicien des *Catégories* », in I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris, 28 sept.-1^{er} oct. 1985* (« Peripatoi », 15), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 76-77.

selle » ; (b) toutefois, l'expression linguistique ne constitue pas le contenu, elle le traduit, sans le « créer »¹⁷. L'alternative ouverte en (2) relance la contradiction interne des positions « platonicienne » et « aristotélicienne ». Si, comme le dit Platon, l'universel est une « réalité subsistante », c'est un incorporel, mais, un incorporel étant dégagé du sensible, il doit en être abstrait : ce n'est donc pas une réalité subsistante, mais un concept comme l'universel aristotélicien. Réciproquement, si l'universel est un incorporel, c'est-à-dire un concept abstrait, comment peut-il être à la fois une réalité subsistante et « correspondre » aux êtres réels dont il est dégagé ? En outre, à s'en tenir à la position stoïcienne où le *λεχτόν* est distingué à la fois de l'Idée platonicienne et du concept mental aristotélicien, le mode ontologique de ce subsistant est aussi un problème : qu'est-ce en effet qu'un être qui n'est ni l'être réel (la chose singulière), ni l'être idéal de la Forme séparée de Platon, ni l'être mental ou psychique du concept abstrait d'Aristote ?

La question (3) reprend l'ensemble du problème d'un troisième point de vue qui ramène directement à un second aspect du débat d'Aristote avec Platon. L'universel est-il une Forme séparée ou une forme immanente au sensible ? Si c'est une Forme entièrement séparée, il y a un abîme infranchissable entre l'intelligible et le sensible. Si c'est une forme immanente, il faut expliquer comment l'intelligible peut bien être « présent dans les sensibles ». On retrouve alors l'opposition de Platon et d'Aristote. L'universel présent dans le sensible est soit une forme participée, soit un universel au sens où le définit Aristote dans les *Seconds Analytiques*, qui « réside un et identique dans les sujets particuliers ». Dans ce dernier cas, l'affaire n'est pas tranchée, car le passage même où Aristote définit l'universel comme présent dans les choses pose aussi qu'il est une « unité » sortie de la « pluralité » (*παρά τὰ πολλά*), résidant dans l'âme.

En formulant ces trois questions, Porphyre met donc le doigt sur l'ensemble des contradictions qui minent le platonisme et l'aristotélisme. C'est une présentation diaporématique de la tension qui structure la métaphysique occidentale dans tous les aspects concernés : ontologie générale, théorie de la connaissance, théorie du signe et de la signification. Pour J. Tricot, c'est aussi la matrice des grandes positions théoriques que le Moyen Âge va forger « avec des nuances innombrables » : le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme.

17. Cf. G. Verbeke, « Introduction doctrinale », in Avicenne, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet, vol. II, Louvain-Leyde, 1980, p. 5*.

Cette thèse est trop générale. Tricot a raison de rattacher originellement le réalisme à la thèse platonicienne affirmant que les genres et les espèces existent en eux-mêmes, au-dessus et en dehors des individus, mais il n'explique en rien la genèse du réalisme médiéval, qui, précisément, se construit contre l'image indirecte et longtemps caricaturale qu'il a de la doctrine platonicienne des Formes séparées. Il a raison de mettre en relation le nominalisme avec la thèse d'Antisthène affirmant : « Je vois un cheval, je ne vois pas la caballéité », mais il n'explique pas comment la problématique de la perception s'introduit au cœur de celle des universaux ni pourquoi les deux se rencontrent seulement dans le nominalisme du XIV^e siècle, et non dans celui du XII^e, ni, *a fortiori*, pourquoi elles se rencontrent d'abord chez les réalistes des XIII^e et XIV^e siècles, et pas seulement chez les nominalistes. Au vrai, il n'explique ni en quoi la thèse d'Antisthène, ignorée des médiévaux, peut légitimement caractériser le nominalisme ni comment, sur quelle base et par quels canaux celui-ci a bien pu se constituer comme position philosophique d'ensemble. Enfin, Tricot a raison de rattacher le conceptualisme à la thèse « aristotélicienne » affirmant que « les idées générales existent seulement dans l'esprit », mais il néglige le fait que la position d'Aristote est si peu homogène que l'aristotélisme « authentique » a pu longtemps passer pour la doctrine affirmant, au contraire, que les universaux sont des formes « fondées dans les choses ».

On ne peut rapporter directement l'ensemble de la problématique des universaux aux trois questions de Porphyre. Les positions distinguées par Tricot sont des positions historiographiques. Elles correspondent à une vision du Moyen Âge arrêtée au dossier établi par Gilson en 1942. Gilson, relayé par Tricot, se demande « comment un texte aussi anodin » que celui de Porphyre « a pu servir de point de départ à de si imposantes constructions métaphysiques qui, de Boèce à la Renaissance, ont passionné les plus puissants esprits »¹⁸. C'est faute de déterminer ce que peut être une matrice textuelle que ce genre d'interrogation se fait jour. Pour donner à un texte le statut de matrice, il ne faut pas lui juxtaposer des entités historiographiques, réalisme, nominalisme, conceptualisme, considérées comme des catégories philosophiques immuables, mais le prendre dans la mise en œuvre concrète de sa puissance d'engendrement conceptuel.

De ce point de vue, les quelques lignes de Porphyre portent une structure latente que seule l'évolution de la tradition interprétative de l'*Isagoge* et des *Catégories* dans le néoplatonisme tardif des V^e et

18. Cf. É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1942, p. 142-143.

vi^e siècles permet de lire. Si l'on schématise les trois questions de Porphyre, on voit en effet que celui-ci a greffé une question stoïcienne sur un schème qui, par la suite, est devenu le point de vue synthétique, concordataire, des néoplatoniciens sur les doctrines platonicienne et aristotélicienne des universaux. Il suffit de présenter ainsi les alternatives de Porphyre :

(1. 1) les genres et les espèces sont des réalistes substantiels en elles-mêmes ou (1. 2) de simples conceptions de l'esprit ;

(2. 1) les genres et les espèces sont des corporels ou (2. 2) des incorporels ;

(3. 1) les genres et les espèces sont des êtres séparés ou (3. 2) des êtres subsistant dans les choses sensibles ;

pour voir se former la structure qui a porté toute l'exégèse néoplatonicienne tardive, puis, à travers elle, une partie de l'exégèse arabe et latine, par des voies que l'on peut identifier historiquement et sur lesquelles on reviendra plus loin. Cette structure est la distinction des trois états de l'universel :

(a) les universaux antérieurs à la pluralité ($\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$) = (1. 1) ;

(b) les universaux postérieurs à la pluralité ($\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$) = (1. 2) ;

(c) les universaux dans la pluralité ($\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$) = (3. 2).

On voit aussi que (3. 1) est susceptible de prendre deux sens : soit celui, platonicien, de l'forme séparée = (a), soit celui, aristotélicien, de concept mental postérieur aux choses dans l'ordre de l'être = (b). Cela donne un sens tout différent à (3. 2) : dans un cas, référence est faite à l'opposition du réalisme platonicien des Idées et du réalisme aristotélicien des substances ; dans l'autre, à l'opposition du conceptualisme et du réalisme au sein même de la doctrine d'Aristote – contradiction manifestée par la proposition des *Seconds Analytiques* affirmant que les universaux sont à la fois dans l'âme et dans les choses, un en dehors de la pluralité et un dans la pluralité.

Si l'on considère à présent l'insertion de (2. 1)-(2. 2) dans la machine néoplatonicienne, on voit aussi d'où a pu venir la thèse, attestée au XII^e siècle, que les universaux sont des « énonçables » qui possèdent une forme d'être propre, l'*esse enuntiabile*, qui n'est ni celui des choses singulières ni celui des concepts généraux, mais un troisième genre d'être *sui generis*. On voit encore comment, pour échapper à ce qu'ils savaient de la contradiction Aristote-Platon, certains médiévaux ont été tentés de chercher une solution « du côté des stoïciens », qu'ils connaissaient très partiellement à travers Boèce, Cléon et Sénèque. Cependant, un mot peut en cacher un autre : le

terme 'incorporel', pour être stoïcien, n'est pas utilisé seulement par les stoïciens, il fait également partie du langage d'Alexandre d'Aphrodise, chef de l'école péripatéticienne d'Alexandrie et adversaire des stoïciens. Pour comprendre la question de Porphyre telle que les médiévaux pouvaient l'entendre, il faut donc également tenir compte, on le verra avec Boèce, de la connotation authentiquement aristotélicienne qu'elle pouvait présenter pour un auteur latin du VI^e siècle.

Saisir le statut matriciel du texte de Porphyre, impose de renoncer à une histoire mécaniste qui engendre les positions de l'historiographie à partir de philosophèmes considérés abstraitement. Il faut regarder le texte dans la suite de ses métamorphoses. Il faut parallèlement envisager l'*Isagoge* elle-même dans le cadre structurel qui est le sien : dans sa liaison avec les *Catégories* et, au-delà, avec l'ensemble des corpus aristotélicien et platonicien qui, à des degrés divers et selon des canaux de transmission spécifiques, l'ont encadrée de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Age. L'*Isagoge* n'existe pas en soi, son intelligibilité et son contenu sont relatifs à l'état des corpus philosophiques où elle s'inscrit. La problématique des universaux est le produit relatif de deux exégèses : celle de Platon, celle d'Aristote, mais c'est aussi le lieu d'intersection des deux corpus platoniciens et aristotéliciens. Ces corpus varient d'une époque à l'autre, d'un milieu à l'autre, d'une culture à l'autre. C'est donc comme lieu d'explicitation du débat d'Aristote avec Platon qu'il faut considérer l'*Isagoge*.

Mais on doit également tenir compte du paradoxe de l'*Isagoge* : Porphyre a légué le problème qu'il avait voulu éviter et il n'a transmis lui-même aucun des éléments qui eussent permis de le construire dans toute son ampleur. La problématique des universaux s'est constituée à l'occasion de l'*Isagoge* plutôt que par l'*Isagoge*. Ce qui lui a permis de s'édifier, c'est un ensemble de facteurs dont les liens avec l'*Isagoge* sont parfois directs, parfois lâches, parfois inexistant. Il faut donc suivre la tradition interprétative des textes qui ont porté et structuré le questionnement, textes que le Moyen Age latin n'a pas connus d'emblée et simultanément. On peut exprimer cette nécessité méthodologique en posant que l'histoire de l'interprétation de l'*Isagoge* doit être doublée par une histoire des corpus et une histoire des autorités.

L'ARBRE DE PORPHYRE

Opusculé d'une quarantaine de pages, l'*Isagoge* est un véritable catalogue de définitions, dont plusieurs sont empruntées aux *Topiques* d'Aristote¹⁹. Aucune ne pose de problème à Porphyre, toutes en posent à ses lecteurs et à ses commentateurs. On se contente ici de les présenter en elles-mêmes – la suite des analyses suffisant à manifester la nature et l'étendue des difficultés rencontrées par la tradition interprétative.

⟨D1⟩ *Le genre*. Porphyre donne trois définitions du genre. A ses yeux, seule la troisième est proprement philosophique.

⟨D1a⟩ « Le genre se dit, d'abord, d'une collection d'individus se comportant d'une certaine façon par rapport à un seul être et par rapport entre eux » – c'est le genre au sens de *race* ou du latin *gens*. La « race des Héraclides » est le genre, c'est-à-dire l'ensemble des descendants d'une même souche, qui ont entre eux le même rapport (de parenté), parce qu'ils « descendent » d'un ancêtre commun.

⟨D1b⟩ Le genre est aussi « le point de départ », plus exactement le principe (ἀρχή) « de la génération de chaque chose, qu'il s'agisse du générateur lui-même ou du lieu où une chose a été engendrée ».

⟨D1c⟩ Enfin, et c'est le sens philosophique, le genre est « ce sous quoi est rangée l'espèce ». Le sens ⟨D1c⟩ a quelque chose de commun avec les deux usages vulgaires du mot genre : « C'est en effet une sorte de principe pour toutes les espèces qui lui sont subordonnées, et il semble aussi contenir toute la multitude rangée sous lui. » C'est à propos de ⟨D1c⟩ que Porphyre retrouve, en la complétant, la définition aristotélicienne de l'universel dans le *De interpretatione*, qu'il cite dans la version parallèle et plus détaillée des *Topiques*, I, 5,

19. En l'occurrence, *Topiques*, I, 5, 102a31-32, trad. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 7 (genre) : « Est genre un attribut qui appartient en leur essence à plusieurs choses spécifiquement différentes » ; 102a18-19, *ibid.* (propre) : « Est un propre ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret » ; 102b4-5, Brunschwig, p. 8 (accident) : « Est accident ce qui, sans rien être de tout cela, ni définition, ni propre, ni genre, appartient pourtant à son sujet » ; et 102b6-7, *ibid.* : « Et aussi : ce qui peut appartenir et ne pas appartenir à un seul et même sujet, quel qu'il soit. » Sur le système des « prédicables » chez Aristote, objet d'une déduction par « dichotomie croisée », cf. J. Brunschwig, « Sur le système des "prédicables" dans les *Topiques* d'Aristote », in *Energie. Études aristotéliciennes offertes à M^{re} Antonio Jannone* (« Recherches », 1), Paris, Vrin, 1986, p. 145-157 (spécialement p. 146-147). Sur les emprunts de Porphyre à Aristote, cf. A. de Libera, « Introduction », *loc. cit.*

102a31 : « C'est lui que les philosophes ont décrit en disant qu'il est ⟨D1c'⟩ l'attribut essentiel applicable à une pluralité de choses différant entre elles spécifiquement, comme l'animal par exemple. En effet, parmi les attributs, les uns ne se disent que d'un seul être, comme le sont les individus, par exemple Socrate, cet homme-ci, cette chose-ci ; les autres se disent de plusieurs êtres, et c'est le cas des genres, des espèces, des différences, des propres et des accidents, qui ont des caractères communs et non particuliers à un individu. » C'est dans la définition du genre que Porphyre donne les exemples canoniques qui serviront par la suite à illustrer les divers types d'universaux. Dans la tradition médiévale, c'est la définition ⟨D1c'⟩ qui sera utilisée.

Le genre, c'est, par exemple, l'animal ; l'espèce, l'homme ; la différence, le raisonnable ; le propre, la faculté de rire ; l'accident, le blanc, le noir, le « s'asseoir ». Ainsi donc, les genres diffèrent, d'une part, des attributs applicables à un seul individu, en ce qu'ils sont attribués à une pluralité ; ils diffèrent aussi, d'autre part, des attributs applicables à une pluralité, à savoir des espèces, en ce que les espèces, tout en étant attribuées à plusieurs individus, ne le sont cependant qu'à des individus ne différant pas entre eux spécifiquement, mais seulement numériquement. C'est ainsi que l'homme, qui est une espèce, est attribué à Socrate et à Platon, lesquels diffèrent l'un de l'autre, non pas en espèce mais en nombre, tandis que l'animal, qui est un genre, est attribué à l'homme, au bœuf et au cheval, lesquels diffèrent entre eux par l'espèce, et non plus par le nombre seulement (trad. Tricot, p. 15).

⟨D2⟩ *L'espèce*. Porphyre propose plusieurs définitions, dont ⟨D2a⟩ : « L'espèce est ce qui est subordonné au genre donné » et ⟨D2b⟩ : « L'espèce est ce qui est rangé sous le genre et ce à quoi le genre est attribué essentiellement. » Une troisième définition ⟨D2c⟩ : « L'espèce est l'attribut qui s'applique essentiellement à une pluralité de termes différant entre eux numériquement », qualifie l'espèce dite « spécialissime » (par exemple *homme*), c'est-à-dire l'espèce qui n'a au-dessous d'elle que des individus numériquement distincts (par exemple Socrate ou Platon) et non d'autres espèces subordonnées (ou « subalternes »). C'est cette définition ⟨D2c⟩ que retiendra en général la tradition médiévale.

⟨D3⟩ Des trois définitions de la différence, l'une, la troisième, qui porte sur la différence « au sens très propre du terme », retient l'attention. C'est celle de la différence spécifique « qui fait les individus non pas seulement de qualité autre, mais fait un être autre ». C'est le cas de la différence *raisonnable* qui, s'ajoutant à l'*animal*, le fait

autre, c'est-à-dire divise l'animal en deux espèces subalternes : les animaux raisonnables et les animaux non raisonnables, tandis que la différence *mortel* divise les animaux raisonnables en deux espèces : les hommes (mortels) et les dieux (immortels). Jusqu'à ce que l'on arrive à l'espèce spécialissime, les différences ont donc deux aspects : elles divisent le genre supérieur et constituent les espèces inférieures (chaque espèce, sauf l'espèce spécialissime, étant genre pour ses espèces subalternes). C'est dans l'analyse de ce mécanisme d'engendrement des espèces par le jeu de la différence constitutive/divisive que Porphyre introduit l'essentiel de la conceptualité néoplatonicienne. Déjà, dans la section consacrée à l'espèce, il avait invoqué Platon pour expliquer le double mouvement de descente des genres généralissimes aux espèces dernières et aux individus, et de remontée de ceux-ci à ceux-là, d'abord, comme une « division » « procédant vers la multiplicité », puis comme une « réduction de la multiplicité à l'unité ». Ce vocabulaire évoquait à la fois les idées de procession et de retour ainsi que le principe de réduction à l'Un, typiques du néoplatonisme et, sur le fond, il rejoignait la méthode dialectique d'analyse dichotomique chère à Platon, qu'Aristote lui-même avait pourtant critiquée dans *Les Parties des animaux*, I, 2-4, comme un procédé *purement logique* incapable de conduire à une classification *naturelle*. Il fournissait en tout cas une représentation hiérarchique des êtres permettant de structurer chacune des dix catégories distinguées par Aristote. La formulation de cette hiérarchie présentée par Porphyre, *sans mention du jeu des différences*, sur le seul exemple de la catégorie de substance, première des dix catégories, a donné lieu à la représentation de ce qu'on a appelé l'*Arbre de Porphyre*.

Éclaircissons ce que nous disons en nous attachant à une seule catégorie. La substance est elle-même un genre ; au-dessous d'elle est le corps ; au-dessous du corps, le corps animé ; au-dessous du corps animé, l'animal ; au-dessous de l'animal, l'animal raisonnable ; au-dessous de l'animal raisonnable, l'homme ; au-dessous de l'homme, enfin, Socrate et Platon, et les hommes particuliers. De tous ces termes la substance est le plus général et il est seulement genre ; l'homme est l'espèce spécialissime et il est seulement espèce ; le corps est espèce de la substance et genre du corps animé ; quant au corps animé, il est espèce du corps et genre de l'animal ; à son tour, l'animal est espèce du corps animé et genre de l'animal raisonnable ; l'animal raisonnable est espèce de l'animal et genre de l'homme ; l'homme est espèce de l'animal raisonnable, mais il n'est plus genre des hommes particuliers, il n'est rien qu'espèce ; et tout ce qui, placé avant les individus, leur est attribué immédiatement (trad. Tricot, p. 18-19).

Une figuration célèbre de l'Arbre de Porphyre, modelée directement sur le texte précédent, est celle que propose le commentaire de Julius Pacius (Giulio Pace, 1550-1635), un des principaux commentateurs d'Aristote à l'Age classique. L'accent étant mis sur la hiérarchie verticale du genre et des espèces, les différences n'apparaissent pas (figure A).

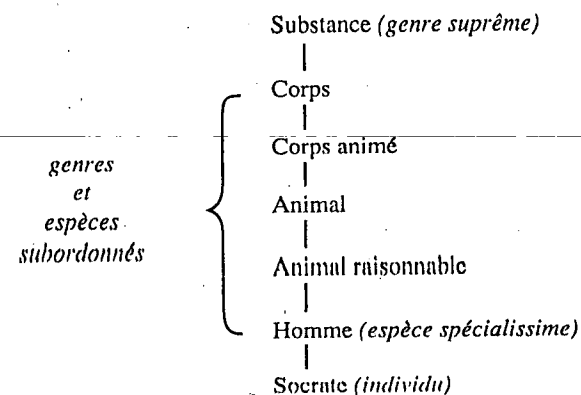


Figure A

Au Moyen Age, l'Arbre de Porphyre intégrait au contraire la représentation des différences divisives du genre (ou de l'espèce) supérieur et constitutives de l'espèce inférieure. Deux grands schémas ont coexisté, dont l'un, plus statique, exprimait davantage le résultat de la division (figure B), et l'autre, plus dynamique, le mouvement de la différence comme constitution, selon un trajet marqué comme tel (figure C).

Quant aux définitions porphyriennes du propre et de l'accident, qui semblaient métaphysiquement bien inoffensives, elles se sont avérées au Moyen Age, particulièrement après l'intervention théorique d'Occam, d'une portée imprévue. On mentionne ici uniquement celles qui seront reprises dans la suite, à savoir :

(D4). Le propre est ce qui appartient « à une seule espèce, à toute, et toujours » (*quod convenit omni, soli et semper*), comme pour l'homme la faculté de rire. « En effet, même s'il ne rit pas toujours, l'homme du moins est dit capable de rire » (en latin *risibilis*), « non

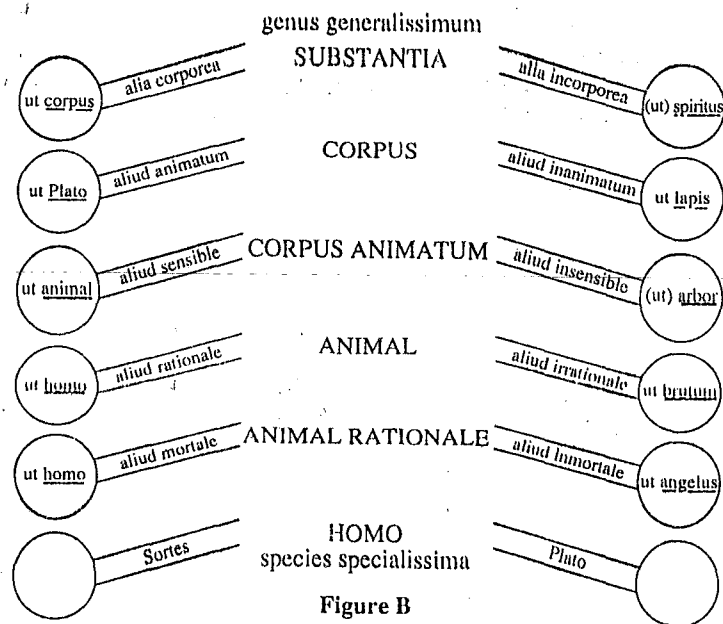


Figure B

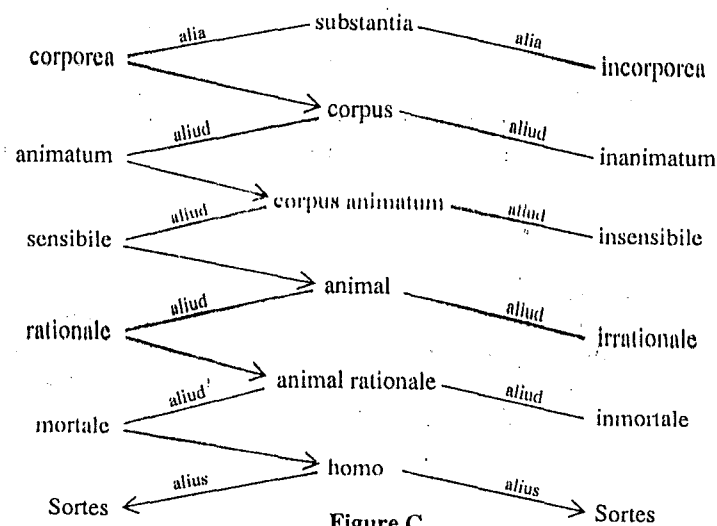


Figure C

pas parce qu'il rit toujours, mais parce qu'il le *peut naturellement* ».

(D5). L'accident est (D5a) : « Ce qui se produit et disparaît sans entraîner la destruction du sujet. » Porphyre le divise en deux espèces : l'une séparable du sujet, l'autre inséparable. « Dormir est un accident séparable ; être noir, tout en étant un accident inséparable pour corbeau et Éthiopien, n'empêche pas qu'on ne puisse tout au moins concevoir un corbeau blanc et un Éthiopien qui perde sa couleur sans que le sujet lui-même soit détruit. » Une autre définition, que les médiévaux utiliseront parfois pour éviter les difficultés suscitées par la précédente, est (D5b) : « L'accident est ce qui peut appartenir ou ne pas appartenir au même sujet. » La définition (D5c) jouera, en revanche, un rôle moindre : « L'accident est ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni propre, mais est cependant toujours subsistant dans un sujet » (Iricol, p. 34).

Sur le lien entre la problématique des universaux et la doctrine des catégories

Une des marques les plus nettes du lien qui unit la scolastique néoplatonicienne de l'Antiquité tardive avec la pensée médiévale latine est la liaison entre la problématique des universaux et l'interprétation du sujet des *Catégories* d'Aristote. C'est elle qui donne son sens véritable au projet de Porphyre. Mais c'est elle aussi qui explique comment la querelle des universaux s'est instrumentée dans le débat auquel l'*Isagoge* faisait une *préface inutile* tant qu'elle n'avait pas été elle-même soumise à ce premier criblage. C'est pourquoi le débat entre le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme n'est qu'une figure particulière d'un débat plus profond et plus général : celui qui porte sur la nature des catégories. En définissant le genre comme l'*attribut* essentiel applicable à une pluralité de choses différant entre elles spécifiquement, Porphyre avait employé le mot « catégoroumène », assez souvent synonyme chez Aristote de « catégorème » et de « catégorie ». La distinction latine entre *praedicamentum* (catégorie, prédicament) et *praedicabile* (prédicable) montrait sans en expliciter la nature la ressemblance et la différence entre ces deux registres. Tout était lié à la prédication, autrement dit, pour faire assaut d'ambiguïté, à la « catégorisation », mais il pouvait sembler par moments difficile de comprendre pourquoi les genres et les espèces étaient des prédicables et les substances ou les qualités des

prédicaments. L'Arbre de Porphyre permettait de saisir en quoi les prédicables meublaient ontologiquement chacun des genres de prédication distingués par Aristote en l'espèce des dix catégories. Mais on se sentait pris à chaque niveau dans le cercle qui rassemble les mots, les concepts et les choses.

Chez les commentateurs anciens d'Aristote, il existait, on l'a dit, trois théories sur la nature des catégories : la première en faisait des *φωναί*, c'est-à-dire des « sons vocaux », la deuxième des *ὄντα*, êtres ou « étants », la troisième, des *νοήματα*, « noèmes » ou notions, on dirait aujourd'hui des « objets de pensée »²⁰. La définition des catégories comme « voix », « noèmes » ou « étants » s'est retrouvée au Moyen Âge. Les ambiguïtés du texte d'Aristote, mais aussi la contrainte structurelle – les trois épuisant tous les types de réalité concevables –, la médiation de certaines sources – la *Paraphrasis Themistianiana*, les commentaires de Boèce – expliquent cette permanence. La problématique médiévale des universaux ne s'est pas développée sur la seule base de l'exégèse de l'*Isagoge* de Porphyre, mais en liaison avec l'exégèse des *Catégories*. Il y a eu, toutefois, des adaptations de vocabulaire et des fluctuations terminologiques. Le terme *φωναί* d'abord rendu par *voces*, « sons vocaux », a cédé progressivement la place à d'autres vocables : *sermo*, voire *nomen*, avec Abélard, puis *terminus*, avec la logique « terministe » du XIII^e siècle, et *terminus vocalis*, avec les nominalistes du XIV^e ; le terme *νοήματα* a été remplacé par *conceptus*, *intentiones* ou d'autres expressions plus proches d'Aristote, comme *affectiones* ou *passiones animae*, ou *terminus mentalis* au XIV^e ; enfin, le terme même d'*ὄντα* a cédé la place à celui de *res*, « choses ». A la triade *φωναί-νοήματα-ὄντα* a donc succédé celle des mots/noms, des concepts et des choses. Cette évolution était programmée dans la scolastique néoplatonicienne tardive pour le passage des « voix » aux « noms » et celui des *ὄντα* aux « choses » (*πράγματα*) attesté chez certains auteurs, dont Simplicius, qui utilise indifféremment *φωναί*, *λέξεις* et *ὀνόματα*. Dans le Moyen Âge latin, le passage de l'interprétation des universaux comme « voix » à celle des universaux comme « noms » ou « mots » a, en revanche, représenté une coupure épistémologique entre deux doc-

trines, le vocalisme et le « nominalisme », une évolution dont Abélard a été le principal promoteur en changeant sa première doctrine des universaux comme *voces* en une doctrine des universaux comme *sermones* ou *nomina*.

On pourrait faire l'histoire de la problématique des universaux dans son lien avec l'interprétation des *Catégories* en suivant les diverses instantiations de la triade des mots, des concepts et des choses. Les avatars des *νοήματα* entre les mots et les choses sont un révélateur structurel, une marque de l'évolution des problématiques. On restituera ici les étapes principales qui montrent que, par-delà les positions doctrinales (réalisme, conceptualisme, nominalisme), se cachent des choix et des articulations disciplinaires (ontologie, psychologie, sémantique) qui correspondent au domaine de problèmes plus facilement synthétisés sous le primat théorique des choses, des concepts et des mots. Cette triade est fondamentale. Elle se remplit et se modifie, se redistribue et se réarticule en fonction des textes disponibles ou épistémiquement dominants à une époque donnée. Il y a un âge des universaux où le magistère théorique est assuré par le *De anima*, un autre où il l'est par la *Métaphysique*, un troisième par la logique dite des « Modernes », fruit du génie médiéval. Des textes restent à l'horizon, indépassables et incontournables dès qu'ils sont connus et traduits. C'est le cas par excellence des *Seconds Analytiques*, qui condensent tous les problèmes connexes qui sont la réalité véritable du problème des universaux : de la théorie de la perception à la théorie de la cognition. Un texte demeure d'un bout à l'autre de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, compagnon inséparable de l'*Isagoge* : les *Catégories*. Par un remarquable effet de retour, l'*Isagoge*, qui devait permettre une lecture facile des *Catégories*, a été obscurcie par le texte qu'elle devait expliquer. Mais c'est qu'il appartenait aux *Catégories* de véhiculer les enjeux véritables et de fixer le taux d'intelligibilité variable d'une œuvre qui ne se concevait que par rapport à elles. Avant d'entrer dans l'histoire entière, on peut illustrer le phénomène par un exemple.

Un témoin privilégié de la liaison entre la problématique des universaux et la doctrine des catégories est la controverse d'Abélard et d'Albéric sur la catégorie de substance, à laquelle on a fait, tantôt allusion. Revenons-y un instant. Selon Abélard, la division aristotélicienne de la « substance » en « substance première » et « substance seconde » est presque inintelligible si on l'interprète comme une distinction entre des choses plutôt que comme une distinction entre des mots. Si l'on en fait une distinction de choses, cela revient à dire que, « parmi les choses qui sont des substances, les unes sont universelles,

20. Un des plus anciens témoins – voire le plus ancien – de cette tripartition est fourni par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VIII, 8, 23, 1, éd. Stählin, III, p. 94, 5-12, qui distingue *ὀνόματα* (noms), *νοήματα* (concepts, dont les noms sont les symboles) et *ὑποκείμενα* (« substrats réels, dont les concepts sont, en nous, les empreintes »). Sur ce point, cf. J. Pépin, « Clément d'Alexandrie, les *Catégories* d'Aristote et le Fragment 60 d'Héraclite », in P. Aubenque (éd.), *Concepts et Catégories*..., loc. cit., p. 271-284 (spéc. p. 271-279).

La querelle des universaux

les autres singulières, bref à dire que considérant l'homme, à savoir la chose qui est homme, l'une est universelle, l'autre particulière ». Un élève d'Albéric, auteur du *Commentaire* dit C20 (ms. Arsenal 910, f^{os} 147r-162v), rejette explicitement la thèse selon laquelle le sens de la distinction entre les deux types de substances serait : « Des mots qui signifient une substance, les uns ont une signification discrète, les autres non. » Il sait que sa position est contestée parce qu'elle implique le réalisme des universaux, mais il s'en réclame vigoureusement au nom de Boèce : à qui lui reproche de considérer « les genres comme des choses existant par soi » (*res per se existentes*), « ce qui est inadmissible », il rétorque qu'il n'a aucune difficulté à admettre que « la substance première et la substance seconde soient des substances et des choses existant par soi » et que « Boèce lui-même en témoigne dans son commentaire sur Porphyre quand il traite des genres et des espèces » (ms. Arsenal 910, f^o 150r). Abélard comprend autrement le texte de Boèce, il accepte que l'intention d'Aristote ait été de « discuter les mots premiers signifiant les genres premiers des choses, en tant qu'ils signifient des choses », mais il précise : « c'est-à-dire, de révéler leur signification relativement aux natures des choses qui leur étaient assujetties [qui étaient leur sujet] ». Il retouche Boèce parlant des « dix genres référés par les dix catégories-mots » en lui substituant les « dix natures des choses ». La différence entre « natures » et « genres » est cardinale : les natures d'Abélard ne sont pas des choses²¹.

On voit sur cet exemple à quel point la problématique de l'*Isagoge* n'est pas contenue dans l'*Isagoge*, mais dans le texte auquel elle introduit, les *Catégories*, et dans ses textes satellites, tel le commentaire de Boèce. Les grandes options philosophiques sur les universaux se décident dans l'interprétation de ce que sont les substances premières et secondes, donc dans la théorie des catégories. A méconnaître ce lien, où s'expriment toutes les ambiguïtés du complexe aristotélico-néo-platonicien, on manque ce qui rythme l'histoire médiévale des universaux et assure à la fois la continuité et les ruptures entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge. Il faut tenter d'en capter l'essentiel. C'est ce que l'on fera ici.

21. Sur ce point, cf. J. Marenbon, « Vocalism, Nominallism and the Commentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century », *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 51-61.

Un problème saturé

Sources platoniciennes de la problématique des universaux

La problématique des universaux est structurée par deux éléments platoniciens récurrents. L'un, sans support textuel direct, est la séquence argumentative par laquelle Socrate conduit Ménon à admettre la nécessité de poser que tous les individus d'une même espèce s'accordent dans la possession d'une même propriété réelle – les réalistes médiévaux diront : dans la possession d'une même nature commune. Cette séquence, qui part de l'idée de non-différence essentielle pour arriver à celle d'essence partagée, est présumée ou développée par chaque théorie réaliste. Le second élément, transmis par Aristote dans les *Catégories*, est la théorie des Formes éponymes, inalamdroitement relancée dans la notion, inconsistante dans sa formulation aristotélicienne, de paronymie.

DE LA NON-DIFFÉRENCE À LA PARTICIPATION OU LA VIOLENCE FAITE À MÉNON

Le *Ménon* est, pour utiliser une expression médiévale, le *miroir historial* de la problématique des universaux. Qui se penche sur lui voit y apparaître le problème dans sa pureté native, mais la contemplation a tôt fait de s'inverser, et le regard posé de se saisir lui-même comme regardé. De fait, nous lisons le dialogue à partir de notre connaissance « du » problème des universaux, nous y transposons un langage déjà frotté aux distinctions médiévales et nous n'avons aucune peine, dans ces conditions, à en neutraliser la violence originelle. Pourtant, si tout à coup le regard s'inverse, si le grec perce à travers le miroir, ce sont nos propres constructions, notre propre lexique qui nous paraissent tout à coup procéder à distance d'un mouvement de pensée qui opère en nous sans que nous le sachions. Notre propos est de montrer ici que « le » problème des universaux est la trace et l'effet restant d'une violence, d'une violence faite à Ménon. Pour rendre cette violence perceptible, nous suivrons deux traductions, celles d'Alfred Croiset et de Monique Canto, qui, chacune à leur manière, montrent l'écart de langage d'où procède le platonisme.

Dans le *Ménon*, 72b, Socrate suppose qu'ayant demandé à Ménon (Q1) « ce qu'est essentiellement une abeille » (Canto : « dans sa réalité »), il lui répond (R1) qu'« il en est de toutes sortes ». Il lui

demande alors (Q2) : « Quand tu declares qu'il y a des quantités d'abeilles de toutes sortes et différentes les unes des autres, veux-tu dire qu'elles sont différentes en tant qu'abeilles, ou bien, ce qui les distingue, n'est-ce pas autre chose que cela, par exemple la beauté, la taille et certains caractères du même genre ? » La réponse de Ménon (R2) est qu'« en tant qu'abeilles, elles ne diffèrent pas les unes des autres » ou, dans la version Canto, qu'« en tant qu'elles sont des abeilles, il n'y a aucune différence entre deux d'entre elles ». La thèse selon laquelle il n'y a pas de différence entre les abeilles en tant qu'elles sont des abeilles en appelle immédiatement une autre, que Socrate formule de manière hypothétique (Q3) : « Si je te disais ensuite : Voyons, Ménon, cette chose par laquelle elles se ressemblent et qui est identique chez toutes, quelle est-elle ? Tu aurais sans doute une réponse toute prête ? » (trad. Croiset²²). « Or, si je te demandais ensuite : "Eh bien, Ménon, dis-moi quelle est cette propriété qui, sans créer la moindre différence entre ces abeilles, fait qu'elles sont toutes la même chose. D'après toi, qu'est-ce que c'est ?" A coup sûr, tu saurais me le dire ! » (trad. Canto²³).

Ménon ayant répliqué (R3) qu'il saurait répondre à la question de Socrate s'il la lui posait, Socrate formule pour lui la réponse qu'il n'aurait pas manqué de donner et l'applique au problème de la vertu (R3').

Eh bien, la question est la même à propos des vertus : quelque nombreuses et diverses qu'elles soient, elles ont en commun un certain caractère général qui fait qu'elles sont des vertus. C'est ce caractère général qu'il faut avoir en vue pour que la réponse à la question soit correcte et laisse saisir en quoi consiste la vertu (trad. Croiset, p. 237).

Eh bien, c'est pareil aussi pour les vertus ! Même s'il y en a beaucoup et de toutes sortes, elles possèdent du moins une seule forme caractéristique identique chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus. Une telle forme caractéristique est ce qu'il faut bien avoir en vue pour répondre à qui demande de montrer en quoi consiste la vertu (trad. Canto, p. 129).

Le « caractère général », que les vertus ont en commun, la « forme caractéristique unique et identique », que toutes « possèdent sans exception », c'est l'*eîdoç*.

Ces quelques lignes fournissent la trame platonicienne de la pro-

22. Cf. Platon, *Ménon*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 236.

23. Cf. Platon, *Ménon*, trad. M. Canto (« GF », 491), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 128.

blématique des universaux. La question (Q1) introduit la notion d'*οὐσία*. Socrate demande ce qu'est l'abeille *περὶ οὐσίας*. Selon Monique Canto²⁴, le terme *οὐσία* a plusieurs significations chez Platon, puisqu'il désigne soit (a) l'existence réelle d'une chose (*Protagoras*, 349b ; *Euthyphron*, 11a), soit (b) la nature réelle ou l'essence d'une chose, et que cette essence, à son tour, est conçue soit (b1) comme une réalité intelligible immanente aux êtres sensibles, particuliers et concrets – ce qui veut dire qu'elle présente le même type d'être qu'eux, qu'elle se situe au même niveau ontologique (*Euthyphron*, 11a), soit (b2) comme « ontologiquement différente des réalités nommées d'après elles, et connaissable par la seule pensée » (*Phédon*, 65d, 78d, 92d). En traduisant *περὶ οὐσίας* par « dans sa réalité », Monique Canto considère que Socrate se réfère au sens (a) et (b1) du terme. Car, comme le montre (R3'), ce qu'une abeille est dans sa réalité, c'est « l'élément réel en fonction duquel toutes les abeilles sont des abeilles et se trouvent être, en tant que telles, identiques ». Ainsi, définir ce qu'une abeille est dans sa réalité, c'est aussi définir une espèce animale, l'« élément de référence que doit considérer toute tentative de définition » en ce domaine étant l'*eîdoç*, « cette forme dont Socrate affirme qu'elle est unique et identique chez toutes les abeilles, une fois reconnue leur identité spécifique ». Comme celui d'*οὐσία*, le terme *eîdoç* a plusieurs significations, puisqu'il désigne soit (1) une réalité non sensible par rapport à laquelle est dénommée une classe d'êtres sensibles, que cette réalité « représente toute la réalité dont les êtres sensibles sont dépourvus » (1a) ou qu'elle ne présente pas de « différence ontologique de nature déterminée avec les êtres particuliers qui tirent » d'elle « leur nature et leur nom » (1b), soit (2) « un universel logique, une sorte de genre opposé à des espèces plus petites ou à des particuliers » (*Théétète*, 178a ; *Banquet*, 205b ; *République*, II 357c). Dans le texte du *Ménon*, c'est le sens (1b) qui est allégué par Platon : « En effet, ni la conception selon laquelle l'*eîdoç* serait doté d'une forme de réalité supérieure à celle de l'être sensible, ni celle qui donnerait à l'*eîdoç* une forme d'existence séparée ne sont envisagées²⁵ ». Autrement dit, (R3') est une réponse adéquate à la problématique ouverte en (Q1) : le sens (1b) d'*eîdoç* correspondant parfaitement au sens (b1) d'*οὐσία*.

De cette analyse on peut tirer diverses observations :

• C'est la même « forme caractéristique », le même *eîdoç*, qui sert à définir ce qu'est un individu *περὶ οὐσίας* et l'espèce à laquelle il

24. Cf. M. Canto, in Platon, *Ménon*, trad. cit., p. 219-220.

25. Cf. M. Canto, *ibid.*

appartient ; cette forme est présentée tantôt comme de nature intelligible, mais immanente aux êtres sensibles, sans se confondre avec eux (*Ménon*), tantôt comme une forme au sens de « réalité indépendante du sensible, existant par elle-même et inaccessible aux sens » (Canto, p. 220). Il y a donc chez Platon lui-même de quoi distinguer entre trois types d'*εἶδος* : la forme immanente, la Forme séparée et le genre logique. Cette distinction, dont on peut imaginer que, pour ce qui concerne le sens de « caractère général » et celui de « Forme séparée », elle recouvre une certaine évolution dans la pensée de Platon, a été fixée scolairement comme une tripartition dans l'Antiquité tardive, où elle a permis de faire droit dans un cadre platonicien aux conceptions d'Aristote.

• A l'ambiguïté des termes *οὐσία* et *εἶδος* s'ajoute une difficulté liée à celle de la fonction discursive de l'*εἶδος*, qui sert à la fois à définir ce que chaque individu concret doit « avoir » ou « posséder » pour être ce qu'il est et la réalité « unique et identique chez tous les individus » d'une même classe ou d'une même espèce qui fonde à la fois l'unité/réalité d'une classe, la réalité/unité d'une espèce naturelle et la commune appartenance desdits individus à cette classe ou à cette espèce.

Dans le *Ménon*, la stratégie argumentative de Socrate permet d'éviter de bloquer en un même moment l'ensemble de ces fonctions discursives. Si l'on regarde attentivement le texte, on voit, en effet, que Socrate commence par faire reconnaître à Ménon l'identité spécifique des abeilles (Q2)-(R2) avant de s'élever à la considération de ce qui la fonde, c'est-à-dire de ce que doit « avoir en vue » celui qui veut faire une réponse adéquate à la question de la définition d'un individu *πρὸς οὐσίαν*. Comment Socrate s'y prend-il ? En faisant dire à Ménon que les « abeilles ne diffèrent pas les unes des autres en tant qu'abeilles », puis en lui faisant admettre qu'il saurait dire, s'il le lui demandait, « quelle est la chose par laquelle les abeilles se ressemblent et qui est identique chez toutes » ou « quelle est la propriété qui, sans créer la moindre différence entre les abeilles, fait qu'elles sont toutes la même chose », puis, une fois qu'il a admis qu'il saurait le dire, d'explicitier pour lui *positivement*, c'est-à-dire sous forme de thèse, ce qui fait qu'il saurait le dire s'il devait le dire. Socrate répond donc lui-même à (Q3) en mettant au jour la « vue » de l'*εἶδος* (R3'), que présuppose la « réponse » de Ménon (R3). La réponse de Socrate est rendue possible par la nature même de sa question, laquelle à son tour, dépend du groupe (Q2)-(R2).

Si l'on s'attache plus spécialement à la formulation de (Q2)-(R2), on voit alors que Ménon reconnaît moins l'identité spécifique des

abeilles que le simple fait que rien ne distingue une abeille en tant qu'abeille d'une autre abeille en tant qu'abeille. C'est sur la saisie d'une non-différence *πρὸς οὐσίαν* entre individus que l'on dira, précisément pour cette raison, appartenir à une même espèce, non sur la reconnaissance d'une identité spécifique, que Socrate fonde le mouvement d'argumentation qui lui permet de conduire explicitement Ménon à la reconnaissance du « caractère général » possédé en commun par tous les individus dits spécifiquement identiques. Toute la démarche de Socrate repose ainsi sur le passage insensible de (R2), « ce n'est pas en tant qu'abeilles que les abeilles diffèrent les unes des autres », à (Q3), « quel est le fondement identique chez toutes de leur mutuelle ressemblance », ou, si l'on préfère, de (R2), « ce n'est pas par leur *εἶδος* que les abeilles diffèrent les unes des autres », à (R3), « la possession d'un même *εἶδος* fonde la ressemblance de toutes les abeilles entre elles ».

Le passage de la non-différence à la ressemblance est la matrice de la problématique des universaux et le ressort du réalisme.

Voyons cependant ce que dit exactement le texte. Toutes les traductions et tous les commentaires de Platon supposent formée la problématique des universaux, elles en utilisent le langage et les concepts (identité spécifique, ressemblance). Il y a là un anachronisme nécessaire pour la discussion philosophique de la « thèse platonicienne », mais fâcheux du point de vue historique et philologique, car il masque la continuité réelle des problématiques anciennes et médiévales.

Que dit, en effet, Platon en (R2) 72b et (Q3) 72c ? Le texte de (Q2)-(R2) ne dit pas « en tant qu'abeilles, les abeilles ne diffèrent pas les unes des autres », mais « ce n'est pas du fait qu'elles sont des abeilles » [ou « ce n'est pas en tant qu'elles sont des abeilles » ou « ce n'est pas dans la mesure où elles sont des abeilles »] qu'il y a une différence entre les abeilles ». C'est cette formulation que Socrate conserve et transforme à la fois en (Q3) quand il demande à Ménon non quelle est cette chose « par laquelle elles se ressemblent », mais bien, littéralement, « par laquelle elles ne diffèrent nullement » (*οὐδὲν διαφέρουσιν*). Dans la rigueur des termes, donc, la doctrine de Platon est que l'*εἶδος* est « ce par quoi des choses ne diffèrent pas », ce qui, exprimé de manière positive, ne dit pas qu'elles se ressemblent, mais seulement qu'elles sont non différentes. D'une formule : l'*εἶδος* est ce par quoi, du point de vue de l'*οὐσία*, des choses sont non différentes les unes des autres. C'est cette doctrine que l'on retrouve au Moyen Âge dans la théorie de l'*indifferentia*.

On notera qu'il ne faut pas confondre (1) le problème de Porphyre, celui du statut des universaux, avec (2) le problème de la connais-

sance de l'universel et du singulier. Platon a imbriqué les deux dans le *Ménon*, dans la mesure où l'acte par lequel il établit la nécessité conceptuelle de l'Idée (problème 1) est celui par lequel il s'élève à la connaissance du général (problème 2). Chacun de ces problèmes a sa propre histoire, son propre temps épistémique, mais les deux interfèrent à des moments précis, qu'il faut cerner, décrire et étudier pour eux-mêmes. C'est ce que l'on fera ici. Passons maintenant au dernier préalable.

THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES
ET CAUSALITÉ ÉPONYMIQUE DES FORMES

Le réalisme platonicien des Formes séparées est présenté dans le *Phédon*. La thèse centrale est exposée en 102b : « Les Formes existent et sont des choses déterminées. Les autres choses reçoivent leur dénomination de leur participation à ces Formes²⁶. » Outre la séparation des Formes considérées comme des *choses déterminées* et la participation, il faut noter le thème de la causalité éponymique qui déploie *onto-logiquement* la participation. Les Formes sont non seulement causes des choses, mais causes éponymes. L'éponymie signale que les choses sensibles tiennent leur nom d'une Forme. La causalité éponymique n'est pas nécessairement liée à la position de la Forme comme Forme séparée. Elle peut s'accommoder du type de réalisme exprimé dans le *Ménon* pour les « formes immanentes ». Monique Dixsaut écrit : « La relation entre choses et Formes est une relation d'éponymie : la *présence* de la Forme *dans une chose* lui donne droit à son nom. » La causalité éponymique des formes est un élément central du platonisme. La dénomination d'une chose est censée exprimer sa relation ontologique de participation à la Forme. La dénomination rend possible la critique du langage. Il appartient au philosophe de vérifier s'il y a conformité entre une chose et la dénomination qui lui est accordée, d'examiner la compatibilité entre les choses « et les prédicats ou les dénominations qu'on leur attribue ». Le philosophe *critique* est en quête de dissonances *ontologiques*. « Il y a dissonance lorsque, parmi les choses dont on croyait qu'elles avaient acquis une propriété du fait de leur participation à une forme donnée, et qu'on nommait en fonction de cette

26. Cf. M. Dixsaut, in Platon, *Phédon*, commentaire (« GF », 489), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 282.

forme éponyme, certaines se révèlent posséder effectivement cette propriété et d'autres non. » La critique philosophique prend ainsi la forme d'un *art de nommer* : lorsqu'il y a écart entre la dénomination et la chose, il faut « rectifier la dénomination », par exemple, « ne pas nommer *courageux* des actes qui ne procèdent pas du courage ». La dimension première du platonisme est donc, en un sens, *grammaticale plus que logique*. Le « platonisme grammatical » est la première forme du platonisme médiéval et la première intervention du platonisme sur le terrain des universaux.

Durant tout le Moyen Age, la causalité éponymique des Formes platoniciennes a hanté les dispositifs conceptuels, bien que la thèse du *Phédon* ne soit pas directement accessible (traduits vers 1156 par Henri Aristippe, ni le *Phédon* ni le *Ménon* n'ont connu de diffusion véritable). Elle l'a fait par deux canaux, qu'il faut décrire ici brièvement.

La causalité éponymique
et le problème des « causes d'imposition »

La causalité éponymique a fait un retour indirect dans la problématique des « causes d'imposition » ou « causes d'invention » des noms, chère aux grammairiens et logiciens du XII^e siècle, avec l'idée que la correction ou l'incorrection d'une dénomination langagière constituait le bon angle d'attaque pour décider de la vérité ontologique interne d'une chose (l'*or vrai* étant seul à mériter le nom d'« or »), ce qui présupposait, implicitement, que la conformité entre une chose et sa désignation exprimât une relation de la chose à un type ou modèle idéal, parfaitement ou imparfaitement réalisé dans sa structure ontique concrète. La notion de « participation », héritée du platonisme vulgaire ou commun à travers des sources diverses, instrumentait plus ou moins clairement cette relation. La raison d'imposer, c'est-à-dire de « donner » un nom à une chose n'étant autre que la définition essentielle de la chose elle-même, on pouvait aborder la question des universaux à partir de la problématique de la « juste dénomination », sans savoir qu'elle procédait de la théorie platonicienne des Formes éponymes, voire en s'opposant à l'idée même de participation dont elle était pourtant, en *bon* platonisme, indissociable. C'est dans ce cadre qu'il faut apprécier la portée du geste de rupture accompli par Abélard, lorsqu'il explique que l'état d'homme, où se rencontrent les hommes singuliers, n'est pas une chose, la chose universelle *homme*, mais seulement le fait d'être

**Flatus vocis et sermones :
nominisme et causes d'imposition**

Dans sa *Logica Nostrorum petitioni* (ou *Gloses de Lunel*), Abélard a poussé à fond la réflexion sur les universaux à partir du geste inaugural de la *datio nominis* ou « institution des noms » (éd. B. Geyer, p. 522). C'est l'initiative onomastique du logothète, de l'homme entendu comme premier instituteur du langage, qui assume le rôle de centre problématisateur de la question de l'universel. Par là, le vocalisme, la doctrine superficielle traitant les universaux comme de simples *flatus vocis*, et le réalisme grossier sont renvoyés dos à dos. Le point d'application de la problématique des universaux n'est fourni ni par les choses en soi ni par les mots considérés dans leur simple réalité matérielle, mais par les *sermones*, les mots pris dans la dimension sémantique de l'intention de signifier, du « vouloir dire » originel qui préside à leur emploi effectif dans un discours. Par là se trouvent réconciliés le point de vue naturaliste et le point de vue fonctionnaliste : la nature des mots n'est pas donnée en soi, leur fonction n'est pas une simple « destination naturelle » – une expression qui n'a aucun sens dans le domaine du langage humain. La nature du mot doit être comprise à partir de sa *nativité*, i.e. à partir des conditions et des objectifs communicationnels qui ont déterminé sa naissance. Un mot n'est pas un son, c'est un *son imposé pour signifier* : « Il y a une autre théorie des universaux qui convient mieux à la raison ; elle n'attribue la communauté ni aux choses (*res*) ni aux sons vocaux (*voces*) : selon ses partisans ce sont les mots (*sermones*) qui sont singuliers ou universels. Cela est clairement indiqué par Aristote, prince des péripatéticiens, quand il définit ainsi l'universel : "L'universel est ce qui, de nature, s'attribue à plusieurs sujets" ; [de nature], c'est-à-dire de par sa naissance (*nativitas*), [son origine], qui est une institution. Quelle autre origine, en effet, les mots ou les noms pourraient-ils avoir qu'une institution humaine ? Ce qu'est le nom, ou le mot, il le tient de l'institution des hommes. Au contraire, l'origine des sons, comme celle des choses, est une création de la nature : le propre d'une chose ou d'un son consiste dans la seule opération de la nature. Il faut donc distinguer l'origine du son vocal et celle du mot, même s'ils sont complètement identiques quant à l'existence. [...] Nous disons donc que les mots sont universels parce qu'ils tiennent de leur origine, qui est une institution humaine, d'être prédicats de plusieurs sujets, mais que les sons vocaux ou les choses ne le sont aucunement, même s'il va de soi que tous les mots sont des sons vocaux. »

homme (*esse hominem*), qui n'est pas une chose, mais « la cause commune de l'imposition du même nom 'homme' à tous les différents hommes singuliers ». Au principe du nominalisme d'Abélard, il n'y a donc pas la thèse absurde que les universaux seraient réductibles à des noms ou à de simples *flatus vocis*. Le nominalisme d'Abélard est d'abord un *nominisme*, une méthode d'analyse philosophique orientée vers ce qui fonde dans la réalité l'unité de dénomination d'une pluralité de choses singulières (voir encadré).

Une structure, un schème conceptuel platonicien, celui de la relation éponymique existant entre la Forme et ses participes, est donc l'horizon théorique du nominalisme naissant, mais c'est un schème vidé de sa signification et de sa fonction platoniciennes, dans la mesure où il opère non seulement sans la Forme elle-même et sans la participation, mais *contre* elles.

La causalité éponymique platonicienne a néanmoins fait un retour subreptice dans les réflexions sur la notion aristotélicienne de paronymie, qui, à raison même du peu de développements que lui avait réservés Aristote, a joué une multitude de rôles dans les ensembles théoriques les plus divers.

Un platonisme de contrebande : paronymie et éponymie

Les *Catégories* d'Aristote contiennent un système ontologique exposé par bribes, dont la cohérence n'apparaît qu'à relier entre elles quatre séquences textuelles :

- le chapitre 1, qui propose une distinction entre choses homonymes, choses synonymes et choses paronymes ;
- le chapitre 2, qui offre une classification des différentes sortes de choses à partir des relations prédicatives « être dans un sujet » (ἐν ὑποκειμένῳ, *in subiecto*) et « être dit d'un sujet » (καθ' ὑποκειμένου, *de subiecto*), i.e. les substances premières, comme Socrate, qui ne sont ni dites d'un sujet ni dans un sujet, les substances secondes, comme homme, qui sont dites d'un sujet sans être dans un sujet, les accidents particuliers, comme une blancheur particulière, qui sont dans un sujet sans être dits d'un sujet, et les accidents universels, comme Science, qui sont dans un sujet, l'âme, et dits d'un autre sujet, la grammaire ;
- le chapitre 5, qui donne une définition des substances secondes (déjà caractérisées au chapitre 2 par le couple « ne pas être dans un sujet » et « être dit d'un sujet ») grâce à une notion nouvelle : l'attri-

bution essentielle ou « synonymique » (συνωνύμως, *univoce*), issue du développement des éléments mis en place au chapitre 1 ;

• le chapitre 8, qui définit les « choses qualifiées » comme « celles qui sont dénommées d'après des qualités ou qui en dépendent d'une autre façon », bref comme choses « paronymes » ou susceptibles d'être « dites paronymiquement » (παρωνύμως, *denominative*).

Le chapitre 1 des *Catégories* contient la seule introduction qu'Aristote lui-même ait jugé bon de donner à son texte. Quelques lignes, où les homonymes sont présentés comme des choses qui ont communauté de nom, mais pas communauté de λόγος (c'est-à-dire : qui n'ont pas même « énoncé de l'essence »), et les synonymes comme des choses qui ont à la fois communauté de nom et de λόγος. C'est ce balancement harmonique que vient brutalement interrompre la définition des paronymes.

Enfin, on appelle *paronymes* les choses qui, différant d'une autre par le « cas », reçoivent leur appellation d'après son nom : ainsi de grammairien vient grammairien, et de courage, homme courageux²⁷.

La distorsion introduite par la définition des paronymes est évidente. Jusqu'à cet endroit précis, Aristote avait défini des choses, mais comment les « paronymes » pourraient-ils être des choses ayant communauté de nom et « différant les unes des autres par le cas » ? Un « cas » ou une « terminaison » est, en effet, une propriété des mots, non des choses. Comment des choses ayant le même nom pourraient-elles se « terminer autrement » ? Sans entrer ici dans le détail vertigineux des exégèses mises en place jusqu'à la fin du xv^e siècle pour expliquer et justifier cette distorsion, il faut noter que les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote ont saisi l'occasion qu'elle leur offrait de le (re)platoniser à fond. Dans son commentaire de *Catégories*, 1, 1a1, Simplicius donne la matrice de cette « platonisation » du texte aristotélécien, quand, recommençant sur Aristote le mouvement conceptuel originairement réussi par Socrate sur Ménon, il passe de l'expression platoniquement neutre, « différer par l'essence », à une tournure résolument platonicienne, « ne pas participer la même essence ».

Si chaque réalité avait un nom unique qui lui fût propre, chacune se rangerait sous une seule et unique catégorie. Mais, puisqu'un même nom peut s'appliquer à plusieurs réalités qui, de plus, diffèrent par

l'essence, une distinction s'imposait : tantôt il est clair que les réalités se rangent sous la même catégorie, tantôt ce n'est pas le cas. Ainsi on appelle 'animal' l'homme et le cheval, et par ailleurs on appelle aussi 'animal' Socrate et le portrait de Socrate, qui n'est qu'un ensemble de couleurs auxquelles on a donné une forme.

Dans ces exemples, l'homme et le cheval participent de la même essence, celle de l'animal qui est prédiquée d'eux par synonymie : ils se rangent donc sous une seule et même catégorie. En revanche, Socrate et le portrait peint de Socrate ne participent pas l'un et l'autre à la fois de l'essence de l'animal : l'un participe de son essence, l'autre de sa couleur ou de sa forme superficielle. Ils ne se rangent donc pas sous la même catégorie : Socrate se range sous l'essence, son portrait peint sous la qualité²⁸.

Dans sa reformulation de la thèse d'Aristote, Simplicius cause un bouleversement majeur : il introduit la participation platonicienne dans un texte qui ne la contient pas. Pourquoi le fait-il ? Parce que Porphyre l'a fait avant lui, mais surtout parce que la pensée d'Aristote est floue et que le passage s'y prête. Il va de soi que le mot « cas » (πτῶσις) désignait aux yeux d'Aristote une différence de terminaison entre deux noms, et pas un rapport réel entre des choses. Cependant, la chute (finale) des mots ne pouvait pas ne pas évoquer l'idée d'un processus correspondant au niveau des choses. Aux yeux d'un néoplatonicien, la relation *casuelle* des mots ne pouvait que fonctionner comme l'indice d'une relation de dépendance *causale* entre la chose « donnant » son nom et la chose le « recevant » – particulièrement si, au lieu des exemples de *Catégories*, 1, le modèle électif de paronymie se concentrait sur le cas de la blancheur dans la chose blanche, de l'*albedo* (λευκότης) dans l'*album* (λευκός), de la forme séparée dans le sujet composé, du substantif abstrait dans l'adjectif concret, évoqué de manière très lâche dans *Catégories*, 5 et 8.

C'est donc grâce à Porphyre et Simplicius que le rapport grammatical de déchéance de l'abstrait dans le concret, caractéristique de la paronymie, a permis, contre Aristote, d'honorer l'invitation malheureuse que son texte faisait de passer du platonisme grammatical au platonisme métaphysique : avec eux, la relation de la réalité « donatrice » à la réalité « réceptrice » de l'« appellation » est clairement interprétée en termes de participation (μετέχειν).

27. Cf. Aristote, *Catégories*, 1, 1a12-15 ; trad. Tricot, p. 2.
28. Cf. Simplicius, *Comment. Cat.*, 1, ad 1a1, trad. Ph. Hoffmann, in Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot, fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, comment. C. Luna (« Philosophia Antiqua », LI/III), Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990, p. 4, 10-21.

Introduceur d'Aristote en latin, traducteur et commentateur des *Catégories*, Boèce achève, pour le monde latin et médiéval, la transposition de la paronymie du plan des mots à celui des choses, une paronymie qui se déploie explicitement comme *participation* au double niveau des mots et des choses, selon un mécanisme inéluctable.

Chaque fois qu'une chose participe d'une autre, cette participation lui fait acquérir du même coup et la chose et le nom : un homme qui participe de la justice reçoit de ce fait et la chose et le nom, car il est appelé *juste*.

Les deux conditions linguistiques de la paronymie énoncées par Aristote en *Catégories*, I, sont ainsi complétées par une troisième, ontologique, la « participation de chose », et reformulées elles-mêmes en termes de « participation de mot ».

Il y a trois conditions pour que les mots dénominatifs (*denominativa vocabula*) soient constitués : d'abord que ce qu'ils nomment participe d'une chose, ensuite qu'il participe du nom de cette chose, enfin que le nom subisse une transformation²⁹.

Grâce à cette redéfinition de la paronymie, le rapport du sujet concret, la chose blanche, à la « forme abstraite », la réalité, la blancheur, exprimée par un substantif abstrait, qu'Aristote avait noyé dans le flou artistique de sa théorie de la signification (en opposant la signification de l'accident concret, comme *album*, « qui signifie seulement la qualité », l'*albedo*, à celle des termes qui, comme 'homme' ou 'animal' signifient « une substance qualifiée »), devenait un *rapport ontologique de participation du sujet à une forme* que l'on pouvait potentiellement étendre à toutes les réalités, qu'elles fussent substantielles ou accidentelles, malgré les affirmations de *Catégories*, II, 2, sur le statut de la « substance seconde », dite d'un sujet *sans être dans un sujet*.

Contre l'intention expresse d'Aristote, la voie était ouverte à une théorie affirmant la présence des universaux dans les choses mêmes. Il ne restait plus qu'à exploiter certaines définitions ambiguës (comme celle d'*Anal. post.*, II, 19, sur l'universel « résidant un et identique dans tous les sujets particuliers ») pour obtenir un Aristote vraiment systématique : un Aristote platonicien.

29. Pour ces deux citations, cf. Boèce, *In Cat.*, PL 64, col. 167D-168A.

Les deux thèmes convergents de la recherche des « causes d'imposition » et de la « paronymie » ont ainsi, sur le terrain des universaux, assuré la longue durée du platonisme en le portant au cœur de l'édifice aristotélicien³⁰. Jusqu'à la fin du XV^e siècle, la question de la paronymie – en latin, *denominatio* – a instrumenté et parasité l'aristotélisme, assurant le maintien d'une structure conceptuelle au sein d'une autre qui, sans la réclamer, n'avait pas su entièrement l'exclure.

EN QUÊTE D'ORIENTATION

Si, comme le suggère maladroitement l'affaire des stylos, le réaliste et le nominaliste ne voient pas la même chose face aux mêmes choses, c'est que, précisément, ils ne sont pas face aux mêmes choses, mais qu'ils regardent d'abord, et peut-être exclusivement, ce que leur montrent les yeux d'Aristote, de Porphyre et de Boèce. Le point de départ du problème *médiéval* des universaux n'est pas dans *notre* monde, il est dans les systèmes philosophiques et les champs d'énoncés disponibles à l'époque où il a précipité en *problème*. Il n'a pas d'existence détachable, mais s'inscrit toujours dans des problématiques plus vastes. Élément d'un discours, pièce d'un puzzle, il fait partie de réseaux multiples et changeants.

Quels sont ces réseaux ?

La philosophie antique a connu deux grandes formes de réalisme : le réalisme platonicien des Idées, le réalisme aristotélicien des substances. Bien que l'un se soit largement constitué par la critique de l'autre, ces deux réalismes ne relèvent pas ultimement du même espace théorique – le véritable opposé du réalisme platonicien est le nominalisme, celui du réalisme aristotélicien, l'idéalisme – cela dit, l'aristotélisme étant effectivement une critique réaliste du réalisme platonicien, le mélange de leurs problématiques, autant que l'antagonisme de leurs discours a décisivement pesé sur tout le Moyen Âge.

La problématique des universaux est le reste de ce chiasme – un reste lui-même recouvert par le travail de brouillage opéré, plus ou moins consciemment, dans les premières lignes de l'*Isagoge* de Porphyre. A la question qu'est-ce qui est véritablement ? Platon répondait : « Les Idées », les formes séparées ; Aristote : « Les substances

30. Sur la « longue durée » et le sens médiéval de la question des paronymes, cf. J. Jolivet, « Vues médiévales sur les paronymes », *Revue internationale de philosophie*, 113/3 (1975), p. 222-242.

Inhérence et prédication

Autant que le point (a1) le point (a2) appellera des développements spécifiques. En effet, l'opposition, courante dans l'historiographie, entre un « universel de communauté », improprement appelé « universel de Boèce », l'universel défini comme « ce qui est commun à plusieurs choses », et un « universel de prédication », improprement appelé « universel de Porphyre », l'universel compris comme « ce qui est dit de plusieurs choses », est pour nous un avatar de la définition combinatoire des substances (premières ou secondes) et des accidents (universels ou particuliers) à partir des relations d'inhérence et de prédication dans les *Catégories*. La grille aristotélicienne, les définitions qu'elle autorisait ne semblaient pas promises à soutenir le feu d'inépuisables controverses. C'est pourtant ce qui s'est produit : l'investissement des relations ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (*esse in*) et καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι (*dici de*) a condensé l'essentiel des discussions ontologiques sur les universaux, soit, par exemple, que l'on demandât si certaines choses, les « choses universelles », pouvaient ou non « entrer en quelque façon dans la structure de toutes les choses auxquelles elles étaient par elles-mêmes communes, tout entières et simultanément », soit encore que l'on demandât si la relation « être prédiqué de plusieurs » pouvait s'appliquer aussi bien à des entités non linguistiques qu'aux expressions linguistiques. Ces discussions ont semblé d'autant plus légitimes que, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, on a disposé d'une définition de l'universel chez Avicenne³¹, qui, de reformulation magistrale en adaptation scolaire, devait aboutir à la formation d'un adage combinant explicitement les relations d'inhérence et de prédication : « Universel est ce dont le concept (*ratio*) n'empêche pas de penser qu'il est en plusieurs et est dit de plusieurs. »

dotées d'une forme » – une forme « substantielle ». Coupée du sensible ou présente en lui, la « forme » constituait la réalité du réel. En posant, pour le différer et le renvoyer à une science plus haute que la logique, le problème du statut des réalités correspondant aux termes comme 'genre' ou 'espèce', Porphyre a, dans son énoncé, ranimé le différend Platon-Aristote, tout en le rendant inintelligible à qui ne connaîtrait que l'*Isagoge*, à cause du platonisme dont il a lesté les définitions « aristotéliciennes ». Retrouver la part de chaque doctrine, de chaque univers – celui de Platon, celui d'Aristote, celui de

31. Cf. Avicenne, *Metaphysica* V, 1, éd. Van Riet, Louvain-Leyde, 1980, p. 227-228.

Porphyre – dans un ensemble où, à partir de Boèce, leur commun lecteur, chaque position philosophique perd toujours un peu plus de sa teneur d'origine, tel est le premier travail qu'il nous faut accomplir ici.

Sans prétendre tout dire, nous poserons comme première thèse générale que le Moyen Âge (a1) a prolongé, dans une très large mesure, la critique aristotélicienne de la doctrine des Idées et (a2) qu'il a réinterprété d'une manière particulière l'articulation des relations d'inhérence (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in subiecto*) et de prédication (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *dici de subiecto*) dont Aristote avait préfacé sa théorie des catégories (voir encadré).

Le réalisme est né lorsque la relation platonicienne de participation et la relation aristotélicienne d'inhérence se sont parasitées l'une l'autre. C'est dans la théorie de la paronymie (*denominatio*) que s'est trouvé réalisé ce second chiasme du platonisme et de l'aristotélisme, et d'une manière telle que la sémantique a, de nouveau, joué là un rôle déterminant.

Comme seconde thèse générale, nous poserons que (b) le problème des universaux recouvre un essaim de problèmes : statut des objets intentionnels et théorie de l'intentionnalité, ontologie formelle, théorie des objets, théorie de la perception, théorie de la cognition, métaphysique descriptive. Cet ensemble de problèmes est noué autour d'autres supports textuels que l'*Isagoge*, principalement autour des *Seconds Analytiques* d'Aristote, et il s'inscrit dans une durée historique autre que la querelle des universaux.

Nous essaierons d'argumenter l'une et l'autre thèse générale en suivant la perspective de la *translatio studiorum*, réservant à l'Antiquité tardive et à la scolastique arabe une place non d'intermédiaire, mais d'acteur de plein exercice.

C'est sur cette base que nous aborderons ensuite les principales positions scolastiques latines.

Du néoplatonisme grec au péripatétisme arabe

Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote rejette les Idées de Platon comme de « vains fredons », « inutiles, quand même elles existeraient », à toute démonstration scientifique, puisque « la démonstration porte sur des prédicats attribués » au sens propre, essentiellement et non par accident, à un sujet, c'est-à-dire à une substance, au sens aristotélicien du terme³². En dehors de leur impossibilité ontologique, l'inutilité épistémologique des Idées est restée un thème central de l'antiplatonisme – un thème accentué par la brutalité de la traduction latine des *Analytiques*, qui, au lieu de « Abandonnons les Formes, ce n'est qu'un babil », pose : « Ils aiment les espèces, car ce sont des choses monstrueuses. » Jacques de Venise rendant par *monstrum* le mot grec τερετίσμα, abusé sans doute par une étymologie populaire (qui rapproche τερετίσμα de τέρας : signe, prodige, être surnaturel et monstrueux), l'aspect téralogique des Idées a été définitivement scellé au Moyen Âge dans l'adage scolaire affirmant que « les genres et les espèces de Platon sont des monstres ». Pourtant, ce que voulait dire Aristote était plus méditerranéen – l'autre traduction médiévale des *Analytiques*, la *Translatio Ioannis*, en était proche, qui rendait τερετίσμα par « chant de cigale » (*cicadatio*, de *cicada* : cigale) : les Formes n'étaient qu'un « vain son », un *flatus vocis*, en somme, selon le mot de Roscelin, qui, de Compiègne, ignorait sans doute autant le bruit strident des cigales que la critique de Platon dans les *Seconds Analytiques*.

Pour les néoplatoniciens, au contraire, le chant de ces cigales, que
 x l'on entend *sans jamais les voir*, aurait eu plus d'attrait. C'est que pour eux, à l'inverse d'Aristote, la connaissance passait nécessairement par les Idées. Une fois baptisées par Augustin et ainsi recyclées

32. Cf. Aristote, *Anal. post.*, I, 22, 83a32-35.

en Idées divines, les « Formes de Platon », « prélat des philosophes », retrouvaient une seconde jeunesse et restaient, d'autant moins éradicables que facilement christianisables, comme l'instrument et la promesse d'une autre philosophie. Rendant adage pour adage, une partie de la scolastique, persuadée que le système des Idées n'était rien que la Sagesse du Père, répondait ainsi à Aristote : « Qui nie les Idées nie le Fils de Dieu » (*qui negat ideas negat filium Dei*). Rapprochée de la phrase de Genèse 1, 1 affirmant qu'au commencement Dieu créa le ciel et la terre, la notion du Fils comme « Art divin » permit de formuler une théologie de la création expliquant que Dieu avait tout créé dans le commencement, « c'est-à-dire dans le Fils, modèle (*imago*) et raison idéale (*ratio idealis*) de toutes choses ». Dans cette perspective, la notion néoplatonicienne d'« universaux divins », préexistant aux choses sur un mode d'unité transcendant (*uniformiter*), se substitua aux Formes platoniciennes, à la fois extérieures aux choses et à Dieu. Le rapatriement des universaux « platoniciens » dans la pensée divine (*mens divina*) permit de donner un sens chrétien au platonisme. Il introduisit de nouveaux problèmes dans la mesure où, pour qui voulait aller au-delà de la thèse d'Augustin (« Dans l'Art divin, tout ne fait qu'un, comme Lui-même est un de par l'Un avec lequel il ne fait qu'un », *et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum*)³³ et poser la nécessité conceptuelle d'une distinction formelle entre les Idées divines, renouant par là avec le platonisme en Dieu lui-même, le risque d'hérésie n'était pas loin – un risque que Jérôme de Prague, martyr du réalisme tchèque, paierait un jour de sa vie.

Anti-platonisme et néoplatonisme

De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge, la philosophie, dédaignant le repli élastique de Porphyre, ne cessa, quant aux universaux, de balancer entre Aristote et Platon, l'aristotélisme et le platonisme, le péripatétisme et le néoplatonisme. Que l'Occident, qui ignorait son grec, n'y ait pas aussi perdu son latin tient du miracle.

33. Cf. Augustin, *De Trinitate*, VI, x, 11 (« Bibliothèque augustinienne », 15), p. 496-497. Dans le même sens, cf., aussi, Ambroise, *Exaem.*, I, 4 (« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », 32, I), p. 13; et Origène, *In Exaem. hom.*, I, 1 (« Sources chrétiennes », 7 bis), p. 24, 4 et 10, *Comment. sur Jean*, I, xix, §109-118 (« Sources chrétiennes », 120), p. 118-123.

Mais c'était le destin de la pensée latine, scellé dès les premières traductions de Boèce, que d'osciller ainsi, jusqu'au vertige, entre les éléments d'un dispositif dont elle ignore toujours la loi de constitution. On eut donc plusieurs doctrines des universaux, livrées à mesure que les corpus philosophiques de l'Antiquité remontaient au jour, comme autant de systèmes fondés sur une image plus ou moins partielle de la totalité perdue. Le platonisme eut son heure de gloire à l'époque où l'on ignorait tout de Platon. Aristote lui-même eut plusieurs vies : le haut Moyen Âge mit l'accent sur l'ontologie des *Catégories*, la scolastique sur la *Métaphysique* et les écrits de philosophie naturelle, le XIV^e siècle sur ce qu'il fallait retrancher de l'aristotélisme scolaire pour accéder à la philosophie authentique. Les débats et les choix philosophiques de l'Antiquité tardive et de sa *continuation arabe* n'en demeurèrent pas moins constamment présents, fût-ce à titre de *membres fantômes*, dans le complexe de lieux, de thèmes et de doctrines progressivement recouvré, déplacé et restructuré au rythme des traductions.

Si, comme nous l'avons montré ailleurs, le Moyen Âge latin a eu deux aristotélismes – jusqu'au XII^e siècle, l'aristotélisme gréco-romain de Boèce; à partir du XIII^e, l'aristotélisme gréco-arabe du péripatétisme de terre d'Islam –, il a toujours vécu, dans l'après-coup ou la méconnaissance, la trace ou le symptôme, la reprise consciente ou la rupture motivée, de structures, de schèmes conceptuels, de τόποι, transmis par bribes successives, du débat où s'origine la problématique des universaux : le différend Aristote-Platon. Pour comprendre comme une histoire, par-delà ses phases de latence et ses moments de crise, ses épisodes confus et ses désordres irrépressibles, la *geste médiévale* des universaux, il faut remonter à sa fondation même, à la critique aristotélicienne du platonisme, et aux efforts produits, au sein du platonisme, pour la surmonter, la neutraliser ou la récupérer. Nous considérerons donc ici, dans la longue durée de la *translatio studiorum*, les deux actes fondateurs accomplis par Aristote : la critique de la théorie platonicienne des Idées et la formulation de la théorie de l'abstraction. Nous en montrerons le lien interne, expression de celui qui, de fait, unit la problématique du statut ontologique des objets généraux à celle de la perception des individus sensibles, la métaphysique descriptive et la théorie de la cognition. Puis nous suivrons la réplique néoplatonicienne, du mouvement englobant où Syrianus prétend concilier l'abstraction aristotélicienne et la réminiscence platonicienne, l'universel comme concept logique et l'universel comme Forme séparée, à la reprise péripatéticienne arabe où, par l'adoption d'une métaphysique éma-

natiste, est décisivement frappé le problème qui, à partir du XIII^e siècle, sera au cœur de toute la querelle des universaux : la distinction entre connaissance empirique et connaissance *a priori*.

LA CRITIQUE DE PLATON PAR ARISTOTE :
UN PARADIGME ARISTOTÉLICIEEN
DE LA PROBLÉMATIQUE MÉDIÉVALE DES UNIVERSAUX

L'inséparabilité de la forme spécifique et de l'individu est la thèse centrale d'Aristote. Elle donne une teneur originale à l'absence de distinction radicale du particulier et de l'universel, de la sensation et de la science, que l'on trouve chez lui. Le premier principe est formulé contre la théorie platonicienne des Formes séparées. Le second porte à la fois contre les théories platoniciennes de la réminiscence et de la perception. Théorie de la connaissance et théorie de la perception sont indissociables de la problématique du rejet des Formes. C'est cette articulation qui donne sa configuration particulière à l'histoire de la problématique médiévale des universaux. Avant l'arrivée des sources arabes et la traduction des *Seconds Analytiques* et de la *Métaphysique*, le problème de l'universel est purement ontologique : il s'agit, au-delà de Porphyre et contre son intention expresse, mais à partir de son texte, de régler un problème de *statut ontologique* de l'universel dans le cadre d'une réflexion sur les mots, les concepts et les choses alimentée par la *Logica vetus*³⁴. Après

34. Rappelons que les médiévaux appellent *Logica vetus* (« Ancienne Logique ») l'ensemble formé par l'*Isagoge*, deux œuvres d'Aristote traduites par Boèce (*Catégoriques*, *De interpretatione*) et les monographies rédigées par le même Boèce (*Introductio ad syllogismos categoricos* ; *De syllogismo categorico* ; *De syllogismo hypothetico* ; *De divisione* ; *De differentiis topicis*), qui remplacent les autres textes d'Aristote alors indisponibles. C'est seulement vers la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e que l'ensemble de l'œuvre d'Aristote est en circulation : le reste de l'*Organon*, tout d'abord, dans les traductions de Boèce (*Premiers Analytiques*, *Topiques*, *Réfutations sophistiques*) et de Jacques de Venise (*Seconds Analytiques*, vers 1125-1150), puis les *libri naturales*, c'est-à-dire, entre autres, la *Physica*, le *De anima*, le *De caelo* et la *Metaphysica*. Les nouveaux textes logiques disponibles sont appelés « *Logica nova* » (« Logique nouvelle »), les appellations *Aristoteles novus* (« Nouvel Aristote ») et « Second Aristote » désignant, de leur côté, l'ensemble du corpus scientifique aristotélicien traduit du grec ou de l'arabe désormais accessible. La *Logica nova* ne doit pas être confondue avec la *Logica Modernorum* (« Logique des modernes »), qui désigne les textes produits par les médiévaux eux-mêmes à partir de la fin du XII^e siècle : *Summulae logicales*, *Sophismata*, *Distinctiones*, *Synecategoremata*, *Tractatus de proprietatibus terminorum*, *Insolubilia*, etc.

l'entrée du « second Aristote », celle du corpus philosophique gréco-arabe, la question ontologique est définitivement redoublée d'une question psychologique où les problèmes de cognition se mêlent à ceux d'ontologie formelle.

Pour comprendre l'abîme qui sépare ces deux reconstructions de l'aristotélisme, il faut, avant d'aborder la problématique du haut Moyen Âge, prendre la mesure de tout ce qui lui manquera. Il faut étudier conjointement la théorie aristotélicienne des universaux et celle de la genèse du concept empirique.

En un sens, Aristote est nominaliste : pour lui, l'individu est le seul réel et il est perçu par la sensation. Mais, d'un autre côté, il est aussi conceptualiste, car, selon lui, la sensation perçoit non un *hoc aliquid*, un τὸδε τι, un individu pur et simple, mais un *quale quid*, un τοιόνδε, une chose pourvue d'une certaine qualification. Enfin, n'est-il pas aussi réaliste quand il affirme que la substance véritable, c'est la forme, ce pourquoi, en plusieurs passages controversés de son œuvre, il appelle la forme une « οὐσία première » comme il le fait ailleurs (notamment dans les *Catégoriques*) pour les individus singuliers ? N'est-il pas, qui plus est, *platonicien* quand il justifie ce déplacement par le fait que la forme *constitue toute la réalité de l'individu où elle est engagée* ? Toutes ces questions se posent, et elles se posent par excellence sur le terrain de la perception, quand Aristote affirme que la sensation est un début de connaissance parce qu'elle perçoit la forme spécifique attachée à l'individu concret, son acte.

A son tour, la relation entre perception et connaissance induit des problèmes d'ontologie. Comme le rappelle Tricot, il n'y a de science que de l'universel, mais si l'individuation se fait par la forme, et si les formes des individus diffèrent les unes des autres au sein d'une même espèce, la science s'approche de l'individu, et elle le fait par défaut de généralité de la forme. D'autre part, ce qui compte pour Aristote, c'est le nécessaire, non le général. Si l'objet de la science apparaît comme le général, c'est parce que la nécessité implique la généralité – comme le dit Hamelin, l'universalité est « le substitut empirique de la nécessité ». La question des universaux ne se pose donc pas seulement au niveau où on l'aurait attendue, celui du statut ontologique du général, mais à celui où on ne l'attendrait pas (et où le nominalisme et le scotisme, plus que tout autre, la retrouveront) : la connaissance intellectuelle du particulier. L'extension du concept universel peut varier de un à l'infini ; pour Aristote, cela n'a pas d'importance, une définition se fait toujours en *compréhension*. S'il n'y a pas de science du particulier, c'est à cause de sa contingence, à

cause de la matière qui s'oppose à son intelligibilité, car elle introduit en lui un principe d'indétermination. Là où il n'y a pas matière, en l'occurrence dans le monde supralunaire, il peut y avoir définition du singulier sans qu'il perde son individualité : c'est le cas pour le Soleil, la Lune, les astres et l'οὐσολα suprême.

Cette remarque de *Métaphysique*, Z, 15 (1040a30), a eu une portée considérable : elle a inspiré la théorie avicennienne des universaux, la première à faire un usage systématique d'une notion de l'universel non réalisé de fait dans une pluralité d'individus numériquement distincts³⁵. Mais ce qu'Avicenne réservait au Soleil ou à la Lune, Aristote l'étendait aussi à l'homme, en posant que, s'il n'y avait qu'un seul homme, sa définition resterait la même, car l'homme *est ce qu'il est parce qu'il possède une certaine nature, non parce que sa définition s'applique à une multiplicité d'individus* (J. Tricot). La notion aristotélicienne de l'universel est plus définitionnelle que générale, c'est pourquoi elle est une véritable alternative à l'Idée platonicienne. En qualifiant l'Idée de « vain fredon », Aristote montre ce qu'il attend d'une théorie de l'universel : qu'elle prenne place dans une théorie de la connaissance scientifique. Or, et c'est là l'important, la connaissance scientifique telle qu'il l'entend n'a pas nécessairement pour objet l'universel général (l'universel d'analogie suffit), mais surtout elle *se passe aussi bien des genres (universaux proprement dits) que de l'élément extensif dans les genres*. Sur ce point, Aristote anticipe à sa manière la théorie réaliste de la nature commune et celle, scotiste et occamiste, qui veut qu'une seule rencontre avec le singulier suffise à déterminer (évidemment par des voies divergentes) la formation de concepts généraux. Mais n'est-ce pas aussi cette conception générique (plutôt que générale) de l'universel, cette conception *définitionnelle* que Thomas tente d'articuler dans son analyse de la formation du verbe mental quand il réinterprète la notion d'« intellection des indivisibles » introduite par Aristote dans le chapitre 6 du *De anima*, III ?

On le voit, d'une certaine manière, tout est bien chez Aristote, depuis l'affirmation d'une immanence de l'universel aux choses singulières jusqu'à l'idée, en apparence extravagante et *antiaristotélicienne*, de production d'un universel abstrait à partir d'un seul singulier. Mais cette *disponibilité* de l'aristotélisme authentique à toutes les exégèses ultérieures n'apparaît clairement qu'à poser ce qui, problématiquement, relie la théorie des universaux à celle de la

35. Cf. Aristote, *Métaphysique*, Z, 15, 1040a25-b1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 438-439.

cognition. C'est sur ce fonds croisé, que nous exposerons ici les éléments des deux doctrines d'Aristote : celle, ontologique, des universaux, telle qu'elle ressort de la critique de Platon dans la *Métaphysique*, celle, psycho-logique, de la perception et de la connaissance, telle qu'elle émerge du modèle « machiste » de la formation du concept universel mis en scène dans les *Seconds Analytiques*.

Et d'abord, quels sont les éléments ou, plutôt, les principes anti-platoniciens de la théorie aristotélicienne des universaux ? Ils sont établis ou appliqués dans les chapitres 13 à 16 de la *Métaphysique*, livre Z. Le chapitre 16 les synthétise ainsi (1041a4-5) : (P1) aucun universel n'est substance, (P2) aucune substance n'est composée de substances – le vrai sens de (P2) étant toutefois (P2') : aucune substance n'est composée de substances *en acte*. C'est le détail de cette mise en place qu'il nous faut considérer maintenant.

La théorie aristotélicienne des universaux (« Métaphysique », Z, 13)

C'est en *Métaphysique*, Z, 13, qu'Aristote discute la thèse des platoniciens sur les universaux. Le texte a l'allure d'une *quaestio*. Il commence d'ailleurs par une formule – « Il semble bien, en effet, impossible qu'aucun terme universel, quel qu'il soit, soit une substance » – qui évoque les premiers mots des questions scolastiques, toujours ouvertes par un *Videtur quod* (« il semble que »). Nous donnons ici le schéma argumentatif, réduit à l'essentiel.

L'universel n'est propre à aucun individu, il appartient à une multiplicité. De quoi peut-il bien être la substance ? Alternative : soit de tous ceux auxquels on l'attribue (a), soit d'aucun (b).

Aristote démontre (b) en réfutant (a) :

(1) La thèse (a) est impossible, car si l'universel est la substance d'un seul individu, cet individu sera tous les autres individus, puisque les êtres dont la substance, c'est-à-dire la *quiddité*, est une, sont un même être.

(2) Thèse de *Catégories*, 5, 2a11 : « Substance se dit de ce qui n'est pas prédicat d'un sujet ; or l'universel est toujours prédicat d'un sujet. »

(3) Objection à l'argument (1) du *contre (a)* : L'universel n'est pas substance au sens de quiddité, mais il est « inclus dans la quiddité ». L'Animal en général est un élément de la quiddité de l'homme et de la quiddité du cheval.

Réponse : L'universel ainsi compris sera quand même la substance

de quelque chose (comme l'Homme en général est substance de l'homme individuel dans lequel il est présent). Ce quelque chose ce sera « l'animal, dans lequel il est contenu à titre propre comme en une espèce », lequel animal est la substance de l'homme : l'Animal en général sera donc la substance de la substance de l'homme, et l'on retombera sur la même absurdité que dans l'argument (1) du contre (a) : s'il est la substance de la substance d'un seul homme, cet homme sera tous les autres hommes aussi.

(4) L'universel est un $\pi\alpha\tau\acute{o}\nu$ (Cat., 5, 3b18). Or il est impossible et même absurde qu'une substance composée de parties ne provienne pas de substances ou d'un « être déterminé », mais seulement de la qualité ($\pi\alpha\tau\acute{o}\nu$), en effet, si tel était le cas, « la non-substance et la qualité seraient antérieures à la substance et à l'être déterminé ». Mais cela est impossible, car « ni dans l'ordre logique, ni dans l'ordre du temps, ni dans celui de la génération, les déterminations [qualitatives] ne peuvent être antérieures à la substance, sinon elles en seraient séparées ».

(5) Socrate est une substance. Si l'universel Animal est substance de Socrate et présent en lui, il sera substance de deux choses, i.e. de Socrate et de homme.

(6) Aucun élément entrant dans une définition n'est substance de quoi que ce soit, ni n'existe séparé des espèces, ni n'existe en autre chose : il n'existe pas d'Animal en dehors des « espèces particulières de l'animal ».

Donc, conclusion. Puisque (a) n'est pas le cas, (b) est démontré : « Ces considérations font voir que rien de ce qui existe comme universel dans les êtres n'est une substance. » Conclusion péremptoire, mais formulation curieuse, car elle laisse intacte la thèse selon laquelle l'universel existe dans les êtres.

La même conclusion est établie par trois nouveaux arguments :

(7) Aucun des prédicats communs ne signifie un être déterminé, mais seulement telle qualité de la chose, sinon on tombe dans l'argument du « Troisième Homme » (voir encadré).

(8) « Il est impossible qu'une substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie, car des êtres qui sont deux en entéléchie ne sont jamais un seul être en entéléchie. » Seuls les êtres deux en puissance peuvent être un en entéléchie. Une ligne double se compose de deux demi-lignes en puissance. En effet : « L'entéléchie sépare. » Deux substances en acte ne peuvent former une seule substance en acte. Donc, des universaux ne peuvent entrer comme substances en acte dans la constitution des espèces ou des choses individuelles.

Le Troisième Homme

Dans son *Commentaire sur la « Métaphysique »*, p. 84, 21-27, Alexandre d'Aphrodise résume bien l'argument d'Aristote : « Si ce qui est prédiqué avec vérité de plusieurs choses a aussi une existence séparée hors des choses desquelles il est prédiqué – c'est ce que prétendent avoir démontré ceux qui ont posé des Idées –, il existe selon eux, pour cette raison, un homme en soi, car l'homme se prédique avec vérité des multiples hommes particuliers, et en même temps il est différent des hommes particuliers. Mais s'il en est ainsi, alors il faut un Troisième homme. En effet, si le prédicat est différent des choses desquelles il est prédiqué et subsiste indépendamment, et si *homme* se prédique aussi bien des choses particulières que de l'Idée, alors il y aura un troisième homme en dehors de l'homme particulier et de l'Idée. Mais, dans ce cas, il y en aura aussi un quatrième, qui se prédiquera du troisième, de l'Idée et des hommes particuliers, et de même un cinquième, et ainsi de suite à l'infini. »

(9) Atomisme ontologique. S'appuyant sur Démocrite affirmant qu'il est impossible qu'un atome naisse de deux ou que deux atomes naissent d'un (les corpuscules indivisibles étant identifiés à des substances), Aristote applique le raisonnement de (8) au nombre : le nombre n'est pas « un système de monades », une « synthèse d'unités », car « ou bien la dyade n'est pas une chose une, ou bien l'unité n'est pas en entéléchie dans la dyade ». Pour Aristote, dans un nombre, les parties du nombre sont en puissance et non en acte.

Ces derniers arguments posent un problème : plus aucune substance ne peut être définie. Aristote y répondra en Z, 15 : « Si aucune substance ne peut être composée d'universels parce que l'universel signifie telle qualité de la chose et non un être déterminé, et s'il n'est pas possible qu'une substance soit composée de substances en entéléchie, alors toute substance doit être incomposée, et, par suite, il ne saurait y avoir définition d'aucune substance » (1039a15-20). Ce problème n'est pas un argument contre la thèse « platonicienne », mais certains néoplatoniciens (notamment Asclépius résumant les idées de Syrianus) l'intégreront comme argument (10) dans leur défense du platonisme contre la critique d'Aristote.

Il est inutile de souligner que ces arguments méréologiques évoquent ceux de Roscelin tels que les rapportent les *Sentences* selon

Maître Pierre ! Que Roscelin se soit approché d'eux sur la seule base de ce que lui livraient le *De divisione* et le *De differentiis topicis* de Boèce, c'est-à-dire indirectement, et, du point de vue aristotélicien, sur la seule base des *Topiques*, prouve, autant que la cohérence, sur ce point, de la critique aristotélicienne du platonisme, la prégnance de l'aspect méréologique du problème des universaux interprété à la lumière du différend Platon-Aristote. Cette prégnance est telle qu'elle fait sentir ses effets à distance, par la seule médiation de bribes (il est vrai essentielles) du dispositif d'ensemble, même quand les textes originaux ne sont pas tous en circulation.

La réfutation aristotélicienne de la théorie des Idées
(« *Métaphysique* », Z, 14).

On voit, grâce à *Métaphysique*, Z, 13, les inconvénients de la thèse platonicienne soutenant que les Idées sont des « substances douées d'une existence séparée », mais qui constituent néanmoins l'espèce à partir du genre et des différences, autrement dit de la thèse soutenant que les Idées supérieures (Idée du genre animal) constituent les Idées subordonnées (Idée de l'espèce homme). Aristote développe le tout sous forme d'un dilemme.

Si l'Animal en soi est dans l'Homme en soi et dans le Cheval en soi, ou bien (a) Animal est une seule chose numériquement identique, ou bien (b) c'est une chose différente en chaque espèce.

Hypothèse (a). C'est une même chose, puisque la notion de l'animal est la même quand on passe de l'homme au cheval.

Aristote rejoint le niveau du singulier en discutant cette hypothèse (a). Il ne l'avait pas fait précédemment, car, jusqu'ici, il n'examinait explicitement que des relations entre Idées.

« Supposons que l'Animal en soi est un et identique dans le Cheval en soi et dans l'Homme en soi à la façon dont tu l'es en toi-même. »

Objections :

1. 1. Comment ce qui est un peut-il rester un dans des séparés ?

1. 2. Comment l'Animal en soi peut-il ne pas être séparé lui aussi de lui-même ?

2. Si l'Animal en soi participe du Bipède et de l'Animal à pieds multiples, il y a impossibilité logique, car des attributs contraires ne peuvent coexister dans la même substance une et individuelle.

Hypothèse (b) : Supposons que l'Animal en soi soit autre pour chaque espèce.

Objections :

1. Il y aura une infinité d'espèces ayant l'Animal pour substance, c'est-à-dire *autant que d'hommes*, puisque, selon les platoniciens, « ce n'est pas par accident que l'homme possède l'Animal dans son essence ».

2. L'Animal en soi se perdra en une multiplicité indéfinie, puisque, contenu dans chaque espèce, il sera la substance de cette espèce – ce que prouve le fait que chaque espèce est « *dénommée* d'après lui ». C'est le même argument vu du côté de l'Idée.

3. L'animal contenu dans chacune des espèces à titre de substance sera Animal en soi, c'est-à-dire Idée. Cet argument est la réciproque du précédent.

4. De quelle substance supérieure viendra alors cet Animal en soi contenu dans chaque espèce, de quel Animal en soi dérivera l'Animal en soi, qui est substance ?

5. S'il ne dérive pas de l'Animal en soi et s'il en est séparé, comment l'Animal en soi, qui est substance, sera-t-il ce qu'il est ?

Aristote conclut en disant que, « si nous considérons les relations des Idées avec les choses sensibles », les mêmes conséquences reparaissent que lorsque l'on considère les relations entre les Idées : des conséquences « plus étranges encore ». Il ne les mentionne pas, mais on peut facilement extrapoler.

D'où la conclusion : « Il est évident qu'il n'y a pas d'Idées des objets sensibles. » Cette thèse concorde avec la cinglante formulation antiplatonicienne du *De anima* (à propos du Triangle qui s'inscrit « en dehors des figures où il s'inscrit ») : « Il est ridicule de rechercher, par-dessus ces choses et par-dessus d'autres, une notion commune (λόγος κοινός), qui ne sera la notion propre d'aucun de ces étants³⁶. »

La position d'Aristote en Z, 13-14 est donc claire : aucun universel n'est substance. Aucun universel n'est la substance d'une chose singulière. C'est celle que, parmi beaucoup d'autres, reprendra Occam. Une question, toutefois, demeure : si Aristote est si clair, pourquoi l'aristotélisme n'a-t-il cessé d'alimenter les diverses théories réalistes affirmant l'immanence des universaux aux choses, sur le modèle de l'universel dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς) des néoplatoniciens ? Parce qu'il y a une autre immanence que la platonicienne ? Une immanence proprement *aristotélicienne* de l'universel aux choses ? Un aristotélicien dira que le fait que toute chose ait une forme spécifique n'implique pas qu'un universel, l'Espèce, lui soit

36. Cf. Aristote, *De anima*, I, 2, 414b25.

immanent. Le problème est que c'est bien ce que l'on a compris. Et non sans raison. La rencontre, à distance, d'Aristote avec Porphyre joue ici un rôle capital. Elle a lieu face à une statue d'airain.

PORPHYRE, ARISTOTE ET LA STATUE D'AIRAIN

Dans l'*Isagoge*, traitant des diverses définitions de la différence, Porphyre propose de « voir ce qui se passe pour les choses composées de matière et de forme, ou du moins ayant une composition *analogue* aux composés de matière et de forme ». Pour expliciter le statut de cet *analogue* de la composition hylémorphique, il prend l'exemple d'une statue d'airain. « De même que la statue a pour matière l'airain et pour forme la figure, de même aussi l'homme, l'homme commun ou spécifique, est composé du genre, qui est l'analogue de la matière, et de la différence, qui est l'analogue de la forme, le tout qui en résulte, animal-raisonnable-mortel, étant l'homme, comme tout à l'heure c'était la statue » (Tricot, p. 31). On a ainsi les analogies suivantes :

genre/homme commun = bronze/statue = matière/composé
différence/homme commun = figure/statue = forme/composé

De là les commentateurs anciens tirent que si la différence est l'analogue de la forme (= figure, εἶδος) et si ladite « forme » entre dans la catégorie de qualité (comme le pose Aristote en *Cat.*, 8, 10a11, trad. Boèce : *Quantum vero genus qualitatis est forma et circa aliquid constans figura*), la différence peut être considérée comme une qualité, « alors que le genre relève de l'essence » (οὐσία).

Le texte de Porphyre compare « l'homme commun », autrement dit une espèce, et un être singulier, la statue. Les commentateurs de l'*Isagoge*, David (195, 27-29), Élias (87, 28-88) et Ammonius (106, 12 sq.), assimilent le genre à une essence (οὐσία), en tant qu'analogue de la matière de la statue, et la différence à une qualité, en tant qu'analogue de la figure de la statue³⁷. Or cela pose un grave problème.

37. Sur David et Élias, voir J.-P. Mahé, « David l'Invincible dans la tradition arménienne », in Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot, fasc. I, *Introduction*, 1^{re} partie, trad. Ph. Hoffmann, comment. I. Hadot (« *Philosophia Antiqua* », L/1), Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990, Appendice II, p. 189-207. Les deux assimilations opérées par les commentateurs resurgiront de manière inopinée au Moyen Âge. La première, avec l'apparition

L'exemple de la statue vient d'Aristote. Il est formulé dans la *Métaphysique* pour illustrer une certaine doctrine – la forme comme οὐσία première de chaque être – qui est parfaitement incompatible avec la doctrine des *Catégories* affirmant que la forme est seulement une qualité. Cette incompatibilité s'explique : Aristote a évolué. Il a même évolué d'un texte à l'autre de ceux qui ont été mis ensemble pour composer la *Métaphysique* : le point de vue des *Catégories* est aussi celui de *Métaphysique*, Z, 8, 1033b21-24 (« la forme indique une chose de telle qualité », hoc tale significat³⁸, « et elle n'est elle-même ni définie, ni ce quelque chose ») et il contredit complètement celui de Z, 7, 1032b1-2 (« la forme est la quiddité de chaque être, sa substance première », quid erat esse cuiusque et primam substantiam³⁹).

Dans les *Catégories*, 2, Aristote construit une typologie des différentes sortes d'êtres, par combinaison de deux caractères : « être affirmé d'un sujet » et « être dans un sujet ». Le classement ainsi obtenu permet de distinguer quatre sortes d'êtres : (1) l'οὐσία particulière ou première, qui n'est ni affirmée d'un sujet ni dans un sujet ; (2) l'οὐσία universelle ou seconde, qui est affirmée d'un sujet sans être dans un sujet ; (3) l'accident universel, qui est à la fois affirmé d'un sujet et dans un sujet ; (4) l'accident particulier qui est dans un sujet sans être affirmé d'un sujet. Un exemple d'êtres de la classe (1) est Socrate ou cet homme ; un exemple de la classe (2) est *homme* (ce que Porphyre appelle l'*homme commun* ou l'*homme spécifique*) ; un exemple de la classe (3) est ce blanc (qui est dans le corps comme dans un sujet, puisque toute couleur est dans un corps, mais n'est affirmé d'aucun sujet, puisqu'on ne peut dire « le corps est ce

du concept d'« essence matérielle » (probablement extrapolé par les Latins de la notion de « Réceptacle » introduite par le *Timée*), la seconde, avec la thèse, corrélatrice, identifiant la différence à une propriété formelle. Quant à la comparaison même de Porphyre, il est clair qu'elle explique, de son côté, l'apparition de théories transférant à l'homme individuel le schème conceptuel mis au point analogiquement pour l'homme commun, telles celles qui, par exemple, posent que l'homme est à la fois Socrate (un individu) et « la chose dite de Socrate ». Toutes ces notions ou doctrines seront à présent critiquées par Abélard.

38. Cf. Aristote, *Metaphysica*, *Translatio Anonyma sive « Media »*, éd. G. Vuillemin-Diem (« *Aristoteles Latinus* », XXV/2), Bruxelles-Paris, 1976, p. 136.

39. Cf. Aristote, *Metaphysica*, *Translatio media*, p. 133. Sur la chronologie relative des textes composant la *Métaphysique*, cf. Ch. Ruten et J.-P. Benzecri, « Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur les fréquences d'emploi des parties du discours ; confrontation entre l'ordre du *textus receptus*, les références internes et l'ordre du premier facteur », *Cahiers de l'analyse des données*, vol. XIII, n°1, 1988, p. 41-68.

blanc » ou « un certain blanc »); un exemple de la classe (4) est la science (qui est affirmée d'un sujet, par exemple la grammaire, car la grammaire est science, et dans un sujet, mais pas le même, car la science est dans l'âme du savant).

Cette combinatoire a posé beaucoup de problèmes aux interprètes d'Aristote. Premièrement, parce que les caractères combinés sont de deux ordres distincts : le premier est logique ; le second, ontique. A cette difficulté s'ajoutent les particularités de la traduction latine qui va dominer, durant des siècles, la lecture d'Aristote : la traduction boécienne d' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ par le latin *substantia*, qui introduit une « connotation substrative » (Aubenque, 1985) adéquate à l'idée de la substance première comme sujet onto-logique, mais peu adaptée à la notion d' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ seconde entendue comme forme ou qualité – on dira plus tard comme quiddité ou essence d'une pluralité de choses synonymes (ayant même nom et même définition). Le problème est que les réponses aux questions posées par l'inconsistance du langage des *Catégories* ne sont pas données dans les *Catégories*, mais dans la *Métaphysique* et que, là même, diverses couches de la pensée d'Aristote, dont certaines s'accordent avec les *Catégories*, se trouvent juxtaposées avec d'autres, plus tardives, qui les contredisent radicalement. Cette contradiction est particulièrement nette quand on considère *Métaphysique*, Z, 3, 1028b33 sq., où apparaît pour la première fois l'exemple pseudo-porphyréen de la statue d'airain.

Dans ce passage, Aristote (a) explique que « l' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ se prend sinon en un grand nombre d'acceptions, du moins en quatre principales : on pense d'ordinaire, en effet, que l' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ de chaque chose est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet ». Puis (b) il définit ce qu'est un sujet : « Ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose. » Cette définition correspond à celle de l' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ première » dans les *Catégories*. Ayant noté (c) que « dans l'opinion courante, c'est le sujet premier d'une chose qui constitue le plus véritablement son $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ », il précise que « ce sujet premier, on dit, en un sens, que c'est la matière, en un autre sens, que c'est la forme et, en un troisième sens, que c'est le composé de la matière et de la forme ». C'est pour illustrer ces trois sens de l'expression 'sujet premier' dans l'opinion courante qu'il introduit l'exemple de la statue d'airain : « Par matière, j'entends par exemple l'airain, par forme, la configuration qu'elle revêt et, par le composé des deux, la statue, le tout concret. » Puis il conclut (d) : « Il en résulte que si la forme est antérieure à la matière, et si elle a plus de réalité qu'elle, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé de la matière et de la forme. » Le texte repris

par Porphyre dans l'*Isagoge* a donc pour fonction de suggérer que ce qui est le plus souverainement $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ est la forme.

On est ainsi face à un double paradoxe : d'une part, la thèse de Z, 3 et de Z, 7 est incompatible avec la thèse des *Catégories* affirmant que « ce qui est souverainement, premièrement et le plus $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ » est ce qui n'est ni dans un sujet (comme les accidents universels ou particuliers) ni dit d'un sujet (comme l' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ seconde); d'autre part, l'exemple même de la statue d'airain, qui, en Z, 3, sert à introduire la thèse que la forme est « sujet premier », sert, chez Porphyre, à illustrer la thèse contraire, à savoir que la forme (différence) est seulement qualité. Si l'on ajoute à cela les effets induits par la « connotation substrative » du terme *substantia*, traduction boécienne d' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$, correspondant à ce que Boèce lui-même comprenait dans le grec $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$, on voit quel *imbroglia* ontico-logique a dû affronter la première exégèse médiévale d'Aristote. On mesure aussi quelles difficultés a dû affronter la seconde, une fois la *Métaphysique* traduite en latin. Comment, en effet, comprendre la véritable ontologie d'Aristote en ignorant la thèse de Z, 7, énonçant que la forme est l' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ première » de chaque être ? Réciproquement, comment, à partir du langage *substratif* des *Catégories*, comprendre le sens de *Métaphysique*, Z, une fois celle-ci traduite ?

Parmi les premiers lecteurs médiévaux des *Catégories*, certains ont privilégié la cohérence en isolant dans le corpus un nombre volontairement réduit de thèses compatibles entre elles. Si la critique abélardienne du réalisme procède de deux principes « qui tiennent l'un à l'autre et se prêtent un mutuel appui » : l'un, physique, démontrant qu'une chose ne peut servir de prédicat à un sujet, parce qu'elle « subsiste en soi séparément », l'autre, dialectique, expliquant qu'étant donné ce qu'est un prédicat, seul un *mot* universel peut servir de prédicat à plusieurs sujets pris un à un, c'est aussi, voire surtout, parce que le génie propre d'Abélard lui permet d'articuler ainsi plus clairement les définitions de la substance première et de la substance seconde si difficilement coordonnées par Aristote au long des *Catégories*. D'autres, au contraire, ont tenté de maîtriser les contradictions du corpus accessible en reformulant l'ontologie « aristotélicienne » à partir d'autres sources qu'Aristote. Ces produits de synthèse ont tous un élément de platonisme. La querelle médiévale des universaux est donc bien la continuation de la gigantomachie fondatrice de l'histoire de la métaphysique occidentale : l'opposition, toujours vivante par-delà les lacunes, les refontes et les déformations, d'Aristote et de Platon (voir encadré). L'aristotélisme n'a pas arrêté le platonisme : il a organisé sa contagion.

Sur l'interprétation de *Métaphysique*, Z,
comme matrice de la problématique des universaux

L'interprétation de *Métaphysique*, Z (= VII), divise les commentateurs modernes. La contradiction entre la thèse des *Catégories* faisant de l'οὐσία première, c'est-à-dire de la substance individuelle, « ce qui est souverainement, premièrement et le plus οὐσία », et la thèse de Z définissant l'εἶδος, c'est-à-dire la forme ou quiddité comme la véritable οὐσία première est un lieu commun de l'exégèse récente d'Aristote. La question cruciale, de ce point de vue, est de savoir si l'εἶδος-« οὐσία première » de Z est l'« espèce ou forme universelle séparée » du platonisme – auquel cas la contradiction avec les *Catégories* est patente –, ou si, au contraire, l'εἶδος-« οὐσία première » de Z est seulement « la forme, ou la structure, particulière d'un individu concret »⁴⁰, c'est-à-dire la cause formelle particulière de la « substantialité » du composé hylémorphique – auquel cas la rupture avec le platonisme reste profondément marquée. Un argument avancé en faveur de cette lecture est le statut accordé par Z à l'espèce-« substance seconde » des *Catégories*, c'est-à-dire à l'universel, réduit à un simple « concept abstrait à partir de l'εἶδος particulier » et, par là même, décisivement privé de toute « prétention à la substantialité ».

Cet argument n'est pas décisif : Platon lui-même distinguant clairement entre la Forme séparée et l'universel logique, la seule réduction de l'universel à un concept abstrait ne suffit pas à prouver une rupture avec le platonisme. Si l'interprétation de l'εἶδος-« οὐσία première » de Z comme forme individuelle est fondée, ce qui singularise Z, c'est bien plutôt d'avoir éliminé la Forme séparée au bénéfice de deux autres types de formes : la forme particulière et la forme logique, et d'avoir proposé une théorie tendant à présenter en termes d'« abstraction » la relation entre deux types d'universaux sur les trois dégagés par les interprètes néoplatoniciens des *Catégories* : l'universel « dans la multiplicité » et l'universel « postérieur à la multiplicité »⁴¹.

Toutes ces positions de la littérature récente ont été systématiquement explorées ou défendues au Moyen Âge. On peut donc dire, en ce sens, que la tension, qu'elle soit réelle ou apparente, des *Catégories* et de *Métaphysique*, Z, a porté toute la problématique médiévale des universaux et, par là, commandé toute la replatonisation ou déplatonisation d'Aristote, entre lesquelles oscillent, comme entre deux pôles exégétiques, le réalisme et le nominalisme.

40. Cf., sur tout cela, E. Berti, « Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della *Metafisica* », *Rivista di filosofia*, 80 (1989), p. 3-23.

41. Cf. A. C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981, p. 2-3 et 39-40.

LA CRITIQUE D'ARISTOTE PAR SYRIANUS :
UN PARADIGME NÉOPLATONICIEN
DE LA PROBLÉMATIQUE MÉDIÉVALE DES UNIVERSAUX

Asclépius de Tralle nous a transmis la réponse de Syrianus à la critique aristotélécienne du platonisme en *Métaphysique*, Z. Elle consiste dans la réfutation ou la distinction des arguments (dix, dans le découpage d'Asclépius) avancés par Aristote en Z, 13, une critique menée, plusieurs fois, au nom de principes énoncés dans les *Catégories*⁴². La réponse de Syrianus est capitale, parce qu'elle se concentre sur le statut de ce que la scolastique néoplatonicienne du VI^e siècle appelle l'universel dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς) et parce qu'elle relève le défi d'Aristote en Z, 13, 1038b1-8 : elle répond en prenant l'universel comme une cause dans le plein sens du mot, et un principe ».

La thèse générale repose sur la distinction entre universel dans la pluralité et universel postérieur à la pluralité. Syrianus soutient que si Aristote parle des « universaux » qui (a) « sont confus et engendrés postérieurement » et (b) « ont leur être dans notre imagination », comme la notion (ἐννοία) de l'homme en tant que tel, il a raison de dire que ce ne sont pas des οὐσίαι, car « elles ont tout leur être relativement à nous ». En revanche, s'il parle des « universaux » qui sont dans la pluralité », non seulement il a tort, mais de plus il parle contre lui-même, puisque, « de fait, il ne les nie pas, mais les pose ». Il n'est pas ici question d'intuition intellectuelle : l'universel « postérieur » est confiné à la sphère du φάντασμα, de ce que les commentateurs modernes appellent l'« image générique ». Syrianus s'enferme volontairement dans le cadre réduit de l'aristotélisme, et il fait porter tout son effort sur une redéfinition de l'universel « dans la chose ».

Cette focalisation est imposée par la stratégie argumentative d'Aristote, qui, pour préparer le rejet des Formes séparées en *Métaphysique*, Z, 14 (i.e. le rejet de l'universel antérieur à la pluralité, πρὸ τῶν πολλῶν), commence par établir l'impossibilité pour l'universel d'entrer dans le singulier : avant de montrer que la Forme séparée est impossible, il prouve d'abord qu'elle est inutile puisqu'il

42. Cf., pour l'ensemble de cette discussion, R. L. Cardullo, « Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique*, 433, 9-436, 6) », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. I, *Le Platonisme dévoilé* (« Tradition de la pensée classique »), Paris, Vrin, 1993, p. 197-214.

ne peut y avoir d'universel dans la chose même. Naturellement, Syrianus a raison de dire que, ce faisant, Aristote semble contredire sa propre doctrine, puisque, précisément en Z, il pose lui-même comme substances les « universaux qui sont dans la pluralité ». Le problème est que ce qu'Aristote pose dans la chose, c'est l'« εἶδος-οὐσία première » entendue comme « forme d'un individu concret », non la forme participée des platoniciens. Tout en travaillant dans l'espace de jeu explicitement ouvert par Aristote en Z, 13, Syrianus s'efforce donc de retravailler indirectement le concept même d'εἶδος, afin de prouver qu'un Universel, au sens de Platon, peut être dans la pluralité.

Le combat pour le platonisme ne consiste pas à défendre contre Aristote l'existence de Formes séparées, mais à défendre, en s'appuyant sur lui, l'existence de formes participées. Cela ne peut se faire que si l'on contre la thèse centrale de Z, 13, à savoir qu'il ne peut y avoir d'οὐσία universelle dans la pluralité. Il s'agit alors de montrer que l'ontologie binaire présumée par Aristote en Z, qui ne fait place qu'à l'espèce-substance seconde des *Catégories* et à l'« εἶδος-οὐσία première » entendue comme forme particulière, peut être dépassée et qu'il y a de l'Universel dans la pluralité, c'est-à-dire des Formes participées, ce qui établira *ipso facto* qu'il y a des Formes séparées. Pour ce faire, Syrianus retourne contre Aristote lui-même certaines thèses des *Catégories* empruntées non à la définition superficielle de la substance seconde en *Catégories*, 2, mais à d'autres passages, ambigus ou contraires, moins favorables à une exploitation antiplatonicienne.

En pratiquant de la sorte, Syrianus affronte les questions qu'affronteront les réalistes et les nominalistes au Moyen Age, l'essentiel du débat médiéval portant moins directement sur l'existence de Formes séparées (puisque, à quelques exceptions près, ce qu'on appelle alors les « Idées de Platon » est presque unanimement rejeté) que sur le statut de l'universel *in re*. Par bien des côtés, en effet, la thèse historiographiquement dite « nominaliste » prolonge ou reproduit le binarisme de Z, 13, tandis que le réalisme prolonge la défense de Platon par Syrianus.

On peut résumer ainsi les réponses de Syrianus à Aristote.

1. Le premier argument d'Aristote est que l'οὐσία de chaque chose est propre à chaque chose et la « caractérise » : donc, comme l'universel ne peut être l'οὐσία de chaque chose prise une à une, puisque alors il ne serait pas universel, mais particulier, il n'y a pas d'οὐσία universelle. Syrianus répond qu'il n'est pas légitime de refuser que l'universel puisse être « réellement οὐσία » sous prétexte

qu'il ne peut être οὐσία « comme l'est une οὐσία particulière ». Pour être universel, l'universel doit être « conçu dans toutes les choses » et comme « un en toutes les choses ». Or l'οὐσία peut être conçue comme « une seule en toutes les choses » et comme « οὐσία de toutes les choses ». Cette οὐσία πάντων est οὐσία non au sens de l'οὐσία particulière, mais au sens d'οὐσία universelle « qui n'est pas circonscrite dans une οὐσία particulière, mais comprend la communauté de toutes les οὐσai ». Elle n'est donc pas une au sens de l'« unité numérique », mais au sens de « une quant au genre ». Quand Aristote dit que, si l'universel est dans le multiple, il doit être soit l'οὐσία de toutes les choses, soit l'οὐσία d'aucune, et qu'il conclut qu'il ne peut l'être d'aucune parce qu'il ne peut l'être de chacune, il a tort : il y a une οὐσία de toutes les choses, qui précisément n'est celle d'aucune en particulier. A l'argument aristotélicien que l'universel ne peut être οὐσία de rien, parce qu'il ne peut être l'οὐσία d'aucune chose en particulier, Syrianus répond donc que l'οὐσία universelle est l'οὐσία de toutes en général parce qu'elle n'est celle d'aucune en particulier.

2. Le deuxième argument d'Aristote est présenté sous forme de syllogisme (« la substance ne se prédique pas d'un sujet, l'universel se prédique d'un sujet, donc l'universel n'est pas substance »). Nous le reformulons en introduisant une quantification pour obtenir un syllogisme du premier mode de la deuxième figure (en *CESARE*), i.e. l'enchaînement suivant (où (T) désigne le grand terme, (t) le petit terme et (M) le moyen terme) :

- Majeure (universelle négative) : Aucune οὐσία (T) n'est ce qui est dit d'un sujet (M).
- Mineure (universelle affirmative) : Tout universel (t) est ce qui est dit d'un sujet (M).
- Conclusion (universelle négative) : Aucun universel (t) n'est οὐσία (T).

Pour Syrianus, ce syllogisme n'est pas concluant, car son moyen terme, l'expression 'ce qui est dit d'un sujet' (τὸ καθ' ὑποκειμένου) est homonyme (équivoque) : elle n'a pas un seul, mais deux référents possibles. La majeure n'est vraie que pour l'un de ces deux référents, elle est fausse pour l'autre. Le premier référent de 'ce qui est dit d'un sujet' est l'universel « ennoématique » postérieur aux choses : l'« image générique ». C'est de cet universel-là qu'il est vrai de dire « aucune οὐσία n'est ce qui est dit d'un sujet », car cela revient à dire « aucune οὐσία n'est image générique » ou, si l'on préfère, « aucune image générique n'est οὐσία » (de fait, l'image générique

n'est pas οὐσία, puisqu'elle « n'a d'existence que dans notre imagination et disparaît si notre imagination vient à manquer ». C'est ce même référent qui vérifie la mineure et que l'on retrouve, par équivalence, dans la conclusion. Le raisonnement d'Aristote ne vaut donc que sous la forme suivante :

- Majeure (universelle négative) : Aucune οὐσία n'est une image générique (= universel).
- Mineure (universelle affirmative) : Tout universel (= image générique) est une image générique.
- Conclusion (universelle négative) : Aucun universel (= image générique) n'est οὐσία.

Mais ce que donne la conclusion était déjà posé en un sens (par homonymie) dans la majeure, en sorte qu'une simple conversion de ses termes aboutirait (dans le même sens) au même résultat.

En revanche, le second référent de l'expression 'ce qui est dit d'un sujet' falsifie la majeure ; il s'agit précisément de l'οὐσία universelle, qui à la fois se prédique d'un sujet et est le substrat d'autres universaux qu'elle « contient » : c'est le cas d'*animal*, qui à la fois se prédique de différents sujets (par exemple des hommes) et est substrat d'universaux contenus par lui ('raisonnable', 'mortel', etc.). Il est donc faux de poser en ce sens qu'aucune οὐσία n'est ce qui est dit d'un sujet. Ce qu'il faut dire, c'est que « quelque οὐσία (par exemple l'*animal*) est ce qui est dit d'un sujet », mais, dans ce cas, le raisonnement d'Aristote ne tient plus.

En pointant l'équivocité de l'expression 'ce qui est dit d'un sujet', Syrianus touche à nouveau juste. Au passage, il met l'Aristote de *Métaphysique*, Z, 13, en contradiction avec celui de *Catégories*, 2, qui, précisément définissait l'« οὐσία seconde » par la relation 'être dit d'un sujet' (καθ' ὑποκειμένου). Enfin, il dénonce par avance, comme reposant sur une homonymie de l'expression 'ce qui est dit de', la lecture « nominaliste » de la notion aristotélicienne d'οὐσία seconde.

3. Le troisième argument d'Aristote repose également sur un paralogisme de l'homonymie. Le Stagirite prétend enfermer les platoniciens dans un dilemme méréologique. Soit l'universel est conçu comme universel des choses singulières, c'est-à-dire « conçu en elles », et il en est une « partie », mais alors il ne peut être prédiqué d'elles, car « la partie ne se prédique pas du tout » ; soit il est conçu comme séparé d'elles, mais alors il ne peut être entièrement en elles toutes. Syrianus répond que tout ce raisonnement repose sur une

équivoque du mot 'partie'. Une équivoque d'autant plus inexcusable que c'est Aristote lui-même qui, dans les *Catégories*, a dégagé l'homonymie du terme μέρος (partie). De fait, *Catégories*, 7, 8a13-b24, distingue soigneusement entre « parties particulières », par exemple la main de quelqu'un, et « parties universelles », ici la main comme partie de l'homme en général, pris comme espèce. Or une telle partie, universelle et non particulière, se prédique du tout, c'est-à-dire peut être « conçue comme existant dans toutes les choses selon ce qu'elles ont de commun » (dans l'exemple choisi : de tous les hommes en tant qu'ils ont des mains). On peut donc définir l'universel comme « partie universelle » de l'οὐσία d'une chose, sans compromettre pour autant l'unité de l'individu. L'erreur d'Aristote est de prendre le terme μέρος dans un seul sens, alors qu'il a lui-même établi le principe de la distinction entre les parties (particulières) des οὐσai premières et celles (universelles) des οὐσai secondes. Ainsi, une nouvelle fois, Syrianus oppose aux thèses de Z, 13 une thèse tirée des *Catégories* – ce qui confirme le privilège exercé par cet ouvrage tant dans l'exégèse platonicienne d'Aristote que dans la genèse de la problématique des universaux.

4. Le quatrième argument dénonçait l'absurdité de la thèse aboutissant à dériver « une chose particulière et une substance d'une simple qualité ». Syrianus répond qu'ici, comme précédemment, Aristote fonde son argumentation sur une équivoque, puisqu'il « traite comme une seule et même chose la 'simple qualité' et la qualité essentielle ». Or on ne peut assimiler une simple qualité, c'est-à-dire une qualité accidentelle, comme *blanc* et une qualité essentielle comme *raisonnable*. En traitant comme synonymes deux homonymes, Aristote se contredit encore, puisque c'est lui qui, en *Catégories*, 5, 3b10-23, a patiemment établi que l'« universel détermine la qualité de l'οὐσία et indique sa *qualité essentielle* » (Syrianus fait ici allusion à la distinction tracée par Aristote entre « le blanc qui ne signifie rien d'autre que la qualité » et « homme ou animal, qui *attribués à une pluralité* [...] déterminent la qualité par rapport à la substance » première et « signifient une substance » première « de telle qualité », Tricot, p. 15). L'Aristote de *Catégories*, 5, admet donc, contre celui de Z, 13, que la « substance individuelle procède des universaux », puisqu'il pose lui-même que la substance seconde détermine la qualité essentielle des substances premières. Sous peine de laisser les choses « complètement divisées, sans *communiquer* entre elles », il faut bien admettre que certaines choses (à savoir les choses de même espèce ou de même genre) « ont en commun l'universel comme λόγος considéré comme existant en elles toutes ».

Dans sa réponse à Aristote, Syrianus rend visible le *premier* geste qui caractérise le réalisme platonicien des formes participées : le passage d'une expression comme 'les choses communiquent entre elles' à une expression comme 'les choses ont en commun ceci' (à savoir un universel présent en elles toutes comme fondement de leur *communication*), passage opéré originairement par Socrate dans la séquence (Q2)-(R3') du *Ménon*.

5. Le cinquième argument démontrait l'absurdité de la thèse de la substantialité des universaux en montrant qu'elle conduisait à dire que, l'οὐσία *animal* étant posée comme existant en Socrate, il y aurait en lui une οὐσία qui serait οὐσία de deux choses, i.e. de *Socrate* et de *homme* (et non de la classe des animaux, comme le suggère à tort Tricot, p. 427, n. 2). Syrianus répond que, dans le cas considéré, l'universel 'animal' n'est pas dit de Socrate comme prédicat de deux οὐσai différentes (l'οὐσία Socrate et l'οὐσία homme), mais qu'il est dit de Socrate « non en tant que Socrate mais en tant qu'homme ». Ce qui se prédique de Socrate en tant que Socrate n'est pas 'animal', c'est 'ventru' ou 'athénien'. 'Animal' se prédique de Socrate en tant qu'il fait partie du λόγος exprimant sa qualité essentielle : *homme*, c'est-à-dire en tant qu'il fait partie de sa formule définitionnelle d'homme ('animal + raisonnable + mortel + bipède'). Animal n'est donc pas en Socrate l'οὐσία de deux choses, mais prédiqué de l'οὐσία de Socrate en tant qu'homme.

6. Le sixième argument d'Aristote était peu clair. A en juger par la réponse que lui fait Syrianus, il faut comprendre qu'il objectait que, si *homme* était οὐσία, aucune « partie » de la définition d'une chose, par exemple la partie *animal* dans la définition de Socrate, ne pouvait ni être οὐσία de quoi que ce soit ni exister séparément de ses espèces, à savoir les « espèces particulières de l'animal », dont, précisément, *homme*. A cela Syrianus réplique qu'Aristote cède à nouveau à l'homonymie du terme μέρος (partie). Il est vrai de dire que les parties qui entrent dans la définition d'une chose, par exemple Socrate, « ne conviennent à rien d'autre ni ne se séparent de lui ». Mais ce sont des parties particulières et c'est en tant que particulières, i.e. en tant qu'elles indiquent son essence *individuelle*, qu'elles ne peuvent être séparées du sujet dont elles sont prédiquées. Cette observation ne s'applique pas pour autant aux parties entendues comme parties universelles, car, en tant qu'οὐσία seconde, *animal*, partie de *homme* pris lui-même en un sens universel, convient à d'autres sujets que Socrate et en est séparé. Cette réponse et la précédente anticipent la doctrine que Duns Scot développera avec la notion de *nature commune*.

7. Le septième argument est l'argument du Troisième Homme. Syrianus l'aborde en considérant qu'il s'adresse à la doctrine platonicienne de la participation telle que l'a résumée Alexandre d'Aphrodise dans son *Commentaire sur la Métaphysique* : « Ils [Platon et les platoniciens] disent que ce qui est mutuellement semblable est mutuellement semblable par participation à quelque chose d'identique, qui est *cela* au sens propre, et l'Idée est *cela*. » La réponse de Syrianus est d'une importance capitale, car elle formalise contre Aristote et, en partie, avec ses propres termes, un modèle de l'universel *causal*, qui, sous des formes diverses et par des canaux variés, se retrouvera tout au long du Moyen Age.

Le cœur de la thèse porte sur la notion de *similitude*. Il y a, selon Syrianus, deux sortes de ressemblances. La première est celle d'une pluralité de choses à la chose unique dont elles proviennent. Cette ressemblance, que Syrianus frappe d'une expression platonicienne, ἀφ' ἐνός (latin : *ab uno*), qu'Aristote lui-même utilise dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 6, pour indiquer le type d'unité présenté par des choses qui ont même origine – l'unité dite « de provenance » (voir encadré) –, est une propriété de la chose dérivée. Syrianus lui oppose un second type de ressemblance qui caractérise non la chose dérivée, mais la *cause de la dérivation*, autrement dit la ressemblance du modèle à la copie, et non plus celle des diverses copies entre elles en tant qu'elles ressemblent au même modèle. La ressemblance du modèle à sa copie est celle de la cause efficiente à ses effets. Il faut donc bien distinguer la ressemblance qu'ont entre elles toutes les images de Socrate, qui « proviennent d'une chose unique et se rapportent à une chose unique », et la ressemblance par laquelle « Socrate est dit ressembler à ses images ». Socrate est la cause efficiente de la pluralité des images de Socrate qui se forment dans l'esprit de ceux qui le voient, il est cause de la ressemblance de ses images entre elles. C'est cette double ressemblance qui est à l'œuvre dans la théorie de la participation injustement stigmatisée par Aristote et Alexandre, et qui frappe d'invalidité leur recours à l'argument du Troisième Homme : il n'y a pas, sous prétexte que *homme* se prédique aussi bien des choses particulières que de l'Idée, à poser « un troisième homme en dehors de l'homme particulier et de l'Idée, ni un quatrième, prédiqué du troisième, de l'Idée, des hommes particuliers, et ainsi de suite à l'infini ». Des choses singulières sont semblables entre elles et semblables à l'universel en vertu d'une même « unité d'origine », mais la cause efficiente de cette ressemblance est l'universel lui-même, ce qui bloque la régression à l'infini.

En choisissant l'exemple des images de Socrate, Syrianus justifie

Sur la notion aristotélicienne d'unité de provenance

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1096b26-31 (trad. Tricot, p. 51-53), critiquant la notion platonicienne d'un Bien en soi, Aristote montre que le bien se dit en autant de sens que l'être et conclut : « Le bien n'est donc pas quelque élément commun dépendant d'une Idée unique. » La question n'est pas pour autant vraiment réglée puisqu'il poursuit : « Mais alors, en quel sens les biens sont-ils appelés du nom de bien ? Il ne semble pas qu'on ait affaire à des homonymes accidentels. L'homonymie provient-elle alors de ce que tous les biens dérivent d'un seul bien (ἀφ' ἑνός) ou de ce qu'ils concourent tous à un seul bien (πρὸς ἓν, latin : *ad unum*) ? Ne s'agirait-il pas plutôt d'une unité d'analogie (κατ' ἀναλογίαν) ? [...] Mais sans doute sont-ce là des questions à laisser de côté pour le moment, car leur examen détaillé serait plus approprié à une autre branche de la philosophie [= la philosophie première]. » Cette simple énumération d'hypothèses, qui, dans l'*Éthique à Nicomaque* du moins, tourne court (Aubenque), a servi de matrice à la théorie médiévale de l'analogie de l'être. Les expressions ἀφ' ἑνός et πρὸς ἓν, mais pas κατ' ἀναλογίαν, reviennent comme illustrations en *Métaphysique*, Γ, 2, 1003a34-b5, quand, affrontant le problème de la multiplicité des sens de l'être, Aristote introduit une notion nouvelle, l'« unité focale de signification » (πρὸς ἓν λεγόμενον), tenant le milieu entre homonymie pure et synonymie pure, pour dire le rôle central de l'οὐσία comme foyer de toute prédication : « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais, de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir ; de même encore que le médical a trait à la médecine et se dit ou de ce qui possède l'art de la médecine, ou de ce qui y est naturellement propre, ou enfin de ce qui est l'œuvre de la médecine [...], de même aussi, l'Être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. »

le recours à un type de causalité que l'on n'attendait pas : la causalité efficiente, non la causalité formelle-exemplaire. C'est que l'image n'est pas ici le simple portrait, effectué par l'artiste (cause efficiente) à partir d'un modèle extérieur (cause formelle), mais la cause (efficiente) d'une perception sensorielle. En faisant de l'universel la

cause efficiente de la ressemblance des images entre elles, Syrianus lui attribue un dynamisme causal d'un type particulier qui produit à la fois une pluralité d'effets et l'unité de cette pluralité. Exprimé dans le langage aristotélicien de la théorie des quatre causes, la puissance causale de l'universel n'a pas encore son vrai nom platonicien. Ce pouvoir causal entendu non plus comme chose, mais comme cause, que l'on retrouvera à nouveau sous des formes diverses au Moyen Âge, est nommé plus proprement dans la réponse au huitième argument.

8. Le huitième argument est une thèse centrale de l'ontologie d'Aristote que reprendront inlassablement les nominalistes du XIV^e siècle : l'unité de la substance. Il est impossible qu'une substance contienne en elle d'autres substances en acte. Donc, aucune substance ne peut provenir d'οὐσίαι universelles qui seraient présentes en elle en acte. En d'autres mots : la Forme séparée, universelle et transcendante des platoniciens ne peut être participée en entrant comme partie en acte dans l'οὐσία particulière. « Une substance une ne peut provenir de substances contenues en elle. » A cela Syrianus répond qu'une substance particulière, un homme individuel par exemple, dérive à l'évidence d'autres substances qui sont présentes en lui tout en exerçant leur acte propre : c'est le cas du corps de l'homme qui est foie, cœur et cerveau, trois substances ayant chacune une activité propre, végétative ou psychique, qui dérive d'elles dans l'unité d'une seule substance ; mais c'est aussi le cas de l'« homme unique » qui « naît de la convergence de l'animal, du raisonnable et du mortel », trois « choses qui ont chacune une activité particulière, puisque à cause du mortel, nous mourons, à cause du raisonnable, nous méditons, tandis qu'à cause de l'animal, nous percevons ». Le problème est d'expliquer ce qui assure l'unité des diverses parties en acte d'un même tout, l'unité fonctionnelle des parties du corps comme l'unité des οὐσίαι qui donnent naissance à l'οὐσία de l'homme et de tout homme comme animal raisonnable mortel. C'est pour expliquer le principe de cette unité que Syrianus introduit le vrai nom platonicien de l'universel comme puissance causale. Pour lui, en effet, le principe garant de l'unité de toute substance individuelle est ce qu'il appelle la « puissance unifiante », l'ἐνωτική δύναμις, qui unifie en un tout les multiples parties essentielles qui la composent, l'« unition » (ἐνωσις) « qui circule en elles toutes, comme dans le corps ».

9. C'est cette puissance unifiante qui est cause de l'unité du nombre.

10. Ce qui fait que, contrairement aux craintes formulées par Aris-

tote dans le problème qui clôt tout son développement, les substances, même *unes*, ne sont pas pour autant *simples*, mais *composées d'autres substances* et donc définissables par elles. Il ne faut pas confondre *unification* et *simplicité*.

Plutôt que platonicienne, la notion de « puissance unifiante » est évidemment néoplatonicienne. L'intérêt de l'analyse de Syrianus est justement de poser un principe fondamental du néoplatonisme, la notion d'universel comme puissance d'unification causale en acte dans ses effets, contre un principe fondamental de l'aristotélisme : l'impossibilité pour une substance de contenir d'autres substances en acte. L'arrivée de l'ἐνωτική δύναμις dans la formalisation de la doctrine platonicienne de la substance a joué un rôle capital dans l'histoire de la doctrine des universaux. Par elle, c'est l'hénologie néoplatonicienne qui s'empare de l'ontologie, un geste prolongé par Proclus, puis, à travers Proclus, par Denys le pseudo-Aréopagite, qui l'a transmis au monde latin médiéval. L'affrontement de Syrianus et d'Aristote sur les questions soulevées par *Métaphysique*, Z, 13, constitue l'une des structures profondes de la problématique des universaux.

L'universel selon Aristote : le rassemblement dans la déroute

Il importe à présent de relire les deux principaux textes d'Aristote sur la genèse de l'universel, *Métaphysique*, A, 1, et *Seconds Analytiques*, II, 19, pour comprendre à la fois la nature de la reformulation qu'a imposée à l'aristotélisme la gnoséologie néoplatonicienne des ^v et ^{vi} siècles et le type de recours que le texte d'Aristote a pu néanmoins, à travers le péripatétisme arabe, offrir aux multiples adversaires du platonisme durant le Moyen Âge tardif.

LA GENÈSE DU CONCEPT EMPIRIQUE SELON ARISTOTE

En *Métaphysique*, A, 1, Aristote explique que, contrairement à l'animal, « réduit aux images et aux souvenirs » sensibles, l'homme s'élève de la mémoire sensible et abstraite à l'« expérience », et de l'« expérience » à la « croyance universelle » : par la mémoire, « une multiplicité de souvenirs de la même chose en arrive à constituer

une expérience », une « notion expérimentale », puis, d'une « multiplicité de notions expérimentales, se dégage une croyance (ou jugement) universelle » qui est le principe de l'« art » ou de la « science »⁴³. La terminologie des traductions modernes ne laisse pas deviner ce que les Anciens pouvaient entendre dans un tel processus. Les traductions médiévales d'Aristote sont ici plus utiles. Dans la lecture *latine* de la *Métaphysique*, les étapes décrites par Aristote se disent plus simplement : la mémoire étant définie comme ce qui, par la rétention des images, assure la permanence des sensations, l'Aristote « latin » pose seulement que l'« expérience » (*experimentum*) naît en l'homme « de la mémoire » et que l'« art » et la « science » naissent de l'« expérience ». La naissance de l'art est décrite en une formule lapidaire : « Il y a art, dès que de plusieurs notions acquises par expérience (*ex multis experimento intellectis*) naît une même acception universelle (*universalis acceptio*) de ce qui est semblable »⁴⁴. Résumant la doctrine d'Aristote, Joseph Moreau pose, dans le même sens, que, pour Aristote, la mémoire naît de la sensation, l'expérience de la répétition dans la mémoire, et la « conception de l'Universel », « principe de l'art et de la science », « de l'expérience raisonnée »⁴⁵. Cette lecture d'Aristote souligne les « tendances empiristes, voire sensualistes » de sa doctrine de la connaissance : la science, qui a pour objet l'Universel, y apparaît comme procédant, *via* l'imagination et la mémoire, de sensations qui s'exercent toujours sur le singulier. Elle correspond parfaitement à la thèse du *De anima* affirmant que « l'âme ne pense jamais sans images ». La genèse du concept « abstrait » chez Aristote est bien, en ce sens, la genèse d'un concept empirique : la « conception de l'Universel » naissant de la *collation* des expériences – ce que Moreau appelle l'« expérience raisonnée », autre manière de dire ce que Syrianus nommait ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον, acte de synthèse « logique » portant sur une pluralité de sensations.

Le texte de la *Métaphysique* donnait incontestablement aux médiévaux le moyen de penser dans les mêmes termes que les néoplatoniciens les étapes (a)-(b) du processus articulé dans le modèle de Syrianus. Le passage aux étapes (c)-(d) n'avait pas lieu d'être – puisque, comme le souligne non sans naïveté J. Tricot, « la genèse de la science à partir des données sensibles constituait une critique indi-

43. Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 4-5.

44. Cf. Aristote, *Metaphysica*, *Translatio media*, p. 7.

45. Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962, p. 176-178.

recte du platonisme, pour lequel la science et son objet relevaient du monde transcendant »⁴⁶.

La pensée d'Aristote est cependant loin d'être aussi « aristotélicienne » que le croient les disciples de John Stuart Mill. De fait, dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, en un texte apparemment consacré, lui aussi, à la genèse du concept empirique abstrait, Aristote semble vouloir expressément affronter la question abordée par Platon dans le *Phèdre* quand il juxtapose l'« unité où la réflexion rassemble la pluralité des sensations » et « l'acte d'intelligence selon l'*Idée* ». Autrement dit, le problème du passage de l'empirique à la Forme pure, que les néoplatoniciens ont imposé à Aristote en inscrivant sa doctrine de l'abstraction comme étape préliminaire à la connaissance des Formes séparées, est, d'une certaine manière, *préfiguré* chez Aristote lui-même. Il faut examiner soigneusement ce texte pour comprendre comment, là même où il s'efforce de lui construire une alternative, Aristote reste encore dans l'horizon problématique du platonisme et semble accréditer la question, non aristotélicienne, que la théorie néoplatonicienne du passage des concepts abstraits aux Formes pures, à travers la mobilisation des Formes psychiques, s'efforce de résoudre.

LA DÉROUTE DU SENSIBLE ET LE MODÈLE « MACHISTE »

Nul texte d'Aristote sur les « universaux » n'est plus exemplaire, dans son ambiguïté structurelle, du *reste ancien* qui le travaille ; nul n'est plus révélateur d'un désir de dépasser le platonisme sur le terrain même où se noue son *propre* problème ; bref, nul n'est plus péripatéticien, c'est-à-dire « platonisant », dans son désir d'en finir avec Platon que les *Seconds Analytiques*, II, 19. En un sens, c'est ce contre-modèle du *Phèdre* qui a alimenté toutes les dérives de la « replatonisation » d'Aristote.

De prime abord, le texte paraît proposer une formulation plus fine de la genèse du concept empirique superficiellement décrite en *Métaphysique*, A, 1.

Bien que la perception sensible soit innée chez tous les animaux, chez certains il se produit une persistance de l'impression sensible qui ne se produit pas chez les autres. Ainsi, les animaux chez qui

46. Cf. J. Tricot, in Aristote, *Métaphysique*, A, 1, Paris, Vrin, 1970, p. 4, n. 1.

cette persistance n'a pas lieu ou bien n'ont absolument aucune connaissance au-delà de l'acte même de percevoir, ou bien ne connaissent que par le sens les objets dont l'impression ne dure pas ; au contraire, les animaux chez qui se produit cette persistance retiennent encore, après la sensation, l'impression sensible dans l'âme. — Et quand une telle persistance s'est répétée un grand nombre de fois, une autre distinction dès lors se présente entre ceux chez qui, à partir de la persistance de telles impressions, se forme une notion, et ceux chez qui la notion ne se forme pas.

C'est ainsi que de la sensation vient ce que nous appelons le souvenir, et du souvenir plusieurs fois répété d'une même chose vient l'expérience, car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une seule expérience. Et c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui regarde le devenir, et de la science en ce qui regarde l'être⁴⁷.

La séquence qui mène de la sensation, « pouvoir inné de discernement » (*potentia naturalis iudicativa*, dira la traduction latine de Jacques de Venise), à la conception de l'universel semble identique dans les deux textes. Les *Analytiques* remplacent toutefois le terme vague de « croyance universelle » par celui d'« Universel » proprement dit, et ils lui attribuent deux propriétés : (a) l'universel est une « unité sortie de la pluralité », παρὰ τὰ πολλὰ (*unum praeter multa*, dira la *Translatio Iacobi*), mais en même temps (b) il « réside un et identique dans les sujets particuliers ». A première vue, ces deux caractères correspondent aux deux premières sortes d'universaux distinguées par les commentateurs néoplatoniciens du VI^e siècle, i.e. (1) les universaux antérieurs à la pluralité (πρὸ τῶν πολλῶν) et (2) les universaux dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς), l'expression 'universel reposant dans l'âme' semblant renvoyer, de son côté, à ce qui deviendra (3) l'universel postérieur à la pluralité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). En réalité, par l'expression 'universel sorti de la pluralité', c'est-à-dire 'mis à part', 'excepté de', Aristote vise au contraire la troisième sorte d'universel, sa thèse étant que l'universel qui « repose dans l'âme », παρὰ τὰ πολλὰ, est l'universel même qui « réside dans tous les sujets particuliers »⁴⁸. Pour prendre la mesure de ce qui caracté-

47. Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 3-5.

48. Elias, in *Porph. Isag.*, éd. A. Busse (« Commentaria in Aristotelem Graeca », XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 49, 22-23, posera en ce sens une correspon-

rise la thèse d'Aristote par rapport à Platon, il faut comprendre en quoi la double affirmation que l'universel existe en dehors de la pluralité tout en résidant identiquement dans chaque particulier, loin d'être une contradiction, forme, au contraire, le noyau d'une théorie à la fois originale et cohérente. Pour ce faire, il faut analyser en détail la suite du texte (100a10-100b15).

Ayant mis en place la séquence mémoire, expérience, universel, Aristote explique comment s'effectue le passage des uns aux autres. Commentant ces lignes, J. Moreau note que « ce qui frappe dans cette description, c'est que l'ascension vers l'Universel paraît s'effectuer de façon toute machinale, par la persistance et la superposition des images sensibles »⁴⁹. Le machinisme mental qui porte tout discours empiriste sur les universaux est-il vraiment ce que vise Aristote ? Examinons et expliquons chaque thèse.

(Th1) : Les universaux, « en repos dans l'âme », principes de l'art et de la science, sont des *habitus*.

Commentaire : L'universel est une *disposition* stable de l'âme, c'est-à-dire la « stabilisation » en elle d'une « multiplicité numérique de souvenirs ». La notion de stabilisation renvoie à une thèse centrale de la *Physique* (reprise en *De an.*, I, 3, 407a32) où, sur la base d'une étymologie liant ἐπιστήμη (science) et στήναι (s'arrêter), Aristote pose que « la pensée discursive (διάνοια) connaît et pense par repos et arrêt » (*Phys.*, VII, 3, 247b10). Selon Tricot, ce qui se stabilise ainsi en l'âme est « ce qu'il y a de commun entre plusieurs images » sensibles « différentes ». Pour J. Moreau, la stabilisation est le produit relatif de la persistance et de la superposition des images sensibles. En fait, c'est dans les lignes suivantes qu'Aristote propose un modèle pour définir le processus de stabilisation.

(Th2) : Ces *habitus* ne sont ni « innés en nous sous une forme définie » ni « tirés d'autres *habitus* plus connus », mais tirés des sens.

Commentaire : Les universaux sont produits à partir des sensations, ils n'existent pas d'avance, tout prêts, dans l'âme.

dance entre les expressions de la troisième question de Porphyre (« si, enfin, ils sont séparés ou n'existent que dans les choses sensibles et en fonction d'elles ») et la division néoplatonicienne des « trois états de l'universel » – χωριστὰ équivalant à πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς à ἐν τοῖς πολλοῖς et περὶ ταῦτα ὁραστὰ à ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Dans cette lecture, la troisième question de Porphyre ouvre une alternative entre la théorie des Idées (l'universel séparé ou théologique) et l'ensemble de la position aristotélicienne, où l'universel est à la fois dans la pluralité (comme forme immanente ou cause formelle, universel « physique ») et « dérivé » (comme concept abstrait, universel « logique »).

49. Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, p. 177.

(Th3) : Le processus de formation de l'universel à partir des sensations est comparable à l'arrêt d'une débandade. L'universel se constitue à partir des images sensibles comme, « dans une bataille (ἐν μάχῃ), au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif »⁵⁰.

Commentaire : Le modèle de la production de l'universel est la « stabilisation » d'une armée en déroute par l'arrêt successif des fuyards. Tel que l'entend Aristote, le « rassemblement logique » dont parlera Syrianus est celui d'un front qui se reforme au cœur d'une bataille (ἐν μάχῃ) en train de se perdre. Le modèle qui préside à la théorie aristotélicienne de la genèse du concept empirique est donc *machiste* plus que *machiniste*. L'aspect militaire de cette comparaison a troublé les traducteurs et les copistes médiévaux – Jacques de Venise a laissé le terme en grec, les copistes le « latinisant » sous les formes les plus diverses, depuis *in machine* jusqu'à *in mathematica*.

Quelle est la signification d'un tel modèle ?

L'idée de restauration d'un ordre primitif semble être la version aristotélicienne de la réminiscence dans le platonisme vulgaire. Le sensible n'est pas l'occasion du « ressouvenir » de Formes contemplées par l'âme avant sa chute dans le corps, c'est la remise en ordre de ce qui est dispersé, c'est-à-dire *présenté de manière éparse*, dans les sensations affectant une âme entendue comme « forme d'un corps naturel organisé ». A cette remise en ordre Aristote donne le nom d'« induction » (ἐπαγωγή).

Le processus par lequel la pensée discursive, διάνοια, s'élève aux « principes premiers » (τὰ πρῶτα) de l'art et de la science est donc l'induction grâce à laquelle « la sensation elle-même produit en nous l'universel » (100b5). En la rigueur des termes, les concepts les plus universels sont les *catégories* – le texte dit : τὰ ἀμερῆ, à savoir les concepts « impartageables » (trad. Tricot) ou « absolument simples » (trad. Moreau), bref *indivisibles*, parce que, contrairement aux autres concepts universels, ils ne sont pas constitués à partir d'un divident, le genre, et d'un diviseur, la différence spécifique. Cependant, comme Aristote lui-même explique que *Seconds Analytiques*, II, 19, est la reprise d'un exposé qu'il a fait ailleurs, on peut estimer soit que le processus ici décrit précise les premiers fondements de la théorie de la définition exposée en II, 13, soit qu'il explicite davantage certaines formules de *Physique*, VII, 3, sur le rapport de l'uni-

50. Cf. Aristote, *Anal. post.*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 245.

La querelle des universaux

versel à la perception singulière : dans les deux cas, cependant, il s'agit de l'élaboration d'un même présupposé, clairement exprimé en *Physique*, VII, 3, 5 sq., selon lequel : « Quand une chose particulière est donnée, c'est en quelque manière par le général qu'on connaît le particulier⁵¹. »

Il faut commencer par prendre en considération un groupe d'individus semblables entre eux et indifférenciés, et rechercher quel élément tous ces êtres peuvent avoir d'identique. On doit ensuite en faire autant pour un autre groupe d'individus qui, tout en rentrant dans le même genre que les premiers, sont spécifiquement identiques entre eux, mais spécifiquement différents des premiers. Une fois que, pour les êtres du second groupe, on a établi quel est leur élément identique à tous, et qu'on en a fait autant pour les autres, il faut considérer si, à leur tour, les deux groupes possèdent un élément identique, jusqu'à ce qu'on atteigne une seule et unique expression, car ce sera là la définition de la chose. Si, par contre, au lieu d'aboutir à une seule expression, on arrive à deux ou à plusieurs, il est évident que ce qu'on cherche à définir ne peut pas être unique mais qu'il est multiple⁵².

Dans sa description de l'induction en *Seconds Analytiques*, II, 19, Aristote thématise donc d'abord ce que présuppose la « prise en considération d'un groupe d'individus semblables entre eux et indifférenciés », considération nécessaire à la détermination même de l'« élément identique » qui les caractérise, à partir de deux énoncés centraux de *Physique*, VII, 3 sur le rapport du général et du particulier dans la sensation et le fonctionnement de la pensée discursive par *arrêt sur l'image*. Ainsi, à sa manière, Aristote réécrit le passage stratégique du *Ménon* (Q2)-(R2) où Socrate fait reconnaître à son interlocuteur une « non-différence » ou « indifférence » spécifique entre individus avant de le contraindre à en inférer l'*εἶδος* commun sur quoi régler leur « définition essentielle » (περὶ οὐσίας).

L'originalité de *Seconds Analytiques*, II, 19, est de se situer non seulement avant la considération d'un groupe d'individus « indifférenciés », mais avant la présentation d'une multiplicité ou pluralité quelconque, c'est-à-dire au niveau même de la perception de l'individu singulier. Pour Aristote, en effet, la première saisie de l'universel a lieu dès et dans l'appréhension du singulier : reconnaître

51. Cf. Aristote, *Physique*, loc. cit., trad. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 82.

52. Cf. Aristote, *Anal. post.*, trad. Tricot, p. 223.

Du néoplatonisme grec au péripatétisme arabe

individuellement Callias, c'est d'abord ou en même temps apercevoir un homme. L'abstraction inductive suppose une première saisie, une perception, de l'universel dans le singulier.

Plutôt que d'abstraction, il faut donc parler de *greffes* successives du plus universel sur l'universel singularisé dans la perception de l'individu. Comme l'expliquera Thémistius, percevoir Socrate, c'est percevoir en même temps qu'il est homme, c'est percevoir l'homme ; voir telle chose blanche, c'est penser aussi le blanc. C'est pourquoi, là où Platon se contentait de faire dire à Ménon que ce n'est pas « du fait qu'elles sont des abeilles que les abeilles diffèrent les unes des autres », pour y fonder la possibilité d'apercevoir leur *εἶδος* commun, Aristote pose plus radicalement que, dès la sensation du singulier, ce qui est perçu est une « chose spécifiquement indifférenciée », autrement dit à la fois une abeille et le fait qu'elle est abeille. Selon lui, c'est sur ce premier *arrêt de l'universel* que s'ajoutent et se superposent les arrêts successifs des « notions plus universelles », jusqu'à remonter pour finir aux genres catégoriels suprêmes.

Ce n'est donc pas sur la perception du singulier qu'est bâtie celle de l'universel, mais sur la perception de l'universel dans le singulier, dans la mesure où, dans l'individu, nous saisissons toujours en même temps l'universel qui s'y trouve contenu. Autrement dit : ce qui est senti est singulier, mais on y sent de l'universel, on le sent universellement (*sentitur quidem singulare, sensus autem universalis est*).

Quand l'une des choses spécifiquement indifférenciées s'arrête dans l'âme, on se trouve en présence d'une première notion universelle ; car bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel : c'est l'homme, par exemple, et non l'homme Callias. Puis, parmi ces premières notions universelles, un nouvel arrêt se produit dans l'âme, jusqu'à ce que s'y arrêtent enfin les notions impartageables et véritablement universelles : ainsi, telle espèce d'animal est une étape vers le genre animal, et cette dernière notion est elle-même une étape vers une notion plus haute⁵³.

C'est au moment précis où s'achève la théorie de l'induction de l'universel à partir de la sensation qu'Aristote, qui venait de s'arracher au platonisme sur le terrain même du *Ménon*, semble y retom-

53. Cf. Aristote, *Anal. post.*, trad. Tricot, p. 245-246.

ber. Cette rechute apparente est ce qui a légitimé l'interprétation péripatéticienne et la réactivation, dans un cadre nouveau, du modèle concordataire de Syrianus.

PENSÉE DISCURSIVE, INTUITION INTELLECTUELLE
ET CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

Les dernières lignes de *Seconds Analytiques*, II, 19 (100b5 sq.), introduisent une sorte de rupture avec l'« empirisme sensualiste » censé régner dans sa première partie. De fait, après avoir affirmé que les *habitus* ou « principes » de l'art et de la science provenaient, *via* l'universel « en repos dans l'âme », de la « perception sensible », un thème que la scolastique synthétisera dans l'adage : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, Aristote déclare brutalement que « les *habitus* par lesquels nous saisissons la vérité » relèvent d'une faculté supérieure au « raisonnement », celle que J. Tricot présente sous le terme 'intuition'⁵⁴. Le mot 'intuition' étant la traduction du grec νοῦς, Aristote semble ainsi ressusciter la distinction platonicienne de la pensée discursive, διάνοια, et de l'intuition intellectuelle, νόησις⁵⁵. Dans l'interprétation qu'il fournit du passage, J. Moreau donne un relief particulier à ce remaniement du plato-

54. Cf., sur le même thème, *Anal. post.*, I, 18, trad. Tricot, p. 95-97 : « Il est clair que si un sens vient à faire défaut, nécessairement une science disparaît, qu'il est impossible d'acquérir. Nous n'apprenons, en effet, que par induction ou par démonstration. Or la démonstration se fait à partir de principes universels, et l'induction, de cas particuliers. Mais il est impossible d'acquérir la connaissance des universels autrement que par induction, puisque même ce qu'on appelle les résultats de l'abstraction ne peuvent être rendus accessibles que par l'induction [...]. » Ce texte rompt doublement avec le platonisme : (1) en affirmant que les êtres mathématiques « abstraits » sont « induits » à partir du sensible et n'existent pas par soi et (2) en résorbant la relation de l'âme au connaissable dans une relation d'apprentissage (par induction ou démonstration) qui exclut tout recours à la *réminiscence*.

55. La perception d'une tension interne à *Anal. post.*, II, 19 est à la fois une donnée de la tradition interprétative et un élément moteur de l'exégèse péripatéticienne arabe et médiévale. La pertinence de cette lecture, reprise chez les modernes (*the orthodox view*), est vigoureusement mise en cause par J. Barnes dans *Aristotle's Posterior Analytics. Translated with Notes* (« Clarendon Aristotle Series »), Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 256-260. Barnes critique, notamment, la traduction de νοῦς par « intuition » (qu'il remplace par « compréhension ») et l'identification du « νοῦς des principes » avec le νοῦς perceptuel ou « quasi perceptuel » portant sur les individus (en particulier les individus mathématiques). Nous suivons ici la « vue orthodoxe » parce qu'elle dépie les présupposés de la lecture « péripatéticienne » médiévale qui repose sur les confusions analysées par Barnes.

nisme et justifie par un souci épistémologique le dépassement de l'induction. Puisque toute science est vraie dans la mesure où elle s'arrête à des conclusions démonstratives certaines, il ne peut y avoir science des principes mêmes dont ces conclusions sont inférées. Au point de départ de la science, au principe de la démonstration, il faut poser un certain nombre d'indémontrables. En tant qu'indémontrables, les « principes de la science », c'est-à-dire de la raison discursive, dont Aristote assurait tantôt qu'ils « proviennent » de l'expérience, ne peuvent être *donnés* par la διάνοια. Or il y a deux sortes d'indémontrables : les hypothèses où l'on « assume nécessairement que l'expérience ne peut se soustraire à la détermination mathématique » et les « concepts où s'exprime l'unité » des « objets naturels que distingue spontanément notre perception ». Il appartient donc à l'intuition intellectuelle, et à elle seule, d'apporter les « principes de la représentation mathématique des objets » et ceux de « l'organisation universelle, les essences des êtres naturels ». En effet, « tout être naturel a une essence, objet de la définition et, encore que celle-ci doive être élaborée par l'analyse inductive, l'unité du défini, la liaison nécessaire de ses éléments, ne peut être saisie que par un acte intellectuel irréductible à une constatation empirique ». Cette dernière thèse est, évidemment, cruciale, car elle implique qu'il faille rechercher dans une « intuition des essences » la raison des jugements vrais dépliés dans les vérités prédictives.

Pour J. Moreau, l'intuition aristotélicienne des essences en tant qu'elle « est solidaire d'une vision finaliste du monde » « se relie à la νόησις platonicienne, qui, remontant à l'Idée du Bien, définit l'essence de chaque chose ». Évidemment, aucun texte d'Aristote ne parle en la rigueur des termes d'une « intuition intellectuelle des essences ». Le nom aristotélicien d'une telle intuition est donné en deux passages du *De anima* que J. Moreau coordonne : il s'agit de l'« intellection des indivisibles » (ἡ... τῶν ἀδιαίρετων νόησις), dont parle le *De anima*, III, 6, 430a26, et de celle des « objets immatériels », alléguée en III, 6, 430b31. La coordination de l'« indivisible » et de l'« immatériel » dans une même théorie de l'intuition des essences, la hiérarchisation qu'elle implique entre la raison ou διάνοια et l'intellect ou νοῦς, la discursivité et l'intuition, pouvaient donner lieu à deux théories différentes. L'une consistait à maintenir en tension nécessaire une définition de la forme des êtres naturels impliquant l'existence d'une matière déterminée (puisque, pour Aristote, tout être naturel est *essentiellement* composé de matière et de forme) et une définition de la forme comme « essence simple et immatérielle », faisant de l'être composé « une substance, un objet

unifié, saisissable dans une définition » ; l'autre, à distinguer diverses sortes de formes et, par là même, divers types de connaissance formelle. Dans un cas, l'intellection des « immatériels » revenait à penser l'essence immatérielle d'un être composé de forme et de matière, à l'abstraire ; dans l'autre, elle revenait à penser une Forme immatérielle séparée de tout être matériel. On pouvait aussi poser que, loin de s'exclure, ces deux types d'intellection relevaient de disciplines différentes ou qu'ils se succédaient dans l'âme humaine.

Toutes ces voies ont été explorées dans le péripatétisme arabe et latin. On les examinera plus loin. Toutefois, comme c'est la dernière solution qui semble avoir initialement inspiré l'exégèse « péripatéticienne » arabe d'Aristote, c'est par elle que l'on commencera ici. Auparavant, il nous faudra présenter ce qui l'a tantôt encadrée, tantôt simplement accompagnée : la théorie des trois états de l'universel et le prolongement particulier que lui a donné Syrianus en introduisant une théorie des Formes réhabilitant la réminiscence platonicienne sans sacrifier l'abstraction aristotélicienne. Avant d'aborder Avicenne, nous suivrons le destin de cette théorie néoplatonicienne chez celui que les Arabes ont eux-mêmes appelé « le Premier Maître après Aristote » : al-Fârâbî. Nous montrerons que, sans revenir à la théorie des Formes de Syrianus, la voie péripatéticienne d'al-Fârâbî, que l'on peut appeler voie *métaphysique*, a fourni un nouvel investissement du modèle qu'elle véhiculait structurellement. Ce reclassement métaphysique du modèle de Syrianus, opéré exemplairement chez al-Fârâbî dans la perspective du concordat philosophique entre Platon et Aristote, nous permettra de suivre jusqu'à son aboutissement latin, chez Roger Bacon et les maîtres parisiens de la première moitié du XIII^e siècle, une solution originale au problème des universaux, que rien n'avait préparée dans la tradition latine primitive (celle de Boèce et de la *Logica vetus*) et qui a, un temps, concurrencé dans l'esprit des chrétiens d'Occident les deux grandes autres théories arabes : celle du Donateur des formes selon Avicenne, qui procédait de l'univers d'al-Fârâbî, celle de l'Intellect unique et de l'abstraction selon Averroès, qui tentait de s'en dégager. C'est donc une série complexe de fils qu'il nous faut à nouveau nouer ici, pour pouvoir comprendre ensuite ce qui sépare les camps en présence à partir de la fin du XII^e siècle.

La théorie néoplatonicienne des trois états de l'universel

Les commentateurs néoplatoniciens de l'*Isagoge* – Ammonius⁵⁶, Élias⁵⁷ et David⁵⁸ – ont développé une théorie originale du statut ontologique des universaux, volontairement laissé de côté par Porphyre : ce que nous avons appelé la théorie des « trois états » de l'Universel, laquelle court de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge, tel un motif caché dans un tapis oriental.

LE SCEAU DE L'UNIVERSEL, OU L'EMPREINTE DU HÉROS

Comme l'a montré Philippe Hoffmann, dont nous suivons ici l'exposé, Ammonius, Élias et David « comparent l'Universel sous ses trois états au portrait d'un héros (Achille, Ajax, Hector) gravé sur le chaton d'une bague et reproduit ensuite par impression sur plusieurs morceaux de cire, puis conçu ultérieurement et "imprimé" dans l'âme – à titre de représentation mentale abstraite de la pluralité des images sensibles et "postérieure" à cette pluralité – par un homme observant ces reproductions sensibles et découvrant leur similitude et leur commune dérivation à partir du modèle unique »⁵⁹.

Comme on l'a vu, l'emploi du terme *εἶδος* chez Platon pouvait légitimement appeler une tripartition de ce genre, compte tenu de la tendance des commentateurs à présenter comme organiquement liées en un système les diverses fluctuations, évolutions ou dissonances de la pensée platonicienne. Les trois acceptions du mot *εἶδος*, la Forme séparée du *Phédon*, la forme immanente du *Ménon* et l'« universel logique » du *Théétète*, se laissaient facilement coordonner par la métaphore de la bague. La définition de l'universel abstrait comme *ὕστερον γενές*, c'est-à-dire « postérieur dans l'ordre

56. Cf. Ammonius, *In Porph. Isag.*, éd. A. Busse (« Commentaria in Aristotelem Graeca », IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891, p. 41, 10-42, 26 et 68, 25-69, 2.

57. Cf. Élias, *In Porph. Isag.*, éd. A. Busse (« Commentaria in Aristotelem Graeca », XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 48, 15-30.

58. Cf. David, *In Porph. Isag.*, éd. A. Busse (« Commentaria in Aristotelem Graeca », XVIII, 2), Berlin, G. Reimer, 1904, p. 113, 14-29.

59. Pour tout ce qui suit, cf. Ph. Hoffmann, « Résumé », in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux. École pratique des hautes études, V^e section*, t. 101, 1992-1993, p. 241-245.

de l'être », permettait en outre de rejoindre un des thèmes centraux de l'aristotélisme, puisqu'elle exprimait le statut « logiquement postérieur » du concept empirique abstrait, tel que l'énonçait la formule du *De anima*, I, 1, 402b7-8⁶⁰. Elle renouait même, d'une certaine façon, avec le stoïcisme puisque, selon Simplicius, la thèse des philosophes soutenant que la théorie aristotélicienne des catégories portait sur « dix genres » entendus au sens logique comme des « produits dérivés » qui « n'existent que dans la pensée », s'apparentait à l'opinion des stoïciens.

La coordination entre les deux premières acceptions, platoniciennes, de la forme et la notion d'un genre « logique » que l'on pouvait interpréter au sens d'Aristote, s'est, en tout cas, imposée comme une thèse cardinale de l'exégèse « concordataire » néoplatonicienne. On peut résumer ainsi la doctrine commune. Il y a trois types d'universaux : (1) les universaux antérieurs à la pluralité (πρὸ τῶν πολλῶν); (2) les universaux dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς); (3) les universaux postérieurs à la pluralité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). Ces trois types d'universaux, ou plutôt ces trois états de l'universel, peuvent être comparés aux trois états du portrait du héros : à l'état (1) correspond le portrait d'Achille gravé sur le chaton de la bague; à l'état (2), « les différentes empreintes de ce portrait sur différents morceaux de cire »; à l'état (3), « la représentation d'Achille dans l'âme de l'observateur qui a examiné les diverses empreintes, reconnu leur similitude et conçu par abstraction la figure unique qu'elles reproduisent ».

Dans la perspective strictement néoplatonicienne d'une complémentarité, concordance ou « symphonie » entre les ontologies de Platon et d'Aristote, les trois états de l'universel correspondent à trois modes d'être de ce que le Stagirite appelait les genres et les espèces. « Les universaux antérieurs à la pluralité correspondent aux Modèles (παράδειγματα) qui sont aussi les Idées platoniciennes ou les « raisons démiurgiques » : ce sont les genres et les espèces qui subsistent, séparés de la matière, dans l'Intellect démiurgique, et ils sont le contenu même de la connaissance divine. Les universaux dans la pluralité sont, par exemple, l'εἶδος (Forme-espèce) de l'Homme engagé dans les hommes individuels : c'est la Forme « participée » (au sens platonicien), inséparable de la matière. Les universaux postérieurs à la pluralité sont par exemple l'εἶδος de l'Homme conçu par abstraction à partir de la considération des hommes individuels et postérieur à ceux-ci : ils sont le produit propre de la connaissance

60. Cf. A. C. Lloyd, *Form and Universal...*, p. 51 et 72-74.

humaine et subsistent dans notre âme »⁶¹, voire, plus radicalement, dans l'âme des « savants ».

Ainsi conçue, la doctrine des trois états de l'universel permettait une articulation du champ philosophique. On sait qu'Ammonius distribuait les diverses sortes de « genres » comme autant d'objets spécifiques pour les trois grandes disciplines de la philosophie : les genres dans les choses ou genres immanents, « engagés dans la pluralité » des individus, constituant les objets de la « physiologie », c'est-à-dire de la « science de la nature »; les genres en un sens « postérieur », doués d'une existence purement mentale (noématique), ceux de la logique; et les « genres antérieurs à la pluralité », autrement dit les genres transcendants, les « exemplaires », ceux de la « théologie ».

La théorie scolastique latine des trois états de l'universel, *ante rem*, *post rem* et *in re*, est le prolongement médiéval de la théorie néoplatonicienne des universaux. Nous y reviendrons bientôt.

LES FORMES DE SYRIANUS OU COMMENT HARMONISER ARISTOTE ET PLATON

Toute la pensée moderne depuis Kant a été travaillée par le problème de la relation entre le concept et l'Idée. Chez Kant, le concept de l'entendement et l'Idée de la Raison sont à la fois opposés et articulés. Chez Hegel, ils sont opposés. Ce problème d'articulation du concept et de l'Idée a existé durant tout le Moyen Age, et les diverses écoles philosophiques se sont constituées soit pour établir sa réalité soit pour supprimer un des termes au bénéfice de l'autre. Ce faisant, toutefois, c'est un modèle unique, celui de la lecture concordataire de Platon et d'Aristote telle que l'avait formulée le néoplatonisme, qui a été mis en crise. Une même structure porte ainsi, de ce point de vue, tout le développement philosophique de l'Antiquité jusqu'à l'idéalisme allemand et, à travers lui, jusqu'à la critique phénoménologique de la doctrine empiriste de la formation du concept général abstrait.

L'harmonisation des philosophies de Platon et d'Aristote a été le *leitmotiv* de tous les néoplatonismes, du néoplatonisme tardif proprement dit aux diverses formes d'aristotélisme néoplatonisant qui, de l'Orient musulman à l'Occident chrétien, se sont succédé dans le

61. Cf. Ph. Hoffmann, « Résumé », *loc. cit.*, p. 242.

cours de la *translatio studiorum*. La théorie des universaux lui a fourni un cadre spécifique, qui permet de comprendre ce qui relie en profondeur le néoplatonisme grec, le péripatétisme d'al-Fârâbî et le réalisme de la scolastique latine du XIII^e siècle. Cette liaison structurale n'en laisse pas moins apparaître un manque. Plus exactement, c'est sur la disparition du moyen terme qui, dans le néoplatonisme tardif, permettait d'assurer théoriquement la complémentarité des doctrines d'Aristote et de Platon que se sont fondées les reconstitutions ultérieures. Ce foyer manquant, cette tache aveugle, cette suture oubliée réside dans une thèse particulière des commentateurs tardifs d'Aristote, qui n'a reçu que depuis peu l'attention qu'elle méritait. Le programme en est simple : il s'agit de mettre en relation la doctrine des trois états de l'universel avec une sémantique et une psychologie reprenant la distinction (développée par Simplicius) entre les mots (*φωναί, λέξεις* ou *ὀνόματα*) et les choses (*πράγματα*)⁶², qu'il s'agisse des réalités singulières ou des Réalités transcendantes, tout en ajoutant aux « concepts abstraits » aristotéliens des images psychiques des Formes intelligibles, sortes d'idées innées susceptibles d'ouvrir au regard de l'âme une vision desdites Formes pures.

Dans cette perspective, la place du « noème » se dédouble. La triade des mots, des concepts et des choses se redéfinit en une structure à cinq termes, regroupant les mots, les choses singulières, les concepts abstraits, les Formes psychiques et les Formes séparées, une structure où s'articulent deux processus gnoséologiques distincts, mais complémentaires : le processus de l'abstraction, décrit par Aristote, et celui de la réminiscence, décrit par Platon. Chez Syrianus, promoteur de cette nouvelle doctrine adoptée par les néoplatoniciens des V^e et VI^e siècles, l'articulation de l'abstraction et de la réminiscence est présentée comme un véritable dynamisme où, comme l'a magistralement établi Ph. Hoffmann, l'universel « aristotélien » joue le rôle de *déclencheur* de la réminiscence « platonicienne ».

Le point de départ de la doctrine de Syrianus est le passage du *Phèdre*, 249b-c, où Platon met un point final à la doctrine de la réminiscence exposée en *Ménon*, 80d sq., et *Phédon*, 72e sq. Introduisant la notion du « ressouvenir », le texte énonce qu'« il faut, chez l'homme, que l'acte d'intelligence ait lieu selon ce qui s'appelle

Idée, en allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion », et d'enchaîner : « Or c'est là une remémoration de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis, quand elle cheminait en compagnie d'un Dieu, quand elle regardait de haut ces choses dont à présent nous disons qu'elles existent, quand elle dressait la tête vers ce qui a une existence réelle⁶³. » La juxtaposition, dans la même phrase, d'un acte de penser selon une Forme ou Idée, dans la réminiscence, et d'un acte de synthèse « logique », partant de la sensation (*ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον*), posait un problème cuisant à tout néoplatonicien : comment articuler l'inarticulable, à savoir le résultat d'un « travail de rassemblement par la raison » logique et la « Forme intelligible » transcendante « saisie dans la réminiscence » ? L'originalité de Syrianus est d'introduire un intermédiaire entre ces deux extrêmes, entre « l'acte de synthèse rationnelle » (*λογισμῷ συναιρεῖν*) et la réminiscence, le concept abstrait d'Aristote, produit de la pensée humaine, et l'Idée transcendante de Platon. Cet intermédiaire est une « Forme psychique » qui tient des deux réalités qu'elle réunit : elle a le même *λόγος*, le même contenu définitionnel que le concept abstrait, mais, en même temps, elle est aussi l'image, immanente à l'âme, « de la Forme intelligible » transcendante « qui est dans l'Intellect divin ». La réminiscence n'a rien à voir avec la formation du concept empirique abstrait : c'est un processus qui joue en son ordre propre, entre la Forme psychique comme image de la Forme intelligible, et cette Forme même, un processus qui permet à l'âme de voir l'original dans sa copie.

Le processus d'abstraction aristotélien vient ainsi s'inscrire comme un moment nécessaire dans un processus plus vaste qui, de l'abstrait, permet, par la médiation de la Forme psychique, de remonter au séparé⁶⁴. L'âme rationnelle de l'homme « peut, à partir [de l'observation] des [caractères] communs coordonnés dans les réalités singulières, rassembler par la réflexion à partir du commun qui est en Socrate, en Platon et en leurs semblables l'Universel abstrait ». Puis, sur la « base de ces [Universaux abstraits], elle peut projeter (voir encadré) les Universaux qui sont immanents essentiellement à l'âme, par la médiation desquels – puisque [ces Universaux immanents à l'âme] sont des images [des Formes intelligibles] –

62. Cf. Simplicius, *In Cat.*, éd. Kalbfleisch (« Commentaria in Aristotelem Graeca », VIII), Berlin, G. Reimer, 1907, p. 12, 16-13, 11.

63. Cf. Platon, *Phèdre*, 249b-c, trad. L. Robin, *Platon, Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, 1964, p. 39.

64. Cf. Syrianus = Hermias, *In Platonis Phaedrum Scholia*, éd. P. Couvreur, Paris, 1901 ; réimpr., Hildesheim-New York, Olms, 1971, p. 171, 4-30.

l'âme aura le ressouvenir des Formes qui sont dans l'Intelligible » (trad. Ph. Hoffmann). Il y a en l'âme deux types de λόγοι : l'un (λόγοι-1) est acquis par induction et « rassemblement » à partir du singulier, c'est, par exemple, la « notion abstraite universelle du Cheval » manipulée dans la pensée discursive ou « logique » ; l'autre (λόγοι-2) est « connaturel » à l'âme humaine et « possédé » par elle en vertu de son essence, c'est l'Universel substantiel « Cheval » qui sert de point de départ à la remontée vers la Forme séparée, contenue sur un mode transcendant dans l'intellect du Démonstrateur. Il y a ainsi un processus complexe qui, si l'on ose dire, fait, par quatre étapes successives, communiquer l'univers d'Aristote avec celui de Platon : (a) l'âme rationnelle observe « les traits communs dans les individus » ; (b) elle forme par un acte synthétique des notions abstraites (λόγοι-1), ce qui « provoque » en elle « comme une stimulation ou une mobilisation des Formes psychiques » ; (c) elle « rend présentes à elle-même » et « projette » les « Raisons universelles » (λόγοι-2) qui « sont substantiellement en elle » ; (d) elle « remonte par une réminiscence de ces Formes psychiques jusqu'à leurs modèles », « les Formes contenues dans l'Intellect démonstrateur », qui sont les causes suréminentes de toutes les « Formes de rang inférieur ».

Le passage de (a)-(b) à (c)-(d) est le moment crucial où se noue la possibilité d'une médiation entre aristotélisme et platonisme. Le dynamisme qui l'organise suppose à la fois un recouvrement, un déclenchement et une réactivation. Un recouvrement, car il faut que le λόγος produit par abstraction et le λόγος connaturel à l'âme se « superposent » pour assurer la continuité du processus (ce qui est possible dans la mesure où leur « contenu » noématique ou définitionnel « est le même »). Un déclenchement, car il faut que le concept abstrait « excite » ou « mobilise » la Forme psychique, pour que, dans sa réactivation, elle ouvre la voie à la réminiscence. Là où Platon posait en termes embarrassés le principe d'une remontée directe de la forme sensible à la Forme intelligible, Syrianus inscrit donc la réminiscence dans un espace proprement platonicien, celui du *Timée*, « qui sépare l'âme de l'Intellect démonstrateur et les Formes psychiques, de leurs Modèles intelligibles ». La véritable voie platonicienne commence ainsi exactement là où s'arrête celle d'Aristote, elle va de la Forme (psychique) à la Forme (intelligible). L'excitation de la Forme psychique par la formation du concept abstrait n'en reste pas moins un préalable indispensable à la majeure partie des hommes.

Sur le concept néoplatonicien de projection

La projection (προβολή) est un concept fondamental de l'épistémologie néoplatonicienne. Proclus y recourt particulièrement pour formaliser la distinction entre deux aspects distincts de l'imagination, l'un de réceptivité et de rétention à l'égard du sensible (c'est en elle que « s'impriment les fantômes du sensible »), l'autre de réceptivité à l'égard des formes intérieures « projetées en elle comme dans un miroir par l'âme agissant selon sa puissance de connaître » (*In Eucl.*, p. 141, 4-13). La projection ainsi définie caractérise l'activité du mathématicien qui, « à partir des formes qu'il a projetées dans l'espace mathématique, revient aux λόγοι qui étaient d'abord dans l'âme » (Charles, 1971, p. 251). Ce, pour une raison simple qui tient au statut intermédiaire de l'objet mathématique. Comme le note Taormina (1993, p. 243) : « L'objet mathématique est une médiété entre l'absence de division de l'Intelligible et la division du sensible. Il n'est pas obtenu à partir du sensible, ni par condensation des caractères particuliers comme disent les stoïciens ; il s'obtient plutôt par une projection des éléments que la substance de l'âme reçoit des intelligibles. » Le modèle projectif de la connaissance est essentiellement adapté au statut de l'objet mathématique et à la fonction particulière assumée par l'imagination dans l'activité mathématique : l'imagination « est le mouvement projectif et processif de la διάνοια qui a besoin de la φαντασία pour percevoir, comme dans un miroir, ce qu'elle contient de manière concentrée et repliée. En effet, elle possède les λόγοι, mais comme elle n'est pas capable de les voir, elle les déploie et les transporte dans l'imagination », « et dans celle-ci, ou avec celle-ci, elle en développe la connaissance, satisfaite de la séparation d'avec les choses sensibles et d'avoir trouvé une matière imaginative bien disposée à accueillir ses formes propres » (*In Eucl.*, p. 55, 1 sq.). L'originalité de Syrianus, maître de Proclus, est, semble-t-il, d'étendre le modèle au-delà du mathématique et d'articuler, grâce à lui, l'abstraction aristotélicienne avec la réminiscence platonicienne pour régler, en général, le problème central de la philosophie postaristotélicienne : l'opposition entre l'« empirisme » et l'« innéisme ».

Les avatars de l'harmonie : abstraction et illumination dans le péripatétisme arabe

Le péripatétisme arabe a hérité le projet central du néoplatonisme des V^e et VI^e siècles : l'harmonisation d'Aristote et de Platon. Plusieurs modifications de la donne philosophique ont toutefois empê-

ché le maintien du modèle gnoséologique de Syrianus. La théologie platonicienne de la création démiurgique a cédé la place à une nouvelle théologie : le système des Intelligences motrices tiré de la cosmologie aristotélicienne. Dans cette nouvelle perspective, émanatiste plutôt que créationniste, la place du Démiurge a été prise par un « Donateur des formes », assimilé à l'Intelligence de la dernière sphère, présidant à ce qu'Aristote appelait le « monde sublunaire », infusant, par une double émanation, les formes dans la matière et les intelligibles dans l'âme humaine. Conçue sur le mode d'une émanation ou d'un flux de formes à partir du « monde d'en haut », la dynamique qui, chez Syrianus, articulait sous le nom de 'réminiscence', la remontée de la Forme psychique à la Forme intelligible s'est vu remplacer par un processus d'illumination descendante qui ne pouvait plus être coordonné de la même manière au processus de formation des concepts abstraits. En remplaçant la réminiscence par l'illumination, la nouvelle doctrine laissait cependant entière l'exigence d'une articulation entre le concept aristotélicien et la forme contenue dans l'Intelligence séparée. Une articulation qui ne pouvait plus être assurée par l'homme, dans la mesure où la suppression des Formes psychiques (λόγοι-2) laissait face à face, sans médiation immanente à l'âme, le concept empirique *acquis* à partir de la sensation et la forme intelligible séparée contenue dans le « Trésor des Formes ». L'univers d'Aristote et celui de Platon étaient donc juxtaposés pour l'âme rationnelle, qui devait trouver hors de sa propre dynamique cognitive de quoi restaurer la continuité perdue. Pour comprendre le rôle joué par la théorie des trois états de l'universel dans la scolastique latine du XIII^e siècle, il est indispensable de prendre la mesure de ce qui s'est opéré dans la relecture arabe du modèle de Syrianus : la disparition du moyen terme entre le concept abstrait et la Forme séparée, et, partant, l'élimination de la phase cruciale dans l'harmonisation *gnoséologique* de l'aristotélisme et du platonisme – le « recouvrement » du concept abstrait et de la Forme psychique qui rendait théoriquement possible la « réminiscence ».

SÉPARATION ET ABSTRACTION :

L'INFLUENCE D'AL-FĀRĀBĪ SUR LA PREMIÈRE SCOLASTIQUE

Dans le péripatétisme arabe, la métaphysique s'accomplit dans la théologie, c'est-à-dire dans la contemplation des « êtres à la fois séparés et immobiles » dont parle Aristote dans la *Métaphy-*

sique, E, 1, dont le Premier Moteur immobile, défini comme « Pensée de la Pensée » au livre A, fournit le prototype suprême. Le fin mot de la métaphysique ainsi conçue est la « continuation » (ou « conjonction » ou « connexion »), d'un mot : l'*union*, de l'âme avec les « choses divines », les Intelligences, c'est-à-dire les substances intellectuelles séparées qui, étagées hiérarchiquement entre la Cause première et le monde des corps, pilotent le cosmos. Dans ces conditions, l'accomplissement de la métaphysique est décrit comme une forme de vie, la « vie théorétique » selon l'*Éthique à Nicomaque*, interprétée comme *connaissance* des « choses divines ». Installées structurellement à la place des Formes séparées de Platon, les Intelligences péripatéticiennes ou « Formes du monde », assurément ainsi, à l'intérieur d'un dispositif nouveau, le rôle dévolu aux Formes pures dans la gnoséologie néoplatonicienne. Au lieu du passage de l'abstraction à l'intuition intellectuelle, au lieu de la mobilisation des Formes psychiques déployée dans la réminiscence, c'est donc un autre type de liaison qui doit, à présent, assurer la *continuation* de l'âme humaine avec l'Intelligible pur – une tâche d'autant plus difficile que, parallèlement, la notion même d'âme humaine est redéfinie en termes aristotéliciens comme « forme » d'un corps où elle exerce une pluralité de fonctions hiérarchisées : végétatives, sensitives, intellectuelles. Le passage de l'abstraction à l'intuition intellectuelle, qui tantôt représentait un passage de l'univers platonicien à l'univers aristotélicien, est désormais théorisé dans le cadre du seul corpus aristotélicien ou, plutôt, d'un corpus péripatéticien organisant en système les indications éparses, voire contradictoires, fournies par Aristote lui-même ou ses interprètes.

Intuition intellectuelle et connaissance métaphysique : *Roger Bacon*

Selon al-Fārābī, le fin mot de la métaphysique est d'ordre intuitif. C'est l'« intuition intellectuelle » qui réalise dans l'âme humaine la connaissance des « êtres séparés ». Pour saisir toute l'originalité de la relecture farabienne du modèle de Syrianus, il faut considérer la redistribution des savoirs qu'elle a occasionnée dans la scolastique latine du début du XIII^e siècle, lorsque le corpus arabe de la philosophie et l'intégralité du corpus aristotélicien ont commencé de régner sur le monde universitaire.

De fait, le trait caractéristique de la métaphysique professée dans les années 1250 n'est pas de se déployer dans le cadre de ce que Hei-

degger a appelé sa « constitution originellement onto-théo-logique », c'est d'avoir assigné à la métaphysique la tâche de s'élever à la connaissance des « réalités incorporelles séparées de la matière ». Cette vision farabienne de la métaphysique peut être facilement illustrée par un texte du franciscain anglais Roger Bacon, un des premiers auteurs qui, en dépit des interdictions ecclésiastiques, puis pontificales, ait commenté la totalité des écrits naturels d'Aristote à l'université de Paris.

Dans ses *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis* rédigées vers 1245, Bacon commente le célèbre passage de *Physique*, II, 2, 193b34-35, où Aristote explique le statut de l'abstraction pour ponctuer la distinction des mathématiques et de la physique entamée en 193b22. Ayant montré que les attributs étudiés par le physicien (surfaces, solides, grandeurs et points) « sont aussi l'objet des spéculations du mathématicien, mais non en tant qu'ils sont chacun la limite d'un corps naturel », et rappelé que si le mathématicien « étudie ces attributs, ce n'est pas en tant qu'ils sont les attributs de telles substances », Aristote conclut : « C'est pourquoi il les sépare », car « ils sont, par la pensée, séparables du mouvement ». Cette « abstraction » mathématique « est sans importance », car « elle n'est cause d'aucune erreur », comme le dit la version latine : *Abstrahentium non est mendacium*, il n'y a pas là de « mensonge ». Dans son exégèse du texte aristotélécien, Bacon revient sur les termes employés par Aristote⁶⁵. Il distingue ainsi différents types d'« abstraction », ce qui lui permet de spécifier les démarches respectives du métaphysicien, du mathématicien, du physicien et du logicien.

Le mot 'abstraction' peut être pris en deux sens : un sens propre et un sens large. Au sens « commun et large » (*extenso*), « abstraction » (*abstractio*) est synonyme de « séparation » (*separatio*). C'est en ce sens que la métaphysique est dite porter sur les « abstraits » : en ce qu'elle porte sur des « séparés ». Il faut donc bien distinguer êtres « abstraits » (*abstracta*) et êtres « séparés » (*separata*). Les « abstraits » désignent « ce qui est ou n'a été uni à une matière selon ses déterminations à elle (*secundum eam*), mais en est disjoint (*sejunctum*) selon l'essence et par l'intellect ». Les « séparés » désignent « ce qui n'a jamais été d'aucune façon que ce soit uni à une matière, c'est-à-dire les choses divines (*res divinae*) ». Ces deux sens d'abs-

65. Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. F. M. Delorme (« Opera Inedita Rogeri Baconi », VIII), Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 69, 11-71, 30.

trait : d'une part, le produit d'une abstraction par l'âme selon l'essence, d'autre part, les réalités divines, correspondent à la distinction introduite par le *De intellectu et intellecto* d'al-Fârâbî⁶⁶ entre les intelligibles entendus comme formes abstraites de leurs matières et les intelligibles considérés comme formes pures, « qui n'ont jamais été, ne sont pas et ne seront jamais dans des matières », c'est-à-dire, du point de vue de l'intellect, à la différence entre l'objet de l'*intellect en acte (intellectus in effectu)*, l'intelligible « abstrait », et les formes « séparées » qui, une fois devenues formes pour notre intellect et reçues par lui, portent le nom d'*intellect acquis (intellectus adeptus)*. Selon al-Fârâbî, ces deux ordres d'« intellects » diffèrent tant par leur nature que par la manière dont on peut les acquérir, mais ils ont en commun d'être séparés de la matière, les uns parce que l'*esse separatum* leur revient en tant que formes intelligibles abstraites de la matière, les autres, parce que de soi ils ne sont ni n'ont jamais été en aucune matière⁶⁷. Aux yeux de Bacon, le métaphysicien n'a affaire qu'aux séparés purs.

Il y a plusieurs sortes d'abstraction. Au sens non propre, mais large et général du terme, abstraction est synonyme de séparation. C'est en ce sens que la métaphysique porte sur des êtres abstraits, à savoir sur des êtres séparés. Ainsi, est *abstrait* au sens propre ce qui est ou a été uni à une matière selon les déterminations de la matière, mais en est disjoint selon l'essence par l'intellect. Est *séparé*, en revanche, ce qui ne fut jamais d'aucune façon uni à une matière, ce qui est le cas des *choses divines*⁶⁸.

La métaphysique comme connaissance des choses divines

La théorie de Bacon reprend ainsi toutes les interprétations possibles de *Seconds Analytiques*, II, 19, en les inscrivant dans la perspective métaphysique d'al-Fârâbî : l'objet de la métaphysique est l'intellection des intelligibles purs, les *res divinae*. Mais il en modifie l'esprit sur un point décisif. En distinguant l'abstrait et le séparé, Bacon ne veut pas dire que tous deux appartiennent successivement

66. Cf. al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, éd. Gilson, in « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (= *AHDLM*), 4 (1929-1930), p. 120, 174-182.

67. Cf. al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, éd. Gilson, p. 120, 192-121, 206.

68. Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. Delorme, p. 71, 7-16.

à la métaphysique, celle-ci commençant avec la connaissance empirique décrite par Aristote au début de la *Métaphysique* pour s'achever avec Platon dans l'intuition intellectuelle des Formes pures, extrapolée du dernier chapitre des *Seconds Analytiques*. D'al-Fârâbî Bacon retient seulement que la métaphysique traite des formes séparées qui nous sont connues non par abstraction mais par intuition (« après que nous avons épuisé, ou à peu près, la connaissance abstractive des premières »)⁶⁹, autrement dit : des Intelligences séparées. Il ne retient pas l'idée que la connaissance abstractive est le préambule métaphysique nécessaire à la réalisation métaphysique de l'intuition intellectuelle : la connaissance abstractive ne concerne que le mathématicien (pour les philosophes du XIII^e siècle, la mathématique est la science abstraite par excellence : *μάθησις* veut d'ailleurs dire *abstractio*). Ainsi, la métaphysique n'a pas deux objets, fussent-ils successifs, mais un seul : les formes intelligibles pures ; les formes corporelles abstraites (par exemple la ligne, abstraite de telle ou telle matière) sont du seul ressort de la mathématique. Cette doctrine est, dans le plein sens du terme, la première lecture scolaire d'Aristote. C'est celle qu'expose, peut-être, le *Guide de l'étudiant parisien* rédigé à la même époque pour dresser la liste des questions et réponses les plus fréquentes aux examens de la Faculté des arts, quand il rappelle que la métaphysique porte « sur les étants qui sont le plus et le plus véritablement », *de maxime entibus et verissime*⁷⁰.

La distinction entre abstraction et séparation a, en tout cas, joué un rôle capital dans la pensée du XIII^e siècle. On la retrouve aussi bien chez Thomas d'Aquin (*Expositio super librum Boethii "De Trinitate", quaest. 5, art. 3*) que dans les diverses *Introductions à la philosophie* rédigées dans l'euphorie épistémologique des années 1240-1260, notamment chez Jean Le Page, qui s'en sert pour expliquer simplement la distinction entre métaphysique, mathématique et logique.

69. Cf. É. Gilson, « Les sources gréco-arabes... », p. 33.

70. Cf. Anonyme, *Guide de l'étudiant parisien* (= *Compendium examinatorium Parisiense*), éd. Cl. Laffleur et J. Carrier, in *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIII^e siècle* (« Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la faculté de théologie de l'université Laval », 1), Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, § 20, p. 36. Les difficultés d'établissement du texte, d'après le manuscrit Barcelone, Ripoll 109, laissent, toutefois, la porte ouverte à une autre interprétation. Si, en effet, on lit « mathématique » au lieu de « métaphysique » dans le passage visé, on obtient une doctrine toute différente : l'affirmation que la *mathématique* porte sur les étants les plus véritables, une thèse platonicienne qui rappelle la théorie des Idées-Nombres.

L'abstraction est de même aussi bien en métaphysique qu'en logique, mais pas de la même manière. En effet, le premier sens de l'abstraction est l'existence (*existentia*) d'une chose extérieure à la matière, d'une chose, donc, qui jamais ne fut, ni n'est, ni ne sera dans une matière. Dans ce premier sens, l'abstraction s'appelle séparation au sens propre du terme. Le second sens de l'abstraction est l'abstraction de quelque chose de commun sorti des singuliers où il réside (*praeter singularia in quibus est*). Le troisième sens de l'abstraction est la considération (*acceptio*) d'un type de forme comme la quantité qui est abstraite de la matière sensible. La première sorte d'abstraction est propre au métaphysicien, la troisième, au mathématicien, la deuxième, au logicien et à toute science en tant que science : en effet, toute science porte sur l'universel en tant qu'il est une unité sortie de la pluralité (*unum praeter multa*). Il faut donc bien prêter attention au fait que, dans la définition du premier type d'abstraction, on emploie le terme 'extérieur à' (*extra*), tandis que dans celles du deuxième et du troisième on emploie 'sorti de' (*praeter*), car 'extérieur à' est la marque de la séparation, tandis que 'sorti de' est la marque de l'abstraction⁷¹.

Combinée à la division aristotélicienne des sciences théorétiques (physique, mathématique, théologie), la distinction de l'abstraction et de la séparation aboutit ainsi à une réorganisation de la métaphysique, celle d'Aristote, mais aussi celle du pseudo-aristotélicien *Liber de causis*, à partir des « choses divines » ou « séparées », les « Formes du monde » ou « Intelligences » d'al-Fârâbî, qui occupent dans le péripatétisme la place structurelle qu'occupaient les Formes séparées dans le néoplatonisme. La hiérarchie conceptuelle fixée dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, qui subordonnait l'opinion et la raison discursive, toujours susceptibles d'erreur, à la science et à l'intuition, elles toujours vraies, se transforme en une hiérarchie des disciplines fondée sur les divers modes, ascendants, de l'abstraction, qui correspondent aux diverses facultés cognitives qui les réalisent. Au plus bas de l'échelle se trouve la physique, qui ignore l'abstraction, puisque, selon les propres termes d'Aristote, elle porte sur les « choses de la nature entièrement unies au mouvement et à la matière

71. Cf. Jean Le Page, Prologue *Sicut dicit Philosophus*, mss Padoue, Bibl. univ., 1589, f° 3rb-va, et Vat. lat., 5988, f° 63rb (trad. Cl. Laffleur légèrement modifiée). Sur ce texte, cf. Cl. Laffleur, « La *Philosophia* d'Hervé Le Breton (*alias* Henri Le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College, 283 (1^{re} partie) », *ANLMA*, 61 (1994), p. 196-197, n. 97.

selon l'être et la définition » ; au mitan, les mathématiques, qui portent sur les « choses moyennes » (*res mediae*), c'est-à-dire sur les « choses abstraites du mouvement et de la matière selon la définition ou l'intellection, mais unies à eux selon l'être » ; au sommet, la métaphysique, comprise comme théologie portant sur les « choses entièrement séparées du mouvement et de la matière selon l'être et la définition ». La tripartition des sciences théorétiques *réelles* (par opposition à la logique, science du langage, auxiliaire des sciences réelles) étant référée à une distinction tripartite entre les facultés de l'âme où la physique est mise en relation avec les sens, la mathématique avec l'imagination, et la métaphysique avec l'intellect, la séquence « sensation », « imagination » (mémoire), « expérience », « intuition intellectuelle » mise en place dans les *Seconds Analytiques* scande les étapes d'une montée vers la théologie entendue comme « réalisation » de l'univers métaphysique en l'âme, « union » ou « conjonction » avec les Substances séparées, car l'objet de la métaphysique est moins l'« être en tant qu'être » que les choses divines, les Formes immatérielles ou Intelligences constituant le domaine de la théologie naturelle, et la métaphysique elle-même, une science intuitive, ou *intellect acquis*, qui couronne le travail de la connaissance abstractive, ou *intellect en acte*.

La théologie a donc partie liée avec la doctrine de l'abstraction : c'est seulement lorsqu'on a pensé tout (ou presque tout) l'intelligible abstrait que l'on peut s'élever à l'intellection des formes intelligibles pures. On pourrait être ainsi tenté de dire que, dans cette conception de la réalisation de l'univers métaphysique en l'homme, l'abstraction inductive d'Aristote sert de prolégomènes à l'intuition intellectuelle de Platon. Par rapport au modèle de Syrianus, la métaphysique farabienne reprise par la première scolastique introduit, toutefois, un changement radical.

LA REFORMULATION FARABIENNE DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

La nouveauté introduite par al-Fârâbî en métaphysique est, paradoxalement, d'origine néoplatonicienne : c'est la théorie de la « procession ». Mais cette procession est adaptée à un autre cadre théorique : le système cosmologique aristotélicien. Avec al-Fârâbî, c'est donc une théorie de l'émanation qui prend la relève de la procession platonicienne : une émanation de l'univers d'Aristote, avec

ses sphères et ses Intelligences motrices, fixée dans un langage conceptuel qui doit pourtant plus à Plotin et à Proclus qu'à Aristote lui-même. L'introduction de l'émanation en métaphysique retentit sur toute la doctrine de la connaissance et, par voie de conséquence, sur celle des universaux. C'est là, au lieu même de l'apparition du schème conceptuel émanatiste, que le modèle de Syrianus implose : tout ce qui avait rendu à la fois nécessaire et possible la conciliation de l'abstraction et de la réminiscence a cessé d'être. Il n'y a plus à concilier Aristote et Platon, car Aristote lui-même a absorbé le platonisme, non plus certes le platonisme de Platon, mais celui du *Plotinus Arabus* et du *Proclus Arabus*. Le fruit de cette improbable assimilation est le péripatétisme arabe.

Le modèle émanatiste

Syrianus avait interposé des Formes psychiques entre l'universel abstrait et les Formes séparées : la métaphysique péripatéticienne ne les conserve pas. Il avait présenté la mobilisation et la projection de ces Formes comme un préalable nécessaire à la réminiscence : la métaphysique péripatéticienne supprime à la fois le préalable et ce qu'il était censé rendre possible.

- Au lieu des Formes pures du néoplatonisme, elle invoque une hiérarchie de Formes immatérielles, les Intelligences⁷², étagées entre la plus basse, l'Intelligence agente, et la plus haute, l'Intelligence motrice de la première sphère, elles-mêmes surplombées par un Dieu absolument un et simple, cause de tout ce qui est. Dans cette hiérarchie, elle pose que seule la dernière et plus basse, en perfection des Intelligences séparées, l'Intelligence agente, peut être objet d'intellection directe pour l'âme humaine, puis, à travers elle, les formes supérieures qui sont contenues en elle.

- Au lieu du passage de l'abstraction inductive à la mobilisation des Formes psychiques et de la mobilisation des Formes psychiques

72. Une des thèses centrales du modèle émanatiste est la proposition 9[10] du *Liber de causis* (§ 92, trad. in P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'être*, Paris, Vrin, 1990, p. 56-57) : « Toute intelligence est pleine de formes » (*Omnis intelligentia plena est formis*). Cette « plénitude », héritée de Proclus (*Elementatio theologica*, prop. 177), relance, dans un nouveau contexte, la notion néoplatonicienne de « plérôme » des formes (λόγοι). Sur ce thème, cf. D. P. Taormina, « Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus) », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, I, op. cit., p. 241.

à la réminiscence des Formes pures, elle invoque le passage de l'« intellect en acte » à l'« intellect acquis », c'est-à-dire celui de la connaissance abstractive des formes corporelles à la connaissance intuitive des Formes séparées.

• Enfin, dans la mesure où elle pose qu'« intellect acquis » est le nom donné aux Formes séparées en tant qu'elles sont devenues formes de l'intellect en acte, c'est-à-dire le nom de l'Intelligence agente elle-même en tant qu'objet d'intellection, elle réunit sur la seule Intelligence une diversité de fonctions que toutes les philosophies antérieures, qu'il s'agisse du platonisme, de l'aristotélisme ou du néoplatonisme, avaient séparées. C'est en effet l'Intelligence agente qui (a) fait don des formes à la matière, (b) abstrait pour nous ces formes sensibles, (c) imprime ces formes abstraites dans les intellects possibles qu'elle actualise et (d) rapproche ces formes et ces intellects de l'état de formes séparées jusqu'à ce que se produise un « intellect acquis ». Au fond, l'Intelligence agente joue en péripatétisme le rôle que le Maître jouait dans le platonisme : elle meut la pensée ⁷³.

Il faudra beaucoup d'efforts au Moyen Âge tardif pour déloger la théorie aristotélicienne de l'induction abstractive du schème conceptuel émanatiste et cosmologique où l'avait fondue la métaphysique farabienne.

Le problème posé par al-Fârâbî n'en est pas moins demeuré constant d'un bout à l'autre du Moyen Âge : expliquer le passage de la sensation et de l'imagination à la pensée avec les instruments de la psychologie aristotélicienne, l'intellect agent, l'intellect possible, l'imagination, les facultés sensorielles, que les deux intellects si obscurément distingués par Aristote dans le *De anima* soient ou non

73. La figure platonicienne du Maître hante subrepticement la première doctrine péripatéticienne de l'intellect. En un sens, on pourrait dire de l'activité de l'Intelligence agente ce que Ph. Hoffmann (« Catégories et langage selon Simplicius... », p. 86) dit de celle de l'enseignant chez les commentateurs grecs : « Dans la relation pédagogique, le Maître (celui qui a contemplé la vérité) provoque, au moyen de la parole qui est proférée par lui, une réminiscence dans l'âme du Disciple qui l'écoute. Les notions, ou intellections, « motrices » (αὐτὴν τὴν αὐτὴν νοήσεις) qui sont dans l'âme du Maître meurent (xatévν) les notions, jusque-là refroidies par l'oubli, qui sont dans l'âme du Disciple, par l'intermédiaire des notions qui, dans le langage proféré, procèdent de l'âme du Maître et sont le contenu intelligible des mots et des discours. » La différence la plus massive est que, dans l'émanatisme, la motion de l'âme par l'Intelligence ne passe pas par le langage, mais par la lumière émanant les « formes intelligibles » (l'équivalent péripatéticien des « notions motrices »), et qu'elle ne s'inscrit pas dans un processus d'anamnèse intérieure, mais d'abstraction et de dévoilement de l'étant extérieur par l'illumination des fantasmes.

interprétés dans le sens cosmologique de substances séparées de l'âme humaine ou dans le sens strictement psychologique de puissances ou facultés de l'âme humaine.

Outre le modèle cosmologique et émanatiste de la pensée, al-Fârâbî a ainsi légué un autre modèle, une structure articulant l'activité de l'intellect agent à l'intellect possible et à l'imagination, dans une collaboration fonctionnelle que la tradition ultérieure n'a fait que moduler et réinterpréter. Ce modèle est celui de la cooccurrence.

Double action de l'intellect et cooccurrence de la forme

Exploitant une remarque fugitive d'Aristote dans le *De anima*, III, 5, comparant l'intellect à une « sorte d'état analogue à la lumière », al-Fârâbî explique le passage de la sensation à la pensée par une double action exercée par la lumière émanée de l'intellect agent. Paraphrasant Aristote, il pose que l'intellect agent émet « un analogue de la lumière » physique, une lumière intelligible, qui « agit à la fois sur l'intellect matériel » ou possible de l'homme, qu'il appelle « faculté rationnelle », et sur les perceptions sensibles stockées dans la faculté imaginative. Cette double action s'exerce de manière simultanée, en sorte que le modèle farabien du passage de la sensation à la pensée pointe et préserve à la fois le mystère de la cooccurrence formelle où se réalise l'acte de penser. On peut en effet décrire le passage de la sensation à la pensée en posant que, quand la lumière émanée de l'intellect agent agit sur les perceptions sensibles, elles deviennent *ipso facto* des pensées intelligibles dans la faculté rationnelle, ou en posant que, quand elle agit dans la faculté rationnelle, les perceptions s'actualisent en advenant en acte *là où elles n'étaient pas stockées en puissance*. Cette indécision est la marque structurelle du rejet du platonisme dans un système fondé sur l'élimination du moyen terme entre universel abstrait (aristotélicien) et universel séparé (platonicien) : la Forme psychique (néoplatonicienne) nécessaire à une intellection conçue sur le mode de la réminiscence. En agissant dans la faculté rationnelle, l'intellect agent y actualise ce qui n'y était pas déposé, fût-ce en puissance, mais était ailleurs, c'est-à-dire dans la faculté non rationnelle, en puissance d'y être déposé. Les sensibles ne peuvent s'actualiser qu'à se produire hors du lieu de leur stockage mental. Mais, faute de moyen terme, ce changement de place ne peut être décrit sur le mode d'un transit. Tout ce que l'on peut dire est que ce qui était en puissance dans la faculté imaginative apparaît en acte dans la faculté rationnelle :

« Quand dans la puissance raisonnable se produit, à partir de l'intelligence agente, cette chose qui est dans la même situation que la lumière par rapport à la vue », à savoir la lumière intelligible, ἀνάλογον spirituel de la lumière physique, « les sensibles se réalisent », c'est-à-dire passent à l'acte « à partir de ce qui est conservé dans la puissance imaginative et deviennent intelligibles dans la puissance rationnelle ».

Cette approche topologique n'est pas le seul legs d'al-Fārābī à la psychologie médiévale. Il en est un autre, plus ambigu encore. Quels sont, en effet, les intelligibles ainsi produits sur la scène de la pensée ? S'agit-il des natures simples des choses, de leur οὐσία appréhendée sans les conditions sensibles qui l'accidentent dans l'image ? On peut le penser. Mais al-Fārābī lui-même esquisse une autre piste, que le Moyen Âge aura toutes les peines du monde à distinguer de la première. Dans *al-Madīna al-Fādila*, le *Traité des opinions de la cité idéale*, il explique que les premiers intelligibles sont des classes de propositions : celles de la science mathématique, de l'éthique, de la physique et de la métaphysique. On retrouve donc ici, sous une autre forme, la tension qui, dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, joue entre l'induction abstractive génératrice de l'universel et l'intuition des « premiers principes de l'art et de la science ». En posant que « les premiers intelligibles qui sont communs à tous les hommes » sont des propositions telles que 'Le tout est plus grand que la partie', al-Fārābī prolonge l'ambiguïté du texte. Mais sa formulation même appelle une clarification de l'intention d'Aristote : les *Seconds Analytiques*, II, 19, parlent-ils d'un seul problème – la production de l'universel à partir de la connaissance sensible – ou de deux problèmes distincts – la production des universaux (induction abstractive) et la saisie des premiers principes de la connaissance scientifique (intuition intellectuelle) ?

Concepts premiers ou principes premiers ? L'empirisme en question

Bien que les deux domaines ne soient pas confondus chez Avicenne, c'est seulement chez Averroès qu'ils ont été spécifiquement distingués et coordonnés dans une même théorie affirmant le rôle de l'intellect agent dans le déroulement de l'activité intellectuelle depuis sa première démarche dans la saisie du concept simple jusqu'à son achèvement dans une science conçue sur le mode de la déduction propositionnelle. Dans *In De anima*, III, commentaire 18,

Averroès décrit en effet le rôle de l'intellect agent dans ce que la scolastique appellera la « première opération de l'esprit », la saisie des quiddités simples, obtenue par l'action de l'intellect agent sur les « intentions imaginées » ou fantasmes, dont l'agent a besoin (comme d'un instrument) pour actualiser l'intellect possible en produisant en lui la « première appréhension ». Dans le commentaire 36, en revanche, il décrit le rôle de l'intellect agent dans la « deuxième opération de l'esprit », l'habilitation de l'intellect possible au raisonnement démonstratif (troisième opération de l'esprit), habilitation qui suppose que l'intellect possible soit doté de principes de connaissance susceptibles d'être formulés et de servir de point de départ reconnu à l'enchaînement propositionnel aboutissant aux conclusions qui constituent la science. Dans la perspective d'Averroès, les « premiers principes » sont les « instruments » dont se sert l'intellect agent pour faire passer l'intellect possible à l'état de puissance de connaître discursivement. Cet état est décrit comme *habitus primorum principiorum*, « possession des principes premiers du savoir ». Du point de vue de la psychogenèse de la connaissance, il est donc premier (par rapport à l'exercice effectif de la puissance de raisonner par inférence propositionnelle), mais il semble d'un autre ordre, en un mot « postérieur » à la saisie des premiers intelligibles entendus au sens des premiers concepts susceptibles d'entrer comme termes dans des propositions : il y a là, en principe, « deux stades distincts de l'activité intellectuelle »⁷⁴. On peut toutefois éprouver un certain malaise devant cette distinction : qui possède le concept du tout n'est-il pas *ipso facto* en possession du principe selon lequel « le tout est plus grand que la partie » ? En outre, il ne semble pas que les deux stades distingués s'enchaînent. Quand Averroès définit le mode de présence des premières propositions en l'homme, c'est pour dire que « nous ne savons ni quand elles nous sont venues, ni d'où, ni comment » (*quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo*), soulignant par là une dimension d'innéisme, qu'il peut certes expliquer par le rôle, caché à l'âme elle-même, de l'intellect agent se servant d'elles comme « d'instruments pour actualiser l'intellect possible », mais qui ne semble pas dériver de l'appréhension des natures simples.

L'existence de deux donations originaires de l'intelligible, l'une correspondant aux concepts « impartageables » ou « absolument simples », qui ne laissent pas place à l'erreur, l'autre à une « compo-

74. Cf. R.-A. Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant, I, Siger en 1265 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983), p. 228.

sition de concepts, formant une certaine unité », qui ouvre la possibilité du vrai et du faux (pour reprendre les termes qu'Aristote lui-même utilise en *De an.*, III, 6, 430a26, quand il aborde la description de l'*intellection des simples*), relance ainsi sous une autre forme l'ambiguïté du passage opéré dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, entre la description du processus par lequel « la sensation produit en nous l'universel » et celle de l'intuition des principes premiers entendus comme « les *habitus* de l'entendement par lesquels nous saisissons la vérité » (Tricot, p. 246). Quelle est la place de l'induction et celle de l'intuition ? Sur quoi portent-elles ? Quel est le principe de leur liaison, s'il est vrai que « c'est de l'universel en repos dans l'âme que vient le principe de l'art et de la science » (Tricot, p. 244) ? Comment rapporter « à la perception sensible » (Tricot, p. 245) les deux *stades* de l'activité intellectuelle ? Faut-il même, en bon aristotélisme, le faire ? La manière dont al-Fārābī articule le modèle de la cooccurrence, et l'interprétation qu'en donnent Avicenne puis, surtout, Averroès semblent le réclamer et l'interdire à la fois. Confrontés aux mêmes textes, les philosophes latins du Moyen Âge prendront des voies opposées. Albert le Grand dissociera pour un temps la problématique d'*In De anima*, III, commentaire 18 (origine de la pensée), de celle du commentaire 36 (origine de la connaissance scientifique) en posant qu'il y a trois « étapes de l'intellect possible dans sa marche vers la science » (*tres gradus intellectus possibilis ad scientiam*) : (a) l'aptitude naturelle de l'intellect matériel à connaître ; (b) la possession des principes, c'est-à-dire des instruments requis pour l'acquiescer ; (c) la possession de la science et la possibilité de l'exercer à volonté⁷⁵. Siger de Brabant, au contraire, refusera d'attribuer à l'intellect agent d'autres « instruments » que les fantasmes ou « intentions imaginées », une position critiquée par les historiens modernes, mais qui a le mérite de pointer le risque d'*innéisme*, donc de platonisme, inhérent à la théorie des *habitus principiorum* et de ramener, par souci de cohérence aristotélicienne, l'ensemble des processus intellectuels à la perception sensible – Aristote ne dit-il pas expressément que « les *habitus* » de l'art et de la science « ne sont pas innés en nous et ne proviennent pas non plus d'autres *habitus* plus connus, mais seulement de la perception » (Tricot, p. 245) ?

C'est pour faire droit au problème de la dérivation empirique de la connaissance scientifique, que certains auteurs – Albert le Grand

75. Cf. Albert le Grand, *Summa de Homine, quaest.* 56, art. 3, éd. Borgnet, p. 481b.

dans le *De intellectu et intelligibili*, Ulrich de Strasbourg dans le *De summo bono* – ont tenté d'inscrire dans une progression réelle le passage de l'intellect possible de la connaissance des intelligibles premiers (intellect dit « formel ») à celle des premiers principes (intellect dit « des principes »). Cette doctrine, présentée dans le langage de la philosophie arabe prise comme totalité, est syncrétique puisqu'elle combine des notions et un vocabulaire empruntés à al-Fārābī, Avicenne et Averroès.

L'intellect possible devient (a) formel lorsqu'il y a conception des termes [premiers] ; de cette formalité il passe à l'état d'*habitus* des principes (b), état également appelé intellect des principes (étant entendu que nous connaissons les principes en connaissant les termes) ; puis (c) il passe à l'état d'intellect en acte (*in effectum*), par développement de ces principes en une science ; (d) de l'intellect en acte il passe à l'état d'intellect acquis, à savoir quand l'intellect possible, après une investigation de tous les objets de science possibles, acquiert son propre acte, de telle façon que l'intellect agent lui soit totalement uni comme une forme (*coniunctus est ei totaliter ut forma*) ; et d'intellect acquis il devient (e) intellect saint, c'est-à-dire pur de toute matérialité et de toute condition impure ; et d'intellect saint il devient intellect assimilé [...] et d'intellect assimilé il devient (f) intellect divin, à savoir quand, dans la lumière de l'Intellicence, nous autres hommes recevons la lumière divine⁷⁶.

La cohérence conceptuelle intéresse moins ici que le rôle de symptôme. La nécessité de recombinaison tous les aristotélismes arabes exprime l'indécision interne de l'aristotélisme. En cousant ensemble des bribes de philosophie arabe, la première scolastique tente de suturer le texte d'Aristote, elle fait apparaître la nécessité d'un bouclage que Syrianus avait en vain réussi et que, faute de l'avoir repris, tous les systèmes ultérieurs ont effectué avec leurs ressources propres.

Ignoré comme tel, le modèle concordataire de Syrianus ne cessera pas pour autant de se *re-présenter* sous des formes variées, dans toutes les doctrines latines tentant d'articuler l'abstraction aristotélicienne avec la théorie augustinienne des Idées divines et de la vision en Dieu. De l'exégèse néoplatonicienne d'Aristote, un thème, pourtant, demeurera quasiment inchangé jusqu'à la fin du Moyen Âge : la

76. Cf. Ulrich de Strasbourg, *De summo bono*, I, 1, 7, éd. Mojsisch (« Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi », I, 1), Hambourg, Felix Meiner, 1989, p. 18, 3-19, 22.

La querelle des universaux

théorie des trois états de l'universel. Avant de le retrouver à l'œuvre au XIII^e siècle, après une longue *syncope*, il nous faut reprendre la *translatio studiorum* sur son trajet gréco-latin et, délaissant pour un temps les affaires d'Orient, revenir à ce XII^e siècle chrétien d'Occident où, sur le fragile héritage de Boèce et de Porphyre, se fonde et s'alimente ce qui va devenir la querelle des universaux.

3

Le haut Moyen Age et la querelle des universaux

La question des universaux au Moyen Age est en somme la résurgence de celle des formes platoniciennes, dans un milieu intellectuel où Platon et Aristote étaient fort mal connus.

Jean JOLIVET

C'est dans l'Occident latin, aux confins des XI^e et XII^e siècles, que le problème de Porphyre est devenu la querelle des universaux. On peut s'étonner qu'il ait fallu attendre aussi longtemps. Cette longue latence du problème de Porphyre rappelle celle du principe de raison. Dans *Der Satz vom Grund*, Heidegger se demande ce que signifie l'interminable « temps d'incubation » qui sépare l'origine de la philosophie de l'énoncé du principe de raison : « Rien n'est sans raison, *nihil est sine ratione*. » « Le principe de raison, pour la première fois, a été atteint sous cette forme et spécialement examiné dans l'horizon des méditations que Leibniz, au XVII^e siècle, a pu mener à bonne fin. La philosophie, cependant, s'affirme et se transforme en Occident depuis le VI^e siècle avant Jésus-Christ. Ainsi deux mille trois cents ans se sont écoulés avant que la pensée européenne, occidentale, ne réussît à découvrir et à poser ce principe simple », « qui sembla à portée de la main et qui, sans avoir besoin d'être formulé, régit en toutes circonstances les représentations et le comportement de l'homme⁷⁷. » On serait tenté de dire : la philosophie s'affirme et se transforme dans la chrétienté d'Occident depuis le VI^e siècle *après* Jésus-Christ. Pourtant, il a fallu attendre que cinq cents ans se soient écoulés avant que la pensée européenne, occidentale, n'ait réussi à découvrir et à poser ce problème simple que lui avait légué Boèce en

77. Cf. M. Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 45.

traduisant l'*Isagoge*. Que signifie ce « temps d'incubation » du problème de Porphyre ? Deux réponses s'offrent, que l'on peut modeler sur celles que M. Heidegger énonce à propos de la « découverte » leibnizienne : soutenir que c'est l'esprit du XII^e siècle qui a conduit à la découverte du problème de Porphyre comme problème ou soutenir, ce qui serait aussi juste, que c'est la découverte du problème de Porphyre comme problème qui a « d'abord imprimé sa marque sur l'esprit » du XII^e siècle « et des siècles suivants, jusqu'à nous-mêmes et encore au-delà de nous ». Toutes deux sont probablement exactes. « Mais aucune des deux ne suffit à la circonspection tranquille qui est ici nécessaire si l'on veut pénétrer du regard cette histoire qui régit à la fois la longue absence et la brusque apparition du » problème de Porphyre comme problème.

Que faire pour accéder à cette « circonspection tranquille » ? Nous risquons ici une réponse. Le « temps d'incubation » du problème de Porphyre est la marque qu'il n'y a pas de problème éternel en philosophie. Dans son énoncé originel, le problème de Porphyre n'appelait pas de réponse nouvelle : toutes avaient été données. Il restait seulement à choisir l'une des trois grandes réponses : la platonicienne, l'aristotélicienne, la stoïcienne, ou à trouver de quoi accorder les deux premières (le cas échéant, contre la troisième). C'est ce qu'a fait Syrianus, en puisant à toutes les sources alors vivantes de la philosophie, passant avec une virtuosité sans égale du *Phèdre* à la *Métaphysique*. Après lui, l'Orient chrétien puis musulman a, dans un élan spéculatif quasi ininterrompu, trouvé ses propres compromis et marqué ses propres ruptures : il y a eu des inflexions, des gauchissements, des remaniements et des développements nouveaux, mais le concordat philosophique de Platon et d'Aristote, fruit de la scolastique néoplatonicienne tardive, est demeuré. L'Occident latin n'a pas vécu la même histoire. A peine Boèce avait-il traduit l'*Isagoge* que la page de la philosophie a été tournée. C'est par cette syncope philosophique que le problème de Porphyre a pu, après cinq siècles, non plus redevenir, mais devenir un problème et tourner à la querelle.

Il n'y a là nul paradoxe. Le problème de Porphyre est né comme problème en Occident du fait que la culture philosophique y a subi sinon une éclipse totale, du moins une extraordinaire baisse d'étiage : Platon a disparu, à l'exception d'un fragment du *Timée* ; Aristote n'a survécu que par les deux premiers traités de l'*Organon* (les *Catégoriques* et le *De interpretatione*) ; la tradition interprétative néoplatonicienne d'Aristote, que par les commentaires et les monographies logiques de Boèce. C'est sur ce fonds réduit que l'on a lu l'*Isagoge*. Il a pourtant fallu cinq siècles pour en tirer une crise.

On disputera longtemps encore sur ce qui l'a déclenchée. Il est probable que, là comme souvent, la théologie trinitaire a joué un rôle déterminant. C'est le mystère de la définition grecque des trois « Personnes » comme '*tres usie, id est tres substantie*' qui, avec la question de savoir si les trois Personnes étaient « seulement une chose (*una tantum res*) ou trois choses distinctes (*tres res per se*) », a suscité la réponse de Roscelin de Compiègne, dénoncée par Anselme, selon laquelle il fallait bien que le Père, le Fils et l'Esprit fussent trois « choses » distinctes si l'on voulait éviter la conclusion, théologiquement funeste, que « le Père s'était incarné en même temps que le Fils ». Par là, les fragments d'ontologie et de sémantique aristotéliennes dont disposait le haut Moyen Age ont été mobilisés, et, par des chemins imprévus, la question « qu'est-ce la substance ? » dont Aristote avait fait, dans sa *Métaphysique*, la question « éternellement poursuivie », a effectivement retrouvé une seconde jeunesse. Toutefois, si une crise a éclaté, c'est parce que les théories ontologiques et sémantiques d'Aristote se sont, à l'occasion, révélées insuffisantes, voire contradictoires. La lecture de l'*Isagoge* a alors changé de statut. De simple répertoire de définitions, le manuel de Porphyre est devenu un index de questions. Aristote lui-même ne fournissant pas de réponses définitives, on a mieux regardé les commentaires de Boèce. Après la découverte de la nudité du roi Aristote, ce fut l'occasion d'un nouveau choc. On s'aperçut en effet que le manteau jeté par le ministre de Théodoric sur le corps du Stagirite était pour le moins chamarré. On subit ainsi, à quelques siècles de distance et parce qu'au lieu d'apprendre les textes on se mettait enfin à les lire, l'effet du geste traducteur de Boèce.

Disciple lointain de Porphyre, imprégné des doctrines du néoplatonisme tardif qui, dans les années mêmes où il était en Italie, régnait encore à Athènes, Boèce avait fait en Occident ce que l'on pratiquait couramment en Orient : il avait replatonisé Aristote. Coupés de toute information, incapables de comparer à des témoins extérieurs, ses lecteurs du XII^e siècle n'avaient plus qu'une chose à faire : mettre de l'ordre dans ce désordre à partir de leurs propres intuitions. Pour comprendre la crise du XII^e siècle, il nous faut repartir de Boèce et considérer le problème de Porphyre dans l'état où il l'a laissé.

L'universel selon Boèce

Plus que l'*Isagoge*, c'est le commentaire de Boèce sur Porphyre qui a produit au Moyen Âge latin la question de l'universel. Jusqu'à la seconde moitié du XII^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à la traduction des nouvelles sources arabes (Avicenne) et aristotéliennes (*Logica nova*, *De anima*, *Metaphysica vetus*), c'est avec Boèce et lui seul que les médiévaux ont eu accès aux données philosophiques de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive. C'est par lui qu'ils ont pu connaître certaines thèses centrales de la critique aristotélienne de Platon à une époque où ils ignoraient quasi tout du débat qui les avait opposés.

BOÈCE, PORPHYRE ET LE PROBLÈME DES UNIVERSAUX

Traducteur latin de l'*Isagoge*, Boèce a donné une formulation du « problème de Porphyre » qui, sur certains points, s'écarte de l'original.

Puisqu'il est nécessaire, Chrysosorius, de savoir ce que sont genre, espèce, différence, propre et accident pour comprendre la doctrine des *Catégories* telle qu'on la trouve chez Aristote, ainsi que pour déterminer les définitions et aussi généralement pour tout ce qui appartient à la division ou à la démonstration, considérant ces choses de façon utile, je tenterai de m'attaquer à ce qu'en ont dit les Anciens et de te le faire connaître sommairement et brièvement, en guise d'introduction, m'abstenant de m'attaquer aux questions plus ardues, mais traitant sans développements excessifs les questions plus simples.

Pour l'instant je m'abstiens de décider, concernant les genres et les espèces, (1) s'ils subsistent ou s'ils sont situés (*posita sunt*) dans les intellects seuls et nus, et, s'ils subsistent, (2) s'ils sont corporels ou incorporels et (3) s'ils sont séparés des sensibles ou situés en eux (*in sensibilibus posita*) et *constantia circa ea*, car ce travail est très ardu et suppose une longue recherche⁷⁸.

Par rapport au texte original, la traduction de (1) par « s'ils sont situés (*posita sunt*) dans les intellects seuls et nus » était ambiguë — s'agissait-il de l'intellect de l'homme ? Et, si oui, à quoi s'oppo-

78. Boèce, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, trad. A. de Libera.

saient les prédicats « seuls et nus » ? La définition de l'universel « situé dans les sensibles » comme *circa ea constans* était énigmatique. Le lecteur de la version latine des *Catégories*, trouvant une définition de la qualité comme « forme et figure appartenant à tout être » (Tricot, p. 48) ainsi libellée par Boèce : « *forma et circa aliquid constans figura* » (*Cat.*, 8, 10a11), était naturellement conduit à interpréter l'universel « situé dans le sensible » dans le sens, assez vague, de « forme » ou de « figure ». Mais l'expression *circa ea* restait tout sauf transparente. Enfin, l'enchaînement même des questions (1)-(2)-(3) posait un problème : fallait-il ou non lier (2) à (3) ou considérer que (3) ouvrait une nouvelle question ? Dans le premier cas, la question (3) porterait sur le statut des genres et des espèces pris comme incorporels — lecture qu'allaient évidemment adopter au XII^e siècle les partisans de l'universel comme « énonçable », mais que l'on retrouve, deux siècles plus tard et dans une toute autre perspective, dans le résumé des trois questions de Porphyre par Guillaume d'Occam.

La première question est : le genre et l'espèce subsistent-ils à l'extérieur de l'âme ou seulement dans l'intellect ? La deuxième : sont-ils corporels ou incorporels ? La troisième : s'ils sont incorporels, sont-ils séparés des sensibles ou sont-ils dans les sensibles eux-mêmes⁷⁹ ?

Dans son commentaire de Porphyre, Boèce a en quelque sorte indirectement justifié l'ambiguïté de sa traduction en explicitant les arrière-plans théoriques et la sédimentation de doctrines qu'elle supposait.

À la question (1) il répond *tacitement* contre Platon à partir de la *Métaphysique* d'Aristote. Faisant écho, mais sans le dire, à la thèse de *Métaphysique*, Z, qui, de fait, courra, implicitement ou explicitement, tout au long du Moyen Âge, il soutient que les genres et les espèces ne peuvent être des substances. Étant communs simultanément (*uno tempore*) à une pluralité de choses individuelles, ils ne peuvent être eux-mêmes dotés de l'unité numérique (*unum numero*) qui caractérise les êtres singuliers⁸⁰.

Inversement, et c'est sa réponse à la seconde branche de l'alternative, les genres et les espèces ne peuvent être considérés comme

79. Cf. Guillaume d'Occam, *Expositio in Librum Porphyrii*, éd. E. A. Moody (« Franciscan Institute Publications »), St. Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute, 1965, p. 9-10.

80. Cf. Boèce, *In Porph.* I, 10, éd. S. Brandt, *In Isagogen Porphyrii commenta* (« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », XLVIII), Vienne, 1906, p. 161, 24-162, 1.

situés seulement dans l'intellect, car toute « intellection se fait à partir d'une chose qui est son sujet » ontologique (*ex re subiecta*) et, si les genres et les espèces n'étaient que dans l'intellect, il ne pourrait, paradoxalement, y en avoir intellection⁸¹.

Il faut donc trouver un moyen d'affirmer à la fois que les genres et les espèces sont quelque chose « dans la réalité » (*in rerum veritate*), sans être des substances, et qu'ils sont dans l'intellect, sans être des concepts vides.

Ce moyen est fourni à Boèce par son interprétation des questions (2) et (3). Il est en effet possible de maintenir à la fois que les genres et les espèces sont des incorporels en étant rattachés aux êtres corporels, qu'ils sont présents dans les sensibles tout en étant séparés. Il suffit, pour cela, de poser que l'esprit humain (*animus*) a la capacité de « réunir ce qui est séparé (*disiuncta*) et de séparer (*resoluere*) ce qui est réuni ». Boèce s'appuie ici sur les notions d'incorporel et de corporel utilisées par Alexandre d'Aphrodise pour expliquer le mécanisme de la sensation : les sensations présentent à l'âme comme incorporelles des choses qui, en elles-mêmes, sont corporelles. Or, poursuit Boèce, si l'esprit peut distinguer ce que les « sens lui transmettent comme mélangé (*confusa*) et attaché (*coniuncta*) aux corps » et ainsi « contempler (*speculari*) et voir la nature incorporelle par elle-même, sans les corps où elle est mêlée (*concreta*) », il a par là même le pouvoir de « considérer et de contempler » les genres et les espèces « en séparant les incorporels qu'il reçoit combinés (*permixta*) aux corps »⁸². Autrement dit : les genres et les espèces n'existent pas séparément, telles les Idées de Platon, mais ils peuvent être séparés des corps et du sensible par la pensée. Cette séparation est ce que le Moyen Age appellera l'*abstraction*. Reste à expliquer la manière dont elle s'accomplit.

LA FORMATION DE L'UNIVERSEL : LA « COGITATIO COLLECTA »

Pour Boèce l'esprit a le pouvoir de réunir les traits de ressemblance d'êtres semblables « selon l'essence », mais dissemblables par leurs caractères individuels, de manière à en dégager une sorte d'image commune. L'universel est donc une synthèse, littéralement une collecte mentale : « L'espèce est un concept formé (*cogitatio collecta*) à partir de la ressemblance essentielle (*substantiali simili-*

81. Cf. Boèce, *In Porph.* I, 10, éd. Brandt, p. 163, 6-10.

82. Cf. Boèce, *In Porph.* I, 11, éd. Brandt, p. 165, 3-7 et 14-16.

tudine) d'individus différents (*dissimilium*) en nombre », plus littéralement : « que le nombre fait dissemblables »⁸³. Une ressemblance selon l'essence dans une dissemblance selon le nombre, voilà ce qui fonde la *cogitatio collecta* - 'espèce' : celle qui fonde la *cogitatio collecta* - 'genre' étant la « ressemblance des espèces ». Ainsi définie, la *cogitatio collecta* est en toute rigueur un « concept », un *Be-griff*, une saisie synthétique du dissemblable sur la base d'une ressemblance ; c'est un « rassemblement *logique* », le produit de ce que Syrianus appelait, un siècle avant Boèce, un « acte de rassemblement rationnel » (*λογισμῷ συναρπείν*).

Comment expliquer la ressemblance essentielle entre des choses singulières ? Par la nature formelle des individus. Chaque individu possède une nature formelle. Les individus qui ont même nature formelle présentent une ressemblance essentielle. C'est cette ressemblance qui est perçue par l'esprit, une ressemblance qui est sensible au niveau de chaque réalité particulière et intelligible au niveau de la pensée. Cette thèse pose deux questions que le Moyen Age ne cessera de débattre :

(1) la nature formelle visée par Boèce est-elle la nature propre de chaque individu ou une nature commune présente en chacun d'eux ?

(2) qu'est-ce qui, du point de vue de la ressemblance essentielle, fonde le passage du senti au pensé ?

En refusant à l'universel le statut de substance, Boèce s'interdit de penser la présence de l'intelligible dans le sensible sur le mode d'une forme unique participée par une pluralité de sujets individuels. Cependant, pour garantir le passage de la sensation à l'intellection du point de vue de la ressemblance essentielle, il est obligé de penser que « c'est le même sujet qui, d'une première manière, est universel lorsqu'il est pensé et, d'une autre manière, singulier lorsqu'il est senti dans les choses où il a son être »⁸⁴. En soutenant que « ce qui sert de sujet à la singularité et à l'universalité » est présent singulièrement dans les choses où il est, et présent universellement dans la pensée, Boèce trouve une solution élégante au problème laissé pendant par Porphyre. Mais il ouvre un espace plus problématique encore, car il donne à entendre qu'une même chose peut être à la fois singulière et universelle – une thèse qui sera revendiquée, reformulée ou rejetée d'un bout à l'autre du Moyen Age, une thèse qui, en tout état de cause, ouvre la voie à une série de paradoxes où le réa-

83. Cf. Boèce, *In Porph.* I, 11, éd. Brandt, p. 166, 15-18.

84. Cf. Boèce, *In Porph.* I, 11, éd. Brandt, p. 167, 3-7.

lisme et le nominalisme trouveront à la fois leur aliment et l'ultime raison de leur différend.

Plus que du problème de Porphyre, c'est de la solution de Boèce que procède, on va le voir, l'impulsion initiale de la querelle des universaux telle qu'elle éclate dans le XII^e siècle latin.

Les sectes du XII^e siècle

Tous les historiens s'accordent à dire que c'est au XII^e siècle que la querelle des universaux a véritablement éclaté en Occident. C'est à cette époque, en effet, que l'historiographie situe, autour des figures charismatiques de Roscelin de Compiègne et de Pierre Abélard, l'apparition du nominalisme comme doctrine d'ensemble sur les universaux. Mais c'est aussi, et surtout, parce que c'est à cette époque qu'apparaissent les termes latins *Nominales* et *Reales* pour décrire les camps supposés en présence.

On a longtemps considéré que les *Nominales* étaient les nominalistes du XII^e siècle et que ces nominalistes regroupaient Abélard et son école. Cette identification des *Nominales* aux « nominalistes » ne va pourtant pas de soi. Zénon Kaluza a établi que le terme *Nominalistae* n'était apparu qu'au XV^e siècle, probablement, au départ, dans la bouche des adversaires de l'occamisme et du buridanisme (deux courants authentiquement nominalistes au sens historiographique moderne du terme) et que la connexion entre *Nominalistae* et *Nominales* s'était, par une sorte de mouvement rétrograde du vrai – ou plutôt, ici, du faux –, établie dans l'école albertiste, soucieuse de marquer une continuité historique entre les erreurs d'aujourd'hui et celles d'hier.

Si paradoxal que cela puisse paraître, la question qui se pose au sujet des protagonistes de la querelle des universaux au XII^e siècle est donc : les *Nominales* étaient-ils nominalistes ? Cette question en comporte une autre : est-ce en fonction de leur doctrine des universaux que les *Nominales* ont reçu leur nom ? Enfin, évidemment, quelle que soit la réponse apportée, une troisième question s'impose : qui étaient les *Nominales* ? S'agit-il, comme on l'a dit, d'Abélard et de son école ou d'un groupe plus vaste, plus composite, voire plus hétérogène ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, il faut remarquer qu'il y a deux sortes de documents médiévaux sur les *Nominales* et les *Reales*, leurs adversaires. Certains sont contemporains de la période concernée, d'autres, beaucoup plus tardifs, comme ceux qui asso-

cient clairement les *Nominales* à une thèse sur les universaux que l'on dirait aujourd'hui nominaliste.

Il faut ensuite souligner que l'expression *Nominales* n'est pas la seule qui puisse caractériser efficacement des groupes de maîtres et d'élèves professant une série de thèses précises au XII^e siècle. On connaît en effet diverses expressions renvoyant à des « écoles » : *Adamitae*, *Albricani*, *Coppausi*, *Gilebertini*, *Helistae*, *Melidunenses*, *Montani*, *Parvipontani*, *Porretani*, *Robertini*, *Waldicelli*/ *Waldilli*. Ces différents groupes peuvent être simplifiés. Dans son *Fons philosophiae*, Godefroid de Saint-Victor réduit les sectes de son temps à cinq : les *Nominales* et quatre sortes de *Reales* – les *Porretani*, les *Albricani*, les *Robertini* et les *Parvipontani*. Certains historiens (De Rijk, 1966, contesté par Hunt, 1950 ; Southern, 1982 ; Kneepkens, 1987) ont par ailleurs suggéré que les *Montani* (« ceux de la Montagne ») et les *Albricani* ne formaient qu'une seule secte, celle d'Albéric de Paris, dont l'école était située (mais comme d'autres, avec celles d'Abélard et de Robert de Melun) sur la montagne Sainte-Geneviève. De même, on a pu identifier, avec de bons arguments, les *Robertini* aux *Melidunenses* (élèves de Robert de Melun), les *Parvipontani* aux *Adamitae* (disciples d'Adam de Balsham « *Parvipontanus* », dont l'école était située près du Petit-Pont) et les *Gilebertini* aux *Porretani* (élèves de Gilbert Porreta *alias* Gilbert de Poitiers).

C'est sur ce fond de cinq sectes principales que se présentent la question des *Nominales* et des *Reales* (*Gilebertini*, *Montani*, *Melidunenses*, *Adamitae* ou *Porretani*, *Albricani*, *Robertini*, *Parvipontani*), celle de l'identification des *Nominales* à l'école d'Abélard et celle du nominalisme et du réalisme des deux grands groupes distingués.

L'ÉNIGME DES « NOMINALES »

Il ne fait pas de doute que les *Nominales* ont professé des thèses « nominalistes » sur les universaux. Il ne fait pas de doute non plus qu'ils en soutiennent beaucoup d'autres qui n'ont aucun rapport avec le problème de Porphyre. Si l'on met ensemble toutes les thèses attribuées aux *Nominales* portant directement ou indirectement sur les universaux, on obtient, selon nous, la liste suivante :

- Certains noms sont universels (texte n° 5).
- Genre est un nom (textes n°s 40a, 44c).
- Les genres et les espèces sont des vocables ou des sons vocaux (texte n° 4).

- Rien d'autre qu'un son vocal n'est supposé par le nom 'genre' (texte n° 44d).
- Aucune expression complexe n'est un genre ou une espèce (texte n° 22b).
- La plupart des tous sont leurs parties (texte n° 11).
- Dans une prédication, des termes sont prédiqués de termes et non des choses de choses (texte n° 22a).

Sur ce matériau restreint, deux grandes opinions s'affrontent chez les historiens. L'une soutient que les *Nominales* n'ont pas reçu leur nom du fait de leur position sur les universaux, mais du fait d'une théorie particulière, la théorie de l'*unitas nominis*, sans rapport direct avec le problème de Porphyre (Normore, Courtenay). L'autre soutient que la théorie de l'unité du nom ne caractérisant aucunement les *Nominales*, puisqu'elle est professée aussi bien par les *Reales* (Iwakuma), il faut chercher ailleurs l'explication de leur désignation, la doctrine des universaux redevenant alors un critère acceptable (Marenbon), sinon exclusif (Iwakuma).

Selon Normore⁸⁵, les *Nominales* ne soutiennent pas que tous les universaux (*i.e.* tout ce qui peut être prédiqué de plusieurs) sont des *nomina*, mais seulement que certains le sont : les genres, à coup sûr, car ils supposent seulement pour des sons vocaux (*voces*), et les espèces. Les genres et les espèces étant également caractérisés par le terme *vocabula*, on peut se demander ce qui distingue les *Nominales* et les *Vocales*. Normore suppose que c'est avec Roscelin que les *Vocales* sont apparus, et avec Abélard et son groupe qu'on a commencé de parler de *Nominales*, puisque, pour eux, le genre n'était pas un son vocal, mais un mot (*sermo*) ou un nom (*nomen*). Ce n'est sans doute pas, toutefois, pour cette thèse précise que le groupe d'Abélard a reçu cette étiquette, mais parce qu'il soutenait que, derrière la diversité des genres grammaticaux, masculin (*albus*), féminin (*alba*), neutre (*album*), les noms demeuraient identiques. Une théorie – la théorie de l'unité du nom –, dont Chenu a le premier montré l'arrière-plan théologique (unité de l'article de foi), en la rapprochant de la problématique de l'unité de l'« énonçable » (*enuntiabile*), dont les auteurs du XIII^e siècle (Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin) ont fait, un siècle plus tard, le signe de reconnaissance de l'antique doctrine des *Nominales* (dans leur esprit : Pierre Lombard et son école).

Courtenay, qui a plusieurs fois rejeté l'identification des *Nomi-*

85. Cf. C. Normore, « Abaelard and the School of the *Nominales* », *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 85.

nales à l'école d'Abélard, développe sensiblement la même analyse que Normore : pour lui, si un certain nombre de logiciens du début du XII^e siècle ont soutenu que les genres et les espèces étaient des *voces*, dont Abélard dans sa première théorie, et si Abélard lui-même a abandonné cette théorie pour caractériser ensuite les universaux comme des *sermones*, il semble qu'aucun auteur de cette époque ne les ait caractérisés comme des *nomina*. Dans ces conditions, contrairement à l'opinion reçue, les *Nominales* ne tiennent pas leur nom de leur théorie des universaux, mais plus vraisemblablement de leur position sur l'*unitas nominis*.

Marenbon rejette cette thèse : Courtenay reconnaît lui-même que, dans ses deux commentaires sur Porphyre, Abélard décrit parfois les universaux comme des noms. En outre, quand il utilise le mot *sermo* dans sa seconde théorie, il le glose souvent par *nomen*. Enfin, dès les années 1110-1120, certains commentaires sur les *Catégories* (comme C8, ms. Vatican Reg. lat. 230, f° 41v) distinguent les noms de première imposition, *nomina rerum*, et les noms de seconde imposition, *nomina vocum*, et ils interprètent le passage de Boèce (176D) posant que « les genres et les espèces sont d'une certaine manière des noms de noms » comme une confirmation autoritaire de l'identification des universaux à des « voix » : « Boèce confirme dans son commentaire des *Catégories* que les genres et les espèces sont des sons vocaux, quand il dit que les genres et les espèces sont d'une certaine façon des noms de noms. » De même, certains textes « réalistes » (comme P 20, ms. Vienne, ÖNB, VPL 2486) présentent dès cette époque une position « nominale » en la caractérisant par la thèse que les cinq prédicables de Porphyre sont « seulement des noms de noms » (*nomina tantum nominum*).

Iwakuma rejette également l'interprétation de Chenu et de Courtenay. Les *Nominales* ont soutenu la thèse de l'*unitas nominis* (*Questiones Vindobonenses*, ms. Vienne, ÖNB, VPL 2549, f° 109va-b), mais ils ne sont pas les seuls : les *Albricani*, élèves d'Albéric de Paris, l'ont fait aussi (comme en témoignent les *Introductiones Montanae maiores*), de même que les Porrétiens (*Compendium Porretanum*, 1. 2 et 1. 3) et les *Melidunenses* (*Ars Meliduna*, f° 211vb-213ra). Donc, s'il ne fait aucun doute qu'Abélard est le premier témoin de cette doctrine, il n'est pas le seul, et il n'y a aucune raison de penser que cette théorie ait pu caractériser son école – à supposer que les *Nominales* soient l'école d'Abélard, comme le soutient Ebbesen contre Courtenay.

Pour tenter d'éclaircir cet imbroglio, il faut revenir à l'analyse des positions « sectaires » du XII^e siècle. C'est seulement sur cette base que l'on pourra ensuite exposer sereinement la doctrine d'Abélard

sur les universaux pour montrer en quoi elle se rapproche et en quoi elle se distingue d'une théorie nominaliste au sens (historiographique) moderne du terme.

LES SECTES, LES « REALES » ET LES « NOMINALES »

L'appartenance à une « secte » (*secta*) se définit par l'adhésion à une « croyance » – une profession (*professio*), comme on dit « profession de foi » – constituée par un certain nombre de théorèmes (*positiones*) portant sur la *Logica vetus*. Selon Ebbesen, les *Nominales* formaient une école en ce sens précis. Ils étaient nommés d'après le slogan *Genus est nomen*. Tous ceux qui n'étaient pas des *Nominales* – autrement dit tout groupe non nominaliste – peuvent ainsi être considérés comme des *Reales*. En outre, les *Nominales* étaient les fils spirituels de « Maître Pierre » (Abélard ?).

On dispose de trois textes spécifiant « de l'intérieur » les théorèmes constituant la *professio* de leur « secte » :

- le *Compendium Porretanum*, qui mentionne 116 théorèmes, représentant la *professio* caractérisée par les contemporains comme celle des *Porretani*, élèves de Gilbert de Poitiers. L'auteur mentionne l'opinion de « dissidents » (« certains des nôtres ») ;
- la *Secta Meliduna* (= *S. Mel.*) représentée par une liste de 53 théorèmes (ms. Londres, B. L., Royal 2. D. XXX) – dont l'auteur mentionne aussi des dissidents ;
- les *Positiones nostrae*, intitulées par Ebbesen *Positiones Nominalium*, une liste de 17 théorèmes dont le commentaire s'arrête sans raison apparente au numéro 4.

Sur cet ensemble de thèses, on peut opérer certains regroupements. Tous ne concernent pas les universaux. Deux groupes, cependant, montrent l'importance de la problématique dans les professions de foi des sectes parisiennes : le premier est directement lié à l'exégèse de l'*Isagoge* et des *Catégories* ; le second, quantitativement moins important, relève de la méréologie, un domaine dépendant de Porphyre⁸⁶, mais aussi d'autres sources, notamment le *De differentiis topicis* de Boèce.

86. Dans l'*Isagoge*, en effet, Porphyre présente brièvement les rapports genre/espèce/individu en termes méréologiques. Cf. Porphyre, *Isagoge*, chap. 2, 8. 1 sq. : ὅλον γὰρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλο, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλο ἀλλ' ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον – ce que nous proposons de traduire : « Ainsi donc, l'individu est contenu par l'espèce, et l'espèce par le genre : le genre est tout, et l'individu partie, l'espèce est à la fois tout et partie, mais partie d'une autre chose, et tout non d'une autre chose, mais en d'autres choses, car un tout est dans ses parties. »

La liaison entre la problématique des universaux, héritée de Porphyre et des *Catégories*, et les problèmes méréologiques, effleurés par l'*Isagoge*, n'est pas le fruit du hasard. Elle a des raisons théologiques, liées à la manière particulière dont Roscelin de Compiègne semble avoir argumenté sa théologie trinitaire. Elle a aussi des raisons philosophiques intrinsèques qui expliquent pourquoi Roscelin a inclus des arguments méréologiques dans sa théologie de la Trinité : les rapports entre universaux et particuliers/singuliers peuvent être dans une large mesure analysés en parallèle avec les rapports des tous et de leurs parties. Certains témoignages littéraires, notamment le *Commentaire* d'Eustrate de Nicée sur *L'Éthique à Nicomaque* (traduit en latin en 1247), confirment que la tradition néoplatonicienne connaissait un exposé de la théorie des trois états de l'universel comme une théorie méréologique portant à la fois sur les universaux et les tous (*de universali et toto*).

Si l'on consulte les trois listes de *positiones* complétées par les diverses sources fragmentaires, contemporaines ou plus tardives, inventoriées par Iwakuma et Ebbesen⁸⁷, on peut, en tout cas, cerner les principales thèses professées au XII^e siècle par les *Reales* et les *Nominales*.

Thèses des « Reales » sur les universaux

On ne connaît que quatre thèses formellement attribuées aux *Reales*. De prime abord, toutes quatre peuvent apparaître comme une réaction à certaines thèses provocantes des *Nominales* – c'est le cas, notamment, de (ThR3) : « De l'impossible rien ne suit », une réponse de bon sens à la surprenante règle des *Nominales*, également connue sous le titre de « Conséquence des Adamites » (*Consequentia Adamitorum*), selon laquelle « de l'impossible suit n'importe quoi », une règle dont l'exceptionnelle fortune théorique a duré jusqu'à la fin du Moyen Âge⁸⁸. La thèse fondamentale des *Reales*, (ThR1), qui porte directement sur le problème des universaux, s'avère toutefois moins réactive qu'il n'y paraît. En fait, c'est une manière d'interpréter Aristote et Porphyre qui est facilitée par la lecture spontanée des *Catégories* comme portant sur les dix choses premières, une lecture, on l'a vu, bien attestée dans l'Antiquité tardive. L'énoncé de (ThR1) est que les genres sont des choses. Cette théorie est celle qu'Abélard n'a

87. Cf. Y. Iwakuma et S. Ebbesen, « Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources », *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 173-210.

88. Cf. A. de Libera, « Nominaux et Réaux. *Sophismata* et *consequentiae* dans la logique médiévale », *Rue Descartes*, 1 (1991), p. 139-164.

cessé de pourchasser sous les diverses formes que son premier maître, Guillaume de Champpeaux, et ses continuateurs lui ont données. Si l'on admet que les informations fournies par Abélard, jointes à celles, plus tardives, transmises par Jean de Salisbury, ont une valeur historique et chronologique, on considérera que le réalisme a été la première doctrine d'ensemble professée au XII^e siècle. Cette primauté s'explique par le fait que le réalisme médiéval articule en doctrine positive le schème conceptuel mis en œuvre dans le *Ménon*. Et le fait lui-même s'explique (a) parce qu'au XII^e siècle tout ce qu'on pouvait entendre d'Aristote et de Porphyre était déjà, grâce à Boèce, pénétré de platonisme, et (b) parce que le schème conceptuel du *Ménon* est une structure argumentative, un argument récurrent qui constitue le geste fondateur du réalisme comme catégorie transhistorique à l'intérieur du champ historique ouvert par le début Aristote-Platon. C'est ce qui explique sa récurrence à l'intérieur de ce champ, durant l'Antiquité tardive et tout le Moyen Âge, avec ou sans imprégnation directe par les sources (par exemple à l'époque où le *Ménon* n'est pas traduit), et son absence hors de ce champ (par exemple aujourd'hui, où « platonisme » n'est plus qu'une étiquette utilisée pour désigner certaines thèses concernant l'idéalité des objets mathématiques ou l'admission d'entités abstraites de style frégeén).

La présence du schème argumentatif du *Ménon* est le symptôme, le révélateur structurel du fait que le débat Aristote-Platon existe dans la forme où il s'est historiquement constitué et qu'il continue, même durant les phases où il arrive indirectement à la conscience des acteurs comme la lumière d'une étoile morte (l'ensemble des corpus intéressés n'étant plus factuellement disponible). L'absence de ce schème est le symptôme que ce débat a cessé d'opérer comme cadre général (même quand le savoir historique dispose de tous les corpus et peut les soumettre au travail de deuil de la philologie) : c'est le révélateur d'un changement d'ἐπιστήμη.

Thèses des « Nominales » sur les universaux

Les *Positiones Nominalium* formulent clairement les deux thèses centrales de la secte ou des sectes « nominales » : « Nos théorèmes concernant les universaux sont au nombre de deux : premièrement (ThN1), nous nous accordons à penser que les universaux comme les genres et les espèces sont des noms ; deuxièmement (ThN2), nous posons contre l'opinion des Reales que rien n'est en dehors du parti-

culier » (*nihil est praeter particulare*)⁸⁹. Ce texte prouve qu'il y a bien une opinion des *Reales* à laquelle s'opposent les *Nominales*. Cette opinion (ThR2) peut être reconstruite ainsi : « Il y a quelque chose en dehors du particulier » (*aliquid est praeter particulare*). C'est-à-dire une thèse affirmant, comme Aristote dans les *Seconds Analytiques*, mais sans connaître ni le texte, ni le contexte de cette affirmation, qu'il y a une « unité sortie de la pluralité », παρὰ τὰ πολλά (*unum praeter multa*) et que cette unité « à part » est l'universel. Plusieurs témoignages confirment que les *Nominales* professent une thèse nominaliste sur les universaux : Godefroid de Saint-Victor, dans son énumération des sectes du XII^e siècle, leur attribue la thèse que le « genre est un nom » (*genus est nomen*). Cette thèse (ThN1) est liée au problème de la prédicabilité de l'universel, i.e. à la question de savoir ce qui fait de l'universel un *prédicable*. C'est là qu'intervient un nouveau clivage. Au XIII^e siècle, les auteurs de manuels de logique distinguent l'universel et le *prédicable*. Pierre d'Espagne dit en ce sens que « le *prédicable* est ce qui est apte à être dit de plusieurs et que l'universel est ce qui est apte à être en plusieurs ». Il s'agit, toutefois, de la même chose considérée de deux points de vue : la relation « être dans » (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in subiecto*) et la relation « être dit de » (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *dici de subiecto*) distinguées dans les *Catégories*, 2. Au XII^e siècle, la question se pose autrement. Il s'agit justement de savoir ce qui est *prédiqué* : un mot ou une chose. C'est pourquoi la troisième thèse fondamentale des *Nominales* est selon nous (ThN3) : « Dans la prédication, un terme est prédiqué d'un terme, et non pas une chose d'une chose. » Le texte n° 22a d'Iwakuma-Ebbesen, i.e. l'*Anonyme de Munich* (ms. Clm 14458, f° 56rb) dit en ce sens : « A la différence des *Reales* qui disent que la prédication consiste à prédiquer une chose d'une chose (*rem de re*), nous disons qu'elle consiste à prédiquer un terme d'un terme » (*terminum de termino*). Cette alternative renvoie de nouveau à un texte aristotélicien, cette fois disponible, le *Peri hermeneias*, et à la nécessité d'interpréter la définition de l'universel qui y est proposée : *Universale est quod est natum praedicari de pluribus*. La troisième thèse fondamentale des réalistes est donc (ThR3) : « Dans la prédication une chose est prédiquée d'une chose, non un terme d'un terme. » On peut se demander en quoi (ThR3) peut bien apparaître comme une interprétation plausible d'Aristote. Ne va-t-il pas de soi que non seulement une chose ne peut être prédiquée, mais qu'Aristote lui-même

89. Cf. S. Ebbesen, « Two Nominalist Texts », *CIMAGIL*, 61 (1991), p. 431 ; Iwakuma-Ebbesen 1992, texte n° 60.

ne saurait avoir envisagé, même une seconde, la possibilité d'une telle prédication ? L'*Ars Meliduna*, le texte le plus abouti de la secte des *Melidunenses*, explique clairement ce qui est en cause et à quel niveau se situe la discussion.

Aristote définit ainsi l'universel dans le livre *Peri hermeneias* : « L'universel est ce qui de nature est à prédiquer (*natum praedicari*) de plusieurs » – c'est-à-dire, le prédicable est ce qui est apte de nature à se prédiquer (*aptum natum praedicari*) de plusieurs. Mais savoir ce qu'est ce prédicable, une chose ou un terme, on se le demande. En effet, certains posent que seuls les termes sont prédicables, d'autres que ce sont les choses, c'est-à-dire les signifiés des termes⁹⁰.

Ce que ce texte montre, c'est que la discussion porte sur les termes et les choses au sens de « signifiés des termes ». Le débat des *Nominales* et des *Reales* ne porte donc pas brutalement sur la question de savoir si la prédication joue entre des choses ou des mots, mais si ce qui est prédicable est le terme lui-même ou le signifié du terme. Selon l'*Ars Meliduna*, les partisans de la prédicabilité des seuls termes, autrement dit les *Nominales*, s'opposent à Aristote, et ce parce que leur thèse revient à affirmer que « seuls les termes sont universaux ou singuliers », ce que nie Aristote. L'*Anonyme de Munich* (texte 22b d'Iwakuma-Ebbesen) nous aide à mieux comprendre de quoi il retourne. Les *Reales*, dit-il, soutiennent que la « définition du genre est le genre, la définition de l'espèce celle de l'espèce », tandis que les *Nominales* posent au contraire qu'« aucun discours complexe n'est genre ou espèce », *nullus sermo complexus est genus vel species*. La question est ainsi de savoir si ce qui est prédiqué, c'est le terme signifiant 'substance, animée, sensible', à savoir le terme *animal* prédiqué d'un autre terme, par exemple *Socrate*, dans « une proposition vraie, affirmative, au présent, au moyen du verbe substantif », c'est-à-dire de la copule *est* – une telle proposition étant vraie si les deux signes linguistiques sont corréférentiels, *i.e.* renvoient à la même chose singulière –, ou si ce qui est prédiqué, c'est le signifié du terme 'animal' considéré comme une chose, une réalité (quel que soit le type de réalité recouvert par le mot 'réalité', par exemple une forme), prédiquée d'une autre chose (par exemple la chose singulière signifiée par le nom propre 'Socrate'), au moyen du verbe *est*, signifiant ici non plus l'identité entre deux termes corréférentiels, mais l'inhérence d'une forme caractéristique à une chose singulière.

La question de savoir si les genres et les espèces sont des « expres-

90. Cf. Anonyme, *Ars Meliduna*, ms. Oxford, Digby 174, f° 218vb.

sions complexes » ou « incomplexes » semble avoir caractérisé très tôt la problématique que l'on a pris l'habitude d'appeler « nominaliste ». Elle est en tout cas attestée comme typique des *Vocales*, les prédécesseurs des *Nominales*, si l'on en juge par le texte du manuscrit Oxford, Bodleian, Laud. lat. 67, f° 7rb-va, qui présente l'opinion des *Vocales* comme affirmant que « les genres et les espèces sont des expressions incomplexes » (*dicunt quidam genera et species esse sermones incomplexos*), autrement dit des termes, et de préciser : « Le Vocal (*Vocalis*) dit : le genre animal est le nom 'animal'. » C'est sur cet arrière-fond qu'il faut considérer la distinction entre définition vocale et définition réelle, plusieurs fois mentionnée dans les textes du XII^e siècle et rejetée, entre autres, par l'*Ars Meliduna*.

Certains acceptent deux genres de définitions : la définition vocale et la définition réelle ou définissante et définie, appelant définition réelle le signifié de la vocale, c'est-à-dire de la définition qui consiste dans un son vocal. Mais cette distinction n'est reçue par aucun auteur ancien⁹¹.

PROBLÈMES MÉRÉOLOGIQUES

Dès la réponse de Syrianus aux critiques aristotéliennes de la théorie des Idées, le rapport tout-parties a joué un rôle central dans la discussion de l'hypothèse d'un universel séparé. La méréologie n'est plus jamais sortie de l'histoire des universaux. On a vu tantôt quelle place elle tenait dans le nominalisme de Goodman. Il faut dire maintenant quelle place elle tient dans la philosophie médiévale. Il suffit, pour cela, d'évoquer Guillaume d'Occam, dont on marquera ainsi, par avance, l'originalité. Comme l'a définitivement établi Claude Panaccio, l'occamisme ne se réduit aucunement à la philosophie des ressemblances professée dans le nominalisme classique d'un Locke ou d'un Hume : ceux-ci considèrent que l'objectivité de la ressemblance entre les choses singulières (*inter res*), qui rend inutile l'existence d'universaux *in rebus*, a un statut fondationnel irréductible ; pour Occam, au contraire, « l'appréhension de la ressemblance, loin de fonder la subsumption de deux objets sous un même concept spécifique, la présuppose », en sorte que, chez lui, à l'opposé de ce que soutiendra la philosophie des ressemblances de Locke jusqu'à Price,

91. Cf. *Ars Meliduna*, f° 219vb, cité par L. M. De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1 : *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum, 1967, p. 308.

« c'est la ressemblance qui s'explique en termes de *cospécificité*, plutôt que l'inverse »⁹².

Comment Panaccio fait-il apparaître cette différence capitale entre un nominalisme médiéval et les nominalismes classiques et postclassiques ? En *reconstruisant* philosophiquement la notion de *cospécificité* à partir de divers passages de l'œuvre occamienne, et en en donnant une définition rigoureuse – la formule F 21 de sa *reconstruction* (« deux entités sont de la même espèce spécialissime ou de la même sorte l'une et l'autre si et seulement si chaque partie essentielle de l'une est maximalement similaire à une partie essentielle de l'autre ») –, qui lui permet de mettre à contribution à la fois les *particularités majeures* de l'ontologie d'Occam (essentialisme, substantialisme, hylémorphisme) et la notion de *similitude maximale* (sur laquelle repose la définition de la *cospécificité*), « relation objective d'équivalence (réflexive, donc symétrique et transitive), entre les parties essentielles » (constitutives) « de certains êtres individuels distincts ». Or, et c'est là le décisif, la notion de *similitude maximale* ainsi comprise est *méréologique*. Indépendante du substantialisme et de l'hylémorphisme, elle peut ainsi être conservée dans le seul cadre d'un essentialisme *méréologique*, et, « quelle que soit l'ontologie sur laquelle on la greffe », fournir encore aujourd'hui une réponse *occamiste* aux difficultés rencontrées par la notion *classique* de ressemblance⁹³. Cela ne signifie pas que l'occamisme soit un essentialisme *méréologique*, mais que l'essentialisme *méréologique* est le noyau dur de l'occamisme.

Si l'essentialisme *méréologique* peut être présenté comme un aspect central de la principale philosophie nominaliste du Moyen Age, il va de soi que l'émergence d'une problématique *méréologique* au principe même du vocalisme – cet ancêtre caricaturé du nominalisme – mérite la plus grande attention. Revenons donc à ce « Rousselin » (*sic*) qui, selon Degérando, a « fait éclore la grande discussion entre les Réalistes et les Nominaux ».

Roscelin et le vocalisme

Plusieurs théorèmes des sectes concernent la définition ontologique des tous et la nature des rapports entre tous et parties. Deux retiennent l'attention. (1) La plupart des *positiones* admettent que les tous

92. Cf. Cl. Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les Choses*, La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui (« Analytiques », 3), Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991, p. 259.

93. Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 263.

collectifs sont plusieurs choses (*plura*). La *Secta Meliduna* fait ici figure d'exception puisque *S. Mel.*, 31, pose que *Nullus populus est plura*, c'est-à-dire qu'un peuple n'est pas plusieurs choses, de même, sans doute, que la secte des Porrétains, puisque le *Compendium Porretanum* 3. 10 affirme qu'un tout est une chose différente de ses parties. Le point de départ de ces discussions ne vient pas des textes directement reliés au problème des universaux – l'*Isagoge* et sa tradition interprétative, ou la définition aristotélicienne de l'universel dans le *Peri hermeneias*. Le point de départ est le *De differentiis topicis* de Boèce et les commentaires boécien de *Catégories*, 6. La thèse de Boèce, qui sert ici de référence principale, est la proposition du *Commentaire sur Catégories*, 6, où il explique : « Dès qu'une chose est, elle est soit un, soit plusieurs » (*unum vel plures*). Certains lecteurs médiévaux de Boèce comprennent que, dès qu'une chose est, « elle est quelque chose d'un, en tant que simple, et plusieurs choses, en tant que composée ». D'autres déplacent le problème du niveau des choses à celui des mots. Dire qu'une chose est *un*, c'est dire qu'un certain terme, par exemple le nom *propre* 'Socrate' « appelle », c'est-à-dire dénote une chose individuelle, qu'il « a un seul *appellatum* ». Dire qu'une chose est *plusieurs*, c'est dire qu'un autre type de terme, par exemple le nom 'peuple', dénote plusieurs choses, qu'il a « plusieurs *appellata* » (*Anonymus D'Orvillensis*, ms. Oxford, Bodleian, D'Orville 207, f° 7rA). Il est clair que le problème du tout est intrinsèquement lié à celui de l'universel. En témoignent les arguments *méréologiques* de Roscelin sur les universaux rapportés dans les *Sentences selon Maître Pierre*. La thèse de Roscelin, selon laquelle 'tout' n'est qu'un mot et aucune chose n'est constituée de parties, a souvent été tournée en dérision, notamment par son élève Abélard.

Estimant dans sa dialectique qu'aucune chose n'a de parties, il [Roscelin] ruine la Sainte Écriture avec une telle impudence que, dans le passage où il est dit que le Seigneur mangea *une partie d'un poisson grillé* (Lc 24, 42), il est forcé de comprendre qu'il s'agit d'une partie de cette expression 'poisson grillé' et non d'une partie de la chose⁹⁴.

Notre maître Roscelin eut une doctrine si insensée que de vouloir qu'aucune chose ne fût constituée de parties ; mais de même qu'il attribuait les espèces aux seuls mots, il en faisait autant pour les

94. Cf. Abélard, *Lettre 14* ; trad. J. Jollivet, in « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 114.

parties. Si l'on disait que cette chose qui est une maison était constituée d'autres choses : un mur et un soubassement, il attaquerait en argumentant ainsi : à supposer que cette chose qui est un mur soit une partie de cette chose qui est une maison, alors, puisque la maison n'est elle-même rien d'autre que ce mur même, un toit et un soubassement, le mur sera une partie de soi-même et du reste ; mais comment donc sera-t-il une partie de soi-même ? En outre toute partie est par nature antérieure à son tout ; or comment dire que le mur est antérieur à soi et au reste puisqu'il n'est nullement antérieur à soi⁹⁵ ?

Le vocalisme de Roscelin, réduisant les universaux à des *flatus vocis*, est considéré comme le point de départ historique de la querelle des universaux. Mais ce qui compte, en réalité, c'est que l'affirmation vocaliste porte sur la nature des tous et sur le lien établi explicitement avec la thèse selon laquelle aucune chose n'est constituée de parties, i.e. selon laquelle il ne faut pas prendre comme une « chose » distincte de ses parties le tout qu'est une maison, autrement dit comme une chose qui resterait la même chose en cas d'ablation d'une de ses parties. La thèse de Roscelin est qu'une maison dont on a ôté le toit ne s'appelle plus 'maison', mais 'maison-incomplète'. C'est ce qu'il répond à Abélard, quand il lui écrit que, « une fois ôtée la partie qui fait l'homme », « il faut » l'appeler non pas 'Pierre', mais 'Pierre-incomplet' » (PL 178, 371A-372A). A quoi Abélard, Pierre-incomplet, rétorque que « le retranchement ne confère substantiellement à ce qui reste ou a été supprimé rien qu'il n'ait eu d'abord, parce que, après l'ablation d'une main, ce qui est maintenant reste un homme, et, avant l'ablation, restait homme une certaine partie cachée dans l'homme qui était intacte ». La question centrale est donc bien celle du tout au double point de vue sémantique et ontologique. Il appartient à Jean Jolivet d'avoir révélé l'enjeu philosophique de cette discussion.

Pour Abélard, les noms s'attribuent aux choses selon leur signification, c'est-à-dire selon la définition de la chose, par exemple, pour homme, 'animal, sensible, raisonnable, mortel', c'est-à-dire selon l'essence de la chose, qui persiste indépendamment de l'altération qualitative ou de la diminution quantitative subie, au long du temps. Pour Roscelin, les mots réfèrent à des choses singulières dont les qualités ne se séparent pas, « à des tous dont les parties restent solitaires », en sorte que, si ces choses « s'écartent de leur perfection », perdent leur toit, leur mur ou « quelque partie cachée », les mots qui les désignent ne renvoient plus à elles, même s'ils subsistent eux-

95. Cf. Abélard, *Dialectica*, éd. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1970, p. 554, 37-555, 9 ; trad. J. Jolivet, in « Trois variations... », p. 115.

mêmes comme *flatus vocis*. Ce sont ainsi deux sémantiques qui s'affrontent, l'une de la signification, l'autre de la référence⁹⁶. Derrière ses absurdités apparentes, la thèse de Roscelin est seulement que le mot tout « réfère à un ensemble indissociable comme tel en tant qu'il est précisément ce référent ». Roscelin ne nie pas qu'une maison soit constituée de parties prises ensemble, dont chacune lui est antérieure. Mais il pose que seul existe le tout, la partie de cette maison n'existant pas comme substance autonome. Abélard lui oppose une sémantique de la signification fondée sur le principe d'une corrélation entre les mots et les natures des choses.

Réciproquement, la seconde thèse de Roscelin, qui porte explicitement sur les universaux, est aussi une thèse sur l'existence. Seuls existent les *voces*, les noms ou sons vocaux, et les choses singulières elles-mêmes, référées par les *voces* ; l'espèce comme *res* n'existe pas. Ici, le rapport tout/ parties intervient de nouveau, mais il s'inverse nécessairement. Au niveau des référents d'un terme comme maison, il faut dire que seul existe le tout : du point de vue de l'existence, le tout est affirmé, la partie est niée. Si l'on considère l'universel, le rapport est différent. Seules existent les parties de l'universel, car ce sont des choses ; l'universel lui-même n'existe pas, car il ne saurait exister à la manière d'une chose. Du point de vue de l'existence, le tout est nié, les éléments sont affirmés.

La position de Roscelin devient compréhensible si l'on articule ses vues comme portant sur deux sortes de tous et centrées sur le rapport des mots et des choses envisagé du point de vue de l'existence. Le mot 'maison' réfère à une chose, un tout physique dont les parties sont indissociables. L'universel 'espèce' s'applique à un tout qui est d'un autre ordre : ce qui existe, dans ce cas, ce sont les choses, les tous physiques individuels, tandis que le tout qu'elles forment prises ensemble n'est pas une chose. L'universel est donc un *flatus vocis* au sens où c'est un nom qui renvoie à une pluralité de choses. Ce n'est donc pas rien. Quant à ce à quoi il renvoie, ce n'est pas une chose. C'est donc un *flatus vocis* au sens où il ne renvoie à rien, c'est-à-dire à aucune chose. Plus exactement, le mot 'universel' renvoie à des noms universels, comme 'homme' ou 'animal', qui eux-mêmes réfèrent à une pluralité de choses individuelles. Dire que l'universel est un *flatus vocis*, c'est dire que le nom 'universel' (et les noms des prédicables de Porphyre : 'genre', 'espèce', 'différence', 'propre', 'accident') s'applique à d'autres noms (les noms comme 'homme' ou 'animal') qui eux-mêmes ne renvoient à aucune essence universelle, mais à des choses individuelles.

96. Cf. J. Jolivet, « Trois variations... », p. 127-128.

Au Moyen Âge, la distinction entre deux sortes de tous, issue des réflexions de Boèce sur la « topique du tout », est très tôt attestée. Un contemporain de Roscelin, Garland le Computiste, distingue en ce sens le tout intégral et le tout universel, et Abélard lui-même l'utilise abondamment. Dans la logique du XIII^e siècle, les discussions embryonnaires de l'époque de Roscelin avaient été tranchées, voire neutralisées. La topique du tout s'analysait en fonction d'une distinction entre tout universel et tout intégral, mais aussi selon la quantité, le lieu, le mode et le temps, dans des inférences construites sur le modèle de 'César n'est nulle part, donc il n'est pas ici' ou 'César est ici, donc il n'est pas partout'. Le tout universel étant défini comme « supérieur et substantiel », ses parties, dites subjectives, comme « ce qui est inférieur à l'universel », et le tout intégral étant lui-même défini comme « ce qui est composé de parties » dites intégrales, « dotées d'une quantité », la différence entre ces deux types de tout était claire. Le tout universel était le genre, la partie subjective, l'espèce. Le tout intégral était la chose singulière composée de parties réelles. A partir de là, les rapports inférentiels étaient épurés de tous les problèmes débattus à l'époque de Roscelin. La topique du tout universel, c'est-à-dire du genre, reposait toujours sur une maxime dite destructive, du type : « Si l'on ôte le genre, on ôte l'espèce » (par exemple, 'Si la pierre n'est pas un animal, la pierre n'est pas un homme'); la topique de la partie subjective ou espèce étant toujours constructive, que l'espèce soit prise comme sujet ('Un homme court, donc un animal court') ou comme prédicat ('Socrate est un homme, donc Socrate est un animal'), conformément aux maximes : « Tout ce qui se prédique de l'espèce se prédique du genre » et « Tout ce dont se prédique l'espèce, le genre s'en prédique aussi ». Pour la seconde sorte de tout, les maximes topiques s'inversaient. La topique du tout intégral était toujours constructive, selon la maxime voulant que « Poser le tout intégral, c'est poser n'importe laquelle de ses parties » (comme dans 'S'il existe une maison, il existe un mur'); la topique de la partie intégrale toujours négative, selon la maxime : « Supprimer la partie intégrale, c'est supprimer le tout » (comme dans 'Il n'existe pas de mur, donc il n'existe pas de maison'). Ce qui faisait l'originalité des discussions du XII^e siècle n'était plus considéré : notamment l'affrontement, sur le terrain des tous, entre deux sémantiques axées, l'une sur la référence à des choses (tous) physiques, l'autre sur la signification d'une nature ou essence. Reste qu'on ne peut comprendre le vocalisme de Roscelin si l'on ne voit pas comment et pourquoi il a investi les rapports méréologiques dans la problématique des universaux.

L'aporie méréologique du sujet de la rationalité

Une des thèses les plus surprenantes des sectes du XII^e siècle est la thèse des *Melidunenses*⁹⁷ affirmant que l'âme n'est partie d'aucun homme (*nullius hominis pars est anima*). Dans l'Arbre de Porphyre, la rationalité apparaissait nécessairement comme une propriété des corps, l'homme, animal raisonnable, étant défini comme une substance corporelle animée raisonnable, c'est-à-dire comme un corps raisonnable. Or on pouvait objecter à cela que la rationalité n'était pas une propriété du corps, mais de l'âme, qui ne figurait pas dans le dispositif. Cela entraînait d'autres questions. L'âme et le corps étaient-ils les parties de l'homme ? Et si oui, comment l'homme, pris comme tout, et l'une de ses parties, le corps, pouvaient-ils partager une propriété, la rationalité, sans la partager aussi avec l'autre partie, l'âme ? Deux textes du XII^e siècle, consacrés au commentaire de l'*Isagoge*, rapportent les vues de « Maître P. », sans doute le Maître Pierre (Abélard ?) des *Sentences selon Maître Pierre*, sur la question. L'un de ces textes, manuscrit Vienne, ÖNB, lat. 2486, rapporte que, selon Maître P., le nom 'homme' nomme seulement le corps, ce qui veut dire que la phrase « l'homme est raisonnable » signifie seulement que l'homme est « un corps animé par une âme rationnelle ». A quoi l'on objecte que, dans ces conditions, il faut admettre que l'homme ne comprend, ni ne discerne, ni ne voit, ni ne se sert de la raison, puisqu'il est un corps et que toutes ces activités relèvent de l'âme seule. Cette thèse paradoxale est une de celles que la littérature attribue aux *Nominales* (texte n° 26 d'Iwakuma-Ebbesen).

Les réactions rencontrées par la thèse « nominale », sont également attestées par la littérature porrétaïne. Le *Compendium Porretanum* souligne que la thèse fondamentale de la secte, sur ce point, est que 'Seul l'esprit est rationnel' (théorème 3. 5), mais il précise que des « dissidents » de la secte admettent que 'Tout homme est un corps et un esprit', parce que les prédicats corporels ('Socrate est blanc') et spirituels ('Socrate est raisonnable') sont toujours prédiqués de l'homme pris comme un tout.

Ces discussions mettent au jour une tension qui travaille tout le legs porphyrien et qui ne trouve sa pleine expression qu'au XIII^e siècle, lorsque les scolastiques s'efforcent de distinguer forme du tout et forme de la partie. Elle est également présente chez Occam et résolue

97. Cf. *Secta Meliduna*, 19, éd. Ebbesen ; et *Ars Meliduna*, f° 223rb-vb, cité par De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1, p. 315.

à sa manière propre. On doit souligner son émergence, en dehors de toute liaison avec les théories de la *Métaphysique* et du *De anima*, comme premier marquage d'un problème méréologique spécifique qui va connaître d'autres développements avec l'arrivée des nouveaux matériaux aristotéliens. Ici, il suffit de noter que les médiévaux ont toujours eu des difficultés à confronter l'Arbre *logique* de Porphyre avec la réalité *physique*. Que ce soit au niveau de la distinction entre deux types de tous ou à celui de l'aporie du sujet de la rationalité, le rapport inconsistant du logique et du physique au sein de l'univers porphyrien a été mis dans une lumière spéciale par les problèmes méréologiques, indépendamment ou en complément de ce que les médiévaux pouvaient développer dans le cadre tout différent, principalement appuyé sur les premiers chapitres des *Catégories* et du *De interpretatione*, des rapports entre mots, concepts et choses.

Il est temps d'en venir à Abélard.

Pierre Abélard et la critique du réalisme

La théorie abélardienne des universaux est une des plus originales de tout le Moyen Âge. C'est aussi une des plus révélatrices de la prégnance du différend Platon-Aristote sur la pensée médiévale. Pas plus que ses contemporains Abélard n'avait lu Platon – il ne connaissait comme eux que le fragment du *Timée* traduit par Calcidius. Sa réponse au problème de Porphyre n'en manifeste pas moins un étonnant *reste* de platonisme. Qu'Abélard ait ou non été le père de la secte des *Nominales* est une chose. Qu'il ait été « nominaliste » au sens historiographique du terme en est une autre. J. Jolivet a sur ce point tranché philosophiquement : le maître du Pallet est non réaliste plus que nominaliste et, par plusieurs aspects de sa doctrine, il est platonicien. Le « platonisme » d'Abélard n'est pas celui d'un Bernard de Chartres, c'est-à-dire le fruit d'une simple assimilation des universaux aux Idées de Platon, qu'elles soient baptisées en Augustin ou qu'elles aient, comme chez Bernard, reçu un second baptême en devenant ces Idées, produites par Dieu « à partir de soi » et qui, « éternelles sans lui être coéternelles », résident « dans le secret de son conseil » – Idées d'où procèdent les « formes natives » qui entrent dans la matière qu'il a créée. Son platonisme ne consiste pas non plus à donner une lecture de la paronymie plus platonicienne encore que celle de Boèce, comme le fait le même Bernard quand il explique que 'blancheur' (*albedo*)

signifie une fille vierge, c'est-à-dire une qualité que ne participe aucun sujet, que « blancheur » (*albet*) signifie la même, entrant dans une chambre ou couchée sur un lit, c'est-à-dire la même qualité, mais participée, et que 'blanc' (*album*) signifie la même encore, mais déflorée, c'est-à-dire toujours la même qualité, mais mêlée à la substance – une interprétation dramatique de la « chute » (*casus*) dont Aristote avait fait la marque du paronyme.

Même s'il souscrit – comment eût-il fait autrement d'ailleurs ? – à la thèse selon laquelle « les formes génériques et spécifiques des choses existent à l'état intelligible dans l'esprit divin avant de passer dans les corps », même s'il reconduit la métaphore archi-traditionnelle d'un Dieu artisan « qui conçoit en son âme la forme exemplaire de la chose qu'il veut fabriquer », ce n'est pas par là qu'Abélard platonise, c'est, très précisément, en posant que « les *status* génériques ou spécifiques de la nature sont les œuvres de Dieu – qui seul peut les concevoir, alors que l'intellection engendrée en l'homme par le nom universel reste confuse »⁹⁸ –, de Dieu, qui, connaissant toutes les choses avant qu'elles ne soient, « distingue en eux-mêmes tous les *status* ». Dire que le fondement des noms universels et des propositions hypothétiques éternellement vraies est le même, à savoir les Idées divines interprétées comme *status*, tel est le platonisme d'Abélard, tel est aussi son non-réalisme. C'est ainsi la notion de *status* qui constitue le cœur de la doctrine d'Abélard, de son « non-réalisme platonicien », ce *status*, qui n'est pas une chose (d'où le non-réalisme), mais qui n'est pas non plus l'Idée d'une chose, ce *status* qui est une *quasi res*, une « quasi-chose » que seule exprime pleinement la proposition infinitive, ce *quasi nomen*, ce « quasi-nom » où se marque, dans sa dimension verbale, la plénitude de l'être qui fait le fond de chaque chose. L'originalité des formules plaide pour l'originalité de la pensée. Pour bien saisir la portée de la doctrine d'Abélard, il faut toutefois non seulement en exposer le contenu, mais aussi restituer l'occasion de sa formulation. La critique est en effet consubstantielle à l'écriture d'Abélard, qui pense moins avec les *Antiqui* qu'il ne pense contre les *Moderni*. Considérons donc sa liquidation du réalisme, où son goût prononcé pour le meurtre du père trouve, en la personne de son maître Guillaume de Champeaux, de quoi s'exercer à plein.

98. Cf. J. Jolivet, « Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation », in *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrine du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 276.

LES THÉORIES EN PRÉSENCE

Toutes les théories réalistes sont une modulation de la thèse de Porphyre (*Isagoge*, 6) selon laquelle « par participation à l'espèce plusieurs hommes font un homme », une expression ambiguë qui légitime d'avance la réduction de la pluralité des hommes à une seule chose, que l'on appellera au choix 'chose universelle' ou 'homme commun'.

La théorie de l'essence matérielle

La première théorie critiquée par Abélard est celle de l'essence matérielle. A comparer les indications de Jean de Salisbury (*Metalogicon*, II, 17) et de la *Logica Ingredientibus*, c'est la doctrine que Guillaume de Champeaux enseignait à Saint-Victor : l'*antiqua de universalibus sententia*, selon le mot de Jean, bref une vieillerie. Telle que la rapporte Abélard, cette doctrine « met dans les choses qui diffèrent entre elles par des formes une substance essentiellement la même, essence matérielle des êtres singuliers en qui elle est ; une en elle-même et diverse seulement par les formes des êtres rangés sous elle ». Dans cette théorie, essence ne s'oppose pas à existence, comme dans la langue scolastique ; quant à la « matérialité », c'est avant tout celle du substrat *indifférencié*, que vient distinguer la forme.

La théorie de l'indifférence et le retour de Ménon

La seconde théorie de Guillaume est la théorie de l'indifférence. Elle va contre toute attente nous ramener à Ménon. Abélard la présente de deux manières. Dans l'*Historia calamitatum*, l'universel est directement caractérisé comme une chose qui est la même non par l'essence, mais par la non-différence (*non essentialiter sed indifferenter*) – ce qui manifeste clairement l'évolution par rapport à la théorie de l'essence indifférenciée. Dans la *Logica Ingredientibus*, la théorie est présentée comme portant sur les choses singulières : ses partisans « disent que les choses singulières ne se distinguent pas les unes des autres par leurs seules formes » (rejet de la théorie de l'essence matérielle), « mais qu'elles sont aussi personnellement distinctes dans leurs essences propres ». Dire que les choses sont « distinctes dans leurs essences propres » signifie qu'« aucune

d'elles ne partage avec une autre ni une forme essentiellement la même ni une matière essentiellement la même ». Différant les uns des autres parce que l'essence de l'un n'est pas l'essence de l'autre, ces êtres distincts n'en sont pas moins aussi une *même chose*. En quel sens ? En ce que, et c'est le fond de la théorie, ils « sont une même chose non par essence, mais par non-différence ».

En d'autres termes, telle que la formule la *Logica Ingredientibus*, la théorie de l'indifférence soutient : (a) que « les hommes singuliers, distincts en eux-mêmes, sont un même être dans l'homme (*in homine*) », c'est-à-dire qu'ils ne diffèrent pas dans la nature de l'humanité » et (b) que ces hommes qui sont « dits singuliers à raison de leur distinction » sont « dits universels à raison de la non-différence et de leur concours en une même ressemblance ».

Si extraordinaire que cela puisse paraître, cette théorie est un développement à distance des thèses de Socrate dans le *Ménon*. On reviendra sur ce point en discutant une autre formulation de la même doctrine, transmise dans un des textes phares du camp réaliste : l'*Ars Meliduna*. Pour l'heure, il faut noter que les deux formulations de la théorie dans la version rapportée par Abélard manifestent une tension : dans l'une, l'universel est une chose identique par non-différence ; dans l'autre, les choses identiques par non-différence sont dites elles-mêmes universelles. On ne sera donc pas étonné d'apprendre que la théorie de la non-différence en engendre deux autres.

• La première est la théorie de la collection. Cette théorie, que Jean de Salisbury fait remonter à Gosselin (Joscelin), évêque de Soissons en 1126, « attribue l'universalité aux choses rassemblées et la refuse aux choses prises une à une ». La « chose universelle » est un ensemble d'individus. L'espèce *homme* est tous les hommes pris ensemble, le genre *animal* tous les animaux pris ensemble : d'un mot, c'est leur *collection*.

• La seconde consiste à soutenir que l'espèce *homme* est à la fois tous les hommes pris ensemble et les hommes singuliers en tant qu'ils sont hommes.

D'autres appellent espèce non seulement la collection des hommes, mais aussi chacun d'entre eux en tant qu'il est homme, quand ils disent que la chose qu'est Socrate est le prédicat de plusieurs sujets, ils prennent cela comme une figure de langage, comme s'ils disaient : plusieurs sujets sont une même chose, c'est-à-dire conviennent avec lui [Socrate] ; ou lui avec plusieurs. Ils comptent autant d'espèces que d'individus quant au nombre de choses, et autant de genres ; mais, quant à la ressemblance des natures, ils attribuent un nombre moindre aux universaux qu'aux sujets singuliers. En effet, tous les hommes,

multiples selon la distinction personnelle, sont un seul selon l'humanité qui les fait ressemblants ; et on les juge *différents d'eux-mêmes* en tant qu'ils sont *et distincts et ressemblants* : Socrate en tant qu'homme est dissocié de lui-même en tant que Socrate. Du reste, il ne pourrait être son propre genre ni sa propre espèce s'il n'était en quelque façon différent de soi-même : car des termes relatifs doivent être opposés, du moins sous un certain rapport⁹⁹.

Pourquoi Abélard rejette-t-il ces doctrines ?

1. Parce qu'elles reposent sur un concept erroné de ce qu'est une chose. Pour Abélard, une chose est une « essence entièrement la même », absolument identique à elle-même et absolument « séparée » de tout ce qui n'est pas elle ; d'un mot, c'est une chose *singulière*, qui est « elle-même », « en soi » et « ne peut être en rien d'autre ».

2. Parce que ce qui définit un universel, c'est de pouvoir « servir de prédicat à plusieurs sujets pris un à un ». Or, puisque « être prédicat, c'est pouvoir être joint à quelque sujet d'une façon vraie (*veraciter*) par la vertu de l'énonciation du verbe être au présent », il est clair que *seul un mot universel* et non une chose peut remplir cette fonction.

Autrement dit : parce que toute chose est seulement « elle-même » et ne peut être en une autre chose, aucune chose n'est « universelle », et parce qu'aucune ne peut être prédiquée d'une autre chose, l'universel est nécessairement un *mot*. Le point fondamental de la critique d'Abélard est qu'une chose ne peut être prédicat d'une autre chose (alors que c'est, on l'a vu, une des trois thèses fondamentales, *i.e.* (ThR3), des *Reales*)¹⁰⁰. Jean de Salisbury note que, par là, il s'oppose à Aristote : « Une chose prédicat d'une autre chose ! c'est là pour eux un monstre. Pourtant, Aristote est garant de cette monstruosité, et affirme bien souvent qu'une chose est prédicat d'une chose ; cela est clair pour ceux qui le connaissent bien, pourvu qu'ils soient sincères. »

La *Logica Ingredientibus* ne donne pas beaucoup de précisions sur la dernière doctrine. Dans la *Logica Nostrorum petitioni*, Abélard l'explique mieux. Dans ce texte, la théorie de l'essence matérielle et celle de l'indifférence subsistent, celle de la collection disparaît, une

99. Cf. Abélard, *Logica Ingredientibus*, trad. J. Jolivet, in *Abélard ou la Philosophie dans le langage* (« Vestigia », 14), Fribourg-Paris, Editiones universitatis Friburg-Cerf, p. 132.

100. La thèse réaliste de la prédication entre choses, affirmée par (ThR3) et rejetée par Abélard, a été reprise au XIV^e siècle par Gauthier Burley, pour qui « il y a dans les choses » une composition sujet-prédicat « qu'on appelle proposition réelle ». La même position est soutenue par Guillaume Milverley et les « réalistes d'Oxford ». Occam et Albert de Saxe la rejettent, au contraire, énergiquement. Cf., notamment, Guillaume d'Occam, *Summa logicae*, I, 15 (lignes 100-103).

autre apparaît, selon laquelle la chose universelle est commune et différente de la chose singulière par les propriétés qui les font respectivement universelle et singulière. Selon J. Jolivet, la dernière forme de la théorie de l'indifférence, telle qu'il la décrit, peut être identifiée grâce à Jean de Salisbury ; c'est la théorie de Gauthier de Mortagnes († 1174), qui distingue des *états* (*status*) selon lesquels une même chose est à la fois universelle et particulière : « Platon, en tant que Platon, est individu ; en tant qu'homme, espèce ; en tant qu'animal, genre subalterne ; en tant que substance, genre généralissime. » Selon F. Botin, qui s'appuie sur l'*Anonymus Padovanus* (ms. Padoue, Bibl. univ. 2087), la thèse selon laquelle les hommes individuels eux-mêmes, en tant qu'ils sont hommes, peuvent être considérés comme des espèces est la première théorie professée à Paris par Albéric du Mont, « le plus acharné adversaire des nominaux » (*nominalium acerrime impugnator*, selon le mot de Jean de Salisbury). On sait que, pour Albéric, l'« universel *secundum rem* était substance, c'est-à-dire à la fois chose existant par soi et dite de la substance », puisque le « nom substance a une double signification : la chose existant par soi et la chose dite de la substance » (f° 7rb-va). Le fondement du désaccord entre Abélard et Albéric, relayé par l'*Anonymus Padovanus*, est donc clair : il s'agit de l'interprétation du sujet des *Catégories* d'Aristote. Pour les *Reales*, tels que l'*Anonymus* et Albéric, les *Catégories* ne parlent pas seulement des *voces* ou des *sermones* et de leur signification, ce que soutient Abélard, mais, au contraire, à la fois des *sermones* et des *res*. Qu'un désaccord profond sur la nature des catégories se reflète dans la théorie des universaux n'a rien d'étonnant : l'*Isagoge* est une « introduction » aux *Catégories*, et, comme on l'a vu, depuis le néoplatonisme, il existe un lien intrinsèque entre ontologie catégoriale et doctrine des universaux. Dans la triade *φωνή-νοήματα-ὄντα*, ranimée sous la forme *voces-significationes-res* (plutôt que *voces-cogitationes-res*) Abélard tranche pour les *voces* et les *significationes*, Albéric et les siens pour les *res* et les *voces*. On voit qu'en la rigueur des termes Abélard n'est pas « conceptualiste », comme on l'a dit trop souvent, mais « sémioticien ». Dans la triade des mots, des concepts et des choses, au centre du dispositif, Abélard place la *significatio*, non le *conceptus*. C'est, selon l'heureuse formule de J. Jolivet, la marque incontestable que sa philosophie n'est pas une philosophie du concept, mais une « philosophie dans le langage ».

LA REFORMULATION ABÉLARDIENNE DE LA THÉORIE
DE L'INDIFFÉRENCE
ET LA NOTION DE STATUT

Une première nouveauté de l'analyse « sémiotique » abélardienne est de remonter à ce que l'on pourrait appeler la *motivation ontologique* du mot. Partant du principe qu'un mot universel désigne une pluralité d'individus, Abélard pose qu'il y a une raison pour laquelle cette désignation réussit. La manière dont il explicite ce fondement de la désignation fait jouer à plein l'ambiguïté du mot *raison*, qui, depuis son début grec, indique à la fois la forme, au sens de principe ou de fondement ontologique, et la formule logique, le λόγος définitionnel d'une chose. En conjuguant les deux acceptions, ontologique et logique, du mot *ratio*, Abélard peut ainsi poser que « le mot *homme* désigne les hommes particuliers » non seulement (a) pour une raison (parce qu'il a été institué pour ce faire), mais (b) « pour une raison *qui leur est commune* ». Or quelle peut être la raison « commune » à une pluralité d'individus qui fonde tout locuteur à désigner chacun de ces individus par le même mot ? La force de la réponse d'Abélard est de poser que la raison pour laquelle chaque homme peut être désigné par le mot *homme* est la même pour chaque homme sans être quelque chose de ou dans chaque homme ni partagée comme un tiers, une propriété *réelle* commune présente en chacun d'eux ou communément partagée par tous. La seule raison pour laquelle le mot *homme* désigne tous les hommes et chaque homme est *onto-logique*, c'est que tout homme est un homme. « Le mot 'homme' désigne les hommes particuliers pour une raison qui leur est commune, à savoir *parce qu'ils sont des hommes*. » La raison de l'humanité de chaque homme est la raison commune qui fonde l'unité de leur désignation.

Par cette nouvelle équation et l'interprétation qu'il en donne, Abélard reprend et subvertit en même temps la théorie platonicienne de la causalité éponymique des formes : il maintient la structure éponymique-causale en faisant l'économie de la forme. Il reprend donc la ligne argumentative du *Ménon*, sans passer, comme Socrate dans la transition de (R2) à (Q3), du niveau de la non-différence individuelle où se montre l'identité spécifique à celui de l'unité de l'essence commune censée la garantir. Ce qui fait que je puis désigner tout homme par le mot 'homme', c'est ce qui fait que je puis dire de tout homme qu'il *est un homme*, à savoir, précisément, le fait que *tous les hommes sont des hommes*. Pour expliciter en quoi consiste onto-

logiquement ce fait, Abélard est conduit à repenser entièrement la théorie de l'indifférence et à proposer une définition nouvelle du *status* – de ce « statut » où conviennent et s'accordent les individus.

On peut formuler ainsi le système de thèses où s'articule la nouvelle théorie ontologique du *status*, qui a rendu possible à l'ère moderne, par un retournement remarquable, l'émergence même de la notion de statut ontologique :

(1a) Les hommes singuliers sont distincts les uns des autres.

(1b) Les hommes singuliers diffèrent les uns des autres par leurs essences propres et leurs formes propres.

(2a) Les hommes singuliers, tout en différant les uns des autres, se rencontrent *en ce qu'ils sont des hommes* (*conveniunt in esse hominem*).

(2b) Les hommes singuliers ne se rencontrent pas *dans l'homme* (*in homine*).

(2b1) L'homme n'est aucune chose (contre Platon), sinon une chose individuelle.

(Il n'y a pas de *chose universelle* qui serait l'Homme, il n'y a que des choses *homme*, « séparées » les unes des autres, c'est-à-dire des hommes singuliers. Toute chose homme est nécessairement un homme individuel.)

(2b2) L'être-homme n'est ni un homme ni une chose.

(2b2a) Il ne peut y avoir rencontre des hommes en une chose.

(Les choses n'existent qu'individuelles, c'est-à-dire séparément, elles ne peuvent se rencontrer en une autre chose, car il n'y a de chose qu'individuelle. Aucune *chose*, par exemple l'*Homme*, ne saurait donc être désignée par un nom universel.)

(2b2b) La rencontre entre des hommes ne peut être une chose.

(Cf. *Super Periherm.*, p. 368 : « Il est tellement vrai que ce qui est dit par les propositions ce n'est pas des choses que, lorsque nous disons que Socrate et Platon se rencontrent dans l'être-homme ou dans l'être-substance, on ne peut, si l'on se place sur le plan des choses, désigner aucune chose où ils se rencontrent. »)

(3) Des êtres qui se rencontrent sont semblables.

(3a) Deux individus qui se rencontrent dans l'être-homme sont semblables dans l'être-homme, c'est pourquoi l'un et l'autre est dit *homme*.

(3b) Deux individus qui ne se rencontrent pas dans l'être-homme sont semblables dans le *n'être pas homme*, c'est pourquoi l'un et l'autre est dit *non-homme*.

(4a) Les choses *homme* se rencontrent « à raison de ce qui n'est pas une chose ».

(4b) Les hommes singuliers se rencontrent dans l'état (*status*) d'homme, c'est-à-dire « en ce qu'ils sont des hommes ».

(5a) Dire que les hommes singuliers se rencontrent dans l'état d'homme, c'est seulement dire que « de ce fait, ils ne diffèrent en rien ».

(5b) Que les hommes singuliers du fait qu'ils sont hommes « ne diffèrent en rien » ne renvoie à aucune « essence », c'est-à-dire à aucune chose existante.

(Le mot *essentia* ne désigne pas l'« essence » des scolastiques, mais l'existant, donc une chose.)

(6) L'être-homme n'est pas une essence où les hommes singuliers se rencontrent, mais la « raison commune pour laquelle un nom est donné à des hommes singuliers selon qu'ils se rencontrent l'un avec l'autre ».

(7) L'état d'homme n'est pas une chose participée en commun par une pluralité d'individus mais la cause de leur commune désignation.

(L'état d'homme est le fondement du nom 'homme' susceptible d'être prédiqué d'un sujet, cet état est exprimé dans un *dictum* [ce que dit la proposition], lui-même expression du rapport entre le sujet et le prédicat. Ni l'un ni l'autre ne sont des choses. L'universel n'est donc qu'un prédicable, fondé sur une nature des choses qui fonde elle-même leur être.)

Étant donné des hommes singuliers, séparés les uns des autres : du point de vue physique, ils diffèrent aussi bien par leur essence que par leur forme ; ils ne s'en rencontrent pas moins en ce qu'ils sont des hommes. Je ne dis pas « ils se rencontrent en l'homme », car aucune chose n'est homme si ce n'est séparée, mais « ils se rencontrent dans le fait d'être hommes ». Or le fait d'être homme n'est ni homme ni une chose, pas plus que le fait de ne pas être dans un sujet ou de ne pas être susceptible de contraires ou de ne comporter ni plus ni moins ne constitue en soi une chose, même si ce sont là, d'après Aristote, les caractéristiques communes à toutes les substances. Or, comme nous l'avons déjà établi, la rencontre entre êtres séparés ne peut se produire dans une chose. Si donc une telle rencontre se produit, il ne faut pas en conclure que nous ayons affaire à une chose proprement dite. Ce que l'on veut dire (en parlant d'une telle rencontre), c'est, par exemple, que Socrate et Platon sont semblables par le fait qu'ils sont hommes, comme le cheval et l'âne sont semblables par le fait de n'être pas hommes (le « n'être-pas-homme »), c'est-à-dire par le fait même qui nous autorise à les dire non-hommes. Ainsi, dire que des choses séparées se rencontrent, c'est dire que ces choses singulières sont telles qu'on peut leur attribuer un certain nombre de caractères précis et nier d'elles un certain nombre d'autres caractères précis : dire, par exemple, que ces choses sont hommes ou blanches ou bien, au contraire, nier qu'elles soient hommes ou blanches.

Que personne, donc, n'aille croire que quand nous soutenons que la rencontre entre des choses n'est pas elle-même une chose, nous prétendons unir dans une sorte de néant (*in nihilo*) des choses qui, elles, existent – par exemple quand nous disons que cet homme singulier-ci et cet homme singulier-là se rencontrent dans l'état d'homme (*in statu hominis*), c'est-à-dire en ce qu'ils sont des hommes. Ce que nous voulons dire, c'est seulement qu'ils sont hommes et que, par là, il n'y a entre eux aucune différence, je veux dire en tant qu'ils sont hommes. En parlant de ce statut, nous ne désignons aucune existence (*essentiam*)¹⁰¹, par état d'homme nous entendons seulement le fait d'être homme (*esse hominem*) qui n'est pas une chose, mais bien la cause commune de l'imposition du même nom ('homme') à tous ces différents hommes singuliers, puisque c'est par là qu'ils se rencontrent les uns avec les autres. Or il n'y a rien d'étonnant à appeler cause ce qui n'est pas une chose. C'est ce qui arrive, par exemple, quand on dit : *on le frappe, parce qu'il ne veut pas aller au forum*. De fait, la cause dont il s'agit ici, à savoir qu'untel ne veut pas aller au forum, n'est rien d'existant. De même, nous pouvons aussi appeler état d'homme les caractères mêmes qui sont placés dans la nature de l'homme, caractères dont l'inventeur du nom a conçu la commune similitude (lorsqu'il a donné à des hommes le nom 'homme'). Par là nous pensons avoir montré quelle est la signification des universaux, c'est-à-dire les réalités singulières en tant qu'elles sont appelées d'un même nom en fonction d'une cause commune qui fonde cette attribution¹⁰².

101. Comme l'a bien montré J. Jolivet, le mot '*essentia*' a plusieurs significations dans l'œuvre logique d'Abélard : (1) essence ou nature, (2) chose existante, (3) être (« au sens le plus complexe de ce mot, impliquant à la fois le concept de nature et celui d'existence »), (4) le fond de l'être (comme dans les pages consacrées au réalisme de l'« essence matérielle »). La situation est encore plus complexe dans son œuvre théologique, où '*essentia*' signifie tantôt (1) « existence », par opposition à '*substantia*', qui signifie alors « essence », tantôt (2) la même chose que '*substantia*', tous deux devant être dans ce cas rendus par « essence ». L'ambivalence des mots '*essentia*' et '*substantia*' n'est pas le fait d'Abélard. Synonymes dans le commentaire de Calcidius sur le *Timée* (éd. Waszink, p. 320, 5) ou dans certains passages d'Augustin (*De moribus Ecclesiae catholicae*, II, II, 2), '*essentia*' et '*substantia*' sont distingués ailleurs, y compris par le même Augustin (principalement dans le *De Trinitate*, VII, v, 9). Dans le texte qui nous occupe ici, '*essentia*' a clairement le sens de « chose existante », non celui de « nature ». Sur tout cela, cf. J. Jolivet, « Notes de lexicographie abélardienne », in *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 132-137.

102. Abélard, *Logica Ingredientibus*, éd. B. Geyer, p. 9-20 ; trad. A. de Libera, in B. Morichère (éd.), *Philosophes et Philosophie*, I, Paris, Nathan, 1992, p. 223.

La solution « linguistique » du problème des universaux chez Abélard n'est pas la seule version de la théorie du « statut » qu'ait connue le XII^e siècle. L'école réaliste des *Melidunenses* en a professé une autre, comme elle a aussi discuté et reformulé la théorie de l'indifférence. Elle a, surtout, relancé la position stoïcienne, confirmant par là le diagnostic posé par Degérando sur la querelle, à triple détente, « des Réalistes et des Nominaux ».

Un autre réalisme : l'*Ars Meliduna*

L'*Ars Meliduna* contient une discussion détaillée du « problème des universaux ». L'auteur place toute la discussion sous la figure du différend Platon-Aristote. Platon pensait que les genres et les espèces étaient « de certaines Idées ou Formes » ; Aristote, qu'ils n'étaient qu'une « ressemblance intelligible (*similitudo intellecta*) des choses différant par l'espèce ou par le nombre ». C'est entre ces deux thèses qu'il faut sinon arbitrer, du moins cheminer. Après avoir défini l'universel selon Aristote (*De interpr.*, 17a39-40) comme « ce qui, de nature, se prédique de plusieurs » (*universale est quod est natum predicari de pluribus*), l'auteur énumère les thèses couramment admises au XII^e siècle : la première soutient que les « prédicables sont seulement des termes » (218vb) ; la seconde, que ce sont « des choses, c'est-à-dire les signifiés des termes » (*terminorum significata*). Aucune des deux opinions ne le satisfait. Il explique sa propre thèse, puis présente une autre théorie selon laquelle les universaux ne sont ni des termes ni des choses, mais l'être même des choses, *esse rerum*. Examinons brièvement les deux.

LE RÉALISME DE L'INTELLIGIBLE

La thèse propre de l'*Ars Meliduna* distingue le problème des universaux en général de celui des genres et des espèces. Tout universel est une « chose intelligible participable par une pluralité ». L'auteur, qui emprunte beaucoup à Boèce, est assez discret sur la nature de cette participation, il est, en revanche, plus disert sur le chapitre de l'intelligibilité. En posant que l'universel est une chose intelligible, il veut dire avant tout que « c'est quelque chose qui ne peut être perçu que par

l'intellect ». Poursuivant son analyse, il montre que la « chose » intelligible n'est autre que la « ressemblance » intelligible d'Aristote. De prime abord, la thèse n'a rien d'extraordinaire : il s'agit simplement de poser, avec Boèce, que la « ressemblance » de choses différant spécifiquement ou numériquement n'est pas perceptible par l'imagination ou les sens. Les définitions du genre et de l'espèce se laissent, de ce point de vue, facilement formuler : « Le genre est la ressemblance intelligible de plusieurs choses différant [par l'espèce. L'espèce est la ressemblance intelligible de plusieurs choses différant] par le nombre. » Toutefois, cette ressemblance étant immédiatement glosée comme une « convenance » (*convenientia*) entre « les choses par lesquelles le genre » ou l'espèce sont « participés », l'auteur précise que les genres et les espèces ne sont pas des relations (*relationes*) entre les choses, mais une « communion intelligible de choses différant » par l'espèce ou le nombre. Ce qui distingue les genres et les espèces des universaux en général est alors précisé : les genres et les espèces sont un type particulier de *communio* intelligible, une communion qui « confère aux choses d'être quelque chose » (*conferens ut ipsa aliquid sit*) ; les autres universaux, par exemple l'accident (comme 'blanc'), ne leur donnent qu'une certaine qualification. Ici, l'*Ars* prolonge la distinction aristotélicienne entre le *hoc aliquid*, le τόδε τι, l'individu, et le *quale quid*, le τοιόνδε, la chose en tant que qualifiée, en y marquant une sorte de différence ontologique : « Du fait qu'elle est homme ou animal, une chose est quelque chose, mais pas du fait qu'elle est blanche ou raisonnable. » C'est cette déhiscence entre les genres et les espèces, vecteurs d'une ressemblance essentielle ou substantielle (la *similitudo substantialis* de Boèce), et les autres universaux, vecteurs d'une ressemblance ontologiquement moins forte, qui explique la différence entre les deux sortes de prédications indiquées dans la suite du texte : l'attribution d'un genre ou d'une espèce indique ce d'où (*unde*) les choses sensibles tiennent d'être quelque chose, par exemple des animaux ou des hommes ; l'autre genre de prédication attribue seulement à un sujet quelque chose qui est en lui : l'universel blanc, par exemple, « montre seulement, quand il est prédiqué, l'inhérence d'une blancheur » dans le sujet dont il est prédiqué – une distinction qui reprend ainsi, en termes voilés, la distinction aristotélicienne de la prédication synonymique (συνωνύμως) et de la prédication paronymique ou accidentelle (*Cat.*, 5 et 8).

Autrement dit, l'*Ars Meliduna* est bien un texte réaliste, mais ce réalisme n'est pas un réalisme ordinaire. En reprenant à Boèce l'essentiel de sa théorie de la *cogitatio collecta*, ce qui l'amène à soutenir comme lui que le genre et l'espèce ne sont pas dans les choses, et

à souligner le rapport de subordination qui veut qu'en la rigueur des termes le quelque chose *est la chose du genre ou de l'espèce*, tandis que les autres universaux, eux, sont « dans » le quelque chose, l'*Ars* s'oppose énergiquement aux thèses des *Montani*, qui soutiennent au contraire que les genres et les espèces « sont posés dans les sensibles, ont leur être des sensibles et sont seulement intelligés hors des sensibles ». Le réalisme de l'*Ars Meliduna* est donc fondé sur le rejet du réalisme des *Montani* affirmant sans ambages que « le genre et l'espèce ont tout leur être dans les individus » ou que « tout l'être du genre et de l'espèce est posé dans les sensibles, puisque les universaux ont été créés dans la création même des sensibles et n'ont leur être que par eux ». Du même coup, le paysage philosophique du réalisme s'éclaircit. Les *Montani* sont des réalistes antiplatoniciens qui professent une radicale inhérence des genres et des espèces aux choses singulières, tempérée par un conceptualisme aristotélisant, « car s'il ne peut y avoir animal qui ne soit cet animal-ci ou cet animal-là, l'animal peut être intelligé en dehors d'eux ». Les *Melidunenses*, au contraire, soutiennent que les genres et les espèces n'inhèrent pas aux choses, contrairement aux autres universaux, qui, sur ce point, s'assimilent tous aux accidents. Les genres et les espèces ne sont ni des choses sensibles ni inhérents aux choses sensibles, ils sont ce dont les choses sensibles tirent être et subsistance. Ce sont des statuts essentiels. On comprend ici un des sens du mot *status* : le statut essentiel est ce qui fonde un être *stable*, ce qui assure la stabilité ontologique des choses, le statut accidentel ne fonde rien, il ne conditionne pas l'être des choses, mais seulement leur qualification transitoire ou extrinsèque.

Le réalisme de l'*Ars* réside ainsi dans trois thèses : (1) les universaux sont participés par les sensibles, (2) les universaux sont perçus par l'intellect au sujet des sensibles, (3) les sensibles sont les choses des universaux. C'est dans la modulation particulière qu'elle donne de la thèse (2), que l'*Ars* atteint le fin mot de sa doctrine. Avant de l'examiner, il faut considérer, toutefois, les deux formulations de la théorie, rapportée avec plus ou moins de complicité par l'auteur, selon laquelle les universaux ne sont ni des termes ni des choses mais « l'être même des choses ».

DEUX THÉORIES DE L'INDIFFÉRENCE

Cette thèse donne lieu à deux positions différentes. La première, qui accepte l'identification de l'universel à l'être des choses, soutient que les genres sont l'être indifférent, *esse indifferens*, d'une pluralité d'individus, par opposition au prédicable individuel qui est l'être propre d'un individu.

Certains ont aussi coutume d'appeler les universaux *l'être des choses*, au sens où l'universel *animal* est l'être indifférent des hommes et où l'individu *Socrate* est l'être propre de Socrate. C'est pourquoi ils donnent d'autres définitions que les définitions habituelles et disent, par exemple, que le genre est l'essence indifférente (*indifferens substantia*) de choses numériquement différentes : l'essence, c'est-à-dire l'être essentiel et prédicable selon l'essence, autrement dit le *quid* de la chose (*predicabile in substantiam, idest in quid*), *indifférente*, c'est-à-dire faisant s'accorder (*convenire faciens*) des choses numériquement différentes, dans la mesure où elle est ce dont elles participent¹⁰³.

L'être indifférent de deux individus désigne leur indifférence ou non-différence essentielle ou substantielle. En posant qu'un genre est l'essence indifférente d'individus numériquement distincts les partisans de la théorie de l'indifférence ou non-différence essentielle renouent, sans le savoir, avec la formule platonicienne du *Ménon* expliquant que l'*εἶδος* est ce par quoi des individus sont non différents *πρὸς οὐσίαν*. De même, la thèse selon laquelle l'essence désigne l'être essentiel ou prédicable essentiellement, « quant au *quoi* », de la chose prolonge la thèse platonicienne selon laquelle l'« *εἶδος* est le caractère qu'il faut avoir en vue pour que la *réponse* à la question » sur ce qu'est la vertu « soit correcte et fasse saisir en quoi elle consiste ». Le sens de l'expression 'prédication *in quid*' est en effet celui d'un énoncé apportant une réponse à la question platonicienne par excellence : *Quid est?* (« qu'est-ce ? »). Derrière la bizarrerie des formules directement ou indirectement empruntées à Boèce, c'est donc bien, comme le laissaient entendre les critiques d'Abélard, tout un pan du platonisme qui revient au jour. En fait, c'est toute la séquence (Q1)-(R3') du *Ménon* qui se trouve reformulée dans le langage de la participation, y compris le passage de la non-différence à l'identité essentielle mis en œuvre dans la transi-

103. Cf. *Ars Meliduna*, f° 219rb.

tion de (R2) à (Q3). L'*esse substantiale* participé par une pluralité d'individus est ce qui les fait s'accorder, se rencontrer – d'un mot, se convenir : *convenire*. Deux individus « se rencontrent » dans la mesure où ils participent le même être essentiel. Cette participation au même être essentiel ne signifie pas pour autant qu'ils ont le même être. L'auteur distingue en effet trois sortes d'être : l'être générique (*esse generale*), qui fait se rencontrer, c'est-à-dire non-différer, un homme et un âne, l'être spécifique (*esse speciale*), qui fait se rencontrer, c'est-à-dire non-différer, deux hommes, et l'être singulier (*esse singulare*), qui est différent pour chaque individu et qui est ce par quoi tous les individus spécifiquement non différents diffèrent.

La seconde théorie, qui rejette l'identification de l'*universale* et du *singulare* à l'être de la chose, comprend autrement la notion d'indifférence.

D'autres disent qu'aucun universel ou singulier n'est l'être d'une chose, mais que l'être de Socrate est la constitution de Socrate à partir de ces parties qui le définissent (*ex partibus illis suis*) – ce, afin de ne pas avoir à accepter que n'importe quoi soit l'être de Socrate. Ils comprennent donc autrement la définition précédente : « Le genre est l'essence indifférente », etc., et disent : l'essence indifférente, c'est-à-dire le statut (*status*). Pour eux, les universaux ne sont donc ni des essences (*substantiae*) ni des propriétés (*proprietaes*) : ils ont un type d'être qui leur est propre (*habent suum esse per se*), comme les 'énonçables' ou le temps. Ils sont donc séparés des sensibles et objets d'une intellection séparée (*extra intelliguntur*), comme l'espèce *homme* ou l'individu *Socrate* est et est pensé séparément de Socrate (*extra Socratem*), tout en étant pensé à propos de Socrate (*circa Socratem*). En effet, s'il était en lui, il faudrait qu'il soit en lui comme une partie ou une propriété, et l'on ne pourrait alors comprendre comment quelque chose qui n'a pas de parties peut se trouver simultanément en plusieurs. En outre, qu'y aurait-il de plus absurde que d'admettre que les universaux sont dans le doigt, le nez ou le postérieur d'un âne¹⁰⁴ !

L'universel n'est pas inhérent aux choses, il n'en fait pas partie comme une essence ou une propriété intrinsèque, car une essence ou une propriété inhérente à une chose ne peut en même temps appartenir à plusieurs autres choses. L'être essentiel d'une chose est sa constitution à partir de tout ce qui, universel et singulier, constitue son être. C'est cette constitution essentielle qui est appelée « statut ». Chaque chose a un statut, et toutes les choses qui ont *même statut* (et non pas « le » même statut) sont essentiellement non différentes.

104. *Ibid.*

Le statut d'une chose est d'ordre intelligible. Il est séparé d'elle, mais « intelligé » à son sujet. Avec cette réinterprétation de la théorie de l'indifférence, il semble que l'on passe du platonisme du *Ménon*, où, quoique de nature intelligible, l'*eîdos* est présenté comme immanent aux êtres sensibles, au platonisme du *Phédon*, où il désigne une Forme « indépendante du sensible, existant par elle-même et inaccessible aux sens ». Le passage, toutefois, n'est pas total. La comparaison du type d'être du statut à celui de l'« énonçable », qui renvoie à la théorie stoïcienne du *λεκτόν*, indique clairement, que l'universel n'est ni un terme, ni une chose, ni l'être d'une chose, mais une structure intelligible exprimée par une expression complexe plutôt que par un nom commun. Quoique formulée dans le langage platonicien de la participation, la seconde théorie de l'indifférence ou théorie du statut ne se confond donc pas avec la théorie des Idées.

Dire que les universaux sont participés par les sensibles signifie seulement qu'on s'en forme l'intellection au sujet des sensibles et que, littéralement, les sensibles sont *leurs choses* (*res eorum*). Or dire que tout homme est la « chose de l'universel 'homme' » (*quilibet homo est res huius universalis homo*) ne veut dire ni qu'il est son sujet d'inhérence ni qu'il participe de l'extérieur à sa réalité intelligible, cela veut simplement dire que 'Tout homme est homme' (*quilibet homo est homo*). Pour faire saisir cette différence, l'auteur recourt au terme latin *maneries*, formé sur le français « manière »¹⁰⁵. Dire d'une chose qu'elle est une chose de telle manière ou de telle nature ne signifie pas que cette manière lui soit inhérente. Lorsqu'on dit que 'Socrate est blanc' ou que 'Socrate court', on *montre* certes que quelque chose est inhérent à Socrate, mais ce quelque chose « n'est *signifié* par aucun des termes qui figurent dans l'énoncé ». Par sa prédication, l'universel 'blanc' montre seulement qu'il y a inhérence de blancheur, mais il ne la signifie pas positivement. Poser que Socrate est un animal ou qu'il est une substance ne montre rien qui soit présent en Socrate ou absent de Socrate, cela donne seulement à entendre quelque chose à son sujet.

Telle que la résume l'*Ars Meliduna*, la seconde théorie de l'indifférence emprunte ainsi à la fois au platonisme, à l'aristotélisme et au stoïcisme. Plus exactement, elle sauve les Idées en les rabattant sur les « exprimables incorporels » stoïciens, et ces mêmes exprimables

105. Le mot '*maneries*', qui n'embarassé, en son temps, Jean de Salisbury lui-même (cf. *Metalogicon*, 2, 17, éd. Webb, p. 95-96), signifie sorte, espèce, catégorie. Abélard l'emploie également, sous la forme '*maneria*'. Sur ce point, cf. J. Jolivet, « Notes de lexicographie... », p. 125-128.

lui servent à sauver la *similitudo intellecta* aristotélécienne : elle soutient qu'un universel n'est pas une chose partagée par d'autres choses, mais un statut intelligible où se rencontrent diverses choses, lequel n'est ni dans les choses, comme une forme immanente, ni hors des choses, comme une Forme séparée, mais « intelligé » au sujet des choses et doté d'un être qui est celui de l'« énonçable ».

La partie à trois annoncée par Degérando entre platonisme, aristotélisme et stoïcisme trouve ainsi pour la première fois sa réalisation complète. Il va de soi que le stoïcisme de l'*Ars* est de seconde main. Il doit beaucoup à ce qu'en rapportent Boèce ou Sénèque (*Lettre* 117). Il n'en est pas moins original sinon dans les matériaux mis en œuvre, du moins dans l'usage qui en est fait.

UNIVERSAUX ET ÉNONÇABLES, OU LE RETOUR DE ZÉNON

Si la seconde théorie de l'indifférence exposée (favorablement) par l'*Ars Meliduna* représente bien le point de vue de son auteur, le réalisme de la secte des *Melidunenses* repose donc en dernière analyse sur la thèse que l'universel ne doit pas être pensé à la manière d'une chose, car il n'y a de choses que sensibles, mais selon des modalités d'être propres non pas aux intelligibles en général, mais aux *incorporels stoïciens*. L'auteur, qui suit les bribes d'information qu'il tire de Boèce et de Sénèque, répond ainsi clairement au problème de Porphyre, plus exactement aux trois questions qui constituent le problème de Porphyre.

A la première question : (1. 1) Les genres et les espèces sont-ils des réalités subsistantes en elles-mêmes ou (1. 2) de simples conceptions de l'esprit ? il répond par une version adoucie de (1. 1-2) : ce sont des ressemblances essentielles, qui causent la subsistance des choses sensibles, mais perçues seulement par l'intellect.

A la deuxième question : (2. 1) Les genres et les espèces sont-ils des corporels ou (2. 2) des incorporels ? il répond par une adhésion claire à (2. 2) : ce sont des incorporels.

A la troisième : (3. 1) Les genres et les espèces sont-ils des êtres séparés ou (3. 2) des êtres subsistant dans les choses sensibles ? il répond par un rejet conjoint de (3. 1-2) : ce ne sont ni des Formes séparées ni des choses immanentes aux sensibles.

C'est donc la thèse (2. 2) qui, chez lui, permet de comprendre la nature de sa reprise des deux termes de l'alternative ouverte dans la première question de Porphyre et de son rejet des deux termes de l'alternative ouverte dans la troisième. Or, sur ce point, il n'y a pas d'am-

bigüité possible : « Les universaux ne sont ni des substances ni des propriétés, mais ils ont un être bien à eux (*habent suum esse per se*), comme les énonçables, le temps, les sons vocaux et la gloire. » *Enuntiabilia, tempora, voces, fama* : c'est la liste, remaniée, des incorporels selon les stoïciens, amputée du vide et du lieu – un remaniement fâcheux du point de vue de la doctrine stoïcienne, où les *φωναί* étaient au contraire des êtres corporels, un remaniement qui, toutefois, préserve l'essentiel : les universaux, comme les « exprimables », ont un mode d'être spécifique. Par-delà le remaniement infligé aux thèses stoïciennes, dont la notion de statut individuel qui reprend un aspect central du concept stoïcien de qualité individuelle (être moins la qualité spéciale à un individu que la propriété qui est cause que l'individu a le nom qui est le sien – ce qui rejoint, sur un autre terrain la causalité éponymique de la Forme platonicienne), mais en abandonne un autre, plus important encore (qui est qu'une qualité est toujours *corporelle*), la thèse de l'*Ars Meliduna* témoigne d'une surprenante reviviscence de l'ontologie stoïcienne. Elle s'inscrit aussi de manière inattendue dans l'ontologie moderne, dans la mesure où le mode d'être spécifique attribué aux universaux évoque ce que les philosophes modernes ont appelé la « substance », entendant par là le mode d'être des objets du discours ou de la pensée qui, à proprement parler, n'existent pas. Par là, les universaux de l'*Ars Meliduna* prennent rang au côté des « représentations en soi » (*Vorstellungen an sich*) de Bolzano et des objets apatrides (*homeless Objects*) de Meinong-Chisholm : objets de pensée, *intentionalia*, objectifs et objets incomplets – sans oublier, pour prendre une référence plus médiévale, le *significabile complexe* de Grégoire de Rimini¹⁰⁶.

106. Formulée vers 1340, la doctrine du *significabile complexe* repose sur un certain nombre de thèses apparentées à celles que développera Alexius von Meinong. La principale est l'affirmation que l'objet de la connaissance n'est pas une chose singulière extramentale, c'est-à-dire le singulier donné à la connaissance intuitive, mais un « complexe signifié complexement ». Grégoire de Rimini n'est pas réaliste au sens courant du terme. Pour lui comme pour Occam, la réalité est composée de choses singulières. Il n'est pas, pour autant, nominaliste. Ce n'est pas non plus un partisan des faits intentionnels. La doctrine du *significabile complexe* est extérieure à la fois au réalisme burleyen, au « particularisme » occamiste et aux théories de l'*esse obiectivum*. On peut en résumer ainsi l'essentiel : les étants singuliers sont créés par Dieu, leur existence est donc contingente ; or la science porte sur le nécessaire. L'objet de la connaissance scientifique ne peut donc être un singulier. La géométrie, par exemple, ne porte pas sur des triangles singuliers et contingents donnés à l'intuition sensible, mais sur des propriétés et des relations nécessaires spécifiant des classes d'objets ou d'états de choses *idéaux*. Si l'objet de la science n'est pas une chose extramentale contingente désignée par un nom propre, les structures conceptuelles qui constituent l'objet de la science ne sont donc pas directement désignées par des

L'analyse détaillée des noms qui ne signifient pas d'universaux montre, en tout cas, l'extrême raffinement ontologique d'une théorie construite avec si peu d'éléments de première main. A simplement regarder la liste des exclus, on voit, en effet, s'esquisser en creux un système fondé sur un jeu subtil de distinctions entre points de vue ontologique, épistémique et linguistique. Sont considérés comme ne signifiant pas d'universaux¹⁰⁷ : les noms de ce que la scolastique appellera les transcendants, 'res', 'aliquid', 'ens', 'unum' (une formulation qui évoque à ce point les traductions latines d'Avicenne que l'on pourrait presque se demander si l'auteur de l'*Ars* n'a pas eu entre les mains une des premières copies latines de la *Métaphysique du Shifâ*), les noms indéfinis (qui ne font connaître aucun statut), les noms des sons vocaux (comme le nom 'nom'), les noms des énonçables eux-mêmes (par exemple, les prédicats aléthiques : 'vrai', 'faux'), les noms des relations, les appellations des universaux eux-mêmes (comme le nom 'genre'), les noms collectifs (comme le nom 'peuple'), les noms d'artefacts (qui, comme 'maison', ne signifient pas des statuts naturels – on voit par là que le problème des universaux est intrinsèquement lié à celui des régularités nomologiques, à ce qui fonde la constance des espèces naturelles), les noms « numériques » (comme 'deux', 'trois', etc., qui n'ont pas de genre généralissime, puisque aucune substance ou quantité n'est deux ou trois, et ne peuvent être prédiqués de plusieurs – sinon un singulier serait prédicable de deux individus comme 'deux' dans 'Socrate et Platon sont deux'), les noms possessifs, les noms d'êtres fictifs, *nomen figmenti* (comme 'chimère' ou 'bouc-cerf', qui n'ont pas non plus de genre généralissime, en tant qu'objets impossibles et non pas simples particuliers non existants)¹⁰⁸. En revanche, les

noms propres, elles sont référées par des expressions complexes, comme les propositions infinitives latines telles que '*Socratem esse album*', 'le fait que Socrate est blanc'. Ce fait, référé complexement, n'est ni Socrate, ni la blancheur, ni même la blancheur de Socrate : c'est un état de choses. Ce sont ces états de choses significables, mais pas par un nom propre, que Grégoire appelle « significables complexement », lesquels, et eux seuls, sont « nécessaires et éternels ». Sur Grégoire de Rimini, la meilleure étude reste celle du futur traducteur des *Recherches logiques* de Husserl, H. Lille, dans *Le « Complexe significable »*, Paris, Vrin, 1936.

107. Cf., pour tout cela, *Ars Meliduna*, f° 221va, cité par De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1, p. 309-310.

108. La distinction entre « nom de fiction » (*nomen figmenti*) et « nom d'universel » renoue, au niveau linguistique, avec l'opposition, tracée par les commentateurs grecs, entre les êtres fictifs comme le τραγέλαφος (bouc-cerf, *hircocervus*), qui sont dans les « pensées pures » (ἐν φιλοῦς ἐπινοαίαις), et les universaux abstraits, qui sont dans l'ἐπινοαία, en tant que dérivés des choses sensibles. Sur ce point, cf., par exemple, Élias, *In Porphy. Isag.*, éd. A. Busse (« Commentaria in Aristotelem Graeca », XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 49, 19-20.

noms signifiant des particuliers non existants, qui n'appellent aucune chose, mais en ont appelé dans le passé (comme 'César') ou en appelleront dans l'avenir (comme 'Antéchrist'), signifient des universaux, car la signification est indépendante de l'appellation (« *César* signifie un individu, non un individu qui soit à présent, mais qui est ou qui fut ou qui sera »).

Sont encore exclus des noms signifiant des universaux : les signes de quantification et les syncatégorèmes, ainsi que les termes relatifs ou interrogatifs (221vb), les termes dénotant une « fonction officielle » comme 'lecteur' ou 'scripteur', les comparatifs et les superlatifs, le verbe être et les verbes impersonnels, les termes tels qu'« une partie de l'un signifie l'opposé du signifié de l'autre », autrement dit les paronymes, comme 'blanc et blancheur', 'grammairien et grammair', les phrases qui constituent l'appellation d'un énonçable, comme les propositions infinitives '*Socratem esse hominem*' ou '*hominem esse album*', les syntagmes comme 'homme blanc' ou 'animal blanc' qui ne font connaître aucun statut.

En revanche, le cas oblique signifie le même universel que le cas droit : « Ceux qui soutiennent qu'un universel est signifié seulement par le cas droit singulier en nombre (*casus rectus singularis numeri*) ont tort. » Le cas oblique, par exemple 'de l'homme' ou 'à l'homme' et tous les cas d'un mot dénotent la même chose que le cas droit : 'homme'.

Pareil souci de distinction, ainsi que la nature des choix opérés, montrent le niveau d'élaboration sémantique atteint au XII^e siècle dans la réflexion sur le problème des universaux.

L'école porrétaïne et les nouvelles collections

Si les *Montani* apparaissent comme des partisans d'une bipartition de l'universel en universel « dans la pluralité » et universel « postérieur à la pluralité » et les *Melidunenses* comme des tenants d'une doctrine boécienne de la *similitudo substantialis* réinterprétée à la lumière de la théorie stoïcienne des exprimables, les *Porretani* bouclent l'exploitation du champ d'énoncés disponibles en proposant une variété de réalisme onto-théo-logique fondée sur les deux moitiés du legs boécien : la philosophique, telle qu'elle s'exprime dans les commentaires sur Aristote et Porphyre, la théologique, telle qu'elle se déploie dans les opuscules de théologie trinitaire rédigés contre les chrétiens d'Orient schismatiques : les nestoriens et les monophysites

(jacobites). Avec l'école porrétaïne, c'est donc le néoplatonisme chrétien qui vient s'emparer du stock de problèmes traités dans le cadre de la *Logica vetus* : celui de Boèce, mais aussi celui du pseudo-Denys l'Aréopagite. Deux surgeons du platonisme, difficilement harmonisables, puisque l'un va philosophiquement de pair avec un aristotélisme qu'il a lui-même déjà replatonisé, tandis que l'autre ignore superbement Aristote et plonge directement ses racines dans la théologie platonicienne et l'hénologie de Proclus. Le réalisme porrétaïn n'est pas pour autant un produit de synthèse : c'est, avec le non-réalisme d'Abélard, la seule alternative d'ensemble à l'aristotélisme titonnant professé par les *Reales*. Cette philosophie nouvelle où Boèce le théologien s'affronte à Boèce le philosophe introduit en même temps un langage nouveau en ontologie – un langage difficile, qui sera souvent mal compris, mais qui permet l'émergence d'une théorie nouvelle, celle de la « conformité », qui se substitue, du point de vue des choses, à la « communion intelligible » et au « statut » des *Melchimeses*, et élabore, plus qu'aucune autre théorie ne l'avait fait jusque-là, un concept véritable de la participation.

L'ONTO-LOGIQUE DE BOÈCE, OU LE DISCOURS SUR LES SUBSISTANCES

C'est dans un traité de théologie trinitaire, le *Contra Eutychen*, que Boèce jette les fondements d'une forme de platonisme qui, jusqu'au XIV^e siècle, va décisivement imprégner toute l'ontologie.

Réduite à l'essentiel, l'initiative boécienne consiste dans une reformulation de la classification des prédicables de Porphyre à partir d'une distinction entre deux notions d'origine diverse, l'une, la *substance*, héritée des *Catégories* d'Aristote, l'autre, la *subsistance*, adaptée de la notion platonicienne de forme par les théologiens chrétiens d'Orient.

La subsistance (*subsistentia*, qui traduit le grec *οὐσιωσις*) est la propriété de « ce qui n'a pas besoin d'accidents pour être ». La substance (*substantia*, qui traduit le grec *ὕποστασις*) est ce qui fournit aux accidents le sujet dont ils ont besoin pour être. La propriété caractéristique de la substance (le *substare*) est ainsi de supporter des accidents, de leur servir de sujet, de *subiectum*. Subsistance et substance permettent de redéfinir ontologiquement les prédicables de Porphyre. Pour Boèce les genres et espèces sont seulement *subsistants*, tandis que les individus sont, au contraire, à la fois *subsistants* et, si l'on peut dire, *substants*. Ils sont subsistants parce qu'ils

n'ont pas besoin d'accidents pour être. Ils sont substants parce que les accidents ont besoin d'eux pour être et qu'ils leur offrent ce sujet ou substrat qui leur permet d'être.

La différence des individus avec les espèces et les genres réside donc finalement dans la capacité de servir de sujet ontologique aux accidents, ces derniers n'ayant pas d'être en dehors des sujets individuels qui les supportent – une thèse qui rejoint la formule de l'*Isagoge* affirmant que « tout leur être est d'être dans » un sujet et, par-delà, la caractérisation aristotélicienne des accidents en *Catégories*, 2, comme « ce qui est dans un sujet ».

Dans le système de Boèce, essence (*essentia*), subsistance (*subsistentia*) et substance (*substantia*) sont ontologiquement hiérarchisées. L'homme « a essence » (*οὐσιᾶ*) dans la mesure où il existe ; il « a subsistance » dans la mesure où « il n'est dans aucun sujet » ; il « a substance » dans la mesure où « il sert de sujet à d'autres réalités qui ne sont pas elles-mêmes des substances ».

Le critère de la *substantialité* est donc très précis : est substance ce qui supporte des accidents qui ne subsistent pas par eux-mêmes. Le monde de Boèce est à la fois aristotélicien et platonicien : aristotélicien, parce que c'est un monde où seuls les individus sont des substances, platonicien parce que c'est un monde où les genres et les espèces sont seuls à être *seulement* subsistants.

ESSENCE, SUBSTANCE ET SUBSISTANCE

Face à ce monde *bifide*, les médiévaux, qui, jusqu'au XII^e siècle, disposaient sur ce point des seules *Catégories* d'Aristote et des *Opuscula sacra* de Boèce, ont construit plusieurs ontologies « aristotéliennes » en assumant de manières diverses les contradictions qu'ils ne pouvaient manquer de relever entre ses deux postulats contraires. Tous ceux qui ont affronté explicitement cette structure contrariée se sont, cependant, efforcés d'en redistribuer les éléments en fonction d'une vue authentiquement aristotélicienne de la structure de la réalité : l'hylémorphisme, à savoir la doctrine présentant chaque réalité concrète comme un composé de matière et de forme.

Au point culminant de l'influence de Boèce, au milieu du XII^e siècle, certains auteurs, comme Thierry de Chartres ou le fondateur de la tradition de la grammaire dite « spéculative », Pierre Héléic, ont ainsi tenté de redéfinir la notion de substance en articulant étroitement les relations de sub-stance et de sub-sistance au schème

conceptuel de l'hylémorphisme. Ce faisant, ils ont répondu, sans le savoir, à la question fondamentale posée par Aristote en *Métaphysique*, Z, 3 : Qu'est-ce qui de la matière, de la forme ou du composé mérite le plus le titre d'οὐσία ? On peut résumer ainsi leurs conclusions : là où *substantia* est interprétée à partir de la portance, la seule réalité qui mérite le titre de « substance » est la *matière*, qui « se tient sous » (*sub-stat*) toutes les formes accidentelles ou essentielles ; là où *substantia* renvoie à la subsistance, c'est au contraire la *forme* qui doit être dite « substance », mais au sens précis de subsistance, c'est-à-dire de ce qui fait être (« sister ») *en dessous de soi* le flux de la matière en le stabilisant formellement ; là où *substantia* est pris dans le double geste du *substare* et du *subsistere*, seuls les *individus* méritent d'être dits « substances », c'est-à-dire « essences » (*essentiae*), dans la mesure où ils ont, comme la matière, la propriété de supporter des formes accidentelles ou essentielles et, comme la forme, celle d'être distincts et déterminés en leur être.

Dans cette perspective, tout composé est donc d'ordre substantiel et toute substance peut être appelée une « essence » – les deux descendances latines de l'οὐσία, « *substantia* » et « *essentia* », se trouvent ainsi réconciliées. Plus exactement, la *con-sistance* ontologique de chaque chose qui *est*, c'est-à-dire de chaque *essentia*, peut être visée de deux manières : sous l'angle de sa *sistance*, de son *étance*, bref de son *essence*, ou sous l'angle de ce qui la fait con-sister, de ce *à partir de quoi* (*ex quo*) elle est, bref de son ex-sistence à partir d'une forme et d'une matière. Car toute essence non seulement est, mais ex-siste à partir de ses éléments constitutifs. L'ex-sistence de l'ontologie boécienne n'est pas l'existence, la propriété d'*être* qui, dans l'ontologie scolastique, s'ajoute à l'essence pour la faire être : c'est un autre nom de la composition comme structure ontique de l'être *concret*.

C'est dans l'école de Gilbert de Poitiers que l'ontologie « boécienne » de la composition a atteint son plein développement. Toute l'ontologie de l'école porrétaïne est, en effet, issue d'une lecture spéculative de la théorie boécienne de la subsistance et, par là, d'une tentative de suture du texte des *Catégories* à l'aide du platonisme – un platonisme reformé à partir d'une interprétation nouvelle de la participation.

GILBERT DE POITIERS ET LE CONFORMISME ONTOLOGIQUE

La caractéristique principale de l'ontologie porrétaïne est de donner une version de la notion platonicienne de participation qui subvertit entièrement les concepts traditionnels de l'avoir et de l'être.

La thèse de Gilbert est que deux choses ayant le même nom et la même définition – dans le langage des *Catégories* : deux choses synonymes – ne peuvent avoir la même forme. Elles peuvent seulement être de même forme en ayant chacune une forme. Pour construire une telle propriété, les textes d'Aristote n'offrent aucun support théorique. Il faut le chercher ailleurs. Cet ailleurs ne pouvant être la participation au sens strict, dont Gilbert sait d'ailleurs peu de chose, il lui faut réinventer le platonisme ou, plus exactement, inventer un autre platonisme. Ce platonisme inédit est la théorie de la *conformitas*, le *con-formisme* ontologique.

La théorie de la *conformitas* est une réponse au problème crucial de l'ontologie catégoriale : quel est le fondement ontologique du discours ? Gilbert n'ignore pas que nombre de ses contemporains traitent les universaux comme de simples mots. Il est si peu ignorant du *tournant linguistique* opéré avec Abélard qu'il est un des pionniers de la théorie logico-sémantique de la référence qui, sous le nom latin de *suppositio*, va, effectivement, révolutionner toute la pensée philosophique médiévale jusqu'au point d'orgue de l'occamisme. Il ne se satisfait pas pour autant d'une doctrine qui réduirait l'universel à un nom ou à un terme. Car une telle réponse laisse irrésolue la question qui porte toute la problématique des universaux : celle du fondement réel de la valeur sémantique (« appellative ») des noms. Il ne suffit pas de rapporter à la décision d'un logothète (le premier « impositeur » du langage) la correspondance des mots universels et des choses singulières. Il faut aussi expliquer ce qui fait qu'une pluralité de choses peuvent être *réellement* appelées par le même nom. Autrement dit : qu'est-ce qui rend compte ontologiquement de la relation entre les mots universels et les choses ? La réponse n'est ni nominaliste ni conceptualiste, mais réaliste et non réaliste. Un non-réalisme original, sans rapport avec celui d'Abélard, antiplatonicien dans son platonisme même.

Le mot *unio*, que choisit Gilbert pour bâtir son ontologie formelle, caractérise le rapport de « conformité » existant selon lui entre des subsistances. Cette ontologie est celle de Boèce, mais repensée comme une ontologie des *subsistants* destinée à faire pièce à la théorie aristotélicienne des substances premières.

Par « subsistant » (*subsistens*) Gilbert entend une chose concrète (*id quod est*) en tant que composée d'un substrat (*substantia*) et de formes (*subsistentiae*) qui font de ce substrat un « être », une *essentia*, c'est-à-dire un sujet doté d'un *esse*. Le subsistant individuel est donc grâce à des subsistances, qui sont de véritables formes essentielles. La subsistance n'est pas pour autant une « forme immanente » au sens platonicien du terme. La subsistance *n'a certes pas*

besoin d'un sujet pour être, au contraire, elle fait être son sujet, mais, faisant être son sujet, elle n'est pas pour autant en lui comme une Forme participée par une pluralité.

Qu'est-ce à dire ? Soit la question cruciale de la problématique des universaux, celle du fondement ontologique des attributions sémantiques : pourquoi peut-on dire que *Caton* et *Cicéron* sont deux hommes ? Il y a dans cette unique demande deux questions distinctes que l'on peut marquer par une différence d'accent : (a) en quoi sont-ils deux hommes ? (b) en quoi sont-ils deux *hommes* ? La réponse de Gilbert est double. Pour qu'ils soient hommes, il faut qu'ils aient même subsistance, mais, pour qu'ils soient deux, il faut que leurs substances soient numériquement distinctes. Ce double réquisit semble envelopper une contradiction, celle qui, depuis le matin grec, oppose Platon et Aristote. Pourtant, Gilbert affirme explicitement que la diversité numérique des substances est garantie à la fois de leur diversité individuelle et de leur identité spécifique¹⁰⁹.

Le rôle des notions de « réunion » (*unio*) et de « conformité » (*conformitas*) est d'expliquer en quoi deux choses ont et n'ont pas à la fois la « même » forme.

RÉUNION, CONFORMITÉ ET RESSEMBLANCE

La « réunion » indique le type d'unité ontologique faible désignée par un singulier collectif, comme le terme « peuple »¹¹⁰. Chez les Porréains, c'est cette unité faible qui sert à élucider le statut ontologique des genres, fondant par là même une théorie originale des universaux. Pour eux, en effet, le genre n'est ni une chose universelle participée par une pluralité d'individus synonymes (réalisme), ni un simple concept abstrait (conceptualisme), ni un mot ou un terme signifiant une pluralité de choses individuelles (nominalisme) : c'est une collection d'individus « réunis » par une « ressemblance ». Cette version de la théorie de la collection n'est pas la version réaliste critiquée par Abélard : un ensemble d'individus hypostasié en « chose universelle ». Le genre porréain n'est pas une chose qui se partage en plusieurs autres choses. Contre les implications naïves du langage porphyrien de la *division*,

109. Cf. Gilbert de Poitiers, *De Trinitate*, I, 1, n° 29, éd. N. M. Häring, *The Commentaries on Boethius*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, p. 76, 77-77, 82.

110. Cf. *Compendium Logicae Porretanum*, éd. S. Ebbesen, K. M. Fredborg, L. O. Nielsen, *CIMAGL*, 46 (1983), p. 14, 92-93.

l'école porréaine fait valoir que l'expression 'division d'un genre' est impropre. Un genre ne se divise pas : ce qui se divise, ce sont seulement les réalités « réunies » par lui¹¹¹. Quand Alain de Lille pose qu'un nom commun « appelle plusieurs individus en une même nature commune », il faut ainsi comprendre que cette « nature » n'est qu'un universel de « réunion », que ce n'est pas une *res* possédée réellement et à égalité par une pluralité d'autres choses. Mais, si l'universel n'est ni une chose, ni un concept, ni un simple nom, quel est son statut ontologique ? Le concept de « conformité » est censé répondre à cette question. Sa fonction est d'instrumenter une conception de l'universel entendu non plus comme *chose*, mais comme *cause*.

Pour les Porréains, l'unité d'un genre défini comme une « collection d'individus » est fondée dans une « ressemblance » ou « similitude » entre « les effets » de l'universel. Il y a donc, au principe même de la *collection*, intervention d'un universel *causal*, un thème qui remonte à la théorie platonicienne de la causalité des Formes, que tant Aristote que Syrianus ont placée au cœur du dispositif platonicien. Cet universel antérieur à la pluralité évoque ainsi naturellement l'universel *πρὸ τῶν πολλῶν* des commentateurs néoplatoniciens des *Catégoriques*. Pourtant, à l'époque de Gilbert, aucun n'est traduit en latin : ni David, ni Élias, ni Ammonius (qui ne le seront pas au Moyen Age), ni Simplicius (qui le sera seulement au XIII^e siècle). D'où vient, dans ces conditions, le concept porréain de l'universel causal ? D'un auteur chrétien du début du VI^e siècle, profondément influencé par le néoplatonisme proclien : Denys le pseudo-Aréopagite.

C'est dans les traductions de Denys qu'apparaissent pour la première fois en latin les notions de *conformité* et de *causalité* qui sous-tendent la théorie porréaine de la *conformitas*. L'originalité de Denys, qu'exploitera à fond l'école porréaine, est cependant d'associer une notion causale de l'universel et l'idée d'une structure formelle propre à chaque chose. Comme le dit le chapitre XIII des *Noms divins*, « les réalités réunies ne se réunissent [...] qu'en vertu d'une forme unique conçue d'avance et propre à chacune », en sorte que chaque chose « préexiste en elle sur un mode d'unité » (*ἐνιότης*, latin : *unio*)¹¹². La cause de la conformité entre choses réunies dans une collection est donc l'universel qui contient *en unité* ce que la pluralité développe et réalise *en conformité*. Par la dynamique même de la conceptualité dionysienne, Gilbert retrouve ainsi la distinction entre universel anté-

111. Cf. *Compendium Logicae Porretanum*, éd. cit., p. 54, 61-64 et 55, 16-17.

112. Cf. Denys le pseudo-Aréopagite, *De divinis nominibus*, chap. XIII, § 2-3 ; PG 3, 977D-980B.

rieur à la pluralité et universel dans la pluralité. Le nom de l'universel $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu$ est l'« archétype », l'*originalis exemplum*; le nom de l'universel $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$ est la « forme native » (*forma nativa*) qui fait de chaque singulier participe de l'archétype une copie conforme à tout autre participe du même universel. La conformité entre singuliers réalise sur le plan horizontal ce que la causalité verticale de l'universel fait s'épancher (*defluere*) dans chaque singulier : une ressemblance de nature. Comme l'écrit la *Summa Zwettlensis* : « Toute identité de nature ou de genre consiste dans une conformité. Et la conformité des natures singulières est la pleine ressemblance qui fait que Socrate et Platon sont dits naturellement semblables de par les humanités singulières qui les conforment semblablement l'un à l'autre ¹¹³. » La conformité est donc bien distincte de l'uniformité, ce qu'illustre clairement Alain de Lille (*Regulae*, n^{os} CXXIX et CXXX) en opposant la *conformitas* qui caractérise la « ressemblance » de deux individus créés et l'*uniformitas* divine, c'est-à-dire la consubstantialité ou « unisubstantialité », du Père et du Fils.

Chez Gilbert, donc, la « conformité » exprime, au niveau du créé, l'uniformité de l'universel divin (l'Idée divine) en causant la « ressemblance essentielle » qu'ont entre elles des réalités numériquement distinctes, mais semblables de nature. La conformité est ainsi la cause de la « communauté du genre » ¹¹⁴. Réciproquement, le *Compendium Porretanum* définit l'individu comme « ce qui n'est pas conforme à autre chose » dans « la plénitude de ses propriétés » ¹¹⁵.

Ainsi, l'école porrétaïne répond à la question cruciale qui oppose nominalistes et réalistes : comment déterminer ce qui, dans la réalité, fonde la perception d'une ressemblance spécifique ou générique entre une pluralité de choses individuelles ? Chaque chose a une forme spécifique, une subsistance formelle, qui fait d'elle la chose qu'elle est. C'est par cette forme, sa forme, par ce qu'elle est en elle-même, qu'elle ressemble à d'autres choses qui, comme elle, sont par leurs propres formes. Il n'y a donc pas de Forme unique participée sur le mode de l'avoir, immanente à chaque individu – par exemple, pour les hommes, la Forme d'homme ou d'humanité, à la fois spécifiquement une en elle-même et numériquement distincte en chacun –, mais une pluralité de formes d'hommes spécifiquement identiques et numéri-

113. Cf. Anonyme, *Summa Zwettlensis*, I, 18 (xxvi-xxvii), éd. N. M. Häring (« Beiträge Z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt. », NF XV), Münster-Copenhague, Aschendorff, 1976, p. 33.

114. Cf. Gilbert de Poitiers, *Contra Eutychen*, 4, n^o 116, éd. Hilring, *The Commentaries...*, p. 312, 95-97.

115. Cf. *Compendium Logicae Porretanum*, éd. cit., p. 49, 7-10.

quement distinctes en chacun, qui sont cause que chaque homme est un homme : l'humanité de *a*, celle de *b*, celle de *c*, et ainsi de suite.

En d'autres mots : c'est par lui-même qu'un individu ressemble à d'autres individus, non par une propriété commune, à la fois possédée par chacun et numériquement distincte de tous. Entre deux choses singulières – deux hommes –, il n'y a pas une troisième chose, « universelle », l'humanité, communiquée à chacun d'eux ou divisée en chacun d'eux : l'Humanité n'est pas un dividende divisé par une pluralité de diviseurs, mais la propriété essentielle de chaque homme. Le fondement ontologique de la ressemblance entre des individus n'est pas extérieur à eux, c'est la structure ontologique concrète de chacun d'entre eux. L'universel porrétaïn réussit donc à préserver la notion de forme commune sans en faire une forme communiquée. Comme l'écrit Alain de Lille, la « forme » c'est-à-dire la « propriété qui, informant un sujet, le fait semblable aux autres », est dite « commune » parce qu'elle « réunit son sujet à un autre », non parce qu'elle « est communiquée à plusieurs ». Une même chose – fût-elle « universelle » – ne peut se trouver simultanément en plusieurs autres.

Cette thèse, que partage Abélard, anticipe de deux siècles celle que l'on présente traditionnellement comme la pierre de touche de la révolution occamiste. Et pour cause : elle sanctionne un débat interne au platonisme médiéval, et elle repose sur un principe – « Ce qui est dans une chose ne peut se trouver en même temps dans une autre ¹¹⁶ » – directement issu d'un axiome de Boèce – « Tout ce qui est dans un singulier est lui-même singulier ¹¹⁷ » –, bloquant toute interprétation de la participation en termes de communication.

En posant que la structure ontique de chaque individu est cause de la possibilité d'une « réunion » avec d'autres individus possédant une structure ontique semblable, l'école porrétaïne met en place un schème conceptuel, le conformisme ontologique, que l'on retrouvera, formalisé logiquement, tout au long du xiv^e siècle. Avec Gilbert et ses élèves, il est temps de prendre congé de la tradition latine pour aller, dans l'Orient et l'Occident musulmans, assister à un nouveau lever du différend Platon-Aristote, en l'espèce de celui des deux plus grands philosophes de l'Islam médiéval : le Perse Avicenne et le Marocain Averroès.

116. Cf. Gilbert de Poitiers, *De Trinitate*, I, 2, n^o 6 prol., éd. Hilring, p. 58; *Compendium Logicae Porretanum*, éd. cit., p. 41, 57-70.

117. Cf. Boèce, *In librum De interpretatione*; PL 64, 464.

La scolastique arabe

Bien qu'il n'y ait jamais eu en terre d'Islam d'universités au sens chrétien et occidental du terme, il y a eu une scolastique arabe, ou plutôt arabophone. Cette scolastique, qui prolongeait à sa manière la scolastique du néoplatonisme tardif, a eu deux figures tutélaires : Avicenne, qui était contemporain d'Anselme de Cantorbéry ; Averroès, qui l'était d'Alain de Lille. Tous deux ont relancé le débat philosophique autour du platonisme et de l'aristotélisme. Tous deux ont servi de mentor à la scolastique latine. On examinera ici leurs positions respectives, en elles-mêmes puis dans les diverses traditions qu'elles ont suscitées.

L'universel selon Avicenne

Avicenne affronte directement le problème pendant de l'aristotélisme : lier la doctrine empiriste de *Métaphysique*, A, 1 à la doctrine du νοῦς, l'« intuition intellectuelle », qui complète la série de l'« induction abstractive » dans les *Seconds Analytiques*, II, 19. Il le fait dans le cadre d'une nouvelle ontologie de l'οὐσία fondée sur la distinction non aristotélicienne de l'essence et de l'existence, ce qui lui permet d'aborder de façon originale le problème du passage de la pluralité des « expériences » concrètes et particulières à la saisie de la structure essentielle de chaque étant. Il le fait aussi dans le cadre d'une épistémologie fondée sur une noétique et une cosmologie émanatistes, de style farabien, où la correspondance du logique et du réel est assurée par une commune origine des deux ordres dans l'activité d'un même principe transcendant, le « Donateur des formes » (*Dator formarum*), qui émane à la fois les formes substantielles dans les êtres sensibles et les formes intelligibles dans les âmes humaines. Ce *Dator formarum*, qui est la synthèse conceptuelle du Demiurge platonicien

et de l'intellect agent aristotélicien, est le foyer de toute la doctrine avicennienne de la connaissance. Là où, soucieux de présenter la connaissance aristotélicienne et la connaissance platonicienne comme deux moments distincts et successifs d'un même processus de remontée à l'Intelligible, al-Fârâbî présentait l'induction abstractive comme un préalable à la contemplation des intelligibles séparés, Avicenne renoue avec la problématique de Syrianus : expliquer l'origine des universaux à la jonction de l'empirique et de l'intelligible. Abandonnant les notions de formes psychiques et de formes séparées, non moins que la projection et la réminiscence qui les instrumentent, il redéfinit, dans la perspective émanatiste, le rôle de la connaissance sensible : la connaissance « empirique » est bien un préalable à l'acquisition des intelligibles, mais au sens où elle dispose l'âme à recevoir les formes intelligibles correspondant aux objets perçus, formes qui émanent en l'âme dès que celle-ci est prête à les recevoir. L'universel n'est donc pas dégagé des données sensibles par l'activité « abstractive » du sujet engagé dans le sensible : dès que le sujet y est disposé, il émane en lui du principe même qui fonde le parallélisme entre la pensée et le réel. L'universel n'est ni un faisceau d'impressions sensibles lié dans l'imagination et conservé dans la mémoire, ni un simple terme ou nom « collectif ». Pour définir ce qu'est l'universel, Avicenne utilise un terme qui, à travers sa traduction latine, va marquer en profondeur toute l'histoire de la philosophie : l'universel est une « intention ». Le mot 'intention', en latin *intentio*, qui rend les termes arabes *ma'qûl* et *ma'nâ* (pensée, mais aussi idée et signification), est généralement considéré comme un synonyme de concept. Il donne cependant à entendre autre chose que le « rassemblement » porté dans le *conceptus* par le latin *capere* (« prendre ») : c'est moins un comprendre qu'un entendre (au sens où l'on dit : « j'entends par là que »), un entendre qui est aussi un vouloir-dire, et surtout une visée : c'est, pour reprendre l'expression du *Ménon*, « ce que l'on a en vue » lorsqu'on pense à quelque chose ou lorsqu'on parle de quelque chose, ce vers quoi « tend » la pensée ou « se porte l'attention ». L'*intentio* a une dimension apophantique ou, si l'on préfère, « intuitive » que n'a pas le *conceptus* : une dimension « découvrante » ou « dévoilante » qui fait voir ce qu'est la chose. C'est cette dimension de l'*intentio* avicennienne qu'est censé avoir redécouverte Brentano en frappant la notion d'« orientation vers un objet », qui aurait elle-même donné naissance à l'intentionnalité husserlienne. Reste que le terme est aussi un équivalent du grec λόγος, dont il partage l'ambiguïté puisque, comme lui, il oscille entre le sens de forme (comme dans l'expression l'« intention d'une chose », *intentio rei*) et celui de for-

mule (comme dans l'expression : « l'intention d'homme est 'animal-raisonnable-mortel-bipède' »). Avec l'*intentio* avicennienne, c'est donc l'indécision originaire de l'onto-logique et du psycho-logique dans le λόγος qui se perpétue dans le nouveau champ de l'intentionnalité – une indécision où la modernité s'est elle-même engagée sur les pas de Brentano et de Husserl (voir encadré).

LES TROIS ACCEPTIONS DU MOT 'UNIVERSEL' CHEZ AVICENNE

Dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, Aristote avait défini l'universel « en repos dans l'âme comme une unité *en dehors de la multiplicité* » résidant « une et identique dans tous les sujets particuliers ». Dans la *Métaphysique*, V, 1, Avicenne prend un autre départ. Il analyse les différentes manières dont se dit l'universel. L'expression est ambiguë comme l'est celle, inaugurale, de la formule employée par Aristote en *Métaphysique*, Γ, pour dire la pluralité des sens de l'être : « Être se dit de multiples façons. » Toutefois, compte tenu de l'ensemble du passage, ce que veut dire Avicenne est clair : le terme universel « peut [arabe : *qad*] se dire » de trois manières, parce qu'il y a trois manières de prédiquer un universel.

(1) On peut parler d'« universel » « dans la mesure où » ce dont on parle « se prédique en acte de plusieurs » sujets.

(2) Est également 'universel' « ce qui peut se prédiquer de plusieurs » sujets. C'est là que sont introduits (a) le terme *intention* et (b) la distinction entre essence et existence, la définition complète étant : « On appelle 'universel' (*universale*) une intention qui peut se prédiquer de plusieurs sujets, sans qu'il soit requis qu'ils existent » (arabe : *wa-in lam yashtarit*), ou, comme dit la version latine : « même si aucun d'eux n'est doté d'un être effectivement réel » (*esse in effectum*). C'est ainsi que l'intention « maison heptagonale » peut se dire d'une pluralité d'étants singuliers. Cette possibilité n'est pas entamée s'il n'existe dans le monde aucune maison heptagonale ou s'il en existe peu. L'existence d'une pluralité de référents actuels n'a rien à voir avec l'universalité de l'expression, qui se définit par sa seule possibilité interne de prédication.

(3) Enfin, est 'universel' « ce dont rien n'empêche de croire raisonnablement (*opinari*) qu'il peut se prédiquer de plusieurs sujets », même si, de fait, il n'y a en tout et pour tout qu'un seul sujet concerné. Ici, l'unicité du référent n'est pas une cause suffisante pour bloquer l'universalité de l'intention. L'universalité est à nouveau définie intrinsè-

Avicenne entre Husserl et Brentano

Le texte fondateur de la notion moderne d'intentionnalité, la *Psychologie au point de vue empirique* de Franz Brentano, fait explicitement référence au Moyen Âge : « Ce qui caractérise tout phénomène mental, c'est ce que les scolastiques du Moyen Âge nommaient l'in-existence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, et que nous décririons plutôt, bien que de telles expressions ne soient pas dépourvues d'ambiguïté, comme la relation à un contenu ou la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité), ou encore une objectivité immanente¹¹⁸. » Née sous le signe de l'ambiguïté redoutée, la notion moderne d'intentionnalité est restée polysémique. H. Putnam souligne que le terme renvoie, dans l'usage moderne, à des faits aussi différents que (1) celui, pour des mots, des phrases et autres représentations, d'avoir une signification ; (2) celui, pour des représentations, de pouvoir désigner (i.e. être vraies pour) une chose réellement existante ou, parmi plusieurs choses, chacune d'entre elles ; (3) celui, pour des représentations, de pouvoir porter sur quelque chose qui n'existe pas ; et (4) celui, pour un « état d'esprit », de pouvoir avoir pour objet un « état de choses ». Soucieux de rendre à Brentano ce qui est à Brentano et à Husserl ce qui est à Husserl, Putnam souligne, toutefois, que Brentano n'a jamais lui-même soutenu que « l'intentionnalité du mental fût un moyen de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés et comment il se fait que dans les actes de conscience nous en arrivions à être dirigés vers un objet » : il a seulement soutenu que « les phénomènes mentaux se caractérisaient par le fait d'être dirigés vers des contenus »¹¹⁹. Ce serait par un singulier choc en retour, à savoir par la prédominance accordée à Husserl au sens (2) pour se prémunir contre le *psychologisme* brentanien, que l'on aurait fini par attribuer à Brentano lui-même la thèse de son adversaire. Il va de soi que tout le spectre de l'intentionnalité moderne est couvert au Moyen Âge, et ce parce que l'*intentio* avicennienne est aussi ambiguë que le λόγος et qu'elle y ajoute sa propre ambiguïté.

quement comme possibilité conceptuelle interne. L'exemple de tels universaux est la Terre ou le Soleil. Il n'y a qu'une seule terre et un seul soleil, mais rien n'empêche d'imaginer, rien n'exclut de penser que l'intention de Terre et celle de Soleil s'appliquent à plus d'une chose.

118. Cf. F. Brentano, *La Psychologie au point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 102.

119. Cf. H. Putnam, *Représentation et Réalité*, trad. Cl. Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990, p. 211.

Pour ce faire, il faudrait disposer d'une preuve qui montrerait l'impossibilité d'une telle situation. Or il n'y a pas de preuve de ce genre. Si donc est possible, « opinable », ce qui ne peut être « démontré impossible », l'intention de Soleil et celle de Terre sont des universaux, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas individuelles sous prétexte qu'elles ne s'appliquent respectivement qu'à un seul sujet. La définition qu'Avicenne propose ici n'est pas seulement d'ordre « intentionnel », elle ne fait pas seulement de l'universel une « intention de l'esprit » (disons un « concept mental »), elle est aussi d'ordre « intensionnel » au sens moderne du terme (voir encadré). L'intention Soleil a un contenu intensionnel. La pluralité des référents, situation que l'on dirait aujourd'hui *contrefactuelle*, est compatible avec l'intension du terme, elle ne la modifie pas, car l'unicité ne fait pas partie de cette intension : c'est un fait relatif au monde actuel, non une « propriété intensionnelle » du Soleil, valable dans tous les mondes possibles.

Les trois emplois licites d'universel peuvent être synthétisés en une seule définition d'ensemble, laquelle caractérise ce qu'Avicenne appelle « l'universel logique » (*universale logicum*) ou, plus littéralement (selon l'arabe), « l'universel employé en logique » et tout ce qui peut être « assimilé » à l'universel logique (le Soleil, la Terre, la maison heptagonale). Cette définition est à nouveau ambiguë, puisqu'elle peut être interprétée comme définissant une chose ou un terme : « Ces trois peuvent s'accorder en ceci qu'universel est ce qu'il n'est pas impossible de prédiquer en pensée de plusieurs » sujets : *id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis*¹²⁰.

Tel que le définit Avicenne, l'universel n'est ainsi considéré ni comme une unité *en dehors de la multiplicité* ni comme une unité résidant *dans tous les sujets* particuliers, mais comme une *intentio* que rien n'interdit de penser prédicable de plusieurs. Au *praeter multa* et au *in multis* d'Aristote Avicenne substitue donc le seul critère de *prédicabilité de multis*, une *relation un-plusieurs* – ou plutôt un-beaucoup (*one-many*) –, qui n'est pas une relation de signification, mais une *relation d'attribution*, laquelle est soit réalisée *actuellement* (dans tous les sens du terme), soit réalisable, c'est-à-dire valable (2) même si elle est réalisée en peu ou en aucun, ou (3) en un seul.

120. Cf. Avicenne, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, V, 1, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet avec une « Introduction doctrinale » de C. Verbeke, Louvain-Leyde, 1980, p. 228, 19-21.

Intension et intention

Une preuve du double statut intentionnel et intensionnel de l'*intentio* avicennienne est que celui-ci ne classe pas *Dieu* parmi les intentions universelles. L'intention de Dieu est, pour lui, individuelle, et non universelle, alors que celle de la Terre est universelle, et non individuelle. Pourquoi ? On sera tenté de répondre : parce qu'à ses yeux il n'est pas possible de prédiquer en pensée *Dieu* de plusieurs. Serait-ce que le caractère d'universel reconnu à une *intentio* est fonction d'éléments *épistémiques* ? On peut à nouveau être tenté de répondre que oui, puisqu'il semble qu'en refusant à *Dieu* l'universalité Avicenne fasse intervenir la croyance métaphysique ou religieuse, ici le monothéisme musulman. Un polythéiste, qui croit en l'existence d'une pluralité de dieux, ne devrait-il pas considérer l'intention *dieu* comme universelle ? Verbeke, qui remarque cet aspect de la doctrine d'Avicenne, souligne le problème : « Si par hypothèse quelqu'un admettait qu'il y a trois dieux, la notion en question deviendrait-elle universelle ? Selon Avicenne, une notion est universelle s'il est possible de l'appliquer à plusieurs sujets : cette définition ne se base-t-elle pas sur un caractère extrinsèque ? Ne faut-il pas se demander plutôt ce qui caractérise l'universel en lui-même, ce qui est à la base de son applicabilité à plusieurs sujets ? » Et de conclure : « La doctrine d'Avicenne n'est probablement pas sans lien avec le monothéisme rigoureux de l'Islam : la notion de Dieu ne peut à aucun prix être considérée comme universelle. » (Verbeke, 1980, p. 10*) On peut répondre à cette objection que l'unicité fait partie de l'intension de Dieu pour des raisons proprement conceptuelles : le Dieu de la *Métaphysique* d'Avicenne est, en effet, l'Être de soi nécessaire, or il est démontrable et démontré philosophiquement qu'il est impossible qu'il y ait deux êtres de soi nécessaires, comme le dit *Métaphysique*, I, 7 ; Van Riet, p. 49, 40 : « L'être nécessaire doit être une seule essence. » Si Avicenne ne classe pas Dieu parmi les intentions universelles, ce n'est donc pas parce qu'il n'est pas épistémiquement possible de prédiquer cette intention d'une pluralité de sujets, mais parce qu'il est conceptuellement impossible de la prédiquer de plusieurs.

LA DOCTRINE DES TROIS ÉTATS DE L'UNIVERSEL

En définissant les trois manières dont se dit l'universel, Avicenne n'a fait que définir les trois sortes d'universaux logiques. Cette analyse de la prédicabilité de l'intention logique (ou assimilable) ne doit

pas être confondue avec la doctrine complète des universaux ni, spécialement, avec la théorie des trois états de l'universel. Celle-là est propre à Avicenne, celle-ci est héritée du néoplatonisme tardif dont il a recueilli l'héritage. Les commentateurs néoplatoniciens, Ammonius, Élias, David, Simplicius, distinguaient trois types d'universaux : (1) les universaux antérieurs à la pluralité (πρὸ τῶν πολλῶν) ; (2) les universaux dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς) ; (3) les universaux postérieurs à la pluralité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). Avicenne reprend cette distinction dans la *Logique* du *Shifâ*, précisément dans la partie, conservée en latin, consacrée à la paraphrase de l'*Isagoge*. Il la déclare lui-même ancienne, ou « usuelle », et la répète fidèlement, jusque dans le vocabulaire.

L'usage était, quand on distinguait les cinq (prédicables de Porphyre), de dire que, d'un premier point de vue, c'étaient des êtres physiques (*naturalia*), d'un autre point de vue, des êtres logiques (*logicalia*) et, d'un autre encore, des êtres intelligibles (*intellectualia*). Et l'on pourrait aussi dire qu'ils sont, d'un point de vue, sans pluralité (*absque multiplicitate*) et, de l'autre, avec une pluralité (*cum multiplicitate*)¹²¹.

La distinction entre universaux physiques, logiques et intelligibles correspond à la distinction entre universaux physiques, logiques et théologiques des néoplatoniciens. De fait, les universaux sans multiplicité sont de deux sortes : séparés (« divins ») et abstraits (mentaux). On retrouve ainsi les trois classes distinguées au VI^e siècle : les universaux antérieurs à la pluralité, les universaux dans la pluralité, les universaux postérieurs à la pluralité – les universaux antérieurs à la pluralité étant les Formes contenues dans la pensée du Créateur et dans celle des anges.

Mais, puisque le rapport de tout ce qui existe à Dieu et aux anges est comparable au rapport, chez nous, des objets fabriqués à l'âme de l'artisan, il en résulte que ce qui est dans la sagesse du Créateur et des anges, et qui touche à la vérité de ce qui est connu et compris à partir des choses de la nature, possède un être antérieur à la pluralité (*ante multitudinem*). Or tout ce qui est intelligé là est de l'ordre de l'intention. Ensuite, ces intentions acquièrent un être qui est dans la pluralité et, quand elles sont dans la pluralité, elles cessent entièrement d'être unité (*unum*), puisqu'il n'y a rien de commun entre les sensibles extérieurs, sinon la distinction numérique (*discretio*)

121. Cf. Avicenne, *Logica*, éd. de Venise, 1508, f° 12ra.

et la distribution spatiale (*dispositio*). Enfin, elles sont intelligées une seconde fois (*iterum*) chez nous (*apud nos*), après avoir été dans la pluralité (*postquam fuerint in multiplicitate*)¹²².

Par rapport au néoplatonisme, on a donc les équivalences suivantes :

- (a) universaux *ante multiplicatam* (ou *Intellectualia*) = πρὸ τῶν πολλῶν
- (b) universaux *in multiplicitate* (*naturalia*) = ἐν τοῖς πολλοῖς
- (c) universaux *postquam fuerint in multiplicitate* (*logicalia*) = ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.

S'agit-il pour autant d'un simple décalque ? Bien qu'il fasse en général la différence entre les Anges de la Révélation et les Intelligences du cosmos péripatéticien, rien n'interdit de penser qu'ici Avicenne identifie les deux. Le modèle néoplatonicien étant résorbé dans l'univers, le *cosmos* noétique, du péripatétisme gréco-arabe. C'est d'autant plus vraisemblable que le texte ne se contente pas de juxtaposer les trois classes, la différence des points de vue tantôt mentionnée correspond en fait aux étapes d'un processus orienté : l'universel *ante multitudinem* préexiste à l'universel dans la pluralité, car, Avicenne n'emploie pas le mot, mais la chose est évidente, il « émane » ou « procède » en lui. De même, l'universel qu'Aristote appelait « postérieur » aux choses n'est engendré qu'*après avoir séjourné dans le sensible*. Sous la triade néoplatonicienne, c'est donc tout le complexe mécanisme métaphysique de l'émanation qui est articulé, lequel implique à son tour la doctrine avicennienne de la causalité « dispositive » de la connaissance sensible dans le processus complet de la connaissance humaine. L'universel n'est pas directement infusé en l'âme humaine, il ne l'atteint qu'après être passé dans le sensible, ce qui revient à dire qu'il n'atteint l'âme humaine qu'une fois qu'elle s'est habilitée à le recevoir. Resterait à expliquer la manière dont s'effectue cette réception qui redonne à l'intelligible une partie de l'être qu'il a perdu dans la pluralité sensible. Cette question, pas plus que celle du statut de l'universel antérieur à la pluralité, ne peut être assumée dans un traité de logique. C'est donc dans la *Métaphysique* que l'on trouve la réponse à la question de Syrianus : celle de la jonction entre l'empirique et le non-empirique. Contrairement au platonisme, Avicenne transforme cette problématique. Les platoniciens tentaient de concilier l'empirisme d'Aristote et l'innéisme de Platon, Avicenne, que l'on a accusé de replatoniser Aristote, cherche à articuler l'empirique et l'*a priori*, et ce parce que son aristotélisme l'emporte large-

122. Cf. Avicenne, *Logica*, éd. cit., n° 12va.

ment sur les influences néoplatoniciennes. C'est pourquoi il n'a besoin ni de formes psychiques ni de réminiscence. Son problème est nouveau, sa solution révolutionnaire.

L'INDIFFÉRENCE DE L'ESSENCE ET LE PRINCIPE DE TOLÉRANCE

La grande nouveauté de l'ontologie avicennienne est la distinction entre l'universel et son universalité. Le pivot de cette distinction est une autre distinction, inconnue d'Aristote, qui remet profondément en cause la vue grecque de l'οὐσία : la différence entre essence et existence. Pour Avicenne, l'existence est un accident de l'essence. Cette thèse, ici formulée dans le langage de la scolastique latine du XIII^e siècle, est généralement énoncée chez lui sous une forme sensiblement différente, dans le langage de l'*intentio* et de la « choséité » (voir encadré, p. 186).

Si l'être effectif n'est pas un prédicat essentiel de l'essence ou, en d'autres mots, si l'intention de la *choséité* d'une chose n'enveloppe pas son existence, bref si penser à ce qu'est une chose n'est pas penser au fait qu'elle existe et se peut accomplir sans rien poser de son existence, l'intention de *choséité* peut être détachée par la pensée de tout ce que les versions arabes d'Avicenne appellent les « concomitants de l'essence ». Le détachement intentionnel de la choséité par rapport à l'existence, de la quiddité par rapport à la quoddité, selon la formule frappée par Heidegger dans *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'Être*, est capital pour la redéfinition avicennienne de l'universel. Grâce à ce détachement, la question du statut ontologique de l'universel, laissée de côté par Porphyre, peut être assumée, au-delà de tous les clivages entre empirisme conceptualiste de style aristotélicien et réalisme des Formes de style platonicien, par la possibilité de penser l'essence dans sa séparation éidétique. C'est cette possibilité qui vient remplir la place marquée en creux par Aristote à la fin des *Seconds Analytiques* : le νοῦς, qui est à la fois la limite et le dehors du processus d'induction abstractive, cette « intuition intellectuelle » que certains commentateurs modernes d'Aristote ont fait refluer dans son œuvre à partir de la phénoménologie husserlienne, est désormais, pour la première fois et véritablement, pensable comme une « intuition des essences ». Par rapport à la lecture néoplatonicienne d'Aristote, le changement de paradigme est total : il n'est plus question, comme chez Syrianus, ni de Formes psychiques, ni de projection imaginaire, ni de réminiscence. Le non-empirique,

Sur le vocabulaire de l'être chez Avicenne

La thèse fondamentale d'Avicenne telle qu'elle est initialement retranscrite en latin est que l'« être (*ens*) signifie une disposition ou une intention (*intentio*) ajoutée de l'extérieur à la chose dont elle est énoncée ». Il n'est donc pas toujours explicitement question d'existence et d'essence dans les traductions latines d'Avicenne, mais de deux termes conceptuellement, voire grammaticalement, ambigus – l'un, *res*, c'est-à-dire « chose » (arabe *al-shay'*), que l'ontologie scolastique reprendra sous le vocable d'*essentia*; l'autre, *ens* – littéralement « étant » (arabe *al-wujūd*) : l'« être », l'« existence », l'« existant » – pour désigner ce qui deviendra l'*existentia*. Ce vocabulaire dessine toutefois un réseau conceptuel qui, même recouvert par le langage scolastique, continue d'habiter la langue philosophique, notamment l'allemande, où la distinction entre réalité (*Realität*) et effectivité (*Wirklichkeit*) préserve quelque chose de l'équation avicennienne entre essentialité, choséité (ré-alité) et possibilité. La réinterprétation scolastique de la distinction entre *res* et *ens* est en tout cas méthodiquement justifiée par les auteurs latins du XIII^e siècle : ce qu'Avicenne entend par *res* n'est autre que la « quiddité et l'essence de chaque » quelque chose (*aliquid*); ce qu'il vise par le terme *ens* est « quelque chose d'ajouté à cette quiddité ». Ainsi distinguées, la « ré-alité » du quelque chose, c'est-à-dire de ce qui est effectivement, mais aussi de ce qui est simplement pensable, cogitable ou possible, et l'effectivité de cette ré-alité s'inscrivent dans une structure à trois places que les scolastiques expriment à l'aide des trois vocables *subiectum* (au lieu d'*aliquid*), *essentia* (au lieu de *res*) et *existentia* (au lieu d'*ens*). Quoi qu'il en soit des premières formulations de la thèse accessibles aux Latins, le fondement de l'ontologie avicennienne reste une théorie de l'« accidentalité de l'existence » qui circule, la plupart du temps, sous la forme suivante : « L'être est un accident s'attachant de l'extérieur à toutes les quiddités, puisqu'il ne leur revient pas à partir d'elles-mêmes. »

autrement dit l'*a priori*, n'est plus confondu avec l'inné, au couple formé par la projection et la réminiscence succède la séparation éidétique.

Universel et universalité

Généralisant au statut intentionnel de l'universel le principe de la distinction intentionnelle de la choséité et de l'être actuel, Avicenne pose au fondement de sa théorie de l'universel la nécessité d'une dis-

tinction entre l'intention d'un universel et l'intention de son universalité. De même que l'on peut et doit distinguer la choséité de la chose – sa quiddité – et l'existence de la chose – sa quoddité ou, pour reprendre le terme même d'Avicenne, son *anitas* – comme deux réponses distinctes faites à deux questions distinctes – *quid sit* (qu'est-elle ?) et *an sit* (est-elle ?) –, on peut et on doit distinguer entre l'intention de la choséité et celle de son caractère universel. D'une formule : l'universalité est un accident de la choséité ou, plus brutalement, l'universalité est un accident de l'universel. Dans le texte porteur de la nouvelle doctrine des universaux (*Métaph.*, V, 1), Avicenne pose que l'intention d'un universel, par exemple l'intention d'*humanité* ou celle de *caballéité*, n'est ni une ni multiple. L'universel, couramment défini comme « un dit de plusieurs » ou « un en plusieurs », n'est donc de soi *ni un ni plusieurs*. Cette doctrine a semblé paradoxale ou contradictoire. Elle énonce pourtant un caractère constitutif de l'universel en tant que tel, à savoir que l'intention d'unité ou de pluralité s'« attache » à celle de l'universel *sans faire partie de son contenu propre*, disons de son *λόγος*. C'est ce caractère qu'Avicenne isole et théorise dans la doctrine de l'indifférence de l'essence.

L'essence indifférente

Si la caballéité, l'*equinitas*, a en elle-même une définition, un *λόγος* indépendant de l'universalité, tout comme la choséité d'une chose se définit indépendamment de son existence, on peut en inférer que, dans la pensée, « l'universalité advient à la caballéité » à titre d'accident. D'où le slogan qui, pour des siècles, va résumer la théorie avicennienne de la séparation éidétique : « La caballéité n'est rien d'autre que la caballéité » (*equinitas est tantum equinitas*). Dire que la caballéité est seulement caballéité n'est pas une simple tautologie : c'est le *λόγος* identitaire qui exprime la possibilité de l'intuition d'une essence. Pour Avicenne, cela revient à soutenir qu'« en elle-même elle n'est ni une ni multiple ». Plus encore : dire que la caballéité est seulement caballéité ne revient à dire d'elle « ni qu'elle existe dans la réalité sensible ni qu'elle existe dans l'âme, ni qu'elle est en acte ni qu'elle est en puissance au sens où cela ferait partie de son essence ». Autrement dit : toutes les propriétés de l'essence, en dehors de son essentialité, sont des accidents de l'essence. Cette conception de l'essence est antiplatonicienne. L'essence avicennienne n'est de soi ni plurielle au sens où, comme forme participée, elle serait pluralisée dans la pluralité de ses participes, ni une au sens de Forme séparée unique. Elle est de soi indifférente aux deux. La *communauté* de

la forme participée est un accident de l'essence : « Du fait que, dans la définition de la caballéité, s'accordent ou se rencontrent une pluralité de choses, la caballéité est commune » ; sa singularité est aussi un accident : « Dans la mesure où on la considère avec les propriétés et les accidents précis qui s'attachent à elle, elle est singulière » ; mais cette singularité n'est pas celle de la Forme séparée, de l'Idée platonicienne. Cette conception de l'essence n'est pas pour autant empiriste ou conceptualiste, au sens de l'aristotélisme trivial. L'essence intuitionnée dans sa séparation éidétique n'est pas l'« universel d'expérience » construit sur la répétition des sensations et la persistance des images par l'induction abstractive. Il n'est de l'intention de l'essence ni d'être dans la réalité sensible, ce qui est le statut de l'universel *in multis*, ni d'être dans l'âme, ce qui est le statut de l'universel *de multis*, ni d'être en acte ni d'être en puissance, ni d'être une ni d'être multiple. Cela ne fait tout simplement pas partie de son *intentio*. En posant cela, Avicenne ne veut donc pas dire que la caballéité en tant que caballéité n'est ni une ni multiple, mais seulement que ce n'est pas en tant que caballéité qu'elle est ainsi caractérisée.

À l'objection « logique » que la doctrine de l'indifférence de l'essence viole le principe de contradiction il répond ainsi sur le terrain de la logique. Si « quelqu'un nous demande de répondre sur la caballéité dans le cadre régi par le principe de contradiction », autrement dit s'il nous demande si la caballéité, en tant qu'elle est caballéité, est A ou ~A, nous devons répondre que ce n'est pas en tant que caballéité que la caballéité est A ou ~A. Il y a là une distinction capitale qui, faute d'être reconnue, ruine toute la doctrine. Une distinction qui passe entre le niveau du langage objet, celui des énoncés comme « x en tant que x est A » ou « x en tant que x n'est pas A », et le niveau métalogique, celui des énoncés comme « ~{x en tant que x est A} » ou « ~{x en tant que x est ~A} ». Dans le langage scolastique de la logique modale, on pourrait dire que la théorie de l'indifférence de l'essence doit s'entendre *de dicto* (de ce que dit la proposition enchâssée) non *de re* (de la chose qui est le sujet de la proposition) : la double négation paradoxale, le *ni... ni...*, qui signe le statut de l'essence s'exerce sur le contenu propositionnel affirmant que x en tant que x a telle ou telle propriété, non sur x lui-même, c'est-à-dire sur ce que x est en tant que x, car, en tant que x, x est seulement x.

À quoi bon distinguer l'essence dans sa séparation éidétique et l'universel en tant qu'essence accidentée par un certain nombre de caractères extrinsèques à son intention ? Pour établir en dehors de l'un et du multiple, de l'existence sensible et de l'inhérence mentale, du singulier et de l'universel, de l'acte et de la puissance, et, pourquoi pas ? de l'être

et du non-être, une « troisième région de l'être » extérieure à toutes ses déterminations positives et négatives ? Pour prouver qu'il y a un tiers entre le concept abstrait d'Aristote et la Forme séparée de Platon, entre l'intelligible dégagé de la matière et l'Intelligible pur d'al-Fârâbî, un équivalent fonctionnel de la Forme psychique de Syrianus qui, pourtant, ne serait ni une chose du monde (une réalité sensible) ni une chose purement mentale (une affection de l'âme), bref une chose intermédiaire entre l'abstrait et le séparé qui ne serait ni abstraite ni non abstraite, ni séparée ni non séparée, d'un mot : un objet *pur*, indifférent à toute existence comme à toute non-existence ? C'est ce que nombre d'interprètes médiévaux ont tiré d'Avicenne en formalisant certains de ses énoncés à l'aide d'une distinction entre « être d'essence » (*esse essentiae*) et « être d'existence » (*esse existentiae*), dont on retrouve l'écho jusque dans la philosophie moderne, avec la théorie de l'« extériorité ontologique (*Aussersein*) de l'objet pur » chez le grand adversaire de Bertrand Russell, Alexius von Meinong. Nous reviendrons plus loin sur cette question. Pour le moment, il nous faut examiner plutôt comment la théorie de l'indifférence de l'essence s'inscrit dans la problématique avicennienne des universaux.

Le principe de tolérance et la critique du platonisme

En pointant l'indifférence de l'essence, Avicenne entend fonder la possibilité *ontologique* de la prédication. L'universel *homme* est un prédicable. Pour rendre compte de sa prédicabilité, il faut supposer que ce qui est visé par le terme 'homme', à savoir l'essence *homme*, en un mot l'*humanité*, ne présente pas un caractère intentionnel qui rendrait toute prédication impossible. L'intuition fondamentale d'Avicenne, exprimée dès la *Logique du Shifâ*, est que le prédicat 'homme' ne peut être attribué à une pluralité de sujets individuels que si l'essence de l'homme n'est de soi ni universelle ni singulière : ni universelle, car, si tel était le cas, il ne pourrait y avoir aucun homme singulier ; ni singulière, car, si tel était le cas, il n'y en aurait qu'un seul (éd. Venise 1508, f° 12ra). Pour que le prédicat 'homme' soit universellement prédicable, il faut donc que l'ὄντα d'homme ne soit ni inappropriable par tous ni appropriée à un seul.

Le problème qu'assume Avicenne est issu du dilemme dans lequel Aristote voulait enfermer Platon en *Métaphysique*, Z, 13. Pour attaquer la thèse de la forme participée (c'est-à-dire de la présence réelle de l'universel comme universel dans la chose participant de lui), Aristote établissait, dans son premier argument antiplatonicien, que si, par

définition, l'universel n'était propre à aucun individu, il devait être la substance de tous ceux auquel on l'attribuait, sous peine de ne l'être d'aucun. Or il ne pouvait l'être de tous, puisque, dès qu'il était substance d'un individu quelconque, cet individu était *ipso facto* tous les autres individus (en vertu du principe énonçant que « les êtres dont la *quiddité* est une, sont un même être »). Avicenne simplifie l'argument dans la perspective du *ni... ni...* : si l'on veut qu'un terme universel soit prédicable de tous et de chacun, il faut que l'essence ou nature prédiquée ne soit ni universelle ni singulière, car, si elle est universelle, elle ne pourra plus être conçue en chacun pris séparément et, si elle est singulière, elle ne pourra plus être conçue en tous. L'indifférence de l'essence a ainsi pour première fonction d'assurer une *tolérance ontologique*. Il faut que la nature de l'essence tolère d'être conçue comme invariante en différents contextes ontologiques, ce qui ne peut se faire qu'à condition d'être concevable en elle-même comme dépourvue de tout caractère ontologiquement inhibant.

C'est cette tolérance interne qui permet à Avicenne de résoudre les apories du réalisme platonicien sans verser dans un conceptualisme pseudo-aristotélicien. L'antiplatonisme d'Avicenne est particulièrement sensible dans sa doctrine des universaux. Paradoxalement, c'est grâce à sa conception de l'indifférence de l'essence et à sa théorie de l'intuition de l'essence qu'il s'oppose le plus décisivement à Platon. En *Métaphysique*, VII, 2, il formule cinq arguments contre le platonisme, qui tous, à des degrés divers, supposent l'indifférence de l'essence.

- Le premier paralogisme qui commande toute la théorie des Formes séparées est de poser que ce qui peut être conçu de manière abstraite doit nécessairement exister à l'état séparé (*Métaph.*, VII, 2 ; Van Riet, p. 363, 2-3). Penser la forme de l'homme « en tant qu'elle est seulement forme de l'homme » ne nous oblige pas à poser que ce qui est atteint là doit « exister seul et séparé » ontologiquement (*Métaph.*, VII, 2 ; Van Riet, p. 364, 14-17).

- Le second paralogisme des platoniciens est de croire que, parce qu'il y a une seule et même intention de l'humanité, cette intention est numériquement une et présente en plusieurs, et multipliée par ses relations, comme un père unique en une pluralité de fils.

- Le troisième est de ne pas distinguer l'universel et l'universalité, l'intention d'humanité et celle d'unité ou de multiplicité.

- Le quatrième est de généraliser cette confusion à tous les contextes philosophiques : par exemple aux régularités nomologiques et à la fixité des espèces. Les platoniciens font « comme si l'humanité et une humanité une ou multiple ne faisaient qu'une seule et même intention » (*Métaph.*, VII, 2 ; Van Riet, p. 366, 49-55). D'où

ils concluent que l'espèce humaine est invariable dans le temps, alors que c'est la définition de l'humanité en soi qui demeure la même dans tous les contextes.

- Le cinquième est de penser que puisque les choses matérielles sont causées, leurs causes peuvent être de n'importe quelle sorte, du moment qu'elles sont séparées. Or ce n'est pas parce que les choses matérielles sont causées et les objets mathématiques séparés, qu'il faut absolument que les objets mathématiques soient leurs causes.

L'indifférence de l'essence n'est donc pas au service du réalisme platonicien : l'essence indifférente n'est pas une Forme séparée atteinte par l'intuition intellectuelle. Contre Platon, Avicenne reprend, dans sa propre perspective, la majeure partie des thèses d'Aristote :

(1) L'universel en tant qu'universel n'existe ni séparé comme une Forme transcendante ni en acte dans les êtres concrets : « L'universel en tant qu'il est universel n'a pas d'être par lui-même » (*Métaph.*, V, 2 ; Van Riet, p. 239, 64) ; « L'animal en tant qu'il est animal n'a pas d'être dans les individus » (*Métaph.*, V, 1 ; Van Riet, p. 234, 58-59). L'universel ne peut se réaliser dans le particulier en dehors de caractères accidentels qui l'*individualisent* : il n'est donc jamais présent dans les choses en tant qu'universel.

(2) L'universel n'existe en acte que dans l'âme : « l'universalité n'a d'être que dans l'âme » (*Métaph.*, V, 2 ; Van Riet, p. 239, 71 et 244, 78) – comme le dit *Métaphysique*, V, 2 ; Van Riet, p. 241, 17-242, 22, en une formule qui sera souvent mal comprise (on lui fera professer la doctrine de l'identité du singulier et de l'universel, contre laquelle, dès Abélard, qui en a critiqué un équivalent latin autochtone, tous les nominalismes se sont mobilisés) : « Ainsi, selon des rapports différents, il [l'universel] est universel et particulier. En tant que cette forme est dans l'âme, elle est une des formes de l'âme, et elle est singulière. En tant que plusieurs "conviennent" en elle [...], elle est universelle. »

L'aristotélisme d'Avicenne n'est pas pour autant au service de la réduction empiriste. La considération de l'essence en elle-même est un mode de connaissance abstraite : il s'agit de considérer à part une chose indépendamment des caractères extrinsèques qui lui viennent de sa relation intentionnelle à autre chose. Cette connaissance abstraite consiste à faire abstraction de caractères coïntelligés dans la perception d'une chose sensible. Ce n'est pas la saisie cumulative de ressemblances perçues entre des choses données. L'intuition de l'essence n'est pas l'induction abstractive qui, chez Aristote, assure la formation de l'universel d'expérience. Mais alors que reste-t-il d'Aristote ?

PERCEPTION, INTUITION DES ESSENCES
ET SAISIE DE L'UNIVERSEL

Malgré les apparences, Avicenne s'efforce de donner une interprétation systématique de l'aristotélisme. La cohérence de sa démarche, qui introduit chez Aristote une cohésion qu'il n'a pas toujours explicitement, est masquée par la confusion qui entoure ses analyses dans la tradition interprétative. On doit, en bon avicennisme, sérier les domaines. Il faut distinguer, en effet : (a) le problème de la saisie du général dans le particulier au niveau de la perception ; (b) la saisie de l'essence dans son « indifférence » ; (c) la connaissance des « premiers intelligibles », principes de toute connaissance scientifique ; (d) l'élaboration de l'universel logique. Tous ces problèmes sont distincts ; ils sont malheureusement mêlés par les interprètes.

La théorie avicennienne de la perception

Le fondement général de la théorie avicennienne de la perception, que l'on retrouve dans les œuvres philosophiques (*Shifâ'*) comme médicales (*Canon de médecine*) est la distinction des sens externes et des sens internes. Dans le *De anima*, Avicenne distingue cinq facultés cognitives internes ou « sens internes ». Cette distinction est elle-même précédée d'une autre distinction : celle de la *forma sensibilis* et de l'*intentio sensibilium*¹²³. Les sens, qu'ils soient externes ou internes, ont deux objets de perception : les formes et les intentions. Ce qui distingue les deux est le trajet de la perception. La forme sensible est d'abord saisie par les sens externes, puis transmise au sens interne – c'est le cas, par exemple, pour la longueur d'une chose ; l'intention d'un sensible est un contenu directement saisi par le sens interne sans qu'un sens externe l'ait d'abord lui-même perçu – c'est ce qui se produit quand l'agneau perçoit la menace que représente pour lui le loup. Ce caractère menaçant, qui n'est pas perçu par les sens externes puisqu'il n'est pas une forme sensible du loup, est l'*intentio* du loup, distincte de sa forme, une intention qui, une fois perçue, provoque une conduite spontanée de fuite ou d'évitement.

123. Cf. Avicenne, *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, I, 5, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet, avec une « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne » de G. Verbeke, Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1972, p. 85, 88 sq.

Le premier des sens internes est le sens commun. Avicenne l'appelle en général *bantâsiâ*, terme qui traduit le grec παντασία, une terminologie surprenante, si l'on songe que le sens commun est pour lui essentiellement une instance réceptive de centralisation des données des différentes sensations. La première fonction du sens commun est de « recevoir toutes les formes que lui impriment et lui transmettent les cinq sens ». Mais ce n'est pas la seule. Le sens commun n'est pas uniquement la faculté capable de « saisir simultanément les objets des différentes puissances sensitives » (thèse qui transpose sur le terrain des facultés la simple remarque d'Aristote, *De an.*, III, 1, 425b1 sq., sur la « sensation groupée » ou « commune » qui se produit en l'âme lorsqu'il y a simultanéité de sensations relativement au même objet), il joue aussi un rôle central dans la « transformation » de la sensation en perception – un rôle bien distinct de celui de la faculté qui lui fait suite : l'imagination (latin *imaginatio*, arabe *khayâl*). On peut illustrer cela en prenant un exemple qui figure à la fois dans le *De anima*, I, 5, et dans le *Livre des directives et des remarques*¹²⁴.

Soit une goutte d'eau qui tombe en dessinant une ligne droite. La vue, le sens externe, ne laisse s'imprimer en elle que la « forme de ce qui est en face d'elle », mais ce qui est en face d'elle est « comme un point, non comme une ligne ». Autrement dit : le sens externe ne perçoit pas la droite dessinée par la goutte qui tombe. Il ne saisit que la position occupée à un instant par la goutte : il ne peut « la voir deux fois en même temps, ni en même temps à deux endroits différents ». C'est là qu'intervient le sens commun : « Au moment précis où la forme de la goutte (transmise par la vue) s'imprime dans le sens commun et s'en retire, mais avant que la forme (déposée dans le sens commun) n'ait entièrement disparu, deux puissances s'exercent simultanément : le sens extérieur saisit la goutte d'eau là où elle est (*ubi est*), le sens commun la perçoit comme si elle se trouvait [encore] là où elle était (*quasi esset ubi fuit*) et comme si elle était [uniquement] là où elle est (*quasi esset ubi est*), et ainsi ce qu'il perçoit, c'est une *distensio recta*, un tracé en ligne droite¹²⁵. » Le *comme si* est d'importance : le sens commun ne perçoit pas la chose là où elle est, c'est l'affaire du sens externe, ce qu'il saisit n'est pas *réel*, mais de l'ordre de la *bantâsiâ*, il saisit un mouvement, c'est-à-dire qu'il se rapporte à la chose comme si elle était en deux emplacements distincts – celui qu'elle occupait et celui qu'elle occupe –, mais elle n'est pas en deux emplacements distincts, et elle n'est saisie là où elle est que par le sens externe.

124. Cf. Avicenne, *Livre des directives et des remarques*, trad. A. M. Goichon, Paris, 1951, p. 316-317.

125. Cf. Avicenne, *Liber De anima*, I, 5, éd. S. Van Riet, p. 88, 34-89, 40.

Ce processus complexe de saisie auquel coopèrent le sens externe et le sens commun n'est pas encore, à proprement parler, un processus de saisie complète : le temps passe, les formes du sens externe se succèdent dans le sens commun, et les formes du sens commun à leur tour se succèdent. Il faut ainsi, nécessairement, une instance qui appréhende les deux et les retienne ou les conserve, lors même que le stimulus a cessé ou, comme dit Avicenne, quand la chose (*res*) a passé (*abiit*). C'est le rôle de l'imagination, *imaginatio* : « retenir ce que le sens commun reçoit en permanence des cinq sens, après la disparition même des sensibles en question ». La « forme » de la droite dessinée par la chute de la goutte de pluie, tel est le produit de l'imagination, c'est l'effet d'une rétention de ce qui est saisi par le sens commun et le sens externe, l'effet d'une « mise en forme » ou « formation » des deux données, l'imaginaire, au sens de la *bantâsiâ*, et la réelle. C'est pourquoi l'imagination rétentive est aussi appelée *vis formans* ou *virtus formalis* (« puissance formante » ou « formelle »). Sens commun et imagination « rétentive » et « formative » sont donc deux facultés bien distinctes, y compris anatomiquement : le sens commun est localisé dans la première cavité du cerveau, l'imagination à l'extrémité du ventricule antérieur.

A son tour, l'imagination ne doit pas être confondue avec l'« imaginative » (*mutakhayyila*), troisième sens interne, appelée plus spécialement *vis cogitativa*, « puissance cogitative » (*mufakhkira*), chez l'homme. Le rôle de cette cogitative ou imaginative est de séparer ou de combiner les images retenues par l'imagination, de diviser et de composer des images : elle est elle-même localisée dans la cavité centrale du cerveau, « là où est le vers » (c'est-à-dire la glande pinéale). Vient ensuite l'« estimative », située dans l'extrémité de la cavité centrale du cerveau et qui a pour objet les *intentiones*, c'est-à-dire ce qui n'est pas perçu par l'intermédiaire des sens externes. Vient enfin la mémoire, située dans la cavité postérieure du cerveau, et qui remplit la même fonction de rétention vis-à-vis de l'estimative que l'imagination vis-à-vis du sens commun (voir encadré).

Ce système des fonctions cognitives ou sens internes n'a rien à voir avec les processus de connaissance intellectuelle. Avicenne considérant que l'intellect n'est pas forme d'un corps par essence, mais seulement par accident, les intelligibles ne peuvent provenir en l'âme humaine directement de sa liaison avec le corps. Il n'y a donc pas de passage direct de l'imagination et de la mémoire à l'universel d'expérience selon le processus postulé plutôt que décrit par Aristote dans la *Métaphysique*, A, 1 et les *Seconds Analytiques*, II, 19. Mais alors, comment s'accomplit ce passage ?

Le rôle des sens internes dans la psychologie d'Avicenne

Jean de La Rochelle a donné un excellent résumé de la doctrine avicennienne des sens internes. On cite ici ses principales définitions : « Le *sens commun* est une faculté placée dans la première cavité du cerveau. Il a pour fonction de recevoir l'ensemble des formes que lui impriment et transmettent les cinq sens externes. C'est aussi le centre de tous les sens, qui dérivent de lui comme des rameaux. L'*imagination* est une faculté, placée à l'extrémité de la première cavité du cerveau, qui retient ce que le sens commun reçoit des cinq sens, à savoir les formes sensibles qui subsistent en elle après que la sensation proprement dite a cessé. L'*imaginative* est une faculté placée dans la cavité centrale du cerveau. Son rôle est de composer les formes sensibles qui se trouvent dans l'imagination, ou bien de les séparer – c'est selon. En tant qu'elle est soumise aux ordres de l'intellect ou de la raison, l'imaginative porte un autre nom : on l'appelle *cogitative*. Avicenne réserve le nom d'imaginative aux seuls cas où l'instance qui commande cette faculté est une faculté simplement animale. L'articulation de l'imaginative aux autres facultés peut être ainsi décrite : le sens commun transmet à la faculté formelle, comme pour un dépôt, tout ce que lui apportent les sens extérieurs ; la vertu formelle, autrement dit l'imagination, conserve et retient – elle est en effet capable de multiplier les formes sensibles ; la faculté cogitative ou imaginative se tourne vers les formes qui sont dans l'imagination pour les composer et les diviser – puisqu'elles lui sont soumises. C'est ce qui explique que les images des choses puissent être l'objet de déformations qui ne s'étaient pas produites au niveau des sens externes, c'est le cas par exemple des songes et de certains rêves éveillés. L'*estimative* est une faculté placée au sommet de la cavité centrale du cerveau. Sa fonction est d'appréhender les *intentiones* des sensibles. C'est elle qui rend compte du comportement de la brebis, de cette espèce de jugement qui fait qu'elle sait qu'il lui faut fuir le loup et s'occuper de l'agneau. Cette faculté est transcendante [par rapport à l'objet de la perception sensible], au sens où son activité perceptive ne porte pas sur des formes sensibles et matérielles, mais sur des formes immatérielles. En effet, la bonté et la méchanceté, le convenant et l'inconvenant, l'utile et le nuisible sont des *intentiones*, par elles-mêmes non matérielles et qui ne sont pas du ressort des sens externes. Ce sont toutefois des accidents des objets de la sensation, c'est pourquoi elles s'appellent intentions des sensibles. La faculté *mémorative* est placée dans la cavité arrière du cerveau. Son rôle est de retenir les intentions des sensibles perçues par l'estimative. Pour Avicenne, le rapport de la mémorative à l'estimative est donc le même que celui de l'imagination au sens commun : l'imagination a une fonction rétentive, c'est une sorte de trésor des formes sensibles appréhendées par le sens commun ; la mémorative est le trésor qui conserve les intentions des sensibles appréhendées par l'estimative. »

Les niveaux de la connaissance abstraactive

Platonicien, c'est-à-dire dualiste, dans sa conception de l'union de l'âme et du corps, ou plutôt de l'intellect et du corps, Avicenne doit expliquer le rapport de la sensation à la connaissance intellectuelle à l'aide de concepts péripatéticiens, sinon aristotéliens. La tâche est pour le moins difficile. Mais c'est cette tension structurelle qui porte à la fois sa psychologie et sa théorie de la connaissance. La seule continuité existant entre sensation et intellection réside dans l'abstraction. Envisagés sous l'angle de la *dématérialisation*, les processus de la perception se laissent décrire comme une série ordonnée : l'abstraction commence au plus bas niveau, c'est-à-dire dès la sensation, qui est un premier « dépouillement de la matière » ; elle s'achève dans l'abstraction intellectuelle, qui est un dépouillement des « accidents matériels ». Le plus bas niveau d'abstraction est celui de l'acte de vision : la forme perçue par la faculté visuelle est dépouillée de la matière ; l'abstraction de l'imagination est cependant d'un degré supérieur, puisqu'elle ne réclame pas nécessairement la présence effective de l'objet pour en connaître la forme ; l'estimative abstrait encore davantage, puisqu'elle connaît des « intentions » qui de soi ne sont pas matérielles, c'est-à-dire sensibles aux sens externes, même si elles se réalisent dans des êtres matériels. Aucune de ces abstractions ne libère la forme de ses accidents matériels.

Du point de vue de la perception, la thèse d'Aristote selon laquelle l'universel est perçu dans le particulier reçoit ainsi une limitation précise. Dire qu'il y a perception de la forme humaine dans l'intuition sensible d'un homme singulier signifie seulement que l'imagination a le pouvoir de se rendre présente, y compris en l'absence de tout stimulus visuel ; une *forme* d'homme non dépouillée des accidents matériels que sont la quantité, la qualité et la position. L'image d'un homme, même celle d'un homme imaginaire, est donc toujours celle d'un homme déterminé, et ne peut être appliquée à tous les hommes. Il en va de même pour les intentions non sensibles manipulées par l'estimative : toutes sont saisies de *façon particulière, en liaison avec une forme sensible déterminée*. L'intention du « caractère menaçant du loup » n'est pas liée au loup en général, ni à l'Idée platonicienne du loup, ni même au concept de loup. Quand on dit que le général est d'emblée saisi dans le particulier, il faut donc bien voir qu'il y est saisi de manière particulière. Ce qui assure l'unité de l'objet de perception, par exemple la forme d'homme dans la saisie d'un homme singulier, est toujours relatif à cet homme singulier.

C'est seulement dans l'abstraction intellectuelle que la forme appréhendée est libérée des accidents de la matière, de la quantité, de la qualité, de la position et du lieu. C'est ce qui la rend « universelle » c'est-à-dire applicable à une pluralité d'individus. Mais qu'est-ce que l'abstraction intellectuelle ?

Si, comme l'impose le dualisme rigoureux de l'intellect et du corps, les intelligibles ne peuvent être directement tirés des données sensibles, si le sensible ne peut être la source immédiate de l'intelligible, comment articuler le passage du sensible à l'intelligible au niveau de l'abstraction ? Que, de la sensation à l'abstraction intellectuelle, l'objet « perçu » présente un degré d'abstraction croissant et continu ne signifie pas que l'intellect humain découvre lui-même l'intelligible dans les images sensibles et le montre par lui-même dans sa pureté en faisant abstraction des « accidents matériels ». Reprenant la distinction aristotélienne entre l'intellect dit, depuis Alexandre d'Aphrodise, 'patient' ou 'possible' (*De an.*, III, 4) et l'intellect dit 'agent' (*De an.*, III, 5), Avicenne limite l'intellectualité de l'âme humaine au seul intellect patient. La théorie avicennienne de l'intellect possible est dirigée contre Platon, dans le cadre même du dualisme platonicien. Puisque la connaissance sensible ne mène pas directement à l'intelligible, on pourrait imaginer que l'âme humaine soit dotée initialement d'un stock d'intelligibles, vers lequel elle se tournerait, en se détournant du sensible, chaque fois qu'elle voudrait accéder à la connaissance d'une forme dégagée des accidents de la matière. Mais c'est précisément ce que refuse Avicenne : l'âme humaine est seulement le « récepteur » des intelligibles, il n'y a pas en elle « un trésor d'intelligible » en acte, dont elle serait provisoirement détournée par l'affaiblement sensible, mais qu'elle pourrait recouvrer intact à condition d'opérer une conversion intérieure. Avant même de savoir comment l'âme humaine les acquiert, il faut souligner que, pour Avicenne, les espèces intelligibles ne sont pas même conservées dans l'intellect récepteur : elles ne restent en l'âme qu'au moment où elles sont perçues ; il n'y a pas de mémoire intellectuelle. Ce qui perdure et se fortifie, c'est l'aptitude à percevoir. Contrairement à ce que soutenait al-Fârâbî, l'intellect possible ne devient donc pas intellect acquis, car « la substance intelligente, lorsqu'elle connaît une forme intellectuelle, ne devient pas cette forme ». L'intellect acquis n'est pas une puissance de l'âme, c'est la forme elle-même, en tant qu'*accessible* à une puissance réceptive qui s'est rendue apte à la recevoir. Ni intellect acquis au sens d'al-Fârâbî ni trésor des Formes psychiques au sens de Syrianus, l'intellect possible d'Avicenne a besoin du sensible pour se préparer à l'intelligible : il ne le possède pas d'avance et ne le conserve pas une fois qu'il l'a reçu.

Réminiscence et apprentissage : le contre-modèle avicennien

Pour expliquer l'acquisition des intelligibles, Avicenne use ainsi d'une métaphore exactement contraire à celle de la réminiscence. Platon disait que l'âme accédait à l'intelligible par le ressouvenir, parce qu'il posait que les Idées avaient primitivement causé dans notre âme la science de tous les connaissables et que le sensible n'était que l'occasion excitant l'âme à considérer des Formes qu'elle possédait déjà. Avicenne soutient au contraire que l'âme doit se rendre apte à recevoir en elle les principes de son savoir grâce à l'étude des données sensibles, par une « recherche active », *inquisitio activa* (*De an.*, V, 2 ; Van Riet, p. 92). Cette recherche, cette « étude », en un mot cette investigation du sensible n'est cependant qu'une préparation accomplie par les facultés inférieures que sont la mémoire sensible et l'imagination. Les cogitations singulières, autrement dit la considération, par la puissance rationnelle de l'âme, des singuliers qui sont en l'imagination, sont comme « le moyen terme qui prépare à recevoir nécessairement la conclusion » (*De an.*, V, 5 ; Van Riet, p. 127). « En s'attachant aux formes sensibles par un certain type d'attachement », l'âme rationnelle « s'habilité à recevoir en elle ces formes mêmes, dénuées de tout mélange », elle acquiert la capacité de s'unir à l'intellect agent à volonté et d'en recevoir les formes intelligibles. Selon Gilson (1926, p. 44), cette doctrine « va au rebours de toute vraisemblance métaphysique » : la raison de cette invraisemblance est qu'« au fond la doctrine d'Avicenne n'est pas autre chose qu'un platonisme, mais un platonisme inconséquent ». Un platonisme, parce qu'elle professe un extrinsécisme intégral pour lequel toutes les formes, les idées et les vertus sont reçues *totale*ment du dehors, et qu'il importe peu, de ce point de vue, que les formes intelligibles proviennent en nous d'Idées séparées ou d'une Intelligence séparée. Un platonisme inconséquent, parce que, si dans le platonisme tout vient à l'âme du dehors, cela lui a été donné en une fois, originairement, tandis que, au contraire, chez Avicenne, il faut pour se prêter à l'action de l'intellect séparé, que l'âme se tourne sans trêve vers les choses sensibles.

La critique de Gilson n'est pas sans fondement, mais elle ne rend pas pleinement justice au travail de préparation dont parle Avicenne : l'élaboration qui prépare l'âme à recevoir la forme intelligible émanée de l'intellect agent est, en effet, une suite de mouvements d'élaboration conceptuelle : distinction de l'essentiel et de l'accidentel au niveau de la perception, traitement des représentations imaginaires

par recouvrement (unification, *adunatio*, de plusieurs images en une seule) ou dissociation (distribution, *multiplicatio*, d'une même image en plusieurs) de leur contenu intentionnel sur la base des ressemblances présentées. En outre, elle ne tient pas compte du fait que la préparation n'est pas une condition *sine qua non* puisque, dans certains cas, l'information de l'âme par l'intellect agent peut se faire de façon immédiate, sans préparation sensible, comme c'est le cas dans la prophétie. Enfin, et dans le même registre, elle ne tient pas suffisamment compte de l'ambiguïté du statut de l'aptitude visée par Avicenne. Il y a, en effet, chez lui une partie d'innéisme, puisque l'aptitude à s'unir à l'intellect séparé n'est pas égale chez tous les hommes : certains ont une « subtilité » congénitale qui leur permet, « presque sans étude », de connaître n'importe quoi par eux-mêmes, alors que d'autres, faute d'une prédisposition naturelle, ont besoin d'une longue préparation. Reste que l'âme ne tire pas l'intelligible du sensible, mais acquiert l'habitude de s'unir à l'Intellect agent, pour contempler et connaître chaque fois qu'elle le désire.

L'ambiguïté du legs avicennien

De prime abord, l'émanatisme d'Avicenne semble un moyen théorique élégant d'échapper aux deux écueils du réalisme platonicien et du conceptualisme – Verbeke souligne qu'Avicenne n'est pas conceptualiste parce que « les universaux ne se dégagent pas », pour lui, « des contenus sensibles ». Reste que l'émanatisme semble irrémédiablement entaché par un « platonisme inconséquent », puisque, comme le reconnaît Verbeke, (a) « si la correspondance entre la logique et le réel est assurée par l'intellect agent, d'où procèdent à la fois les formes substantielles et les objets intelligibles », (b) « ces derniers requièrent néanmoins la préparation du sujet connaissant grâce à l'expérience sensible ».

Ce n'est d'ailleurs pas la difficulté principale. L'interprétation de la doctrine avicennienne des universaux bute sur un autre obstacle : comment situer la connaissance abstraite de l'essence dans le cadre général d'une conception émanatiste de la forme intelligible ? Tout se passe comme si les grandes découvertes d'Avicenne étaient incompatibles avec l'horizon théorique dans lequel il les formule.

On ne sait trop, de fait, où placer la saisie des essences dans leur séparation éidétique. Ce n'est pas une alternative d'ensemble à la problématique (et à la théorie) de la formation du concept général abstrait, ni une étape intermédiaire entre la connaissance sensible et

l'acquisition de l'universel, ni nécessairement une étape ultérieure de la connaissance portant sur un universel *déjà constitué* – il serait faux de dire que les formes intelligibles qui émanent de l'intellect agent, quand l'âme s'est disposée à les recevoir par la propédeutique des impressions sensibles, sont le point d'application de l'intuition éidétique. En d'autres termes, ce n'est pas dans sa théorie du mode d'acquisition de l'universel qu'Avicenne est le plus novateur : par là, au contraire, il reconduit une vision néoplatonicienne de l'origine des concepts. Mais, enfin, la thèse du Donateur des formes est là, comme un substitut du platonisme qui dispense de la réminiscence et de la mémoire intellectuelle (trésor des formes immanent à l'âme), dans un système qui se veut aristotélicien, et il faut bien s'en accommoder, comme d'une tentative sinon paradoxale, du moins ambiguë de maintien de l'aristotélisme par des moyens non aristotéliciens. Car il est clair que la doctrine de l'émanation de l'intelligible en l'âme à partir de l'Intellect séparé a pour fonction d'expliquer la *formation* de l'universel en tant qu'universel dans l'âme – une théorie qui s'efforce de maîtriser, plus ou moins efficacement, le problème posé par les *Seconds Analytiques*, II, 19 : l'articulation de la connaissance sensible et de l'intellection des intelligibles.

Toutefois, à ce dispositif où se fait sentir l'influence de al-Fârâbî Avicenne superpose une autre doctrine, elle novatrice, qui concerne la possibilité de saisir abstraitement la quiddité d'une chose sensible. La nouveauté de l'avicennisme est de compléter le dispositif péripatéticien gréco-arabe par une théorie qui en est, dans son principe, indépendante, d'ajouter à la connaissance abstractive de l'universel en tant qu'universel une connaissance abstraite de la chose singulière dans son essence indifférente. Là, il faut concéder que l'on sait d'autant moins articuler ces deux motifs que l'on est tenté de concevoir un système où les prestations réparties entre les deux types de connaissance seraient fondées ultimement et exclusivement sur un seul. C'est cette tentation qui a, semble-t-il, guidé la postérité latine d'Avicenne. Les deux moments problématiquement joints à l'origine dans un même ensemble doctrinal ont fini, après bien des vicissitudes, des refontes et des redistributions, par se séparer chez les avicenniens. On peut estimer qu'une partie de la révolution épistémologique du XIV^e siècle est liée à l'abandon de la première moitié de l'ensemble au bénéfice de la seconde. Lorsque la noétique d'Aristote, notamment l'obscur doctrine de l'intellect agent formulée dans le *De anima*, III, 5, a été remise en cause, le lien nécessaire établi par le péripatétisme arabe entre doctrine de l'âme et cosmologie est tombé du même coup, et avec lui le système de l'émanation qui, chez Avicenne, enca-

draît toute la problématique de la genèse des universaux. Le problème de la perception et de l'intuition, formulé dans les *Analytiques*, est alors venu occuper à lui seul le devant de la scène. La théorie de l'indifférence de l'essence a ainsi changé de fonction et trouvé la place centrale qui lui revenait potentiellement. Mais elle ne l'a fait qu'en instrumentant un problème homogène, sinon unique : celui de l'intuition essentielle du singulier.

« ESSE ESSENTIAE » ET THÉORIE DES OBJETS AVICENNE PRÉCURSEUR DE MEINONG ?

Dans la tradition avicennienne de l'Islam oriental, la notion de « chose » (*al-shay'*) a connu un développement particulier. On sait, notamment par le témoignage de Shirâzî, que (a) certains auteurs ont soutenu que la chose était « plus générale que l'existence », car ce qui est possible ou impossible n'existe pas et cependant est une « chose », puisqu'il y en a représentation dans l'intellect (à quoi Shirâzî répondait que ces non-existants étaient des « choses » dans l'esprit et existaient en lui, ce qui n'est pas « chose » dans la réalité extramentale n'étant pas non plus existant dans la réalité extramentale), et que (b) d'autres auteurs ont soutenu que la chose était « plus vaste que l'existence, puisqu'elle englobait et l'existence et la quiddité » (Anawati, p. 308). Ces deux interprétations d'Avicenne, qui visaient à restreindre le champ de l'existant par rapport à celui de la choséité ont eu un double pendant, l'un dans la philosophie latine médiévale, l'autre dans la philosophie moderne.

Dans la version latine de la *Métaphysique du Shifâ'*, deux textes, au moins, suggéraient que la nature, ou essence, possédait un être propre, distinct de l'existence. Un tel être était requis si la choséité (ce que nous appelons la réalité, allemand *Realität*) était « plus vaste » que la réalité effective (allemand *Wirklichkeit*). Examinons-les brièvement. Dans le premier texte (*Métaph.*, I, 5 ; Van Riet, p. 34-35), Avicenne explique que chaque chose (*res*) a une « certitude », *certitudo*, « par laquelle elle est ce qu'elle est ». La certitude dont il est ici question est originellement ontologique, c'est un caractère de la chose, non une modalité du « sujet » connaissant (la « certitude subjective » dont parlera la philosophie classique). Le latin *certitudo* rendait l'arabe *haqîqa*, que l'on peut aussi traduire par « nature ». La thèse d'Avicenne était donc que « pour toute chose il y a une nature par laquelle elle est ce qu'elle est » : le triangle « a une

nature/certitude par laquelle il est triangle, la blancheur en a une par laquelle elle est blancheur ». C'est à propos de cette nature/certitude qu'Avicenne utilise la première formule lançant l'hypothèse d'un être propre à l'essence. L'énoncé lui-même est d'ailleurs étrangement dubitatif, puisque la version latine dit : « Et c'est peut-être (*fortasse*) là ce que nous appelons l'être propre. » Qu'est-ce que cet être propre ? La suite du texte est encore plus troublante. On sait qu'il y a deux grandes familles de manuscrits latins de la *Métaphysique* : la tradition A et la tradition B. Dans la version B éditée par Suzanne Van Riet, Avicenne enchaîne : « Et nous n'entendons par là rien d'autre que l'intention de l'être affirmé » (*nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi*). Dans la version A, au contraire, Avicenne est censé dire : « Et nous n'entendons pas par là l'intention de l'être affirmé » (*nec intendimus per illud intentionem esse affirmativi*). Cette discrédance des deux versions, sur laquelle les historiens jettent un voile pudique, ouvre évidemment sur deux philosophies distinctes. L'expression « intention de l'être affirmé » (arabe : *ma'na l-wujûd al ithbâtî*) désignant indifféremment l'existence et l'affirmation, dont le texte énonce (ligne 64) la synonymie (sous la forme *incompréhensible en latin* de *esse quod multiuocum est cum aliquo* !), il faut comprendre qu'Avicenne distingue « ce qu'il/on appelle l'être propre » de la chose et l'intention de son existence (texte de la version A, éliminé par Van Riet). En d'autres termes, comme le confirme la version arabe, Avicenne soutient que la nature/certitude, en un mot l'essence, d'une chose (par exemple un triangle) est ce qu'il « appelle parfois » (et non pas « peut-être ») « existence propre » de cette chose, existence distincte dans son concept de l'existence affirmée de cette chose dans un énoncé.

La thèse originale d'Avicenne suppose ainsi l'équivalence : nature (*haqîqa*) propre, existence (*al-wujûd*) propre, quiddité (*mahiyya*), et la différence entre la « nature propre de chaque chose » et l'« existence (*al-wujûd*), qui est synonyme de l'affirmation (*al-ithbât*) ». En latin, la série d'équivalences devient : *certitudo propria* = *esse proprium* = *quidditas*, et la différence passe entre *certitudo propria* (= *quidditas*) et *esse* affirmé. Dans le vocabulaire scolastique, il suffisait de lire *essentia* à la place de *certitudo* pour avoir la thèse selon laquelle l'essence a un *esse proprium* hors de l'être (*praeter esse*) affirmé ou prédiqué. C'est ce qu'ont posé tous les partisans de l'*esse essentiae*, l'être de l'essence considérée dans son indifférence : « ni une ni multiple ni existant dans la chose sensible ni existant dans l'âme ».

Le second texte d'Avicenne confirmait irrésistiblement cette interprétation. En *Métaphysique*, V, 1 ; Van Riet, p. 233-234, on pouvait en

effet lire qu'« il était possible de considérer l'animal en lui-même (*per se*), même s'il était avec autre chose que lui (*quamvis sit cum alio a se*), son essence (*essentia*) étant [toujours] avec d'autres qu'elle-même ». De cette possibilité Avicenne tirait que l'essence de l'animal « était à lui par soi, le fait d'être avec autre chose que soi lui étant accidentel ou étant un simple compagnon [*comitatur*, i.e. un concomitant non un constituant] de sa nature ». Puis, comme ce caractère (*consideratio*) « précédait dans l'être à la fois l'animal qui est individué par ses accidents et l'universel qui est dans des sensibles singuliers et l'intelligible » (à savoir le singulier, l'universel dans les choses et l'universel dans l'âme), il en concluait que, « de par cet être (*ex hoc esse*) » sien, l'animal « n'était ni genre, ni espèce, ni individu, ni un ni multiple », mais « de par cet être (*ex hoc esse*) seulement animal ».

Les lecteurs d'Avicenne trouvant dans ces lignes de quoi justifier la thèse d'un être propre à l'essence, non seulement distinct de l'être prédiqué, mais de tout *prédiqué* en général, la théorie de l'indifférence de l'essence est donc devenue une théorie de l'être propre de l'essence.

Le philosophe modiste danois Martin de Dacie a donné l'expression la plus pure de cette doctrine en posant que « ce qui est signifié par un terme commun » pouvait être considéré de trois manières : la première, dans une chose sensible extérieure (*in re extra sensibili*) ; la deuxième, dans l'âme (*in anima*) ; la troisième, « en tant qu'il ne présentait la nature d'aucun des deux modes précités » et n'était, de ce fait, « ni universel, ni particulier, ni singulier ». Un autre modiste danois, Bode de Dacie, a explicité ce troisième statut, apparemment paradoxal, du signifié d'un terme commun en en faisant celui de l'essence considérée en elle-même. « L'essence, dit-il, est indifférente [littéralement : elle a une certaine indifférence] au fait d'être à l'extérieur comme au fait de ne pas être à l'extérieur [de l'âme], et semblablement, elle est indifférente au fait d'être universel comme au fait d'être particulier. » Autrement dit : prise en elle-même une essence n'est ni générale (comme un concept général abstrait) ni universelle au sens strict du terme, mais elle n'est pas non plus particulière ou singulière, et elle n'est ni dans l'âme ni hors de l'âme.

La différence entre l'*esse proprium* de la nature/essence et l'*esse* affirmé a connu une fortune particulière sous la forme d'une opposition entre *esse essentiae* (ou *essentiale* ou *habituelle* ou *quidditativum*) et *esse actuale*. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, tous les auteurs latins l'utilisent ou la discutent : Siger de Brabant (Bazán, p. 54), Henri de Gand (Braakhuis, p. 368), l'*Anonymus Liberanus* (ms. Paris, Nat. lat. 16135, f^o 100rb-va), qui distingue *esse essentiae* vs *esse existentiae*, ou Richard de Clive (Ebbesen, p. 157), qui

oppose être quidditatif et *esse actualis existentiae*. Au début du xiv^e siècle, c'est la forme *esse essentiae* vs *esse existentiae* qui s'impose (Raoul Le Breton, *Super Anal. post.*, I, quaest. 38; Ebbesen, p. 163).

La théorie de l'*esse essentiae* ne pouvait pas ne pas rencontrer explicitement la théorie des universaux. Elle l'a fait amplement dans le cadre du problème logique de la prédication sur les classes vides, les particuliers non existants, grâce aux innombrables discussions de *sophismata* du type de 'Tous les hommes sont des animaux' ou de 'César est un homme', étant posé, par hypothèse, qu'il n'existe aucun homme dans la réalité. Cette problématique de la référence vide a été un des lieux d'élection de la discussion médiévale sur l'être d'essence. Mais le rapprochement entre être de l'essence et être de l'universel en lui-même a été lui aussi l'objet de discussions inlassables. Dès les années 1245, le lien était fait et solide. Avant de devenir le plus farouche adversaire de la théorie de l'être de l'essence, Roger Bacon a, semble-t-il, dès cette époque (i.e. dans ses *Quaestiones* parisiennes sur la *Physique*) tenté d'éliminer l'être propre de l'universel considéré dans son être d'essence en le ramenant à l'être mental. Il pose en effet qu'il y a sinon deux sortes, du moins deux modalités de l'universel, et non trois comme pour les tenants de la version dure de la théorie d'Avicenne : « Quant à l'être actuel et naturel qui est le sien par les singuliers, l'universel est un en plusieurs » ; « dans l'être d'essence et [l'être] cognitif (*cognoscitivum*) qu'il a par l'âme, il est *non en tant que tel*, mais en tant qu'il est un en dehors de plusieurs ». L'articulation de l'être d'essence et de l'être *in anima* n'impliquait pas, cependant, le rejet de l'être d'essence. Au contraire, le principal intérêt de la notion d'être d'essence était de le présenter comme la modalité propre de l'universel en tant qu'*objet* de l'intellect. Le commentaire de Madrid sur l'*Isagoge* de Porphyre attribué à Pierre d'Auvergne (Pinborg, 1973, p. 65), dont la version Vat. Pal. lat. 1007 est, en revanche, attribuée à Hervé Le Breton (De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1, p. 50-51), mentionne explicitement la thèse selon laquelle : *Universale secundum esse essentiae est obiectum intellectus*.

La théorie de l'*esse essentiae* a été vivement critiquée par les nominalistes. Après Roger Bacon, Occam a tenté de l'éradiquer en ramenant toutes les distinctions de ses prédécesseurs à de simples différences dans la « manière de signifier » des termes.

On rejoint par là le plus étonnant surgeon de l'avicennisme : la théorie des objets de Meinong. Les auteurs d'Islam oriental qui, selon Shirâzî, posaient que la chose (*al-shay'*) était « plus vaste que l'existence, puisqu'elle englobait et l'existence et la quiddité » ont, de fait, anticipé de quelques siècles l'intuition centrale du philosophe

autrichien. Il suffit de rappeler ici ses thèses principales pour voir la pertinence de ce rapprochement.

En distinguant la métaphysique, science de ce qui existe, et la théorie des objets, qui l'englobe, Meinong prolonge la distinction de l'individu existant et de la « chose » au sens des philosophes critiqués par Shirâzî. Il fait un premier pas dans cette direction quand il pose que les objets idéaux n'existent pas (*existieren nicht*), ne sont pas réels (*wirklich*), mais subsistent (*bestehen*). Il rejoint Avicenne, quand il formule le principe dit d'« indépendance », affirmant l'indépendance de l'être-ainsi (*Sosein*) par rapport à l'être (*Sein*), et explique que le fait qu'un objet ait telle ou telle caractéristique est indépendant de son existence. Il fait un pas au-delà d'Avicenne, en direction des adversaires de Shirâzî, quand il formule la thèse paradoxale de l'*Aussersein* des objets purs, thèse dont il propose d'ailleurs plusieurs formulations, de l'indifférence proprement dite (« les objets purs sont indifférents à l'être ») à la notion de troisième région de l'être où s'affirme une choséité des « objets non réels au-delà de l'être et du non-être », choséité qui s'étend jusqu'aux objets « impossibles », dont l'existence implique contradiction (le cercle carré). C'est cette doctrine qu'a critiquée Russell au nom du principe de contradiction. Mais c'est une version médiévale de la théorie des objets de Meinong qu'a rejetée Bacon en soutenant qu'une essence ne pouvait avoir d'être propre sans avoir *en même temps* d'être actuel. En quoi il se réclamait moins de la conception dite 'existentielle' de l'οὐσία aristotélicienne, toujours rapprochée par les historiens de la thèse purement ontologique d'Averroès, que de la thèse d'Avicenne, négligée par les tenants de l'*esse essentiae*, mais relevée par Shirâzî, stipulant que « l'intention de l'existant (latin : *intellectus de ente*) accompagne (*comitabitur*) nécessairement toujours la chose, car la chose existe soit dans les singuliers, soit dans l'imaginative et l'intellect », « car, s'il n'en était pas ainsi, elle ne serait pas chose » (*si non esset ita, tunc non esset res*) (*Métaph.*, I, 5 ; Van Riet, p. 36). En posant que la « concomitance de l'intention de l'existence ne quittait jamais la chose » (arabe : *wa lâ yufâriq luzâm ma'na al-wujûd*), Avicenne a ainsi offert lui-même à ses interprètes de quoi pondérer l'idée d'une existence propre à l'essence, *esse proprium essentiae*¹²⁶. Jusqu'à un

126. En dehors de tout ce qui touche à la problématique de l'indifférence de l'essence et à celle de l'*Aussersein* de l'objet pur, un domaine clairement apparenté à la vision avicennienne de l'être et de la « choséité », les thèses d'A. von Meinong (notamment, dans *Über Annahmen*, Leipzig, 1902) sont également proches de la notion médiévale de *significabile complexum*. On sait que, un peu à la manière de Grégoire de Rimini opposant choses singulières et « significables complexement », Mei-

certain point, le débat de la philosophie moderne sur la théorie des objets prolonge donc un débat interne à l'avicennisme, tout comme, avec le débat de Duns Scot et d'Occam sur la caballéité (*equinitas*), les discussions des réalistes et des nominalistes médiévaux reposent, elles aussi, sur une interprétation divergente de la pensée d'Avicenne.

L'universel selon Averroès

La théorie d'Averroès est formulée dans le cadre d'une doctrine de l'âme et de l'intellect caractérisée par les thèses suivantes : (1) l'individu humain est constitué par une âme sensitive individuelle, étendue et unie au corps selon l'être ; (2) l'intellect « matériel » ou « possible » est une substance séparée et éternelle, séparée du corps, unique pour tous les hommes et qui n'est pas forme substantielle du corps ; (3) l'intellect agent est une substance séparée qui a pour fonction d'abstraire les universaux d'images individuelles ; (4) la connaissance individuelle s'effectue chez l'homme par l'intermédiaire des images individuelles ; (5) cette connaissance est appelée « intellect spéculatif » ou théorique, lequel est individué et « corruptible » du fait de son union avec les images ; (6) une fois la connaissance humaine accomplie, l'intellect « matériel » s'unit à l'intellect agent et forme avec lui l'« intellect acquis », *intellectus adeptus*. C'est dans cet état que consiste la félicité suprême de l'homme.

Cette noétique est en rupture avec celle d'Avicenne. Averroès va plus loin que lui dans la séparation de l'intellect, puisqu'il l'étend à l'intellect « matériel », mais, surtout : (a) il abandonne l'hypothèse du Donateur des formes et le modèle émanatiste de la pensée ; (b) il

nong distingue les objets (les choses objets de la représentation, qui ne sont ni vraies ni fausses) et les « objectifs » (les objets des « assomptions », intermédiaires entre la représentation et le jugement, lesquels peuvent être vrais ou faux). Un objectif est ce qui correspond à la *Bedeutung* (signification) d'une phrase « en que » (*dass-Satz*) : par exemple, « que la neige est blanche », objet de pensée que je ne connais pas, mais « assume » dans un acte mental déterminé. Pour Meinong, cet « objet » est irréductible au simple objet de la représentation (la chose « neige ») : il n'« existe » pas, il « subsiste ». On rejoint ainsi la problématique de l'être. La différence meiningienne entre *existieren* et *bestehen* (subsister) comme sa distinction entre objectifs subsistants et non subsistants, approfondie, à l'heure actuelle, par les théoriciens des « logiques libres » (R. M. Chisholm, J. N. Findlay, K. Lambert), permettent donc d'éclairer les enjeux théoriques de plusieurs distinctions médiévales. Une véritable confrontation entre les divers points de vue reste cependant à faire.

propose une nouvelle théorie de l'abstraction. Cette théorie est nouvelle parce qu'elle ne présente pas l'abstraction comme une induction abstraite : l'intelligible n'est pas tiré de la perception de ressemblances entre des images, c'est le produit du « dépouillement » d'une image singulière. Je n'ai pas le concept d'homme en l'abstrayant d'une pluralité d'images d'hommes singuliers, mais en retirant à une image singulière tout ce qui la fait singulière.

Cette nouvelle nature de l'abstraction commande le rôle accordé aux deux intellects et à l'imagination dans la psychologie d'Averroès. La thèse centrale est ce qu'on peut appeler la 'théorie des deux sujets'.

Puisque intelligier, comme le dit Aristote, c'est comme comprendre par les sens, et que comprendre par les sens s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets [...] il est également nécessaire que les pensés en acte aient deux sujets, dont l'un est le sujet qui les rend vrais, à savoir les formes, qui sont des images vraies, et le second, celui qui fait de chaque pensé un être mondain réel, et c'est l'intellect matériel. Il n'y a en cela aucune différence entre le sens et l'intellect, si ce n'est que le sujet du sens, qui le rend vrai, est extérieur à l'âme, alors que le sujet de l'intellect, qui le rend vrai, est à l'intérieur de l'âme¹²⁷.

Que signifie une phrase comme « l'homme pense » ? Pour Averroès, seulement ceci : l'homme a le pouvoir de déclencher en lui l'intervention de deux principes (non d'effectuer lui-même leur activité) – l'un d'abstraction, actualiser les « intentions imaginées » en activant l'intelligible en puissance enveloppé dans la présentation sensible, « dénuder la chose de son idole » ; l'autre de réception, penser, c'est-à-dire recevoir l'intention ainsi dépouillée. Le premier principe est l'intellect agent, le second, l'intellect « matériel ». C'est par l'imagination que l'homme a part au travail de la pensée : dans la stricte mesure où c'est sur les images que l'intellect agent porte son activité. De fait, sans l'intention imaginaire qu'il intelligibilise en acte en la « dépouillant », l'intellect agent ne saurait produire de forme intelligible en acte susceptible d'être reçue par l'intellect « matériel ». La doctrine d'Averroès vise donc à rétablir la dimension empirique de l'aristotélisme, à renouer le fil de l'intelligible et du sensible, à abandonner l'interprétation dualiste néoplatonisante d'Avicenne, sans

127. Cf. Averroès, *In De anima*, III, comment., 5, éd. F. S. Crawford, *Averroes Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libro* (« Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum », vol. VI, 1), Cambridge (Mass.), 1953, p. 400, 376-394.

sacrifier à l'empirisme et au naturalisme. Averroès est l'adversaire de toute pensée de l'intelligible sur le mode de la donation avicennienne. L'abstraction averroïste n'est pas une donation, c'est une réduction. La réduction de l'intelligible à l'acte est la réduction de l'image à son noyau d'intelligibilité. Le rôle de l'intellect agent n'est pas d'émaner une forme dans l'intellect « matériel », il est de rendre intelligible en acte une intention qui, sous sa forme imaginaire, ne l'est qu'en puissance. L'*intentio* est ce que perçoit l'âme et ce à quoi la pensée a affaire : l'*intentio* peut être *imaginata*, elle est alors particulière, sensible ; mais elle peut être aussi *intellecta*, elle est alors dépouillée, dévêue, exfoliée du particulier et du sensible. L'abstraction n'est pas une simple dématérialisation, c'est une universalisation.

L'ABSTRACTION COMME DÉPOUILLE DU FANTASME ET LA THÉORIE DES DEUX SUJETS

Contre la donation directe de l'intelligible par l'intellect agent à l'intellect « matériel », à l'occasion de la sensation, Averroès fait valoir deux arguments (Crawford, p. 438). Si le rapport de l'intellect agent à l'intellect « matériel » était un rapport de donation directe, il en résulterait deux conséquences absurdes : (a) l'homme n'aurait pas besoin des sens et de l'imagination pour « comprendre les intelligibles » ; (b) l'intellect « matériel » n'aurait pas besoin de « s'orienter vers les formes sensibles ». Deux conséquences, et non pas une, car l'intellect « matériel » n'est ni une faculté de l'âme ni la forme du corps, mais une substance séparée : Averroès peut donc bien dire, de son point de vue, que l'homme et l'intellect matériel sont également assujettis au sensible.

Le rejet du transcendantalisme avicennien ne signifie pas l'adhésion au naturalisme. Si la donation de l'intelligible par le *Dator formarum* est refusée, il ne faut pas en déduire que les « intentions imaginées » sont le « seul moteur de l'intellect matériel », la seule cause qui le fasse passer de la puissance à l'acte. Car, si tel était le cas, on aurait deux autres absurdités : (c) il n'y aurait pas de différence entre universaux et individus – nul ne formerait donc d'universaux ; (d) l'intellect se réduirait à l'imagination – ce qui est la doctrine d'Ibn Bâjja (Avempace) identifiant l'intellect matériel à la faculté imaginative « en tant qu'elle est préparée à ce que les intentions qui sont en elles soient intelligées en acte » (Crawford, p. 397).

Autrement dit, les deux facteurs combinés par tous les avicen-

nismes – de l'avicennisme naïf (Gundissalinus) à l'avicennisme subtil (Duns Scot), en passant par ce que Gilson a appelé l'« avicennisme augustinisant », où le Maître intérieur remplace le Donateur des formes –, ces facteurs, condamnés à *concourir* sinon directement, du moins chacun à part et à sa manière, sur l'intellect possible identifié à la forme du corps : le fantasme et l'intellect agent, sont *redistribués* par Averroès dans un parfait équilibre entre l'empirique et l'*a priori*. Ni le fantasme ni l'intellect agent n'agissent sur l'intellect matériel, l'un occasionnellement, l'autre directement. L'intellect agent agit sur le fantasme, et c'est le produit de cette action qui agit sur l'intellect matériel ou, plus exactement, qui est reçu par l'intellect matériel. Contrairement à ce qui se passe dans la sensation, où le sensible agit sur le sens, l'intention imaginée n'agit pas sur l'intellect matériel, mais elle n'est pas non plus l'occasion d'une action directe de l'intellect agent sur l'intellect matériel – une action directe qui n'est qu'un avatar ou un substitut de la réminiscence. Dans le processus de la connaissance humaine, il n'y a de formes pures que dépouillées et ce sont ces formes dépouillées qui actualisent l'intellect matériel. Tout en conservant la description de l'appareil psychique du péripatétisme (distinction entre intellect agent et intellect matériel), Averroès fait droit à ce qui, selon lui, est la thèse centrale de l'aristotélisme : il n'y a pas de pensée sans images. Même si l'homme n'est pas, dans la rigueur des termes, sujet-agent de la pensée, le mouvement par lequel il s'approprie la pensée ne se distingue pas de celui par lequel elle se réalise en lui : s'unir à l'intellect matériel, c'est pour l'homme s'unir à l'intellect agent dans la mesure où l'intellect matériel ne pense que grâce au *dépouillement du fantasme*. La pensée, c'est-à-dire l'intelligible en acte, a toujours deux sujets : l'un, l'intellect matériel, qui assure la subsistance réelle de l'intelligible, qui fait de l'intelligible une « forme existante », disons un *être formel* ; l'autre, le fantasme, qui en fait un *être objectif*, autrement dit un concept représentatif, aléthique, c'est-à-dire *dévoiant* (*intellectus verus*). Toute pensée est pensée de quelque chose, au double sens subjectif et objectif du génitif : subjectif, car il faut un pensant ; objectif, car il faut un pensé (voir encadré).

En résumant, pour en pointer l'inconsistance, la doctrine d'Averroès, Thomas d'Aquin donne une description rigoureuse du *circuit* de l'intellection assurant la connexion de l'homme et de l'intellect : « L'espèce intelligible qui s'unit à l'intellect possible, en tant qu'elle est sa forme et son acte, a deux sujets : l'un qui est le fantasme lui-même, l'autre, qui est l'intellect possible. L'intellect possible est donc *continué* à l'homme par sa forme au moyen des fantasmes »

Concept formel et concept objectif :

La théorie averroïste des deux sujets de l'*Intentio intellecta*, l'un qui en fait une « chose mondaine » ou « étant véritable », l'autre qui en fait un être « vrai », c'est-à-dire représentatif d'une pluralité, est l'origine lointaine de la distinction entre être formel et être objectif des concepts (Suárez) ou des idées (Descartes). Chez Suárez, le concept formel est l'acte d'intellection, le concept objectif, l'objet connu et représenté par cet acte. « Le concept objectif est dit concept par dénomination extrinsèque à partir du concept formel, et il est dit objectif au sens où il n'est pas la forme terminant intrinsèquement la conception, mais objet et matière vers laquelle se tourne la conception formelle » (*Disputationes Metaphysicae*, II, 1, 1). Chez Descartes, qui définit l'idée comme une *res cogitata*, la réalité de l'idée est double : il y a sa réalité en tant que mode de notre substance pensante ou « réalité formelle » et sa réalité en tant que représentative d'un objet ou « réalité objective ». Partant du *Cogito*, Descartes doit déduire *a priori* l'être-représentatif de l'idée, ce qu'il fait en posant (a) que l'être objectif de l'idée est un être réel, (b) que cet être réel requiert une cause suffisante, (c) que cette cause ne peut être une autre idée mais seulement l'être d'une chose représentée, (d) que cette chose ou objet est cause formelle de la réalité objective de l'idée lorsqu'elle contient autant que l'idée et le contient sous la même forme, et qu'elle en est cause éminente quand elle contient plus que l'idée et le contient sous un mode d'être supérieur. Chez Averroès, il n'y a évidemment pas de *Cogito*. Mais son point de départ n'est pas pour autant le contact entre la pensée et l'objet, d'où naît le concept. Autrement dit, il ne part ni de la pensée pure comme Descartes, ni, comme la scolastique du XIII^e siècle, d'une ressemblance entre le concept et l'objet qu'il trouverait expliquée par l'objet lui-même dès le moment où l'esprit la constate. Il part de la forme intelligible en acte et

(*per formam suam mediantibus phantasmatis*). C'est cette double médiation qui fait que « l'homme individuel intellige, quand l'intellect possible intellige » (*De unitate*, § 62). C'est elle que, malgré la critique thomiste, revendiquent les averroïstes latins : l'Anonyme de Giele, en maintenant que l'intellection n'est pas la « perfection de l'homme », mais qu'elle « a besoin de l'homme comme objet » (*eget homine ut obiecto*) – la pensée, immatérielle, n'est pas en l'homme comme dans une matière, au sens où la vision est dans l'œil, elle ne peut ainsi être le parachèvement d'une de ses facultés corporelles : « Elle a besoin du corps matériel non comme sujet (*non ut subiecto suo*), mais comme objet » (*ut obiecto*) ; Siger de Brabant, en expli-

Averroès, Suárez, Descartes

s'efforce de déduire à la fois son être formel et son être objectif. L'originalité déconcertante de sa théorie est de fournir deux sujets distincts pour ces deux êtres. Tenant, comme Occam, d'une « psychologie modulaire », Averroès traite l'imagination (c'est-à-dire l'âme sensitive) et l'intellect matériel (c'est-à-dire l'âme intellectuelle) comme deux sujets cognitifs distincts. Mais, contrairement à Occam, il n'admet pas de connaissance intellectuelle intuitive directe du singulier : seule l'âme sensitive appréhende le singulier. Averroès pose donc que l'imagination peut connaître sans l'intellect, mais pas l'intellect sans l'imagination. La connaissance intellectuelle est située dans le module de l'intellect, mais suppose une *conversio ad phantasmata*, c'est-à-dire une orientation de l'intellect vers l'imagination, qui seule assure l'être objectif (représentatif) de l'intention mentale – ce qui assure son être formel étant l'intellect lui-même. Cette répartition d'un même acte en deux sujets vise à construire la psychologie non sur le dualisme radical de l'âme et du corps, comme chez Avicenne, mais sur l'union de l'âme et du corps, malgré la matérialité de l'un et l'immatérialité de l'autre – une union qui, toutefois, ne se réalise pas au niveau des facultés d'un même sujet cognitif, mais dans l'intellection exercée par deux sujets en synergie. Rendre compte d'une synergie entre deux modules ne peut se faire par le recours à l'idée d'un concours causal partiel, qui reconduirait le dualisme sous une autre forme, alors qu'il s'agit d'expliquer comment il est surmonté empiriquement dans l'intellection. On peut se demander, cependant, si le projet n'est pas contradictoire en lui-même. C'est le fond de la critique de Thomas, qui présuppose que l'activité sensitive et l'activité intellectuelle relèvent d'un seul et même module : l'âme intellectuelle, forme substantielle unique du composé humain.

quant que, « si l'intellect dépend du corps dans la mesure où il dépend des fantasmes dans l'acte d'intellection, il n'en dépend pas comme du sujet où résiderait l'intelligence lui-même (*ex subiecto in quo sit intelligere*), mais comme de l'objet » qui lui fournit de quoi penser (*De anima intellectiva* ; Bazán, p. 85).

En remplaçant l'abstraction au cœur de la production de l'intelligible et en ne conservant à l'homme que le rôle d'objet de la connaissance, Averroès échappe à la fois (1) à l'empirisme naturaliste des médecins, qui, tel Galien, réduisent l'intellect à la « faculté de cogitation » (*vis cogitativa*) du corps et sont par là même incapables d'expliquer comment il dispose non seulement d'intentions singulières, mais d'in-

tentions universelles, et (2) au platonisme inconséquent et à l'occasionalisme implicite de la psychologie avicennienne qui, tout en maintenant la coupure radicale de l'intelligible et du sensible, attribue à l'homme un intellect possible qu'elle oblige ensuite à s'orienter vers le sensible pour s'habiller à recevoir l'intelligible pur. Pour Averroès, il n'y a pas d'autre moyen d'accéder à l'intelligible que l'image, car il n'y a pas de pensée sans dépouillement, mais l'image seule ne suffit pas. Comme Kant, mais avec d'autres instruments, Averroès pose que, si une intuition sans concept est aveugle, un concept sans intuition est vide. Il appartient à l'imagination d'être le lieu où se décide le partage de l'intelligible et du sensible. L'empirisme d'Averroès est fondé sur le rôle pivot de l'imagination, doublement requise en toute intellection, par l'homme pour avoir part à la pensée, par l'intellect matériel pour avoir quelque chose à penser.

AVERROÈS, OU L'ARISTOTÉLISME CONSÉQUENT

La thèse d'Averroès sur les universaux est ouvertement aristotélicienne, c'est-à-dire fondée sur la critique de Platon en *Métaphysique*, Z. On peut la résumer ainsi :

- (1) Aucun universel n'est substance.
- (1. 1) Donc, aucun genre n'est substance.
- (1. 2) Donc, aucune substance n'est genre (*Metaph.*, X, comment. 6, f° 120rb).
- (2) Il n'y a d'autre substance dans un individu que la matière et la forme dont il est composé (*Metaph.*, VII, comment. 44, f° 92vb).
- (2. 1) La forme et la matière d'une substance individuelle sont elles-mêmes individuelles (*ibid.*).
- (2. 1. 1) Donc, un universel ne peut être une partie d'une chose existant par soi (*Metaph.*, VII, comment. 47, f° 93va).
- (2. 2) Ce que l'on dit 'universel' ne peut être la substance d'une chose, même s'il fait connaître la substance d'une chose (*Metaph.*, VII, comment. 45, f° 93ra).

Autrement dit : les universaux ne sont pas substance, ce ne sont pas des parties des choses, et ils ne sont pas substance des choses, mais ils font connaître la substance des choses.

Cette doctrine parfaitement claire a été reprise bien au-delà de l'averroïsme latin. C'est la charte de l'occamisme. Si Avicenne est le point de départ de Duns Scot, Averroès est le point de départ d'Occam.

La reprise d'Averroès par Guillaume d'Occam

(1) et (1. 1-2) deviennent : « Cette autorité montre que les universaux ne sont pas substance ni, par conséquent, des parties de substances » (Occam, *Expositio*, p. 13).

(2) et (2. 1) deviennent : « Cette autorité montre qu'aucune chose n'est dans un individu, sinon la matière particulière et la forme particulière. Or toute chose imaginable est soit un individu, auquel cas elle est évidemment singulière, soit dans un individu, et rien n'est dans ce cas en dehors de la matière particulière et de la forme particulière ; donc, toute chose est singulière et particulière » (*ibid.*, p. 12).

(2. 1. 1) et (2. 2) deviennent : « Voilà donc à l'évidence ce que veut dire le Commentateur : les universaux ne sont pas des parties de substances, ni n'entrent dans l'essence des substances (*nec sunt de essentia substantiarum*), ils font seulement connaître les substances des choses, de même que les signes font connaître leurs signifiés et ne sont donc pas ces signifiés eux-mêmes, puisqu'il doit toujours y avoir une distinction entre signe et signifié » (*ibid.*, p. 14-15).

cam. Cela apparaît clairement dans le *Commentaire occamien sur l'Isagoge*, qui reprend explicitement à son compte les thèses d'Averroès (voir encadré).

En suivant Averroès, Occam ne fait pas profession d'averroïsme : si Avicenne fait preuve d'un platonisme inconséquent, Occam cherche chez Averroès un aristotélisme conséquent. Cela posé, si l'antiplatonisme donne son sens au combat aristotélicien d'Averroès, qui, à travers Platon, atteint les surgeons du platonisme comme Avicenne, le Commentateur se défie autant du matérialisme et du naturalisme représentés à ses yeux par l'aristotélisme « dévoyé » d'Alexandre d'Aphrodise.

Tout en niant vigoureusement l'existence des universaux *extra animam*, c'est-à-dire la théorie des Idées telle que l'expose Platon, il ne concède pas pour autant que les universaux soient « engendrables et corruptibles » comme les fantasmes d'où ils sont abstraits. L'intellect matériel étant, comme le monde, éternel, la pensée n'est non seulement jamais seule, mais jamais vide. L'intellect matériel n'a jamais été ni ne sera jamais en puissance pure – d'où la thèse paradoxale que la philosophie et les arts ont toujours existé en « un quartier du monde » et existeront toujours. Il ne faut pas confondre

l'intellect passif, qui est la cogitation propre à l'homme, être mortel et corruptible, qui assure l'abstraction individuelle à partir d'un fantasme individuel, lui-même engendable et corruptible, et l'intellect matériel, qui demeure constamment actualisé par l'intellect agent à travers la succession ininterrompue des fantasmes qu'il compose et dont il extrait les formes universelles.

La faculté cogitative ne compose pas les intelligibles (*intelligibilia*) singuliers; c'est l'intellect matériel qui les compose; en effet, la cogitation consiste à distinguer les individus correspondant à ces intelligibles et à les rendre présents en acte comme s'ils étaient présents aux sens (c'est pourquoi, dès qu'ils sont présents aux sens, la cogitation s'arrête et cède la place à la seule action de l'intellect). On voit par là que l'action de l'intellect est autre que l'action de la faculté cogitative qu'Aristote appelle « intellect passible » (*intellectum passibilem*) et dont il dit qu'elle est engendable et corruptible. Cela est également clair par sa nature même: la cogitative a un organe déterminé (*instrumentum terminatum*), le ventricule moyen du cerveau. L'homme n'est engendable et corruptible que dans (*per*) cette faculté. Mais, sans cette faculté et sans l'imagination, l'intellect matériel n'intelligé rien. C'est pourquoi Aristote dit que « nous ne nous souvenons pas après la mort », et non parce que l'intellect serait engendable et corruptible, comme l'a soutenu quelqu'un [Alexandre d'Aphrodise]¹²⁸.

Quand Platon dit que « les universaux ne sont ni engendrables ni corruptibles, et qu'ils existent à l'extérieur de l'esprit », il dit vrai si l'on comprend seulement par là que l'universel est indépendant de l'esprit humain, mais il dit faux « si l'on prend le sens littéral des mots », « ce sens qu'Aristote travaillait à détruire dans la *Métaphysique* » (*In De an.*, III, comment. 5). Il y a ainsi un bon et un mauvais sens du platonisme: l'un, *réinterprété*, qui fait valoir un point que le matérialisme d'Alexandre occulte grossièrement; l'autre, *littéral*, qui n'est que l'envers grossier de l'alexandrinisme.

Averroès ne se contente donc pas de réfuter Platon, il essaie aussi de montrer pour quelles bonnes raisons il a forgé de mauvaises thèses. S'il a dû recourir à la réminiscence, c'était pour sauvegarder quelque chose d'essentiel: l'identité du *connu* (*scitum*) en deux esprits numériquement distincts. Or, étant donné l'unicité de l'intellect matériel, cette identité ne peut être préservée si c'est la même forme intelligible, numériquement identique, qui est simultanément

présente en deux esprits, sauf si l'on admet l'absurde conséquence que dès qu'un individu pense une chose *a*, tous les autres individus pensent simultanément la même chose. Mais elle ne peut non plus être préservée si l'objet d'intellection est numériquement multiplié et seulement un en espèce, sauf si l'on admet l'existence d'intelligibles et si l'on réplique à l'infini la structure faisant de l'objet d'intellection une unité spécifique numériquement distinguée dans les individus qui la contemplent. Pourtant, il faut bien que ce que pense le maître et ce qu'il transmet à l'élève soient la même chose, si l'on veut garantir la possibilité du savoir et de l'apprentissage. C'est cette nécessité qu'a imparfaitement traduite Platon dans la théorie de la réminiscence et qu'Averroès prétend assurer par la théorie des deux sujets, en posant que l'intelligible en acte est multiple dans le sujet qui « le fait vrai » (c'est-à-dire représentatif), à savoir dans les fantasmes individuels, et un dans le sujet qui le « fait être » (c'est-à-dire existant), à savoir dans l'intellect matériel.

C'est ce même souci de préservation de l'identité du *connu* qui a conduit Platon à soutenir que les « universaux devant être identiques avant et après leur saisie par l'âme », il fallait qu'ils fussent en exclusion interne à leur sujet, à la fois extérieurs à l'âme et objets de réminiscence, c'est-à-dire à la fois *hors de l'âme* et présents *en l'âme*, mais pas toujours présents *à l'âme*, « à cause que le sujet est tantôt préparé à les recevoir et tantôt non ». C'est parce que les universaux sont « en soi, avant que nous les recevions, exactement comme ils le sont après » que Platon a conclu qu'ils étaient « extérieurs à l'âme aussi bien que dans l'âme ». Mais, on l'a vu, il n'y a pas besoin de postuler l'identité numérique du connu pour garantir la possibilité d'une connaissance univoque. Il n'est donc pas nécessaire, au contraire, de poser que l'universel est *le même* avant et après son intellection effective par un individu singulier. Avant d'être intelligé par lui, il est en effet en puissance dans les fantasmes ou en acte dans d'autres actes d'intellection singuliers, et, même à ce moment, il est pluriel dans son être objectif et un dans son être formel. En contestant le principe de l'identité de l'universel dans l'âme et hors de l'âme, qu'elle soit numérique ou spécifique, Averroès soulève, contre Platon, le même argument que les nominalistes du XIV^e siècle feront valoir contre les réalistes (voir *infra*, les critiques occamistes de Gilles de Rome, d'Albert le Grand et d'Henri de Harclay). On peut toutefois se demander si Averroès n'est pas atteint par sa propre critique du platonisme quand il soutient que « l'intention intelligée est identique à la chose que le sens comprend dans le senti » (*In De an.*, III, comment. 39) ou quand il affirme que « de l'abstraction, qui fait être en

128. Averroès, *In De anima*, III, comment. 33, éd. Crawford, p. 476, 67-477, 85.

acte les intentions imaginées après qu'elles l'ont été en puissance », à l'« intelliger, qui n'est rien d'autre que de recevoir ces intentions », « c'est la même chose qui est déplacée dans son être d'ordre en ordre, à savoir les intentions imaginées ». Il y a là un problème inhérent à la nature même de la psychologie *intentionnelle*, qu'aucune théorie médiévale, y compris le nominalisme, n'arrive à résoudre sur le terrain où il se pose.

COGITATIVE ET INTELLECT AGENT :
LA CRITIQUE D'AVERRÔES PAR THOMAS D'AQUIN

La distinction entre cogitative et intellect joue un rôle capital dans la théorie des universaux. C'est par elle, ou plutôt par sa réinterprétation, que, sans retomber dans l'avicennisme, Averroès évite le double écueil du platonisme et de l'alexandrinisme. Le matérialisme naturaliste d'Alexandre ne peut donner une théorie de l'intellect, il ne vaut que pour la cogitative, faculté ou « vertu logée dans le corps » (*virtus in corpore*) et localisée cérébralement. La fonction de la cogitative est de dépouiller le sensible individuellement. C'est elle qui « distingue l'intention d'une chose sensible de son idole imaginée ». La cogitative n'est donc pas la « faculté rationnelle » dont parle Aristote, celle qui « distingue des intentions universelles, et non des individuelles » (*In De an.*, III, comment. 6). Son autre fonction est de rendre présentes comme si elles étaient senties des choses qui n'ont pas été senties, de se représenter une chose en son absence ou de forger la représentation d'une chose à partir de l'image d'une autre chose, bref de manier, au niveau individuel, ce *cogitable* qui, à l'âge classique, deviendra l'autre nom du possible. Jusqu'à un certain point, la cogitative joue chez Averroès un rôle comparable à celui qu'elle tient dans le système des « sens internes » décrit par Avicenne. Mais la différence est radicale : « L'imaginative, la cogitative et la remémorative n'ont d'autre fonction que de remplacer la faculté sensible, on n'a donc besoin d'elles qu'en l'absence du sensible. » Cependant, leur fonction reste de servir l'intellect : « Toutes s'entraident pour rendre présente l'image de la chose sensible, pour que la faculté rationnelle séparée tourne vers elle son regard, en extraire l'intention universelle » (ce qui est le rôle de l'intellect agent), « puis la reçoive, c'est-à-dire la comprenne », ce qui est le rôle de l'intellect matériel (*In De an.*, III, comment. 7).

La thèse finale d'Averroès sur les universaux est donc celle-là même que reprendront les nominalistes. C'est celle d'Aristote, pour

qui « l'universel est seulement dans l'âme ». C'est bien parce que l'universel n'est ni en acte dans les choses ni en acte dans l'âme humaine, mais seulement en puissance dans les fantasmes qu'Aristote a conçu la théorie de l'intellect agent *abstracteur*.

Tous les dits d'Aristote sur ce sujet prouvent que les universaux n'ont pas d'être en dehors de l'âme, contrairement à ce que soutenait Platon. Car, si tel était le cas, il n'y aurait pas besoin de poser d'intellect agent ¹²⁹.

Elle présente, toutefois, quelques inconvénients évidents, qu'on bien mis en lumière Thomas d'Aquin. Le principal, qui commande tout, est inhérent à la théorie même des deux sujets de l'intelligible en acte.

Thomas l'attaque d'abord sur le terrain où elle prétend s'imposer : l'antiplatonisme. L'erreur d'Averroès, comme celle de Platon, porte sur le *pensé*. En croyant réfuter Platon, il retombe dans la même erreur que lui : il affirme l'unicité du pensé, de la forme intelligible en acte. Certes, il la distribue en deux sujets, l'intellect matériel et les images, mais cela ne change rien au fond. Thomas professe un réalisme gnoséologique strict : pour lui, la forme intelligible est un moyen de connaître les choses, elle n'est pas l'objet même de la connaissance. Au contraire, Averroès, comme Platon, est idéaliste. En ne distinguant pas la forme intelligible comme *medium quo* de la pensée et comme ce qui est pensé (*id quod intelligitur*), il arrive aux mêmes absurdités que le platonisme : il assigne à tous les actes de connaissance individuels le même contenu, la *forma intellecta*. Or la *forma intellecta* n'est pas ce qu'on pense, c'est ce par quoi on pense. La théorie des deux sujets alléguée par Averroès et les averroïstes ne règle rien. Elle justifie une absurdité plus grande encore que le platonisme : l'unicité de l'intellect matériel, que Leibniz appellera « monopsychisme » ¹³⁰.

129. Cf. Averroès, *In De anima*, III, comment. 18, éd. Crawford, p. 440, 96-98.

130. Cf. G. W. Leibniz, *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, § 7, in *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface et notes de J. Jalabert (« Bibliothèque philosophique »), Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1962, p. 57 : « L'âme du monde de Platon a été prise en ce sens par quelques-uns ; mais il y a plus d'apparence que les stoïciens donnaient dans cette âme commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment pourraient être appelés monopsychites, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsume. M. Bernier remarque que c'est une opinion presque universellement reçue chez les savants dans la Perse et les États du grand Mogol ; il paraît même qu'elle a trouvé entrée chez les cabalistes et chez les mystiques. »

Siger conteste le premier argument. Il est faux de dire qu'est nouvelle (c'est-à-dire ayant commencé d'être sans avoir été auparavant) l'espèce dont n'importe quel individu a commencé d'être sans avoir été auparavant. De fait, si tout individu de l'espèce homme a commencé d'être sans avoir été auparavant, aucun individu de l'espèce homme n'a commencé d'être sans qu'un autre que lui ait été auparavant. Car l'espèce n'a pas d'être de par l'être d'un seul de ses individus, mais de par l'être d'un de ses individus et (= plus) celui de n'importe quel autre de ses individus. Il est donc faux de dire que l'espèce humaine a commencé d'être sans avoir été auparavant. Pour qu'il y ait commencement d'être de l'espèce, il ne suffit pas en effet qu'il y ait commencement de n'importe quel de ses individus, sans qu'il ait été auparavant, mais il faut qu'il y ait commencement d'un de ses individus sans que ni lui ni un autre individu de l'espèce ait été auparavant.

Le second argument qui tend à prouver que l'espèce humaine a été causée en commençant d'être absolument parlant repose sur la thèse que l'universel n'a d'être et n'est causé que dans des singuliers. Siger la concède mais refuse la conséquence selon laquelle « l'homme est entré dans l'être dans un individu déterminé ». La seule conclusion acceptable et conforme à l'enseignement de la philosophie serait de dire que l'espèce humaine est entrée dans l'être par accident, « par la génération d'un individu avant l'autre à l'infini, et non dans un seul individu déterminé, qui n'eût pas été auparavant ».

Siger ne revendique pas cette conclusion philosophique. Il montre seulement qu'avec leurs prémisses, qui font dépendre la production de l'espèce de la production de l'individu, les partisans de la création des espèces dans le temps auraient dû montrer qu'il n'y avait pas génération d'un individu avant un autre individu en remontant à l'infini. Or ils ne le montrent pas. Au contraire, ils supposent (ce qui est faux) que l'espèce humaine ne pourrait être produite comme sempiternelle qu'en étant produite dans un individu déterminé et sempiternel, comme l'espèce du Ciel l'a été. Et ne trouvant rien d'éternel dans les individus de l'espèce homme, ils pensent qu'ils ont démontré par là même que l'espèce tout entière doit avoir commencé d'être sans avoir été auparavant. Ce qui est un raisonnement « frivole ».

Conformément aux maximes de prudence de l'averroïsme (et aux dispositions du statut du 1^{er} avril 1272 interdisant aux philosophes de soutenir une thèse contraire à l'enseignement de la foi sur une matière commune aux artistes et aux théologiens), Siger s'abstient d'apporter la démonstration de la thèse contraire à celle des théologiens, à savoir que l'espèce humaine peut être à la fois sempiternelle et causée, alors que ceux-ci prétendent que, parce qu'elle est causée,

elle ne peut être que nouvelle. Il se contente de noter le défaut de leur argumentation.

En revanche, il revient en détail sur la prémisse, qu'il a concédée pour les besoins de la discussion, selon laquelle les universaux sont dans les particuliers. C'est en discutant cette prémisse des théologiens qu'il livre sa propre doctrine des universaux.

Conceptualisme et critique des universaux « in re »

Présenté comme une *quaestio*, le texte part de l'autorité d'Aristote (*De an.*, II, 5, 417b23) et de Thémistius (*In De an.*, III, 5; Verbeke, p. 130, 95-96; et *In De an.*, I, 1; Verbeke, p. 8, 22-9, 23) qui fonde la thèse conceptualiste : les universaux existent dans l'âme, ce sont des concepts imaginaires (Siger lisant *similia* au lieu de *scibilia*, connaissables) universels que l'âme « collecte et thésaurise en elle-même » ; les genres sont des concepts tirés d'« une ressemblance tenue des singuliers entre eux » ; or les concepts sont dans l'âme qui conçoit ; donc, les universaux le sont également, en tant que concepts. Le *contra* pose deux arguments en faveur de la thèse réaliste : (a) les universaux sont des choses universelles, faute de quoi ils ne seraient pas prédiqués des particuliers, donc ils ne sont pas internes à l'âme ; (b) la chose qui est le « sujet de l'universalité », par exemple l'homme ou la pierre, n'est pas dans l'âme. Le concept, ou plutôt l'« intention d'universalité », a son être dans ce qui « est dit et nommé paronymiquement universel ». Donc, comme l'homme et la pierre sont dits universels, c'est en eux qu'est l'intention d'universalité. Dans ces conditions, de deux choses l'une : ou (1) l'un et l'autre, la chose et l'intention, sont dans l'âme, ou (2) ni l'un ni l'autre ne sont dans l'âme. Si donc ni l'homme ni la pierre, selon ce qu'ils sont (en tant que *res subiectae universalitati*) ne sont dans l'âme, ils ne le sont pas non plus en tant qu'universels.

La réponse de Siger est fondée sur la thèse d'Aristote en *Métaphysique*, Z, 13 : l'universel en tant qu'universel n'est pas substance. De cette thèse générale il infère ensuite qu'en tout universel il y a (a) la chose qui est nommée paronymiquement universelle, qui n'est pas dans l'âme, et (b) l'intention d'universalité, qui est dans l'âme, et il conclut que l'universel en tant que tel n'est que dans l'âme. Pour étayer sa démonstration, Siger revient sur la notion d'abstraction.

Rien n'est dit 'universel' parce que, soit de par sa nature, soit par l'opération de l'intellect, il existerait dans la réalité physique (*in rerum natura*) sur un mode commun et séparé des particuliers.

Un tel universel en effet ne serait pas énoncé avec vérité des particuliers, puisqu'il serait séparé d'eux dans l'être. En outre, il rendrait inutile l'intellect agent. Tel que le conçoit Siger, en effet, l'intellect agent ne sépare pas ontologiquement (*in esse*) les choses de la matière individuelle ou des particuliers, mais seulement intellectuellement (*secundum intellectum*), en produisant un concept abstrait desdites choses. Pour l'homme ou la pierre, être universel n'est rien d'autre qu'être intelligé universellement et abstraitement (*abstracte*) par rapport à la matière individuelle, ce n'est pas exister universellement et abstraitement dans la réalité physique. Si donc les choses comme l'homme ou la pierre ne peuvent être intelligées abstraitement que dans l'âme, elles sont nécessairement dans l'âme en tant qu'universelles, puisqu'il va de soi que l'intellection abstraite des choses ne peut exister dans les choses.

De plus, une chose n'est dite 'intelligée' que parce qu'il lui arrive, à titre accidentel, d'être intelligée. Ainsi, bien que, selon ce qu'elle est, la chose soit extérieure à l'âme, en tant qu'elle est intelligée, c'est-à-dire quant à son être intelligé, elle n'est que dans l'âme. Si donc être universels pour des universels, c'est être ainsi intelligés, à savoir de manière commune et abstraite par rapport aux particuliers, les universels en tant que tels ne peuvent être que dans l'âme. Siger invoque ici directement Averroès (qu'il a jusqu'alors évité de nommer, au bénéfice de Thémistius, conformément à la stratégie défensive mise au point après la censure universitaire de l'averroïsme en 1270 et, surtout, après les critiques d'Averroès par Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus*) : les universaux en tant qu'universaux sont seulement des intelligés. Or les intelligés en tant qu'intelligés, c'est-à-dire quant à leur être intelligé, sont seulement dans l'âme (Averroès, *In De an.*, III, comment. 18). C'est pourquoi Thémistius (qui vient confirmer l'autorité menacée d'Averroès) dit, dans son langage, que « les universaux sont des concepts ».

Deux remarques précisent le sens général de la thèse conceptualiste.

(1) L'intellection (*intellectus*) abstraite et commune d'une « nature » est quelque chose de commun à des particuliers. Ce commun, toutefois, n'est pas prédicable des particuliers en tant qu'il aurait un être séparé d'eux. Au contraire, ce qui est intelligé de manière abstraite et commune et qui donc est aussi dit ou signifié de manière abstraite et commune ne peut être prédiqué adéquatement (*apte*) des particuliers que parce que la nature en question existe dans les choses. Ainsi, puisque ces communs sont intelligés de manière commune et abstraite mais ne sont pas tels dans les choses, ils ne sont

pas prédiqués des choses selon l'intention du genre ou de l'espèce.

(2) L'universel n'a pas à être universel en acte avant d'être intelligé, puisque être universel en acte, c'est être intelligible en acte. Or l'acte de l'intelligible en acte et de l'intellectif en acte ne fait qu'un seul acte, de même que le mouvement de l'actif et du passif ne fait qu'un seul mouvement, même si leur être respectif est différent. L'intelligible en puissance précède en revanche l'intellection qu'on en a. Il en va de même pour l'universel. Il n'a donc pas à avoir un être universel avant que l'intellect ne le conçoive, sinon en puissance.

Sur cette base, Siger peut alors répondre à ses adversaires sur le terrain des universaux. Avant d'examiner sa réponse, il faut situer le cadre du débat dans lequel il intervient. Le grand adversaire de Siger n'est pas Thomas d'Aquin, c'est l'auteur du *De erroribus philosophorum*, Gilles de Rome.

Gilles est un adversaire résolu de la doctrine aristotélico-averroïste de l'abstraction. Pour lui, les formes intelligibles n'ont pas besoin d'être abstraites au sens « aristotélicien » du terme : il suffit que l'intellect agent illumine le fantasme pour que l'intellect possible soit mû, recevant *ipso facto* l'espèce intelligible. Cette position, qui évoque la théorie farabienne de la cooccurrence, a chez Gilles un fondement précis, qu'al-Fārābī n'avait pas su définir clairement. La thèse fondamentale de Gilles, qui restera discutée tout au long du XIV^e siècle, puisqu'on la retrouve encore mentionnée chez le réaliste d'Oxford Jean Sharpe et qu'une version semblable, généralement attribuée à Durand de Saint-Pourçain, en est critiquée auparavant chez Occam (« l'universel est la chose singulière elle-même en tant qu'elle est dans l'intellect »), est que la même quiddité qui est particulière dans les choses et dans les fantasmes est universelle dans l'intellect. L'identité de l'espèce dans l'imagination et dans l'intellect rend inutile l'intervention de l'intellect agent telle que l'entendent Averroès et Aristote. Pour Gilles, l'intellect agent n'a donc pas de causalité abstraite.

C'est cette thèse que Siger résume avant de la combattre. Certains, dit-il, soutiennent que « l'objet qui cause (*obiectum causans*) l'opération d'intellection doit précéder cette opération selon l'ordre de la nature ». Or, pour eux, c'est l'universel en tant qu'universel qui est, à titre d'objet de l'intellection (*obiectum intelligendi*), le principe moteur de l'intellect (*motivum intellectus*) et ce qui cause « l'acte d'intellection » (*causans actum*). Ils soutiennent donc que l'universel n'est pas universel du seul fait qu'il est intelligé ainsi, mais parce qu'il existe selon l'ordre naturel antérieurement au fait d'être intelligé ainsi, et parce qu'il est lui-même la cause du fait qu'il est intelligé ainsi.

Sa réponse est l'exposé le plus clair du conceptualisme averroïste.

Ceux à partir desquels est causé l'acte commun de l'intellectif et de l'intelligible, lequel, intelligé, n'est autre que l'intellection en acte, sont les fantasmes et l'intellect agent, qui tous deux précèdent cet acte selon l'ordre naturel. Pour comprendre en quoi ces deux « concourent causalement à l'acte d'intellection », il faut, dit Siger, revenir à son propre commentaire sur le *De anima*, III (quest. 14; Bazán, p. 48), autrement dit au manifeste de la noétique averroïste auquel Thomas a répondu dans le *De unitate intellectus*. Toutefois, pour faire court, il résume l'essentiel du propos en quatre thèses principales :

- L'universel n'est pas universel avant qu'il y ait concept et acte d'intellection, et ce dans la mesure où cet acte d'intellection est l'acte de l'intellect agent, car l'intellection de la chose qui est en l'intellect possible, étant dans l'intellect possible comme dans son sujet, est le produit de l'intellect agent en tant que *cause efficiente*.
- L'universel n'a donc pas formellement d'être universel du fait de la nature qui cause l'acte d'intellection, c'est au contraire le concept et l'acte qui sont ce grâce à quoi l'universel est universel.
- Les universaux en tant qu'ils sont des universaux sont donc seulement dans l'âme, ce pourquoi, en tant qu'ils sont universels, ils ne sont « ni par soi ni par accident engendrés par la nature ».
- La nature, qui est intelligée de manière universelle et est, de ce fait, dite de manière universelle, est donc (particulière) dans les particuliers, et c'est elle qui est engendrée (universelle) par accident.

La première thèse énonce que l'universel est constitué par l'acte d'intellection et qu'il est le résultat de l'abstraction, opération dans laquelle l'intellect agent exerce une véritable causalité efficiente.

Dans sa réponse au premier argument réaliste, Siger en développe toutes les conséquences. L'universel n'existant pas dans la réalité physique et l'espèce intelligible étant le produit d'une abstraction, dans un jugement ce n'est pas le concept universel en tant qu'universel – ce que la tradition modiste nomme l'espèce en tant qu'intention seconde – qui est prédiqué des singuliers, mais « la nature prise en elle-même » (*natura in se accepta*), indépendamment du mode d'être universel qu'elle a acquis dans l'intellect grâce à l'opération de l'intellect agent. Cette conclusion est subtilement amenée. On peut, dit Siger, donner deux sens à l'expression 'Les universaux sont des *res universales*' utilisée par les partisans de l'universel *in re*. On peut dire d'un universel qu'il est une chose universelle parce qu'il existe de manière universelle (*universaliter*) ou parce qu'il est intelligé de manière universelle. Les universaux ne sont pas des choses universelles dans le premier sens, ils n'existent pas de manière universelle dans la réalité physique, sinon ils ne

pourraient être des concepts mentaux. Ce sont des choses universelles au second sens, c'est-à-dire des « choses intelligées de manière universelle et abstraite ». C'est pourquoi les universaux en tant qu'ils sont universaux, parce qu'ils sont des concepts, ne sont pas dits des particuliers en tant qu'universaux. On ne peut prédiquer d'un particulier le concept de l'espèce ou celui du genre : Socrate n'est ni l'homme ni l'humanité, ni l'animal ni l'animalité, lesquels sont des concepts mentaux universels. En revanche, la nature elle-même qui est ainsi intelligée (comme universelle), en tant qu'elle est prise selon ce qu'elle est en elle-même, n'est pas dans l'âme, et c'est elle qui est dite des particuliers.

La réponse au second argument permet à Siger de donner sa propre interprétation des aspects paronymiques de la relation entre la chose, l'universel et l'âme, un thème que le courant modiste et intentionniste explorera inlassablement jusqu'à la magistrale synthèse de Raoul Le Breton. Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une chose soit nommée paronymiquement à partir de quelque chose qui n'existe pas en elle. C'est le cas dans le processus même de l'intellection. Quand on dit d'une chose qu'elle est 'intelligée', il y a paronymie. La chose est en effet dite 'intelligée' de manière paronymique, c'est-à-dire *à partir de l'intellection qu'il y a d'elle*, intellection qui n'est pas en elle, mais dans l'âme. Il en va de même pour 'universel'. Une chose est dite 'universelle' de manière paronymique, c'est-à-dire *à partir de l'intellection abstraite et universelle qu'il y a d'elle*, intellection qui est dans l'âme et non pas, évidemment, dans la chose elle-même.

Avec Siger, on voit se mettre en place tous les thèmes auxquels la philosophie préoccamiste va se consacrer. On peut dire, en ce sens, que la théorie aristotélico-averroïste de l'abstraction élaborée par l'averroïsme latin ayant fourni le cadre général de la problématique des universaux, l'attention particulière aux problèmes de psychologie intentionnelle, manifeste dans les dernières décennies du XIII^e siècle, témoigne du rôle déterminant joué avant Occam par les problèmes averroïstes de théorie de la connaissance et de l'abstraction relativement à la problématique ancienne du statut ontologique de l'universel. Par rapport à l'Aristote réduit à la logique et à la sémantique porphyro-boécienne qui a dominé tout le XII^e siècle, l'Aristote arabe, plus particulièrement l'aristotélisme averroïste, a accentué le second volet de la question aristotélicienne de l'universel, non plus tant la confrontation avec la théorie platonicienne de la participation que la description des ressorts de la connaissance abstraite. Il y a ainsi une rupture entre le XII^e et le XIII^e siècle qui résulte des changements de corpus opérés dans la *translatio studiorum*. Tout en

poursuivant la ligne ainsi engagée, le XIV^e siècle rompra à son tour avec le XIII^e en renouant avec les problèmes du XII^e siècle, qu'il avait laissés de côté et en s'efforçant de ramener dans un cadre unitaire les deux moitiés du legs aristotélicien.

La scolastique latine du XIII^e siècle

La caractéristique des auteurs du XIII^e siècle est de prendre un nouveau départ en s'appuyant sur les sources péripatéticiennes plutôt que sur les discussions du XII^e siècle. Du point de vue aristotélicien, on passe de la définition du *De interpretatione* (l'universel est ce qui est prédicable de plusieurs) à celle des *Seconds Analytiques*, II, 19 (l'universel est un en plusieurs et un sorti de plusieurs) – c'est le cas chez Grossseteste, qui tente une synthèse entre Platon et Aristote. S'y ajoutent des sources arabes plus ou moins habilement coordonnées. Les auteurs plus tardifs mènent tout le débat à partir d'Aristote, *De anima* (II, 5, 417b23 : « L'universel existe dans l'âme »), et *Métaphysique* (Z, 13, 1038b9 : *Universale, secundum quod universale, non est substantia*) – c'est le cas, on l'a vu, de Siger.

Si l'on veut prendre une vue d'ensemble de la manière spécifique dont le XIII^e siècle aborde la question des universaux, il faut considérer deux phénomènes : l'aristotélisme tel qu'il se développe dans les facultés des arts, avec l'enseignement de la logique fondé sur l'ensemble du corpus aristotélicien et non plus seulement sur la *Logica vetus* et les monographies logiques de Boèce ; le type de philosophie professé ou présupposé par les philosophes (*Artistae*) et les théologiens, notamment les grandes figures des ordres mendiants, qui ont façonné ce qu'on a appelé la 'scolastique' autour de l'ensemble du corpus philosophique gréco-arabe accessible. Il y a ainsi deux discours sur les universaux, celui des manuels de logique formant la base de l'enseignement élémentaire et celui, plus métaphysique, des philosophes et des théologiens imprégnés de l'*Aristoteles novus*. Le premier est moins directement coupé des thèses du XII^e siècle, même s'il ne les conserve ou ne les discute plus qu'à titre quasi fossile, et il respecte soigneusement l'abstention métaphysique de l'*Isagoge*, même s'il véhicule implicitement, voire explicitement, une métaphysique que l'on peut dire réaliste. Le second aborde non seulement tout ce que Porphyre avait laissé de côté, mais aussi tous les problèmes que pose la lecture du nouvel Aristote : le problème des uni-

universaux appartient dès lors *consciemment* à un réseau complexe où se croisent les problèmes de théorie de la perception, de formation des concepts abstraits, d'ontologie des objets et des entités générales – c'est tout le champ du débat Aristote-Platon qui se trouve ainsi restitué. Jusque dans les années 1245, le niveau des discussions universitaires reste assez faible : la métaphysique est moins développée que la logique. Les *Introductions à la philosophie* et les « guides de l'étudiant » qui encadrent la première assimilation scolaire de l'aristotélisme témoignent d'orientations syncrétiques où les sources discordantes soudain révélées sont moins l'objet d'un travail de synthèse que d'une adaptation tâtonnante. C'est le cas notamment du *Guide de l'étudiant parisien*, composé vers 1240 par un maître anonyme pour présenter sommairement les réponses standard à faire aux examinateurs (voir encadré). La situation change brutalement avec le *Commentaire sur les « Seconds Analytiques »* de Robert Grosseteste et l'enseignement parisien d'Albert le Grand.

La logique scolaire

Jusqu'à la fin du XIII^e siècle, deux traditions scolaires dominent l'enseignement de la logique : la « parisienne » et l'« oxonienne ». Les différents manuels utilisés à la faculté des arts permettent de suivre les prémices du divorce qui va progressivement s'installer entre deux manières de philosopher fondées sur des *sémantiques* différentes, l'une réaliste (Paris), l'autre moins (Oxford).

DÉFINITION DE L'UNIVERSEL

Les deux définitions anglaise et continentale de l'universel partent des mêmes éléments : les trois définitions proposées successivement par Avicenne dans la *Métaphysique du Shifā'*. Elles en font une synthèse plus ou moins homogène et adaptée.

Le problème des universaux dans le *Guide de l'étudiant parisien*

La doctrine des universaux exposée dans le *Guide de l'étudiant* est confuse. C'est un produit scolaire témoin d'un âge qui n'a pas encore véritablement pris la mesure des textes qui ont été mis massivement en circulation dans les premières décennies du XIII^e siècle. L'auteur mêle allégrement les registres et les concepts. Il fait des universaux « la quiddité et l'essence » des choses et les dit « prédictibles de ce en quoi ils sont ». Ce sont donc des formes « qui sont comme un certain être divin que l'on trouve en chaque chose ». En tant que « divin », l'universel est ensuite présenté comme une sorte de lumière ou d'« illumination », « une puissance rayonnant de la Cause première ». Défini comme « objet confus de l'intellect agent », il est, pour finir, caractérisé de deux points de vue, en tant que nature dotée d'un être en soi et par soi, et en tant qu'être actuel existant réellement dans les singuliers, une distinction illustrée par la différence de la lumière prise en elle-même et dans ce qu'elle éclaire : « De même que la lumière demeure à la fois par elle-même et dans les corps qu'elle éclaire en y revêtant un autre être, de même les universaux demeurent par eux-mêmes dans leur essence et reçoivent des singuliers un être grâce auquel ils sont dits en acte. » La thèse selon laquelle l'universel est en acte non dans l'intellect, mais dans les singuliers, autrement dit l'affirmation de l'actualité de l'universel dans la pluralité, est la première forme de réalisme *métaphysique* « aristotélicien » apparue après les variations des réalismes du XII^e siècle sur des thèmes empruntés à la *Logica vetus*. Il prendra pour de longues années encore la place du cidevant réalisme platonicien comme adversaire principal du conceptualisme, puis du nominalisme. La coloration néoplatonicienne de cet universel *in re* ne s'effacera jamais complètement. Au XIII^e siècle, l'aristotélisme aura beaucoup de mal à s'affirmer en dehors des diverses formes de « replatonisation » proposées, à des degrés divers, par le péripatétisme grec et arabe.

Tradition de Paris

Dans la tradition parisienne, l'universel est défini comme un 'prédictible' possédant en acte ou en puissance une pluralité de sujets. Ces divers types de sujets – homme, Soleil, Phénix –, que l'on va retrouver dans les deux traditions scolaires, correspondent aux deux premières définitions de l'universel chez Avicenne. Un des premiers

textes de Paris, la *Dialectica Monacensis*¹³³, fait clairement de l'universel une chose, non un terme, puisque elle introduit la distinction de l'universel et du singulier à propos de « ceux qui sont » (*eorum que sunt*), une expression utilisée dans la version latine de *Catégoriques*, 2, 1a20, par opposition à « ceux qui sont dits » (*eorum quae dicuntur*, *Cat.*, 2, 1a15). Le réalisme est ainsi posé d'emblée, à fleur de textes : « Il faut savoir que, parmi ceux qui sont, l'un est universel, l'autre singulier. L'universel est ce qui est prédicable de plusieurs selon une même raison, qu'il ait en acte cette pluralité (*illa plura*) ou qu'il ne l'ait pas. C'est le cas de : *homme, âne, Soleil, Phénix*, etc. Le singulier est ce qui n'est prédicable de rien, sinon peut-être de soi-même, et ce par accident, selon Aristote dans les *Topiques* et Porphyre. »

Tradition d'Oxford

Dans la tradition d'Oxford, les deux principaux manuels ont des positions différentes, la *Logica Ut dicit* met l'accent sur la définition aristotélicienne de l'universel comme prédicable (*De interpr.*, 17a39-40), la *Logica Cum sit nostra* (qui fera l'objet d'adaptations jusqu'au xiv^e siècle, notamment par le grand adversaire d'Occam, Gauthier Burley) est plus neutre – ce qui, à l'époque, profite au réalisme. Contrairement à leurs homologues parisiens, toutes deux développent l'intégralité de la classification tripartite dérivée d'Avicenne, en introduisant le problème de la chimère, absent de la *Dialectica Monacensis*.

Comme dit Aristote, l'universel est ce qui est prédiqué de plusieurs. Mais c'est tantôt en acte, tantôt en puissance, tantôt par l'intellect (*intellectu*). En acte, comme *homme* est prédiqué de moi, de toi et de plusieurs ; en puissance, comme *Phénix* est prédiqué de plusieurs, mais jamais en acte, dans la mesure où plusieurs individus [qui composent son extension] ne sont pas en acte ; par l'intellect, comme *chimère*, car un tel animal jamais ne fut. On peut cependant comprendre que de tels animaux sont, et que la chimère est prédiquée d'eux mais qu'elle est prédiquée d'eux seulement par l'intellect¹³⁴.

133. Cf. Anonyme, *Dialectica Monacensis*, II, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 507.

134. Cf. Anonyme, *Ut dicit*, III, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 387.

L'universel est double [*sic*] : l'un est prédiqué de plusieurs actuellement et potentiellement, comme *homme*. Il y en a un autre qui est prédiqué d'un actuellement et de plusieurs potentiellement, comme *Phénix*. Et il y a un universel qui n'est prédiqué d'aucun actuellement, mais de plusieurs selon l'intellect, comme *chimère*¹³⁵.

Le fait de traiter la chimère comme un universel est original, ce n'était pas le cas, par exemple, dans l'*Ars Meliduna*, qui excluait formellement de l'universalité les noms de tels objets. La théorie de la chimère proposée par *Ut dicit* est ambiguë : on peut en effet comprendre que, pour l'Anonyme, le terme 'chimère' a des objets de référence, autrement dit des chimères, mais qu'il n'en est pas prédiqué en acte – parce que ces chimères sont de purs êtres mentaux, fictifs ou fictionnels.

La théorie de *Cum sit nostra*, donne au contraire à penser que ce qui existe, ce n'est pas la chimère, mais les animaux dont elle est composée : le terme 'chimère' étant prédiqué selon l'intellect de plusieurs animaux fusionnés ensemble partiellement, sans pouvoir être prédiqué d'aucun d'entre eux en acte (puisque aucun d'entre eux n'est complet) ni pouvoir non plus être prédiqué en acte du tout formé à partir des éléments empruntés à chacun.

DIFFÉRENCE ENTRE UNIVERSEL ET PRÉDICABLE

La différence des deux traditions, déjà sensible au niveau de la définition de l'universel, apparaît encore plus nettement quand la question de la distinction entre l'universel et le prédicable est explicitement abordée.

Tradition de Paris

Dans la tradition parisienne, universel et prédicable sont considérés comme identiques, mais l'universel est spontanément présenté dans un langage qui évoque la notion de participation : pour les *Summae Metenses*, attribuées à Nicolas de Paris, il unifie, collecte, rassemble les individus en sa « nature » ; pour Pierre d'Espagne (dont

135. Cf. Anonyme, *Cum sit nostra*, II, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 432.

La querelle des universaux

les *Tractatus* resteront jusqu'au ^{xv}^e siècle le manuel de base pour l'enseignement de la logique, tous courants confondus, de Paris à l'Europe centrale), l'universel est même explicitement présenté comme une 'chose universelle' – une expression que la critique abélardienne des divers réalismes du ^{xii}^e siècle n'a donc pas, au contraire, éradiquée.

Le prédicable et l'universel sont en substance la même chose (*idem sunt in substantia*). Mais l'universel est dit en tant qu'il est collectif de plusieurs en sa nature (*collectivum multorum in naturam suam*), comme *animal* collecte (*colligit*) homme, bête et les autres animaux, ou *homme*, Socrate, Platon et le reste des hommes particuliers. Prédicable est dit en tant qu'il prend place (*ordinatur*) dans une proposition selon qu'il est dicible d'un autre. Et ainsi l'un et l'autre est défini par Aristote dans le *Peri hermeneias* : « L'universel est ce qui de nature se dit de plusieurs. » Mais comme dicible de plusieurs est la même chose que prédicable de plusieurs, il est manifeste que prédicable et universel sont la même chose ¹³⁶.

Tradition d'Oxford

Dans la tradition oxonienne, l'accent est mis sur le lien entre le prédicable et la catégorie (prédicament) – un phénomène d'autant plus curieux que beaucoup de traités oxoniens (y compris les célèbres *Introductiones in logicam* de Guillaume de Sherwood) ne comportent pas de chapitre sur les catégories. Parmi tous les textes, *Cum sit nostra* réduit clairement les universaux à des termes et les déduit à partir des catégories.

La prédication est la coordination des prédicables. Le prédicable est la même chose que l'universel. On appelle prédicaments (catégories) les dix coordinations des genres et des espèces, comme, dans le prédicament de substance, la substance est ordonnée sous la substance, le corps sous le corps, le corps animé sous le corps animé, etc. ¹³⁷.

Le prédicament est l'ordination des prédicables selon le supérieur et l'inférieur. Le prédicable est ce qui est dicible de quelque chose. Tout ce qui est dans un prédicament est soit universel soit singulier.

136. Cf. Nicolas de Paris, *Summae Metenses*, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 1, p. 470.

137. Cf. Anonyme, *Ut dicitur*, III, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 388.

La scolastique latine du ^{xiii}^e siècle

Le singulier est ce qui est dit d'un seul, comme 'cet homme' ou 'Socrate'. L'universel est ce qui est prédiqué de plusieurs, à savoir le terme commun ¹³⁸.

« *Esse in multis/dici de multis* » : habitude et aptitude selon Nicolas de Cornouailles

A l'évidence, les logiciens du ^{xiii}^e siècle ont été embarrassés par le fait que les universaux et les prédicables semblaient instantier la même chose en deux fonctions, distribuées selon la distinction « être dans » (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in*) et « être dit de » (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *dici de*) introduite par Aristote en *Catégoriques*, 2. La solution de Pierre d'Espagne, consistant à identifier en substance l'universel et le prédicable pour les distinguer ensuite selon l'axe de l'inhérence réelle et celui de l'attribution logique, autrement dit à identifier, en langage néoplatonicien, l'universel dans la pluralité et l'universel postérieur à la pluralité, pour les distinguer ensuite par deux vocables différents, ne pouvait être considérée comme satisfaisante, surtout si on la confrontait aux définitions standard, tirées d'Avicenne ou des *Seconds Analytiques*, faisant du même universel quelque chose d'inhérent et de prédiqué.

Dans les années 1270, le maître d'Oxford Nicolas de Cornouailles, probablement Nicolas de Mousehole (de Musele), a donc entrepris de reformuler la théorie avicennienne des universaux selon les deux axes de l'*esse in multis* et du *dici de multis* employés dans la formule du *Shifâ* : *Universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis*. Dans son *Commentaire* sur le *Peri hermeneias*, suivant l'axe du *dici de multis*, il explique que « tout universel, quel qu'il soit, a, de par la définition (*ratio*) même de sa forme, aptitude à être dit de plusieurs ». Cette aptitude concerne aussi bien l'universel qui est dit en acte de plusieurs, comme *homme*, celui qui est dit seulement en puissance, comme *Phénix*, et celui qui est dit seulement selon le concept (*secundum rationem*), comme *Soleil* et *Lune*. Dans ses *Notules sur le livre de Porphyre*, en revanche, suivant l'axe de l'*esse in*, il distingue l'« espèce qui est préservée (*salvatur*) en acte dans plusieurs, comme *homme*, celle qui ne l'est pas en acte, mais en puissance, comme *Phénix*, et celle qui ne l'est ni en acte ni en puissance, mais par l'intellect (*intellectu*), comme *Ciel* ». L'exemple du Ciel est analysé ainsi : à sup-

138. Cf. Anonyme, *Cum sit nostra*, II, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 432.

poser qu'il y ait intellection de plusieurs cioux, au lieu d'un seul, *Ciel* resterait univoque par rapport à tous. Donc, « même si des espèces ne sont pas prédiquées en acte de plusieurs, elles restent prédiquées sur un mode habituel (*habitualiter*) ». Le sens de la définition porphyrienne de l'espèce – « l'espèce est ce qui est prédiqué de plusieurs différant entre eux numériquement » – est ainsi : « L'espèce est ce dont le concept n'interdit pas qu'elle soit prédiquée de plusieurs différant entre eux numériquement. » Le premier axe (« Être dit de plusieurs ») aboutit ainsi à une conclusion sur l'*aptitude* de l'universel à être prédiqué de plusieurs ; le second axe (« Être en plusieurs »), à une conclusion portant sur un type de prédication, la « prédication habituelle », correspondant aux situations où l'universel n'est qu'en puissance ou par la pensée dans le particulier. Ce qui est exprimé au niveau de la prédication est fondé dans la propriété ontologique de la *species*, dans la relation qu'elle entretient avec ses « sujets ». Le point stratégique est évidemment dans la relation *esse in*, le décrochage entre les espèces qui, comme *homme*, sont en acte ou, comme *Phénix*, en puissance dans la pluralité, et celles qui, comme *Ciel*, sont conques *en plusieurs* par la pensée. A première vue, la thèse des *Notulae* est réaliste : l'universel est une chose qui peut être conçue comme étant en plusieurs, celle du *Peri hermeneias* ne l'est pas – l'universel est considéré seulement comme prédicable – et elle conserve au niveau de la prédication les distinctions entre l'acte, la puissance et l'« intensionnalité ». Par rapport à Avicenne, il y a une différence : tout en définissant en général l'universel comme « ce qui est en plusieurs et dit de plusieurs », Avicenne, dans sa *Métaphysique*, caractérisait les trois types d'universaux par la seule prédicabilité. En combinant les deux approches, logique et ontologique, de l'universel, Nicolas a ainsi, à sa manière, répondu à certaines critiques modernes de la théorie avicennienne, notamment à celle de Verbeke, quand il écrit que la conception avicennienne de l'universel, en tant que fondée sur l'applicabilité à plusieurs sujets, repose sur un caractère extrinsèque et demande qu'on s'interroge plutôt sur ce qui est à la base de cette applicabilité à plusieurs sujets.

LA PROPOSITION 'L'HOMME EST UNE ESPÈCE' ET LA SUPPOSITION SIMPLE

C'est dans l'analyse de la supposition simple que la différence entre les deux courants prend tout son relief. Au XIV^e siècle, l'analyse d'une proposition comme '*Homo est species*' a valeur de test

pour distinguer le réalisme et le nominalisme en sémantique. Au XIII^e, une bipartition nette apparaît entre les tenants de la sémantique parisienne et ceux de la sémantique oxonienne – qui peuvent être des maîtres anglais enseignant à Paris ou des auteurs influencés par les Anglais. Le problème posé est clair, et l'on comprend qu'il ait pu agir au long des décennies comme un révélateur. La notion de *suppositio* utilisée au XIII^e siècle s'inscrivait dans une théorie sémantique distinguant, en principe, signification « formelle » (intensionnelle) et référence individuelle (extensionnelle). Elle se heurtait cependant à un obstacle évident : les objets généraux du type des genres et des espèces, d'un mot les universaux. Pour Pierre d'Espagne, la référence d'un terme comme 'homme' dans la phrase 'L'homme est une espèce' ne faisait pas de mystère. Le terme avait une supposition « simple » : il ne référait pas *personnellement* à un individu ou à un ensemble d'individus, mais à une *chose universelle*, une *res universalis*. La supposition simple étant définie comme « l'acception d'un terme commun pour la chose universelle qu'il signifie » et cette chose elle-même étant identifiée à « la nature d'un genre » (*natura generis*), le signifié formel du terme commun était présenté comme la forme participée par tous les individus désignés par un mot univoque ('homme') en fonction de cette participation à une même entité (l'humanité). Dans la tradition d'Oxford, en revanche, la supposition simple n'illustrait pas le cas proposé par la phrase 'L'homme est une espèce'. A la place de '*Homo est species*', les logiciens anglais préféraient discuter des énoncés reduplicatifs posant une difficulté du point de vue de la référence extensionnelle : par exemple 'L'homme *en tant qu'homme* est la plus noble des créatures', '*Homo in quantum homo est dignissima creaturarum*', une proposition où l'inférence aux particuliers restait possible grâce à la reduplication (on peut en effet dire que 'Cet homme-ci est *en tant qu'homme* la plus noble des créatures', et non pas cet âne-ci ou ce lion-là, mais on ne peut pas dire, même sous reduplication, que 'Cet homme-ci est une espèce' ou que 'Cet homme-ci *en tant qu'homme* est une espèce'). D'autres, tel Guillaume de Sherwood, proposaient une analyse plus fouillée, combinant les deux types de problèmes. Ils posaient que la supposition simple se distinguait à la fois de la supposition « matérielle » (sui-référentielle), comme dans '*Homo est un nom*', et de la supposition personnelle, comme dans 'Un homme court'. Ils opposaient ainsi, pour la supposition simple, la référence au signifié non rapporté à la *res* individuelle ('Homme est une espèce') et la référence au signifié rapporté à l'individu, que cette référence soit « mobile » ('L'homme est la plus noble des créatures')

ou « immobile et vague » (comme dans 'On vend *du* poivre à Rome comme à Paris', qui ne permet pas d'inférer : 'On vend *ce* poivre-ci à Rome comme à Paris'). Cette interprétation de la supposition simple n'était pas nécessairement réaliste, contrairement à celle de Pierre d'Espagne. Elle l'était encore moins dans la version introduite par l'anglais Roger Bacon qui, anticipant le geste qu'allait accomplir le nominalisme du XIV^e siècle, particulièrement Jean Buridan, n'hésitait pas à unifier sous le concept de supposition simple les deux cas de la sui-référence et de la référence au signifié sous réduction, en déclarant que : « Il y a supposition simple quand un terme ne réfère pas à une certaine personne ou à un certain individu mais à un son vocal ('*Homme* est une voix') ou à son signifié ('*L'homme* est la plus noble des créatures'). » Ce n'est toutefois qu'au XIV^e siècle que la notion de supposition simple a été soit entièrement vidée de toute connotation réaliste (avec Buridan); soit éliminée (avec Occam).

PRÉDICATION « IN QUID » ET PRÉDICATION PARONYMIQUE

Une des originalités de la tradition parisienne est d'avoir explicitement connecté la question des universaux à la distinction entre deux types de prédication, la prédication essentielle ou quidditative et la prédication accidentelle ou paronymique. Ce geste a eu des prolongements considérables, notamment à la fin du XIII^e siècle et surtout au XIV^e, où l'implication mutuelle des deux domaines a permis de restructurer le problème des universaux à partir de la théorie de la prédication, ce qui, du même coup, assurait une reconstruction de l'ontologie éclatée, introduite par Aristote dans les indications éparses de *Catégories*, 1, 2, 5 et 8.

Le geste est évident dans la *Dialectica Monacensis*, où la classification des modes de la prédication permet d'expliciter le statut des opérateurs *esse in/dici de*, en les rattachant à la distinction entre prédication univoque et prédication dénomminative, puis de répartir les universaux en fonction de cette dernière distinction.

Il faut savoir qu'« être prédiqué » se prend de trois façons chez le logicien. Dans le premier et le plus vrai sens, quelque chose est dit 'être prédiqué' d'autre chose quand il en est un prédicat essentiel. Et c'est selon ce mode que l'on dit 'être prédiqué' : le genre et la différence de l'espèce subalterne (*contenta*), et l'espèce de l'indi-

vidu, mais pas l'accident du sujet. Selon la différence que fait Aristote entre *esse in* et *dici de*, en effet, 'être dans' convient à l'accident en comparaison avec le sujet (*in comparatione ad subiectum*), mais 'être dit de' convient au genre et à la différence relativement (*respectu*) à l'espèce et à l'espèce elle-même relativement aux individus. Et notez que tout ce qui est prédiqué ainsi est dit 'être prédiqué' *univoquement* [synonymiquement], c'est-à-dire selon le nom et la raison (*rationem*).

D'une seconde façon est dit 'être prédiqué' d'un autre ce qui est véritablement et universellement et affirmativement, au moyen de ce verbe 'est', assigné comme lui étant inhérent. Et c'est selon ce mode que sont prédiqués les accidents des sujets en lesquels ils sont. Et cela, c'est être prédiqué *dénominativement* [paronymiquement].

Troisièmement, au sens large (*ampliato vocabulo*), est dit 'être prédiqué' tout ce qui peut être prédiqué d'un autre véritablement ou faussement, affirmativement ou négativement. Et selon ce mode n'importe quoi est prédicable de n'importe quoi, puisque chacun desdits modes peut être assigné à chacun.

Puis donc qu'« être prédiqué » se prend d'autant de façons, il faut noter que, dans la description du genre, de l'espèce et de la différence, l'expression 'être prédiqué de' est prise selon la première manière dont on l'a exposée. En revanche, dans la description du propre et de l'accident, 'être prédiqué' est pris en tant qu'il convient aux dénomminatifs [paronymes] ¹³⁹.

La même doctrine est développée dans les *Summae Metenses* (De Rijk, II 1, p. 471), avec l'analyse de la prédication par accident, qui a lieu quand un individu est prédiqué (comme dans 'Ce blanc est Socrate'), et de la prédication par soi, qui a lieu quand est prédiqué « ce qui est en plus ou ce qui est à égalité » (*hoc quod est in plus vel quod est in aequum*) avec l'individu : si c'est à égalité, c'est un propre qui est prédiqué, comme dans '*Homo est risibilis*', si c'est en plus, c'est soit *in quid* soit *in quale*. Être prédiqué *in quid*, c'est être prédiqué *per modum substantiae*, comme les noms substantifs, comme dans '*Homo est animal*'. Être prédiqué *in quale*, c'est être prédiqué *per modum accidentis*, comme le sont les adjectifs et les verbes à l'exception du verbe substantif. S'il y a prédication *in quid*, c'est soit de « plusieurs différant spécifiquement », et c'est un genre

139. Cf. Anonyme, *Dialectica Monacensis*, éd. De Rijk, in *Logica Modernorum*, II, 2, p. 507.

qui est prédiqué, soit de « plusieurs différant numériquement », et c'est une espèce. S'il y a prédication *in quale*, c'est soit ce qui est de l'essence de la chose (*de essentia rei*), et c'est la différence, soit ce qui n'est pas de l'essence de la chose, et c'est l'accident. Cette déduction des universaux à partir des modes de la prédication restera l'horizon théorique de toutes les théories réalistes du XIV^e siècle¹⁴⁰.

Le réalisme théologique : Robert Grosseteste et Albert le Grand

Trois grandes doctrines dominent le réalisme théologique du XIII^e siècle : celles de Robert Grosseteste, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Si tout au départ les rapproche, aucune n'est, à l'arrivée, superposable à l'autre.

LA DOCTRINE DES UNIVERSAUX DE ROBERT GROSSETESTE

Traducteur du pseudo-Denys et d'Eustrate, mais aussi d'une version complète de l'*Éthique à Nicomaque*, Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, est le premier commentateur médiéval des *Seconds Analytiques* d'Aristote. Il est ainsi le premier à affronter dans toute son ampleur la gamme des problèmes combinés dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, sur lequel toutes les exégèses de l'aristotélisme ont buté depuis l'Antiquité tardive. Le

140. L'idée d'une déduction des prédicables avait été formulée par Aristote dès les *Topiques*, I, 8, 103b7-19 (trad. Brunschwig, p. 12), sur la base d'une combinaison entre la relation d'« échange » (ou « convertibilité » : ἀντικαταγορεύεται) et sa négation, d'une part, et la notion d'« expression » ou « signification » de l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνει) et sa négation, d'autre part. Au Moyen Âge, où le problème de la déduction se présentait sous l'intitulé de *sufficientia praedicabilium*, c'est la dichotomie d'Avicenne, formulée pour les cinq prédicables de Porphyre, qui a servi de matrice (*Logica*, ed. Venetia, 1508, f° 7vA). Avicenne, qui l'appelait lui-même *vulgata divisio*, l'empruntait aux commentateurs grecs. C'est elle qui est la source des *Summae Metenses*. Si, par la suite, d'autres « déductions » ont fleuri, la méthode fondée sur la distinction entre *praedicatio in quid* et *praedicatio in quale* était encore soutenue ou discutée au XIV^e siècle (notamment par Buridan, *Lectura Summae logicae*, II, 2, 3, qui la rejette, Albert de Saxe, *Perutilis Logica*, I, 11, qui la mentionne, et les réalistes d'Oxford, qui l'assument).

Commentarius de Robert n'est pas une adaptation hâtive, c'est un véritable travail de systématisation, qui restera au long des décennies (Occam lui-même le fréquente encore au XIV^e siècle). Homme de science autant que philosophe, Robert cherche explicitement à donner une interprétation de la théorie aristotélicienne de la science fondée sur des sources grecques (notamment sur la *Paraphrase des Seconds Analytiques* de Thémistius, traduite par Gérard de Crémone, citée plus de vingt fois). L'ouvrage, qui n'est pas un commentaire littéral, s'organise autour de trente-deux propositions ou « conclusions » tirées du *textus*. L'intérêt du travail de Grosseteste est qu'il est *délibérément* placé entre les deux courants doctrinaux antagonistes qui, depuis les débuts du péripatétisme, s'affrontent au sein même de l'univers d'Aristote : le platonisme – Robert fait référence au *Ménon* qu'il cite à travers Thémistius – et l'aristotélisme proprement dit. Confronté à l'œuvre dont l'ambiguïté finale a entretenu ce qu'on pourrait appeler l'*équivoque péripatéticienne*, le *Commentarius* accentue l'incertitude interne de l'œuvre originale et la tension qui l'anime entre la conception empirique de la science et le recours à l'intuition intellectuelle (*intellectus principiorum*), dont la brutale intervention à la fin du livre II paraît contredire l'intention même. Exposant une théorie de la connaissance néoplatonisante plus qu'aristotélicienne, dans la mesure où elle fait une large part à l'illumination, mais ouvrant en même temps une perspective « expérimentale », dans la mesure où elle fait place à l'expérimentation active voilée dans le travail mémoriel et quasi passif de l'*experimentum* aristotélicien, Grosseteste s'efforce d'ancrer dans les universaux eux-mêmes la différence d'inspiration qui travaille son commentaire. Autant que les flottements relatifs du texte aristotélicien, c'est donc cette tension du platonisme et de l'aristotélisme interne à sa propre lecture qui commande l'essentiel de sa doctrine de l'universel, à savoir la distinction entre l'universel simple (*universale incomplexum*) et l'universel complexe, ou universel d'expérience (*universale experimentale complexum*), et celle entre l'*aspectus* et l'*affectus mentis*, la vision intellectuelle et l'affection par le sensible.

Première grande systématisation des positions philosophiques antiques à l'égard des universaux, le *Commentarius* propose en outre une définition de l'universel « aristotélicien » que tous les médiévaux reprendront sous forme d'adage (soit pour la critiquer violemment, soit pour s'opposer au conceptualisme nominaliste), d'Albert le Grand, qui y voit la thèse typique de ces « Latins » qu'il « exècre », à Jean Wyllif, qui l'utilise contre Occam, en passant par

Roger Bacon, qui la reprend à son compte¹⁴¹, et Occam lui-même, qui la discute à diverses reprises¹⁴². Cette définition de l'universel existant dans les choses en dehors de l'âme sera fixée dans une description – l'universel comme « forme des réalités individuelles » (*forma communis fundata in suis individuis*) – qui n'est, cependant, produite qu'au long d'un développement sinueux, qu'elle condense plus ou moins fidèlement¹⁴³.

Certains soutiennent que l'universel n'existe que dans l'intellect ou dans l'âme et nulle part ailleurs. C'est faux. Au contraire l'universel est dans les choses. De fait, l'universel est un en plusieurs, comme l'affirme Aristote dans les *Seconds Analytiques*, seule son image est dans l'âme.

La doctrine de Grosseteste mêle platonisme (théorie des Idées, qu'il connaît à travers Eustrate de Nicée, dont il a traduit une partie du commentaire sur l'*Éthique*), péripatétisme (théorie des Intelligences) et aristotélisme (théorie de l'universel dans la pluralité) au sein d'une métaphysique et d'une physique de la lumière. Elle distingue d'abord trois sortes d'universaux incorruptibles : (1) les Idées créatrices, (2) les Formes émanées dans l'Intelligence, créées et causales, (3) les « puissances » (vertus) et les rayonnements des Corps célestes, causes physiques, selon une hiérarchie combinant l'« intellect pur et nu » de Porphyre, la Cause et l'Intelligence premières des philosophes, les Intelligences et les Corps célestes de la cosmologie péripatéticienne et les dieux secondaires du *Timée*.

Les universaux sont des principes de connaissance, et, dans l'intellect pur et séparé des fantasmes, [...] capable de contempler la lumière originale, qui est la Cause première, ce sont les principes de connaissance des raisons des choses existant de toute éternité sur un mode incréé dans la Cause première. [...] Ces raisons des choses créées (dans le temps) sont des causes formelles exemplaires, créatrices : ce sont elles que Platon a appelées Idées et monde archétypal. Ce sont, d'après lui, les genres et les espèces et des principes

141. Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra XI Metaphysicae*, éd. R. Steele et P. Delorme (« Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi », VII), Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 127.

142. Cf. Guillaume d'Occam, *In I. Sent., dist. 2, quaest. 7*, éd. S. Brown and G. Gál, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N. Y.), 1967, p. 232, 8-21.

143. Cf., pour tout ce qui suit, Robert Grosseteste, *In Anal. post.*, I, 7, éd. P. Rossi, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Florence, Olschki, 1981, p. 141, 131-141.

qui concernent à la fois l'être et la connaissance, et quand l'intellect pur peut fixer en elle son intuition, il connaît les choses dans leur suprême vérité et évidence, et non seulement les choses créées, mais la lumière originale elle-même où il connaît toutes les autres choses. Ces universaux-là (les Idées créatrices) sont absolument incorruptibles. Dans la lumière créée, qui est l'Intelligence, résident la connaissance et la description des choses créées qui lui sont subordonnées. L'intellect humain, qui n'est pas à ce point purifié qu'il soit capable de connaître la lumière originale intuitivement et sans intermédiaire, reçoit une illumination (*irradiatio*) de la lumière créée, qui est l'Intelligence, et c'est dans les descriptions que contient l'Intelligence qu'il connaît les choses dérivées, dont ces descriptions sont les formes exemplaires et les raisons causales créées. Ces Idées créées sont les principes de connaissance de l'intellect illuminé par elles. Les genres et les espèces sont donc aussi dans cet intellect, et là ils sont aussi incorruptibles. Les vertus et lumières des corps célestes sont les raisons causales des espèces (naturelles) terrestres, dont les individus sont corruptibles. L'intellect, qui n'est pas capable de contempler en elle-même la lumière incorporelle incréée ou créée, est capable d'inspecter ces raisons causales situées dans les corps célestes. Ces raisons sont, elles aussi, des principes qui concernent à la fois l'être et la connaissance, et elles sont incorruptibles.

Aux trois types d'universaux incorruptibles fait suite un quatrième, dont le statut ontologique est plus problématique. Une chose peut être conçue non pas à partir de l'être qu'elle a en dehors d'elle-même dans sa cause idéale créatrice ou émanée dans la sphère des causes « ministérielles », Intelligences séparées ou Corps célestes, mais en elle-même dans sa cause formelle. Cette cause formelle est une partie de la chose (*pars rei*), l'autre partie étant la matière : si l'on considère la forme en tant que forme de tout le composé (*forma totius*), et non en tant que simple partie de la chose, la forme est principe d'être et de connaissance du composé entier ; c'est en ce sens que les formes sont genres et espèces, prédicables des choses *in quid*. C'est grâce à elles qu'il y a science, *i.e.* démonstration par les genres et les espèces, et définition par les espèces et les différences (on reconnaît au passage les formules de Porphyre), c'est-à-dire démonstration et définition scientifiques, au sens aristotélicien du terme, celui que requiert la doctrine de la science exposée dans les *Seconds Analytiques*. C'est donc de ce quatrième type d'universaux que, selon Grosseteste, parle Aristote : c'est sur lui que porte « la doctrine d'Aristote sur les genres et les espèces ». Ces genres et ces

espèces des choses corruptibles sont-ils eux-mêmes incorruptibles ? Ils ne sont pas corruptibles en soi, mais dans la mesure où, pour être, ils « ont besoin d'un porteur » (*egent deferente*), i.e. de « choses porteuses de formes », les universaux d'Aristote sont corruptibles de par la corruptibilité même de leurs porteurs : ils sont ainsi corruptibles en chaque individu, mais « toujours sauvés par la succession ininterrompue des individus ». L'universel aristotélicien est donc à la fois le principe et le résultat des « régularités nomologiques » (constance et fixité des espèces naturelles) : son universalité n'est pas parfaite, comme celle de l'Idée, mais *il ne laisse pas d'être*, dans la mesure où, si tous les individus qui lui sont subordonnés/subordonnables n'existent pas simultanément, « il est vraisemblable qu'en tout point du temps chaque espèce perdure, faute de quoi l'universalité », comme structure constante de l'univers, serait « tantôt complète, tantôt amputée ».

Texte fondateur de l'interprétation médiévale de l'épistémologie aristotélicienne, le *Commentarius* était encore, en plein XIV^e siècle allemand, une des sources majeures de la théorie de la science à la fois platonicienne (par son contenu) et aristotélicienne (par sa forme) de Berthold de Moosburg. C'est lui qui, sur le terrain du débat Aristote-Platon, offre au XIII^e siècle la seule alternative d'ensemble aux théories d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Ce singulier mélange d'aristotélisme et de péripatétisme avec un platonisme « chrétien » – tiré d'Eustrate, qui présente Platon et les platoniciens comme partisans des Idées divines, « présubsistantes » aux formes (*species*) existant dans les corps¹⁴⁴, et d'Augustin, dont la *Quaestio de Ideis* est, principalement grâce à lui, interprétée comme permettant d'enrôler Platon sous la bannière du christianisme¹⁴⁵ – fait, en tout cas, de Grosseteste le promoteur d'une doctrine *composite*, sans laquelle le réalisme des XIV^e et XV^e siècles serait, dans son projet *structurel* même, incompréhensible.

144. Cf. Eustrate, *In Primum Aristotelis Morallum ad Nicomachum*, 1096a10-14, éd. Mercken, p. 70, 30-71, 45. Sur la doctrine des Idées chez Eustrate, cf. K. Giocarinis, « Eustratius of Nicæa's Defense of the Doctrine of Ideals », *Franciscan Studies*, 12 (1964), p. 159-204.

145. Cf. Z. Kuluz, « Le De universali reall de Jean de Malsbroune et les *Epl-curl litterales* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33 (1986), p. 485.

LA REDÉCOUVERTE DE LA THÉORIE NÉOPLATONICIENNE DES TROIS ÉTATS DE L'UNIVERSEL CHEZ ALBERT LE GRAND

Albert le Grand est le premier auteur qui cherche vraiment à ressusciter la doctrine « péripatéticienne » des universaux *contre la doctrine de Platon*. Le paradoxe est que, pour arriver à restaurer la doctrine d'Aristote contre celle de Platon, il s'appuie sur des matériaux byzantins (Eustrate) ou arabes qui, à la seule exception d'Averroès, ont partie liée avec la « replatonisation » d'Aristote accomplie par le néoplatonisme tardif. Il y a ainsi chez lui une tension entre platonisme et aristotélisme dans la reconstruction même de la doctrine d'Aristote. Par d'autres voies que Robert Grosseteste et les « Latins » ouvertement platonisants, dont il dit « abhorrer les doctrines », Albert aboutit donc au même résultat qu'eux : l'affirmation du néoplatonisme au sein de l'aristotélisme. Il s'oppose en cela à Thomas d'Aquin, dont l'aristotélisme est moins pénétré d'influences arabes et qui, malgré la polémique ininterrompue menée contre Averroès, épouse *partiellement* ses vues sur les deux points cruciaux où il s'oppose à Avicenne : la théorie de l'abstraction et la reconnaissance d'un certain primat épistémologique de l'universel *post rem*.

S'il est un domaine, cependant, où Albert a fait œuvre de pionnier et, par là même, déterminé en profondeur un univers théorique qui est demeuré, plus ou moins inchangé, jusqu'à la fin du XV^e siècle, c'est la redécouverte de la théorie des trois états de l'universel, que le XII^e siècle avait ignorée et que Robert Grosseteste avait neutralisée dans un schème trop manifestement orienté dans le sens d'un réalisme plus « latin » que péripatéticien. Qu'Albert mérite véritablement d'être crédité de cette redécouverte apparaît nettement si l'on compare ses vues à ce qu'étaient celles de ses contemporains au moment où il propose sa propre version du *topos*.

Les trois aspects de l'universel avant Albert le Grand

A l'époque d'Albert, plus précisément au début des années 1250, les logiciens et les théologiens distinguent *potentiellement* trois aspects de l'universel, selon qu'ils considèrent l'unité de l'universel comme (a) unité dite du multiple, (b) unité hors du multiple ou (c) unité dans le multiple. L'unité (a) est celle du prédicable logique, l'unité (b) celle du concept, l'unité (c) celle de la nature commune. Ce dispositif est une instantiation particulière de la relation mots,

concepts, choses, qui, cependant, ne s'élève jamais à une théorie d'ensemble. *Les éléments sont combinés ou opposés deux par deux. La structure triadique n'est pas posée comme telle.*

Le logicien Pierre d'Espagne a ouvert la voie, qui a défini ensemble (a) et (c), en laissant de côté (b), conformément à la tendance qui veut que l'on articule le dispositif des universaux sur les relations *dici de* et *esse in* : « Le prédicable au sens propre et l'universel sont la même chose, mais ils diffèrent en ce que le prédicable est défini par le dire (*per dici*), tandis que l'universel est défini par l'être (*per esse*). En effet, le prédicable est ce qui est apte à être dit de plusieurs. L'universel est ce qui est apte à être en plusieurs¹⁴⁶. »

Représentant typique du point de vue des théologiens, Bonaventure, lui, coordonne (b)-(c), dans une définition tripartite, *mais laissant de côté (a)* : « Je dis que l'universel est soit un *ad multa*, soit un *in multis*, soit un *praeter multa*. L'un *ad multa* est dans la puissance de la matière, et il n'est pas complet; l'un *in multis* est comme la nature commune dans ses particuliers; l'un *praeter multa* réside dans l'âme » (*Collationes in Hexaemeron*, IV, 9). On retrouve ici les relations *in multis/praeter multa* des *Seconds Analytiques*. Dans aucun de ces dispositifs, l'unité hors du multiple ne correspond à l'universel platonicien. Toutefois, Bonaventure note que les trois universaux *ad multa*, *in multis* et *praeter multa* sont contenus dans l'« Art éternel », c'est-à-dire le Verbe divin qui contient les raisons de toutes choses.

Mais l'un par rapport au multiple, l'un dans le multiple et l'un hors du multiple se trouvent dans l'Art éternel, puisque c'est par cet Art et cette raison qu'ils existent, de fait, dans la réalité [créée]. Il est clair, en effet, que deux hommes sont semblables entre eux, et pas l'homme et l'âne : il est donc nécessaire que cette ressemblance soit fondée et établie en quelque forme stable. Non pas celle qui existe dans un autre, puisque celle-ci est particulière : donc en quelque forme universelle. La raison de l'universel n'est pas toute dans l'âme, mais dans la chose selon la progression du genre à l'espèce, étant donné que nous communiquons d'abord dans la substance comme en ce qui est le plus général, ensuite dans les autres choses jusqu'à la forme ultime d'homme¹⁴⁷.

146. Cf. Pierre d'Espagne, *Tractatus*, éd. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 17, 7-11.

147. Cf. Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, IV, 9, trad. M. Ozilou, Paris, Desclée-Cerf, 1991, p. 176-177.

La notion bonaventurienne du Fils comme Art de Dieu tout-puissant et sage vient d'Augustin¹⁴⁸. L'art c'est la représentation, le modèle (*exemplar*) que l'artisan qui se dispose à fabriquer quelque chose a dans l'esprit : c'est une représentation « technique », mais au sens de causalité formelle exemplaire du modèle qu'on se propose de réaliser dans la matière. Assimilé à un artisan, Dieu (le Père) crée par son Art (la Sagesse, le Fils). C'est la création dans le Verbe, dans le Principe selon Genèse, I, 1. L'universel *ad multa* en puissance dans la matière est, sans doute, la « raison spermatique » stoïcienne, dont avait également parlé Augustin¹⁴⁹. Le bagage théorique de Bonaventure est donc bien circonscrit : il s'agit soit d'Aristote, soit d'un mélange d'Aristote et d'Augustin. Les sources philosophiques nouvelles ne jouent aucun rôle majeur.

C'est seulement avec Albert, grâce à de nouvelles références, que réapparaît vraiment la distinction entre les trois types d'universaux distingués par Ammonius, David et Élias.

Le sens du platonisme selon Albert le Grand

Dans le *De causis et processu universitatis* (= DCPU), Albert dresse un inventaire des principales thèses de la philosophie de Platon et de toutes les positions philosophiques qui s'y rattachent, y compris, à ses yeux, le stoïcisme (voir encadré).

Selon le *De causis et processu universitatis*, les *Platonici* professent seulement la thèse P9. Les *Stoici* soutiennent P3, P6, P7, P7', P7'' et P9. Dans le *De intellectu et intelligibili*, I, 1, 5 les thèses P1-P2 sont à nouveau attribuées à Platon : « Platon dit que la forme première est unique, et que tout est fait à partir de la seule idée de l'Un. » En fait, il s'agit plutôt de la théorie porphyrienne de l'« Intellect paternel » (πατριχὸς νοῦς), ou « Intellect du Père », telle que la rapporte Augustin dans la *Cité de Dieu*¹⁵⁰. Présentée sous sa forme « porphyrienne », Albert la rejette, mais il va de soi qu'il l'admet

148. Cf. Augustin, *De Trinitate*, VI, 10, 11 (« Bibliothèque augustinienne », 15), p. 496.

149. Cf. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, V, 23, 44. Voir, sur ce point, la note de la « Bibliothèque augustinienne » (« Le double moment de la création et les raisons séminales »), dans le tome 48 (note 21), p. 653-668.

150. Cf. Augustin, *La Cité de Dieu*, X, xxiii (« Bibliothèque augustinienne », 34), p. 504.

Les théorèmes

P1 – « Prince des stoïciens » (DCPU, p. 10, 5). Platon appelle le Premier Principe « Père », la forme qui en procède « Fils » et la matrice réceptive de toutes choses « matière » (DCPU, p. 10, 5; 13, 21).

P1' – La matière est la matrice de tout, le premier agent ou facteur est l'intellect paternel qui forme tout par sa lumière intellectuelle; le premier acte est le verbe (*verbum*) intellectuel infusé à la matrice originaire (DCPU, p. 13, 23).

P2 – L'univers a été engendré par un verbe intellectuel (*per dictionem intellectualem*) et un commandement (*praeceptum*) de Dieu, non par une volonté (DCPU, p. 13, 9, contre Ibn Gabirol).

P3 – L'origine de toutes les formes est le Donateur des formes (*Dator formarum*, DCPU, p. 43, 3).

P4 – Pour qu'il y ait communicabilité, certaines formes sont dans la lumière du Donateur des formes (DCPU, p. 43, 62).

P5 – Le Bien séparé se déverse lui-même par lui-même; il se multiplie, et les biens participés procèdent continuellement de lui comme d'un sceau (DCPU, p. 45, 16).

P5' – Il y a un bon-ciel et un bon-cela et il y a un Bien qui est le bien de tout bien, qui seul est pur et sans mélange (DCPU, p. 60, 14).

P6 – Il y a trois sortes d'universaux : l'universel *ante rem*, qui est dans la lumière de l'Intelligence agente, est facteur et instituteur des choses; l'universel *in re* est formellement l'essence simple de chaque chose, et c'est l'image de l'universel *ante rem*; l'universel *post rem* est abstrait des choses mêmes par l'intellect (DCPU, p. 116, 44).

P7 – Les formes idéales des choses résident dans la lumière de l'Intellect universellement agent, c'est à partir d'elles que les choses matérielles reçoivent une impression comme d'un sceau (DCPU, p. 85, 17).

P7' – Les formes idéales des choses existent par soi, elles sont incorruptibles, elles sont supérieures en bonté aux autres choses, car leur être est supérieur (DCPU, p. 85, 20); les vrais biens, c'est-à-dire les

sous sa forme christianisée, telle qu'elle figure notamment chez le pseudo-Denys et Eustrate de Nicée. La théorie dite « stoïcienne » du *Dator formarum* (P3-P4) n'est évidemment ni stoïcienne ni platonicienne. Elle évoque plus directement Avicenne, qu'Albert connaît

du platonisme

formes idéales, sont des substances séparées qui diffèrent en genre et en espèce, selon qu'elles sont considérées confusément ou déterminément dans la procession lumineuse du Premier Agent (DCPU, p. 85, 65); les biens, c'est-à-dire les formes idéales considérées dans la procession de lumière, sont incomparables aux derniers d'entre les biens – les derniers d'entre les biens (les biens minimaux) étant les formes mélangées à la matière (DCPU, p. 85, 61); les formes qui sont dans la matière sont les derniers d'entre les biens, les formes séparées sont les plus hauts d'entre les biens (les biens maximaux, DCPU, p. 133, 5).

P7'' – Les formes idéales des choses sont des universaux antérieurs aux choses (*ante rem*), dont chaque chose tient son principe formel (DCPU, p. 85, 23).

P8 – La cause universelle est un universel antérieur aux choses (*ante rem*), son être est simple et sans mélange et tout ce qui en dépend en reçoit et son nom et sa définition (DCPU, p. 65, 50).

P8' – Toutes les choses de la nature procèdent de l'Intelligence agente comme d'un *echmagium* ou sceau (DCPU, p. 115, 27).

P8'' – Les choses sensibles sont dans l'Âme noble dans la mesure où elle contient leurs exemplaires; l'Âme noble est l'exemplaire qui s'exemplifie dans les sensibles, produisant toutes les formes et figures des choses à la manière d'un sceau (DCPU, p. 132, 75).

P8''' – Les formes qui sont dans l'Âme noble sont séparées, non mélangées à la matière et incomparables aux formes matérielles (DCPU, p. 133, 2).

P9 – L'être véritable est dans la Cause première, sa forme est dans l'Intelligence, son image est dans l'âme, et son écho ou son ombre est dans les réalités soumises à la génération et à la corruption (DCPU, p. 69, 48).

P10 – Les choses sensibles et corporelles ne peuvent affecter l'âme humaine car elles lui sont inférieures, « comme le dit en toutes lettres le *Ménon* » (DCPU, p. 120, 54).

bien. S'il attribue à Platon une doctrine que chacun sait avicennienne, c'est qu'il voit une même position philosophique dans la théorie platonicienne de la création démiurgique et dans celle, avicennienne, d'une donation des formes à la matière par une Intelli-

gence cosmique : une position *platonicienne*. Qu'Avicenne « veuille être péripatéticien », comme le rappelle lui-même Albert¹⁵¹, ne change rien à l'affaire : ni lui ni son « abrégiateur » al-Ghazâlî ne sont d'authentiques aristotéliciens. Avec des instruments historiographiques incommensurables aux nôtres et une information lacunaire, Albert souligne donc le *platonisme* d'Avicenne – un rapprochement qu'il emprunte à leur commun adversaire, Averroès, car l'assimilation de la doctrine du *Dator formarum* à la doctrine platonicienne de la création démiurgique est typiquement averroïste¹⁵².

Réfutation du platonisme

De toutes les thèses platoniciennes, c'est celle qui assimile l'action du Donateur des formes à une *sigillation* – une image commune aux thèses P5, P7, P8' et P8'' – qu'Albert critique le plus durement. Sur ce point, Avicenne n'est pas en cause, il s'agit bien du *Timée*, filtré, là encore, par un intermédiaire hostile, non plus Averroès, mais Aristote – comme le révèle l'utilisation même des mots *echmagium* ou *etymagium* (« sceau »), calques latins du grec ἐχμαγείον dans la *Métaphysique* (*Translatio media*, *Aristoteles Latinus*, XXV, 2, p. 22, 26), absents de la traduction du *Timée* par Calcidius¹⁵³. Le *De intellectu et intelligibili* présente quatre arguments contre la théorie platonicienne de la sigillation :

(1) Si la connaissance véritable est la connaissance par la cause (*propter quid*), les universaux platoniciens sont inutiles, puisqu'ils ne peuvent être cause de l'être *propre* à chaque réalité singulière.

(2) Considéré comme existant, et non comme simple concept (*post rem*), l'universel platonicien ne peut être prédiqué de plusieurs : approprié à une chose singulière, l'universel *in re* ne peut être prédiqué que d'elle ; n'entrant dans l'être d'aucune chose, l'universel *ante rem* ne peut être prédiqué d'aucune. Il est donc inutile.

(3) Les êtres physiques se distinguent des êtres mathématiques par le fait que la nature spécifique qui les définit (*ratio definitiva*) est conçue comme unie à une matière objet de mouvement et de sensation. On ne peut donc imaginer que cette nature soit séparée : l'hypothèse est contradictoire.

151. Cf. Albert le Grand, *De causis et processu universitatis* (= DCPU), I, 4, 7, éd. Fauser, p. 53, 3.

152. Cf. Averroès, *Metaphysica*, XII, comment. 18, éd. de Venise, 1562, f^{os} 304rA-B, 304vG.

153. Cf. Platon, *Timée*, 50c-d, éd. J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (« Plato Latinus », IV), Londres-Leyde, 1952, p. 48, 6-7.

(4) L'image du sceau est puérile : si les formes universelles sont des sceaux, qui les imprime dans la matière ? Et comment ?

La doctrine platonicienne de l'impression des formes dans la matière par le *Dator formarum* est inutile et fruste. Le platonisme est une philosophie qui n'arrive pas à combler le fossé qui sépare l'idéal du réel, l'universel du singulier, l'un du multiple. Il y a un paradoxe des universaux : soit l'universel est dans les choses, mais il n'en est pas prédiqué ; soit il est prédiqué des choses, mais il n'est pas en elles. Le platonisme n'évite pas ce dilemme. Contrairement à ce qu'Albert considère comme l'aristotélisme authentique, il ne sait pas penser l'universel à la fois comme « un en plusieurs » et « un dit de plusieurs » – *unum in multis et unum de multis*, selon la formule scolaire adaptée d'Avicenne.

Ce que révèle la critique albertinienne, c'est que, à partir du XIII^e siècle, probablement sous l'influence d'Averroès, les médiévaux ne croient plus Platon capable de résoudre les problèmes qu'il a lui-même posés. L'opposition entre l'universel de communauté ou « universel de Boèce » (l'universel défini comme « ce qui est commun à plusieurs choses ») et l'universel de prédication ou « universel de Porphyre » (l'universel compris comme « ce qui est dit de plusieurs choses ») est *platoniquement* insurmontable. En outre, au-delà de l'image grossière du sceau, c'est la notion même de Forme séparée qui est remise en cause, avec son corollaire, la réminiscence. Pour Albert, la théorie des Idées et celle de la réminiscence forment un véritable système : c'est parce qu'il pense l'universel comme une chose universelle existant numériquement identique en plusieurs choses numériquement distinctes que Platon se représente l'intellect comme la même intellection ou, plutôt, le même contenu intelligible numériquement identique en chaque âme, toujours actuel, quoique la plupart du temps inaperçu par l'âme. La réminiscence n'est que le mouvement par lequel l'âme « tourne son regard » vers l'intelligible qui subsiste actuellement en elle. Si les formes séparées peuvent être en plusieurs choses simultanément et si, parmi ces choses, il y a les âmes humaines, le même contenu intelligible peut se trouver numériquement identique en plusieurs sujets pensants. Cette théorie, attribuée à Platon et à « Grégoire de Nysse » (en réalité Némésius d'Émèse), a, aux yeux d'Albert, une conséquence à la fois pernicieuse et inéluctable – le monopsychisme « arabe » : l'« erreur de Platon » sur les universaux mène à la théorie de l'unité de l'intellect. Les partisans de l'existence des universaux en acte *partout et toujours* « en concluent qu'un seul et même universel peut être en même temps intelligé dans toutes les

âmes et exister en tous ses particuliers » : « Ainsi, ils concèdent qu'il y a une science numériquement identique dans toutes les âmes, et ils disent qu'il y a diverses *continuations* de cette science jusqu'aux hommes, à cause de la diversité des facultés imaginatives procurant à l'intellect » les représentations dont il a besoin pour s'unir à l'âme. Le platonisme fournit le principe du monopsychisme, non pas la notion de « continuation » ou de « connexion » de l'intellect avec l'homme, qui remonte aux péripatéticiens arabes (d'Avicenne à Averroès), mais celle d'unité numérique de l'universel en acte dans une pluralité d'âmes, dont Albert souligne qu'elle est aussi la condition de possibilité de la métempsychose – l'erreur « platonicienne » par excellence¹⁵⁴.

Conformément à la méthode d'exégèse concordataire chère à al-Fârâbî, Albert ne sauve ainsi de Platon que « ce qui ne contredit pas les doctrines des péripatéticiens ». C'est essentiellement le cas de P6, la distinction entre universaux *ante rem*, *in re* et *post rem*. D'où Albert la connaît-il ? Poser la question, c'est tenter de renouer le fil interrompu durant plusieurs siècles, qui va du néoplatonisme tardif à la philosophie latine.

La doctrine albertinienne des trois états de l'universel

Inconnue au XII^e siècle, la distinction des trois sortes d'universaux devient brutalement un lieu commun dans la seconde moitié du XIII^e siècle. On la trouve, notamment, chez Thomas d'Aquin et chez Gilles de Rome (*In I Sent.*, dist. 19, p. 2, *quaest.* 1), qui, dans un louable souci de clarification, identifie l'universel *ante rem* à l'« universel de Platon » (« car il cause les choses »), l'universel *in re* « à celui d'Aristote » (« car il ne fait qu'un dans l'essence avec les choses »), et présente le troisième comme simplement « ajouté aux autres » – en prenant garde de le définir non comme une « espèce prédiquée de plusieurs », mais comme une « espèce semblable à plusieurs », une *similitudo*, un concept, donc, non un terme logique prédicable. Le découvreur de la théorie néoplatonicienne des universaux, attestée chez Ammonius, David, Élias et Simplicius, n'est cependant ni Thomas ni *a fortiori* Gilles de Rome, c'est Albert. Par quels canaux ? De prime abord, la question paraît insoluble, puisqu'il

l'attribue tantôt aux *Antiqui*¹⁵⁵, la plupart du temps à Platon¹⁵⁶, quelquefois à « Platon selon le Commentateur »¹⁵⁷, d'autres fois au « Commentateur »¹⁵⁸, d'autres encore à Eustrate¹⁵⁹, quand il n'en fait pas un simple lieu commun¹⁶⁰.

Professant une métaphysique syncrétique, *péripatéticienne*, c'est-à-dire l'aristotélisme néoplatonisant des Arabes, ici ou là tempéré soit par Averroès, soit par le néoplatonisme chrétien de Denys, Albert reproduit en fait dans le monde latin le geste qui, dans le monde musulman, avait vu le transfert du modèle de Syrianus sur le terrain de l'émanatisme. Il le fait dans une perspective originale, qui a passé pour confuse, faute d'être élucidée historiquement, et qui s'avérera décisive puisque, jusqu'à la fin du XV^e siècle, la théorie albertinienne des universaux restera, face au nominalisme de la *via moderna*, un des principaux vecteurs du réalisme de la *via antiqua*. Comment Albert redécouvre-t-il la théorie néoplatonicienne des universaux ? Par deux sources, dont il est le premier à lire, sur ce point, la convergence : l'une est « arabe », Avicenne ; l'autre byzantine, Eustrate de Nicée.

Les sources d'Albert : Avicenne et Eustrate de Nicée

La source première d'Albert est la *Logica* d'Avicenne¹⁶¹, où se lit la triple distinction entre universaux (1) *in multiplicitate* (ou *naturalia*), (2) *postquam fuerint in multiplicitate* (ou *logicalia*), et (3) *ante multiplicitate* (ou *intellectualia*). C'est par elle qu'il en connaît le caractère traditionnel (*usus fuit*), c'est par elle aussi qu'il remonte à la distinction des points de vue « physique », « logique » et « théologique » qu'avait lancée Ammonius¹⁶². Mais Albert a une seconde source : le Commentaire d'Eustrate de Nicée au livre I de l'*Éthique à Nicomaque* (traduit par Robert Grosseteste), dont il est

155. Cf. Albert le Grand, *De praedicabilibus*, II, 3, éd. Borgnet, t. I, p. 24b.

156. Cf. Albert le Grand, *Physica*, I, 1, 6, éd. Hofffeld, p. 10, 53-78 ; *De anima*, I, 1, 4, éd. Stroick, p. 8, 81-9, 10 ; *De intellectu et intelligibili*, I, 1, 5, éd. Jammy, p. 249a-b ; *De natura et origine animae*, I, 2, éd. Geyer, p. 4, 51-92 ; *Super Ethica*, I, 3, 17, éd. Kübel, p. 15, 55-16, 20.

157. Cf. Albert le Grand, *Super Ethica*, I, 5, 29, éd. Kübel, p. 25, 1-34.

158. Cf. Albert le Grand, *Super Ethica*, I, 2, 9, éd. Kübel, p. 7, 26-41 ; *Super Dionysium De divinis nominibus*, 2, n° 84, éd. Simon, p. 97, 49-50.

159. Cf. Albert le Grand, *Summa theologiae*, I, 6, 26, 1, éd. Siedler, p. 183, 1-5.

160. Cf. Albert le Grand, *De sex principiis*, I, 2, éd. Borgnet, p. 308a.

161. Cf. Avicenne, *Logica*, éd. de Venise, 1508, f° 12ra-va.

162. Cf. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, éd. Busse (« Commentaria in Aristotelem Graeca », IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891, p. 43, 25-45, 15.

154. Cf. Albert le Grand, *De anima*, III, 2, 11, éd. Stroick, p. 191, 3-7.

un des premiers utilisateurs. Le *topos* des trois états de l'universel est un des principaux révélateurs structurels de la continuité paradoxale de l'histoire de la philosophie de l'Antiquité tardive au Moyen Age, dont la *translatio studiorum*, le transfert des centres d'études est, à la fois, le principe moteur et la réalisation effective.

Néoplatonisme et via antiqua

L'entrelacement des sources arabes et byzantines sous la plume d'Albert marque une tendance de fond : la survie du néoplatonisme et de l'exégèse néoplatonicienne par-delà la diversité des milieux et des cultures, et ce au cœur même de la diffusion de l'autre grande philosophie du Moyen Age, l'aristotélisme. Les changements de paradigme scientifiques du Moyen Age sont, pour beaucoup, des changements dans les principes de lecture et de compréhension d'Aristote. Le clivage de la « voie moderne » (*via moderna*) et de la « voie antique » (*via antiqua*), de la nouvelle manière et de l'ancienne manière de penser, qui traverse l'Europe universitaire après Occam, est dans une large mesure un conflit entre la lecture néoplatonicienne et une lecture nouvelle d'Aristote. La preuve en est que certains auteurs, qui passent globalement pour « nominalistes », adoptent, parfois pour des raisons de prudence académique, la lecture néoplatonicienne du « problème » des universaux, alors que, par ailleurs, tout les oppose au néoplatonisme – c'est le cas, par exemple, de Marsile d'Inghen. Théologien à succès (son *Commentaire des Sentences* était encore enseigné à Cracovie au début du xv^e siècle), Marsile était nominaliste (l'université de Salamanque a créé, en l'espèce d'une *catedra de Nominales*, une chaire spécialement consacrée à l'étude de ses œuvres, et sa position philosophique était explicitement caractérisée comme « nominaliste » et « buridanienne » par les albertistes Jean de Maisonneuve et Heimeric de Campo), pourtant sa doctrine des Idées, exposée dès la première leçon de son commentaire des *Sentences* à Heidelberg, contient une critique radicale de la thèse d'Occam sur les universaux et propose une explication dionysienne des Idées de Platon (*secundum mentem beati Dionysii*), *opinio antiqua* s'il en est, qu'il tire... d'Eustrate de Nicée et d'Albert le Grand. Par-delà les étiquettes historiographiques, le rôle d'Albert et de ses sources – particulièrement la figure injustement méconnue d'Eustrate –, dans la mise en place du scénario intellectuel qui dominera le Moyen Age tardif, ne doit donc pas être sous-estimé.

Ayant commenté le deuxième livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote, Eustrate avait recueilli toute la tradition byzantine du legs néoplatonicien du vi^e siècle, notamment les termes de la tripartition

scolaire de l'Universel qu'il utilise à la fois dans son commentaire des *Analytiques*¹⁶³ et dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*¹⁶⁴. Dans le commentaire sur l'*Éthique*, que connaissait Albert, l'originalité d'Eustrate est de résumer la théorie platonicienne des universaux en termes de « tous » : pour lui, la théorie platonicienne (pour nous, néoplatonicienne) des universaux est une théorie *de universali et toto*. Au lieu de distinguer simplement trois sortes de « universaux », il distingue trois sortes de « tous », et il combine cette distinction avec les notions aristotéliennes d'homéomères et d'anoméomères, afin de définir ce qu'il appelle le « tout *ex partibus* » (i.e. ce qui devrait normalement correspondre structurellement à l'universel *in re*). D'autre part, il pose clairement l'équivalence entre tout *in partibus* et intelligible logique.

Ils disent, en effet, qu'il y a trois sortes de tous : antérieur aux parties (*ante partes*), résultant des parties (*ex partibus*) et se divisant en parties (*in partibus*). Les tous antérieurs aux parties sont les espèces qui sont (*existunt*) absolument simples et immatérielles, car elles subsistent avant la multiplicité des choses qui sont faites d'après elles. Les tous résultant des parties sont les composés (*composita*) et tout ce qui est divisé en parties (*partita*). Et il y en a deux sortes : les homéomères, c'est-à-dire les choses composées de parties semblables, comme la pierre l'est de morceaux de pierre, chaque partie en laquelle le tout se divise recevant et le nom et la définition du tout, et les anoméomères, c'est-à-dire les choses composées de parties dissemblables, comme l'homme l'est de mains, de pieds et d'une tête, aucune partie de l'homme n'étant semblable au tout et ne recevant le nom et la définition du tout. Quant aux tous qui se divisent *en parties*, ce sont les intelligibles qui sont dits de plusieurs et sont postérieurs selon la génération¹⁶⁵.

Par rapport aux distinctions des commentateurs néoplatoniciens, qui opposaient : (1) les universaux antérieurs à la pluralité (πρὸ τῶν πολλῶν) ; (2) les universaux dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς) ;

163. Cf. Eustrate, *Commentaire des Seconds Analytiques*, éd. M. Hayduck, *Eustratii in Anal. post. Libr. secundum comment.* (« Commentaria in Aristotelem Graeca », XXI, 1), Berlin, G. Reimer, 1907, p. 31, 17-20 ; p. 219, 4-10 ; p. 256, 36-257, 3 ; p. 264, 13-20.

164. Cf. Eustrate, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, éd. G. Heylbut, *Eustratii... in Ethica Nicomachea commentaria* (« Commentaria in Aristotelem Graeca », XX), Berlin, G. Reimer, 1892, p. 40, 19-41, 31 ; p. 42, 4-5 ; p. 44, 8 ; 45, 34.

165. Eustrate, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, éd. Mercken, p. 69, 4-70, 14 (ad 1096a10-14).

(3) les universaux postérieurs à la pluralité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς), la distinction (a) *ante partes*, (b) *ex partibus*, (c) *in partibus* pose des problèmes. Structuellement, l'universel *in partibus* est ce qui devient l'universel *post rem* de la scolastique. C'est surprenant, mais il y a deux interprétations : cela veut dire soit qu'Eustrate prend à la lettre la thèse des *Seconds Analytiques* selon laquelle l'universel qui « repose dans l'âme », παρὰ τὰ πολλὰ, est l'universel qui « réside dans tous les sujets particuliers » ; soit que l'intelligible se *divise* en concepts élémentaires (c'est-à-dire est ce à partir de quoi ils sont constitués), contrairement aux tous matériels qui sont constitués à partir de leurs éléments. Alors, de deux choses l'une : soit (a) correspond à (1), (2) à (b), (3) à (c), soit non, et si (a) correspond à (1) et (c) à (3), il faut supposer, pour avoir (2) = (b), que les universaux ἐν τοῖς πολλοῖς sont des tous constitués de parties, qui ne peuvent exister sans leurs parties.

*Eustrate de Nicée et Roscelin de Compiègne :
les universaux et la méréologie*

La rencontre entre langage des universaux et problématique des « tous » indique sans doute la mise en relation de la question de Porphyre avec une problématique développée par Aristote dans les *Topiques*, que la logique scolaire latine a fixée dans la distinction du tout intégral et du tout universel, dès Garland le Computiste (*Dialectica*, De Rijk, 1959, p. 103). On peut penser que la fusion, chez Albert et Thomas d'Aquin, entre le langage logique de la prédicabilité de l'universel et le langage ontologique de l'essence considérée sur le mode de la partie (*per modum partis*) et sur le mode du tout (*per modum totius*), parfois bien obscure, correspond à la fusion de deux problématiques distinctes, celle des universaux selon le schéma général d'Ammonius, transmis par Avicenne, et celle des « tous », selon le schéma, probablement lui aussi néoplatonicien, transmis par Eustrate, et, par-delà, à une fusion du complexe de problèmes issu des *Seconds Analytiques* avec le complexe de problèmes issu des *Topiques*.

L'existence d'une tradition du problème des universaux à partir de la grille de lecture des *Topiques*, une approche que l'on pourrait dire méréologique de l'universel, est une hypothèse plausible, que confirme l'émergence de thèmes de discussion méréologiques au XII^e siècle, à l'époque où la pensée topique a connu un essor particulier grâce aux rares matériaux accessibles en cette époque d'aristotélisme pauvre, tel le *De differentiis topicis* de Boèce. Un bon exemple de l'approche méréologique est, on l'a dit, fourni par les six argu-

ments de Roscelin et des rosceliniens, critiqués dans les *Sentences* selon Maître Pierre attribuées par Minio-Paluello à Abélard ou à son école, arguments par lesquels l'auteur des *Sentences* explique que ses adversaires cherchaient à prouver que « tout n'est qu'un mot » (*qui totum solummodo vocem esse confitentur*). Que le vocalisme de Roscelin soit une approche méréologique du problème des universaux est indéniable. De fait, si les trois premiers arguments de sa série portent sur des ensembles composés de nombres déterminés d'unités et si les trois derniers réfutent des propositions hypothétiques (Jolivet, 1992, p. 111-128), tous ont en commun de mettre en œuvre le rapport tout/partie, la distinction entre le *totum integrum* (ou tout selon la quantité) et le *totum universale* (ou tout « selon la diffusion d'une essence commune »), la liaison entre les deux séries de problèmes étant fournie par l'« inférence fondée sur le tout » (*locus a toto*), avec la double formulation qu'en donne Abélard, liant le problème ontologique de la constitution d'une chose (« si un tout existe, n'importe laquelle de ses parties existe nécessairement ») et celui de la prédicabilité d'une propriété (« si quelque chose est prédiqué d'un tout, il l'est de toutes ses parties prises ensemble »).

Le célèbre résumé de la doctrine de Roscelin par Abélard confirme la dimension originellement méréologique de sa doctrine : Roscelin « attribuait les espèces aux seuls mots et en faisait autant pour les parties ». L'interprétation de la relation partie/tout *in rebus* ou seulement *in voce* n'est donc pas qu'un épisode pittoresque dans l'histoire de la problématique des universaux. C'est une question de fond, attestée dans sa pérennité par le témoignage inattendu d'auteurs aussi opposés qu'Eustrate et Roscelin, une question que le nominalisme, revenant sur certaines expressions d'Aristote en *Métaphysique*, Z, a transposée dans celle de savoir si une « chose » universelle peut être *contenue* dans différents individus à la fois, et que la « méréologie » ou « calcul des individus » d'un nominaliste comme S. Lesniewski a abordée à l'époque contemporaine en cherchant à préciser quelles sont les propriétés acceptables de la relation « est une partie de » (Küng, 1981, p. 104-105).

Sens et postérité de la doctrine d'Albert le Grand

Péripatéticien prolongeant consciemment l'héritage de l'exégèse arabe d'Aristote, Albert a fait de la théorie des trois états de l'universel l'occasion de corriger Platon par Aristote et de compléter Aristote par Platon. C'est chez lui que la réinterprétation émanatiste du modèle de Syrianus trouve sa pleine expression. Ramenée à l'essen-

tiel, la modification qu'Albert impose au dispositif triadique des universaux consiste à insérer un second niveau d'universaux *ante rem* entre le niveau suprême, celui de l'universel pris dans la Cause première, le Dieu du *Livre des causes*, et l'universel *in re*. Cet universel intermédiaire entre les choses et le principe de leur être est ainsi solidaire de la thèse fondamentale du *Livre des causes* distinguant la causalité de la Première Cause, la causalité créatrice (*per creationem*), et la causalité des causes intermédiaires, la causalité « informatrice » (*per informationem*), des Intelligences qui administrent et instrumentent la puissance causale du Premier Principe. Ce nouvel universel, que l'on peut aussi bien décrire comme intelligible et intelligent que comme formé et formateur ou comme nature et naturant, est le vecteur de l'émanation. Sa place dans la structure de l'univers mi-aristotélicien, mi-plotinien qu'Albert hérite, sans le savoir, de ses sources arabes dispose l'universel *ante rem* intermédiaire à cristalliser sur lui tout ce que les systèmes antérieurs avaient, du néoplatonisme tardif à Avicenne, tenté de faire valoir à titre isolé. Albert l'investit donc librement des étiquettes, à nos yeux, les plus disparates. Un trait central demeure : l'absorption du modèle de Syrianus dans celui d'al-Fârâbî. Cette absorption entraîne une relecture positive du platonisme, qui, à son insu, ne fait que traduire chez Albert une sensibilisation croissante aux thèmes *plotiniens* transmis par la nébuleuse théorique issue du Plotin et du Proclus arabes, une nébuleuse où le *Livre des causes*, majoritairement attribué à l'époque à Aristote, joue un rôle central. C'est donc très normalement, dans sa complexe paraphrase du *Liber de causis*, couronnement théologique de la métaphysique d'Aristote, qu'Albert, croisant toutes ses sources arabes, donne sa véritable théorie des universaux où, singulièrement, Platon, tantôt si décrié, retrouve une place d'autorité majeure.

Dans le *De causis et processu universitatis*, II, 1, 20, Albert paraphrase la proposition 4 du *Livre des causes*, et, comme le soulignera d'ailleurs après lui Thomas (pour l'opposer sur ce point à Proclus), il montre – sans toutefois imputer cette thèse au *Livre des causes* (qui n'est jamais cité, mais toujours fondu dans sa propre paraphrase) – qu'il y a, en bon péripatétisme, un seul et même Agent increé de l'être et de la vie : le Premier Principe, ou Intellect. C'est dans ce contexte, celui de la pseudo-« théologie » d'Aristote portant à l'insu d'Albert la lecture arabe, c'est-à-dire *plotinienne*, du péripatétisme, qu'il réévalue la *voie platonicienne* proprement dite : la théorie de la création démiurgique selon Platon. Reprenant la notion de sigillation dont il avait auparavant montré l'inanité lorsque, dans le *De intellectu et intelligibili*, elle servait une théorie de l'impression

des Formes séparées dans la matière, il l'inscrit désormais dans une perspective pour lui authentiquement péripatéticienne, celle de l'émanation, de la procession des Formes à partir d'un Premier Intellect agent identifié au Premier Agent universel de tout l'être. Dans ce nouveau cadre doctrinal, le platonisme apparaît comme une doctrine de l'effusion lumineuse reliée au thème porphyrien de l'Intellect paternel. Les Formes, c'est-à-dire les Formes séparées et les formes participées au sens platonicien du terme, distinguées de l'universel logique (*post rem*), qui ne sera bientôt même plus mentionné, ont trois modes d'être, car il y a un *medium* qui prolonge l'existence de l'Idée-cause, dans une sorte de chaîne causale : la lumière.

On peut prendre les Formes de trois manières : dans le Principe même de l'émanation, et là toutes sont unifiées dans l'Un ; en tant qu'émanant (*procedentes*) dans la lumière répandue par le Premier, et là elles diffèrent selon le λόγος (*ratione*) ; dans la lumière arrêtée (*terminato*) aux choses, et là elles diffèrent selon l'être¹⁶⁶.

La caractéristique du platonisme tel que l'entend à présent Albert est d'avoir privilégié l'existence des Formes *in luminis processu*, autrement dit leur état second, celui de Formes séparées non seulement des choses, mais de la Cause première elle-même. C'est d'avoir réalisé les formes à la fois hors des choses, ce qui est légitime, et hors de Dieu, ce qui ne l'est pas. La voie platonicienne n'est donc pas incompatible avec la théologie péripatéticienne, elle n'en est qu'un cas particulier. Sans avoir su poser l'existence des Idées divines, Platon en a recueilli la première manifestation, leur état rayonnant, et il en a fait l'objet principal de ses analyses. Cela explique certaines de ses erreurs, mais cela permet aussi, une fois sa doctrine replacée dans le cadre qu'elle réclame, d'en rectifier la portée pour lui donner un sens acceptable. Il suffit d'identifier les Idées platoniciennes aux « Formes simples considérées dans la lumière de l'Intelligence » selon le *Liber de causis*. Pour effectuer un tel rapprochement, il faut un moyen terme ; la notion farabienne de « Formes du monde » (*formae mundi*) – opposées au « Formes de la matière » – y pourvoit et à bon droit : les *Formes qui sont dans le monde*, dont parle le *De intellectu* d'al-Fârâbî¹⁶⁷, ne sont-elles pas, de fait, la version « péripatétisée » des Formes de Platon ?

Commentant la proposition 10 du *Livre des causes* – « Toute Intel-

166. Cf. Albert le Grand, *DCPU*, II, 1, 20, éd. Fauser, p. 85, 39-44.

167. Cf. al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, éd. Gilson, p. 120, 201-121, 232.

ligence est pleine de Formes » –, Albert met la théorie platonicienne du sceau au service d'une analyse du pouvoir formateur des Formes dont les Intelligences sont dotées, une analyse de la procession comme *formatio*, causalité univoque explicitement placée sous le double patronage d'Aristote et de Platon. Platon se voit ainsi confirmé dans son rôle de précurseur de l'aristotélisme arabe, le Démonstrateur étant assimilé à l'*Intelligentia agens*, et les dieux secondaires du *Timée* aux *Intelligences subalternes* du *Livre des causes*.

Comme le dit Platon, une forme est appelée forme parce que, demeurant extérieure aux choses, elle forme et imprime son image dans ceux qu'elle forme. Or ne demeure extérieure aux choses que la lumière substantielle de l'Intelligence agente. La forme est donc Un dans l'Agent et, en émanant de l'Agent, elle se diversifie dans la pluralité. C'est pour faire comprendre cela que Platon a utilisé la métaphore du sceau. En effet, un sceau est essentiellement une forme qui reste en elle-même immuable en formant tout ce en quoi elle s'imprime. C'est pourquoi il a dit que toutes les choses naturelles procédaient de l'Intelligence agente comme d'un *echmage* [sic !] ou sceau. Et ce sont ces lumières des Intelligences rapportées aux choses et appliquées à elles qu'il a décrites sous le nom de Formes ou Idées¹⁶⁸.

En faisant de Platon le père fondateur de la métaphysique du flux, Albert réévalue du même coup la signification et la portée de la critique aristotélicienne de Platon. Aristote n'a pas rejeté la théorie platonicienne de la *formatio*, il en a seulement critiqué l'instrumentation conceptuelle. C'est pour des raisons *physiques* qu'Aristote a critiqué Platon. Sa théorie des universaux n'était pas mauvaise dans son principe – poser l'existence de formes séparées –, ce qui était mauvais, c'était son incapacité à expliquer comment ces formes pouvaient rejoindre la réalité physique.

Si l'on m'objecte qu'Aristote a attaqué la position de Platon dans la *Métaphysique*, je réponds qu'il ne l'a pas attaquée de la manière qu'on dit, mais qu'il lui a reproché seulement d'avoir posé que les Formes séparées pouvaient transmuier et former elles-mêmes les choses. De fait, c'est impossible, car, pour qu'il y ait action, il faut qu'il y ait contact et, s'il n'y a pas action, il ne peut y avoir ensuite altération et génération. En revanche quand, par le mouvement du Corps et l'action des quatre éléments, le chaud, le froid, l'humide,

168. Cf. Albert le Grand, *DCPU*, II, 2, 21, 6d. *Pauser*, p. 115, 18-31.

le sec, qui sont informés par la forme de l'intellect agent, les Formes qui sont antérieures aux choses atteignent la matière et touchent la matière, alors rien n'empêche que génération ou altération s'ensuivent¹⁶⁹.

S'il avait correctement apprécié le rôle du Corps divin – *alias* la *Sphère* d'Aristote, *alias* la *Nature* (on sait que, sous ce titre relayé par Isaac Israëli, se cache l'Ame Inférieure du monde selon Plotin) – et plus généralement celui des Corps célestes, s'il avait su penser l'apport des qualités élémentales, bref, s'il avait su deviner la théorie aristotélicienne de l'éduction des formes naturelles et fondre le tout dans un véritable système de causalité universelle, Platon aurait abouti aux mêmes résultats que le péripatétisme. On pense ici au mot d'Averroès, fréquemment repris par Albert : « Les platoniciens veulent dire comme nous avec leurs *formae*, mais ils n'y arrivent pas. »

A suivre la réévaluation du platonisme chez Albert, on voit en quoi son réalisme des universaux fait époque. Avec lui, la problématique de l'universel passe sans retenue du terrain logique au terrain « naturel » c'est-à-dire métaphysique et physique. Cette impulsion donnée à une relecture cosmologique de la question de l'universel ramène au *Timée* par des voies imprévues, longues et tourmentées. Mais c'est par elle que s'expliquent les tendances lourdes du réalisme métaphysique du XV^e siècle. Si le réalisme survit à la critique occamiste, c'est parce qu'il ne se bat pas sur le seul terrain de la logique et de la sémantique, mais sur celui de la *scientia realis*, de la théologie naturelle et de la philosophie de la nature. La survie accordée à l'universel *ante rem* du néoplatonisme par Albert le Grand en a ainsi caché une autre : celle de l'aristotélisme arabe, avec sa relecture, quasi cosmologique, de l'universel *in re*. Par lui, les deux moitiés disjointes de la première culture philosophique du monde chrétien occidental, le platonisme et l'aristotélisme, se sont rejointes pour s'opposer au nominalisme et au conceptualisme. Plus que Thomas, Albert est donc le premier docteur de la *via antiqua*.

On examinera ce point plus bas. Pour l'instant, il suffit de noter que la distinction albertinienne entre universaux *ante rem*, *post rem* et *in re* – et, parallèlement, la focalisation sur la distinction avicennienne des *logicalia* et des *intellectualia* – a eu divers prolongements. Elle a évidemment servi de fondement à l'une des thèses les plus caractéristiques de l'école dominicaine allemande du XIV^e siècle : la distinction entre universel « logique » abstrait (ou universel de prédication)

169. *Ibid.*, II, 2, 22 ; p. 116, 66-77.

et universel « théologique » séparé (ou universel de production), développée dans la ligne de la théorie néoplatonicienne-proclienne de la « précontenance » par Dietrich de Freiberg¹⁷⁰ et Berthold de Moosburg¹⁷¹. Elle a inspiré la doctrine des albertistes du xv^e siècle : Jean de Maisonneuve et Heimeric de Campo. Mais elle a aussi été reprise par les réalistes anglais du xiv^e siècle, tels que Wyclif, chez qui l'opposition entre universaux « logiques » et « métaphysiques » joue, elle aussi, un rôle capital¹⁷².

La doctrine des universaux chez Thomas d'Aquin

Soucieux de déplatoniser à la fois la théologie chrétienne, en amendant l'augustinisme, et de déplatoniser la philosophie, en déplatonisant Aristote, Thomas professe une doctrine des universaux qui tourne à la fois le dos au platonisme proprement dit, c'est-à-dire à la théorie des Formes séparées, et à l'avicennisme, particulièrement à l'avicennisme latin, qui a adapté en contexte chrétien la théorie du Donateur des formes de manière à faire dériver toute la connaissance intelligible de l'action de l'intellect agent sur l'âme humaine (théorie dite de l'*illumination*). Pour réaliser ce programme, il lui faut ainsi réfuter Avicenne sur le terrain où il prétend être aristotélicien, alors qu'en réalité il revient au platonisme, mais par un *platonisme inconsequent*. En bref, il lui faut expliquer, avec Aristote, en quoi la connaissance humaine est nécessairement dépendante de la sensation, c'est-à-dire, finalement, *justifier l'emprisme aristotélicien* sans sacrifier pour autant la dimension *apriorique* de la connaissance à une dérivation intégrale de l'intelligible à partir du sensible.

On ne peut comprendre le sens de la démarche thomasiennne si l'on ne voit pas qu'elle adhère à la gnoscologie aristotélicienne pour des raisons à la fois philosophiques et théologiques. Il ne s'agit pas

170. Cf. Dietrich de Freiberg, *De cognitione entium separatorum*, 10, 1-4, éd. Steffan, in *Opera omnia II : Schriften zur Metaphysik und Theologie* (« Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi », II, 2), Hambourg, Felix Meiner, 1980, p. 176, 1-177, 33.

171. Cf. Berthold de Moosburg, *Super Elementationem theologiam Procli, prop. I A*, éd. L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese (« Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi », VI/1), Hambourg, Felix Meiner, 1984, p. 74, 99-102.

172. Cf. Jean Wyclif, *Tractatus de universalibus*, II, 2, éd. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 62-63.

d'inscrire Thomas dans l'équivoque constellation historiographique de l'*aristotélisme chrétien*. Il s'agit seulement de comprendre que, pour lui, la psychologie d'Aristote, branche des sciences de la nature, donne seule l'anthropologie philosophique adéquate à la vision chrétienne de l'homme, c'est-à-dire capable d'en assumer philosophiquement les réquisits.

LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DE LA THÉORIE THOMISTE DE LA CONNAISSANCE

L'anthropologie de Thomas d'Aquin est à la fois aristotélicienne et chrétienne dans la mesure où elle rejette le dualisme platonicien de l'âme et du corps, et fait de leur union non la marque d'une déchéance originelle (thème évidemment commun à Platon et à l'anthropologie chrétienne *platonisante*), mais un « bénéfice naturel » et radical pour l'âme elle-même. En termes philosophico-théologiques cela signifie que l'état de séparation de l'âme et du corps est à la fois contraire à la nature humaine comme telle et à l'« accomplissement de la *personne* humaine » dans sa singularité propre. Une anthropologie non dualiste comme celle de Thomas est une anthropologie qui, fondée *philosophiquement* sur l'idée d'une naturalité de l'union de l'âme et du corps – c'est le point de vue d'Aristote contre Platon –, est aussi, par là même, capable d'expliquer *théologiquement* en quoi l'immortalité de l'âme appelle impérieusement le don gratuit, mais promis, de la résurrection corporelle. Tel est le sens philosophique et théologique de l'anthropologie thomiste : l'état naturel de l'homme tel que peut le penser le philosophe est d'être âme *et* corps, mais la plénitude de la félicité eschatologique dont parle le théologien chrétien n'est pas concevable pour un autre homme que cet homme-là. En d'autres mots : (1) l'union de l'âme au corps est bénéfique et naturellement exigée pour la félicité (Wéber, 1991, p. 151), (2) la mort est contre nature eu égard au don « préternaturel » même – l'immortalité personnelle – fait à l'homme lors de sa création (Wéber, 1991, p. 154). Le naturalisme aristotélicien – et, au-delà, l'idée proprement chrétienne d'une naturalité du rapport hylémorphique – est ainsi chez Thomas théologiquement attesté : (a) par un désir naturel de félicité impliquant l'assomption d'un corps immortel et (b) par un don préternaturel d'immortalité restitué à l'homme lors de la résurrection. Qu'une telle théologie comporte certains risques est indéniable, mais Thomas d'Aquin en affronte si consciemment les dangers qu'il pousse la natu-

ralité du rapport de l'âme et du corps « jusqu'au moment suprême de la félicité ultime », au risque de flirter avec la thèse « refusant à l'âme des justes l'accès, antérieurement à la résurrection eschatologique, au bonheur achevé de la vision béatifique de Dieu en son essence » – une thèse qui, reprise à sa manière par le pape Jean XXII (théorie de la vision dite « différée »), succéda, au XIV^e siècle, à un véritable embrasement de la chrétienté.

Ce problème de « pure théologie » est intrinsèquement lié à la question épistémologique de la connaissance et, plus spécialement, au problème de la distinction entre *a priori* et empiricité. De fait, le problème de la vision des « âmes séparées », antérieurement à la vision dite « bienheureuse » promise à l'homme après la résurrection, c'est-à-dire la réunion de l'âme et du corps, est un paradigme scientifique pour toute la théorie de la connaissance. À partir de Thomas, les théologiens prendront l'habitude de poser le problème de la connaissance humaine en comparant la connaissance de l'homme ici-bas à celle de l'âme séparée (et par extension de l'Ange, voire de Dieu), comme si la connaissance d'ici-bas, celle de l'homme âme et corps, était justiciable de l'empirisme aristotélicien, par opposition à la connaissance des âmes des justes, avant la résurrection, justiciable, elle, du non-empirisme platonicien. Par la théologie, donc, et relancé sur un terrain nouveau, le débat d'Aristote et de Platon a connu un destin spécifique et un prolongement inattendu durant tout le Moyen Âge tardif. Il faut cependant bien comprendre le rôle de modèle joué par cette dissociation entre deux états de la connaissance humaine : l'état de l'âme unie au corps, dans l'homme viateur ; l'état de l'âme séparée du corps, chez le juste antérieurement à la résurrection. C'est, *mutatis mutandis*, le même type de modélisation que celui qui permet à Kant de poser la question de la morale en distinguant l'homme, être raisonnable dont l'entendement est assujéti à la sensation, et l'« être raisonnable en général », rejeton sécularisé de l'âme séparée et de l'Ange. L'originalité de Thomas est de maintenir jusqu'au bout la naturalité de l'union de l'âme et du corps, et d'affirmer que la connaissance de l'homme après la résurrection est supérieure à celle de l'âme séparée : c'est tout le sens du passage où il argumente avec Augustin contre Porphyre en affirmant que « l'âme séparée du corps ne peut obtenir la perfection ultime de la félicité », ce pourquoi Augustin, à la fin du *De Genesi ad litteram*, pose que, avant la résurrection, « les âmes des saints ne jouissent pas de la vision divine de manière aussi parfaite qu'après la résurrection de leur corps ».

L'anthropologie thomiste est avant tout antidualiste : elle s'oppose résolument au « platonisme », c'est-à-dire à la doctrine, que Thomas

connaît par l'intermédiaire de Némésius d'Émèse, qui affirme que l'âme est unie au corps « au sens où un moteur est dans un mobile » ou un nocher dans sa nef, *sicut motor in mobili et non sicut forma in materia*. Cet antidualisme l'oppose donc à la fois à Platon, à Avicenne, mais aussi, et c'est le plus surprenant, à l'aristotélisme anti-platonicien d'Averroès, car ce qu'il dénonce chez Averroès, c'est l'idée platonicienne de l'intellect réduit au simple rôle de moteur de l'âme humaine, une formule qu'il relève chez les averroïstes de son temps et que l'on retrouve, effectivement, jusqu'à la fin de l'averroïsme latin, notamment chez Nicoletto Vernia, dont le *De divisione philosophiae* (1482) soutient explicitement que, si l'homme individuel est constitué d'un corps et d'une âme *sensitive* qui se souvient et imagine, et, liée à la matière, naît et meurt comme toutes les autres « formes naturelles », l'âme *intellective*, en revanche, n'informe pas substantiellement l'individu, mais préside de l'extérieur à ses activités mentales, comme les Intelligences règlent le mouvement des corps célestes, l'intellect n'étant « approprié aux individus que comme le moteur l'est au mobile ». C'est donc bien une certaine interprétation de l'hylémorphisme aristotélicien que Thomas oppose à la fois à Platon et à Averroès. Et c'est sur ce fond qu'il faut apprécier sa doctrine de la connaissance en général et sa doctrine des universaux en particulier.

TYPLOGIE DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Le statut de la connaissance intellectuelle de l'homme ici-bas se définit par rapport aux autres modes de la connaissance intellectuelle des choses de la nature. Dieu, être singulier et simple, intellect par essence, se connaît lui-même entièrement et parfaitement, et il connaît tout, y compris les choses naturelles, non par l'intermédiaire d'une *species* distincte, mais par sa propre essence, dans la mesure où tout préexiste en elle sur un mode intelligible. C'est pourquoi il voit toutes les choses non en elles-mêmes, mais en lui-même, dans la mesure où son essence contient une similitude de tout ce qui est autre que lui (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 14, *art.* 5). Cette « similitude » n'est pas une image, ni un exemplaire, au sens d'une Forme platonicienne réellement distincte de son essence, c'est une « cause productrice » (*causa factiva*) qui enveloppe toutes les perfections singulières des choses en tant qu'elles se distinguent les unes des autres (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 14, *art.* 6). Les esprits purs ou

Anges connaissent les choses naturelles non par leur propre essence, mais par l'intermédiaire de formes ou espèces infuses, « congénitales », *per species sibi naturaliter congenitas*, « ajoutées à leur essence », qui leur sont communiquées au moment de leur création et qui sont la source directe, purement intelligible, de leur connaissance. Les âmes séparées ont elles aussi une connaissance des choses naturelles par les « espèces » infuses qu'elles reçoivent « sous l'influence de la lumière divine », une connaissance qui, toutefois, reste « commune et confuse » (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 89, *art.* 3). C'est par rapport à ces trois formes de connaissance intellectuelle que Thomas définit, avec Aristote, la connaissance intellectuelle de l'homme ici-bas.

La connaissance de l'homme en cette vie ne peut se faire par la contemplation directe de l'intelligible : l'union de l'âme et du corps exige un *passage par le fantasme*. Ce passage par le fantasme est ce que Thomas appelle la *conversio ad phantasmata*, qui est l'opposé de la connaissance *per influentiam specierum a Deo*. L'assujettissement au sensible n'est pas une marque de finitude, c'est le trait constitutif d'une nature. Si, en effet, « ce n'est pas par accident que l'âme » humaine « est unie à un corps, si elle est unie au corps par la raison même de sa nature » (*per rationem suae naturae*), si, par conséquent, elle lui est unie pour son propre bien (*propter melius animae*), c'est-à-dire pour réaliser sa nature, « le mode d'intellection par *conversion au fantasme* », qui, c'est un fait d'expérience (*quod per experimentum patet*), est le sien en tant qu'elle est unie au corps, est « aussi naturel à l'âme que d'être unie à un corps », alors que le mode d'intellection « simplement par conversion aux intelligibles », qui caractérise les substances séparées des corps, est « contraire à sa nature, préternaturel » (*praeter naturam*).

La *conversio ad phantasmata*, dont Aristote a noté la nécessité en posant qu'« il n'y a pas de pensée sans images », n'est donc pas le résultat d'une déchéance de l'âme dans le corps (Platon) ou d'une union accidentelle de l'âme avec le corps (Avicenne) : « L'âme est unie au corps pour pouvoir œuvrer selon sa nature, *secundum suam naturam* » (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 89, *art.* 1). Défendre la thèse aristotélicienne de la nécessité du *passage par le fantasme* contre l'interprétation platonicienne inconséquente d'Avicenne, qui affirme que l'âme reçoit directement les espèces intelligibles du Donateur des formes à *condition* de s'y être préparée en se plongeant dans le sensible, revient ainsi à expliquer et à justifier la doctrine aristotélicienne de l'« induction abstractive » de l'intelligible à partir du sensible. Or cette doctrine réclame une clarification, car elle

semble synthétiser sinon des éléments hétérogènes, du moins des étapes distinctes.

C'est pour faire face à cette tâche que Thomas introduit une distinction entre l'objet et la finalité de la connaissance intellectuelle. L'objet de la connaissance intellectuelle est ce qu'il appelle « la quiddité des choses matérielles ». C'est sur ce point qu'il engage à la fois (a) la comparaison entre connaissance intellectuelle et connaissance sensible et (b) la distinction entre les diverses opérations de l'intellect, ce qui est pour lui l'occasion de tenter d'articuler l'ensemble, apparemment discordant, des thèses énoncées par Aristote.

LA THÉORIE DE L'INTELLECT FORMEL ET L'IMBROGLIO ARISTOTÉLICIEEN

Au début du *De anima*, III, 6, Aristote distingue l'« intellection des indivisibles », qui « a lieu dans les choses où le faux ne peut trouver place », et la « composition de notions », qui correspond à « celles qui admettent le faux et le vrai » (Tricot, p. 184). A la fin du même chapitre, il clarifie cette distinction en opposant « l'intellect, qui, ayant pour objet l'essence au point de vue de la quiddité, est toujours dans le vrai », et « l'assertion, qui, affirmant un attribut d'un sujet, est, par suite, toujours ou vraie ou fausse » (Tricot, p. 189). L'habitude des commentateurs médiévaux est de distinguer ici « deux opérations de l'intellect », l'« intellection des simples » et l'« intellection des composés », c'est-à-dire, dans le langage des logiciens du XIII^e siècle, l'intellection des termes et celle des propositions. Pour pouvoir déployer la théorie de l'intellect exposée par Aristote en *De anima*, III, 4 et 5, à la lumière de la distinction formulée en III, 6, Albert le Grand ajoute à l'intellect possible et à l'intellect agent (couple qui, selon lui, définit les parties essentielles de l'âme) une troisième sorte d'intellect, l'« intellect formel », inconnu d'Aristote, pour fonder la doctrine des opérations de l'intellect exposée en *De anima*, III, 6, et la doctrine de l'« intellect pratique » proposée en III, 7. Conçu comme présence de la « forme du connu » (ou de l'objet de l'action) dans l'âme, l'« intellect formel » porte les distinctions aristotélliciennes (intellection des indivisibles, intellection des composés) et non aristotélliciennes (analyse de l'intellection des composés en « intellect des principes » et « intellect acquis ») censées mettre en ordre la psychologie aristotélicienne en permettant de

décrire la mise en œuvre de l'activité intellectuelle à partir de la rencontre avec l'objet, là où la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible ne fait qu'en fixer les conditions de possibilité du côté du sujet connaissant.

L'intellect formel se divise en intellect simple et en intellect composé. Le simple est l'intelligence des complexes. L'intelligence des complexes est composée soit par le mode de l'énonciation, soit par le mode du syllogisme ou d'une autre espèce d'argumentation. En effet, l'intellect que l'on dit composé se divise en l'intellect qu'on appelle *intellect des principes*, qui, sous quelque aspect nous est inné, dans la mesure où nous ne recevons pas ses principes d'un autre principe, mais par la science des termes – une science des termes qui naissent d'emblée en nous ; quant à l'intellect entré en notre possession à partir d'autres choses, celui qui, chez les Philosophes, est appelé *intellect acquis*, il entre en notre possession par la recherche, l'enseignement ou l'étude¹⁷³.

Synthèse de toutes les interprétations arabes d'Aristote, la théorie albertinienne de l'intellect formel juxtaposait des thèses d'origine différente. La distinction entre (a) intellect simple et (b) intellect composé, ébauchée sous la forme qu'on a vue en *De anima*, III, 6, correspondait en même temps à la distinction entre ce que les versions latines des textes philosophiques arabes appelaient (a') « formation » (*formatio*) et (b') « composition des croyances » (*compositio creditionum*). La « composition des croyances », condition nécessaire « pour constituer le vrai et le faux », qui n'était autre que la « composition de notions » de *De anima*, III, 6, était présentée comme l'objet d'une « foi » (*fides*). Derrière cette terminologie surprenante il était difficile de reconnaître les mots clés de la théorie aristotélicienne de l'intellection : *formatio* (ou *formare per intellectum*) rendait voëiv, *creditio*, νόμια, *fides*, ἀληθής ou πίστις (Abélard semble être un des premiers philosophes médiévaux à avoir saisi ce rapprochement, puisqu'il souligne la synonymie entre *existimatio*, *credulitas* et *fides*, ce que n'a pas compris Guillaume de Saint-Thierry, qui, sur ce seul motif, s'est cru obligé – en défenseur de la foi – de le dénoncer à Bernard de Clairvaux, le priant d'intervenir contre l'assimilation de la « foi chrétienne à une estimation ou opinion »¹⁷⁴).

173. Cf. Albert le Grand, *De intellectu et intelligibili*, I, traité III, chap. 3, éd. Jammy, p. 251b ; trad. A. de Libera, *L'Intellect et l'Intelligible* (« Sic et Non »), Paris, Vrin, à paraître.

174. Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio aduersus Petrum Abaelardum*, PL 180, 249 (B1-3) : « Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet siue opiniones. »

Au XIII^e siècle, la notion d'intellect formel désignait non un type d'intellect, mais l'intellection même, distinguée selon le type d'objets sur lequel elle portait : ici des simples, là des complexes. Restait à expliquer ce que signifiaient les expressions « les simples » et « les complexes ». Pour les logiciens, les simples étaient les termes, et les complexes, les propositions – les énoncés affirmatifs ou négatifs auxquels l'esprit donnait ou non sa foi, c'est-à-dire son assentiment. Mais cette distinction était, chez Albert comme chez tous les philosophes, immédiatement recouverte et brouillée par une autre : l'intellection des simples ne pouvait être assimilée à une simple saisie des termes d'une proposition, Aristote lui-même reformulant l'expression « intellection des indivisibles » en lui substituant, à la fin de *De anima*, III, 6, intellection « ayant pour objet l'essence du point de vue de la quiddité ».

La distinction entre intellect des principes et intellect acquis était elle-même obscure ou plutôt conceptuellement saturée. En ajoutant à la notion d'intellect formel une subdivision de l'intellect formel « composé » en « intellect des principes » et « intellect acquis », Albert rejoignait à la fois : (1) la distinction avicennienne transmise par Jean de La Rochelle entre un intellect « en acte » (*intellectus in effectu*) défini comme « doté de principes, c'est-à-dire de propositions évidentes par soi » (*per se notae*), un intellect habituel (*intellectus in habitu*) décrit comme « possédant les conclusions découlant de ces principes, sans toutefois les considérer en acte », et un intellect acquis (*intellectus adeptus*) posé comme « considérant en acte les conclusions tirées desdits principes » ; et (2) une distinction, toute différente, énoncée par Averroès à l'aide de termes semblables, où intellect « acquis » (*intellectus adeptus*) ne signifiait pas une considération actuelle des conclusions tirées des premiers principes par opposition à leur simple possession habituelle : dans le passage auquel pensait Albert, l'intellect habituel désignait l'*habitus* (c'est-à-dire la possession) « de principes non reçus d'un maître » que l'on connaît « en connaissant simplement les termes qui les composent », et l'intellect acquis, l'*habitus* de principes « que l'on acquiert au contact d'un maître par l'enseignement et l'étude ».

Fondues dans un même ensemble, ces diverses sources, censées systématiser la pensée d'Aristote, en soulignaient au contraire l'hétérogénéité. Tel que le présentait la théorie de l'intellect formel, le processus de la connaissance intellectuelle selon Aristote restait peu compréhensible. En quoi consistait exactement l'intellection des simples ? Quelle sorte d'enchaînement menait aux opérations subséquentes ?

Un des principaux tenants de la théorie de l'intellect formel, Jean de La Rochelle, présentait un scénario simple mais peu cohérent. Pour lui, la première opération de l'intellect possible, la conversion aux formes présentes dans l'imagination, déterminait, une fois ces formes abstraites, c'est-à-dire dénudées des « accidents de la matière » par la lumière de l'intellect agent, et imprimées dans l'intellect possible, une « formation de l'intellect possible ». L'intellect possible ainsi formé, il lui appartenait d'accomplir trois opérations : (1) la première, portant sur les quiddités ; (2) la deuxième, sur les « compréhensions premières », c'est-à-dire les principes ; (3) la troisième, sur les conclusions. Le rapport entre la formation de l'intellect et sa première opération, l'appréhension des quiddités, n'était pas défini – comment l'eût-il été, puisque la fonction de la notion d'intellect formel était précisément de *masquer* l'hiatus laissé par Avicenne entre le travail sur les formes sensibles et la réception de l'intelligible ? De plus, l'opération portant sur les quiddités visait manifestement les notions premières en tant qu'ingrédients des « premiers principes » plutôt que l'essence ou la quiddité des choses singulières. En effet, pour tout exemple, Jean se contentait de noter que, par la première opération, l'intellect « connaissait ce qu'était le tout et ce qu'était la partie », que, par la deuxième, il connaissait la proposition, c'est-à-dire, le principe *connu par soi* (*per se notum*) posant que chaque tout est plus grand que sa partie, et que, par la troisième, il connaissait la conclusion tirée de la deuxième, à savoir que chaque tout *continu* est plus grand que sa partie (*Tractatus*, II, § 22 ; Michaud-Quantin, p. 94). La relation entre la connaissance des termes « nés d'emblée en nous », selon le mot d'Albert paraphrasant Averroès, et les principes « évidents par soi » était aussi peu claire que la juxtaposition opérée entre ces termes et les quiddités abstraites des fantasmes par l'action illuminatrice de l'intellect agent. Au fond, la théorie de l'intellect formel ne faisait que *neutraliser* comme allant de soi la tension, déjà repérée chez Avicenne, entre les premiers intelligibles comme idées quasi *innées* (l'idée de tout, l'idée de partie) et les concepts quidditatifs *abstraits*, c'est-à-dire *dérivés*, des images (la quiddité *homme*, la quiddité *animal*). C'est cet imbroglio, caractéristique de la première scolastique, que Thomas a tenté de résoudre.

OBJET ET FIN DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE
SELON THOMAS D'AQUIN

En distinguant l'objet et la fin de la connaissance, Thomas jette une lumière nouvelle sur les textes. Il est conscient qu'Aristote utilise le terme 'intellect' en plusieurs acceptions et qu'il l'utilise dans des contextes différents. En posant que l'objet de l'intellect est la « quiddité des choses matérielles », Thomas fait droit, d'un certain point de vue, à la thèse selon laquelle, dans l'appréhension des indivisibles, l'intellect ne peut rencontrer le faux. L'indivisible est ici toute forme intelligible qui vient s'imprimer en l'intellect possible, l'informer. Ce type de connaissance caractérise divers types de concepts : tous ont en commun de ne pouvoir être *faux*. Mais la fin ou le but de la connaissance n'est pas l'appréhension des indivisibles. C'est la vérité. Or il n'y a vérité ou fausseté, au sens aristotélicien des termes, que là où il y a combinaison de notions, c'est-à-dire proposition, et il n'y a connaissance de la vérité que là où il y a connaissance propositionnelle, discursive, et découverte de vérités que là où il y a ratiocination. La vérité est, selon sa raison première, dans l'intellect. Il y a certes une vérité antéprédicative, une vérité des choses, au sens précis où une chose est vraie quand elle « a la forme propre à sa nature » (il y a de l'or vrai et de l'or faux). Mais la vérité, au sens d'Aristote, est prédicative. Elle n'est donc pas non plus dans l'appréhension de la quiddité d'une chose. Elle est dans la connaissance par l'intellect de la conformité de son intellection à la vérité de la chose. L'intellect n'appréhende pas cette conformité en tant qu'il connaît la quiddité d'une chose, mais « quand il juge que la chose est bien comme l'indique la forme qu'il appréhende de la chose » : ce n'est qu'à ce moment qu'il « connaît et dit la vérité ». Cela, il ne le fait qu'« en composant et en divisant ». La vérité est ainsi, à proprement parler, dans l'intellect qui compose et divise, et c'est en composant et en divisant des termes, des propositions, des syllogismes, que l'intellect réalise sa fin, non en connaissant son objet (*Summa theologiae*, I, 16, art. 1). Le trajet de la connaissance intellectuelle, d'un mot celui de la science, va donc de l'objet à la vérité par le raisonnement.

Cela étant, Thomas réorganise l'ensemble des notations imparfaitement articulées dans la théorie de l'intellect formel. Comme son nom l'indique, l'intellect « connaît l'intimité des choses », il « lit en elle » (*intus legit*), contrairement au sens qui n'atteint que leurs « accidents extérieurs ». Ce que lit l'intellect, c'est l'essence de la chose.

Mais il ne s'en tient pas là. « A partir des essences appréhendées, il travaille de diverses manières, soit en raisonnant (*ratiocinando*) soit en cherchant » (*inquirendo*). Au sens propre, l'intellection désigne donc deux sortes de saisies : la première est l'« appréhension des quiddités » ; la seconde, « l'intellection de ce qui est connu à l'intellect aussitôt (*statim*) qu'il connaît les quiddités des choses, comme le sont les premiers principes, qui sont connus au moment même (*dum*) où nous en connaissons les termes, ce pourquoi l'intellect est appelé *habitus* des principes ».

Dans cette description, Thomas ne laisse pas place à l'idée d'innéité ou de quasi-innéité des termes composés dans les premiers principes « connus par soi ». Ce qu'il fait entendre, c'est que nous connaissons les premiers principes au moment où nous connaissons leurs termes. En soi, une proposition « connue par soi » est une proposition telle que le prédicat est inclus dans la raison du sujet, c'est-à-dire une proposition dont on ne peut penser le sujet sans que le prédicat se manifeste (*appareat*) comme inclus dans sa définition. Une proposition *per se nota* nous est ainsi connue dès que nous connaissons la « raison du sujet dans laquelle est inclus le prédicat » (*Quaestiones disputatae De veritate*, 10, art. 12). Or il y a des sujets dont la raison est connue de tout le monde, d'autres dont la raison n'est connue que des savants. Les propositions dont les sujets sont connus de tous sont évidentes pour tout le monde, celles dont le sujet n'est connu que des savants sont évidentes pour les seuls savants. Comme exemple de propositions connues par soi de tous, Thomas prend l'exemple habituel du tout (qui est « plus grand que la partie »), mais il lui en ajoute un autre, tiré des *Hebdomades* de Boèce : « Si l'on retire des quantités égales à des quantités égales, on obtient des quantités égales. » Cet exemple montre bien ce qu'il vise : des propositions dont les sujets ont une définition connue de tout le monde. Mais le terme 'quantité' est, comme n'importe quel autre terme premier, conçu par abstraction à partir du sensible, y compris les termes qui ne sont connus que des savants, tel 'incorporel', qui fonctionne comme sujet dans la proposition évidente par soi pour le savant : 'Les incorporels ne sont contenus en aucun lieu.'

Le trajet de la connaissance est donc uniforme : il faut d'abord abstraire la quiddité de choses sensibles pour accéder aux principes connus par soi, c'est-à-dire connus par la définition de leur sujet. Quand Aristote laisse entendre que l'intellect a deux opérations, l'une par laquelle il forme les quiddités, l'autre par laquelle il compose et divise, il donne un schéma valable pour toute la connaissance intellectuelle. Un principe connu par soi n'est pas un principe inné ni

même quasi inné, ni d'origine inassignable, comme le suggère la formule d'Averroès sur les « propositions premières dont nous ne savons ni quand, ni d'où, ni comment elles nous sont venues », dont Albert tirait sa définition de l'intellect des principes. Les termes dont la définition est connue de tout le monde sont tirés de la connaissance sensible. Tous les intelligibles premiers sont acquis sur le modèle de l'appréhension des quiddités. C'est donc sur l'appréhension des quiddités que Thomas centre sa défense de l'empirisme aristotélicien contre toutes les formes de résurgence du platonisme qui le parasitent.

L'APPRÉHENSION DES QUIDDITÉS : ESPÈCE INTELLIGIBLE ET VERBE MENTAL

Dans sa description de l'intellection, Aristote avait non seulement tenté de dériver les concepts universels de l'expérience sensible, mais aussi présenté la sensation comme un modèle – un modèle *synergique* – de l'intellection, en posant notamment que l'intellection était l'acte commun, la synergie, de l'intelligible et de l'intelligent, comme la sensation était l'acte commun du sensible et du sentant. Dans son analyse de l'acte d'intellection, Thomas reprend l'analogie de la pensée avec la sensation, en l'inscrivant dans le cadre général du processus menant de la connaissance sensible à la connaissance intelligible. Le processus aboutissant à la formation de l'image devient ainsi le modèle structurel du processus allant de l'image au concept. La tradition interprétative arabe d'Aristote avait insisté sur la distinction entre la sensation proprement dite, l'information ou « immutation » de l'appareil sensoriel par la forme du sensible (*species sensibilis*), et la formation, c'est-à-dire l'opération de l'imagination entendue comme exercice d'une *vis formativa*, d'une capacité de former une « idole » de la chose, de la produire ou de la re-produire en l'absence de tout stimulus direct. Ces deux éléments sont repris analogiquement par Thomas dans l'analyse de l'intellection comme les deux moments, les deux faces d'un même acte. Telle que la comprend Thomas, l'intellection des simples suppose deux éléments : (a) l'information de l'intellect possible par une espèce intelligible (résultant de l'abstraction opérée par l'intellect agent) ; (b) la formation sur cette base de ce que, détournant une expression d'Augustin, il appelle « verbe mental » ou « concept » ou « verbe conçu ». Ce « verbe conçu », que l'on peut aussi désigner du

Le mode (2) correspond à l'Idée platonicienne. Thomas n'en affirme pas l'existence, il pose au contraire que l'Idée correspond à une manière de considérer une essence, se réservant, dans le point (B) de tester sa légitimité.

(A) La distinction entre *modum partis* et *modum totius* est capitale. Elle reprend la distinction albertinienne entre *forma partis* et *forma totius* tirée d'Aristote (*Phys.*, I, 186b25). *Forma* rend ici le grec λόγος, pris dans le sens de *formule*, non dans celui de *forme*¹⁷⁷. La confusion entre les deux sens de λόγος : λόγος-formule et λόγος-forme, rend intelligible la théorie de la *forma partis* et de la *forma totius*. Il faut donc lui rendre le sens original qu'elle a chez Aristote. En *Physique*, I, 186b25, celui-ci note que, « quels que soient les parties ou les éléments d'une définition, leur définition ne contient pas la définition du tout » (Carteron, p. 35), voulant dire simplement que, dans la définition « du bipède [le texte dit malencontreusement "dans le bipède"] », il n'y pas la définition de l'homme, ni dans le blanc [*i.e.* dans la définition du blanc], celle de l'homme blanc ». Quand Albert le Grand pose que « la forme du tout est ce qui est prédicable de tout le composé, comme homme est la forme de Socrate », les deux acceptions du mot *forma*, c'est-à-dire les deux acceptions du mot λόγος, se télescopent : le λόγος-formule et le λόγος synonyme de μορφή. Faute de voir ce télescopage, nombre d'auteurs médiévaux (et d'interprètes modernes) ont compris la distinction *forma partis* / *forma totius* comme une surimposition de l'ontologie platonicienne à celle d'Aristote, ramenant subrepticement les Formes de Platon dans l'hylémorphisme aristotélicien. Il n'en est rien : le composé Socrate est composé d'une matière et d'une forme au sens de λόγος-μορφή. Cette forme, qui est dite *forma partis* (« forme de la partie »), est la forme au sens de λόγος-μορφή de la matière. La forme du tout, qui est dite prédicable de ce composé, n'est pas une *forma* au sens de λόγος-μορφή, c'est une *forma* au sens de λόγος-formule.

Même s'il est, comme tout le monde, victime sémantiquement du télescopage des deux sens de *forma*, Thomas d'Aquin ne fait pas ontologiquement cette confusion. Il distingue clairement les *parties essentielles* d'un composé – sa *forme* (la « forme de la partie ») et sa matière (l'autre partie) – et la « *formule* du tout ». On sait que Thomas professe la doctrine de l'unité des formes substantielles, selon

177. Sur la distinction des deux sens de λόγος (λόγος-formule et λόγος-forme), cf. B. Cassin, « Enquête sur le λόγος dans le traité *De l'âme* », in G. Romeyer Dherbey (éd.), *Études sur le « De anima » d'Aristote*, Paris, Vrin (sous presse).

laquelle il y a pour chaque composé une seule forme donatrice d'être. Si l'on prend le composé Socrate, à savoir un homme singulier, il faut, du point de vue de l'ontologie thomiste, dire que c'est la forme substantielle de Socrate qui le fait être : cette forme n'est ni l'humanité ni la socratité, « monstres » platoniciens, mais l'âme, plus précisément l'âme intellectuelle de Socrate. Ce qui fait être le composé, c'est donc la forme de la partie, non la forme du tout. Bien que cela soit difficile à saisir de prime abord, il faut ainsi distinguer soigneusement la « forme de la partie » (où forme a le sens de λόγος-μορφή) et l'essence considérée *per modum partis* (selon un λόγος-formule, une formule définitionnelle *partielle*).

Si l'on prend comme synonymes les expressions 'l'essence de l'homme', 'l'essence humaine' et 'la nature de l'espèce homme', on peut présenter ainsi les thèses de Thomas. Soit les noms 'homme' et 'humanité'. Le premier est un terme concret, le second un terme abstrait. Ces noms signifient tous deux l'essence de l'homme ou la nature de l'espèce, mais de manière différente. Le terme concret 'homme' signifie l'essence humaine *per modum totius*, c'est-à-dire sous l'angle de sa formule définitionnelle complète : 'substance + corps + animé + raisonnable' (qui, ontologiquement, revient à *corps animé par une âme rationnelle*) ; comme telle, elle n'exclut pas la désignation de la matière (une des deux parties essentielles de *chaque* composé homme), c'est-à-dire la matière désignée, Occam dira *particulière*, dont chaque homme est composé. Étant donné la manière dont il signifie l'essence humaine, le terme concret 'homme' est donc prédicable de chaque homme. En revanche, le terme abstrait 'humanité' signifie l'essence humaine *per modum partis*, c'est-à-dire l'essence considérée exclusivement comme « ce par où l'homme est homme » ou « ce d'où l'homme tient d'être homme », c'est-à-dire sous l'angle d'une formule définitionnelle qui ne contient que « ce qui appartient à l'homme en tant qu'il est homme ».

De quoi Thomas parle-t-il ? C'est ce que révèle un texte parallèle au *De ente* : In I *Sententiarum*, *distinctio* 23, *quaestio* 1, *articulus* 1. Ce qui est visé, c'est la nature commune considérée « précision faite de la matière désignée ». Le terme abstrait 'humanité' n'est pas prédicable des individus, car il signifie l'humanité d'un individu précision faite de ce qui en fait un individu. Dans ces conditions, il n'y a pour Thomas nul paradoxe à dire à la fois (1) que 'Socrate est une essence' (car 'essence' est pris ici sous l'angle de la formule définitionnelle complète, *per modum totius*), c'est-à-dire une substance corporelle animée raisonnable, et (2) que 'l'essence de Socrate n'est pas Socrate' (car 'essence' est pris ici sous l'angle de la formule

définitionnelle partielle, précision faite de tout ce qui fait de Socrate une essence) – c'est l'essence (le tout), *moins* ce qui l'individualise (à savoir la *désignation* de la matière, l'ontologie de Thomas n'admettant d'autre facteur d'individuation que la matière). C'est sur cette distinction que s'achève l'analyse de ce qui est « signifié par le nom d'essence dans les substances composées ».

(B) Thomas passe ensuite à un autre problème. Il analyse comment « ce qui est signifié par le nom d'essence se rapporte aux notions de genre, d'espèce et de différence », i.e. comment l'essence s'articule avec les *prédicables* de Porphyre. La question est traitée sous l'angle de la « convenance ». On peut la formuler ainsi : selon quel mode de considération de l'essence les prédicables lui conviennent-ils ? La réponse de Thomas, suivant la grille initialement proposée, consiste en trois thèses principales :

(1) Les prédicables de genre, d'espèce et de différence ne conviennent pas à l'essence considérée *per modum partis* (i.e. selon le λόγος-formule de l'universel), à savoir : le λόγος-formule de genre ou d'espèce ou de différence ne convient pas à l'essence ou nature prise de manière absolue.

(2) Ils ne conviennent pas non plus à l'essence prise comme une « chose existant hors des individus », c'est-à-dire à l'Idée platonicienne, car, si tel était le cas, les genres et les espèces ne se prédiqueraient pas des individus (puisque l'on ne peut pas dire que Socrate est ce qui est séparé de lui) et, de toute façon, la connaissance de l'essence séparée ne servirait à rien, puisqu'elle ne servirait pas à connaître les singuliers.

(3) Ils ne conviennent à l'essence qu'« en tant que signifiée par le mode du tout ».

Cependant, comme il y a diverses manières de considérer l'essence en tant que signifiée par le mode du tout : (3. 1) en elle-même (selon sa 'raison' propre), (3. 2) selon l'être qu'elle a en *ceci* ou en *cela*, i.e. (3. 2. 1) selon l'être qu'elle a dans les singuliers ou (3. 2. 2) selon l'être qu'elle a dans l'âme, les divers modes de considération de l'essence *per modum totius* donnent lieu à une nouvelle analyse, dont on peut ainsi formuler les résultats :

(3. 1) L'universalité (*ratio universalis*, litt. « la raison d'universel ») ne convient pas à l'essence prise en elle-même.

(3. 2. 1) L'universalité ne convient pas à l'essence selon l'être qu'elle a dans les singuliers.

(3. 2. 2) L'universalité convient seulement à l'essence selon l'être qu'elle a dans l'âme ou plutôt dans l'intellect.

La thèse thomiste sur les universaux est donc celle d'Aristote vue par Averroès : les universaux sont seulement dans l'intellect. L'originalité de Thomas est d'arriver à cette thèse en utilisant l'ontologie d'Avicenne, puisqu'il lui reprend la théorie de l'indifférence de l'essence et la distinction entre l'essence et l'être. De ce point de vue, il faut noter le décrochage des formulations entre (3. 1) et (3. 2. 1-2). La première formule ne mentionne pas l'être : il s'agit de considérer l'essence au sens où « rien n'est vrai d'elle sinon ce qui lui convient en tant que telle », i.e. au sens où elle n'inclut que ce qui est dans sa définition. Les deux autres font intervenir deux modes d'être différents.

On peut se demander ce qui distingue l'essence *ut pars* et l'essence *absolute considerata*. La réponse est évidente. L'essence *ut pars* intervient dans le cadre d'un problème précis : il s'agit de savoir quels types de termes signifiant l'essence se prédiquent des individus. C'est pour expliquer pourquoi seuls les termes concrets se prédiquent des individus que Thomas pose que les termes abstraits signifient la nature de l'espèce, ou l'essence, « sans la matière désignée qui est principe d'individuation » et ne sont donc pas prédicables des individus, alors que les termes concrets, qui signifient *tout ce qui est essentiellement dans les individus* (à savoir une forme et une matière), sont prédicables des individus. L'essence signifiée *ut pars* n'est donc pas l'essence considérée de manière absolue, en elle-même.

L'essence considérée en elle-même n'est pas non plus l'essence prise comme une chose existant hors des individus. Considérer l'essence en elle-même, c'est la considérer *non en tant qu'elle est en ceci ou en cela* (et non pas en tant qu'elle n'est pas en ceci ou en cela). C'est la considérer du point de vue *non de ce qu'elle est en elle-même*, mais de ce qui lui convient non en tant qu'elle est (a) dans un sujet ou (b) dans l'âme. L'essence ainsi considérée est l'essence *indifférente* d'Avicenne. La différence avec Avicenne est que là où celui-ci laissait problématiquement place à un *être de l'essence* ou de la nature considérée en elle-même, être *antérieur* à l'être qu'elle a dans un sujet et à celui qu'elle a dans l'âme, Thomas ne pose pas que la considération de l'essence en elle-même impose de reconnaître un « être propre » de l'essence. La considération de l'essence en elle-même porte sur sa *ratio propria*, non sur son *esse proprium* : « La nature de l'homme considérée absolument fait abstraction (*abstract*) de tout être, mais de sorte qu'elle n'en exclue aucun. » Contrairement à l'essence *ut pars* et à l'essence prise comme une « chose existant hors des individus », qui n'étaient prédicables d'aucun individu, la « nature considérée absolument est prédiquée de tous » : de fait, en attribuant une essence *E* (homme) à un individu *x*

(Socrate), on ne lui attribue aucune propriété *P* que *E* n'aurait que dans la mesure où elle est en celui-ci ou en celui-là, mais uniquement celle qu'elle a dans sa définition.

Autrement dit : le rejet de l'*esse essentialis* et la distinction réelle de l'essence et de l'être fonde la possibilité de la *prédication* essentielle. Pour pouvoir être prédiquée d'une pluralité de sujets, l'essence ne doit pas avoir d'être propre. En revanche, elle a « un être double », c'est-à-dire deux êtres : l'un dans les singuliers, l'autre dans l'âme, et « selon chacun elle est accompagnée par des accidents ». L'être qu'elle a dans les singuliers ou dans l'âme n'appartient pas à la nature en elle-même (considérée selon sa notion, son λόγος-formule, propre). Retrouvant une structure argumentative partiellement esquissée par Aristote et, dans son langage, par Abélard, Thomas pose donc qu'il est faux de dire que « l'essence de l'homme en tant que telle a l'être dans ce singulier, car (1) si être dans ce singulier convenait à l'homme en tant qu'homme, jamais il ne serait hors de ce singulier ; et (2) s'il convenait à l'homme en tant qu'homme de ne pas être dans ce singulier, jamais il ne serait en lui ». Ce qu'il est vrai de dire, en revanche, c'est qu'« il appartient à l'homme, non pas en tant qu'il est homme, d'être dans ce singulier-ci ou ce singulier-là ou dans l'âme ».

Sur cette base, les thèses (3. 1) l'universalité ne convient pas à l'essence prise en elle-même, (3. 2. 1) l'universalité ne convient pas à l'essence selon l'être qu'elle a dans les singuliers et (3. 2. 2) l'universalité convient seulement à l'essence selon l'être qu'elle a dans l'intellect coulent de source. La nature considérée en elle-même (ni dans la chose ni dans l'intellect) n'est ni universelle ni particulière. La nature considérée dans les individus n'a pas l'unité exigible d'un universel, unité qui ferait d'elle « quelque chose d'un convenant à tous les individus » : elle est multipliée dans les divers individus. « Reste donc que la notion d'espèce arrive à la nature humaine selon l'être qu'elle a dans l'intellect. » L'essence humaine dans l'intellect a « un être abstrait de toutes les conditions individuantes » : c'est selon cet être que l'universalité est attribuée à l'essence. Toutefois, et c'est la dernière thèse : la nature dans l'âme est à la fois universelle et singulière.

Cette thèse d'apparence contradictoire semble renouer avec les absurdités dénoncées au XII^e siècle par Abélard, selon lesquelles une même chose serait à la fois universelle et particulière. Toutefois, Thomas ne parle pas d'une chose, mais d'une *natura intellecta*, de la nature pensée, c'est-à-dire du concept de la nature. Soit, par exemple, la *natura intellecta* 'homme', c'est-à-dire le concept de

l'essence *homme*. Dire que ce concept est universel, c'est dire qu'il « se rapporte à une pluralité de choses hors de l'âme, parce qu'il est la *similitudo* de toutes », bref, que c'est le concept de plusieurs individus. Dire qu'il est singulier, c'est dire qu'il « est une certaine espèce pensée particulière », en tant qu'il a l'être dans cet intellect-ci ou dans cet intellect-là. C'est donc en tant que concept que le concept est singulier et en tant que concept de plusieurs choses qu'il est universel. Ces deux propriétés sont distinctes.

Thomas n'est ainsi à proprement parler ni réaliste ni conceptua- liste. N'est universelle que la *natura intellecta*, l'essence dans l'intellect, car l'universalité (le fait qu'elle soit une similitude de plusieurs choses) est un accident qui accompagne l'être que la nature a dans l'intellect. La *natura* n'est pas universelle en elle-même (sinon tous les individus dont elle est prédiquée seraient eux-mêmes universels). Mais, réciproquement, c'est bien la nature prise en elle-même qui est prédiquée des individus, et non la *natura intellecta* (sinon 'x est un homme' signifierait 'x est le concept d'homme'), ni, évidemment, la nature selon l'être qu'elle a dans les singuliers (sinon, la nature humaine en x étant identique à x, en posant que 'y est un homme', on identifierait x et y). Reste que, quelles que soient les précautions prises, Thomas reconduit pour la nature, ou essence, le schéma néoplatonicien des trois états de l'universel : c'est la même nature qui est considérée en elle-même et selon les deux êtres qu'elle a dans les singuliers et dans l'âme. Dans un passage célèbre de son commentaire sur le *De anima*, Thomas appelle cette nature *natura communis*. Il ouvre la voie à la réflexion de Duns Scot et aux critiques d'Occam.

La doctrine modiste des intentions

La distinction entre intentions premières, concepts de choses, et intentions secondes, concepts de concepts, est une innovation du bas Moyen Âge : au XIV^e siècle, la plupart des grandes doctrines des universaux, à commencer par celle de Duns Scot, en incorporent une version. En dehors de l'évidente influence de la psychologie intentionnelle d'Avicenne, on peut toutefois la faire partiellement remonter à un thème de l'Antiquité tardive : la distinction logico-grammaticale entre noms de première et de seconde imposition. Probablement issue des commentaires néoplatoniciens d'Aristote et de Porphyre, elle est

généralement appliquée aux expressions techniques du métalangage grammatical ('nom', 'verbe'), mais, chez Augustin et Boèce, elle est étendue aux cinq prédicables logiques. Selon Boèce, les expressions de seconde imposition ou « noms de noms » (*nomina nominum*) sont employées métaphoriquement (*secundum figuram*). Cette analyse est reformulée au Moyen Âge, dans un cadre propositionnel, par le recours à la notion de « supposition » (référence) des termes sujets d'énoncés dans lesquels, le prédicat ne pouvant être rapporté à une chose individuelle extramentale, le sujet est mis pour lui-même (supposition matérielle : 'Homme est un son') ou pour un concept (supposition dite « simple » : 'Homme est une espèce'). La distinction des « suppositions » n'est que partiellement liée à la problématique des *intentiones*. Elle a ainsi un développement autonome : théorie des suppositions et théorie des intentions couvrent des domaines aussi distincts que le sont originellement les problèmes de référence et de signification. C'est seulement au XIV^e siècle, dans le nominalisme occamiste, que les deux ensembles sont articulés dans une seule théorie : la théorie du signe. L'absorption du langage analytique des *intentiones* dans celui des *suppositiones* est la marque d'un changement de paradigme philosophique, qui voit l'inscription de la problématique de l'intentionnalité dans celle de la référence. Ce tournant, opéré par Occam, est solidaire d'une nouvelle psychologie axée sur la définition du concept mental comme signe, une définition qui lui permet de réduire à la fois sémiologiquement et psychologiquement l'*intentio* (voir encadré).

En recentrant la problématique des intentions sur celle des concepts mentaux entendus comme signes, Occam opère toutefois une réduction qui s'inscrit elle-même dans une discussion traditionnelle. Si, comme l'affirme Occam, les « intentions » sont des « entités mentales qui, de nature, signifient quelque chose » (*entia in anima nata significare aliquid*), on peut effectivement se demander si ce ne sont pas de pures « fictions » (*figmenta*), de simples « êtres de raison » (en ce cas, il n'y a aucune distinction réelle entre premières et secondes intentions, concepts de choses et concepts de concepts), mais comme, en tant qu'actes d'intellection, on ne peut pas ne pas leur attribuer un certain mode d'être spécifique, dès la fin du XIII^e siècle, l'habitude est prise de s'interroger sur le statut ontologique des intentions, spécialement des intentions secondes : « Sont-elles quelque chose ou rien ? », ce qui, du même coup, détermine une étape spécifique dans l'histoire des universaux.

GENÈSE DES THÉORIES MÉDIÉVALES DE L'INTENTIONNALITÉ

Au XIII^e siècle, le cadre premier de la problématique des *intentiones* est, dans la ligne de la tradition arabe, source immédiate de la notion, la question des rapports de subordination entre grammaire et logique. Un bon exemple de cette première tendance est le commentaire du *Volumen maior* de Priscien attribué à Robert Kilwardby, qui distingue les principes de la grammaire, les « modes de signifier (*modi significandi*) ou de consigner (*consignificandi*) généraux ou spéciaux des mots (*dictionum*) », et ceux de la logique, les « intentions communes fondées dans les choses » (*fundatae in rebus*), pour montrer qu'il y a entre eux une « disparité » interdisant toute subordination. La conclusion de l'auteur est que la grammaire ne se subordonne pas la logique¹⁷⁸. Cette « séparation » des principes de la logique et de la grammaire sera précisée et nuancée dans l'univers doctrinal des *Modistae* où, définies comme « êtres de raison fondés sur des modes d'être » des choses (*entia rationis fundata super modos essendi*), les intentions seront discutées en parallèle avec les modes de signifier (*modi significandi*), l'analogie désormais recon nue entre analyses grammaticale et logique reposant sur le parallélisme structurel du rapport entre *voces* et *modi essendi* (à travers les *rationes significandi* et *consignificandi*) et intellect et *modi essendi* (à travers les *intentiones primae* et *secundae*).

Ce cadre général posé, l'évolution de la problématique des *intentiones* se déroule principalement au niveau de la définition de l'objet de la logique. C'est à l'époque des *Summulae dialectices* de Roger Bacon (vers 1250) que la définition avicennienne de la logique (« le sujet de la logique, ce sont les intentions secondes en tant qu'appliquées aux intentions premières ») fait son entrée. Chez Bacon lui-même, la définition de l'objet de la logique entendue comme *habitus* intellectuel (capacité, habitude de « discerner le vrai du faux ») fait explicitement intervenir la distinction avicennienne des intentions : « À partir des intentions premières, comme *homme*, on abstrait une intention commune, qui est l'universel en logique, ce qui montre bien que la logique porte sur les intentions secondes appliquées aux premières¹⁷⁹. » Au XIII^e siècle, la détermination de l'objet de la logique,

178. Cf. K. M. Fredborg et al., « The Commentary on Priscianus Maior Ascribed to Robert Kilwardby », *CIMAGL*, 15 (1975), p. 27.

179. Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. F. M. Delorme (« Opera Inedita Rogeri Baconi », VIII), Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 71.

La réduction occamiste

Chez Guillaume d'Occam, la distinction entre intentions premières et intentions secondes fait appel au concept de supposition : « Au sens strict, on appelle intention première un nom mental destiné précisément à être terme d'une proposition et à supposer pour une chose qui n'est pas un signe, comme les concepts d'homme, d'animal, de corps et de substance, et, plus brièvement, tous les [noms] mentaux qui signifient naturellement des choses singulières qui ne sont pas des signes » (*Quodlibet*, IV, *quest.* 35).

Occam n'admettant aucune entité intermédiaire entre signes et objets¹⁸⁰, l'intention seconde est définie comme un concept signifiant « naturellement » plusieurs intentions premières et pouvant « supposer pour » elles dans une proposition. Tout en présupposant la notion de supposition du terme, la différence entre première et seconde intention renvoie néanmoins à la noétique, puisque toutes les intentions sont des « qualités existant dans l'intellect » ou encore des « actes d'intellection » qui signifient soit des choses qui ne sont pas signes, soit les signes de ces choses : « Il est clair que les intentions première et seconde se distinguent réellement, car l'intention première est un acte d'intellection signifiant des choses qui ne sont pas signes, alors que l'intention seconde est un acte d'intellection signifiant des intentions premières. » C'est à titre de « signes mentaux », non à titre d'entités intentionnelles, que les *intentiones* sont des « êtres réels » (*entia realia*), c'est-à-dire en tant que vraies *qualités* « existant subjectivement dans l'intellect » et non objectivement, en tant que concepts dotés d'un

véritable lieu commun épistémologique, se fait en trois directions :

(a) distinction avec la grammaire, dans l'opposition entre les intentions secondes reliées par l'intellect aux propriétés des choses (intentions logiques) et les intentions secondes considérées comme propriétés des noms des choses (intentions grammaticales) ;

(b) distinction avec la physique, assignée au niveau du genre d'abstraction effectuée : « abstraction d'une intention à partir d'une chose », ce qui est le mode de détermination de l'étant physique, « abstraction d'une intention à partir d'une intention », ce qui est le mode de détermination propre à la logique ;

(c) distinction avec la métaphysique, qui, dans le genre et l'espèce

180. Cf. J. Pinborg, « Die Logik der Modistae », *Studia Mediewistyczne*, 16 (1975), p. 60.

de l'intentionnalité

être spécifiquement distinct de l'être réel : l'« être objectif » (*esse obiectivum*). A la définition de l'*intentio* comme « quelque chose dans l'âme » fait donc écho celle de l'*intentio* comme « véritable étant réel » : « L'intention est quelque chose dans l'âme, un signe signifiant naturellement quelque chose pour quoi il peut supposer ou qui peut faire partie d'une proposition mentale (*Summa logicae*, I, 12) » ; « les intentions secondes non moins que les intentions premières sont vraiment des êtres réels, parce que ce sont vraiment des qualités existant subjectivement dans l'intellect » (*Quodlibet* IV, *quest.* 35). La notion de subjectivité ici employée n'est pas la « subjectivité » au sens moderne du terme, c'est la subjectivité au sens d'Aristote, celle du sujet, ou substrat individuel, de la *substance*, appliquée à l'âme ou à l'intellect.

Le *subjectivisme* n'est pas propre au seul occamisme. Sur la question de savoir si les *intentiones*, comme pures entités intentionnelles (*objective*), ont un statut ontologique différent de celui des occurrences mentales effectives qui existent (*subjective*) comme qualités de l'esprit, objectivistes et subjectivistes s'opposent sans que l'on puisse faire correspondre leurs doctrines à des courants précis. La position objectiviste est défendue par les dominicains Hervé de Nédellec et Durand de Saint-Pourçain, par le scotiste François de Meyronnes et par Pierre d'Auriol. La position subjectiviste est illustrée par les scotistes Guillaume d'Alnwick et Gauthier de Chatton, par l'averroïste Jean de Jandun et par le nominaliste Robert Holkot.

comme principes des accidents, reconnaît des « essences simples et séparées », ou intentions premières, alors que la logique n'y voit que des intentions secondes fondées sur ces essences.

Cette triple distinction, qui suppose l'entrée du corpus aristotélico-avicennien, a un invariant : quel que soit l'aspect considéré, l'objet de la logique reste constitué par les intentions secondes.

Chez Bacon, le problème de l'intention seconde est confiné à celui de l'abstraction : l'universel logique est à la fois abstrait des intentions premières et fondé sur elles. Les noms de « première intention » comme '*homo*' ou '*animal*' signifient tout ce qui est homme ou animal dans la nature, c'est-à-dire « en dehors de l'imagination ». Les noms de « seconde intention » ne signifient pas les choses elles-mêmes, mais une certaine « raison à laquelle l'intellect subordonne les choses ». Les unes, donc, signifient des choses, les autres non,

car « elles n'appartiennent à aucune catégorie d'étant » (*non sunt in aliquo predicamento*). Cette distinction n'implique pas que les noms de seconde intention ne signifient pas « par soi ». En fait, comme les noms signifiant des choses, ce sont des expressions « catégorématiques » (i.e. qui signifient « par elles-mêmes »). La différence entre les intentions réside uniquement dans le fait que les universels logiques ne sont d'aucune catégorie (*non sunt in predicamento*), bref « n'appartiennent pas au monde réel »¹⁸¹ et n'ont qu'un être purement intentionnel, un « être dans l'âme » (*esse in anima*).

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, la question du statut ontologique des intentions secondes se développe dans un contexte plus psychologique, en liaison avec la théorie des trois opérations de l'intellect.

SIMON DE FAVERSHAM : LA THÉORIE DES INTENTIONS
ET LA DISTINCTION DES TROIS OPÉRATIONS DE L'ESPRIT

Pour Simon de Faversham, la distinction entre intentions premières et secondes n'exclut nullement la reconnaissance d'un certain caractère d'abstraction à l'*intentio prima*. Premières et secondes intentions ne se distinguent ni comme le concret de l'abstrait ni même comme la chose intelligée (*res intellecta*) et l'intellection de la chose (*intellectio rei*). La différence entre premières et secondes intentions est une distinction entre concepts dont les uns dénotent les choses et leurs natures selon une intellection essentielle, tandis que les autres, définis comme des « concepts seconds », permettent à l'âme d'appréhender la chose non plus en elle-même, mais en relation avec autre chose, selon une intellection accidentelle et relative. Autrement dit : qu'elles soient premières ou secondes, toutes les intentions sont des concepts, ce qui, dans les deux cas, signifie une activité intellectuelle ; la différence est que l'intention première a le privilège de rendre présente à l'âme la chose même, abstraite de « toute condition individuelle ». L'intention première n'est ainsi rien d'autre que l'intellection d'une chose dans ce qu'elle est, par exemple *homme* subsumé par un « concept essentiel » (*sub intellectu essentiali*). C'est cette intellection essentielle de la réalité humaine, cette intuition de l'essence *homme*, qui est dite *intentio prima*. En

181. Cf. J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick* (« Problematik », 10), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972, p. 91.

revanche, l'intellection d'*homme* comme espèce ou définition est une *intentio secunda*¹⁸². L'intuition de l'essence, identifiée par Simon à l'intention première, n'évoque pas d'emblée l'intuition de l'essence avicennienne dans son « indifférence » et sa séparation éidétique, mais plutôt ce qu'Aristote appelle l'« intellection des invisibles » (*De an.*, III, 6, 430a26).

De fait, Simon propose sa classification des intentions à partir d'une distinction des trois opérations de l'intellect précisément extrapolée d'Aristote (*De an.*, III 6, 430a26-28) : appréhension des simples, composition et division, ratiocination – un *topos* que l'on trouve déjà dans la *Lectura Tractatum* de Guilhem Arnaud, qui définit la première opération de l'intellect comme « appréhension des quiddités simples »¹⁸³ – et il distingue trois types d'intentions secondes (« simples et complexes », « composées ou complexes » et « plus complexes ») d'après cette même division.

Les intentions secondes du premier type, par exemple celles de genre et d'espèce, sont fondées sur des objets (*obiecta*) eux-mêmes simples et complexes, l'animal, l'homme, qui, tous deux, sont « quelque chose de simple » (*quid simplex*), un *indivisible* au sens aristotélien du terme. Elles sont simples parce qu'elles découlent de la première opération de l'intellect qui est l'« appréhension des réalités simples » (*simplicium apprehensio*). Les intentions secondes du deuxième type, par exemple celles d'énoncé ou de proposition, sont fondées sur des objets « composés et complexes », c'est-à-dire sur l'inhérence d'un prédicat à un sujet. A ce titre, elles relèvent de la seconde opération de l'intellect qui est la composition et la division des réalités simples. Enfin, les intentions secondes du troisième type sont fondées sur des objets « plus complexes ». Ce sont les intentions correspondant à un enchaînement de propositions ou d'énoncés : raisonnement, syllogisme, lieu ou argument. Comme telles, elles découlent de la troisième opération de l'intellect : la *ratiocinatio*.

Dès Simon de Faversham, nous nous trouvons en présence des principales doctrines et distinctions qui marqueront la réflexion des « intentionnistes » et de leurs adversaires sur près d'un siècle. C'est

182. Cf. L. M. De Rijk, « On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, II : Simon of Faversham († 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the *Summulae* », *Vivarium*, 6 (1968), p. 94.

183. Cf. L. M. De Rijk, « On the Genuine Text..., IV : The *Lectura Tractatum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-1244) », *Vivarium*, 7 (1969), p. 130.

le cas par excellence (1) du lien entre la problématique des *intentiones* et le *topos* de la signification des paronymes d'accident (*nomen concretum accidentis*) et (2) de la distinction des différents types d'*esse* qui voit se rencontrer, avant Occam et dans un cadre non nominaliste, la théorie de la supposition et celle de l'intention.

Paronymie et intentionnalité : la thèse des modistes

Simon établit un parallélisme strict entre le problème de la signification des paronymes d'accident et celui de la signification des intentions secondes du premier type. Un nom d'accident signifie à la fois un sujet individuel (une *res subiecta*) et une forme accidentelle : le nom 'blanc' détermine en même temps l'intellection de la blancheur comme forme accidentelle et celle de la chose qui « supporte cette forme ». Logiquement, donc, tout paronyme d'accident signifie doublement : « La règle en logique est que tout nom concret d'accident signifie deux choses : la forme accidentelle et la chose qui est le sujet de cette forme¹⁸⁴. » Cette règle, valable du point de vue concret de l'accident réel, vaut également du point de vue concret de l'accident intentionnel ou rationnel (*in concreto intentionis et rationis*). C'est pourquoi l'intention seconde du premier type, comme celle de *genre*, est soumise aux mêmes contraintes sémantiques que le paronyme d'accident : le genre, qui n'est rien d'autre qu'un « accident concret de raison, ou d'intention », signifie, comme tout concret, à la fois une intention (*intentio generis*) et la réalité qui la supporte : « Par le genre *animal*, j'intelligé une intention et en même temps l'*animal* qui est la chose sujet de cette intention. » Dès lors, la comparaison avec la signification des paronymes d'accident commande toute la doctrine de l'intention seconde du premier type : « Il est donc clair que par un genre logique nous n'intelligéons rien d'autre qu'une intention seconde causée par l'intellect, appliquée à une chose intelligée et dénotant une nature essentielle et quidditative relativement à des sujets formellement et spécifiquement distincts. » L'explication de cette définition permet à Simon de développer une série de thèses que l'on peut considérer comme représentant, à grands traits, la position des modistes.

Le genre est une intention seconde parce qu'il est un « être de raison », un « être logique ». L'intention seconde est « causée par l'intellect », car son être est un être intentionnel et non pas un être réel.

184. Cf. L. M. De Rijk, « On the Genuine Text..., II », p. 91.

Elle est « appliquée » à « une chose intelligée », car elle ne peut être fondée directement sur une chose réelle, prise absolument, mais seulement sur une chose saisie par l'intellect. Enfin, l'intention seconde de genre dénote une nature essentielle et quidditative relativement à des sujets présentant une distinction formelle et spécifique, parce que le genre est un « étant relatif » ou « relationnel », un *ens respectivum*. En d'autres termes, le mot 'genre' désigne l'intention de genre prise en tant qu'elle est appliquée à une chose intelligée. L'intellection correspondant au mot 'genre' n'est donc ni l'intellection d'une simple intention ni seulement celle de la chose supportant cette intention, mais l'intention du genre en tant qu'elle dénote une relation essentielle entre une nature et les sujets qui la reçoivent formellement et selon la différence spécifique.

Être, intentionnalité et référence

Concernant les différents types d'être, Simon distingue : l'« être dans les sujets », l'être d'intention et l'être d'essence (*esse in suppositis, esse intentionis, esse essentiae*). Cette distinction marque l'apogée de l'influence d'Avicenne sur la psychologie intentionnelle médiévale, notamment par la reprise de la notion controversée d'être d'essence. Elle offre en même temps un recoupement original entre théorie de la supposition et théorie de l'intention. De fait, Simon propose une analyse des différents types de supposition à partir d'une distinction entre cinq modes de prédication où la notion d'intention se trouve elle-même impliquée. C'est ainsi qu'il présente la « supposition personnelle » dans le cadre d'une prédication où le prédicat est énoncé du sujet à raison de l'être qu'il a dans les supposés qu'il désigne¹⁸⁵ et la « supposition simple » soit dans le cadre d'une prédication où le prédicat est énoncé du sujet à raison de l'être qu'il a dans l'âme ou « être d'intention », soit dans le cadre d'une prédication où le prédicat est énoncé et vérifié du sujet quant à l'« être d'essence » – expression que Simon rattache directement à Avicenne : « Je parle des prédicats essentiels dont traite Avicenne dans sa *Logique*, comme : '(l')homme est animal'. » La distinction des trois types d'*esse* ne rejette pas l'intention de genre dans le monde des « fictions ». Il y a, en effet, deux manières pour les termes de désigner l'*esse intentionis* : avec ou sans référence aux supposés (*cum respectu ad supposita, sine respectu ad supposita*). L'être des intentions

185. Cf. L. M. De Rijk, « On the Genuine Text..., II », p. 87.

peut ainsi être considéré de deux manières. De toute façon, qu'elle soit ou non explicitement réservée à des supposés, l'intention seconde reste cognitivement tributaire des réalités sur lesquelles elle se fonde : « Les intentions secondes ne nous sont connues que par l'intermédiaire des choses objectuelles (*res obiectas*) sur lesquelles elles se fondent, car l'intellection de ces intentions, qui est cause de ces intentions, ne peut se manifester que par l'intermédiaire des choses objectuelles. » La réalité de l'universel est donc liée à sa « prédicabilité de plusieurs supposés ». Elle se définit par l'aptitude, au sens où, l'universel étant ce qui est « apte de nature à être prédiqué de plusieurs », il a une réalité de prédication. Le réalisme de Simon est celui de la prédicabilité de l'essence, qui fait d'elle un « universel réel de prédication » (*universale reale predicationis*) : une réalité qui n'est ni celle d'une chose ni celle d'une propriété dans les choses. La réalité de l'universel est d'être vérifiable d'autres réalités quant à « l'être de l'intention », *pro esse intentionis*¹⁸⁶.

INTENTIONNALITÉ ET ONTOLOGIE

Les thèmes développés par Simon de Faversham sont communs à tous les penseurs de la seconde moitié du XIII^e siècle. Cette uniformité s'explique en partie par les origines « aristotéliciennes » de la problématique philosophique des intentions, qu'il s'agisse de la doctrine de la signification exposée au premier livre du *De interpretatione* (16a6-7 : « Les sons vocaux sont les signes des concepts de l'âme, et les concepts sont les signes des choses ») ou de celle de l'espèce intelligible formulée au troisième livre du *De anima* (8, 431b30-432a1 : « Ce n'est pas la pierre elle-même qui est dans l'âme, mais la forme, *species*, de la pierre »). La rencontre de ces deux autorités détermine un paradigme scientifique : dans la mesure où elle travaille à partir de la sémantique aristotélicienne, la psychologie intentionnelle a affaire à une structure où le concept, comme signe, est pensé en même temps comme forme de la chose. Or le signe conceptuel aristotélicien est un invariant (il est « le même » chez tous les hommes), contrairement aux mots (qui varient d'une langue à l'autre), parce que, pour Aristote, le rapport existant entre les mots et les concepts est conventionnel (il relève d'une imposi-

186. Cf. T. Yokoyama, « Simon of Faversham's *Sophisma Universale est intentio* », *Mediaeval Studies*, 31 (1969), p. 11.

tio), alors que celui des concepts aux choses est naturel, c'est-à-dire fondé sur une ressemblance. Pour Aristote, le concept est donc une *similitudo rei*. C'est cette *similitudo* que les « intentionnistes » s'efforcent de déconstruire en introduisant l'idée nouvelle de l'*intentio rei* comme présence intentionnelle de la chose même. La présence intentionnelle est destinée à éliminer la « forme-similitude » d'Aristote : l'invariance du concept ne tient pas à sa « ressemblance » avec la chose extérieure, mais à la possibilité pour l'âme de se rendre présentes les choses intentionnellement.

Présence intentionnelle et objectité

C'est chez les modistes que le thème de l'intentionnalité comme présence intentionnelle des choses ou des concepts à l'intellect se développe de la manière la plus systématique en une problématique de statut intentionnel ou, si l'on préfère, de « réalité » de l'intention elle-même. La conception modiste, qui repose sur le parallélisme de la grammaire et de la logique (sons vocaux, *voces*, et concepts, *intentiones*, étant rapportés au fonds commun des « manières » ou « modes d'être » des choses, *modi essendi rerum*), est fondamentalement orientée vers l'ontologie. La distinction des intentions premières et secondes y est ainsi élaborée à partir de la différenciation ontique des « modes d'être propres » et des « modes d'être communs » des choses. Les intentions étant définies comme des « connaissances » (*cognitiones*) ou des « angles de saisie » (littéralement des « raisons d'intellection », *rationes intelligendi*), intentions premières et secondes se distinguent, selon les modistes, comme la connaissance propre ou absolue se distingue de la connaissance relative, les intentions « secondes » présupposant les « premières » considérées comme *primae cognitiones rei*. On retrouve donc chez eux, portée à son maximum de systématisme, l'idée d'une détermination des intentions secondes comme caractérisation « transcendante » des choses, réglée par le *topos* de la triple activité de l'intellect : « Ce sur quoi porte (*Gegenstand*) une intention seconde n'est pas un objet en soi (*ein Objekt an sich*), mais un objet considéré dans sa relation avec d'autres objets¹⁸⁷. » Pour faire face aux contraintes du modèle sémantique d'Aristote, et le dépasser, la doctrine de l'intention est ainsi complétée par une doctrine de l'imposition qui pose de manière nette l'idée d'un mouvement de l'intellect

187. Cf. J. Pinborg, *Logik und Semantik...*, p. 91.

vers son objet. On prend ici deux exemples : les *Questiones de universalibus* de Pierre d'Auvergne, puis la doctrine, plus copieuse et plus difficile, de Raoul Le Breton.

**Pierre d'Auvergne : l'intentionnalité
comme orientation vers les choses**

Pour Pierre d'Auvergne, les noms sont imposés par l'intellect aux choses qu'il saisit par un acte d'intellection. Mais l'intellect a deux façons de s'orienter vers les choses (*supra res ipsas intellectus duplicem habet motum*). Le premier mouvement est celui par lequel l'intellect s'oriente vers les choses directement ou immédiatement. Par ce mouvement, il acquiert la connaissance de la nature des choses auxquelles il impose un nom. Cette « nature » est la quiddité, et le nom imposé lui-même est un nom de première intention ('homme', 'animal', 'Socrate'), car il signifie « le concept de l'intellect orienté de manière première vers la chose même (*in rem ipsam primo intenditis*) ». Le second mouvement est celui par lequel l'intellect s'oriente vers une chose « déjà appréhendée », pour y rattacher les « conditions » de la considération desquelles dépend l'attribution d'un nom de seconde intention ou « nom universel ». Le thème de l'intentionnalité est donc ici intrinsèquement lié à celui de l'activité, ou mouvement (*motus*), par laquelle l'intellect s'oriente vers les choses.

L'orientation vers les choses n'est pas encore l'orientation vers un objet : c'est l'épure de la théorie de l'intentionnalité comme objectivation, non la théorie elle-même. Le retournement décisif de l'autorité d'Aristote en *De anima*, III, 8, 431b30-432a1, n'en est pas moins opéré. La présence intentionnelle de la chose à l'intellect n'est plus pensée sur le seul mode de l'impression psychique, de la *passio animae*, qui, dans une lecture strictement empiriste et naturaliste, faisait dire à Aristote que les concepts sont des impressions ou similitudes des choses dans l'âme. Grâce à l'intentionnalité comprise comme orientation, tension de l'intellect vers la chose extramentale, il va devenir possible de distinguer entre la réceptivité entendue comme *impression d'une espèce en l'âme par la chose elle-même* – qui ouvre le redoutable problème du passage de l'impression sensible au concept intelligible, auparavant résolu par la distinction entre « espèce imprimée dans les sens » et « espèce exprimée dans la pensée », *species impressa*, *species expressa* – et la réceptivité entendue dans le cadre du processus par lequel une *puissance cognitive s'oriente par son acte vers un objet*.

En termes aristotéliens, la question posée à la psychologie n'est plus d'expliquer quelle action les choses extérieures exercent sur l'âme par l'intermédiaire des espèces sensibles, mais de décrire la manière dont l'intellect, entendu comme puissance d'appréhension (*potentia apprehensiva*), passe à l'acte (*perficitur*) et se termine (*terminatur*) comme saisie de quelque chose. La formulation de Pierre d'Auvergne ne permet pas d'élucider entièrement la question, car elle reste tributaire d'une définition de l'intentionnalité comme orientation vers les choses. C'est chez Duns Scot, *Questions très subtiles sur la Métaphysique*, VII, quest. 14, § 5, que la théorie trouve sa formulation complète, quand il affirme que « dans une puissance appréhensive, l'élément moteur n'a pas à être l'objet propre de cette puissance sous l'angle où il est moteur, mais l'objet sous l'angle où il termine ladite puissance », c'est-à-dire lui sert de terme, de pôle d'actualisation, de *terminaison* – ce qui revient à dire que « la puissance cognitive n'a pas tant à recevoir l'espèce de l'objet (*recipere speciem obiecti*) qu'à s'orienter vers lui par son activité » (*tendere per actum suum in obiectum*). Cette orientation vers l'objet suppose une distinction fine entre la chose (*la res*) et l'*obiectum*. Cette distinction est élaborée par les modistes, notamment par Raoul Le Breton. Comme il la décrit, l'activité de l'intellect produit une différenciation des intentions premières et secondes qui aboutit à une classification systématique sans laquelle on ne peut comprendre la théorie de Scot. Cela étant, la psychologie intentionnelle de Raoul n'arrive pas jusqu'au point où la poussera Scot, car, restant dans le cadre de la théorie aristotélico-averroïste de l'abstraction, elle ne peut maintenir jusqu'au bout la thèse de l'intentionnalité comme orientation vers un objet, à laquelle Scot atteint au contraire parce qu'il adhère au dualisme radical d'Avicenne.

**RAOUL LE BRETON : LA STRUCTURE DE L'INTENTIONNALITÉ
ET LA PSYCHOLOGIE INTENTIONNELLE**

Le point de départ de Raoul Le Breton est une définition de l'intention comme « ce par quoi l'intellect s'oriente vers une chose » (*tendit in rem*) et sa description usuelle en termes de « connaissance » et « d'angle de saisie », ou « raison d'intellection » (*ratio intelligendi*). Toutefois, il articule les distinctions courantes (celles de Simon de Faversham ou de Pierre d'Auvergne) en une véritable combinatoire où l'on retrouve le *topos* des trois opérations de l'intel-

lect et la théorie sémantique des paronymes. Il peut ainsi faire jouer aux trois niveaux d'opération une même distinction entre l'abstrait et le concret, qui lui permet de résorber l'opposition triviale de l'intention et de la chose. Au niveau de la première opération, l'appréhension d'une réalité selon son mode d'être propre, Raoul distingue entre première intention abstraite, « connaissance de la chose » (*cognitio rei*), et première intention concrète, « chose ainsi connue » (*res sic cognita*). Il retrouve ainsi le thème de la paronymie (rapport abstrait/concret) qui fournissait à Simon de Faversham le cadre général d'intelligibilité nécessaire à l'élucidation du statut des intentions secondes. Chez lui, cependant, la correspondance entre la signification paronymique et le statut sémantique des intentions se généralise en une véritable théorie de l'objectivité intentionnelle, puisqu'il soutient que toute espèce de connaissance dénomme son objet comme les accidents abstraits dénomment leur sujet, c'est-à-dire concrètement : *Et ita semper cognitio denominat suum obiectum, sicut accidentia abstracta denominant suum subiectum*¹⁸⁸.

Théorie générale des intentions

La *prima intentio in concreto* est le couplage d'une *res intenta* et d'une *prima intentio in abstracto*. La nouveauté du programme « intentionniste » est manifeste dès cette définition. Une chose n'est pas dans l'âme, ni seulement sa représentation ou « similitude » : ce qui est « dans l'âme », c'est une intention première concrète. Cette correction n'est pas purement terminologique. Ce que veut dire Raoul, c'est qu'une chose est présente à l'âme (a) en tant qu'elle est le pôle de sa visée, qu'elle est ce vers quoi l'âme est orientée, *res intenta*, et (b) en tant qu'elle est visée à travers une idée correspondante, une *intentio abstracta*. L'intention première concrète d'homme, c'est un homme individuel présent à l'âme en tant qu'homme individuel. À cette première intention d'une chose s'oppose, au niveau même de la première opération de l'intellect, la connaissance d'homme « en tant qu'il est en plusieurs » (*in pluribus*). La connaissance d'homme « en tant qu'il est en plusieurs » est la connaissance d'homme comme « principe d'intellection d'une pluralité », c'est-à-dire d'homme en tant que « repérable en plusieurs » (*reperibilis in pluribus*). C'est une connaissance relative (*respec-*

188. Cf. J. Pinborg, « Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions », *Vivarium*, 13 (1975), p. 141.

tiva), ou relationnelle (*in habitudine ad aliud*), une intention seconde qui dépend de la première opération de l'intellect. Mais cette intention seconde se divise à son tour en abstraite et concrète. Est abstraite l'*intentio secunda in abstracto*, la connaissance d'homme « en relation à autre chose » ; est concrète l'*intentio secunda in concreto*, la « chose ainsi connue », l'universel. Autrement dit, pour Raoul, genre, espèce ou différence sont des intentions secondes constituées par la première opération de l'intellect. Ces intentions permettent de saisir leur *res* soit comme une espèce qui se trouve conçue en plusieurs réalités différant les unes des autres en nombre, soit comme un genre qui se trouve conçu en plusieurs réalités différant en espèce. Dans les deux cas, l'universel est prédicable de la réalité quidditativement (*in quid*). Mais ces mêmes intentions permettent aussi de saisir leur *res* comme une différence qui se trouve en plusieurs réalités différant par l'espèce. Dans ce cas, la prédication est « qualitative », *in quale*.

En distinguant la *cognitio hominis* ou *secunda intentio in abstracto*, c'est-à-dire la saisie d'homme dans son universalité comme commun à plusieurs, et l'*homo sic cognitus* ou *secunda intentio in concreto*, c'est-à-dire l'universel, selon cette même dualité de l'abstrait et du concret qu'il a d'abord appliquée aux intentions premières, Raoul peut donc poser que la réalité appréhendée selon l'intention seconde abstraite d'universalité est l'intention seconde concrète d'un universel : dire 'Homme est une espèce' c'est dire que 'homme' est saisi intellectuellement comme applicable à des réalités numériquement distinctes et comme prédicable d'elles quidditativement. Raoul réaffirme ainsi la systématisme du lien entre paronymie et intentionnalité : 'Homme est une espèce' est une prédication paronymique (*denominativa*) au sens où, précisément, l'*esse intellectum* reste accidentel à la chose. L'universalité n'est prédicable qu'*in concreto* : « Quand je dis qu'Homme est une espèce' je dis seulement que je saisis 'homme' comme prédicable quidditativement de plusieurs numériquement distincts. »

Intentionnalité et ontologie des propositions

La distinction entre premières et secondes intentions est assignée d'office à la seconde opération de l'intellect. Cette seconde opération définit classiquement comme composition et division des « premiers appréhendés », c'est-à-dire des termes, porte donc sur un complexe qui, pour elle, possède la raison d'objet (*rationem obiecti*).

Ce complexe, par exemple l'énoncé 'Un homme court', peut, lui aussi, être considéré de deux manières. La première consiste à regarder la nature des termes selon leur mode d'être propre. Dans ce cas, on a une « connaissance première selon la deuxième opération de l'intellect », ou première intention abstraite, l'objet connu étant une première intention concrète. La deuxième manière consiste à déterminer les propriétés ou caractères généraux de la phrase « du point de vue des relations générales qui y sont indiquées (*quantum ad habitudines communes ibi repertas*) ». Dans ce cas, la connaissance du complexe est une intention seconde abstraite, et l'objet lui-même une intention seconde concrète. Cette nouvelle variété d'intentions secondes est, elle aussi, prédiquée paronymiquement de son objet, le complexe, dans la mesure où elle nous fait connaître qu'il s'agit d'une proposition, d'une conclusion, d'un doute ou d'une question.

On retrouve la même distinction au niveau de la troisième opération de l'intellect, appliquée cette fois à l'inférence logique et au syllogisme, c'est-à-dire non plus à un complexe de termes, mais à un complexe de propositions ou, si l'on préfère, à un complexe de complexes. On reconnaît ici la différence marquée par Simon de Faversham entre intentions secondes complexes et intentions secondes « plus complexes » (*magis complexae*).

Telle que la présente Raoul, la distinction des intentions premières et secondes au niveau de la deuxième opération de l'intellect n'est pas triviale. Elle permet d'expliquer qu'un même complexe de termes, selon l'intention qu'il reçoit, donne lieu à une connaissance qui nous apprend quelque chose sur le monde ou quelque chose sur lui-même. En ce sens, il est clair que Raoul accorde une fonction métalogue aux intentions secondes et pas seulement une fonction métalinguistique. La même remarque vaut *mutatis mutandis* pour la troisième opération de l'intellect. Mais la principale originalité du philosophe modiste reste de faire passer la distinction entre intentions premières et secondes au niveau de la première opération de l'intellect tout en faisant jouer celle de l'abstrait et du concret au double niveau de l'intention première et seconde. Certes, comme le note Pinborg¹⁸⁹, la triade *res*, *intentio in concreto*, *intentio in abstracto* est un lieu commun des modistes que l'on retrouve jusque chez Henri de Gand. D'autre part, Raoul n'est pas le seul à la rattacher au problème des *accidents réels* – Simon de Faversham le fait aussi ; cependant, c'est certainement lui qui articule le mieux la problématique de la paronymie et celle de l'intentionnalité.

189. Cf. J. Pinborg, « Die Logik der Modistae », p. 51.

Intentionnalité et paronymie

La thèse générale est simple : de même qu'un accident réel « dénomme » son sujet de deux manières différentes selon qu'il est pris *in concreto* ('blanc') ou *in abstracto* ('blancheur'), de même les intentions « dénomment » leur objet ou fondement de deux manières, selon qu'elles sont prises concrètement ou abstraitement. Mais deux problèmes surgissent : (a) celui de la signification et du mode de signifier des termes accidentels concrets – signifient-ils l'intention « dans son rapport à la chose », c'est-à-dire la forme en relation à son sujet ontologique, ou l'agrégat complet (*totum aggregatum*) de la chose et de l'intention ? (b) celui du corrélat de l'intention concrète.

Hésitant entre deux théories de la signification des termes accidentels concrets, Raoul laisse le choix entre une définition de l'intention « dans son rapport à la chose », conforme à la doctrine voulant que les termes accidentels concrets signifient seulement la forme en relation au sujet, et une définition de l'intention concrète comme « la chose en tant qu'elle est dénommée par l'intention » ou, si l'on préfère, comme « agrégat d'une forme et d'une matière », conforme à la doctrine voulant que le terme accidentel concret signifie seulement le sujet sous l'angle de la forme (*sub ratione formae*). Devant cette « hésitation », on peut se demander s'il y a lieu de distinguer entre l'intention abstraite comme élément formel, ou raison d'intellection, et l'intention concrète, ou chose « ainsi connue », comme le fait le *sophisma Aliquis homo est species*, alors que le *Commentaire à l'Isagoge* de Porphyre indique que la *res denominata* et l'*intentio in habitudine ad rem* signifient la même chose, *idem significant*. En fait, la distinction du *sophisma* est fondée, et le principe de sa solution est bien commandé par une thèse forte sur la paronymie, plus précisément, sur la prédicabilité des termes d'accidents. Il est juste, en effet, de considérer comme équivalentes les présentations de l'intention abstraite comme *res denominata* et *intentio in habitudine ad subiectum*, car l'« habitude », la relation en question, est à la fois en la chose dénommée *en tant que dénommée* et en l'intention « dans son rapport à la chose ». Le terme concret ne dit qu'une chose du point de vue du signifié, la *res* elle-même, et, s'il est vrai qu'il dit autre chose du point de vue de la *ratio significandi*, à savoir un concept, il serait faux de croire qu'il dit *deux choses dans la réalité*. De même que 'blanc' dit à la fois la chose blanche et la blancheur, l'intention concrète dit à la fois la chose dénommée et l'intention abstraite. La caractéristique fondamentale

de l'intention abstraite, la raison même de sa différence avec l'intention concrète, réside uniquement dans le fait que, première ou seconde, l'intention abstraite représente un contenu qui ne peut être prédiqué en tant que tel d'aucun objet ou, si l'on préfère, qui ne peut être prédiqué que paronymiquement, c'est-à-dire concrètement. L'intention abstraite est plus une raison d'intellection qu'une connaissance, au sens où l'on attend généralement d'une connaissance qu'elle soit *connaissance d'un objet*. Ce qu'elle indique ou contient n'est que la nature ou forme participable par les individus, c'est une détermination qui est, pour ainsi dire, « coïntelligée » dans l'intention concrète sans être prédicable des choses elles-mêmes.

Par là, Raoul relie systématiquement les trois grands couples de notions qui dominent la problématique des intentions : chose et raison d'intellection ; intellection et coïntellection ; signification et consignification. « Si l'intellect saisit une chose sous un certain concept, il n'y a pas d'inconvénient à poser qu'il coïntelligé à la fois ce concept et le fait qu'il intellige la chose même. » Il faut ainsi distinguer intelliger et coïntelliger, et de même signifier et consigner, car, si c'est bien « la chose qui est signifiée par le son vocal, le concept et la raison d'intellection, sous lesquels la chose est signifiée, sont consignifiés par le son vocal¹⁹⁰ ». C'est sur la base de cette synthèse conceptuelle des domaines de la paronymie et de l'intentionnalité que Raoul aborde les deux questions cruciales de la problématique des universaux : (a) celle du mode de production des intentions secondes (*quomodo causantur intentiones secundae*) ; (b) celle de leur statut ontologique (*utrum intentiones secundae sint in predicamento*).

Théorie de l'intellect et origine des universaux

A la première question Raoul répond, dans le cadre de la psychologie péripatéticienne, que les intentions comme le genre ou l'espèce, qui sont attribuées aux choses appréhendées selon la première opération de l'intellect, ont deux causes : la chose elle-même, « sous le mode de sa donation par l'imagination » (*sub modo eius fantasiato*), et l'intellect agent, « qui abstrait la raison d'intellection du mode d'être de la chose donné dans l'imagination (*abstrahens rationem intelligendi a modi essendi rei fantasiato*) », et non pas l'intellect possible, qui n'est que « le sujet et le récepteur de la

190. Cf. Radulphus Brito, *Quaestiones in De interpr., quaest. 3 N*, texte in J. Pinborg, « Die Logik der Modistae », p. 53.

connaissance ». Cette doctrine marque un stade particulier dans l'histoire de la problématique de la connaissance intellectuelle : elle renonce apparemment au langage des espèces sensibles et autres impressions psychiques de la scolastique du XIII^e siècle ; elle met en place une structure que Duns Scot va bouleverser avec la théorie des deux causes concourantes partielles de l'intellection de l'universel : la nature commune et l'intellect agent. Mais, malgré son langage, le problème du lien de la psychologie intentionnelle avec la théorie des espèces et le modèle aristotélicien de la *similitudo* n'est pas éliminé.

Dire qu'il y a deux causes de l'intellection de l'universel ne veut pas dire qu'il y ait deux causes concourantes, dont l'une seulement, l'intellect agent, agirait sur l'intellect possible, tandis que l'autre, le φάντασμα, ne serait que l'occasion de cette action. Ce que soutient Raoul, c'est qu'il n'y a pas d'intellection sans un fantasma, mais ce fantasma est précisément ce sur quoi s'exerce l'activité de l'intellect agent. Autrement dit, si la chose sensible n'affecte pas directement l'âme comme sensible, mais comme *fantasmée* (*phantasiata*), il appartient toujours à l'intellect agent de tirer du mode d'être de la chose telle que la présente ledit fantasma une « manière de concevoir » (*ratio intelligendi*) la chose. Ce que veut préserver Raoul, c'est le parallélisme du réel et de la pensée, des *modi intelligendi* et des *modi essendi*, tout en écartant l'hypothèse d'une action directe du sensible sur l'âme. Mais, tout en introduisant la considération des *modes* chère aux modistes, il maintient la psychologie intentionnelle dans le cadre de la théorie averroïste de l'abstraction.

Or cette théorie n'est pas, au contraire, incompatible avec la notion aristotélicienne du concept comme « ressemblance » de la chose. On la retrouve, en effet, sous cette forme précise dans la *Lectura Tractatum* de Guilhem Arnaud, qui, sur la base d'une distinction entre la *species* comme *similitudo rerum* et comme « ce qui est prédiqué quidditativement de plusieurs différant numériquement », distingue aussi deux causes de l'universel : la chose (l'intellect de l'homme étant défini comme « vertu passive », conformément à une autorité d'Averroès : « L'intellection est une passion non une action »)¹⁹¹ et l'intellect agent (conformément à une autre autorité d'Averroès : « L'intellect agent cause l'universalité dans les choses »)¹⁹².

A cette question je réponds que notre intellect est une vertu passive. Il faut donc qu'il soit poussé (*moveatur*) à intelliger par quelque chose d'extrinsèque. Or ce sont les choses qui se donnent elles-

191. Cf. Averroès, *In De an.*, III, comment. 12, éd. Crawford, p. 427, 22-23.

192. Cf. Averroès, *In De an.*, I, comment. 8, éd. Crawford, p. 12, 25-26.

mêmes à intelliger par l'intermédiaire de leurs espèces. Et ainsi, c'est par les espèces des choses que l'intellect est rendu intelligent en acte. Car ce ne sont pas les choses intelligées elles-mêmes qui sont dans l'âme, mais seulement leurs espèces. C'est ce que dit Aristote dans le *De anima*, III : « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce de la pierre. » Mais, d'autre part, on appelle 'espèce' ce qui est prédiqué quidditativement de plusieurs différant numériquement. Et c'est ainsi que l'espèce dans la chose, comme la chose même, est conçue par l'intellect. Car, puisqu'il appartient naturellement à l'homme d'intelliger par le biais d'une espèce qui est dans l'âme, lorsque l'âme considère cette espèce et qu'elle considère une nature que l'on retrouve constamment dans des sujets différant numériquement, elle confère (*tribuit*) à la chose ainsi conçue la raison d'espèce. Et il est ainsi clair que l'espèce est produite par l'âme à partir de la chose elle-même (*species ab anima facta est ab ipsa re*). Et c'est ce que dit Averroès, *De anima*, I : « L'intellect agent cause l'universalité dans les choses », c'est-à-dire : à la chose intelligée par l'âme l'intellect confère d'être espèce ou genre. Et il veut dire que l'espèce n'est pas quelque chose de simple, mais un agrégat de la chose qui est sujet et de l'intention. Et c'est pourquoi elle peut être prédiquée à sa manière de la chose elle-même, comme un accident concret l'est d'un sujet¹⁹³.

La théorie de l'intentionnalité comme orientation vers un objet est donc finalement contredite par la théorie de l'origine de l'universel, parce qu'elle s'exprime dans le cadre de l'aristotélisme averroïste, qui pose que l'action de l'intellect agent s'exerce sur l'espèce imaginaire pour la dépouiller de son « idole sensible », et non, comme ce sera le cas chez Duns Scot, dans celui du dualisme avicennien, pour qui l'intellect agent ne cause aucun effet dans l'espèce d'origine sensible, mais produit directement l'intelligible dans l'intellect possible convenablement « disposé ». Malgré la complexe typologie des *intentiones* la psychologie intentionnelle des modistes n'aboutit pas à une théorie de l'objectivation, car elle ne peut accéder à son instrument nécessaire : la théorie des causes concourantes partielles.

C'est ce qui explique que là où le modisme semble sur le point d'arriver au scotisme, il ne fasse pas le dernier pas. Cette retenue apparaît clairement dans l'analyse que Simon de Faversham fait des rôles respectifs de l'intellect agent et de l'intellect possible dans la genèse de l'universel. Le *sophisma Universale est intentio* est par-

tiellement consacré à une discussion de la thèse d'Averroès affirmant que « l'intellect agent cause l'universalité dans les choses »¹⁹⁴. Simon s'appuie sur la distinction avicennienne des divers sens du mot 'agent', notamment « parachevant » (*perficiens*) et « disposant » (*disponens*). Est *parachevant* ce qui conduit la forme à son accomplissement dans la chose. Est *disposant* ce qui, sans introduire la forme dans une chose, la prépare et la dispose à l'introduction de la forme. Dès lors : « L'intellect agent cause l'universel en tant qu'agent prédisposant (*tamquam disponens*), et c'est l'intellect possible qui cause l'universel en tant qu'agent parachevant » (*tamquam perficiens*). La raison d'universalité est donc le fait de l'intellect agent sur le plan de la disposition (*dispositive*), celui de l'intellect possible sur le plan de la complétion (*completive*)¹⁹⁵. L'intellect agent n'émane pas une forme intelligible dans l'âme, il intelligibilise le fantôme. Malgré le vocabulaire avicennien, la fonction « dispositive » de l'intellect agent est ainsi expliquée comme sa fonction abstractive chez Averroès : en relation avec la théorie de la vision développée par Aristote (*De an.*, III, 7, 431a14-15). De même que la vue réclame la présence de la couleur, de même l'intellect réclame celle des fantômes. Cependant, de même que la vision effective (*actio videndi*) réclame en outre la « lumière extérieure » qui fait passer les couleurs de l'état de visibles en puissance à celui de visibles en acte, de même l'acte d'illumination (*actus illuminandi*) intellectuelle réclame une certaine lumière extérieure qui fasse passer les intelligibles de la puissance à l'acte. Cette « lumière extrinsèque » n'est autre que l'intellect agent. Simon est donc à la fois proche et éloigné de Duns Scot. Proche, car il soutient que c'est à l'intellect possible qu'il revient de conférer à l'universel la *ratio completiva* qui fait de lui un « universel complet ». Proche, car la *natura rei* à laquelle s'arrête l'activité de l'intellect agent n'est pour lui ni en acte ni *complètement universelle*, puisqu'il lui manque et l'unité et l'universalité qui relèvent de l'opération propre de l'intellect possible. Éloigné, car sa théorie de l'illumination ne s'écarte pas décisivement de la théorie averroïste, où l'action de l'intellect agent s'exerce sur le fantôme pour le dévoiler à l'intellect possible.

193. Cf. Guilhem Arnaud, *Lectura Tractatum*, texte in L. M. De Rijk, « On the Genuine Text..., IV », p. 150.

194. Cf. T. Yokoyama, « Simon of Faversham's... », p. 3-8.

195. Cf. T. Yokoyama, « Simon of Faversham's... », p. 7.

Statut ontologique de l'universel

La seconde question traitée par Raoul est intrinsèquement liée à la première. Mais, là encore, il offre deux solutions, dont l'une réintroduit la notion aristotélicienne du concept comme *similitudo rei*. Selon la première, seules les intentions secondes de la première opération de l'intellect, c'est-à-dire genre, espèce ou différence, ont une réalité ontologique. Selon la seconde, toutes les intentions secondes ont une réalité (*in predicamento sunt*), mais cette réalité est atténuée, c'est celle d'« êtres faibles » (*entia debilia*). La première solution consiste à rapporter les intentions à l'intellect qu'elles informent à titre d'*habitus* dispositif. Dans ce cas, ce sont de vraies réalités (*vere res sunt*). La seconde consiste à les rapporter non plus à l'intellect, mais à la *res cognita* extérieure. De ce point de vue, la connaissance d'une chose n'ayant pas le même coefficient ontologique (*entitas*) que la chose connue, lesdites intentions seront, comme « similitudes des choses », ontologiquement inférieures à leurs objets. Raoul ne tranche pas. Toutefois, il rappelle que la logique considère les intentions secondes prises au second sens, c'est-à-dire non pas en tant que dispositions ou *habitus* intellectuels, mais plutôt en tant que connaissances des choses. Il reprend ainsi, en la reformulant, la définition avicennienne de la logique pour argumenter sa doctrine : « La logique porte sur les intentions secondes en tant qu'elles dénomment leurs objets. » Or, puisque, dans leur relation à leurs objets, elles ne sont pas réelles, la logique ne les considère pas en tant qu'elles sont réelles (*ideo de istis considerat non ut sunt realia*). Certes, les intentions secondes ont bien une réalité, une réalité « mentale »¹⁹⁶, en tant qu'elles existent subjectivement (*subiective*) dans l'âme, mais, à ce titre, c'est le physicien qu'elles concernent, non le logicien, qui ne s'intéresse à elles qu'en tant qu'elles « dénomment » leur objet : « L'intention abstraite est étudiée par le *naturalis* [le philosophe de la nature], l'intention concrète, par le logicien, non par le *realis* [celui qui s'occupe des choses]. » On voit tout le chemin parcouru depuis l'introduction de la définition avicennienne de la logique dans la littérature médiévale. On voit aussi le chemin qui reste à parcourir pour arriver à une véritable théorie de l'intentionnalité. Il le sera par Duns Scot.

196. Cf. J. Pinborg, « Die Logik der Modisten », p. 54.

La révolution du XIV^e siècle

Le XIV^e siècle marque un âge nouveau dans l'histoire des universaux. Si la scolastique du siècle précédent avait approfondi la nature du différend Platon-Aristote comme structure portante du geste philosophique, elle l'avait fait d'un point de vue historique, au sens médiéval du terme, c'est-à-dire taxinomique – celui d'Aristote dans l'*Histoire des animaux*. Il s'agissait de définir, de classer et d'opposer des « positions » et des « voies » philosophiques, au plus vif d'une pratique d'acculturation totale, dont le projet d'Albert le Grand, nouveau Boèce, reste comme intitulé d'ensemble : transmettre la philosophie grecque et arabe aux Latins. Au XIV^e siècle, au contraire, le débat reprend comme au XII^e – non plus, cette fois, par ignorance des sources ou déficit documentaire, mais sur fond d'acculturation achevée. L'âge du concordat a passé, celui de l'analyse commence. Un nouveau débat s'enclenche.

Deux projets dominent le siècle : le scotiste et l'occamiste. L'historiographie a distribué les rôles : avec Scot, l'affirmation d'un réalisme métaphysique impénitent ; avec Occam, celle d'un empirisme logiciste où le criticisme et le scepticisme se donnent libre cours. Nous n'entendons ici ni reconduire ni discuter la pertinence de ce scénario. Nous voulons nous situer ailleurs, c'est-à-dire au cœur même du dispositif textuel et conceptuel aristotélico-(néo)platonicien dont nous avons suivi les métamorphoses et les redistributions au long de la *translatio studiorum*. Le XIV^e siècle n'est pour nous qu'une nouvelle manière de philosopher avec Aristote, plus précisément : une nouvelle manière d'évaluer la signification et la portée philosophique du débat d'Aristote avec Platon, une nouvelle manière de lier les problèmes posés par Aristote et de tester la validité des modèles chargés de traduire et d'organiser les réponses apportées dans le travail théorique quotidien. C'est une philosophie au présent qui se construit ici, nourrie de sa propre substance, qui s'acculture d'elle-même, de discussions en réfutations, une philosophie *formelle* où chaque théorie est l'occasion d'une reprise et d'un rebond. La

philosophie du *quidam* n'est plus celle de l'autorité quelconque, mais celle du professionnel engagé. Les *quidam dicunt* (« certains disent que »), qui rythmaient la prose théorique du XIII^e siècle, ne sont plus la marque d'une philosophie ventriloque ou d'une vaste et anonyme prosopopée, mais l'annonce d'une discussion réelle de positions récentes ou contemporaines. L'atmosphère agonistique, qui, au XII^e siècle, avait entouré l'activisme d'Abélard et la concurrence des « sectes », devient ainsi une structure du savoir : la philosophie d'Occam contient celle de Duns Scot, la reconstruit et la déconstruit dans le mouvement même de sa propre constitution, mais celle de Scot travaille en elle-même son propre dehors, et il en va ainsi de tous les discours.

En ce qui concerne les universaux, le trait saillant du XIV^e siècle est l'arrivée au premier plan du problème de la *connaissance intellectuelle intuitive du singulier*. Il va de soi que la question des universaux comme telle reste posée – et avec quelle acuité ! Mais le problème du statut ontologique des genres et des espèces, celui de leur connaissance et de leur statut intentionnel est à la fois *hanté* et *dynamisé* par celui de la connaissance intellectuelle du singulier. Le lien *intrinsèque* unissant la théorie des universaux et la problématique de la perception, marqué dans la liaison inaugurale qu'avait établie entre elles Aristote, est désormais questionné pour lui-même. Par là même, la thèse des *Seconds Analytiques*, II, 19, affirmant que « bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel », devient le lieu privilégié de tous les affrontements. En cela, le XIV^e siècle accomplit véritablement le geste esquissé à la fin du XIII^e. C'est de cette continuation, *par d'autres moyens*, d'une problématique tard mûrie qu'il nous faut maintenant partir. Ce sera l'occasion, contre le programme fixé par l'Académie en 1845, de situer la place de la *théologie* dans l'initiative et le renouvellement des problèmes philosophiques.

Connaissance intuitive et connaissance abstractive

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, sous l'impulsion d'Henri de Gand, le problème de la perception et de la connaissance du singulier a, pour des raisons théologiques, pris une consistance autonome, et l'élaboration qu'il a reçue a été l'occasion d'une refonte complète de la théorie des universaux, destinée à maîtriser enfin la

relation entre l'induction abstractive et l'intuition intellectuelle, non plus au niveau embrouillé où l'avait fixée Aristote, celui de la relation entre universel d'expérience et *habitus* des principes, mais dans le cadre d'un nouvel ensemble axé sur *la relation de l'âme aux choses singulières*. Le vieux couple formé par la connaissance abstractive et l'intuition intellectuelle a ainsi changé de fonction en changeant de point d'application. Ce déplacement a permis une redéfinition de la connaissance universelle, une relecture des thèses d'Aristote. Bien qu'il paraisse étranger au champ, le problème du singulier fait donc partie intégrante de l'histoire des universaux.

LES DEUX VIRAGES D'HENRI DE GAND

Source d'inspiration permanente de Duns Scot, qui n'a cessé de le lire et de le contredire, comme lui-même avait lu et critiqué Thomas, Henri de Gand n'a pas été seulement la « tête » de l'équipe de théologiens réunis par Étienne Tempier pour mettre au point le contenu des censures universitaires de l'aristotélisme en 1277, il a aussi et d'abord, pour ce qui nous concerne, opéré deux *virages* par rapport à la position thomiste de la question des universaux : le premier en reformulant la théorie du verbe mental sur la base d'une élimination préalable de l'espèce intelligible, premier *medium quo* de la connaissance selon Thomas ; le second en introduisant l'idée d'une connaissance intellectuelle du singulier, certes encore indirecte et réflexive, mais comprise comme une sorte d'acte d'*attention* ne réclamant, pour s'exercer, que la formation préalable d'une « espèce expresse », autrement dit d'un concept mental *accompagnant* toute impression psychique directe subie par l'esprit du fait de la chose sensible. Entée sur une base proprement théologique, la psychologie d'Henri a fourni au scotisme le cadre théorique de ses innovations principales, comme l'a fait celle de Duns Scot pour l'occamisme. Un mouvement s'engage donc ici, au nom de la théologie, qui va, d'un coup, faire précipiter l'aristotélisme autour des questions de psychologie de la cognition, que Thomas d'Aquin avait nouées dans son dialogue (critique) de pensée avec Averroès. Cette nouvelle donne est, en un sens, une revanche d'Avicenne, de son dualisme radical entre l'intelligible et le sensible, et de sa théorie de l'illumination ; elle relance, sur d'autres bases qu'Albert, l'idée d'un processus cognitif, lointaine adaptation de la notion avicennienne d'« étude », mais limitée à la sphère des opérations proprement intellectuelles.

Surtout, elle réhabilite, sous le nom de quiddité, une sphère objective mentale, un *esse* quidditatif, qui est l'objet de connaissance, là même où Thomas prétendait distinguer entre la vérité des *choses* et le *medium quo* de leur définition mentale. Ce nouvel objectivisme, fondé sur la distinction entre connaissance *confuse* et connaissance adéquate, est l'horizon théorique des discussions du XIV^e siècle, qu'il s'agisse de le reformuler et de le refonder *autrement*, comme le fera Scot, ou de le faire éclater en lui substituant *autre chose*, comme le fera Occam.

D'Aristote à Augustin

Le problème central de la noétique d'Henri de Gand est d'insérer l'illumination divine selon Augustin dans une théorie de l'intellect selon Aristote. A l'évidence, c'est là un nouvel épisode de la replatonisation d'Aristote qui, dans un contexte chrétien, prolonge le geste entamé en terre d'Islam par Avicenne. La manière dont il s'acquitte ne peut cependant être entièrement ramenée à Avicenne. D'une part, évidemment, en ce que l'intellect agent est pour Henri une puissance de l'âme qui a pour fonction « d'abstraire l'intelligible en acte de ce qui est intelligible en puissance et de le poser comme *objet* dans l'intellect possible en tant que *sujet* exerçant l'intellection » (*Quodlibet* IV, *quaest.* 21, *resp.*); d'autre part, en ce que sa doctrine de l'âme donne à la volonté une prééminence entière sur l'intellect – un thème absent de la doctrine avicennienne de l'âme. On peut résumer ainsi les principaux éléments de cette nouvelle doctrine des facultés.

(1) S'appuyant sur le traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima*, Henri soutient que l'âme est substantiellement identique à ses puissances ou facultés. Les puissances intellectives et sensitives « n'ajoutent à l'essence de l'âme qu'un simple rapport à des actes spécifiquement divers » (*Quodlibet* III, *quaest.* 14).

(2) Pour lui, l'intellect est subordonné à la volonté (*Quodlibet* X, *quaest.* 14, *resp.*) : il est dépendant de l'objet extérieur pour entamer son activité (« il n'est à même d'exercer son activité que mû par l'objet, mû à un acte de simple intelligence accompli dans des actes premiers d'intellection ») et dépendant de la volonté tant pour l'exercer que pour l'interrompre (*Quodlibet* III, *quaest.* 17), car seule la volonté « est forme de sa propre liberté », « peut se mouvoir elle-même et s'éduire elle-même du vouloir en puissance au vouloir en acte » (*Quodlibet* X, *quaest.* 9, *resp.*).

(3) Enfin, il distingue le simple vrai (*verum*) sensible et « expérimental » et la « vérité pure » (*sincera veritas*), ce qui reconduit, sous une forme radicale, la distinction et l'articulation de l'universel aristotélicien (universel d'abstraction) et de la Forme platonicienne. Henri reprend ainsi, sans le savoir, le modèle de Syrianus, mais avec la nuance, spécifiquement augustinienne, d'une illumination de l'âme par Dieu, illumination qui suscite en l'âme une inclination spontanée à connaître, que la volonté communique à l'intellect possible comme disposition préalable à l'acte de connaissance, qui seule lui apporte de quoi connaître, *parfaitement*. Dès la *Somme des questions ordinaires*, art. 1, *quaest.* 4, Henri oppose deux modes de connaissance : la connaissance « rationnelle », fondée sur une image représentative, de statut sensible, et l'intellection proprement dite, seule génératrice d'une « science parfaite et d'une connaissance de la vérité pure », qui réclame non une image sensible, mais l'« espèce et l'exemplaire éternel qui a causé la chose », autrement dit : une illumination divine. Fondée sur une dualité des formes substantielles en l'homme (l'une éduite de la puissance de la matière, l'autre infusée de l'extérieur, *Quodlibet* III, *quaest.* 6, *resp.*), la noétique d'Henri reconduit le dualisme platonicien de l'âme et du corps, et elle y ploie l'empirisme aristotélicien, conservé pour les seuls besoins de la connaissance par « représentations ». Elle relance le platonisme par l'affirmation qu'une réalité non empirique, Dieu, est « l'objet principal de l'intellect tant du point de vue de la cause formelle que de celui de la cause finale » (*Quodlibet* XV, *quaest.* 9, *resp.*).

Certes, c'est sous le nom d'intellect agent, et même sous le patronyme d'Averroès (*Quodlibet* XIII, *quaest.* 8, *resp.*), qu'Henri présente à la fois la condition de l'abstraction, celle de l'intellection en général et celle de la connaissance de la vérité pure, mais il va de soi que, tel qu'il le conçoit, l'intellect agent est entièrement exténué par la notion d'une illumination directe de l'âme par Dieu.

C'est donc, très logiquement, au niveau de la théorie de l'abstraction qu'il fait porter l'essentiel de son attaque contre les aristotélismes plus authentiques professés à l'époque tant par les averroïstes que par Thomas d'Aquin. Là, c'est le rejet de l'espèce intelligible (*Quodlibet* XI, *quaest.* 5, *resp.*) qui signe la vraie rupture.

Le rejet de l'espèce intelligible

Le premier souci théorique d'Henri de Gand est une critique théologique de l'espèce intelligible, fondée sur la distinction entre les deux états de la condition humaine, celle du voyageur (*homo viator*) et celle

du Bienheureux. Dieu doit être vu par essence, non par le biais d'une espèce créée. L'intellect glorieux contemple Dieu sans intermédiaire. Ce ne peut être le cas dans la connaissance pérégrine, car l'objet n'est pas simple, et l'intellect lui-même est lié au corps. Confronté au problème de la vision bienheureuse, Henri répond autrement que Thomas à la question du *medium* de la connaissance intellectuelle. Il rejette l'action de l'espèce intelligible sur l'intellect, mais, en même temps, il accorde que des espèces (φαντάσματα) doivent se trouver dans l'imagination humaine. Au lieu, comme Thomas, de distinguer espèce sensible, espèce intelligible et verbe mental, il distingue d'abord ce qu'il appelle une espèce impressée (*species impressa*) et une espèce expresse (*species expressa*). L'espèce impressée assume le legs aristotélicien, l'empirisme. Malgré leur nom, les « espèces intelligibles impressées » dont parle Henri ne sont pas intelligibles, ce sont des espèces sensibles, c'est-à-dire des images d'une impression sensorielle, causées par l'impression directe d'une cause sensible externe ou rappelée à l'esprit par la mémoire, en l'absence de tout stimulus¹⁹⁷. L'espèce expresse et elle seule est véritablement intellectuelle, mais c'est un produit de l'intellect, qui intervient au terme d'un processus cognitif proprement dit, non comme le résultat d'une impression produite par la chose extramentale¹⁹⁸.

L'acte de connaissance intellectuelle a ainsi deux étapes : (a) l'intellect prend connaissance de l'être universel d'une chose, cette prise de contact est une connaissance universelle, mais *confuse*, de la chose connue ; elle ne permet pas d'en donner une définition. Pour accéder à cette connaissance confuse, deux conditions sont requises : la présence d'un fantasme de la chose dans la mémoire et la lumière de l'intellect agent qui dépouille le fantasme de tous les traits d'individuation dont il enveloppe la chose. Le dépouillement selon Henri n'est pas celui dont parlait Averroès. L'*esse universale* n'est pas une espèce intelligible informant l'intellect possible, c'est *ce que l'intellect connaît*, et ce qui le détermine, c'est la chose même. L'universel est présent dans l'image sensible comme image sensible, c'est une « image universelle sensible », c'est-à-dire un fantasme dépouillé de ses traits individualisants, pas une espèce *intelligible*.

Le fantasme particulier et l'espèce qu'est le fantasme universel ne sont pas « autre » réellement (*aliud re*), de même que la chose universelle n'est pas autre que la chose particulière. De même l'espèce

qu'est le fantasme universel n'est pas abstraite du fantasme particulier sur le mode d'une séparation réelle ou d'un engendrement ou d'une multiplication dans l'intellect, mais seulement par une séparation virtuelle des conditions matérielles et particulières et par une mise à l'écart (*sequestratio*) de ces conditions par rapport au fantasme particulier, qui confère à celui-ci la capacité de modifier (*virtutem immutandi*) l'intellect, non pas certes selon ces conditions particulières pour que l'intellect intellige à titre premier et principal la chose particulière elle-même, ce qui est impossible, mais selon la raison du fantasme pris absolument, et comme abstrait et séparé de la matière et des conditions particulières de la matière, pour que, par là, le fantasme lui-même élicite dans l'intellect un acte d'intellection inhérent à l'intellect et informant l'intellect. Il n'y a pas besoin, pour qu'il intellige la chose universelle, qu'inhère en lui une *autre espèce* de la chose universelle¹⁹⁹.

Henri rompt avec l'idée selon laquelle, pour être intelligible en acte, une *intentio* doit, selon le mot d'Averroès relayé par Thomas, « changer d'ordre » : passer du statut d'*intentio imaginata* à celui d'*intentio intellecta*, de l'ordre imaginal à l'ordre intelligible. Il rompt plus radicalement encore, et pour la même raison, avec la thèse affirmant qu'une intention imaginaire ne peut jamais être universelle. Naturellement, il fait droit, à sa manière, au problème posé par Averroès : l'image d'une chose sensible ne peut être qu'individuelle, mais il tourne la difficulté grâce à l'idée d'universel *confus*. Le mouvement de connaissance qui commence au sensible ne va pas vers l'intelligible entendu comme le plus universel, mais vers l'universel entendu comme le plus *distinct*. C'est ce dégagement de l'universel, du *confus* au *distinct*, qu'accomplit la seconde étape de la connaissance intellectuelle – et ce, nouveauté de taille, sous l'empire (*imperio*) de la *volonté*. Avec Henri, la volonté devient un acteur épistémologique : c'est elle qui pousse l'intellect à dépasser la connaissance confuse.

(b) Une fois l'*esse universale* saisi, la seconde étape de la connaissance consiste, en effet, à « composer et diviser », ce qui ne veut pas dire former une proposition, mais combiner, associer, distinguer. Il s'agit de ranger la chose connue à travers son *esse intelligibile* dans un genre et une espèce dernière, donc de la définir. Le défini est la quiddité, le *quid est*. Le concept où l'intellect forme la définition est un « verbe mental ». Mais rien de ce processus d'engendrement du verbe ne s'accomplirait sans « le désir de celui qui cherche » :

197. Cf. Henri de Gand, *Quodlibet* 4, 7V-X.

198. Cf. Henri de Gand, *Quodlibet* 5, 14K.

199. Cf. Henri de Gand, *Summae quaestionum ordinariam*, art. LVIII, *quaest.* 2, ad 3m G.

« Le désir par quoi nous *voulons* connaître précède toujours la naissance mentale. » C'est parce qu'il y a en nous le désir et la volonté de connaître que le verbe mental est produit. Parce qu'il y a aussi en nous mémoire où le fantasme est conservé. Alors, « dans l'engendrement du verbe, l'intellect possible, en état de simple intelligence, avec sa connaissance simple confuse, engendrée en lui par l'espèce du fantasme universel et terminée dans l'objet en tant que connu par lui confusément », peut, « par le mouvement discursif de la raison et l'illumination par la lumière de l'intellect agent », se rendre présentes en acte les parties du connu et sa « raison quidditative »²⁰⁰. Avec les mêmes mots que Thomas d'Aquin, Henri, sous l'influence d'Augustin, auquel il emprunte la triade psychique de la mémoire, de la connaissance et de la volonté, aboutit ainsi à une reconstruction différente. Le même déplacement est opéré dans le second *virage* qu'il impose à l'aristotélisme : l'introduction, *limitée*, d'une connaissance intellectuelle du singulier.

La connaissance intellectuelle du singulier

Comme Thomas, Henri soutient que l'intellect ne connaît pas directement le singulier. Mais, au lieu de s'engager dans la subtile théorie thomiste de la connaissance *indirecte*, il se contente de poser que l'intellect connaît le singulier par réflexion sur les images. Cette réflexion est un processus simple que l'on peut apparenter à l'attention. L'impression sensible causée par la présence physique d'un objet *a* est accompagnée de la formation d'un concept mental de cet objet : si l'objet *a* est un homme, elle est accompagnée du concept mental d'*homme* ; si c'est un cheval, du concept mental de *cheval*. La connaissance intellectuelle de *a* est le résultat de l'acte par lequel l'esprit considère la relation entre l'impression sensible et le concept formé, l'espèce impresse et l'espèce expresse. A cette connaissance indirecte, qui semble caractériser l'homme viateur, Henri oppose une connaissance directe, intellectuelle et intuitive, du singulier, qu'il réserve à Dieu et aux Anges, et semble vouloir étendre aux âmes des Bienheureux. Cette notion d'une connaissance intellectuelle intuitive du singulier rompt encore plus décidément avec l'aristotélisme préservé par Thomas jusqu'au plus haut des Cieux. Elle deviendra en quelques années la ligne de fracture entre l'ancienne scolastique du XIII^e siècle et la nouvelle ἐπιστήμη du XIV^e.

200. Cf. Henri de Gand, *ibid.*, *quaest.* 2, K.

Cependant, pour que cette mutation s'opère, un nouveau changement doit encore s'effectuer : une redéfinition de la connaissance abstraite fondée non plus sur une abstraction à partir du singulier, mais sur une abstraction à partir de l'existence. Une telle abstraction déplace sur les actes de connaissance la propriété d'indifférence à l'existence et à la non-existence que la tradition avicennienne avait jusque-là confinée à l'objet lui-même : l'*essentia*. Le glissement de la théorie de l'indifférence de l'essence de l'*essentia* à la *cognitio* elle-même sera, à nouveau, une (grande) trouvaille de Duns Scot. Il a cependant été préparé à la fin du XIII^e siècle par Matthieu d'Aquasparta, qui a su coordonner dans une discussion spécifique la possibilité de connaître le non-existant, la question avicennienne du statut de l'essence indifférente et celle, toujours approchée, mais rarement élaborée, de l'intuition correspondant à ce mode d'être, indifférent, de l'objet connu. Avec Matthieu, l'autre face de l'objectivisme, dont Henri de Gand avait entamé la construction, émerge à son tour.

CONNAISSANCE DU NON-EXISTANT ET THÉORIE DU CONCEPT : MATTHIEU D'AQUASPARTA

Tel qu'il l'expose dans ses *Questions disputées sur la foi et la connaissance*, le point de départ de la théorie de la connaissance de Matthieu d'Aquasparta est : peut-on penser ce qui n'est pas ? C'est-à-dire : un non-existant peut-il être objet de pensée et, par là, de connaissance ? Dans sa solution, Matthieu s'écarte volontairement de la problématique logico-sémantique de la désignation du non-être, illustrée à la même époque par Roger Bacon. Sa solution est ontologique et psychologique. Reprenant à Avicenne la théorie de l'« indifférence des essences à l'existence et à la non-existence », il démontre qu'il peut y avoir connaissance intellectuelle du non-existant dans la stricte mesure où l'objet (*objectum*) de la pensée n'est pas la chose (*res*) singulière, existante ou non existante, mais la quiddité, ou essence, qui n'est ni existante ni non existante²⁰¹.

201. Cf., pour le texte latin, Matthaeus ab Aquasparta, O. F. M., *Quaestiones disputate de fide et de cognitione* (Collegium s. Bonaventurae), Quaracchi, 1957.

Théorie de la connaissance et intuition des essences

La réponse de Matthieu s'articule en deux temps : un premier ensemble de distinctions est consacré aux notions mêmes d'existant et de non-existant ; un second ensemble, à l'acte de connaissance. Contre les thèses « logicistes » de Bacon, Matthieu fait valoir que la question « ne porte pas sur la signification des noms ou des mots ». Savoir si les mots signifient la même chose quand les choses qu'ils désignent existent et quand elles n'existent plus, savoir si les noms sont « imposés » (donnés) aux choses singulières ou aux concepts mentaux, ce sont des questions de logique, non de noétique ni de théorie de la connaissance. Pour répondre à la question proposée, il vaut mieux « faire un certain nombre de distinctions au sujet de l'être et du non-être relativement à la pensée considérée dans son acte de connaissance ». Matthieu distingue donc deux sens de l'expression 'ce qui n'est pas' : (a) ce qui n'existe d'aucune façon, ni en soi ni dans sa cause, ni en puissance ni en acte, ce qui n'a jamais existé et n'existera jamais, et dont l'existence même n'est pas possible ; (b) ce qui n'existe pas sous un certain rapport, par exemple ce qui n'existe pas en acte, mais existe en puissance ou ce qui, en soi, n'est pas, mais est dans sa cause efficiente ou son exemplaire. Dans le sens (a), ce qui n'existe pas ne peut d'aucune façon être objet de pensée. Matthieu en appelle ici à la théorie avicennienne de la pré-compréhension de l'être (voir encadré) : l'intelligible premier, l'intelligible fondamental, requis à toute intellection, comme condition de possibilité de l'intellection en général, « la première chose qui tombe sous la pensée », la première qu'elle soit capable d'appréhender est 'ce qui est', c'est-à-dire l'étant. Le néant en soi et par soi n'est pas intelligible. Ce qui n'existe d'aucune façon n'est donc pas non plus intelligible. C'est donc seulement dans le sens (b) que 'ce qui n'est pas' peut être objet de pensée et intelligible.

Ayant montré en quel sens *ce qui n'est pas* peut être objet de pensée, Matthieu entame sur cette base l'exposé de sa théorie de l'intuition des essences. Par son « pouvoir actif » et grâce à la lumière de l'intellect agent, la pensée humaine est capable d'abstraire les universaux des particuliers, de dégager les espèces intelligibles des espèces sensibles et de séparer les quiddités des choses existant en acte. Or les universaux, les espèces intelligibles et les quiddités des choses ne sont pas attachés aux seules choses dotées d'une existence actuelle, « ils se rapportent indifféremment à ce qui existe et à ce qui n'existe pas ». De même, « ils ne concernent pas un espace ou un

temps déterminé » – comme le dit Aristote, « l'universel est partout et toujours »²⁰². La conséquence qu'en tire Matthieu est importante – elle nourrira plus d'un siècle de spéculation, de Scot et du scotisme à Occam et à l'occamisme : l'existence ou la non-existence des choses n'a rien à voir avec la pensée d'une quiddité. De même que l'intellect peut penser la quiddité d'une chose par l'intermédiaire d'une espèce intelligible quand ladite chose existe, il peut en faire autant et de la même manière quand elle n'existe pas.

L'acte de connaissance et les opérations de la pensée : la connaissance concrète

La distinction de l'être et du non-être relativement à la pensée considérée dans son acte de connaissance appelle une distinction parallèle des actes de pensée eux-mêmes. Revenant sur le *topos* des opérations de l'intellect, Matthieu en propose une analyse simplifiée qui va orienter toute la problématique du XIV^e siècle. L'acte de pensée peut revêtir deux formes « exactement comme il y a deux sortes d'opérations de l'intellect » : (a) un premier type de pensée, « simple et absolue », appréhende et conçoit les quiddités ou natures simples des choses ; (b) un second type de pensée « combine et compose ». Ce second type de pensée n'est pas réductible à la simple formation d'une proposition ou d'un énoncé par combinaison de termes, activité à laquelle se tenaient la plupart des classifications antérieures des « opérations de l'intellect ». Par « combiner et composer », Matthieu entend l'acte par lequel la pensée « saisit et perçoit qu'une chose est présente dans des circonstances et sous des conditions temporelles déterminées ». L'acte de pensée *synthétique* décrit par Matthieu n'est donc pas la simple formation de l'intention complexe, propositionnelle, dont parlait Simon de Faversham. Il s'agit d'un mode de connaissance des choses distinct du précédent. La distinction des actes de pensée n'est pas une adaptation de la théorie des opérations de l'intellect, c'est une élaboration nouvelle qui porte sur deux manières d'appréhender les choses : soit en elles-mêmes, indépendamment de toute caractérisation accidentelle extrinsèque – les rapports de temps et de localisation, dont parlait Avicenne à propos de l'abstraction effectuée par l'imagination –, soit en situation, c'est-à-dire telles qu'elles se présentent *ici et maintenant*.

Transposée au niveau du problème de la connaissance, la distinc-

202. Cf. Aristote, *Anal. post.*, I, 31, 87b29-33.

La compréhension préontologique de l'être

D'une certaine manière, Avicenne a inscrit l'être comme condition transcendante de la pensée et de la connaissance. En soutenant qu'il y a des intelligibles absolument premiers et que, parmi ces intelligibles, l'être occupe le tout premier rang, il a formulé une thèse à laquelle la génération de Duns Scot a donné toute sa portée. Plus décisivement que Matthieu d'Aquasparta, Duns Scot pose que le *premier intelligible* pour l'intellect n'est ni un universel ni ce que Thomas appelait la « quiddité d'une substance matérielle », mais un « transcendantal »²⁰³, c'est-à-dire un concept qui embrasse la totalité des catégories. Avicenne avait montré que les notions d'être (existence) et de chose (essence) se formaient immédiatement dans notre âme, bien qu'elles ne soient pas des quiddités matérielles. Établissant que l'être (ou la chose) n'est ni un universel, ni une catégorie, ni un prédicable au sens de Porphyre, en argumentant la thèse aristotélicienne que l'être n'est pas un genre, il avait conclu que « l'être (*ens*), la chose (*res*) et les autres » intentions « du même type » étaient « ce qui s'imprime dans l'âme en première impression » (*Métaph.*, I, 6), qu'elles « s'imprimaient du premier coup dans la pensée et n'étaient pas acquises à partir de notions antérieures et plus connues ». Il avait donc posé que ces deux notions étaient naturellement antérieures à tout ce par quoi on essayait de les définir. Dire, en effet, qu'une « chose » est ce dont on peut affirmer quelque chose avec vérité (*vere*) suppose que les expressions 'quelque chose', 'pouvoir' ou 'affirmer avec vérité' soient elles-mêmes définies, ce qui ne peut se faire qu'à dire qu'elles sont, précisément, un quelque chose (*aliquid*) ou une chose (*res*), ou quelque chose (*quid*) : toutes expressions synonymes (*multivoca*) de 'chose'. En soutenant, avec Aristote et contre Platon, que la « première

tion des deux types d'acte de pensée ouvre ainsi sur une nouvelle manière de concevoir le rapport de la pensée à l'existence du point de vue de la vérité antéprédicative, c'est-à-dire la vérité de la chose, dont parle Augustin, par rapport à la vérité prédicative, celle de la proposition, dont parle Aristote. A la question de savoir si l'existence est nécessairement requise pour connaître une chose on peut faire deux réponses distinctes.

Si l'on parle de l'opération ou du mode de penser grâce auquel une chose est saisie dans des circonstances temporelles déterminées,

203. Cf. Duns Scot, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, II, 1, § 16.

dans la tradition avicennienne

des impressions premières », l'être, n'était pas un universel, un genre, que le prédicat le plus universel, l'être, n'était pas un universel, c'est-à-dire un des dix genres les plus généraux auxquels Aristote donnait le nom de catégories, Avicenne avait donc montré qu'il était antérieur et supérieur à tous les genres, c'est-à-dire antérieur à toute détermination, bref 'transcendantal', pour employer le terme utilisé par la scolastique pour désigner une telle propriété²⁰⁴. Toutefois, comme ce que l'on conçoit être (*esse*), on le conçoit être quelque chose (*esse quid*), Matthieu d'Aquasparta, Duns Scot et nombre de leurs contemporains en ont conclu que le premier concept portait sur l'étant, en tant qu'il s'opposait au néant, c'est-à-dire à ce qui *n'est rien*, à ce qui n'est pas *quelque chose*. Scot va donc jusqu'à dire que le premier objet de l'intellect est l'être au sens d'être quelque chose (*quid*). Mais être quelque chose (*esse quid*) n'est pas être une chose déterminée. L'intention de l'être est celle de l'objet en général, qui est condition de possibilité de toute connaissance. Dans la première impression de l'être, ce qui est saisi est à la fois certain (ce n'est pas rien), déterminable (ce n'est pas une chose) et non dérivable empiriquement. Le concept de l'être comme transcendantal ouvre l'espace catégoriel, il est condition de possibilité de l'expérience en général : « Il n'y a pas d'expérience pour un sujet en qui les notions d'être et de choses ne seraient pas déjà imprimées. » Cela revient à dire, comme le fait ici Matthieu d'Aquasparta, que l'être est précompris en et à toute saisie intentionnelle. Autant que d'une condition transcendante de l'expérience, on peut donc rapprocher la thèse avicennienne sur l'être de la notion de « compréhension préontologique de l'être » introduite par Heidegger dans *Être et Temps*.

l'existence de la chose relativement aux conditions temporelles spécifiées est nécessairement requise : « Il faut penser cette chose comme existant au moment où elle existe, comme devant exister au moment où elle existera, comme ayant existé au moment où elle a existé. » Autrement, la pensée serait fausse. Par pensée fausse, Matthieu entend fausse pensée. Une pensée fausse n'est pas une vraie pensée. De fait, soit on pense effectivement, et l'on a affaire à du vrai, soit on n'a pas affaire à du vrai, et l'on ne pense pas effectivement. S'agissant de penser une chose située dans le temps, la réf-

204. Cf., sur ce point, notre note complémentaire en fin de volume.

rence au présent où s'effectue l'acte de connaissance est donc fondamentale. Matthieu s'appuie ici sur les analyses d'Augustin, notamment sur sa description phénoménologique de la prévision naturelle. La vérité d'un événement futur est fondée sur sa cause. C'est sur cette cause que s'appuie l'acte, que Matthieu dit « concret », par lequel l'esprit connaît le futur, car « on ne peut voir que ce qui est présent ». Reprenant l'analyse des *Confessions*, Matthieu souligne que, quand on déclare « voir des choses futures, ce que l'on voit, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, qui ne sont pas encore, mais leurs causes ou les signes qui les annoncent et qui, les uns et les autres, existent déjà ». Ce ne sont donc jamais des futurs, mais toujours des présents qui s'offrent à la perception de ceux qui, par exemple, prévoient un événement naturel ordinaire. « C'est grâce à des présents que les futurs sont conçus par l'esprit et prédits » : regardant l'aurore, je prédis le proche lever du soleil – « ce que je vois est présent, ce que j'annonce est futur ».

Il en va de même pour les *passés*. La vérité d'une chose présente est fondée sur une chose qui existe en acte ; la vérité d'une chose passée est fondée « sur l'image ou l'espèce de cette chose, qui demeure et subsiste dans la pensée, jointe à une comparaison avec la chose qui existait mais n'existe plus ». Comme l'écrit, là encore, Augustin : « Mon enfance, qui n'est plus, est dans un passé qui lui aussi s'est enfui, mais quand je l'évoque et la raconte, c'est dans le présent que je perçois son image, car elle est encore dans ma mémoire... »

En insistant, comme il le fait, sur le présent, Matthieu vise à rattacher à l'acte de connaissance intellectuel au présent, non à la mémoire ou à l'imagination, la saisie des choses singulières dans leur être spatio-temporellement déterminé. Il entame ainsi non seulement la réflexion sur la connaissance intellectuelle qui va occuper le devant de la scène théorique durant tout le XIV^e siècle, mais il amorce, du même coup, la distinction qui va l'instrumenter : celle de la connaissance abstraite et de la connaissance « concrète », que les générations ultérieures reprendront plus volontiers sous le titre de connaissance « intuitive ».

Connaissance abstraite et représentation

La liaison avec l'existence, incontournable pour l'acte de connaissance orienté vers la chose prise dans sa réalité spatio-temporelle singulière, n'a pas cours pour la pensée qui résulte de « l'opération simple, pure et absolue par laquelle l'esprit appréhende et conçoit la

quiddité absolue des choses ». Dans ce cas, en effet, l'existence de la chose n'est pas nécessaire à la connaissance, car l'existence ou la non-existence réelle n'ont rien à voir avec elle. Matthieu fonde sa thèse sur trois raisons découlant : (a) de la nature de la quiddité ; (b) de celle des espèces intelligibles ; (c) de celle de la pensée.

L'argument (a) est une reformulation des thèses avicenniennes sur l'accidentalité de l'existence par rapport à l'essence : en tout étant créé la quiddité et l'être différent ; l'être ne fait pas partie de l'intellection de la quiddité ; la quiddité se rapporte indifféremment à l'être et au non-être. Si donc on énonce un jugement, comme 'L'homme est un animal', qui, pour Matthieu, n'est autre que « l'essence ou quiddité de l'homme expliquée par des mots », on n'engage pas l'existence ou la non-existence de l'homme. Contrairement à ce que soutient à la même époque Roger Bacon, même s'il n'existait aucun homme, la proposition 'L'homme est un animal' resterait vraie.

L'argument (b) fait valoir un point capital que beaucoup d'auteurs du XIV^e siècle négligeront. Soit l'espèce intelligible ou sensible d'une chose. L'espèce existe. La chose existe ou n'existe pas. Mais ni l'espèce intelligible ni même l'espèce imaginable ou l'image « ne représentent l'existence ou la non-existence de la chose. Ce qu'elles représentent, c'est la chose même absolument parlant ». L'image de Socrate ou d'Hercule peinte sur un mur me représente Socrate ou Hercule, elle ne me les représente pas comme existant ou non existant. En effet, souligne Matthieu, si le portrait de Socrate représentait seulement Socrate existant, il cesserait de le représenter une fois Socrate mort ; réciproquement, s'il représentait seulement Socrate non existant, il ne pourrait le représenter vivant. Tel qu'il est, c'est-à-dire existant, « un portrait représente son objet indifféremment, que celui-ci soit vivant ou mort ».

L'argument (c) repose sur la capacité que la pensée a de *faire abstraction* de tout ce qui n'est pas la chose même. Ce pouvoir d'abstraction n'a plus rien à voir avec l'induction abstraite qu'Aristote situait au terme d'un long processus de recoupements et de recouvrements imaginaires. C'est un mode de connaissance qui est d'emblée *abstrait*. C'est une « opération absolue, qui n'a rien à faire de l'existence ou de la non-existence d'une chose, mais se borne à appréhender la chose même ou sa quiddité ». Plutôt que de connaissance abstraite qui évoque trop l'induction aristotélicienne, il vaut donc mieux parler ici de connaissance abstraite, sorte de *réduction phénoménologique* portant sur la chose même. Pour Matthieu, il y a un sens à parler de l'intellection d'homme comme n'étant la *représentation* d'aucun homme en particulier. Le mode de connaissance représenta-

tionnelle abstrait ne livre pas la « représentation de cet homme-ci ou de cet homme-là », celle d'un homme particulier « qui serait ici ou là, hier ou aujourd'hui », c'est une simple saisie de *homme*.

Ce type de représentation abstraite n'a aucun existant pour objet. Quand la pensée saisit *homme*, si l'homme en question existe, « elle le saisit d'une manière telle que *cet homme existant n'est pas son objet* », puisque, précisément, elle fait abstraction de son existence. Mais, inversement, si l'homme en question n'existe pas, « elle le saisit exactement de la même manière ». Pour Matthieu, « la difficulté n'est pas plus grande dans un cas que dans l'autre ». La connaissance abstraite, l'« opération absolue » de la représentation pure est, en fait, le principe de toute variation formelle ; c'est *par ce pouvoir d'abstraction* que « la pensée peut diviser et séparer les choses qui sont jointes ou composer celles qui, sans être impossibles, sont divisées ». La réduction éidétique fonde la variation éidétique.

Intuition des essences et théorie du concept

Pour achever la théorie *philosophique* de la connaissance entamée par la question de la possibilité de penser « ce qui n'est pas », Matthieu aborde le dernier problème qui lui reste à traiter : celui de l'*objectivité* d'une pensée orientée vers un non-existant.

Reprenant la formule aristotélicienne de la pensée comme procédant « par repos et arrêt », il se demande quel peut être l'objet d'une pensée du non-existant si la pensée « ne peut se fixer ni s'arrêter dans aucune chose » — la 'chose' où elle devrait s'arrêter *n'étant* précisément *pas*. Sa réponse permet de faire la synthèse de toutes les analyses précédentes. Tout d'abord, un objet contradictoire n'est pas un objet. Ce qui n'est *d'aucune façon* « n'est pas un objet pour la pensée et ne peut d'aucune façon l'être ». Il ne faut pas pour autant assimiler un particulier non existant et un objet impossible, dont l'existence même implique contradiction ou qui, et cela revient au même, ne présente aucun type d'être quel qu'il soit — y compris l'être en puissance. César mort n'est pas un objet du même type qu'un cercle carré. C'est un possible non actuel (mais qui a été actuel). Étant donné que l'être actuel n'est pas compris comme faisant partie de la raison (c'est-à-dire du λόγος) de « ce qui n'existe pas sous un certain rapport », mais seulement « son être intelligible, saisissable et représentable par la pensée », la question de l'objectivité de la pensée orientée vers le non-existant n'est donc pas une question contradictoire. Ce qu'elle demande, c'est seulement si « ce

qui n'a pas d'être actuel » ou « ce qui n'est pas quelque chose » est et peut être objet de pensée.

Philosophiquement, Matthieu n'envisage qu'une seule réponse qui est irrésistiblement appelée par sa reformulation de la thèse avicennienne de l'indifférence de l'essence, et c'est une réponse évidemment affirmative. Le point décisif est la conclusion qu'il en tire : si « ce qui n'a pas d'être actuel » peut être objet de pensée, il n'en résulte pas le paradoxe que Meinong assumera à l'époque moderne en affirmant qu'il « y a des objets (*Gegenstände*) dont il est vrai de dire qu'il n'y a pas de tels objets » ; il en résulte seulement que l'espèce intelligible d'une quiddité se voit investie d'un pouvoir de *représentation pure*. Lorsque la pensée a en elle l'espèce de la quiddité d'homme ou de n'importe quelle quiddité, « cette espèce ne lui présente pas cette quiddité *comme une chose qui est ou n'est pas en acte*, elle la lui *représente* absolument ». Pour Matthieu, c'est sur ce pouvoir de représentation pure, abstraite, de l'espèce intelligible, non sur la perception sensible directe du singulier, que se fonde la possibilité d'une connaissance *conceptuelle objective* : « C'est à partir de cette saisie simple que la pensée se forme pour elle-même un certain concept et qu'elle pense absolument la quiddité d'homme ou de n'importe quelle autre chose », et non pas « à partir de la perception de son existence ou de sa non-existence ».

Le pouvoir représentatif de l'espèce intelligible d'une quiddité « suffit à la raison d'objet et d'objectivité », puisque ce n'est pas la chose existante, mais la quiddité, qui constitue l'objet de la pensée : « Si une chose n'existe pas, la quiddité des choses, non les choses elles-mêmes, est et reste l'objet de la pensée. »

DUNS SCOT ET LA CONNAISSANCE INTUITIVE DU SINGULIER

C'est chez Duns Scot que les réflexions d'Henri de Gand et de Matthieu d'Aquasparta aboutissent à une synthèse qui donne sa configuration spécifique au XIV^e siècle. Le génie de Scot est que, tout en reprenant certains de leurs problèmes et une partie de leur instrumentation conceptuelle, il déplace l'ensemble de la discussion sur un terrain personnel et offre des solutions nouvelles qui prennent place dans un cadre théorique plus large. La critique d'Henri de Gand joue chez Scot le même rôle que la critique de Scot chez Occam : c'est un point de départ revendiqué, une stimulation, une référence majeure. Ce n'est donc pas un hasard si la tentative d'élimination des espèces

intelligibles partiellement engagée par Henri de Gand a joué un rôle déterminant dans la réflexion qui a permis à Scot d'arriver à la distinction qui, autant que sa théorie de la nature commune, a conditionné toutes les prises de position ultérieures du nominalisme.

Contre Henri, à qui il attribue la thèse d'une complète élimination des espèces intelligibles, Scot soutient que les fantasmes seuls ne peuvent rendre compte de la connaissance des universaux. C'est ce qui le conduit à la théorie de la causalité concourante partielle de l'intellect et de l'objet de la perception. Mais ce n'est pas le seul terrain sur lequel il se confronte à lui. Il aborde également la question de la connaissance intellectuelle du singulier, notamment celle de la connaissance intellectuelle, ou, comme il dit, « intuitive » et directe du singulier, réservée par Henri à Dieu, aux anges et aux âmes des Bienheureux. Deux motifs contradictoires s'affrontent sur le terrain de la connaissance intellectuelle du singulier : l'un théologique, l'autre philosophique.

Théologiquement, il peut sembler nécessaire de poser la possibilité d'une connaissance intellectuelle directe du singulier. D'une part, en effet, les théologiens qui définissent la vision béatifique sur le modèle de la connaissance de l'essence divine par l'âme séparée du corps (c'est-à-dire qui ne font pas de différence de nature entre la connaissance que les justes ont de Dieu en paradis, avant et après la résurrection des corps) ont besoin de poser que la connaissance intellectuelle est possible, puisque l'objet de la vision bienheureuse (comme d'ailleurs celui de la vision des âmes séparées) est un singulier : Dieu. D'autre part, Dieu lui-même connaît intellectuellement ; borner la connaissance divine aux seuls universaux, lui dénier toute connaissance intellectuelle directe des singuliers, est une thèse théologiquement inadmissible : outre qu'elle met une borne intolérable à la toute-puissance divine, elle rend toute rétribution des mérites impossible et ruine le principe même de la morale.

Philosophiquement, en revanche, la connaissance intellectuelle directe du singulier paraît exclue par Aristote, pour qui « la sensation porte sur l'universel ».

Face à cette alternative, Scot revient sur la thèse d'Henri de Gand, accordant à l'intellect bienheureux la connaissance intellectuelle du singulier, et il cherche le moyen de l'étendre à l'intellect de l'homme en cette vie. Cette tentative l'amène ainsi à distinguer deux sortes de connaissance intellectuelle, l'une portant sur les universaux, l'autre, qu'il appelle « intuitive », portant sur les singuliers.

Nature, existence, singularité : les distinctions formelles

Selon Scot, l'intellect a la capacité de distinguer formellement dans les choses individuelles. Ce qui est distingué formellement en toute chose (mais n'est pas, pour autant nécessairement connu, ici-bas), c'est (a) sa nature, (b) son existence, (c) sa singularité. Cette distinction vaut pour la chose en tant qu'objet de connaissance, elle n'est pas réelle *ex parte rei* (dans la sphère de la réalité extramurale), mais réelle dans l'intellect. Elle entraîne une complication de la doctrine des causes concourantes partielles de l'intellection. De fait, même si c'est chaque fois *une* chose qui, en concours avec l'intellect, donne lieu à *une* connaissance, chacun des aspects formellement distingués en elle est connu ou doit pouvoir être connu de manière distincte. C'est là que Scot reprend, en partie, certains éléments de la théorie de la connaissance intellectuelle abstractive mis au point, sur les pas d'Avicenne, par Matthieu d'Aquasparta. On peut décrire ainsi le tableau de la connaissance formelle selon Scot :

(a) La nature de la chose est connue par ce qu'il appelle tantôt 'intellection quidditative', tantôt, et c'est la terminologie qui nous intéresse ici, 'connaissance abstractive' ou 'non intuitive'.

(b) L'existence doit pouvoir être connue par une connaissance intellectuelle intuitive (Scot allègue sur ce point une nouvelle raison théologique : dans l'acte de vision béatifique, Dieu, qui est singulier, doit non seulement être perçu, mais perçu impérativement *comme existant*, faute de quoi la béatitude pourrait être causée par un objet non existant)²⁰⁵ : la question est donc de savoir si l'homme a ici-bas une telle connaissance.

(c) La singularité doit pouvoir être connue par une connaissance intellectuelle intuitive : la question de savoir si l'homme a ici-bas une telle connaissance ne se pose pas, car à l'évidence nul ne peut identifier directement deux objets identiques qui auraient été intervertis à son insu.

Puisque, pour l'homme vivant, la question de la connaissance de la formalité distinguable se pose au seul niveau de (b) – le niveau (a) étant non problématique, et le niveau (c) impossible –, il est nécessaire de donner une théorie cohérente de la connaissance intellectuelle articulant systématiquement (b) à (a).

Pour penser cette relation, Scot utilise le modèle de la connaissance sensible.

205. Cf. Dans Scot, *Quodlibet* XIII, § 8.

Il y a deux manières de sentir : (1) la première « atteint un objet dans son existence propre et actuelle » (c'est la *sensation d'une chose*) ; (2) la seconde n'« atteint pas l'objet existant en lui-même, soit (2. 1) parce que cet objet n'existe pas, soit (2. 2) parce que la connaissance n'est pas connaissance de l'objet en tant qu'il existe actuellement » (on peut avoir l'image d'une couleur aussi bien quand elle n'existe pas que quand elle existe). A l'instar du double mode de la connaissance sensible, on peut ainsi poser un double mode de la connaissance intellectuelle des objets simples (c'est-à-dire les objets de la première opération de l'intellect, par opposition aux propositions et aux syllogismes) : le premier est la connaissance abstraitive, ou, pour mieux dire, abstraite, telle que l'avait définie Matthieu d'Aquasparta. Selon Scot, cette connaissance est *indifférente* à l'existence ou à la non-existence, à la présence ou à la non-présence de l'objet. La seconde est intuitive, elle est « connaissance précisément », *praeclise*, c'est-à-dire « limitée à », « exclusivement de » l'objet « présent en tant que présent et existant en tant qu'existant »²⁰⁶.

Mémoire, souvenir et connaissance intuitive

Bien que de nombreux passages laissent entendre que Scot réserve la connaissance intuitive du singulier à l'intellect angélique et aux Bienheureux, tout en marquant que cette connaissance fait partie des puissances naturelles de l'intellect, d'autres, peu nombreux à dire vrai, mais qui auront une influence importante, impliquent qu'il l'admet en l'homme *pro statu isto* (dans « l'état présent » de l'homme, consécutif au péché d'Adam). Le principal argument pour, au moins, former l'hypothèse est que ce qui est possible aux sens doit être possible à l'intellect, « puisque une faculté plus parfaite et plus haute doit connaître d'une chose ce qu'en connaît une faculté inférieure »²⁰⁷. Sur cette base, Scot montre (a) que l'intellect peut « connaître intuitivement ce que les sens connaissent » et (b) qu'il connaît aussi les sensations (*sensationes*). Les deux thèses sont prouvées par le fait que « l'intellect connaît des propositions contingentes vraies et syllogise à partir d'elles ». Or la « vérité de ces propositions concerne des objets qui sont connus intuitivement, c'est-à-dire sous la raison de leur existence, qui est celle sous laquelle ils sont connus par les sens » (*sub ratione existentiae, sub qua cognoscuntur a sensu*).

206. Cf. Duns Scot, *Quodlibet* VI, § 7-8.

207. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, IV, dist. 45, quaest. 3, § 17.

C'est à l'occasion d'une réflexion sur la réminiscence que Duns Scot formule sa théorie la plus originale : l'intuition intellectuelle du singulier. Mais cette réminiscence n'est pas celle de Platon. Et, autre rupture forte et symbolique, elle s'oppose à Avicenne et à sa négation de la mémoire intellectuelle. Pour l'historien, cette réminiscence est un essaim de symboles.

Le fait que la théorie scotiste de l'intuition intellectuelle, ou connaissance intuitive du singulier, soit exposée dans le cadre d'une théorie de la mémoire et de la réminiscence a une signification théologique et philosophique. Le problème philosophique de la mémoire intellectuelle était posé depuis Avicenne, qui la rejetait, mais il remontait à Aristote, qui, dans le *De anima*, expliquait l'impossibilité du « souvenir » après la mort par une distinction entre la connaissance intellectuelle pure et la connaissance par fantasmes (connaissance qu'Averroès avait mise en relief sous le nom d'« intellect passible », le nom aristotélicien de la cogitative dans la tradition galénique). Le problème théologique était ouvert depuis le XIII^e siècle et prenait une importance croissante dans la définition théologique de l'identité personnelle, essentielle à la problématique de la vision bienheureuse, de la connaissance des âmes séparées et de la rétribution des actes. C'est donc un lieu stratégique de la problématique de l'aristotélisme qui s'exposait là. La connaissance intuitive du singulier n'était pas qu'un problème d'épistémologie confiné dans le cadre de *Seconds Analytiques*, II, 19, c'était un problème capital pour la théorie de l'âme et la psychologie.

C'est pour résoudre la question de la mémoire intellectuelle que Scot a fait progresser la distinction entre connaissance intellectuelle du général et connaissance sensible du singulier en refondant sur de nouvelles bases la distinction entre connaissance abstraitive et connaissance dite « intuitive ». La difficulté de la position de Scot – le fait qu'on n'accède à sa théorie de la connaissance qu'à partir de sa thèse sur la mémoire – est l'expression d'une difficulté en soi, qui veut que la nature de la connaissance intellectuelle ne soit pleinement lisible que dans le cadre des conditions de possibilité d'une théorie complète de la mémoire et du souvenir. La découverte centrale de Scot est que l'esprit humain a la possibilité de se souvenir à la fois des ses propres actes et des actes des sens, et que cela implique qu'il ait la possibilité de connaître ses propres actes et ceux des sens.

La connaissance intellectuelle nous donne la connaissance des natures, celle de la singularité est inaccessible en cette vie, celle de l'existence en cette vie ne peut être confinée aux sens : elle doit être accessible à l'intellect, faute de quoi la connaissance des vérités

contingentes ne pourrait être maintenue. La question est donc : comment l'intellect peut-il connaître ici-bas l'existence du singulier, alors qu'il ne peut être directement affecté par lui ? La réponse est fournie par la théorie de la mémoire : l'intellect connaît intuitivement les actes des sens, car, sinon (argument théologique), non seulement les âmes séparées ne pourraient se souvenir des actes sensibles accomplis ici-bas, mais (argument philosophique) nul ne pourrait ici-bas connaître les actes sensibles dont il a le souvenir. Or, si l'intellect connaît intuitivement les actes sensibles qu'il a accomplis, il doit connaître aussi intuitivement les choses singulières sur lesquelles portent ces actes.

L'argument de Scot en faveur de la connaissance intuitive du singulier est ainsi récuratif : étant donné le fait d'expérience que nous nous souvenons de nos actes de connaissance passés et que, pour se souvenir d'un acte passé, il est nécessaire d'admettre une espèce distincte de l'espèce par laquelle l'esprit connaît les choses, il est nécessaire d'admettre une capacité intuitive à connaître, car elle seule fournit l'espèce nécessaire au souvenir. C'est la distinction entre l'acte de connaître une chose et le souvenir de cet acte qui impose à Scot la distinction entre deux types d'objets impliqués dans l'analyse du souvenir : l'objet dit éloigné et l'objet dit prochain.

Pour bien comprendre la portée de l'innovation scotiste, il faut prendre le cas le plus difficile, celui de la mémoire intellectuelle d'un acte de connaissance portant sur une quiddité. Supposons la situation typiquement avicennienne d'un apprentissage intellectuel. A un instant t , un individu a apprend la quiddité d'un triangle, à savoir que tout triangle a nécessairement trois côtés. Cet acte de connaissance est un acte de connaissance abstraactive : indifférent à l'existence présente. La thèse de Scot est que, à tout instant ultérieur t'' , a a la possibilité de se souvenir de cet acte d'apprentissage. Le souvenir de l'acte d'apprentissage n'est pas le fait de rappeler à l'esprit le contenu de la définition, à savoir le fait que tout triangle a nécessairement trois côtés. Le souvenir de l'acte d'apprentissage ramène à l'esprit l'acte de connaissance abstraactive par lequel il a saisi que tout triangle a nécessairement trois côtés. Il faut donc distinguer l'objet éloigné du souvenir : la quiddité elle-même (exprimée dans un énoncé non temporalisé du type de "Tout triangle a nécessairement trois côtés"), qui n'appartient pas au passé, et l'objet prochain du souvenir : l'acte de connaissance intellectuel qui, à t , a porté sur l'objet éloigné, qui appartient au passé. L'argument de Scot est que, pour se souvenir de son acte d'apprentissage passé, a doit avoir connu intuitivement cet acte d'apprentissage, car ce qui est ramené à

l'esprit de a par le biais de l'espèce intelligible correspondant à l'intuition de l'objet prochain du souvenir est précisément l'intuition que a a eue à t d'accomplir un acte de connaissance abstraactive de la quiddité du triangle. Le souvenir réclame ainsi une espèce intelligible et un acte de connaissance intuitive de l'acte de connaissance abstraactive. La différence entre le processus du souvenir pour l'âme ici-bas et pour l'âme séparée est que, dans l'état présent, l'acte d'apprentissage de a n'a pu être effectué sans la présence d'une image sensible ($\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\mu\alpha$), car tout acte de connaissance, même abstraactive, réclame la présence d'un fantasme. De même, le souvenir de l'avoir accompli réclame ici-bas la présence d'une image sensible, un stimulus externe, ou un processus imaginaire quelconque, qui est précisément ce qui doit être retrouvé pour que le souvenir de la connaissance intuitive que a avait de son opération à t puisse être réactivé. Faute de quoi ce qui serait présent à l'esprit serait le simple fait que tout triangle a trois côtés, non le fait que à t , dans certaines circonstances précises, a a appris, en association avec une ou plusieurs images, que tout triangle a trois côtés : ce qui reviendrait ne serait pas l'objet prochain du souvenir, mais son objet éloigné – ce qui veut dire qu'il n'y aurait pas souvenir de l'acte accompli par a à t , mais simple connaissance habituelle de l'objet qui a été appris à t .

Pour qu'il y ait souvenir intellectuel d'un acte de connaissance abstraactive, il faut donc que deux conditions soient satisfaites (1) : que à t , c'est-à-dire au moment où a apprend que tout triangle a trois côtés, s'imprime en son esprit une espèce intelligible de la connaissance intuitive qu'il a de l'acte d'apprentissage qu'il est en train d'accomplir, espèce distincte de l'espèce imprimée par l'objet de l'acte qu'il est en train d'accomplir, ce que Scot exprime en disant que (ce qui sera) l'objet prochain du souvenir s'imprime en l'esprit en tant que « présent et en acte » par le moyen d'une espèce intelligible, distincte de celle par laquelle le fait connu lui-même (par exemple la quiddité du triangle), à savoir (ce qui sera) l'objet éloigné du souvenir, s'imprime en l'âme ; (2) qu'un fantasme permette à l'esprit de réactiver par l'espèce intelligible l'acte de connaissance intuitive de l'acte de connaissance abstraactive qu'il peut avoir oublié – c'est ce fantasme qui permet à l'espèce intelligible imprimée de manière indélébile d'être recouvrée, lors même qu'elle a été oubliée, grâce à un processus de *recollection* ou *réminiscence* active. Ce *phantasma* a le statut de cause occasionnelle, c'est un stimulus extérieur (par exemple l'image sensible du lieu où s'est effectué l'apprentissage ou celle du maître qui l'a conduit), qui peut se produire de lui-même (si a se retrouve dans la même situation) ou être recherché dans la mémoire

sensible (s'il cherche à la retrouver par l'imagination). Le fantasme est ainsi le moyen terme dont a besoin l'esprit ici-bas pour parvenir à l'espèce intelligible, à la trace mnésique intelligible, qu'il ne peut retrouver dans la mémoire intellectuelle compte tenu de l'assujettissement, ici-bas, de l'intellect à la connaissance sensible par images.

Il y a donc bien une connaissance directe, intuitive, par l'intellect ici-bas de ses actes de connaissance, que cette connaissance soit abstraite, c'est-à-dire intellectuelle et orientée vers les natures des choses singulières indépendamment de leur existence, ou qu'elle soit intuitive, c'est-à-dire sensible et orientée vers les choses singulières en tant que présentes et existantes. C'est cette connaissance intuitive des actes qui est la condition de la réminiscence et que découvre et fonde philosophiquement l'analyse des conditions de possibilité du souvenir, grâce à la distinction entre objet proche et objet éloigné. Cette remontée indirecte n'implique pas que la connaissance intuitive des actes soit posée par le philosophe comme un réquisit indispensable : si elle est posée par le philosophe, elle doit faire partie de l'expérience commune. C'est une déduction transcendantale de la connaissance intuitive. Mais la manière dont elle est déduite philosophiquement ne signifie pas qu'elle ne fasse pas partie des conditions de possibilité de l'expérience. On peut ainsi poser que, pour Scot, il y a une connaissance intuitive du singulier : directe quant à l'acte sur lequel elle porte ; indirecte quant à l'objet sur lequel porte cet acte, qu'il soit abstraitif (intellectuel) ou intuitif (sensible).

La théorie de la connaissance intuitive du singulier constitue donc un changement de paradigme. Elle ne remet pas en cause la théorie des universaux envisagée sous l'angle de la problématique de la nature commune. Mais elle la complète et la refonde décisivement en bouleversant l'économie du discours aristotélicien sur le lien entre la saisie de l'universel et la perception. Elle donne un nouveau statut au modèle de l'« arrêt des choses spécifiquement indifférenciées en l'âme », car non seulement elle laisse intactes la thèse selon laquelle, dès qu'une chose spécifiquement indifférenciée s'arrête dans l'âme, « on se trouve en présence d'une première notion universelle », et la traduction qui en avait été donnée en termes de présentation de la nature commune dans le fantasme, mais elle donne le moyen de développer une théorie de la perception allant au-delà de ce qu'avait articulé Aristote. En posant que la sensation portait « sur l'homme et non pas sur l'homme Callias », Aristote se contentait de renverser la thèse d'Antisthène affirmant : « Je vois le cheval, non la caballéité. » Avec sa théorie de la connaissance intuitive des actes de connaissance abstraite, Scot explique à la fois comment je vois la

caballéité, comment je vois le cheval et comment je vois que je vois et la caballéité et le cheval. La théorie des universaux et la théorie de la perception sont articulées dans une seule théorie des actes de connaissance.

L'universel selon Duns Scot

Contrairement à ce que l'on dit, la principale originalité de Duns Scot n'est pas de distinguer la nature commune et l'universel. C'est une distinction qu'imposait la théorie avicennienne de l'essence, et que Thomas lui-même avait formulée comme telle. C'est dans sa conception de la nature commune et dans sa conception de l'universel que Scot innove et, partant, dans l'analyse de leur relation. La place de Duns Scot comme scotiste institutionnel, au sens où le langage boursier parle d'investisseurs institutionnels, pour, précisément, *investir*, face au nominalisme occamiste, la place du réalisme extrême, n'a pour principale justification que de servir l'hagiographie thomiste : il s'agit de mieux faire ressortir, en comparaison, le réalisme *modéré* de Thomas, et d'éviter à celui-ci, en les détournant sur une barbe ontologiquement plus fournie, les périls du rasage impitoyable promis à tous les réalistes par le Vénérable Égalisateur d'Oxford. Comme l'a bien montré Olivier Boulnois, il est faux de dire que Scot est réaliste dans sa doctrine des universaux, et il est insuffisant, voire faux, de dire qu'il est réaliste dans sa théorie de la nature commune, et conceptualiste dans sa théorie de l'universel. Ce que veut dire Scot est décidément plus *subtil*. Sa « nature commune » n'est pas une *chose* existant en d'autres choses, c'est une condition de possibilité de l'existence des choses. Comprendre comment, avant que Kant ne fût, Duns Scot *est*, comme « avant qu'Abraham n'existât, Dieu *est* », réclame plus qu'une infraction à la grammaire. Il faut abandonner la temporalité orientée du récit historique qui empêche de placer avant Kant une pensée des *conditions de possibilité de l'expérience en général*. Scot n'est pas un précurseur de Kant. Il *est* dans une autre *ἐπιστήμη*. Cela ne l'empêche pas de penser la possibilité de l'expérience et de répondre ainsi, à sa manière, à un problème posé depuis les *Seconds Analytiques*. Pour accéder à la position de Duns Scot sur les universaux, en échappant à la fois à Thomas et à Kant, il faut prendre la mesure de sa double exigence et suivre la manière

dont Scot y fait droit. Il faut comprendre pourquoi et comment la position scotiste suppose à la fois que l'universel prédicable est un simple concept et que la communauté dans les choses a un fondement réel.

LA THÉORIE SCOTISTE DE LA NATURE COMMUNE

La théorie scotiste de la *natura communis* est un développement et un déplacement de la théorie avicennienne de l'essence dans son identité éidétique pure. Le point de départ de Scot est la distinction avicennienne entre la nature neutre (prise en tant que telle : ni commune ni singulière) et ce qui lui échoit accidentellement – la communauté, dans la pensée ; la singularité, dans les choses sensibles. On l'a vu, la théorie avicennienne de l'essence neutre n'est pas platonicienne – elle ne dit pas que l'essence existe en soi hors des individus, mais qu'elle n'est *essentiellement* rien de ce qu'on peut lui attribuer : communauté ou propriété, multiplicité ou unité, existence hors de l'âme ou existence dans l'âme. Cela dit, elle couple la singularité (ou propriété) avec l'existence hors de l'âme et la communauté avec l'existence dans l'âme. Scot rejette ce couplage : « Le rapport de la communauté et de la singularité à la nature n'est pas le même que celui qu'ont avec elle l'être dans l'intellect et l'être véritable hors de l'âme²⁰⁸. » Si ces deux rapports à la *natura* ne se recouvrent pas, c'est que la communauté n'est pas une propriété qui échoit à la nature du fait de la pensée, mais une propriété qui, non moins que la singularité, « convient à la nature hors de l'intellect » : la seule différence est que la communauté convient *d'elle-même* à cette nature, alors que « la singularité lui convient par un *aliquid* dans la chose qui la contracte » et fait qu'elle devient propre à cette chose singulière. D'autre part, Scot transpose à la communauté ainsi entendue la définition qu'Avicenne attribuait à « l'universel employé en logique » : la « non-impossibilité intrinsèque d'être prédiqué de plusieurs ». Si la communauté dans la chose n'est pas l'universalité dans l'âme, c'est du point de vue de la chose qu'il faut penser la communauté de la nature. Cette communauté doit être pensée en termes d'*esse in*, non de *dici de*. Le commun dont parle Duns Scot, qui n'est pas l'universel, n'est donc pas « commun au sens où il serait prédicable de plusieurs » (*praedicabile de multis*), mais « au

208. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 42.

sens où il ne lui répugne pas d'être dans un autre [sujet] que celui dans lequel il est »²⁰⁹.

Si le commun n'est pas l'universel, il est ainsi faux de dire que Scot professe le réalisme des universaux. Au contraire, il rejette « l'opinion extrême assurant que l'universel est dans la chose ». Cette opinion n'est pas celle de Pierre d'Espagne, comme certains l'ont suggéré. C'est, tout bonnement, une erreur qu'Aristote dénonçait déjà dans sa critique du platonisme et rejetait en affirmant qu'aucun universel ne peut être l'οὐσία de quoi que ce soit. Pour Scot, la communauté convient par elle-même à la nature, mais pas l'universalité. La nature est de soi commune, elle n'est pas de soi universelle. Il n'y a donc pas de problème de la communauté : « Ce qu'il faut chercher, c'est la cause de l'universalité, non pas une cause de la communauté autre que la nature elle-même. »

En d'autres termes, quand Avicenne affirme que l'essence n'est « ni une ni multiple », il vise seulement « l'unité et la multiplicité numérique » et, quand il dit qu'elle n'est « ni universelle ni particulière », il vise seulement l'universalité qui est « le propre de l'objet de l'intellect » (*Ordinatio*, II, dist. 3, § 30). Ce qui veut dire : (a) qu'il y a une unité réelle mais non numérique dans la chose et (b) que l'universalité dans l'intellect n'est pas la communauté dans la chose.

Selon l'unité propre à la nature en tant qu'elle est une nature, celle-ci est indifférente à l'unité individuelle, singulière ; de soi elle n'est donc pas une de par cette unité-là, c'est-à-dire par l'unité de singularité. Comment on peut comprendre cela, c'est ce que montre Avicenne, *Métaphysique*, V, là où il soutient que « la caballéité est seulement caballéité et que par elle-même elle n'est ni une, ni plusieurs, ni universelle, ni particulière ». Voilà comment il faut comprendre cette phrase : la caballéité n'est pas de soi une *par l'unité numérique*, ni plusieurs *par la pluralité* opposée à cette unité, ni universelle *en acte* – comme peut l'être l'universel produit par l'intellect, non en tant qu'objet de l'intellect –, ni *de soi* particulière – en effet, même si cette nature n'est jamais réellement sans les individus (dont elle est la nature), d'elle-même elle n'est pas un de ces individus et elle naturellement antérieure à tous. Et c'est considérée selon cette antériorité naturelle que la nature est quelque chose d'essentiel, qu'elle est l'objet de l'intellect, qu'elle est par soi, considérée comme telle par le métaphysicien, et qu'elle est ce qu'exprime une définition²¹⁰.

209. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 39.

210. *Ibid.* ; trad. A. de Libera, in B. Morichère (éd.), *op. cit.*, p. 264-265.

Le point (a) est clairement posé dans l'*Ordinatio* : « Il y a quelque unité réelle dans la chose, sans aucune opération de l'intellect, une unité moindre que l'unité numérique ou que l'unité propre du singulier, une unité qui est l'unité de la nature prise d'après soi²¹¹. » Selon les *Questions très subtiles sur la Métaphysique*, c'est en fonction de la quiddité ainsi interprétée que les propositions par soi du premier mode sont vraies : « Car tout ce qui est prédiqué de la quiddité d'une chose selon le premier mode de la prédication par soi » (c'est-à-dire de la prédication essentielle où la définition, ou une partie de la définition, est prédiquée du défini) « est compris en elle essentiellement », « dans la mesure même où cette quiddité est séparée des individus qui lui sont naturellement postérieurs ». Le point (a) est donc crucial pour la métaphysique. Scot met un soin particulier à l'établir.

CONTRE LA RÉDUCTION DE L'UNITÉ RÉELLE À L'UNITÉ NUMÉRIQUE

Dans les *Quaestiones subtilissimae* rédigées vers 1295, Scot réfute deux des thèses qui deviendront centrales pour les nominalistes du XIV^e siècle : (1) il n'y a pas d'autre unité concevable que celle de la chose singulière ; (2) il n'y a pas d'autre différence réelle que la différence numérique. Sa méthode d'argumentation est la technique logique de la « destruction du conséquent ». Elle consiste à poser sous forme d'inférence la thèse à réfuter : « Si la réalité ne comptait que des choses singulières [prémisse ou « antécédent »], il n'y aurait d'unité réelle que l'unité numérique qui est propre au singulier [conséquent] », puis à montrer que le « conséquent » est faux et, par là, l'antécédent lui-même, le faux ne suivant pas du vrai. La fausseté du conséquent est prouvée par six arguments qui énoncent indirectement le cœur de la position scotiste. Le principal est le premier.

(a1) Si toute différence réelle était une différence numérique, toutes les choses seraient « également différentes les unes des autres ». Cet *ex aequo généralisé* de la différence reviendrait à poser qu'« il n'y a pas plus de raison pour l'intellect d'abstraire le concept du blanc de deux objets blancs plutôt que d'un objet blanc et d'un objet noir ». Une conséquence absurde, mais qui semble inévitablement impliquée si l'on soutient, comme le feront d'ailleurs les occa-

mistes, que c'est « par elles-mêmes » que deux choses de même espèce, *a* et *b*, concordent, et que deux choses d'espèce différente, *a* et *c*, ne concordent pas : « par elles-mêmes », c'est-à-dire par l'unité numérique qui fait que *a* est en lui-même un. Comme le souligneront les disciples de Scot, la thèse dénoncée dans les *Quaestiones* comprend ainsi deux affirmations : (i) par lui-même, c'est-à-dire par l'unité numérique qui fait qu'il est en lui-même un, *a* concorde autant avec *b* qu'avec *c* et réciproquement (autrement dit, en tant que singularité, chaque singularité concorde avec une autre singularité) ; donc, (ii) par eux-mêmes, c'est-à-dire par l'unité numérique qui fait qu'ils sont en eux-mêmes un, *a* et *b* ne concordent pas plus que *a* et *c*.

L'absurde égalité de la différence réelle, simple suite logique de la réduction de toute différence réelle à une différence numérique, est démontrée par Scot selon une séquence argumentative classique dans les commentaires grecs du premier chapitre des *Catégories*, celle qui permet de poser que *tous les homonymes en tant qu'homonymes sont synonymes* (voir encadré).

Qu'il soit ou non directement issu de l'univers néoplatonicien, le nerf de la preuve scotiste est, au moins, un principe formalisé dans les *Sophismata* : il s'agit de l'affirmation que des choses qui diffèrent entre elles concordent en cela même qu'elles diffèrent (*Aliqua differentia in eo quod differentia sunt convenientia sunt*, selon la formule de l'*Anonymus Liberanus*, ms. Paris, Nat. lat. 16135).

Si toute différence réelle est purement numérique, la différence numérique est la cause précise de la différence réelle. Mais tout ce qui participe essentiellement la cause précise d'un certain effet participe également [c'est-à-dire *ex aequo*, à égalité] cet effet. Or toutes les choses qui diffèrent réellement participent également quelque chose, à savoir le fait même de différer numériquement, puisque toutes les choses qui diffèrent se distinguent les unes des autres et concordent en quelque chose. Donc, toutes les choses qui diffèrent ont une différence numérique égale. Donc, toutes les choses qui diffèrent ont une différence réelle égale²¹².

On saisit là sur le vif ce qui sépare Duns Scot du nominalisme occamiste : pour un nominaliste, il est faux de dire que « toutes les choses qui diffèrent réellement participent également quelque chose, à savoir le fait même de différer numériquement ». Le vocabulaire scotiste

211. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 30.

212. Cf. Duns Scot, *Quaestiones...*, VII, 18, § 1 ; trad. A. de Libera, in B. Morichère (éd.), *op. cit.*, p. 265-266.

**Sur la synonymie des homonymes
et l'aporie de Nicostrate**

Bien qu'il ait pu en prendre connaissance par le *Commentaire* de Simplicius sur les *Catégories*, Scot semble avoir retrouvé de lui-même ou tiré de la littérature médiévale des *Sophismata* un argument fortement apparenté à l'aporie de Nicostrate, perfectionnée par Atticus, consistant à appliquer aux homonymes la définition des synonymes. Seule la première partie de cette aporie nous intéresse ici. On peut la schématiser comme suit²¹³ : selon *Catégories*, I, les synonymes ont même nom et même définition ; or les homonymes ont le même nom (le nom 'homonyme') et la même définition (puisqu'on peut prédiquer de tout homonyme la définition qu'en donne Aristote : « Ce qui a même nom et une définition différente ») ; donc *les homonymes sont synonymes*. La solution standard de l'aporie de Nicostrate était celle de Porphyre. Elle consistait à dire que deux choses peuvent être homonymes d'un point de vue et synonymes d'un autre. Par exemple : « Les Ajax, en tant qu'ils sont les Ajax, sont homonymes ; en tant qu'ils sont des hommes, ils sont synonymes. » Autrement dit : « Les Ajax, en tant qu'ils sont homonymes, sont synonymes ; en tant qu'ils sont les Ajax, ils sont homonymes. » Une autre solution, mentionnée par Philopon, soutenait qu'il n'était pas possible d'appeler synonymes les homonymes, parce que « les homonymes ne possèdent pas la propriété fondamentale des synonymes, à savoir le fait que le nom et la définition sont prédiqués des synonymes aussi bien considérés ensemble que considérés séparément » (par exemple, 'animal' est prédiqué de Socrate et du cheval aussi bien considérés ensemble que considérés séparément). « Alors que, si l'on prétend considérer 'homonyme' comme un prédicat synonyme, une réalité ne peut être dite homonyme que *par rapport à une autre*. »

montre que le parallèle entre (a1) et les réflexions des commentateurs grecs des *Catégories* n'est pas le fruit du hasard ; c'est le signe d'une structure ou d'un schème de pensée récurrent, néoplatonicien plus que platonicien (puisque la conceptualité de Platon s'y exerce toujours sur une matière aristotélicienne) : la participation. S'il y a un platonisme transversal, qui se retrouve en toute forme de réalisme qu'il soit véritable ou allégué par l'historiographie, c'est ce plato-

213. Cf. C. Luna, « Commentaire », in Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot, fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, comment. C. Luna (« Philosophia Antiqua », LI/III) Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990, p. 79-82.

nisme-là, un instrument sans doute, mais qui finit par recréer un univers à la fois platonicien et, dans le cas de Scot, chrétien où, à raison même de la *finitude* de leur être créé, deux choses ne peuvent trouver en elles-mêmes la commune raison de leur unité et de leur différence. A ce thème Scot en ajoute un autre : non celui de l'ineffabilité du singulier, que certains reprocheront à Occam, mais, beaucoup plus radicalement, celui de son mutisme. Comment tirer un λόγος de choses qui sont par elles-mêmes tout ce qu'elles sont parce qu'elles sont... ce qu'elles sont ? L'égalité des différences réelles n'est pas la dissolution de la réalité du monde (il y a toujours les singuliers), c'est la dissolution de l'idée même de monde : le monde n'est pas une liste de choses unies les unes aux autres et distinctes les unes des autres *par elles-mêmes*²¹⁴. La conséquence inéluctable et, aux yeux de Scot, inadmissible de ce que proclamera le nominalisme du XIV^e siècle est celle à laquelle aboutit (a1) : « Si toute différence réelle est une différence numérique, la différence entre les genres et les espèces ne sera plus qu'une simple distinction de raison. »

Les cinq autres arguments renforcent la thématique de la nature commune comme *condition de possibilité* : sans elle, il n'y aurait plus ni conservation des espèces naturelles, ni ressemblance *réelle* entre singuliers de même espèce, ni définition du genre comme « mètre » des espèces à lui subordonnées ; ni contrariété *réelle* à l'intérieur d'un genre, ni objet unitaire des sensations, ni sensation autre que du singulier – toutes conséquences opposées aux principes fondamentaux de l'*aristotélisme* (voir encadré).

UNIVERSALITÉ ET ÊTRE INTELLIGIBLE

Le point (b) appelle quelques précisions. Scot distingue la nature commune objet du métaphysicien et l'universel objet du logicien. Mais il ne nie évidemment pas que la nature ait un être dans l'intellect. Ce qu'il nie, c'est que, « une fois dans l'intellect, elle ait d'emblée par elle-même l'universalité »²¹⁵, comme elle a d'emblée par elle-même la communauté hors de l'intellect. La nature commune a trois modes d'être : en soi, où elle est *indifférente* ; dans les indivi-

214. Sur la notion occamiste de « monde », cf. Guillaume d'Occam, *Ordinatio*, I, dist. 44 ; trad. E. Karger, in O. Boulnois (éd.), *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, p. 346-356, spécialement p. 347 (n. 57).

215. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 33.

Sur l'unité non numérique du sensible

(a2) S'il n'y avait d'unité réelle que l'unité numérique, ce qu'on appelle aujourd'hui les « régularités nomologiques » serait sans fondement. En termes aristotéliens, il n'y aurait pas de « génération univoque », sauf pour la pensée. Si l'on préfère : s'il n'y avait d'unité que celle des singularités en tant que singularités, un individu ne pourrait réellement engendrer un autre individu de *même nature* que lui. L'univocité de la génération et donc l'unité et la fixité des espèces naturelles ne seraient qu'un concept sans fondement dans les choses.

(a3) : S'il n'y avait d'unité réelle que l'unité numérique, il n'y aurait plus de *ressemblance réelle* entre les choses singulières, car le fondement et la cause prochaine de toute ressemblance, c'est l'unité – argument qui, comme le remarque lui-même Scot, permet de répondre à l'objection qu'on pourrait élever contre (a2) en soutenant que l'engendrant et l'engendré n'ont pas entre eux une unité, mais seulement une ressemblance : si la ressemblance réelle suppose l'unité réelle, on ne peut soutenir que l'univocité de la génération est seulement fondée sur une ressemblance.

(a4) : S'il n'y avait d'unité réelle que l'unité numérique, il n'y aurait plus d'unité susceptible de fonctionner comme mesure réelle de toutes les espèces appartenant à un même genre, puisque, comme le montre bien Aristote²¹⁶, l'unité du genre n'est pas une unité numérique ; (a5) : s'il n'y avait d'unité réelle que l'unité numérique, la contrariété ne serait plus une opposition réelle, puisque « les termes premiers d'une contrariété ne sont pas des singuliers, mais qu'il importe que l'un et l'autre présentent eux-mêmes une certaine unité ». Autrement dit : les contraires sont d'abord des espèces opposées à l'intérieur d'un même genre. S'il n'y a que les individus qui ont une unité réelle, il n'y aura plus d'opposition réelle entre les espèces.

(a6) Le sixième argument se subdivise en deux : (a61) s'il n'y avait d'unité réelle que l'unité numérique, « le sens n'aurait plus d'objet unitaire, puisqu'il n'y aurait plus de concept ou de raison univoque des sensibles ». Autrement dit : les sensibles seraient radicalement hétérogènes, on ne percevrait plus un objet mais seulement des faisceaux de sensations non coordonnées, (a62) de plus, si l'objet du sens était le singulier numériquement un, on ne pourrait sentir (ni donc penser) autre chose que le singulier lui-même. Autrement dit : il n'y aurait plus d'idées générales mais seulement des sensations ponctuelles.

216. Cf. Aristote, *Métaph.*, I, 1, 1052b18-20.

dus, où elle a une unité spécifique « moindre » que l'unité singulière ; dans l'intellect, où elle est universelle. La force de l'analyse de Scot est de distinguer deux actes intentionnels correspondant aux visées respectives du métaphysicien et du logicien, deux actes complémentaires aussi, qui s'enchaînent comme tels dans l'activité non plus seulement perceptive, mais cognitive : l'intuition éidétique de la nature commune et l'intellection de l'universel.

Ces deux actes présupposent, toutefois, une première rencontre de la nature commune dans la perception. Il y a ainsi une séquence menant de la perception à la saisie de l'universel, qui passe par la possibilité, non nécessairement exercée comme telle, d'explicitier éidétiquement le contenu perceptuel. Cette séquence est la version scotiste de la théorie aristotélienne de la formation de l'universel à partir de la sensation et de l'expérience, telle qu'il l'expose dans la *Métaphysique*, A, et, surtout, dans les *Seconds Analytiques*, II, 19. On peut en exprimer l'essentiel en disant que Scot y thématise la relation de l'abstraction à la perception dans le cadre, propre à son ontologie, d'un passage de la présentation de la nature commune dans la sensation à la constitution réflexive de l'universel dans l'intellect. Dans ce dispositif, la saisie de la nature commune dans sa séparation éidétique n'est pas nécessairement posée comme moyen terme, elle joue plutôt le rôle du « je pense » dans la psychologie transcendante de Kant : celui, *mutatis mutandis*, d'une « représentation qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ».

*L'objet des sens et l'unité de la perception :
l'unité non numérique du sensible*

Dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, Aristote faisait remonter au niveau même de la sensation la première rencontre de l'âme avec l'universel, puisque, selon lui, « bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu », la sensation n'en portait « pas moins sur l'universel ». Dans Scot reprend cette observation du point de vue de la différence entre être singulier, nature commune et universel, et il lui donne une nouvelle signification en même temps qu'une nouvelle portée. Passée au prisme de l'avicennisme, la thèse d'Aristote suggère trois questions. La première est proprement aristotélienne : l'objet des sens est singulier, celui de la pensée universel, mais est-ce la singularité du sensible qui est l'objet propre du sens ? La deuxième suppose la théorie avicennienne de l'essence neutre : l'essence en tant qu'essence est « indifférente au singulier et à l'universel », mais l'objet du sens, donné

dans un individu singulier, est-il singulier, universel ou indifférent aux deux ? La troisième est plus spécifiquement scotiste et offre une pierre d'achoppement avec toute forme de nominalisme : quel est le fondement *réel* de nos concepts généraux abstraits ?

Scot répond aux trois à la fois en attribuant aux objets *sensibles* une *unité réelle*, celle, précisément, de la nature commune, distincte de l'unité numérique du singulier et de l'universalité du concept fondée par elle. Cette unité est analysée comme la condition de possibilité même d'une adresse sensible objective.

Revenant sur la théorie aristotélicienne de la perception, Scot s'attache spécialement à reformuler la relation existant entre l'intellection des concepts, où s'exprime l'*unité* des « objets naturels que distingue spontanément notre perception » et cette perception même. Aristote avait montré que « tout être naturel a une essence, objet de la définition », mais, tout en maintenant que celle-ci devait être élaborée par l'analyse inductive, il l'avait programmatiquement encadrée, en amont, par une perception distinguant spontanément des *objets* et, en aval, par « un acte intellectuel irréductible à une constatation empirique », saisissant l'unité et la *liaison nécessaire des éléments* du défini. Scot réarticule le tout en deux grandes thèses :

1. Les objets des sens ont une unité.
 1. 1. Cette unité n'est pas celle d'un universel logique défini par sa prédicabilité.
 1. 2. C'est une unité réelle (celle de la nature commune) qui précède tout acte de pensée.
 1. 3. Cette unité réelle est définie par « l'être en plusieurs ».
 1. 4. L'unité de l'universel complet réclame le cumul des deux facteurs dans la pensée.

L'unité de l'objet du sens n'est pas l'unité universelle en acte, mais quelque chose d'un de par une unité antérieure, à savoir réelle, qui meut l'intellect à produire quelque chose de commun, abstrait de tel ou tel singulier et qui relève d'une même espèce plutôt que d'espèces différentes – autrement l'universel ne serait qu'une fiction. De fait, toute pensée mise à part, tel blanc s'accorde mieux avec un autre blanc qu'avec un objet appartenant à un autre genre. C'est pourquoi je dis que cette unité réelle qui précède l'acte de pensée est quelque chose d'un *en plusieurs*, et non pas *dit de plusieurs*, car c'est par la pensée qu'elle devient un *dit de plusieurs* – et c'est alors qu'elle est un universel, pas avant ; car, selon Aristote, pour qu'il y ait universel, les deux conditions sont requises ²¹⁷.

217. Cf. Duns Scot, *Quaest. Metaph. I, quaest. 6, § 5*.

2. Les actes de sensation sont le fait de la faculté sensorielle.
 2. 1. Un acte de sensation porte sur un singulier.
 2. 1. 1. L'objet premier de l'acte de sensation n'est pas le singulier.
 2. 1. 2. L'objet premier de l'acte de sensation est l'unité existant dans le singulier.
 2. 1. 3. Cette unité est « universelle » au sens de l'*unité réelle* (nature commune) fondant l'universalité proprement dite ou prédicabilité.
 2. 1. 4. L'acte de sensation portant sur un singulier vise son objet premier sous l'angle exclusif de la singularité.
 2. 2. Plusieurs actes de sensations portent sur plusieurs singuliers.
 2. 2. 1. Plusieurs actes de sensation donnent naissance à la perception d'un commun.
 2. 2. 2. L'objet de la perception d'un commun est un universel.

Tout acte de sensation porte sur un seul singulier, plusieurs actes de sensations portent sur plusieurs singuliers, or tous ces actes sont le fait d'une seule et même puissance – la puissance sensitive, on peut donc conclure qu'aucun singulier n'est le premier objet de cette puissance, mais que son premier objet est quelque chose d'un [qui est] en plusieurs singuliers, et qui est d'une certaine manière universel. En effet, bien que tout acte de sentir porte seulement sur du singulier, il ne porte pas sur le singulier comme sur son objet premier. Son objet premier est cette *unité* qui existe dans le singulier – faute de quoi l'objet et l'acte de la puissance ne seraient pas pareils. Toutefois, il ne vise cette unité que sous l'angle de la singularité. [...] De plusieurs actes de sensation, en revanche, on peut tirer un commun, et son objet est ce qu'on appelle l'universel ²¹⁸.

La doctrine de Scot sur l'unité de l'« universel en plusieurs », c'est-à-dire sur l'unité de la nature commune comme objet premier de la sensation, pose donc : (a) qu'il y a une unité réelle, fondement de l'unité du genre, qui s'adresse au sens à titre d'objet ; (b) que cette unité ne constitue pas elle-même l'objet ; mais (c) que ce qui constitue cet objet est la nature, à laquelle, sans que la pensée y ait la moindre part, cette unité convient.

218. *Ibid.*, § 11.

De la perception à l'intellection de l'universel

Bien qu'il affirme à plusieurs reprises que plusieurs actes de sensations donnent naissance à la perception d'un commun dont l'objet est un universel, la thèse fondamentale de Scot est qu'une seule perception sensible suffit pour que l'intellect puisse formuler les concepts universels correspondants. Cela ne veut pas dire que tout concept soit toujours formé à la première rencontre, cela veut dire que rien n'empêche qu'il le soit. En fait, cette condition suffisante explique que la perception ne recommence pas à chaque rencontre singulière le trajet qui mène de la perception au concept. De plus, les deux thèses sont compatibles, elles sont même complémentaires : s'il faut qu'il y ait plusieurs perceptions de singuliers pour qu'il y ait perception d'un commun, cela veut dire que la pluralité des perceptions est la condition de la perception du commun *comme commun*. Cela n'implique pas que le commun ne soit pas perçu dès la première perception, mais seulement qu'il n'est pas perçu *comme tel*. Surtout, en affirmant qu'une seule perception suffit à l'engendrement d'un concept, Scot veut dire que l'intellect ne dépend pas directement et exclusivement du sens dans son activité idéatrice. Il n'y a donc pas pour Scot d'abstraction inductive de l'universel à partir du sensible. La répétition des expériences est moins nécessaire à la formation du concept universel correspondant à une chose qu'à la saisie du rapport unissant deux choses entre elles : elle « favorise notre croyance à la vérité du rapport qui les unit ».

La preuve du premier point : l'intellect forme un concept vrai, même si cela fait suite à une sensation erronée. Si la vue saisit comme blanc quelque chose de noir, l'intellect conçoit vraiment la blancheur et une vraie blancheur, autrement dit : ce qu'il conçoit, c'est bien la blancheur ou de la blancheur, ni plus ni moins qu'il ne le ferait si le sens voyait vraiment du blanc²¹⁹. C'est une thèse aristotélicienne : la formation du concept par l'intellect est une opération naturelle infaillible, même si la sensation qui en est l'occasion est fautive.

La sensation est nécessaire pour former les concepts, mais ils ne sont pas tirés de l'expérience. La connaissance sensible est nécessaire pour former les termes de nos propositions, elle est nécessaire pour former les principes qui règlent l'enchaînement des propositions, car elle en est l'occasion, elle ne l'est pas pour que la vérité de ces propositions nous soit connue. Cela incombe seulement à l'in-

219. Cf. Duns Scot, *Quaest. Metaph.*, I, *quaest.* 4, § 14.

tellect : même une sensation vraie ne peut être connue comme vraie par le sens – il lui manque la réflexion.

Les interprètes d'Aristote ont bloqué sous un même terme, 'universel d'expérience', deux phénomènes distincts : la formation du concept universel, ce qu'on appelle l'induction abstractive, et le *raisonnement* inductif à partir de l'expérience. Le premier regarde la pensée au sens de concevoir ; le second, la pensée au sens de connaître. La distinction entre concevoir et connaître est fondamentale. En un sens, concevoir et connaître sont synonymes : concevoir la nature d'une chose, c'est connaître cette nature. Mais, en un second sens, ils ne le sont pas : au sens où connaître s'applique non à la nature d'une chose, mais à la relation qu'elle entretient avec une autre. L'induction abstractive n'est pas la source directe, la cause matérielle, de la formation du concept universel : elle en est la cause occasionnelle, ce que traduit le principe aristotélicien, « un sens de moins, une science de moins » (*Anal. post.*, I, 18, 81a38-40), qui prouve qu'elle est cause, et le fait qu'une seule sensation suffise à la production du concept universel, qui montre qu'elle est cause seulement *occasionnelle*.

Dire que nous ne connaissons rien par un acte de l'intellect sans avoir eu connaissance de sensibles dans le sens, sans avoir été affecté de sensibles par l'intermédiaire du sens commun et de l'imagination (*φαντασία*), signifie seulement que le sensible est l'occasion de l'intelligible. Cet occasionnalisme conserve le platonisme par des moyens nouveaux. Platon avait déjà dit que le sensible était l'occasion de la réminiscence. Scot conserve cette thèse en abandonnant l'innéisme au profit de la *spontanéité de la pensée*. L'intellect forme spontanément, c'est-à-dire d'emblée et à partir de lui-même le concept à l'occasion de la sensation. Pourquoi faut-il une sensation ? La réponse est du même ordre que chez Platon, mais transposée en contexte chrétien. La déchéance de l'âme dans le corps est cause que l'homme a besoin de sensible pour se ressouvenir. La déchéance du péché fait que l'homme ne peut dans son « état présent » former un concept sans y être *provoqué* par une sensation. S'agissant de connaître, il est également clair qu'il appartient à l'intellect de juger de l'acte du sens par le canal (*per*) de la connaissance reçue *occasionnellement* de l'acte de sensation – la sensation ne se jugeant pas elle-même ni de sa propre vérité, cela ne signifie pas qu'il dépende d'elle dans ce jugement. Il ne saurait juger sans elle, car il n'aurait rien à juger, pourtant il ne juge pas en fonction d'elle ou à partir d'elle, mais à partir de lui-même et de ses propres principes.

Induction abstractive et « intuition intellectuelle »

Il faut distinguer l'induction abstractive et le raisonnement inductif à partir de l'expérience. Les *Seconds Analytiques*, II, 19, juxtaposent deux ordres distincts : celui des « notions impartageables et véritablement universelles » et les « premiers principes de l'art et de la science ». La phrase : « C'est de l'expérience, c'est-à-dire de l'universel, que vient le principe de l'art et de la science » est ambiguë ; elle signifie soit que les principes sont tirés des concepts universels, soit que les concepts universels sont eux-mêmes les principes, qu'ils sont *pris comme principes*. Le rôle de l'induction est lui-même ambigu, car Aristote dit que c'est par induction que nous connaissons les principes et, quelques lignes plus bas, il dit, au contraire, que c'est l'intuition qui appréhende les principes.

Cette double contradiction est levée par Scot. Il faut distinguer dans les formules d'Aristote :

- (a) l'induction par laquelle la sensation produit l'universel ;
- (b) l'induction abstractive par laquelle l'âme s'élève de l'universel aux « notions impartageables et véritablement universelles » : les catégories ;
- (c) l'intuition des principes au sens d'*habitus* par lesquels nous connaissons la vérité, où « intuition » s'oppose à démonstration ou raisonnement (c'est-à-dire au syllogisme).

Au point (a), Scot répond que la sensation ne produit rien, qu'elle n'est que cause occasionnelle. Le point (b) n'est pas non plus d'ordre inductif, il regarde ce qu'on pourrait appeler la *déduction* des catégories. Il s'agit d'une déduction à partir des genres de prédication fondée sur la déterminabilité du concept univoque d'étant.

Reste le point (c). De quoi parle-t-on ? les *habitus* sont des principes, non des concepts. La question que pose Scot à propos de (c) est donc : d'où viennent les principes ? Un exemple de principe est *De omni est affirmatio vel negatio vera* : « Pour toute chose, il y a une affirmation ou une négation qui est vraie. » Ce principe fondamental de la logique est une proposition ($p \vee \sim p$). D'où l'intellect tire-t-il cette proposition et d'où connaît-il qu'elle est vraie ? La réponse de Scot est : dès que l'intellect a formé les deux concepts d'affirmation et de négation à partir du sensible, il est capable de formuler le principe, c'est-à-dire de joindre les deux termes, d'appréhender leur connexion et de lui « donner son assentiment ». On pourrait raffiner encore et demander d'où il tire les termes, *i.e.* les concepts de l'affirmation et de la négation. Scot pose qu'ils sont for-

més à partir du sensible, non qu'ils sont saisis comme sensibles : « Personne n'a jamais vu de ses yeux (*per sensum*) l'affirmation (*haec affirmatio*) ni la négation » (*haec negatio*), c'est-à-dire l'affirmation et la négation dont il est question dans le principe ou, si l'on préfère, l'affirmation et la négation en général. *A fortiori*, personne n'a jamais vu non plus « leur disjonction » (*separatio*). La connaissance sensible est nécessaire à la formation des concepts, mais pas à la vérité du principe composé à partir d'eux, car celui-ci est spontanément formé par l'intellect. En outre, à supposer que l'on puisse saisir par les sens la disjonction des deux termes du principe, il resterait que cette connaissance expérimentale serait seulement « l'occasion de la connaissance du principe, et non la cause » ni de sa connaissance ni de sa vérité. La preuve en est à nouveau que, si les données sensibles à partir desquelles l'intellect forme ses idées d'affirmation et de négation étaient fausses, le principe formulé à l'occasion resterait vrai²²⁰.

Ce que dit Scot, ce n'est pas qu'il y a « intuition intellectuelle » des principes, expression vague, mais que, dès que les termes sont connus à partir des sensibles, l'intellect les compose et assentit à la proposition ainsi formée. En d'autres mots, ni l'universel ni les « principes premiers » ne sont tirés par induction du sensible.

Si ni les termes de la connaissance scientifique ni les principes ne sont tirés de la connaissance sensible, le raisonnement inductif à partir de l'expérience sensible ne peut engendrer en nous une connaissance scientifique, c'est-à-dire une connaissance du pourquoi (*propter quid*), non une simple connaissance du fait (*quia*). L'expérience permet le constat de certaines récurrences, de certaines connexions ; mais elle n'aboutit qu'à une connaissance probable : le savoir empirique argué *par analogie* (*per simile*) que ce qui est le cas pour un singulier le sera pour plusieurs, et que ce qui l'est pour un grand nombre le sera pour tous²²¹. La véritable connaissance scientifique suit l'ordre inverse : non l'ordre inductif de l'analogie, qui va du particulier à l'universel, mais l'ordre déductif de l'analyse, qui va de l'universel au particulier.

220. Cf. Duns Scot, *ibid.*, § 4-5.

221. Cf. Duns Scot, *ibid.*, § 6.

SENSATION, INTELLÉCTION, INTUITION ÉIDÉTIQUE :
LA DOCTRINE DES INTENTIONS

Une fois distinguées la connaissance des « principes » et celle des « universaux », on comprend mieux l'originalité de la doctrine scotiste. Dire que les concepts universels sont produits par l'intellect à l'occasion d'au moins une perception sensible et que les principes sont formés spontanément par l'intellect dès qu'il est en possession des termes ou concepts à partir desquels ils se composent, c'est souligner la spontanéité de l'intellect par rapport à la connaissance sensible. Mais c'est aussi renvoyer à des opérations d'ordre différent : dans un cas, l'« appréhension de réalités simples » ; dans l'autre, leur composition. En outre, il y a une grande variété de concepts simples. La quiddité d'une chose, son *οὐσία*, n'est pas un concept du même ordre que celui de *genre* ou d'*espèce*. Scot articule ces différences en s'appuyant sur la distinction des intentions premières et secondes, introduite par Avicenne pour marquer la spécificité du genre logique par rapport au genre naturel.

Les trois acceptions de l'universel selon Scot

L'universel peut être considéré de trois manières. Sous un premier aspect, (a) 'universel' est pris pour une « intention seconde », c'est-à-dire la raison de prédicabilité, autrement dit la prédicabilité *de multis*, qui fait qu'un prédicable peut être prédiqué d'une pluralité d'objets en fonction de la relation de raison qu'il entretient avec eux, relation qui est désignée concrètement par le nom 'universel' et abstraitement par le nom 'universalité'. Sous un deuxième aspect, 'universel' est pris pour ce qui est dénommé à partir de cette intention, c'est-à-dire pour ce qui est appelé 'un universel', parce qu'on lui applique concrètement le concept d'universel et le nom concret correspondant ('universel'). La notion de dénomination est ici fondamentale : c'est le nom latin de ce qu'Aristote appelle la paronymie, c'est-à-dire la désignation d'une chose par un terme concret, un adjectif, prédicable d'elle. L'universalité n'est pas prédicable *abstraitement* : c'est-à-dire à l'aide d'un substantif. On ne peut dire d'un genre qu'il est 'universalité'. On peut seulement dire de lui qu'il est 'un universel', ou qu'il est 'universel'. Ce qui est dénommé 'universel', c'est-à-dire ce dont on peut affirmer l'universalité concrètement en l'appelant 'un universel', est une « chose de première intention », c'est-à-dire une réalité qui, contrairement à l'intention seconde, n'est

pas d'ordre purement métalinguistique ou métalogue. Cette *réalité* peut cependant être prise de deux manières. Au premier sens, (b) il s'agit « du sujet éloigné » désigné paronymiquement comme universel à partir de l'intention seconde ; au second sens (c), il s'agit de son « sujet prochain ». L'universel au sens (b) est la « nature, prise absolument » (*natura absolute sumpta*), qui est universelle au sens où « de soi elle n'est pas particularisée » (*ex se non est haec*) et où, donc, « de soi il ne lui répugne pas d'être dite d'une pluralité ». L'universel au sens (c) est « l'universel complet », ce qui est « vraiment indéterminé en acte », en sorte que tout en constituant un intelligible numériquement un, il soit prédicable de chacun de ses sujets (*dicibile de omni supposito*).

Ces trois acceptions d'« universel » permettent de résoudre le conflit du conceptualisme, pour qui l'universel est seulement un concept, et du réalisme, pour qui l'universel est réellement (*est in re*). L'opinion qui soutient que l'universel est « seulement dans l'intellect » convient à l'universel au sens (a), car, en tant qu'intention seconde, la raison de prédicabilité, c'est-à-dire la relation de l'universel à des objets, ne concerne l'objet qu'en tant qu'il est dans l'intellect qui établit ce rapport. L'opinion qui soutient que « l'universel est réellement » convient à l'universel au sens (b), au sens où, celui-ci étant pris comme une « nature qui de soi n'est pas particularisée », on peut, en ce sens précis, y voir *quelque chose d'universel*. Mais aucune des deux positions théoriques, le conceptualisme et le réalisme, ne dit vraiment ce qu'est l'universel au sens de « complètement universel » (*universale completa*). Le réalisme ne pose pas l'universel complet, parce que l'universel qu'il considère n'est pas « suffisamment indéterminé », au sens où « il n'est pas positivement contraire à la détermination », mais seulement « privativement ». Il n'a pas l'indétermination positive que seul possède le complètement universel. Mais le conceptualisme n'atteint pas lui non plus « l'universalité complète » (*completa ratio universalis*), il atteint seulement une « intention naturellement postérieure à la raison complète de l'universel », c'est-à-dire l'intention d'« universel » ou d'« universalité ». L'universalité véritable est « l'indétermination, comme (*quasi*) contraire », c'est-à-dire l'indétermination positive, contraire à toute détermination, « grâce à laquelle *homme* est suffisamment indéterminé pour que, par une intellection unique, il soit conçu quidditativement en tout homme » (*ut unica intellectione conceptum quidditative insit omni*). Or ce qui peut être quidditativement conçu en tout homme « précède naturellement l'intention seconde ou universalité logique, autrement dit la relation de pré dica-

bilité (*habitus de multis*) », qui est ce qu'atteint le conceptualisme.

Le problème est ainsi d'expliquer non l'abstraction au sens classique du terme, mais comment l'âme arrive à produire en elle un objet suffisamment indéterminé pour être complètement universel, c'est-à-dire susceptible d'être conçu quidditativement en tout. Ce que Duns Scot relance, c'est à la fois la nature indifférente d'Avicenne et la doctrine de l'intellect d'Aristote, mais en redistribuant entièrement les cartes.

*La nature commune, l'intellect
et la théorie des causes concourantes partielles*

Étant donné qu'il n'existe pas d'universel séparé, c'est-à-dire de chose assez indéterminée pour apporter à l'intellect l'« universalité complète » qui est celle du concept quidditatif, on pourrait être tenté de poser que l'universel est donné d'avance dans l'intellect – une solution de type platonicien. Mais, comme Avicenne, Scot refuse et l'existence d'un « trésor des formes » (*thesaurus intelligibilium*) immanent à l'âme humaine et l'hypothèse connexe de la réminiscence. Reste la doctrine aristotélicienne, avec la distinction de l'intellect possible et de l'intellect agent extrapolée par les commentateurs du *De anima*, III, 5, qui, à la fin du XIII^e siècle, est couramment admise. Mais, renonçant aux formes « innées », Scot ne les réintroduit pas, sous un autre nom, dans l'appareil psychique tel que le décrit Aristote. En un mot, l'intellect dit « possible » ne contient pas d'avance l'universel. Il est purement réceptif. Mais cette réceptivité même ne suffit pas. Étant donné, en effet, qu'aucun objet n'est suffisamment universel pour atteindre de soi à l'universalité réelle *ex parte rei*, l'intellect possible, dont la seule fonction est de recevoir, ne peut recevoir l'objet plus indéterminé qu'il ne lui est donné (*non recipit indeterminatius quam obiectivum est factivum*). Si l'intellect possible reçoit l'universel « complètement universel », il ne le doit donc ni à sa propre nature ni à l'objet incomplètement universel, mais au concours causal de la nature de soi indéterminée et de l'intellect agent.

Le recours à l'intellect agent est classique dans la psychologie aristotélicienne. Scot l'intègre, toutefois, à un ensemble qui n'est plus aristotélicien, dominé par une nouvelle conception de la causalité : la causalité commune de causes partielles concourantes. Le concours de l'intellect agent et de la nature commune, ou, comme dit Scot, l'intellect agent « concourant avec la nature de soi indéterminée », est « la cause intégrale (*integra*) de la production de l'objet dans l'intel-

lect possible selon l'être » objectif et l'« indétermination complète » qui est celle « de l'universel ». L'action de l'intellect agent est donc *universalisatrice*, elle n'est pas *abstractive*, au sens habituel du terme. Dans la psychologie aristotélicienne, notamment dans l'interprétation retenue par maints aristotéliciens du XIII^e siècle, l'intellect agent agit sur l'espèce sensible pour la *dématérialiser*, c'est-à-dire la « dépouiller » de tous les accidents matériels et, ainsi, l'*intelligibiliser*. Scot, qui prolonge ici un argument de Godefroid de Fontaines (*Quodlibet* V, *quaest.* 10), rejette cette vision de l'activité de l'intellect agent : l'intellect agent ne peut agir directement sur l'espèce sensible, sans « contracter » (comme on *contracte* une maladie) son mode d'être « étendu et sensible ». On ne peut ainsi expliquer, comme le faisait Averroès, la production de la « forme intelligible » universelle par l'abstraction « dénudant » l'espèce de « son idole sensible », pour que, rendue intelligible en acte, elle vienne informer l'intellect possible – s'il agit directement sur la *species sensibilis* ou le *phantasma*, l'intellect agent ne rendra pas la forme sensible intelligible, il se rendra lui-même sensible : « Si l'intellect agent intervenait dans les fantasmes eux-mêmes, ce qu'il transmettrait serait *étendu*, il serait donc incapable d'assurer le transfert d'un ordre de réalité à un autre, et il ne serait pas mieux proportionné à l'intellect possible que le fantasme lui-même²²². » Chez Scot, la marque de la finitude de l'esprit humain change ainsi entièrement de nature. Dans la tradition aristotélicienne, le signe de la finitude est que seule l'espèce sensible, plus exactement l'image (*phantasma*) intelligibilisée par l'intellect agent, a le pouvoir d'affecter (littéralement de « mettre en mouvement ») l'intellect possible, l'image et donc, à travers elle, la chose extérieure à l'âme : comme dit Averroès, « toute notre connaissance tire son origine de la sensation », i.e. la pensée humaine est *assujettie à la sensation*. Pour Scot, au contraire, l'intellect agent agit directement sur l'intellect possible, à titre de cause concourante, certes, mais directement tout de même. La marque de la finitude est dans la nécessité du concours, nécessité extrinsèque à la nature de la pensée comme de l'intellect, et qui tient seulement à l'état de déchéance de l'homme après le péché d'Adam : nécessité de fait, non de droit.

En outre, l'espèce qui concourt avec l'intellect agent dans la production de l'universel complet n'est pas l'espèce sensible des aristotéliciens. C'est une espèce qui véhicule non pas une « forme intelligible en puissance », mais une nature de soi indéterminée, cette nature commune, extrapolée de l'« essence indifférente » d'Avi-

222. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, I, dist. 3, *quaest.* 6, § 8.

cenne, que Scot place au fondement réel de tous les jugements de ressemblance comme au principe de toute perception : cet universel incomplet qui est d'emblée saisi par le sens avec le particulier et qui est aussi bien en puissance « éloignée » de détermination dans la singularité que d'indétermination dans l'universel²²³.

Le résultat du concours causal de l'espèce véhiculaire de la nature commune et de l'action de l'intellect agent dans l'intellect possible donne donc naissance à l'universel complet : ce que Scot appelle le concept objectif de la chose connue. Ici se marque une nouvelle coupure avec l'épistémologie aristotélicienne. L'intelligible complet produit en l'intellect possible n'est pas simplement décrit comme *forme intelligible en acte de l'intellect possible*. En la rigueur des termes, le processus de causalité concourante se laisse ainsi décrire : le concours causal du fantasme et de l'intellect agent donne naissance à une espèce intelligible. Mais à peine celle-ci est-elle « causée dans l'intellect possible *formellement* qu'est causé simultanément un objet abstrait, non pas formellement, mais objectivement ». Autrement dit, il ne faut pas confondre l'action de la *species* véhiculaire sur l'intellect possible, qui livre la forme intelligible d'une chose (*i.e.* son concept formel), et celle de l'intellect agent, qui produit un concept objectif de la chose ainsi connue. L'intellect agent produit dans l'intellect possible le concept objectif de la chose dont la *species* véhiculaire imprime le concept formel. Naturellement, on ne peut dissocier les deux puisqu'il y a concours et production simultanée. Il s'agit plutôt de marquer ce qui, dans le concept objectif, vient de la chose extérieure et ce qui vient de l'intellect lui-même. C'est dans cette délicate jonction que se réalise chez Scot l'union de l'empirique et de l'*a priori*, dans le concours causal en un même produit de deux facteurs, dont l'un vient *formellement* de la chose même et dont l'autre tend *objectivement vers elle* : ce qui fait *principalement* d'un objet un objet, c'est que la puissance tend vers lui, non qu'il imprime en elle une espèce. Quoique non entièrement thématisée comme telle, la distinction porteuse de la doctrine de l'universel complet est donc celle de la chose extérieure et de l'objet, de la réalité et de l'objectité : « Ce qui fait essentiellement de la chose un objet consiste beaucoup moins dans l'action exercée par la chose sur notre faculté de connaître, que dans l'acte par lequel notre intellect s'en empare²²⁴. »

On peut ainsi résumer la doctrine scotiste de l'universel. Il ne faut

223. Cf. Duns Scot, *Quaest. Metaph.*, VII, *quaest.* 18, § 8.

224. Cf. É. Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *AHDLMA*, 2 (1927), p. 184.

pas confondre (a) l'acte de sensation et la perception de la nature commune dans le singulier, (b) l'intuition de la nature commune comme nature de soi indéterminée, (c) la saisie de l'universel complet dans son être objectif et (d) le concept métalogique de l'universel et de l'universalité.

Objet premier de l'acte de sensation portant sur le singulier (= 'a'), mais saisi par elle sous l'angle de la singularité, la nature commune, dans son unité, peut être saisie par la pensée dans une « intention première » (= 'b'), c'est-à-dire dans un acte intentionnel présentant la nature commune dans sa neutralité, dans sa « séparation éidétique »²²⁵, indépendamment de l'universalité et de la singularité. De fait, le concept qui saisit la nature commune comme nature commune ne la saisit pas comme universelle, il la saisit comme une essence indifférente, c'est-à-dire telle qu'il n'est pas contradictoire avec ce qu'est cette nature d'être dans un autre sujet. Plus qu'à propos de l'intellection aristotélicienne des « indivisibles » (ἡ... τῶν ἀδιαίρετων νόησις, *De an.*, III, 6, 430a26) ou de celle des « objets immatériels » (III, 6, 430b31), on peut donc parler ici d'une « intuition des essences », car, selon les termes mêmes de Scot, l'« intention première » de la nature commune est l'intuition de la *natura* « en tant qu'aucun mode n'est coïntelligé en même temps qu'elle ». Cette intuition (= 'b') n'est pas réductible à la perception (= 'a'), car, dans la perception, la nature est saisie « sous l'angle de la singularité », alors que dans l'intuition de l'essence « le mode d'intellection est l'universalité ». Toutefois, comme l'intuition de la *natura* est une intellection sans coïntellection, « le mode d'intellection de la nature est bien l'universalité, mais ce mode lui-même n'est pas intelligé » dans cette intuition²²⁶. L'intuition scotiste des essences est donc un mode formel d'intellection de la nature, qui la saisit universellement, mais non comme universelle.

L'universalité véritable est posée dans un autre acte de connaissance qui atteint l'universel non plus dans son « indétermination privative » (*indeterminatio privativa*), mais dans son « indétermination » positive « contraire à toute détermination » (*universalitas contraria*), qui permet de concevoir quidditativement l'universel en tout sujet (*in omni*) concerné, universalité qui « précède naturellement l'intention seconde ou universalité logique » (= 'd'), autrement dit la relation de prédicabilité (*habitus de multis*), exprimée en tant que telle par les prédicats 'universel' et 'universalité'. Naturellement, en tant qu'il est

225. Cf. O. Boulnois, « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 25.

226. Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, *dist.* 3, § 33.

conçu quidditativement en tout sujet, l'universel complet est aussi prédicable de tout sujet. Mais ce n'est pas pour autant une intention seconde. Sa prédicabilité n'est descriptible qu'au moyen d'une intention seconde, c'est-à-dire métalinguistiquement dans des énoncés comme « *homme* est un universel », c'est-à-dire non pas une nature indifférente à la multiplicité, mais un prédicable susceptible d'être attribué à une multiplicité de singuliers de même espèce, dès le moment où il est conçu quidditativement en une multiplicité de singuliers. Ce n'est pas pour autant que l'universel complet est une simple intention seconde au sens décrit *supra* : le concept objectif d'homme n'est pas l'intention d'universalité (= 'd'). L'indétermination contraire est le nom scotiste de la prédicabilité réelle de l'essence ; l'indétermination privative, le nom de la tolérance ontologique de l'essence ; l'universalité « logique », le contenu intentionnel correspondant à la propriété métalogue des universaux, propriété énoncée concrètement par le terme 'universel' et abstraitement par 'universalité'.

L'unité de l'objet aperçue dans la perception sur fond de nature commune, la saisie de cette nature dans sa nudité comme pure formalité intelligible, puis sa saisie dans son « être objectif » de forme universelle *réellement* prédicable de plusieurs sont le contre-modèle scotiste du modèle empiriste aristotélicien de la genèse du concept en *Métaphysique*, A : sensation, expérience de la répétition dans la mémoire, conception de l'universel. Ce contre-modèle est rendu possible par la relecture scotiste de la notion d'intuition intellectuelle (νοῦς, *intellectus*) inopinément mise en place par Aristote à la fin des *Seconds Analytiques* : grâce à elle, Scot a l'idée de faire place à deux types d'intuition de la nature commune entre la perception sensible et la conceptualisation logique, celle de l'essence dans son indétermination privative, qui la rend prédicable de plusieurs choses (*de multis*), et celle de l'universel dans son indétermination contraire, qui la rend prédicable de tous ses sujets (*de omni*).

On voit ce qui sépare les doctrines de Scot de celles de Thomas sur la connaissance intuitive, la perception et les universaux. La vraie coupure entre le XIII^e et le XIV^e siècle est inaugurée par Scot dès la fin du XIII^e, non par Occam. Changement de régime de pensée, de style, d'écriture, de manière de questionner, changement de problématique aussi, sur la trame commune. En abordant Occam, on quitte donc moins Scot qu'on ne quitte Thomas. Par bien des côtés, l'occamisme est la maladie, que d'aucuns diront mortelle, du scotisme. Pour nous, c'est plutôt la mise en crise de la nouvelle configuration épistémique produite par Scot. Une crise qui a sa logique propre, que

l'on peut présenter aussi bien (c'est ce qui fait, d'ailleurs, sa spécificité) comme un tournant cognitiviste que comme un tournant linguistique.

Occam et le nominalisme

Vue du pont, la philosophie médiévale se partage en deux bandes rivales, l'une, celle des occamistes, joue du rasoir, l'autre, celle des barbus, écoute pousser ses poils. Quine a, semble-t-il, tout dit là-dessus en proposant de « raser la barbe de Platon avec le rasoir d'Occam ». L'antiplatonisme est-il pour autant la marque distinctive de l'occamisme ? Rien n'est moins sûr. L'horizon théorique d'Occam est l'aristotélisme et la philosophie de son temps. C'est contre eux qu'il tourne les armes de la critique. Pour comprendre le sens de la révolution occamiste dans la révolution du XIV^e siècle, il faut avant tout considérer ces armes et le terrain où il les utilise. Plutôt que de spécifier par avance les caractéristiques du « nominalisme d'Occam », nous irons le chercher où il nous attend : au point où porte sa première attaque – chez Aristote.

SÉMANTIQUE ET ONTOLOGIE

Occam est aristotélicien, mais son aristotélisme est ontologiquement *réduit*. Des quatre sortes d'étants distingués par les relations « être dit de » et « être dans » en *Catégories*, 2, il ne retient que les substances premières et leurs qualités. Toutes les qualités sont des qualités individuelles : la blancheur de Socrate (*i.e.* celle de cet homme-ci), celle de Brunel (*i.e.* ce cheval-ci), numériquement distinctes les unes des autres, comme le sont leurs « porteurs ». Pour Occam, donc, tous les étants sont singuliers. La conséquence la plus remarquable de cette ontologie dite « particulariste » ou « parcimonieuse » est l'élimination des entités qui, jusqu'alors, avaient posé le plus de problèmes aux philosophes : (a) les « substances secondes », c'est-à-dire les genres et les espèces, et (b) les qualités communes, telle la blancheur entendue comme propriété réelle *partagée* par une pluralité d'individus.

Les substances premières sont constituées de formes et de matières, qui sont leurs parties internes ou essentielles, mais « n'ont

par rapport à elles aucune autonomie »²²⁷. Chaque substance individuelle a sa forme individuelle (*forma particularis*) et sa matière individuelle (*materia particularis*). Il n'y a ni forme commune à deux choses singulières ni matière commune à deux choses singulières.

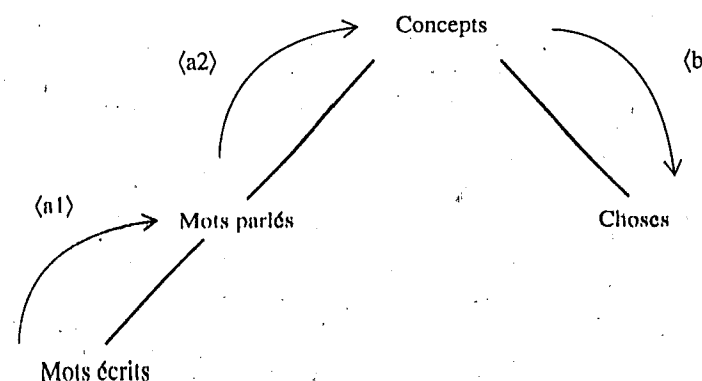
Il n'y a donc pas, pour Occam, de généralité dans les choses. Il n'y a une généralité que *par la signification*. Ce point est capital, car il permet, à lui seul, de situer Occam dans le débat sur les universaux. Pour ce faire, toutefois, il faut bien comprendre ce qu'est un signe pour Occam. Un signe est une chose singulière à laquelle il arrive de *représenter* simultanément une pluralité d'autres choses, soit (a) par nature, soit (b) par convention. Le nom commun 'cheval' est un signe par convention. Pour tout locuteur qui l'entend, ce nom représente tous les chevaux singuliers. La généralité est ainsi seulement l'affaire des noms communs. En ce sens, on peut dire qu'Occam est *nominaliste*, car il va de soi qu'une telle doctrine du nom comme signe implique la réduction des espèces et des genres à de simples noms communs. Cependant, les noms communs premiers ne sont pas les noms écrits (les *litterae* d'Aristote) ou prononcés vocalement (les *voces*), mais les concepts mentaux (les *passiones animae*, selon la terminologie du *De interpretatione*). Les noms communs mentaux appartiennent à ce qu'Occam appelle le « discours conceptuel » (*Summa logicae*, I, 1), c'est-à-dire le langage mental, antérieur à toutes les langues que les hommes ont instituées et dont ils se servent pour communiquer. Le langage mental est donc composé de mots qui sont des concepts qui sont des signes naturels, par opposition aux mots écrits et oraux dont la signification est le produit de conventions.

Les mots, les concepts et les choses : refonte du triangle sémiotique

Le triangle sémiotique qui, depuis Aristote, déterminait le rapport des mots, des concepts et des choses est remplacé par une structure de subordination entre les signes. Tel que le présentait le *De interpretatione*, le rapport des mots, des concepts et des choses s'établissait grâce à deux relations fondamentales : (a) la relation des « sons vocaux » (φωναί) aux concepts mentaux (« passions » ou « affect-

227. Cf. Cl. Panaccio, « La philosophie du langage de Guillaume d'Occam », in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (« Geschichte der Sprachtheorie »), Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1995, p. 185. Les travaux de Panaccio, dont l'interprétation d'Occam est, philosophiquement, la plus cohérente et la plus systématique de toute la littérature récente, fondent l'essentiel de notre discussion.

tions de l'âme », les νοήματα, selon l'exégèse néoplatonicienne ; (b) la relation de ces « affects » (ou « noèmes ») aux choses. La relation (a) était posée comme conventionnelle, le son émis par la voix étant présenté comme le σύμβολον des états de l'âme. La relation (b) était, en revanche, posée comme naturelle, le concept étant « signe » (σημεῖον) « immédiatement » ou « premièrement » (πρώτως) des choses. Dans ce dispositif, il n'y avait donc pas de relation directe, « immédiate », des mots aux choses, mais une relation, symbolique et conventionnelle, des mots aux concepts et une autre, sémiotique et naturelle, des concepts aux choses, relation précisée par Aristote comme une relation de « ressemblance » ou « similitude ». Les « mots écrits » étant eux-mêmes définis comme les symboles des mots émis par la voix, on avait ainsi une série de relations hétérogènes : deux relations conventionnelles – (a1) entre les mots écrits et les mots oraux, (a2) entre les mots oraux et les concepts ; une relation naturelle (b) entre les concepts et les choses. Ce décrochage rendait compte de deux phénomènes : la diversité des écritures et des langues, l'identité des concepts « chez tous » les hommes, fondée sur l'identité des choses pour tous les hommes.



Défini à la fois comme une « similitude » ou « ressemblance » (ὁμολομα) de la chose et un état de l'âme, un affect, le concept était signe naturel au sens où il *ressemblait* à la chose et était *causé* par la chose. Dans la traduction latine de Boèce, la distinction entre les relations (a1-2) et (b) n'était pas lexicalisée : le même mot *nota* (« note ») rendait à la fois σύμβολον et σημεῖον. En outre, l'idée que

naturel » (*natural kind term*), c'est par exemple le terme 'homme' ou le terme 'cheval'. Le terme absolu n'établit aucune différence entre ses signifiés, il les signifie tous à égalité et à titre premier. Les signifiés d'un terme absolu *T* sont à leur tour définis prédicativement, c'est l'ensemble des individus dont il est (a été, sera ou peut être vrai) de dire « ceci est *T* ». Cette définition prédicationnelle, dont nous empruntons l'énoncé à Claude Panaccio, vient structurellement à la place de l'incertaine définition de la prédication synonymique. Mais elle boucle le système et assure la cohérence du rapport mots, choses, concepts.

Aux termes absolus Occam oppose les termes connotatifs. Le terme connotatif a deux significations : l'une première, qui est du même type que celle du terme absolu, l'autre secondaire, qu'Occam appelle connotation. L'exemple canonique du terme connotatif est 'blanc' – un terme doté d'une lourde histoire au moment où Occam s'en empare, puisque Aristote l'utilise en *Catégories*, 2, pour illustrer l'accident particulier – « un certain blanc existe dans un sujet, savoir dans le corps, mais il n'est affirmé d'aucun sujet » (on ne dit pas : 'Le corps est ce blanc') –, et en *Catégories*, 5, pour poser que, contrairement à « l'espèce et au genre qui signifient une substance de telle qualité », « le blanc ne signifie rien d'autre que la qualité », c'est-à-dire « signifie la qualité de manière absolue ». En faisant du terme 'blanc', contre l'intention expresse d'Aristote, un terme connotatif, qui ne signifie pas la qualité de manière absolue, mais deux séries de signifiés : les signifiés premiers, les choses individuelles blanches, auxquels il s'applique et dont il peut tenir lieu dans une phrase, et les signifiés seconds, les blancheurs singulières, attribuées dénominalement aux choses individuelles blanches, Occam résorbe ainsi le phénomène de la paronymie dans celui, plus général, de la connotation, qui s'applique aussi aux termes relationnels (comme 'père'). Les termes paronymiques sont donc, comme tous les connotatifs, des termes concrets qui signifient directement (*in recto*) des substances singulières et qui signifient secondairement (« à l'oblique », *in obliquo*), c'est-à-dire connotent, les qualités singulières qu'ils permettent d'attribuer aux substances singulières. Le terme connotatif est le paronyme ou terme accidentel concret de la tradition intentionniste. La différence avec les intentionnistes est qu'Occam ne se contente pas de poser le paronyme dans l'ordre du langage oral et écrit. Le langage mental lui-même est d'abord composé de termes absolus et de termes connotatifs.

La refonte de *Catégories*, 1, s'achève donc par l'élimination de l'homonymie. Il n'y a pas d'équivocité dans le langage mental. Ontologiquement, la définition occamiste de la paronymie clarifie

décisivement la perspective vainement articulée par Aristote dans le cercle de *Catégories*, 1, 2, 5 et 8. La connotation épouse parfaitement la bipartition ontologique du réel en substances et accidents. Dire que le paronyme est un terme qui connote un accident, c'est dire qu'il signifie à titre premier l'ensemble des individus auxquels il s'applique et qu'il signifie à titre secondaire les accidents qui inhérent à ces individus. Comme l'écrit Panaccio, « un terme *T* connote un accident *a* si et seulement si il existe une substance *s* telle que *T* signifie strictement *s* si et seulement si *a* inhère à *s* »²²⁸. Cette redistribution ne pose qu'un problème : celui de la distinction entre accident séparable et accident inséparable.

Accident séparable et accident inséparable

Porphyre, définissant l'accident comme « ce qui se produit et disparaît sans entraîner la destruction » de son sujet, en distingue deux types : l'accident séparable, par exemple *dormir* pour l'homme ; et l'accident inséparable, comme *être noir* pour un corbeau ou un Éthiopien. Cette distinction ne lui pose pas de problème puisqu'on « peut tout au moins concevoir un corbeau blanc et un Éthiopien qui perde sa couleur sans que le sujet lui-même soit détruit », ce qui n'entame pas la définition générale de l'accident posant que sa disparition n'entraîne pas celle du sujet. Dans l'ontologie d'Occam, l'accident inséparable pose toutefois un problème inédit. Si, en effet, certaines substances, par exemple les corbeaux et les Éthiopiens, possèdent à tout moment de leur existence un accident *a*, i.e. la noirceur, la notion de terme absolu entendue comme « terme d'espèce naturel » semble promise à éclater. Comment, en effet, considérer qu'un terme comme 'cheval' et un terme comme 'corbeau' sont de même type, si le signe conceptuel 'corbeau' connote *automatiquement* un accident particulier : la noirceur individuelle.

Selon Pierre Alféri, il y a là une impasse, l'« impasse de l'accident », dont Occam se tire au prix d'une « astuce » qui préserve la distinction ontologique de l'accident inséparable et du propre ou propriété, mais « cache une profonde faiblesse » – celle de l'ontologie du singulier considérée comme telle, faiblesse d'où découle la nécessité même d'un dépassement de l'ontologie. En quoi consiste cette impasse ? Occam commence par reformuler les définitions de Porphyre. « L'accident séparable est celui qui peut être supprimé natu-

228. Cf. Cl. Panaccio, « Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain », *Dialogue*, 26 (1987), p. 286.

rellement (*per naturam*) sans que le sujet soit détruit. » « L'accident inséparable est celui qui ne peut être supprimé naturellement sans que le sujet soit détruit, encore qu'il puisse l'être par la puissance divine. » Selon Alféri, le problème posé à l'ontologie occamiste est que, du point de vue de la nature, ces définitions laissent subsister le problème de l'accident, qui n'est levé que du point de vue de la puissance divine absolue. D'où, pour pouvoir distinguer le propre et l'accident inséparable, la nécessité d'une « astuce », exposée dans la suite immédiate du texte. Rappelons le texte dans la traduction de Joël Biard : « [l'accident inséparable diffère du propre, car,] bien qu'il ne puisse pas être naturellement supprimé du sujet dont il est l'accident inséparable, il peut cependant être supprimé d'un autre sujet sans que celui-ci soit détruit ²²⁹. » Le latin dit : *tamen consimile accidens auferri potest ab alio subiecto sine illius corruptione* – le terme *consimile* n'est pas traduit. Dans l'interprétation d'Alféri, Occam pose qu'un accident inséparable ne peut être naturellement retranché ou supprimé de ce dont il est dit l'accident inséparable, « néanmoins il peut être retranché de la même manière, *consimile* – à savoir par la nature (*per naturam*) –, d'un autre sujet sans destruction de ce sujet » ²³⁰. Cela suffit à le distinguer du propre, puisque « le propre ne peut être retranché de rien sans destruction de la chose » (*de nullo potest auferri sine corruptione rei*), ce qui revient à dire « qu'il n'est pas plus séparable d'une chose que d'une autre, sans qu'elle soit détruite ». C'est ainsi que, si « la noirceur du corbeau ne peut pas être naturellement supprimée du corbeau sans que celui-ci soit détruit, la noirceur peut naturellement être supprimée de Socrate sans que celui-ci soit détruit », alors que « le propre ne peut être supprimé de quoi que ce soit sans destruction de la chose ». En d'autres termes, ce qui distingue l'accident inséparable du propre, c'est que, même si – comme le propre – l'accident inséparable ne peut être naturellement retranché de son sujet *sine corruptione subiecti*, il peut être naturellement retranché d'un autre sujet sans que cela entraîne sa destruction.

On peut évidemment penser qu'il y a là une « astuce ». Pourtant l'argument est cohérent. Tout repose sur la traduction (voire sur la non-traduction) de *consimile*. Ce que soutient Occam, c'est que, étant donné un accident *a* qui ne peut être séparé d'un sujet *x* sans destruc-

229. Cf. Guillaume d'Occam, *Somme de logique, I^{re} partie*, trad. J. Biard, Mauvezin, T. E. R., 1988 [1^{re} éd.], p. 87.

230. Cf. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Éd. de Minuit, 1989, p. 102.

tion de *x*, il y a toujours dans le monde réel un accident semblable à *a*, *consimile accidens*, autrement dit un accident *a'* qui peut être séparé d'un autre sujet *y* sans destruction de *y*. Or ce n'est pas le cas du propre. Étant donné, en effet, le propre *b* (par exemple la capacité de rire) qui est le propre d'un sujet *z* (un homme), il n'y a jamais dans le monde réel un propre semblable à *b*, autrement dit un propre *b'* qui puisse être séparé d'un autre sujet sans destruction de ce sujet – car, si *b'* est un propre semblable à *b*, il est nécessairement le propre d'un sujet semblable à *z* (un autre homme), quel que soit ce sujet. La toute-puissance divine ne joue ici qu'un rôle d'appoint. Elle rend plus manifeste, en l'accentuant, la différence entre propre et accident inséparable : elle souligne la possibilité logique que les corbeaux ne soient pas noirs, même si *noir* est naturellement inséparable des corbeaux dans le monde réel. Claude Panaccio y voit le signe que, « pour chaque corbeau, on peut donc dire qu'il existe un monde possible dans lequel ce même corbeau n'est pas noir », un monde où il continue à être signifié (au sens strict) par le terme 'corbeau', mais non plus par le terme 'noir'. Si, comme l'admet Panaccio, la toute-puissance divine joue chez Occam le rôle d'un principe logique permettant de répertorier les mondes possibles, « l'admission explicite des êtres possibles au rang des signifiés d'un terme et l'identification de certains êtres à travers les mondes possibles assurent alors la distinction entre termes absolus et termes connotatifs » ²³¹. Reste à savoir si, pour chaque homme, il existe un monde possible dans lequel ce même homme n'est pas capable de rire. Occam exclut cette hypothèse. De fait, s'il reconnaît que la proposition 'L'homme rit' est contingente (c'est-à-dire ni nécessaire ni impossible), la proposition 'Tout homme est capable de rire' ou son équivalent 'Tout homme peut rire' est pour lui nécessaire parce qu'« elle ne peut être fausse en même temps que serait vraie une proposition énonçant l'existence de son sujet ». Si, tout en portant sur du possible (*de possibili*), la proposition 'Tout homme est capable de rire' ne peut être fausse si elle est énoncée et si son sujet suppose pour quelque chose, c'est donc que l'expression 'capable de rire' convient à tout homme, ne convient qu'à lui et lui convient toujours, comme le notait déjà Porphyre, mais c'est aussi, et l'on rejoint là la thématique des mondes possibles, parce que Dieu lui-même « ne pourrait faire exister un homme qui ne soit pas capable de rire ». De fait, même s'il ne riait jamais, un homme resterait toujours capable de rire, car « il ne serait pas contradictoire qu'il rie ». Si donc Dieu créait un être qui possédait toutes les caractéristiques d'un

231. Cf. Cl. Panaccio, « Nominalisme occamiste... », p. 287.

homme, moins la capacité de rire, ce ne serait pas un homme. Un homme qui ne serait pas capable de rire (*risibilis*) est une impossibilité logique. Un homme qui ne serait pas rieur (*ridens*) n'est qu'un accident. La différence entre propre et accident inséparable est ainsi bien fondée. La théorie des termes connotatifs est préservée et avec elle tout le dispositif d'analyse du langage mental nécessaire à la solution du problème des universaux.

Langage mental, signification et référence

La base de la redistribution occamiste de la sémantique et de la psychologie qui fonde toute sa théorie des universaux est que les concepts sont les signes premiers des choses et que les mots ne signifient pas les concepts, mais les choses. Ces deux réquisits sont complémentaires, et chacun a son importance propre. Le fait que le concept soit signe des choses permet de lui appliquer la définition qui vaut pour tout signe dit *catégorématique* : « ce qui fait venir quelque chose à la connaissance et est apte de nature à supposer pour cette chose » (*Summa logicae*, I, 1). La supposition, fonction référentielle du signe dans le cadre d'une phrase, est donc une propriété des signes conceptuels mentaux comme des mots parlés et écrits. En termes logiques, Occam pose que, fondamentalement, le langage mental, c'est-à-dire la *pensée*, est composé de propositions elles-mêmes constituées de termes (*termini*), c'est-à-dire de *concepts* (*conceptus*). En tant que *signes*, ces concepts ont des propriétés sémantiques – signification et référence –, comme l'ont, en leur ordre propre, les *mots* (*dictiones*) qui interviennent dans les différentes *langues*. Les propriétés sémantiques des propositions, vérité et fausseté, dépendent de celles des termes. Le langage mental n'est cependant pas constitué que de termes simples, au sens du concept-signe naturel de choses. Il y a une véritable syntaxe du langage mental, qui présuppose un tri des constituants à conserver sur la base de critères sémantiques. La signification étant la propriété fondamentale, Occam distingue d'abord les *catégorèmes* (qui ont « une signification définie et déterminée », *finita et certa*), qui signifient indépendamment d'un contexte propositionnel, et les *syncatégorèmes*, qui ont seulement une fonction syntactico-sémantique, puisque, sans rien signifier par eux-mêmes (c'est-à-dire sans signifier aucune *chose*), ils affectent la fonction ou la référence des *catégorèmes* : ce sont, par exemple, les « signes de quantité » (les quantifieurs) tels que « tout », « aucun », etc., ainsi que certaines prépositions et adverbes, comme « sauf », « seulement », « en tant que »,

etc. L'utilisation de catégories grammaticales montre que l'on peut, par ce moyen, affiner l'analyse des constituants du langage mental. Là encore, la réduction s'opère par rapport aux données de la tradition grammairienne. Sur les huit parties de la phrase, Occam élimine tacitement l'interjection et semble considérer comme redondants le participe, par rapport au verbe, et le pronom, par rapport au nom. Restent ainsi, en principe : le nom, le verbe, l'adverbe, la conjonction et la proposition. Des accidents du nom, il conserve le cas et le nombre, hésite à conserver la comparaison et la qualité, et élimine franchement le genre et la figure, réservés à la langue parlée et écrite. Des accidents du verbe, il élimine également les distinctions de conjugaison et de figure, propres aux langues parlées et écrites, ne conservant que les différences de modes, de voix, de nombre, de temps et de personne. Cela posé, c'est la catégorie logique de 'terme catégorématique' qui porte l'analyse du langage mental. « Le catégorème est au langage ce que la substance est à l'être : l'unité première, autonome et irréductible²³². » De fait, le catégorème précède la proposition, et « sa signification n'en dépend pas ». Même si, évidemment, « tout terme simple appartenant à un langage a comme l'une de ses finalités de figurer dans une phrase », le point de vue d'Occam est l'atomisme sémantique²³³. Cet atomisme est lié à la conception même de la signification du catégorème mental. Il est lié à un « nominalisme ». La signification sur quoi tout repose, en dernière analyse, est comprise comme la relation du *nom propre ou commun* aux choses singulières dont il est le signe. La signification du signe conceptuel mental est donc purement extensionnelle, en complète affinité avec un monde physique composé exclusivement de substances et de qualités. Même si Occam distingue plusieurs sens du mot 'signifier', l'un strict, selon quoi un signe signifie toutes les choses réelles auxquelles il s'applique au moment de son énonciation, et un autre, large, selon quoi il signifie les choses passées, présentes, futures ou possibles (y compris celles qui pourraient exister mais n'existeront jamais) auxquelles il s'applique, reste donc que, pour lui, la signification n'est médiatisée par « aucun universel extramental, aucune Idée platonicienne ni aucune entité abstraite à la Frege »²³⁴. Le nominalisme d'Occam commence dès le niveau de la théorie de la signification des termes.

Si l'on compare la signification au sens large avec ce qui lui correspond dans la logique scolaire du XIII^e siècle, la notion de « supposi-

232. Cf. Cl. Panaccio, « La philosophie du langage... », p. 189.

233. Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 202.

234. Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 190.

tion naturelle » (*suppositio naturalis*), cette différence apparaît clairement. La logique terministe du XIII^e siècle distinguait généralement la signification, propriété extrapositionnelle des termes (parlés ou écrits), sur la base des signifiés. Après avoir défini la signification comme « représentation conventionnelle d'une chose par un son vocal », Pierre d'Espagne posait que, « puisque toute chose est soit universelle, soit particulière, un mot qui ne signifie pas un universel ou un particulier ne signifie rien » (c'est ce qui lui permettait d'exclure de la signification les termes syncatégorématiques). Mais il ajoutait à la signification ainsi définie une capacité référentielle extrapositionnelle, la « supposition naturelle », définie comme « l'acception d'un terme commun pour tous ceux par lesquels il est apte de nature à être *participé* » (ce qui permettait d'opposer la référence extrapositionnelle d'un terme comme 'homme' à tous les hommes passés, présents et futurs à sa référence intrapositionnelle, la supposition dite « accidentelle », où la capacité référentielle était réduite aux entités « exigées par le prédicant », par exemple un verbe au passé ou au futur).

D'autres auteurs étaient encore plus explicites, qui définissaient la supposition naturelle comme s'appliquant à tous ceux « qui sont, ont été ou seront *participants* à la forme commune à partir de laquelle le terme a été imposé »²³⁵. En transférant la référence aux concepts, non aux seuls mots écrits ou parlés, en éliminant la médiation de la « forme commune » et de la participation, Occam attaquait le réalisme des universaux à sa base même : le réalisme de la signification et de l'imposition. La doctrine de l'imposition des noms *par la forme* commune véhiculait un reste de platonisme, très précisément la doctrine des Formes éponymes, pièce maîtresse de tous les platonismes médiévaux. C'est ce qu'éliminait la redéfinition purement extensionnelle de la signification. Mais, dans la mesure où la signification était directement attribuée à titre premier aux concepts mentaux eux-mêmes, c'est tout l'édifice du réalisme fondé sur la relation indirecte des mots parlés ou écrits aux choses, par l'intermédiaire d'une entité *abstraite* (concept quidditatif), qui était remis en cause. Par là même, la doctrine des universaux d'Occam prenait une place particulière dans l'alternative ouverte jusqu'alors face au réalisme : elle était *nominaliste*, dans la mesure où elle réduisait les universaux à des noms communs, mais elle était aussi bien *conceptualiste*, dans la mesure où ces noms communs étaient des concepts, plus exactement un sous-ensemble des concepts mentaux – des signes conceptuels non plus naturels, mais *conventionnels*.

235. Cf. Nicolas de Paris, *Summae Metenses*, éd. De Rijk, p. 458.

Théorie générale des noms

Tout signe signifie une chose individuelle ; toutefois, certains signes signifient d'autres signes. La distinction, traditionnelle depuis Augustin²³⁶, entre signes de choses et signes de signes reçoit, chez Occam, une portée nouvelle. Un signe, quel qu'il soit, est une chose individuelle. Les concepts mentaux, signes naturels des choses extramentales, sont eux-mêmes des choses mentales, plus exactement des qualités de l'esprit (l'esprit étant lui-même défini comme une substance première). Les signes qui signifient d'autres signes sont ainsi soumis à la même loi que les autres signes, qui veut qu'un signe signifie toujours une chose individuelle : ils signifient une *entité individuelle*. Compte tenu de la différence entre mots des langues parlées et écrites et concepts ou termes du langage mental, Occam est donc amené à refondre entièrement la doctrine des « impositions » et des « intentions » que les modistes avaient portée à un point de systématisation maximale dans le cadre de la psychologie intentionnelle liée à leur ontologie réaliste. Il appelle 'noms de première imposition' les signes catégorématiques, mots oraux ou écrits, qui signifient conventionnellement des choses extramentales individuelles, et 'intentions premières' les signes conceptuels naturels de choses individuelles auxquels ils sont subordonnés. Puis il distingue les 'noms de seconde imposition', qui sont des mots oraux ou écrits catégorématiques signifiant conventionnellement d'autres signes conventionnels, et les 'intentions secondes', qui sont des signes conceptuels catégorématiques mentaux signifiant naturellement d'autres signes mentaux. Cette distinction générale est, dans le détail, plus complexe :

(1) L'expression 'nom de seconde imposition' s'entend de deux manières : (1a) au sens large, est nom de seconde imposition tout nom qui signifie des sons institués conventionnellement en tant que sons institués conventionnellement, c'est-à-dire en tant que significatifs, qu'il soit ou non applicable aux intentions de l'âme (qui sont des signes naturels). C'est le cas des expressions telles que 'nom', 'pronon', 'conjonction', 'verbe', 'cas', 'nombre', 'mode', 'temps', etc., « comprises comme en use le grammairien », c'est-à-dire « pour signifier des parties du discours pendant qu'elles signifient » (les noms prédicables de sons vocaux aussi bien quand ils ne signifient pas que quand ils signifient ne sont donc pas des noms de seconde imposition). (1b) Au sens strict, est nom de seconde imposition tout nom qui

236. Cf. Augustin, *De Magistro*, IV, 7 (« Bibliothèque augustinienne », 6), p. 60.

(a2) les intentions premières au sens strict, c'est-à-dire les noms mentaux, ayant pour fonction de supposer pour leur signifié ;

(b1) les intentions secondes au sens large, qui « signifient à la fois des intentions premières et des signes institués arbitrairement » ;

(b2) les intentions secondes au sens strict, qui signifient seulement des intentions premières.

En posant que les intentions secondes, qui, comme tout signe mental, sont des actes d'intellection, signifient naturellement une intention seconde, tandis que les intentions premières sont des actes d'intellection qui signifient des choses qui ne sont pas des intentions, Occam est prêt à trancher le nœud gordien de la querelle des universaux. Il ne lui reste plus qu'à mettre en place une théorie de la référence (*suppositio*) : la capacité référentielle des signes mentaux ayant été alléguée à plusieurs reprises à tous les endroits stratégiques de son analyse.

LA THÉORIE OCCAMISTE DES UNIVERSAUX

Dans son analyse de la problématique des universaux, Occam développe une thèse générale et une thèse plus précise. La thèse générale est acquise avec les instruments jusqu'ici mis en place : langage mental, théorie de l'imposition et de l'intention. A la première des trois questions de Porphyre demandant « si ce sont des réalités substantielles en elles-mêmes ou seulement de simples conceptions de l'esprit », Occam répond que les universaux sont seulement des signes conceptuels, c'est-à-dire des noms de seconde intention. Cette réponse est destinée à souligner le fait que les signifiés des termes 'genre', 'espèce', 'différence', 'propre' et 'accident' sont non pas des choses, mais des signes conceptuels – le terme 'genre' a, par exemple, pour signifié le signe conceptuel 'animal'. Autrement dit : le catégorème 'animal' signifie tous les animaux singuliers, et le catégorème 'genre' signifie, entre autres, le catégorème 'animal'.

Il y a, toutefois, une différence entre langage mental et langage oral. Il ne suffit pas de dire que les universaux sont des noms de seconde intention, il faut préciser comment ces catégorèmes fonctionnent à ces deux niveaux référentiellement. C'est là qu'intervient la nouvelle théorie occamiste de la *suppositio*, qui, telle que la formule Occam, « complète harmonieusement la théorie des métalangages amorcée par les distinctions des impositions et des intentions »²⁴⁰.

240. Cf. Cl. Panaccio, « La philosophie du langage... », p. 195.

Supposition simple et supposition matérielle

Occam distingue fondamentalement trois types de *suppositio* : la supposition personnelle, la supposition matérielle et la supposition simple. La supposition matérielle lui permet de mener à terme la tâche entamée avec la notion d'imposition seconde pour le langage conventionnel ; la supposition simple, de mener à terme la tâche entamée avec la notion d'intention seconde pour le langage mental.

Soit les énoncés oraux :

- (1) *Homo currit* (un homme court).
- (2) *Homo est species* (l'homme est une espèce).
- (3) *Homo est nomen* ('homme' est un nom).

Dans l'énoncé oral (1), le catégorème oral 'homo' réfère aux hommes qui sont ses signifiés. Occam dit, conformément aux usages de la logique médiévale, qu'il est pris en *supposition personnelle*. La définition occamiste de la supposition personnelle est cependant très différente des définitions habituelles. Dans la logique du XIII^e siècle, la supposition personnelle est confinée à la dénotation d'individus (c'est « l'acception d'un terme commun pour ses inférieurs »)²⁴¹, mais d'individus au sens de choses individuelles extramentales : la supposition personnelle s'oppose à la supposition simple, définie comme « l'acception d'un terme commun pour la chose universelle qui est signifiée par lui »²⁴². Chez Occam, la supposition est personnelle « lorsque le terme suppose pour son signifié, que celui-ci soit une chose en dehors de l'âme, un son vocal, une intention de l'âme, un mot écrit ou quoi que ce soit d'autre que l'on puisse imaginer » (*Summa logicae*, I, 64). On voit en quoi cette définition complète harmonieusement la théorie des métalangages. Avec son nouveau concept de supposition personnelle, Occam peut non seulement faire face logiquement aux exigences d'une ontologie réduite où il n'y a de choses que singulières, y compris les intentions de l'âme entendues comme signes conceptuels, mais encore assigner le même type de référence à des expressions comme 'Tout homme est un animal' (où les signifiés d'homme sont des choses en dehors de l'âme), 'Tout nom vocal est une partie du discours' (où les signifiés de 'nom' sont des sons vocaux, c'est-à-dire des parties du langage oral),

241. Cf. Pierre d'Espagne, *Tractatus* VI, § 7, éd. De Rijk, p. 82.

242. Cf. Pierre d'Espagne, *Tractatus* VI, § 5, éd. De Rijk, p. 81.

'Toute intention de l'âme est dans l'âme' (où les signifiés d'intention sont des intentions, c'est-à-dire des signes du langage mental), et 'Tout mot écrit est un mot' (où les signifiés de 'mot' sont des signes écrits, c'est-à-dire des parties du langage écrit). Dans tous ces cas, dont certains comportent une dimension métalinguistique, le terme suppose pour ses signifiés. Il est donc insuffisant de dire, comme le faisaient les logiciens du XIII^e siècle, qu'il y a une supposition personnelle « quand un terme suppose pour une chose » (*pro re*), il faut dire qu'il y a une supposition personnelle « quand un terme suppose pour son signifié et est pris significativement ». C'est ce qui permet de distinguer la supposition personnelle de la supposition simple.

Telle que la redéfinit Occam, il y a une supposition simple « lorsque le terme suppose pour une intention de l'âme sans être pris significativement ». La supposition simple comporte un des traits (et un seulement) de la supposition personnelle (au sens occamiste) : elle réfère à un concept mental. Elle s'en distingue, toutefois, par le fait que le terme pris en supposition simple n'est pas pris significativement. Dans l'énoncé oral (2), le terme 'homme' suppose pour une intention de l'âme. Cela, parce que c'est une intention de l'âme qui est l'espèce en question (et non, évidemment, une chose singulière en dehors de l'âme, ou un son vocal, ou un mot écrit ou quoi que ce soit d'autre que l'on puisse imaginer – par exemple une chose universelle en dehors de l'âme). Mais le terme oral 'homme' n'est pas pour autant pris significativement. De fait, il ne signifie pas l'intention mentale, il lui est seulement subordonné comme signe, et tous deux signifient la même chose : les hommes individuels existant en dehors de l'âme. Il est donc non plus seulement insuffisant, mais faux de dire, comme le faisaient les logiciens du XIII^e siècle et, plus tard, le grand adversaire réaliste d'Occam à Oxford, Gauthier Burley, qu'il y a une supposition simple « quand un terme suppose pour son signifié » (*pro suo significato*) : la supposition est simple quand le terme suppose pour une intention de l'âme qui, à proprement parler, n'est justement pas le signifié du terme, puisque ce terme « signifie de vraies choses » (ici, les hommes individuels) et non des concepts mentaux.

Ce cas est différent de l'énoncé (3), où le mot oral 'homo' est pris en supposition matérielle. Telle que la redéfinit Occam, il y a une supposition matérielle « lorsque le terme ne suppose pas significativement, mais pour un son vocal ou pour un signe écrit ». La supposition matérielle comporte le trait caractéristique de la supposition simple (au sens occamiste) : elle n'est pas prise significativement. Elle s'en distingue, cependant, par le fait que le terme pris en supposition simple ne suppose pas pour un élément du langage mental (un

concept), mais pour des éléments du langage conventionnel (un mot oral ou un mot écrit). Dans l'énoncé (3), 'homme' suppose pour lui-même sans se signifier lui-même. Il en irait de même de (3') *homo scribitur* (« homme est écrit »), où le terme 'homme' suppose pour ce qui est écrit. Cette remarque amène Occam à constater que les trois types de supposition distingués (personnelle, simple, matérielle) conviennent aussi bien aux mots écrits qu'aux mots oraux, et aux termes mentaux qu'aux termes vocaux ou écrits.

Il est donc également faux de dire, comme le faisaient certains logiciens du XIII^e siècle, que l'on parle de supposition « personnelle », parce que le terme supposerait pour une personne (un individu), de supposition « simple », parce qu'il supposerait pour « quelque chose de simple » (une forme commune), et de supposition « matérielle », parce qu'il supposerait pour une matière (phonique ou graphique).

Grâce à la théorie des trois modes principaux de supposition, Occam peut achever le travail d'analyse métalinguistique nécessaire à la résolution du pseudo-problème des universaux. Il suffit de tirer toutes les conséquences de l'analyse de la proposition (2) en termes de référence.

La proposition '*Homo est species*' ne présente aucune difficulté métaphysique, et Porphyre n'avait pas à renvoyer à une « science plus élevée » le problème qu'il avait à la fois formulé et refermé. La proposition '*Homo est species*' s'analyse en effet de deux manières élémentaires :

(a) Au niveau du langage conventionnel, le mot oral 'homme' réfère au concept mental auquel il est subordonné et signifie la même chose que lui : les vrais hommes, tandis que le mot 'espèce' qui est prédiqué de lui signifie son signifié, qui est un concept mental.

(b) Au niveau du langage mental, le mot mental 'homme' se réfère à lui-même.

Cette situation est inversée dans la proposition '*Homo est nomen*' :

(c) Au niveau du langage conventionnel, le mot oral 'homme' se réfère à lui-même.

(d) Au niveau du langage mental le mot mental 'homme' réfère au mot oral qui lui est subordonné.

Si l'on considère à présent les termes dans la structure globale de la proposition à laquelle ils appartiennent, on peut ainsi dire qu'il y a un certain parallélisme entre les propositions (2) et (3) : dans la pro-

position (2), le terme sujet 'homme' est un terme de première intention pris en supposition simple, et le prédicat 'espèce', un terme de seconde intention pris en supposition personnelle; dans la proposition (3), le sujet est un terme de première imposition (et de première intention) pris en supposition matérielle, et le prédicat 'nom', un terme de seconde imposition pris en supposition personnelle. Ce parallélisme peut être énoncé de manière plus globale en posant qu'« un terme quelconque ne peut dans une phrase donnée recevoir la supposition matérielle » que si l'autre extrême de la phrase est un terme de *seconde imposition* et qu'il « ne peut recevoir la supposition simple » que si l'autre extrême est un terme de *seconde intention*.

Pour rendre compte de la vérité de la proposition 'L'homme est une espèce', Occam donne donc une interprétation métalinguistique de la supposition simple, compatible avec sa doctrine de la signification réduite à la « relation plurielle du terme aux divers individus auxquels il s'applique », et « rendue possible par l'introduction de l'idée de langage mental »²⁴³. Cette interprétation métalinguistique court-circuite, si l'on peut employer cette image, le fondement sémantique même du réalisme : la nécessité que le *réfèrent* d'un terme pris en supposition simple soit la chose universelle en dehors de l'âme *signifiée* par lui à titre premier. La symétrie croisée de la supposition simple et de la supposition matérielle n'était pas une simple alternative technique au réalisme dans le cadre de la sémantique des propositions, c'était l'instrument d'une conception entièrement différente du langage et de la pensée en eux-mêmes comme dans leur relation aux choses.

L'analyse de la proposition 'L'homme est une espèce' chez Jean Buridan et Albert de Saxe

La distinction entre supposition simple et supposition matérielle a été doublement remise en cause par Jean Buridan. Comme Occam, Buridan dénonçait globalement l'interprétation traditionnelle de la distinction entre supposition personnelle, simple et matérielle. Mais contrairement à lui, il n'a pas cherché à la reformuler.

Certains ont ajouté un troisième membre, qu'ils ont appelé supposition simple. Ils l'ont fait parce qu'ils croyaient qu'il y avait des natures universelles en dehors de l'âme, distinctes des singuliers. Ils

243. Cf. Cl. Panaccio, « La philosophie du langage... », p. 196.

ont donc dit qu'un terme commun supposait personnellement quand il supposait pour les singuliers mêmes, qu'il supposait simplement quand il supposait pour cette nature universelle, et qu'il supposait matériellement quand il supposait pour lui-même. Mais je crois qu'Aristote a détruit une fois pour toutes cette opinion dans le livre VII^e de la *Métaphysique*; il faut donc supprimer cette supposition simple, au moins telle qu'elle est expliquée dans cette version²⁴⁴.

Bien plus, il a aussi rejeté, ou au moins neutralisé au profit de la seule supposition matérielle, une version nouvelle de la supposition simple, proche de ce qu'entendait Occam lui-même.

Certains disent qu'il y a supposition simple quand un son vocal suppose pour le concept selon lequel il a été imposé, et supposition matérielle quand il suppose pour lui-même ou quelque chose de semblable. On peut autoriser cela, mais je ne m'en soucie pas, car j'appelle l'un et l'autre 'supposition matérielle'²⁴⁵.

A partir de Buridan, une partie de la tradition para- ou postoccamiste analyse la supposition de *homo* dans la proposition '*Homo est species*' comme « supposition matérielle ou simple ». Cette assimilation apparente des deux types de supposition témoigne, semble-t-il, de la même volonté de réduire la capacité référentielle d'un terme à un bipartisme strict : d'un côté, la supposition propre ou personnelle; de l'autre, la supposition impropre (matérielle ou simple). C'est le cas au-delà du nominalisme, chez l'averroïste éclectique du XV^e siècle, Paul de Venise, et dans le camp nominaliste même, chez Albert de Saxe²⁴⁶, qui dans ses *Questions sur Porphyre* paraît, lui aussi, éliminer la distinction marquée par Occam entre les propositions du type de '*Homo est species*' et de '*Homo est nomen*'.

Dans la proposition '*Homo est species*', le mot *homo* a une supposition matérielle ou simple, car le mot *species* est un prédicat de seconde imposition, relevant de la supposition matérielle ou simple, et par conséquent il attire (*trahit*) le mot *homo* vers la supposition matérielle ou simple²⁴⁷.

244. Cf. Jean Buridan, *Lectura Summae logicae*, IV, 3, 2 (texte cité d'après la transcription inédite d'Hubert Hubien, que nous remercions ici chaleureusement).

245. *Ibid.*

246. Cf. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1972, p. 295-298.

247. Cf. Albert de Saxe, *Quaest. in artem veterem. In Porph., quaest. 3, § 247*, éd. A. Muñoz García, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988, p. 250.

Mais s'agit-il d'assimilation ou de raccourci ? On peut se le demander, puisque, selon certains interprètes, il semble que, chez Occam lui-même, la supposition de '*homo*' soit simple, dans le cas où '*Homo est species*' est une proposition orale, et qu'elle soit matérielle dans le cas où '*Homo est species*' est une proposition mentale. Ce serait ainsi faute de préciser que son exposé vise simultanément ces deux types de proposition qu'Albert donnerait l'impression d'une synonymie entre supposition simple et supposition matérielle. L'hypothèse est probable, mais il faut d'abord se demander dans quel contexte Buridan aborde la distinction traditionnelle des modes de la supposition. Cette question peut servir de révélateur sur le type de crise introduit par l'occamisme et sur la nature des débats qu'il a provoqués. L'analyse de la proposition '*Homo est species*' montre que les sémantiques réalistes et nominalistes sont incompatibles, comme le sont leurs ontologies et leurs théories de l'intentionnalité. La réaction antinominaliste a joué sur ce terrain précis (on y revient plus bas). Mais elle a joué aussi sur un autre terrain. Parmi toutes les censures médiévales du nominalisme, le célèbre statut promulgué à Paris, le 29 décembre 1340, fait clairement apparaître les enjeux par deux stipulations liant le travail d'explication de textes accompli par l'enseignant et le type de sémantique qu'il professe :

- Que nul maître, bachelier ou écolier, qui fait cours à la faculté des arts de Paris n'ait l'audace de déclarer absolument fausse ou littéralement fausse (*falsum de virtute sermonis*) une proposition bien connue d'un auteur sur le livre duquel il fait cours.
- De même, que nul n'aille affirmer qu'une proposition est absolument ou littéralement fausse, qui serait fausse selon la supposition personnelle des termes (*Cartulaire de l'université de Paris*, II, n° 1042).

Attribué par plusieurs historiens à Buridan, ce statut universitaire constitue une réaction à une manière d'enseigner, fondée sur la sémantique occamiste, venue du camp nominaliste lui-même. Dans son cours (*Lectura*) sur la *Summa logicae* du réaliste Pierre d'Espagne, le nominaliste Buridan, qui part d'un texte où la proposition '*Homo est species*' est analysée dans le cadre d'un système admettant l'existence de « choses universelles » et où la supposition simple est définie comme « l'acception d'un terme commun pour la chose universelle qui est signifiée par lui », fait de la discussion de cette proposition l'occasion d'un vaste exposé sur le vrai et le faux de *virtute sermonis*, où il recense et critique trois grandes opinions.

La première (a), où l'on reconnaît une version de la thèse stigmatisée dans le décret de 1340, assimile la vérité selon le sens littéral des mots à la « supposition première et principale », c'est-à-dire à la supposition personnelle, dénie toute valeur à l'usage linguistique et rejette comme « absolument fausse de *virtute sermonis* » la proposition admise par Pierre d'Espagne. La deuxième, (b), est le contrepied de la première : l'usage, spécialement celui des auteurs, seuls témoins sûrs de la première imposition des termes, se subordonne la vérité selon le sens littéral, puisque le discours n'a pouvoir sémantique ou référentiel qu'en fonction de l'imposition et de l'usage.

Buridan rejette cette position, pour la raison qu'on ne peut, selon lui, identifier l'usage et le « bon » usage (l'usage des auteurs). Sa position propre est la troisième opinion : (c) le sens littéral est le fruit d'une décision comparable aux conventions linguistiques qui règlent les jeux de langage dans les disputes logiques pratiquées à l'époque. C'est donc cette signification « communément admise », c'est-à-dire admise par une communauté linguistique (et professionnelle) déterminée, qui constitue le sens propre des mots, et c'est en fonction d'elle qu'il y a sens littéral, tout autre étant impropre. On peut ainsi dire, selon Buridan, que la proposition '*Homo est species*' est vraie si elle est prise dans le sens impropre qui est celui où l'entend l'*auctor* (ici Pierre d'Espagne), mais qu'elle est fausse si elle est prise selon le sens littéral des mots, le sens propre, tel qu'il est déterminé par l'usage commun. Conclusion, qui relève d'une sorte de *principe de charité institutionnel* : chaque fois qu'un auteur formule un énoncé susceptible de revêtir un sens vrai, même s'il est impropre, on ne saurait le refuser *absolument* sans faire preuve d'« entêtement » (*negare simpliciter propositionem esset esse dyscolum et protervum*) – une prescription plus nette que la critique occamienne des *scriptores veteres*, voilée en forme d'hommage²⁴⁸.

Ces analyses de Buridan, qui éclairent le sens du statut de 1340, donnent l'arrière-plan de l'interprétation d'« *Homo est species* » par Albert de Saxe.

La trace de la problématique buridanienne du sens littéral est visible dans les deux premières des trois hypothèses qu'Albert place au principe de sa réponse à la question : Faut-il concéder la proposition 'L'homme est une espèce' ? La première hypothèse (1) est qu'il faut toujours prendre les termes d'une proposition selon la supposition personnelle, sauf quand il est évident que les auteurs entendaient cette pro-

248. Cf. Guillaume d'Occam, *Summa logicae*, III, 4, 3, éd. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, in *Opera philosophica*, I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N. Y.), 1974, p. 758. Cf., aussi, *ibid.*, II, 4, p. 264-265.

position autrement. La deuxième hypothèse (2) est que si le prédicat d'une proposition relève de la supposition « simple ou matérielle », autrement dit s'il ne peut être prédiqué *avec vérité* du sujet si celui-ci n'est pas aussi en supposition « matérielle ou simple », il a le pouvoir d'« attirer le sujet » à une supposition « simple ou matérielle », *si rien ne l'en empêche*. C'est ce que font les auteurs quand ils utilisent des propositions dont le prédicat est un terme de seconde intention ou de seconde imposition : ils n'éprouvent pas la nécessité d'ajouter au sujet une marque autoréférentielle, telle que 'ce terme', pour le prendre en supposition « matérielle ou simple ». La règle alors usuelle – « les sujets sont comme les prédicats leur permettent d'être » – est une justification suffisante de cette pratique. Les hypothèses (1) et (2) correspondent donc aux positions (a) et (b) de Buridan. La troisième hypothèse (3) n'a, en revanche, aucun rapport avec (c) : c'est que la mise en supposition « matérielle ou simple » d'un terme sujet pris significativement ne peut avoir lieu quand la capacité d'« attraction » exercée par le prédicat intensionnel est bloquée par la quantification du sujet au moyen d'un syncatégorie appartenant au même genre grammatical que le sujet. C'est seulement dans le cas précis où le quantifieur et le sujet sont tous deux grammaticalement neutres qu'il peut y avoir action du prédicat sur le sujet. Cela revient à dire qu'il faut soigneusement distinguer entre '*Omnis homo est species*' et '*Omne homo est species*' : cette dernière proposition doit être concédée ; la première, en revanche doit être refusée. Cette curieuse distinction s'explique facilement. Dans le cas de '*omne homo*', le sujet est en supposition matérielle ; dans '*omnis homo*', il est en supposition personnelle²⁴⁹. C'est donc à la bipartition buridanienne entre supposition matérielle et supposition personnelle que conduit l'analyse d'Albert et, en même temps, à une thèse caractéristique de l'école buridanienne qui, selon le témoignage de Jean Dorp²⁵⁰, admettait la règle grammaticale selon laquelle « tout mot pris matériellement est du genre neutre ».

249. Le système formé par la règle selon laquelle un prédicat de seconde intention met son sujet en supposition matérielle et la règle selon laquelle tout mot qui suppose matériellement est du genre neutre était regardé comme typiquement buridanien par les adversaires parisiens du buridanisme, les « albertistes », disciples d'Albert le Grand. On peut évoquer ici le témoignage de Jean de Maisonneuve, qui lui consacre un long développement en analysant la différence entre les propositions *nulla unio est subiectum* et *nullum 'unio' est subiectum*. Cf., sur ce point, Jean de Maisonneuve, *Commentum aureum* I, 1 ; ms. Erlangen 650, f^{os} 1vb-2va, avec les remarques de Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins des XIV^e et XV^e siècles* (« Quodlibet », 2), Bergame, Lubrina, 1988, p. 116, note 48.

250. Cf. Jean Dorp, *Perutile Compendium totius logice*, éd. de Venise, 1499, f^o H5ra.

Le terme *homo* pris matériellement est du genre neutre, comme le mot *omne*. Il faut donc concéder la phrase '*Omne homo est species*', car son sens est : ce terme 'homme' est une espèce ('*Iste terminus homo est species*'), et tout ce qui lui est semblable au niveau oral, écrit ou mental est une espèce. En revanche, cette proposition, '*Omnis homo est species*', est à refuser, car elle signifie qu'il n'est pas un homme ni une femme qui ne soit une espèce, ce qui est faux²⁵¹.

Cependant, la question fondamentale n'est pas de savoir si la proposition '*Homo est species*' est acceptable sous la forme de '*Iste terminus homo est species*' – autrement dit au sens purement matériel –, mais si elle peut être concédée sans marquage de l'autoréférence du sujet, comme le voudrait l'hypothèse (2) et comme le refuse l'hypothèse (3). L'intitulé exact de la *quaestio* discutée est en effet : Faut-il concéder la proposition 'L'homme est une espèce' quand on n'ajoute pas 'ce terme' (pour former 'Ce terme homme est une espèce'). Cette problématique n'implique pas qu'on mette en doute la distinction entre supposition matérielle et supposition simple, mais elle tolère qu'on la neutralise : qu'il s'agisse d'une proposition orale ou mentale, la proposition n'est concédable que si le terme sujet n'est pas pris significativement (ce qui vaut à la fois pour la supposition matérielle et la supposition simple). Le sens de l'expression *materialiter vel simpliciter* est moins celui d'une réduction d'un type de supposition à l'autre que l'indication de leur parallélisme fonctionnel. D'où une position finale qui est institutionnellement antioccamiste, mais qui, sur le fond de la doctrine engagée, ne l'est pas : on doit concéder la proposition 'L'homme est une espèce' sans avoir à ajouter à 'homme' une expression comme 'ce terme'. Dans '*Homo est species*', en effet, le prédicat est un terme qui relève de la supposition matérielle ou simple, il ne peut être vérifié de 'homme' que si 'homme' suppose matériellement ou simplement et aucun quantificateur n'empêche le prédicat d'« attirer » le mot 'homme' à la supposition matérielle ou simple – Occam n'aurait sans doute vu aucun inconvénient à cette analyse. La différence avec lui est que c'est à partir de l'hypothèse (2), complétée par la (3), donc contre les tenants de l'hypothèse (1) – le primat automatique de la supposition personnelle –, stigmatisés dans le statut de 1340, qu'Albert arrive à sa conclusion (« on peut dire que, dans '*Homo est species*', 'homo' suppose matériellement ou simplement et que la proposition doit être concédée »). En « gardant » la supposition simple, Albert

251. Cf. Albert de Saxe, *Perutilis Logica*, I, 13.

s'écarte ainsi d'Occam en ce qu'il ajoute aux raisons philosophiques la marque insistante d'un respect *prudentiel* pour les *auctores*, sur lesquels il était censé appuyer son enseignement – « parce que les auteurs anciens la concèdent tous (*communiter*) de même que '*Homo est species*' », dit-il en toutes lettres²⁵², « parce que les Anciens faisaient de la supposition simple un membre de la division (générale) des suppositions », dira un autre buridanien, Marsile d'Inghen²⁵³, passant du principe de charité à une sorte de *maxime de prudence professionnelle*. Mais il garde la supposition simple dans l'interprétation qu'en donnait Occam, et s'il enrobe dans une disjonction la distinction occamiste de la supposition matérielle et de la supposition simple, il ne la rejette pas explicitement. Dans ces conditions, l'interprétation occamiste de '*Homo est species*' est reformulée dans l'école buridanienne, mais le fond de la doctrine d'Occam n'est pas remis en cause : par-delà les retouches de détail, le *credo nominaliste* reste le traitement de la ci-devant supposition simple comme simple usage *métalinguistique*. S'ils n'éliminent pas la supposition simple au bénéfice de la supposition matérielle, et se contentent de noter leur parallélisme, c'est dans l'*effet d'après-coup* du statut antinominaliste de 1340, i.e. dans la manière de composer avec les autorités, que réside dès lors la principale différence entre les nominalistes buridaniens et Occam lui-même. Mais c'est là un chapitre de l'histoire institutionnelle qui ne nous concerne pas ici.

INTUITION ET ABSTRACTION

La distinction entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraactive reçoit une nouvelle impulsion. Tout d'abord, c'est l'ensemble de la structure exposée par Aristote en *De anima*, III, 6, qui reçoit une nouvelle interprétation. A l'intellection des indivisibles Occam substitue un « acte appréhensif incomplexe » qui précède et fonde l'« acte appréhensif complexe », correspondant apparemment à ce qu'Aristote appelait « l'intellection des composés ». En fait, dans la mesure où l'acte appréhensif complexe n'est pas l'acte judiciaire, celui « par lequel le sujet juge qu'une proposition donnée est vraie ou fausse », l'*actus apprehensivus* complexe d'Occam n'est

252. Cf. Albert de Saxe, *Quaestiones in artem veterem*, In Porph., § 246, éd. A. Muñoz García, p. 248.

253. Cf. Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris...*, 1988, p. 117, note 53.

pas l'« assertion » (φάσις) dont Aristote dit (Tricot, p. 189) que, « comme l'affirmation » (κατάφασις), « elle est toujours vraie ou fausse », c'est la *formation d'une proposition mentale*, « sur la vérité de laquelle le sujet ne se prononce pas encore, mais qui est toujours présupposée par le jugement »²⁵⁴. De même, son *actus apprehensivus* incomplexe n'est pas l'« intellection des indivisibles », sur laquelle s'ouvre le *De anima*, III, 6, c'est l'acte qui, précisément, se subdivise en connaissance intuitive et connaissance abstraactive, deux termes bien connus depuis Matthieu d'Aquasparta, et surtout Duns Scot, auquel ils sont directement empruntés.

La connaissance intuitive d'Occam n'est pas celle de Scot. Plus exactement, là où Scot postulait son existence au sein d'une longue séquence argumentative consacrée à la mémoire et à la réminiscence, Occam en fait un point de départ non problématique. Il y a une connaissance intellectuelle intuitive des choses. C'est « la connaissance en vertu de laquelle l'intellect peut savoir (*potest sciri*) si une chose est ou n'est pas », une connaissance qui permet « de connaître avec évidence (*evidenter cognosci*) qu'une chose n'est pas quand elle n'est pas ou si elle n'est pas », ou encore de « juger non seulement qu'une chose est quand elle est, mais encore qu'elle n'est pas quand elle n'est pas ». Savoir, connaître, juger sont donnés comme équivalents. Mais Occam précise décisivement sa conception de la connaissance intellectuelle intuitive en posant que c'est celle qui « fait connaître avec évidence une vérité contingente, surtout au présent », par quoi il entend : qui « provoque un jugement évident vrai sur une proposition contingente au présent relative à la chose »²⁵⁵. La connaissance intuitive est le fondement d'un jugement d'existence. A l'opposé, la connaissance abstraactive est la connaissance d'une « chose contingente » qui ne me permet pas de savoir avec évidence si cette chose « est ou n'est pas ». En bref : elle porte d'emblée sur l'existence ou la non-existence plutôt que sur la singularité ou la non-singularité. De fait, je peux avoir la connaissance intellectuelle abstraactive d'une chose singulière (par exemple d'un individu en son absence), comme celle d'une pluralité de choses singulières, *via* un concept général.

La connaissance intuitive d'une chose est la connaissance en vertu de laquelle on peut savoir si une chose existe ou n'existe pas, en sorte que, si cette chose existe, l'intellect la juge immédiatement

254. Cf. Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 63.

255. Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*

existante et connaît par évidence qu'elle est [...]. En règle générale, on appellera donc connaissance intuitive toute connaissance incomplète d'un terme ou de termes (ou bien d'une chose ou de choses) en vertu de laquelle on peut connaître une quelconque vérité contingente, particulièrement celles qui ont trait au présent.

En revanche, on appelle connaissance abstraite la connaissance en vertu de laquelle on ne peut savoir à l'évidence d'une chose contingente si elle existe ou non. Prise en ce sens, la connaissance abstraite fait abstraction de l'existence et de la non-existence, dans la mesure exacte où, à l'inverse de la connaissance intuitive, elle ne nous fait pas savoir à l'évidence d'une chose existante qu'elle existe et d'une chose non existante qu'elle n'existe pas. En outre, par une connaissance abstraite on ne connaît non plus aucune vérité contingente, particulièrement celles qui ont trait au présent. [...]

Ces prémisses [générales] étant posées, j'en tire un certain nombre de conclusions.

(1) La connaissance intuitive et la connaissance abstraite ne diffèrent pas du fait que la connaissance abstraite pourrait indifféremment concerner une chose existante ou non existante, présente ou absente, tandis que la connaissance intuitive devrait regarder seulement les choses réellement existantes et présentes. (2) La connaissance intuitive et la connaissance abstraite ne diffèrent pas davantage du fait que la connaissance abstraite serait incapable d'atteindre adéquatement son objet, c'est-à-dire en lui-même, et devrait se contenter d'en recueillir une image, tandis que la connaissance intuitive atteindrait la chose même, en elle-même et adéquatement [...]. (3) La connaissance intuitive et la connaissance abstraite ne diffèrent pas davantage du fait que la connaissance intuitive aurait nécessairement une relation réelle et actuelle à son objet, tandis que la connaissance abstraite n'aurait pas nécessairement une relation réelle et actuelle à son objet, mais seulement une relation virtuelle [...]. (4) Enfin, la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ne diffèrent pas davantage du fait que, dans la connaissance intuitive, l'objet serait présent dans son existence propre, tandis que, dans la connaissance abstraite il ne serait présent que par un intermédiaire le représentant parfaitement dans sa nature propre, essentielle et connaissable. Ainsi donc, j'affirme que la connaissance intuitive et la connaissance abstraite diffèrent par elles-mêmes et non à cause des objets qu'elles nous permettraient de connaître ²⁵⁶.

256. Cf. Guillaume d'Occam, *Ordinatio*, Prologue, *quaest.* 1, art. 1.

Dans le cours naturel des choses (c'est-à-dire abstraction faite d'une intervention divine provoquant en l'âme la connaissance singulière permettant de juger, en son absence, qu'une chose n'existe pas), la connaissance intellectuelle intuitive et l'appréhension sensible d'une chose singulière physiquement présente vont de pair. A la question de savoir si « dans l'état présent » de l'humanité, « l'intellect » de l'homme « peut connaître intuitivement les sensibles », Occam répond sans hésiter : *oui*. La cooccurrence de l'appréhension sensible et de la connaissance intellectuelle du singulier ne pose pas de problème spécial, car celle-ci a une fonction spécifique à laquelle celle-là ne peut prétendre : c'est elle, et elle seule, qui engendre le jugement d'existence. Pour justifier l'existence de la connaissance intellectuelle intuitive, Occam n'a pas besoin de faire un long détour. Il lui suffit d'alléguer le principe selon lequel « c'est dans le même sujet », la même faculté cognitive, que doit se trouver et la « connaissance complexe » et « la connaissance incomplète qu'elle présuppose » ²⁵⁷. Tenant d'une « psychologie modulaire » au sens de J. Fodor, Occam traite l'âme sensitive et l'âme intellectuelle comme « deux sujets cognitifs distincts » ²⁵⁸. L'argument, moins torturé que celui de Scot en faveur de la connaissance intellectuelle intuitive, est donc que, si le jugement singulier d'existence et l'acte appréhensif incomplexe appartiennent « au même module », l'intellect, celui-ci doit avoir un accès direct aux choses singulières.

La grande nouveauté de la psychologie occamiste est donc de repenser intégralement, à partir de sa propre réinterprétation de *De anima*, III, 6, les diverses séquences plus ou moins confusément greffées les unes sur les autres par Aristote dans les *Seconds Analytiques*, II, 19. L'aspect le plus immédiatement visible de cette refonte de l'aristotélisme est la réécriture de la série sensation, mémoire/imagination, abstraction (universel d'expérience)/perception, intuition intellectuelle, qui, jusque-là avait, semble-t-il (si l'on accepte la réorganisation occamiste) alimenté plusieurs domaines de problèmes à la fois mal distingués et donc mal coordonnés.

257. Cf. Guillaume d'Occam, *Quodl.* 1, *quaest.* 15, cité par Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction... », p. 65.

258. Cf. Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction... », p. 66.

De la sensation à l'abstraction

Tel que le reconstruit Occam, le processus cognitif se présente comme une « séquence causale complexe » : la chose sensible produit (a) une sensation, puis, à l'aide de la sensation, (b) une intuition intellectuelle singulière, qui, à son tour, produit deux choses à l'intérieur de l'intellect : (c) un jugement singulier d'existence (ou, « de façon plus générale, l'adhésion certaine à des propositions contingentes au présent ») et (d) un acte abstraktif simple « indifférent à l'existence ou à la non-existence » de la chose.

Cet acte abstraktif est lui-même cause de (e) la formation d'un *habitus*, c'est-à-dire d'une disposition, qui est une forme de mémoire intellectuelle, puisque c'est cet *habitus* qui, le cas échéant, permettra (f) la réactivation de l'acte abstraktif initial. L'acte abstraktif n'est pas l'abstraction de l'universel.

Il faut savoir qu'il y a deux types de connaissance abstractive. Il y a une connaissance abstractive portant sur ce qui est abstrait de plusieurs choses singulières. En ce sens, la connaissance abstractive n'est autre que la connaissance d'un universel, que l'on peut effectivement tirer d'une pluralité de choses. Mais il y a un autre type de connaissance abstractive, qui fait abstraction de l'existence ou de la non-existence et des autres conditions qui accompagnent une chose singulière au titre d'accidents contingents, ou qui se prédiquent d'elle. Cette connaissance abstraite ne nous fait pas connaître autre chose que ce que nous donne la connaissance intuitive : c'est la même chose singulière qui est saisie par les deux types de connaissance, entièrement et en tout point [la même]²⁵⁹.

Par rapport à l'interprétation courante d'Aristote, la théorie d'Occam est une véritable révolution. L'hiatus psycho-physique qui, depuis Avicenne, séparait les fonctions cognitives relevant des sens internes (notamment l'imagination et la mémoire) et les processus de connaissance intellectuelle, empêchait de faire droit au passage continu du bloc sensation, imagination, mémoire à l'« universel » d'expérience que, dans la *Métaphysique*, A, 1 et les *Seconds Analytiques*, II, 19, Aristote avait sommairement décrit en le distinguant d'une « intuition intellectuelle » des principes, que la tradition interprétative platonisante avait très tôt identifiée à une « intuition éidétique » des essences. En mettant l'intuition intellectuelle du singulier,

259. Cf. Guillaume d'Occam, *Ordinatio*, Prologue, *quaest.* 1, art. 1.

en cooccurrence avec la sensation, au principe de l'enchaînement causal menant à l'abstraction, puis, en faisant de l'abstraction non la formation d'un concept universel, mais un acte abstraktif indifférent à l'existence ou à la non-existence de la chose, et en faisant de cet acte ainsi compris le principe d'un *habitus* mémoriel fondant la possibilité de sa propre réactivation, Occam redistribuait toutes les cartes. Il réglait le problème de la mémoire intellectuelle laissé pendant dans la tradition avicennienne, déplaçait la notion d'indifférence de l'essence de la sphère des choses à celle des concepts, ou plutôt des concepts interprétés comme actes d'intellection, mais il réglait aussi les (pseudo-) problèmes liés à la distinction, tirée par les médiévaux de *Seconds Analytiques*, II, 19, entre la formation de l'universel d'abstraction (induction abstractive) et l'intuition de l'essence dans sa séparation éidétique.

Connaissance abstractive et universaux

La théorie occamiste des universaux peut être facilement résumée. L'universel n'est pas une chose, mais un concept. Le concept n'est pas un simple contenu « objectif », mais un acte conceptuel, référentiel, renvoyant à une pluralité d'objets singuliers. Cet acte est un « accident réel de l'esprit », une *qualité de l'âme*, un acte cognitif qui n'a pas d'existence « objective » (au titre de pur et simple objet « intentionnel »), mais seulement une existence « subjective » *in anima*, c'est-à-dire en tant que « qualité réellement inhérente à un sujet » : l'âme. Comme souvent, cette théorie est conçue par Occam comme conforme à celle d'Avicenne. En fait, c'est une réinterprétation, à partir de la théorie du signe-conceptuel, de ce qu'Avicenne avait essayé de penser au niveau de l'*intentio* : un double statut à la fois universel et singulier de l'universel.

Il faut dire que tout universel, quel qu'il soit, est bien une chose singulière, mais seulement au sens d'universel par signification, c'est-à-dire parce qu'il est signe de plusieurs choses. C'est ce que dit Avicenne dans la *Métaphysique*, livre V : « Une forme qui est dans l'intellect est en relation avec une multiplicité ; sous ce rapport, c'est un universel, puisque c'est une intention mentale dont la relation aux choses auxquelles elle se rapporte est invariable... » Et il poursuit : « Bien qu'universelle dans sa relation aux individus, cette forme, rapportée à l'âme rationnelle où elle est imprimée, est individuelle. En effet, elle n'est qu'une d'entre les formes qui sont dans la pensée. » Ce qu'il veut dire, c'est que l'universel est une inten-

tion singulière de l'âme elle-même, apte à être prédiquée de plusieurs choses. Autrement dit : c'est parce qu'elle est apte à être prédiquée de plusieurs choses, non pour se représenter elle-même, mais pour représenter la pluralité en question, qu'elle est dite universelle. En revanche, en tant qu'elle est une forme qui existe réellement dans l'intellect, elle est dite singulière ²⁶⁰.

La *subjectivité* dont parle Occam n'est pas la « subjectivité » de la psychologie moderne : c'est celle du sujet aristotélicien, la subjectivité de la substance singulière *porteuse* d'accidents ou de propriétés. Cette qualité, cet *accident mental* qu'est le concept, entretient un rapport de *similitudo* avec les choses qu'elle représente. Pour Occam, ce rapport est de signification, et de signification *naturelle*. Tout concept universel peut ainsi être ultimement défini comme un *signe naturel*, c'est-à-dire comme un terme mental qui signifie plusieurs choses dont il tient lieu dans les propositions mentales qui, elles-mêmes, constituent le langage mental, auquel le langage parlé (« vocal ») et le langage écrit, tous deux conventionnels, sont *subordonnés*.

Le point central de ce dispositif, dont on a donné jusqu'ici tous les éléments sauf un, est précisément celui qui reste à définir. Panaccio l'a remarquablement formulé : « Quel rapport y a-t-il entre l'acte-signe d'une part, celui qui est l'élément constitutif de la proposition mentale et qui peut y recevoir une *suppositio*, et d'autre part les actes intuitifs et abstraits ? » Dans le cas de l'abstraction, qui nous intéresse ici prioritairement, la réponse coule de source : l'acte d'abstraction est un catégorème conceptuel, un nom commun susceptible en principe de signifier plusieurs entités singulières distinctes. Autrement dit : toute connaissance abstractive simple « est un terme général du langage mental » ²⁶¹.

Cette thèse porte l'essentiel du geste de rupture opéré par Occam : face aux deux sens possibles de la *notitia abstractiva*, abstraction par rapport à la singularité et abstraction par rapport à l'existence ou à la non-existence, Occam pose que l'acte abstraktif simple, autrement dit le concept mental, est toujours « de lui-même un universel » ²⁶². Il faut être attentif à chaque élément présupposé ou impliqué par cette formule, car il y va de l'interprétation même de toute la théorie occamista de l'abstraction. Le cœur de la thèse d'Occam, ce qui fait que sa position est irréductible aux théories empiristes de l'abstraction,

260. Cf. Guillaume d'Occam, *Summa logicae*, I, 14.

261. Cf. Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction... », p. 68-69.

262. Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 70.

est que « le concept de l'espèce », disons le *concept spécifique*, « peut être abstrait à partir d'un unique individu » ²⁶³. Cette thèse, seul Duns Scot l'avait auparavant approchée, en posant qu'une seule perception sensible suffisait pour que l'intellect puisse formuler les concepts universels correspondants. Mais elle prend chez Occam un sens différent. D'abord, elle est limitée aux concepts spécifiques. Le « mécanisme mental de représentation schématique capable de fonctionner à partir d'un échantillon unique », selon l'heureuse définition de Panaccio ²⁶⁴, ne vaut pas pour le concept générique : le « concept du genre n'est jamais abstrait d'un seul individu » (*Quodlibet* I, *quaest.* 13), ce qui veut dire que l'ordre de subordination et d'implication logique des genres et des espèces est l'inverse de l'ordre d'acquisition et de formation des concepts entendus comme actes abstraits. Ensuite, ce que soutient Occam, ce n'est pas qu'une seule perception *sensible* suffit pour que l'intellect puisse formuler un concept universel, c'est qu'un *seul acte de connaissance intellectuelle abstractive* suffit pour former un concept spécifique.

La première partie d'une définition [exprimant ce qu'est une chose, le *quid rei*], en l'occurrence le genre, ne peut être démontrée ni *a priori* ni *a posteriori* du défini. On ne peut, par exemple, démontrer que l'homme est un animal, une proposition de ce genre est reçue sans syllogisme, par le canal de la connaissance intuitive. C'est pourquoi, les concepts d'« homme » et d'« animal » existant dans l'intellect, à la vue d'un homme individuel on sait aussitôt que l'homme est un animal. Ce n'est pas que ces concepts précèdent la connaissance intuitive de l'homme — en fait, le processus est le suivant : l'homme est connu premièrement par un des sens particuliers, ensuite ce même homme précis est connu par l'intellect et, dès qu'il est connu, on a une connaissance générale et commune à tout homme (*omni homini*). Cette connaissance est appelée concept, intention, passion, lequel concept est commun à tout homme. Dès que ce concept existe dans l'intellect, aussitôt l'intellect sait que l'homme est quelque chose, sans processus discursif (*sine discursu*). Ensuite, une fois qu'on a appréhendé un autre *animal* ou d'autres animaux, une connaissance générale [applicable] à tout animal est élicitée, et cette connaissance générale [applicable] à tout animal est appelée « passion » ou « intention de l'âme » ou « concept » commun à tout animal. Dès que ce concept [le concept

263. Cf. Guillaume d'Occam, *Quodl.* IV, *quaest.* 17, *Opera theologica*, t. IX, p. 385.

264. Cf. Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction... », p. 71.

d'animal] existe dans l'âme, l'intellect peut le composer avec le concept précédent [celui d'homme] et, dès qu'ils sont composés au moyen du verbe être, aussitôt l'intellect assentit à ce complexe, sans aucun syllogisme. Et c'est ainsi que toute proposition de ce type, où le genre est prédiqué du défini au sens le plus propre du terme, est obtenue sans recourir à un syllogisme ²⁶⁵.

Cette thèse est liée à la sémanticté de l'acte représentatif, c'est-à-dire à la définition de l'acte abstraktif comme signe conceptuel mental et à la définition de ce concept comme *similitudo*. Le point de fracture entre Occam et ses prédécesseurs est ici particulièrement accessible. La *similitudo* occamiste n'est pas une image-copie d'une chose singulière, il n'y a pas d'image simple du singulier, pas de nom propre parmi les concepts abstratifs incomplexes. L'image, que j'ai à l'esprit, d'une chose singulière, par exemple de Socrate, grâce à l'acte abstraktif simple, qui fait abstraction de son existence comme de sa non-existence, représente « de la même manière tout ce qui est maximalelement semblable » à Socrate. Cette image, ce concept, cet acte est donc général au sens où il peut, en principe, représenter « tous les individus qui sont maximalelement semblables » et n'est pas un « concept plus propre de l'un que de l'autre » (*Quodlibet* V, *quaest.* 7). Naturellement, un tel concept *ouvert* peut se resserrer à Socrate dans son application, mais il n'en devient pas pour autant plus simple : au contraire, « la connaissance abstractive propre » est « composée de [termes] simples » (*Quodlibet* I, *quaest.* 13), comme une sorte de *description définie* au sens moderne du terme ²⁶⁶. L'acte abstraktif simple est toujours universel ; la connaissance abstractive propre, toujours composée. Dans cette réciprocity se loge le principe fondamental de la théorie des universaux : tout concept spécifique est un acte abstraktif simple, parce que toute connaissance abstractive est commune et non singulière. Le processus de formation de l'universel n'est pas différent du processus d'abstraction au sens de l'acte abstraktif simple, c'est la formation d'un concept mental universel « par signification » parce que signe conceptuel d'une pluralité : la pluralité des choses maximalelement similaires à la chose dont l'appréhension directe, la connaissance intuitive, a engendré la « première connaissance abstractive », sur laquelle se fonde tout le mécanisme de représentation schématique. L'abstraction au sens d'abstraction par rapport à l'existence ou à la non-existence est l'abstraction par rapport à la

singularité, dans la mesure où elle est production d'un signe-conceptuel prédicable de plusieurs choses maximalelement similaires. Abstraction par rapport à la singularité ne signifie donc pas abstraction à partir des singuliers. Le concept général n'est pas abstrait, tiré des singuliers, au sens de l'induction abstractive aristotélicienne, c'est un concept qui est abstrait de la singularité, c'est-à-dire commun à plusieurs parce qu'il est abstrait de l'existence ou de la non-existence à partir d'un seul individu, comme un terme mental, à la fois concept, signe, et connaissance abstractive, qui peut supposer dans une proposition mentale pour toutes les choses qu'il signifie : c'est, dans sa version la plus élémentaire, « un acte abstraktif simple qui, par le seul fait qu'il fasse abstraction de l'existence ou de la non-existence de son objet, se constitue en un *signe naturel intrinsèquement général*, se rapportant, de par sa forme même, à une pluralité de choses toutes singulières évidemment, mais liées entre elles par une ressemblance objective », maximale, quand il s'agit d'un concept « spécialissime » et de plus en plus relâchée « à mesure qu'on a affaire à un concept plus général » ²⁶⁷. C'est pourquoi Occam présente la « première connaissance abstractive » engendrée par la connaissance intuitive (l'appréhension directe) d'un homme comme « une connaissance générale et commune à tout homme » (*omni homini*), non comme une connaissance *de l'homme*. Il s'agit d'une représentation schématique capable de fonctionner (c'est-à-dire de s'appliquer à tout homme) à partir d'un échantillon unique. Contrairement aux apparences, Occam n'est donc pas empiriste au sens où le sont les empiristes de l'âge classique. Le concept spécifique n'est pas pour lui le résultat d'une comparaison des individus entre eux, qui en dégage, en « abstrait », un certain nombre de traits communs.

LA CRITIQUE DU RÉALISME²⁶⁸

L'ontologie d'Occam est une ontologie aristotélicienne réduite qui n'admet que des êtres individuels, les substances « premières » d'Aristote et les accidents individuels. L'accident, par exemple la noirceur, inhère à la substance, par exemple, un des deux stylos de P. V. Spade, et n'a d'être qu'en elle, et chaque substance reçoit ou peut recevoir plusieurs accidents. Cette doctrine de l'accident a été rapprochée du « particularisme des qualités » dont Panaccio ²⁶⁸

265. Cf. Guillaume d'Occam, *Summa logicae*, III-2, 29, p. 557.

266. Cf. Cl. Panaccio, « Intuition, abstraction... », p. 70.

267. Cf. Cl. Panaccio, *Ibid.*, p. 72.

268. Cf. Cl. Panaccio, « Nominalisme occamiste... », p. 282.

donne une définition stricte : « La couleur de telle substance individuelle est elle-même un individu numériquement distinct de la couleur de toute autre substance, quelles que soient les ressemblances apparentes, et numériquement distinct aussi de la substance dont elle est la couleur. » L'accident occamiste n'est pas une propriété au sens moderne du terme : certaines propriétés se « confondent avec la substance même », qui n'est pas le substrat informe de la théorie de l'essence matérielle telle que l'entendait, au XII^e siècle, Guillaume de Champeaux, mais une « essence individuelle déjà structurée indépendamment de ses accidents ». La structuration de l'essence individuelle ne réclame pas la présence d'un universel dans la substance même. Dès le *Commentaire sur Porphyre*, Occam affirme les principes aristotéliens destinés à éliminer toute forme d'universel *in re*. Le réalisme que critique avant tout Occam n'est donc pas uniquement le réalisme platonicien des Formes séparées, mais aussi, et surtout, les diverses formes de réalisme fondées sur l'hypothèse d'une immanence de l'universel au particulier.

Plusieurs théorèmes de l'*Expositio in Librum Porphyrii* sont ainsi aristotéliens, notamment l'un des deux principaux : (a) « Aucun universel n'existe réellement hors de l'âme dans des substances individuelles ni n'est de la substance ou de l'essence des choses », explicitement appuyé sur *Métaphysique*, Z, 13 (1038b7-8), ainsi reformulé : « Aucun universel n'est une substance ni une partie d'une substance ni réellement dans une substance. » L'autre théorème fondamental de l'*Expositio* rappelle la redéfinition du concept de chose (*res*) opposée par Abélard aux réalismes du XII^e siècle : (b) « Toute chose susceptible d'être comme existante est de soi, sans aucun ajout, une chose singulière et numériquement une. » Ce second théorème est précisé par une thèse qui peut être considérée comme essentielle à l'occamisme : « Aucune chose imaginable n'est singulière en fonction d'un ajout quelconque. La singularité est une *passio* qui convient immédiatement à chaque chose, car (b') toute chose est par elle-même ou identique ou différente d'une autre » (*omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia*). La thèse positive d'Occam est que : (c) « L'universel est seulement dans l'âme ou qu'il est universel par institution, à la manière dont le son vocal 'animal' ou le son vocal 'homme' sont universels, car ils sont prédicables de plusieurs, non pour eux-mêmes, mais pour les choses qu'ils signifient. »

Réponse d'Occam au problème de Porphyre

La réponse occamiste au problème des universaux est donc simple et cohérente. Aux trois questions de Porphyre, qu'il a lui-même reformulées, Occam répond :

(1) (Q1) : « Les genres et les espèces subsistent-ils en dehors de l'âme ou sont-ils seulement dans l'intellect ? » (R1) : « Les genres et les espèces sont seulement dans l'intellect, car ce ne sont que des intentions ou des concepts formés par l'intellect exprimant les essences des choses et les signifiant. » Ce qui veut dire (R1a) : qu'ils ne sont pas ces choses (pas plus qu'un signe n'est son signifié) ; et (R1b) : qu'ils ne sont pas non plus des parties des choses (pas plus qu'un son vocal n'est une partie de son signifié). (R1c) : « Ce sont seulement des (termes) prédicables des choses », non pour eux-mêmes, car, « quand un genre est prédiqué d'une espèce, ni le genre ni l'espèce ne supposent pour eux-mêmes » (puisqu'ils ont une supposition personnelle, et non simple, et supposent ainsi, normalement, pour leurs signifiés qui sont des choses singulières), « ils sont prédiqués des choses pour les choses mêmes qu'ils signifient ». Toutefois (R1d) : si les concepts mentaux sont les genres et les espèces, les « sons vocaux qui correspondent » à ces concepts peuvent être aussi appelés genres et espèces, dans la « mesure où », selon l'institution conventionnelle : « Tout ce qui est signifié par une intention ou un concept dans l'âme est signifié par un son vocal et réciproquement. » Ce dernier point correspond à la distinction tracée dans la *Summa logicae* entre l'universel comme signe-conceptuel *naturel* et l'universel comme signe-vocal conventionnel.

Il faut savoir qu'il y a deux types d'universel. Il y a ce qui est *naturellement* universel, c'est-à-dire ce qui est naturellement signe prédicable de plusieurs choses, par exemple, toutes proportions gardées, au sens où : la fumée signifie naturellement le feu ; le gémissement du malade, sa douleur ; le rire, une joie intérieure. Cet universel [dont je parle] n'est rien d'autre qu'une intention de l'âme : donc, aucune substance, aucun accident extramental ne sont un tel universel. C'est de ce type d'universel qu'il sera question dans les chapitres suivants.

Il y a un autre universel : ce qui est universel de par une *institution volontaire*. C'est le cas du son que l'on prononce. C'est véritablement une qualité numériquement une, et c'est un universel dans la mesure où c'est un signe qui a été volontairement institué pour

signifier plusieurs choses. Un tel son étant dit *commun*, rien n'empêche de le dire aussi *universel*. Toutefois, il faut bien voir qu'il ne tient pas cela de sa propre nature de chose, mais seulement du bon vouloir de celui qui l'a institué [comme signe doté d'une signification conventionnelle] ²⁶⁹.

(2) (Q2) : « Sont-ils corporels ou incorporels ? » (R2) : « Si l'on ne parle pas des sons vocaux eux-mêmes », pris comme choses, « les genres et les espèces et tous les universaux de ce type sont non corporels », car « ils ne sont que dans l'esprit, en quoi il n'y a rien de corporel ».

(3) (Q3) : « S'ils sont incorporels, sont-ils séparés des sensibles ou dans les sensibles ? » (R3) : les universaux ne sont ni dans les sensibles, ni de l'essence des sensibles, ni parties des sensibles, car ils ne sont ni des parties des substances ni de l'essence des substances, mais font seulement connaître la substance des choses, comme les signes font connaître leurs signifiés.

Platonisme, aristotélisme, réalisme

La réfutation de Platon n'est pas la préoccupation centrale d'Occam, qui ne le connaît ni plus ni moins que ses contemporains ou ses prédécesseurs. Il y a cependant chez lui de quoi caractériser une position platonicienne, formée par trois thèses que Panaccio caractérise ainsi :

(T1) Les universaux sont des substances en dehors de l'esprit.

(T2) Les universaux sont séparés des choses sensibles.

(T3) Les universaux sont causes des choses sensibles ²⁷⁰.

Sur ces trois thèses, la plus platonicienne est évidemment (T2). Occam ne la discute pas, par quoi il montre que, comme beaucoup de ses contemporains, il tient pour suffisante la critique aristotélienne et averroïste des Formes séparées. La thèse (T1) est discutée comme le trait commun à tous les réalismes dits modérés, qui, précisément, rejettent (T2). Ce qu'il met en cause, c'est donc plutôt le « pré-supposé platonicien » (PP) qui inspire les réalistes modernes : (PP) à toute abstraction intellectuelle justifiée doit correspondre une séparation dans l'être.

Le réalisme que critique Occam est un réalisme aristotélien, non

269. Cf. Guillaume d'Occam, *Summa logicae*, I, 14.

270. Cf. Cl. Panaccio, « Guillaume d'Ockham et la perplexité des platoniciens », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, I, op. cit., p. 121.

qu'il le soit aux yeux d'Occam, mais parce qu'il exprime et déploie (PP) dans le cadre d'une certaine interprétation de l'ontologie d'Aristote. La thèse centrale des réalistes est : (T2') l'universel est distinct des singuliers, thèse appuyée sur une reformulation de (PP) en (PP') : à toute abstraction intellectuelle justifiée doit correspondre une *distinction* dans l'être. L'élément « aristotélien » tient au fait que, pour les réalistes, l'universel est à la fois (a) cause des choses (T3), c'est-à-dire cause formelle des choses, et (b) dans les choses. C'est donc contre l'universel *in re*, celui que Gilles de Rome appelait nommément « l'universel selon Aristote », qu'Occam concentre ses critiques, les divers réalismes critiqués partageant le pré-supposé qu'à deux concepts distincts doivent correspondre deux entités distinctes potentiellement, formellement ou réellement ²⁷¹. La critique du réalisme telle que l'engage Occam est largement centrée sur le problème de la distinction. C'est ce qui fait dire, s'agissant de sa critique de Scot, que « le point principal de son attaque porte principalement sur la distinction formelle » et « ne touche le statut des universaux que par voie de conséquence » et, s'agissant du sens de son intervention en général, que « le principal adversaire d'Occam sur la question des universaux n'est pas Scot, mais Henri de Harclay », dont la théorie soutenant que « la nature commune est une *res distincta* qui a une universalité actuelle » est « aux antipodes de la théorie scotiste de la formalité » ²⁷². Le scénario de la critique occamiste des universaux engagée sur le terrain de la distinction a été parfaitement reconstruit par M. McCord Adams ²⁷³ : exposé de la théorie scotiste de la distinction formelle (reposant sur le principe (T4) que « la nature et la différence contractante sont formellement distinctes ou non formellement identiques ») ; critique occamiste de la distinction formelle ; exposé de la théorie burleyenne de la distinction *réelle* (fondée sur deux thèses : (T2'') Les universaux sont *réellement* distincts des particuliers ; et (T5) L'universel selon lui-même tout entier existe en chacun de ses particuliers et n'est pas multiplié numériquement par son existence dans des particuliers numériquement distincts) ; critiques de Burley par Occam et Henri de Harclay ; exposé de la thèse d'Henri de Harclay (voir encadré) ; critiques d'Henri de Harclay par Burley et Occam ; exposé de la théorie d'Occam : (T6) Tout ce qui existe réellement est essentielle-

271. Cf. Cl. Panaccio, « Guillaume d'Ockham... », p. 133.

272. Cf. O. Boulnois, « Réelles intentions... », p. 31.

273. Cf. M. McCord Adams, « Universals in Early Fourteenth Century », in N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (éd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge (G. B.), 1982, p. 411-439.

ment singulier, c'est-à-dire logiquement incapable d'exister simultanément dans, comme un constituant de plusieurs choses numériquement distinctes.

On peut, cependant, aborder la critique occamiste des réalismes à partir de l'ordre d'exposition qu'il a lui-même retenu, et distinguer avec Alféri trois séries de critiques ordonnées en fonction de la timidité (croissante) de l'adversaire : une première série portant sur le « réalisme grossier », une deuxième sur le « réalisme subtil », une troisième sur le « réalisme timide ou mitigé »²⁷⁴.

Critique du réalisme grossier

Le réalisme grossier affirme à la fois la distinction réelle du singulier et de l'universel, et l'inhérence réelle de l'universel dans le singulier : l'universel est une chose intrinsèque et essentielle aux choses singulières auxquelles il est commun et réellement distinct d'elles (*In I Sent., dist. II, quaest. 4*) : « L'homme universel, l'espèce humaine ou l'humanité, est une chose qui existe réellement hors de l'esprit, réellement dans les hommes singuliers, et qui est réellement distincte d'eux²⁷⁵. » Cette position, on ne l'a pas assez souligné, est une interprétation réaliste de la formule des *Seconds Analytiques* selon laquelle l'universel est (a) une « unité sortie de la pluralité », *παρὰ τὰ πολλά* (*unum praeter multa*, selon la *Translatio Iacobi*) et (b) « réside un et identique dans les sujets particuliers ». La critique du réalisme grossier n'est donc pas directement liée à celle des apories de la participation entamée par le personnage de Parménide au début du dialogue du même nom et poursuivie, comme on l'a vu, par Aristoté. Il s'agit de la mise en crise d'une interprétation logiquement inconsistante de la thèse d'Aristote dans les *Seconds Analytiques*. De fait, à combiner comme il le fait les deux relations *praeter multa* et *in multis*, le réalisme grossier s'enferme dans un dilemme qu'Occam met clairement en lumière : on ne peut sauver à la fois l'unité et l'inclusion de la chose universelle. Si l'homme universel a une véritable unité, il ne peut être inclus dans chaque homme singulier ; si l'homme universel est inclus dans chaque homme singulier, il ne peut avoir une véritable unité.

274. Cf. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham*, p. 43-65.

275. Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 43.

Critique du réalisme subtil

Le réalisme subtil est la doctrine scotiste de la distinction formelle. Dans la version qu'en discute Occam, le réalisme subtil soutient que la nature commune, par exemple l'humanité, devient un ceci, *haec*, c'est-à-dire une nature individuée, par l'ajout d'une différence contractante (*differentia contrahens*), qui l'individue dans le procès de l'*haecceitas*²⁷⁶. Grâce à cet ajout de la différence contractante, la nature commune possède dans le singulier une unité qui n'est pas réductible à l'unité du singulier : l'unité de l'être-homme dans Socrate est une « unité moindre » (*minor unitas*) que l'unité numérique de Socrate. Par-delà la différence formelle qui sépare le commun de l'individué, tous s'unissent dans une nature à la fois plus large et moindre que la singularité²⁷⁷. Occam réfute Scot en lui opposant le principe qu'aucune chose réelle ne peut ni se distinguer d'une autre chose réelle ni lui être identique par une distinction ou une identité de raison. Il n'y a distinction (ou identité) de raison qu'entre des êtres de raison ; il n'y a de distinction (ou d'identité) entre choses réelles que réelle. Fort de ce principe, Occam prétend enfermer à son tour Scot dans un dilemme. Si la distinction formelle est une distinction, elle ne peut être que réelle ou de raison. Si c'est une distinction véritable, c'est une distinction réelle. Si c'est une distinction réelle, on retombe sur les absurdités du réalisme grossier. Si c'est une distinction de raison, comme il ne peut y avoir de distinction de raison entre deux êtres réels, il faut au moins qu'un des deux, nature commune ou singulier, soit un être de raison. Ce ne peut être le singulier, c'est donc l'universel. Ayant réduit à l'absurde la thèse scotiste, Occam prouve, dans un second temps (*secunda via*), que l'universel scotiste n'est tout simplement rien (*In I Sent., dist. II, quaest. 6*, p. 177-178). Le point d'application de la critique n'est pas T4, mais l'unité réelle de la nature commune, singularisée par l'ajout formel de la différence contractante, la thèse d'Occam étant que tout ce qu'établit Scot est qu'il n'y a d'unité réelle que singulière, par l'ajout formel qui l'individue dans l'*haecceitas*, mais qu'il n'établit pas qu'il y a unité réelle de la nature en tant que commune et que, de ce fait, il n'établit pas non plus la possibilité d'une communauté ou universalité réelle. Ni la nature commune, ni la distinction formelle, ni l'*haecceitas* ne permettent ainsi de sauver ce que le réalisme veut avant tout fonder : l'existence d'une communauté réelle. Telle que la formule *In I Sententiarum* (*dist. II*,

276. Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 48.

277. Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 49.

quaest. 6), la critique occamiste du scotisme repose, on le voit, sur un principe exactement opposé au principe (= a1) sur lequel Scot lui-même avait fondé tout son exposé dans les *Questions très subtiles sur la Métaphysique*, en faisant valoir que, « si toute différence réelle était une différence numérique, la différence entre les genres et les espèces ne serait plus qu'une simple distinction de raison ».

Critique du réalisme mitigé

La première forme de réalisme mitigé est la théorie thomiste de l'universel réel comme « incomplètement et potentiellement universel », l'universel « complet et en acte » n'étant que dans l'intellect. La critique d'Occam consiste à demander en quoi l'universel incomplet et potentiel dans les singuliers se distingue de l'universel complet en acte dans l'intellect. Trois possibilités sont envisagées, qui soit contredisent la théorie – c'est le cas de la première (a), selon laquelle ils ne se distinguent pas –, soit mènent à des positions précédemment réfutées – c'est le cas de la deuxième (b), selon laquelle ils se distinguent réellement (et l'on retombe sur la réfutation du réalisme grossier), et de la troisième (c), selon laquelle ils ne se distinguent qu'en raison (et l'on retombe sur l'argument déjà opposé au réalisme subtil : l'un des deux au moins doit être un être de raison, ce ne peut être le singulier, c'est donc l'universel « complet et en acte » qui est être de raison).

La deuxième forme de réalisme mitigé est la doctrine de Durand de Saint-Pourçain affirmant que l'universel « est la chose singulière elle-même en tant qu'elle est dans l'intellect ». Occam lui oppose qu'à ce compte n'importe quelle chose singulière peut devenir universelle « selon la considération de l'intellect ». Cette forme de réalisme conduit ainsi à l'absurdité que Socrate est universel (un argument déjà formulé par Abélard).

La troisième forme revendique une distinction de raison entre le singulier et l'universel. C'est la thèse d'Henri de Harclay affirmant que l'universel est la chose même en tant que conçue confusément par l'intellect.

Occam lui oppose la même critique fondamentale qu'au réalisme de Durand. Si le singulier devient universel quand il est conçu confusément, tout singulier peut devenir commun à un autre singulier. On arrive ainsi à l'absurdité que Socrate est « Platon conçu confusément ».

Les deux dernières formes de réalisme mitigé sont apparentées aux théories développées par les réalistes du XII^e siècle après la réfutation

La thèse d'Henri de Harclay

La thèse centrale d'Henri de Harclay est la distinction entre singularité, universalité et particularité. Comme Occam, il soutient que seules existent les choses singulières, mais il maintient en même temps que, par elles-mêmes ou essentiellement, les choses extramentales ne sont ni universelles ni particulières. De ce fait, il tient que les singuliers provoquent la formation de deux sortes de concept dans l'esprit des sujets qui les perçoivent : un concept distinct, qui permet de discerner tel singulier d'autres singuliers du même type ; un concept confus ou général, qui n'autorise pas ce genre de distinction. Dans ces conditions, l'universel peut être défini comme une certaine chose conçue de manière confuse, et le particulier, comme la même chose conçue de manière distincte : l'universel ('homme' ou 'animal') et le particulier ('Socrate') sont la même chose réelle (Socrate) et n'ont de distinction entre eux que de raison. Pour Henri, donc, une proposition comme 'Socrate est un homme' ne désigne rien d'autre que 'Socrate est Socrate', mais cela conçu de manière confuse.

tation par Abélard de la première forme de la théorie de l'indifférence de Guillaume de Champeaux. Toutes deux affirment à leur manière qu'une même chose est à la fois singulière et universelle. On a ainsi, sans lien direct, une récurrence de schèmes conceptuels comparable à la reviviscence de l'argument du *Ménon* dans la théorie de l'indifférence elle-même. La conclusion d'Occam au terme de sa critique du réalisme évoque à son tour la thèse d'Abélard : aucune chose n'est universelle. Entre le sujet et le prédicat de la thèse abélardienne se sont insérés deux siècles de discussions : « Je dis qu'aucune chose hors de l'esprit, ni par elle-même, ni par quelque chose d'ajouté, réel ou de raison, ni de quelque manière qu'on la considère ou conçoive, n'est universelle. »

La vulgate nominaliste : l'universel selon Albert de Saxe

La théorie occamiste des universaux a fourni les éléments d'une doctrine nominaliste qui, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, a, malgré les différences, atteint une forme canonique où la nouvelle manière de philosopher (*via moderna*) a puisé l'essentiel de son appareil conceptuel. On peut caractériser cette position moyenne par la thèse nominaliste d'Albert de Saxe.

L'universel n'est pas une chose extramentale, une substance commune à plusieurs autres choses, participée par plusieurs autres choses ou faisant partie de plusieurs autres choses dont elle se distinguerait sinon réellement, du moins formellement : c'est une « intention de l'âme » qui ne diffère pas de l'acte d'intellection singulier par lequel l'esprit comprend ou saisit une pluralité de choses singulières. A son tour, cet acte peut être considéré comme un signe naturel signifiant cette pluralité, et c'est cet acte qui « tient lieu » des choses dans ce qu'Albert appelle avec Occam une « proposition mentale ». Les universaux ne sont donc d'aucune façon des substances, sauf à titre de « qualités de l'esprit » naturellement aptes à signifier plusieurs individus, à référer plusieurs individus ou être prédiquées de plusieurs individus.

La définition albertinienne de l'universel rassemble tous ces éléments en une seule formule définitionnelle : « Un universel, ou un terme universel, ou un terme commun, est un terme incomplexe qui, pris comme un signe signifiant quelque chose, est apte, soit naturellement, soit en fonction d'une seule imposition, à être prédiqué de plusieurs choses ou à signifier plusieurs choses ou à tenir lieu de plusieurs choses indifféremment, étant entendu qu'aucune de ces choses ne fait, n'a fait ou ne fera partie d'une autre chose ²⁷⁸. »

Les diverses clauses mentionnées font apparaître les présupposés ou les enjeux de l'occamisme. L'expression 'naturellement' renvoie à la différence entre signes-conceptuels et termes universels vocaux ou écrits, qui sont universels en tant que signes institués volontairement pour signifier plusieurs choses. Albert marque ainsi la prédominance des concepts mentaux (qui sont aptes de nature à être prédiqués de plusieurs) au sein d'un système où les langages conventionnels sont subordonnés au langage mental.

L'expression 'en fonction d'une seule imposition' renvoie aux termes comme 'Soleil', qu'Avicenne avait inscrit, avec 'Lune', dans sa triple définition de l'universel, ainsi qu'à 'Dieu', qu'il ne men-

278. La définition de l'universel chez Albert de Saxe a le même caractère « compréhensif » que les définitions occamiennes (notamment, *Summa logicae*, I, 25, lignes 62-73) : c'est un véritable outil de philosophie analytique, énonçant d'avance toutes les dimensions confiées auparavant aux discussions de formules traditionnelles, mais incomplètes. Il y a, toutefois, une différence entre la perspective d'Albert et celle d'Occam : la « mise sur le même plan des concepts de prédication, de signification et de supposition », selon l'heureuse formule de J. Biard, *Logique et Théorie du signe au XIV^e siècle* (« Études de philosophie médiévale », LXIV), Paris, Vrin, 1989, p. 215, une équation caractéristique des doctrines de Buridan. La même définition de l'universel figure dans les *Quaestiones in artem veterem* d'Albert, *Proemium, quaest. 3*, § 61, éd. Muñoz García, Maracaibo, 1988, p. 170.

tionnait pas. Ces universaux ne sont plus, comme dans l'avicennisme, envisagés d'un point de vue réel, mais seulement d'un point de vue sémiotique, le souci d'Albert est uniquement de marquer que si, de fait, ces termes ne signifient pas plusieurs choses, ils peuvent en fonction d'une seule imposition en signifier plusieurs (si par sa puissance infinie Dieu créait plusieurs soleils, le terme 'Soleil' les signifierait indifféremment, sans qu'il soit besoin de lui imposer une nouvelle signification). Il s'agit donc ici de préserver la doctrine de la « relation plurielle » ou de la « dénotation multiple », essentielle à l'occamisme – le cas du Soleil, tel que l'utilisait la littérature philosophique médiévale, étant par excellence susceptible de perturber une sémantique fondée sur le rejet du principe frégeen selon lequel un nom n'est jamais le nom que d'une seule entité. Ce que veut Albert, c'est expliquer d'un point de vue purement sémantique (par le recours à l'imposition) qu'un nom commun (comme 'Soleil') signifie toujours la pluralité des individus auxquels il s'applique (même si, de fait, il n'y a dans le monde actuel qu'un seul Soleil). La clause 'une seule imposition' est destinée à réaffirmer la différence entre nom propre, qui signifie exactement un individu, et nom commun, qui signifie exactement tous les individus auxquels il s'applique. Un terme universel n'a une seule imposition, qu'il dénote ou non actuellement plusieurs choses. Le terme singulier 'Socrate' ne peut désigner plusieurs individus que s'il leur est chaque fois imposé. C'est donc un terme équivoque, non un terme commun : « Car, si un terme comme 'Socrate' signifie plusieurs choses qui ne font pas partie les unes des autres, ce n'est pas en vertu d'une seule imposition, c'est en vertu de plusieurs. »

L'expression 'qui ne font pas partie les unes des autres' répond à l'argument mércologique (rapport tout/parties) soulevé dès le XII^e siècle (cf. *supra*, *Ars Meliduna* : « Qu'y aurait-il de plus absurde que d'admettre que les universaux sont dans le doigt, le nez ou le postérieur d'un âne ! »). La thèse d'Albert est que, même si, en fonction d'une seule imposition, un terme signifiait plusieurs choses qui fissent partie les unes des autres, il ne serait pas pour autant nécessaire que ce terme fût commun.

De par sa seule imposition, le terme 'Socrate' signifie plusieurs choses qui font partie les unes des autres, il n'en reste pas moins un terme singulier. La prémisse se démontre ainsi : appelons *a* le doigt de Socrate et *b* le reste de son corps. Socrate n'est autre que la totalité de l'agrégat formé par *a* et *b*. Supposons maintenant que l'on coupe ce doigt et qu'on le sépare du reste, à savoir de *b* : Socrate continuerait d'être et d'être signifié par le terme Socrate sans qu'il

y ait lieu de l'imposer à nouveau pour signifier Socrate, et pourtant, tout en en ayant fait partie, ce Socrate-là ne serait plus identique au Socrate qui était à la fois *a* et *b*²⁷⁹.

La conclusion de tout ce développement est la charte du nominalisme au XIV^e siècle. Aucun universel n'est une substance, puisque tout universel est un terme apte, de nature, à tenir lieu de plusieurs choses ou à signifier plusieurs choses ou à être prédiqué de plusieurs choses.

En insistant sur le fait qu'un universel est un terme qui *tient lieu des choses*, Albert souligne un autre aspect de la critique nominaliste du réalisme. La thèse visée relève non plus du réalisme des universaux, mais du réalisme des faits. Contre les tenants de ce réalisme, Albert souligne qu'il ne peut y avoir de *prédication réelle*, plus exactement de *proposition dans les choses*. Albert souligne, après Occam, que les substances ne « peuvent entrer dans des propositions », parce que, s'il en était ainsi, « il s'ensuivrait qu'une proposition pourrait être composée d'un sujet qui serait à Paris et d'un prédicat qui serait en Angleterre ».

La théorie de la *propositio in re* était une pièce centrale du réalisme de Gauthier Burley. On l'examinera brièvement pour conclure cette analyse de l'univers de doctrines sur lequel a porté la critique occamiste.

Le réalisme propositionnel de Gauthier Burley

Le point de départ est qu'il existe une relation d'ordre (*ordo*) dans le domaine sémantique : le langage parlé ou écrit n'est qu'un instrument ordonné à la pensée conceptuelle. Pour Burley, le logicien n'a pas affaire *prima facie* à des signes linguistiques ou non linguistiques, mais à des concepts. À leur tour, les concepts renvoient à une structure réelle. Chaque terme catégorématique a un correspondant dans le réel. Le signifié ultime des propositions mentales (*in conceptu*) doit être lui-même quelque chose de réel. Ce quelque chose (*aliquid*) est ce que Burley appelle *propositio in re*.

Pour Burley, donc, le signifié ultime d'une proposition ne peut être ni la chose individuelle elle-même, dénotée par le sujet et le prédicat, ni, sous peine de régression à l'infini, un complexe de concepts (défaut qui frappe certaines doctrines nominalistes, comme celle de Robert Holkot où, sous prétexte d'éliminer tout réalisme des faits, le *dictum* d'une proposition, i.e. une phrase infinitive telle que '*Hominem bibere vinum*', 'Homme-boire-du-vin', est considéré à son tour

279. Cf. Albert de Saxe, *Perutilis Logica*, I, 10.

comme une proposition supposant pour la proposition à l'indicatif '*Homo bibit vinum*', 'L'homme boit du vin'), mais bien seulement un complexe de choses. C'est ce composé que Burley appelle 'proposition réelle' : « Il y a donc dans les choses un certain composé dont le sujet est une chose et le prédicat aussi, composé qu'on appelle proposition réelle²⁸⁰. » La problématique du signifié propositionnel et celle des universaux se rejoignent dans la théorie de la proposition réelle : l'une concerne la structure ontologique des choses singulières, l'autre, la structure logique du réel (des états de choses ou faits).

C'est cette doctrine de la constitution logique du monde, qui radicalise le logicisme tout en affirmant, à sa manière, un réalisme gnoséologique direct, que l'occamisme a combattue en Burley. Ainsi, le problème des universaux n'est pas le seul terrain d'affrontement du nominalisme et du réalisme, mais la nature du différend reste la même : un désaccord profond sur le fondement *réel* de la connaissance. Les réalistes médiévaux sont toujours réalistes au sens moderne du terme – celui de Kant. Les nominalistes se voient reprocher une certaine forme d'idéalisme incompatible avec leur prétention à assurer, eux aussi, un réalisme gnoséologique direct. On ne peut fonder une connaissance des choses sur une science des signes. À la fin du XIV^e siècle, chez les réalistes d'Oxford, la notion de *praedicatio a parte rei* sera donc ouvertement regardée comme *primitive* par rapport à la prédication linguistique (*a parte terminorum*), la prédication des termes n'étant que le signe de la prédication réelle. Comme chez les *Modistae*, mais avec une autre terminologie que celle des *modi essendi*, *modi intelligendi* et *modi significandi*, les réalistes adhèrent ainsi à la thèse dite « aristotélicienne » d'un parallélisme strict entre le réel, la pensée et le langage. Comme l'écrit Guillaume Milverley : « Être prédicat dans la sphère des choses, c'est être réellement, à la manière dont l'universel est prédiqué de son singulier, et c'est être réellement inhérent, à la manière dont l'accident est prédiqué de son sujet. La prédication dans la sphère des termes n'est une prédication proprement dite que dans la mesure où elle est le signe d'une prédication dans la sphère des choses²⁸¹. » Cette position correspond à celle de la période réaliste de la philosophie de Russell,

280. Cf. Gauthier Burley, *Expositio in libros artis veteris*, In Cat., proem., ed. Venetiis, 1509, f° 18ra.

281. Cf. Guillaume Milverley, *Compendium de V. universalibus*, texte dans A. D. Conti, *Johannes Sharpe, Quaestio super universalibus* (« Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e Studi », IX), Florence, Olschki, 1990, p. 160.

telle que l'a résumée Quine : « Le monde contient des choses non linguistiques qui sont semblables aux phrases et affirmées par elles ²⁸². »

Cette discussion sur le réalisme propositionnel nous amène à la dernière période de la querelle médiévale des universaux : la réaction antinominale des XIV^e et XV^e siècles.

Les réalistes tardifs et la réaction antioccamiste

Le réalisme a survécu à Occam aux XIV^e et XV^e siècles comme il avait survécu à Abélard deux siècles plus tôt. A cela, diverses raisons :

- les luttes doctrinales et les censures qui, en France, ont frappé alternativement Occam, les *Occamistae* et le nominalisme, du statut de 1339 jusqu'à l'édit royal de Senlis arrêté par Louis XI le 1^{er} mars 1474 pour interdire l'enseignement des *Nominales* et enjoindre aux étudiants et aux maîtres de renouer avec « la doctrine des temps anciens » ;

- les résistances intellectuelles massives rencontrées par la doctrine nominaliste à Oxford, dès la seconde moitié du XIV^e siècle ;

- l'existence d'un puissant courant antinominale, ou plutôt anti-huridanien, offrant une alternative d'ensemble à la *via moderna*, le néo-albertisme, installé à Paris, à Louvain et à Cologne ;

- l'émergence de philosophies nationales, dont, au XV^e siècle, le réalisme pragois, affirmant l'identité intellectuelle tchèque face au nominalisme des Allemands ;

- enfin, et surtout, les insuffisances et les faiblesses mêmes de la position nominaliste sur plusieurs points de doctrine ou d'argumentation précis. Certains de ces déficits, depuis la critique de l'abstractionnisme par Geach, ont été soulignés dans la littérature récente – notamment celui de la critique occamiste du représentationnisme thomiste, qui méconnaît le sens et la portée de la théorie thomassienne de la forme intelligible, réduite à une chose, désignable par un nom, conventionnel ou mental, alors qu'elle est, pour Thomas, une fonction, un être incomplet, signifié par un prédicat, ou, dans le système d'Occam lui-même, celui de la réduction du concept à un signe naturel et celui de la notion cardinale d'intuition intellectuelle du singulier (Michon, 1994).

282. Cf. W. V. O. Quine, « Russell's Ontological Development », in *Essays on Bertrand Russell*, ed. E. D. Klemke, University of Illinois Press, 1971, p. 11.

Notre projet étant d'articuler l'histoire des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge, la critique d'Occam ne nous intéresse ici que comme figure du dispositif dont nous suivons les métamorphoses depuis sa première inscription dans l'argument du *Ménon*. C'est donc à deux figures du réalisme postoccamiste que nous consacrons nos dernières analyses : (a) la reprise du problème des universaux par les réalistes tardifs d'Oxford, autour de Jean Sharpe ; (b) le déploiement final de la théorie des trois états de l'universel, *leitmotiv* de la pensée néoplatonicienne et de l'aristotélisme néoplatonisant depuis Ammonius, dans l'école néo-albertiste et le réalisme tchèque. Ces deux ensembles ne communiquent pas conceptuellement entre eux (même s'ils finissent par le faire à travers Wyclif) : le réalisme oxonien appartient au même champ que l'occamisme et le scotisme ; le néo-albertisme et le réalisme tchèque se situent en dehors. Le premier lutte contre Occam avec les armes d'Occam ; le second a une autre visée : la totalisation englobante de toutes les positions antérieures. Le premier est fils du XIV^e siècle ; le second, un produit hybride du XIII^e et du XIV^e.

LES RÉALISTES D'OXFORD : JEAN SHARPE ET LE BILAN CRITIQUE DU XIV^e SIÈCLE

Jean Sharpe appartient à un groupe de logiciens réalistes oxoniens de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècle, constitué notamment par Robert Alyngton (*fellow* de Queen's College en 1379-1380, docteur en théologie en 1393, mort en 1398), Roger Whelpdale (*fellow* de Balliol College puis, à partir de 1401, de Queen's College, *baccalareus* en théologie en 1413, mort en 1423), Guillaume Penbygull (*fellow* d'Exeter College en 1399, recteur en 1406-1407, *baccalareus* en théologie en 1417, mort en 1420), Guillaume Milverley et Jean Tarveys. Au moment où Sharpe écrit, la plupart des protagonistes de la « querelle des universaux » ont fait leur œuvre, des moins connus – Harelay, Holkot, Chatton, Crathorn – aux plus connus – Occam, Burley et Duns Scot, mais aussi Pierre d'Auriol, Buridan et Wyclif. Sharpe passant au crible la plupart de ces grandes opinions, on peut suivre et son exposé et ses critiques pour embrasser d'un seul coup d'œil près d'un siècle de discussions. Sharpe distingue huit théories ou opinions.

Critique du nominalisme et du conceptualisme

Le premier bloc caractérisé par Sharpe regroupe deux thèses nominalistes et une, celle de Pierre d'Auriol, que l'on dirait aujourd'hui conceptualiste. Nous nous contenterons ici de résumer rapidement les doctrines visées, en indiquant ici ou là le fond de la critique sharpienne.

La thèse de Buridan est exposée à partir de la théorie de la supposition : à proprement parler, aucun universel n'existe dans la réalité (littéralement « dans la nature » : *in rerum natura*). L'universel est un signe. Un signe est universel quand il suppose de manière purement confuse pour une pluralité de choses s'accordant soit spécifiquement (comme dans '*Homo est species*'), soit génériquement (comme dans '*Animal est genus*'). Par « supposition purement confuse » (*confusa tantum*) Sharpe entend que, selon Buridan, étant donné la proposition '*Animal est genus*', il est vrai de dire que n'importe lequel de ces animaux est un animal, bien qu'aucun d'entre eux ne soit l'animal (*verum est dicere quod quodlibet illorum est animal, licet nullum animal sit illud*).

La thèse nominaliste d'Occam, qualifiée de « très célèbre » (*valde famosa*), est fidèlement résumée : tout universel est une intention ou un signe qui lui est subordonné en signifiant. Seule l'intention commune (autrement dit les termes du langage mental) est à proprement parler un universel, car elle est un signe naturel naturellement représentatif d'une pluralité d'individus qui concordent spécifiquement ou génériquement. Les *signa ad extra* (autrement dit les termes du langage oral ou écrit), dont la signification est conventionnelle (*quae imposita sunt ad placitum*), ne sont universaux que par accident et à titre dérivé (*secundarie*), puisque leur « communauté » n'est pas naturelle mais résulte d'une imposition et d'une subordination. Nous reviendrons en détail sur la discussion proposée.

La thèse conceptualiste de Pierre d'Auriol est présentée comme une théorie de l'*esse obiectivum* : il n'y a universalité que dans l'âme, mais en un sens très précis. Les universaux ne sont ni des choses, ni des signes extérieurs, ni des intentions de l'âme (du moins à proprement parler) : seul l'être objectif dont une chose est dotée en tant qu'elle est dans l'âme est véritablement et proprement universel. L'universel est donc au sens propre le concept objectif qui, sans intermédiaire, à titre d'objet premier et prochain (d'un acte d'intellection), termine une intellection universelle ou commune, concept qui est l'« image vraie » (*vera similitudo*) d'une pluralité de singuliers existant réellement (*ad extra*). Cette opinion, Sharpe l'attribue,

La critique de Buridan par Sharpe

Plutôt que de se centrer sur la notion technique de *suppositio confusa tantum*, Sharpe argumente contre Buridan sur un plan sémantique plus général, celui du « concept confus ». Le premier argument (a1) porte sur la notion de confusion. L'universalité dans les choses et les conceptions de l'esprit est antérieure par nature à tout concept confus (*intentio confusa*) d'une pluralité. On ne peut donc alléguer la notion de concept confus pour régler le problème des universaux. Démonstration de l'*antecedens* : naturellement les choses s'accordent spécifiquement ou génériquement avant même de pouvoir être confusément pensées, donc, etc. Preuve de la preuve : dans le cas contraire, un seul acte de pensée confuse ferait que les choses devraient s'accorder plus ou moins, spécifiquement ou génériquement. Le second argument (a2) fait intervenir une distinction entre *intentio* et *intellectio* : toute intellection confuse (*intellectio confusa*) présuppose un concept ou « intention » commune (*intentio communis*). Donc, l'intellection confuse par laquelle sont confusément pensés tous les hommes singuliers présuppose une intention commune. Or une telle intention est une espèce ou intention « spécifique », donc, etc. Démonstration de l'*antecedens* : tout le monde admet qu'une *intentio* est l'intermédiaire d'où proviennent les intellections (*secundum omnes intentio est medium eliciendi intellectionem*)²⁸³. Une intellection singulière ou distincte présuppose des intentions singulières et distinctes. Donc, une intellection confuse commune présuppose une intention commune. Que cette intention soit une intention « spécifique », Sharpe le démontre ainsi : toute intention univoque représentant des choses s'accordant spécifiquement – et elle seule – est une intention spécifique. Or l'intention commune présupposée par l'intellection confuse d'une pluralité d'hommes singuliers est une intention univoque représentant des choses qui s'accordent spécifiquement, donc etc. La rencontre entre le thème des universaux et celui de l'univocité n'est pas le fruit du hasard : les deux (et ceux qui s'y rattachent, particulièrement celui de la paronymie – la *denominatio*) sont intrinsèquement liés. Aux yeux du réaliste, le rejet nominaliste des universaux réels aboutit à une généralisation de l'équivocité qui ne peut que virer à l'idéalisme.

à juste titre, à Pierre d'Auriol. Il l'attribue également à Occam – plus exactement, à l'occasion d'une explication de la notion d'« être intentionnel », il rappelle sa théorie du *fictum*, sans préciser que le *Venerabilis inceptor* l'a, pour finir, abandonnée.

283. Cf. Jean Sharpe, *Quaestio super universalibus*, éd. Conti, p. 51, 13.

Critique des réalismes

Les réalismes sont présentés dans un relatif désordre, jusqu'à l'exposé des doctrines proprement oxoniennes. Sharpe commence par une théorie que l'on peut indifféremment attribuer à Albert le Grand et à Gilles de Rome (déjà critiquée par Occam lui-même) : c'est la même chose extérieure (*res ad extra*) qui est à la fois intrinsèquement singulière et extrinsèquement universelle – extrinsèquement, c'est-à-dire par dénomination extrinsèque (*denominazione extrinseca*), « en tant qu'elle est signifiée par une intention universelle ou objet d'une intellection commune ». Il enchaîne sur la thèse des platoniciens, en fait celle de Platon, telle qu'on se la représente depuis Aristote : il y a des universaux qui existent réellement séparément des singuliers. Ils sont absolument incorruptibles et ne dépendent ni des singuliers ni de leur succession. Cette présentation sans originalité n'éveille aucun écho particulier. Le grand intérêt de Sharpe n'est pas le platonisme, mais le réalisme d'Oxford. Il présente ainsi successivement les grandes théories qui ont, de ce point de vue, marqué l'époque, de Duns Scot à Wyclif. Nous résumons ici ses analyses avant de nous concentrer sur les idées personnelles de Sharpe et sur sa critique du nominalisme.

Thèse de Duns Scot

Il y a des universaux qui existent réellement et qui sont exclusivement signifiés par les noms abstraits ou leurs équivalents, dans la mesure où ils se comportent comme des formes existant quidditativement dans leurs sujets. C'est d'eux que sont tirées les dénominations essentielles, quidditatives et universelles qui s'appliquent – paronymiquement – à leurs inférieurs, exactement comme c'est des formes singulières combinées avec une matière que sont tirées les dénominations essentielles particulières ou que sont tirées des formes accidentelles les dénominations accidentelles qualitatives : « L'humanité est la forme causale qui fait que tout homme est homme, de même que c'est par la blancheur que l'homme est blanc ; pourtant cette humanité n'est pas elle-même homme, ni la blancheur blanche. Cette opinion ne pose donc pas d'homme commun, ce qu'elle pose, c'est une humanité commune. »

Thèse de Gauthier Burley

Elle est substantiellement identique à celle de Scot, quoiqu'« elle aille plus loin ». Les universaux ne sont pas séparés de leurs singuliers, ils leur sont inhérents (*ipsis in existentia*) et communiqués essentiellement, mais ils peuvent être assignés (*signari*) aussi bien par des noms concrets que par des noms abstraits. Autrement dit : l'espèce humaine peut être dite indifféremment *homme commun* (selon l'expression de l'*Isagoge*, 6) ou *homme spécifique* ou *humanité* ou *nature humaine*. Cet « homme commun », toutefois, n'est aucun de ses singuliers (l'*homme* est éternel et incorruptible, alors que les hommes sont des êtres temporels et corruptibles), il est seulement prédiqué d'eux et selon le type de prédication formelle défini dans l'opinion de Scot.

Thèse de Jean Wyclif

C'est partiellement la même que celle de Burley et de Scot, mais elle est « va encore plus loin » (voir encadré). Les universaux existent réellement, ils sont signifiés à titre premier aussi bien par les concrets que par les abstraits, mais ils sont aussi réellement ou essentiellement identiques à leurs singuliers, même s'ils en diffèrent formellement ou selon la manière de concevoir (*secundum rationem*). Pour Wyclif, l'homme commun n'est pas seulement prédiqué du singulier : en prédication essentielle, il est *identique au singulier* et se distingue de lui formellement. Les *communia essentialia* sont donc indifféremment signifiés par des termes concrets, des termes abstraits et des complexes à l'infinitif (*per complexa infinitiva*) : c'est la même chose réellement que l'homme commun, l'espèce humaine, l'humanité et l'*esse hominem*.

Sur la place de Wyclif dans l'histoire des universaux

Jean Sharpe présente la doctrine de Wyclif dans un enchaînement linéaire, qui le place dans la seule histoire du réalisme d'Oxford, où il prend une place chronologique, selon une logique de réalisme *croissant*, comparable à celle qu'Occam avait mise en œuvre, en suivant l'ordre inverse, dans sa propre réfutation des réalismes. Cette inscription de Wyclif après Scot et Burley ne rend pas compte de son rôle dans l'histoire de la problématique des universaux. De fait, l'œuvre de Wyclif est un véritable paradigme, qui a eu un destin européen parce que sa doctrine était un *échangeur conceptuel* entre la philosophie anglaise « moderne » et la philosophie continentale « ancienne ». C'est dans le texte de Wyclif que les deux traditions de l'histoire des universaux se rencontrent, la « voie ancienne », qu'il défend, et la « voie moderne », l'occamisme, qu'il attaque. C'est cette rencontre qui détermine l'extraordinaire diffusion de ses doctrines dans l'Europe des XIV^e et XV^e siècles. Wyclif est celui par qui s'achève la *translatio studiorum* – et ce, parce qu'il articule pour la première fois tous les modèles d'harmonisation de Platon et d'Aristote, mis au point dans l'histoire, d'Ammonius au Moyen Âge tardif.

En effet, Wyclif reprend :

(a) la division de Grosseteste, évêque de Lincoln, entre quatre grands types d'universaux réels : universel incréé (Idées), créé et causal (λόγοι contenus dans les Intelligences, λόγοι contenus dans les Corps célestes), universel « fondé dans les singuliers » (genres et espèces), auxquels s'ajoute un cinquième type, mineur, déjà mentionné par l'évêque, les qualités essentielles (différences) et les qualités accidentelles (propre, accident), que les « plébéiens et les brutes connaissent avant les espèces » – cet universel réel du cinquième type, dont Grosseteste avait dit qu'il n'était que « principe de connaissance et non principe d'être », et entièrement « corruptible » ;

(b) la distinction néoplatonicienne entre universel *ante rem*, universel *in re* et universel *post rem*, qu'il connaît à la fois par Albert le Grand et Eustrate de Nicée ;

(c) la distinction entre universel au sens causal (*in causando*), universel au sens prédicationnel (*in predicando*) et universel au sens sémantique (*in significando*), attestée, sans qu'elle ait à l'époque une valeur épistémologique véritable, dès le XIII^e siècle (notamment, chez Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, I, *quaest.* 1, chap. 1 ; Quaracchi, p. 3a).

Le tableau complet de cette classification où sont fondus tous les éléments introduits par les réalistes, de Platon au XIII^e siècle, dessine ainsi la structure du savoir médiéval sur les universaux et il intègre tous les corpus où ces divers savoirs sont exposés.

I. Universel formel /de causation/*ante rem*

I. 1. incréé : Idée divine

- I. 1. 1. genres
- I. 1. 2. espèces
- I. 1. 3. individus

I. 2. créé

- I. 2. 1. puissance causale des Intelligences
- I. 2. 2. puissance causale des Corps célestes

II. Universel de communication/*in re*

II. 1. quidditatif (*quid est*)

- II. 1. 1. médiatement : genre
- II. 1. 2. premièrement et immédiatement : genre généralissime
- II. 1. 3. secondairement et médiatement : genre intermédiaire
- II. 1. 4. immédiatement : espèce spécialissime

II. 2. qualitatif (*quale est*)

- II. 2. 1. qualité essentielle : différence
- II. 2. 2. qualité accidentelle : propre, accident

III. Universel de représentation/de signification/ concept/*post rem*

VERS UN NOUVEAU RÉALISME

La voie qu'emprunte Sharpe n'est ni celle de Burley – qu'il critique violemment, même s'il utilise ici ou là tel ou tel de ses arguments²⁸⁴ – ni celle de Scot. Tout en essayant de faire place à certaines idées nominalistes, Sharpe, comme la plupart de ses contemporains réalistes, est dans l'ensemble influencé par Wyclif : lisant l'histoire du réalisme comme une montée progressive vers la thèse de l'identité réelle de l'universel et du singulier (une identité manquée à des degrés divers par Scot et Burley), il lui faut une certaine théorie de la prédication. Cette théorie, typique du réalisme d'Oxford, repose sur la reformulation d'une distinction entre prédication essentielle et prédication formelle qui, dans ses grandes lignes, remonte à Wyclif.

Prédication essentielle et prédication formelle

Pour les réalistes d'Oxford, la prédication essentielle est le type de prédication où (1) la *res* signifiée par le sujet est la même essence que celle signifiée par le prédicat (ou bien, *ex parte rei*, le type de prédication où le sujet et le prédicat sont une seule et même chose) et où (2) le sujet connote un principe formel qui, comme tel, n'est compris ni premièrement ni dénominalement dans le prédicat (et réciproquement), ce qui est le cas de propositions comme '*Natura humana est*

284. C'est le cas par exemple de la *ratio 5a* (éd. Conti, p. 29) tirée de l'*Expositio super octo libros Physicorum* (éd. de Venise, 1501, f° 8vb) : si tout universel est un signe, et que tout signe est une qualité, tout universel (y compris le genre le plus général du genre substance) sera une qualité ; de la *ratio 9a* (éd. Conti, p. 33 ; Burley, *loc. cit.*) : tout ce qui est voulu par la nature existe réellement ou peut exister réellement, or ce que la nature veut par soi c'est l'espèce, non l'individu (d'après Avicenne, *Sufficientia*, I, 13, éd. de Venise, 1508, f° 20vb) ; donc les espèces existent dans la réalité (« réalité » s'opposant ici à la sphère des signes) ; de la *ratio 10a* (éd. Conti, p. 34) : une définition essentielle indique adéquatement une quiddité ; une définition essentielle n'indique pas adéquatement la quiddité d'une chose singulière ; donc une définition essentielle indique adéquatement la quiddité d'une chose commune (cf. Burley, *In Cat.*, cap. *De substantia*, éd. cit., f° 23ra-b) ; et de la *ratio 18a* (éd. Conti, p. 44) : s'il n'y a pas de série ou d'ordre des universaux dans la réalité, chaque « ligne prédicamentale » (autrement dit, chaque genre catégoriel) contiendra une infinité de prédicats essentiels différant seulement d'après le supérieur et l'inférieur ; c'est impossible ; donc il est nécessaire qu'existe dans la réalité un *ordo universalium* (cf. Burley, *Exp. s. octo libros Physicorum*, éd. cit., f° 8vb-9ra).

homo singularis', '*Humanitas est currens*', '*Homo singularis est species*'. La prédication formelle, en revanche, est celle où le principe formel connoté par le prédicat est, en tant que tel, présent à titre premier dans le sujet – ce qui est le cas de propositions comme '*Homo est animal*' (prédication formelle essentielle) ou '*Sortes est albus*' (prédication formelle accidentelle). C'est à partir de cette théorie de la prédication que la doctrine de l'identité réelle et de la différence formelle entre universaux et singuliers, prônée par l'ensemble de l'école réaliste d'Oxford, prend son sens. Si Sharpe se situe dans la mouvance de Wyclif, il est clair toutefois qu'il emprunte aussi à Duns Scot et... à ses propres adversaires, les nominalistes. A terme, on a ainsi une théorie composite, extrêmement technique, où les questions relatives au statut ontologique des universaux sont équilibrées par une description systématique des rapports existant entre les termes vocaux, les concepts et les natures communes.

Critique de la thèse d'Occam sur les intentions

⟨α⟩ Soit une intention *a* dans l'esprit d'un homme *b*. On pose que *a* est l'intention d'une chose. On a alors le syllogisme suivant. Majeure : *a* signifie naturellement cette chose ; mineure : or *a* ne peut signifier naturellement une chose singulière (*aliquam rem singularem*) ; conclusion : donc *a* signifie naturellement une chose universelle. Conclusion générale : il y a des choses universelles qui ne sont ni des signes ni des concepts. La majeure est évidente : toute intention, en effet, est un signe naturel. La mineure se démontre ainsi : si *a* signifie naturellement une chose singulière, par exemple un homme singulier, *a* devrait aussi par là même (*per idem*) signifier naturellement chaque homme. En effet, *a* ne se rapporte naturellement pas plus à tel homme qu'à tel autre ; donc, si *pure naturaliter a* en signifie un, il s'ensuit que, *naturaliter*, il les signifie tous. Or le conséquent (« il les signifie tous ») est faux pour trois raisons : ⟨α1⟩ car, dans l'hypothèse, l'action d'un sujet agissant de façon purement naturelle porterait à titre premier et *ex aequo* sur un nombre infini de choses ; ⟨α2⟩ car, dans l'hypothèse, toute *intentio* serait représentative d'un nombre infini de choses, ce qui est faux ; ⟨α3⟩ car, dans l'hypothèse, il faudrait admettre la possibilité de penser distinctement des infinis.

Démonstration. Majeure : quiconque pense des choses distinctes peut savoir qu'il les pense ; mineure : or il ne le peut qu'à condition de les penser distinctement ; conclusion : donc, etc. La majeure est fondée sur le fait que l'on peut toujours intelliger distinctement chacun de ses actes. Démonstra-

tion de la mineure : quelqu'un intellige distinctement tel acte, donc il intellige distinctement l'objet de cet acte. Or l'objet de cet acte est une pluralité infinie. Donc il intellige distinctement une pluralité infinie.

(β) Une intention commune *a* représente une pluralité. Elle le fait soit *per modum multorum*, soit *per modum unius* (il n'y a pas d'autre possibilité, puisque l'un et le multiple divisent l'être à égalité). Elle ne le fait pas *per modum multorum* car, si c'était le cas, elle représenterait distinctement cette pluralité. On doit ainsi supposer qu'elle le fait *per modum unius*. Cela posé, on argumente ainsi : (β1) tout ce qui représente plusieurs choses naturellement et véritablement *per modum unius* représente plus naturellement à titre antérieur l'un que le multiple. C'est le cas de l'intention *a*, donc etc. (β2) l'un par lequel *a* représente une pluralité de choses singulières ne peut être une chose singulière appartenant à cette pluralité ; c'est donc quelque chose de commun à tout ce qui constitue cette pluralité ; donc, *ex natura rei*, il y a quelque chose de commun à la pluralité de choses représentée par *a*.

(γ) L'intention *a* peut représenter distinctement un objet. Or *a* ne peut représenter distinctement un objet singulier ; donc *a* représente quelque chose de commun. La mineure se démontre comme pour (α) – si *a* pouvait distinctement représenter une chose singulière, il en représenterait par là même des infinités ; les mêmes conséquences absurdes s'ensuivraient alors, à savoir que : (1) si la thèse d'Occam était fondée, un même homme pourrait à la fois et distinctement intelliger un nombre infini de choses et que (2) *a* serait dotée d'un pouvoir de représentation infini.

Essentiellement dirigée contre la conception occamiste de la signification des concepts universels, la réfutation de l'opinion d'Occam n'est qu'une des facettes de la critique de Jean Sharpe : c'est un des aspects du nominalisme occamiste, ce n'est ni tout le nominalisme ni tout l'occamisme. Restent, notamment, les questions d'ontologie. C'est ce que visent plus spécialement les *rationes* 17a et 7a que nous allons analyser à présent.

Le retour de Ménon et le principe de La Boétie

Une partie notable des polémiques antinomialistes du réalisme tardif tente de faire apparaître, avant la lettre, une dimension *idéale* de l'occamisme. Mais, ce faisant, elle réactive le geste inaugural de tout réalisme, tel qu'il est programmé dans l'argument du Ménon.

Dans la *ratio* 17a de son traité, Sharpe présente un argument ontologique spécifiquement dirigé contre Occam.

Pour quitter le terrain de la sémantique et prendre le problème à la base, c'est-à-dire au niveau de la réalité même, Sharpe fait l'hypothèse d'un monde qui ne contiendrait aucun signe. Supposé qu'il n'existe aucun signe, il argumente ainsi : soit deux hommes, l'homme *a* et l'homme *b*. On pose l'inférence suivante : (1) *a* et *b* concordent plus, essentiellement (ou : plus essentiellement), que *a* avec l'âne *c* ; (2) donc, *a* et *b* concordent réellement (*ex natura rei*) en quelque chose en quoi *a* et *c* ne concordent pas. Le problème crucial du réalisme est : qu'est-ce qui autorise le passage de (1) à (2) ? C'est là, clairement, la reformulation de la question que Socrate posait à Ménon. Suivons Sharpe.

Si *a* et *b* ne concordent pas en quelque chose en quoi *a* et *c* ne concordent pas, il n'y a aucune raison ou fondement pour que, précision faite de toute opération intellectuelle, *a* et *b* concordent davantage que *a* et *c*.

Cette première remarque plaide en faveur d'un réalisme entendu comme affirmation de l'autonomie de la « réalité » extérieure, au sens précis de l'indépendance des structures du réel par rapport à la pensée : l'accord de *a* et *b*, le désaccord de *a* et *c* ne sont ni des représentations ni des fictions de l'esprit, ce sont des réalités, des faits – comment, autrement, garantir l'existence d'un monde réel ? Problème et argument classiques que Sharpe réarticule entièrement à partir de (2).

Supposé que *a* et *b* concordent en quelque chose en quoi *a* et *c* ne concordent pas, il faut admettre que quelque chose dans le réel convient à *a* et *b*, qui ne convient pas à *a* et *c*. Or tout ce qui convient à des choses de cette manière, *i.e.* tout ce qui est à la fois raison d'accord pour certaines choses (ici *a* et *b*) et de désaccord pour elles et d'autres qu'elles (*a*, *b* avec *c*) ne peut être que *réellement commun* aux choses auxquelles il convient. Force est ainsi d'accepter l'existence de *communautés réelles*.

Ramené à sa structure générale, l'argument de Sharpe nous fait passer de (1) la reconnaissance de ce que certaines choses concordent essentiellement plus que d'autres, à (2) la position d'un quelque chose *ex natura rei* en quoi concordent les choses qui concordent et ne concordent pas celles qui ne concordent pas, puis, de là, à (3) la position d'une communauté réelle (*ex parte rei*) entre les choses ainsi accordées. Quatre gestes théoriques sont enveloppés dans cette séquence : (1) le passage de *magis essentialiter conveniunt a et b quam a et c* à *in aliquo conveniunt a et b* ; (2) l'interprétation du *aliquid in quo conveniunt a et b* comme *aliquid conveniens a et b* ;

(3) l'interprétation de *aliquid conveniens a et b* comme *realiter commune a et b*; (4) l'interprétation de *realiter commune a et b* comme *communitas realis a et b*. Ces quatre étapes de ce que l'on pourrait appeler le glissement réaliste déploient dans un langage postscotiste la torsion inaugurale de la question faite à Ménon. Sur quel point un nominaliste doit-il faire porter son attaque? On le sait parce que Occam a discuté un argument comparable à celui de Sharpe dans la *Summa logicae*, I, 17 (voir encadré), et parce que Sharpe, connaissant cette critique, entreprend lui-même d'y répondre.

Évidemment, c'est la thèse (1) qui est d'emblée visée. Pour un nominaliste, l'inférence de '*a et b magis essentialiter conveniunt quam a et c*' à '*in aliquo conveniunt a et b ex natura rei, in quo non conveniunt a et c*' n'est pas valide. Il suffit, en effet, que *a et b* concordent par eux-mêmes plus que *a et c* pour que *a et b* concordent essentiellement plus que *a et c*. En d'autres termes, la proposition '*a et b magis essentialiter conveniunt*' ne désigne aucun fait du monde, elle ne dit rien d'autre que : « En vertu même de ce qu'ils sont [ou : de par cela même qu'ils sont] *a et b* concordent plus que *a et c*. » Tel qu'il est ici formulé, le principe qui supporte toute la thèse d'Occam est celui que nous avons vu émerger dès l'*Expositio* sur Porphyre : « Toute chose est par elle-même ou identique à ou différente d'une autre » (*omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia*). Ce principe dur peut-être appelé « principe de La Boétie » (PLB) car il situe le fondement de l'accord de convenance entre deux choses singulières en elles-mêmes prise une à une : *parce que c'est lui, parce que c'est moi*. PLB ne doit pas être confondu avec sa version douce, celle qui est mentionnée dans la *Somme de logique*, I, 17, selon laquelle deux choses concordent « et par leurs formes et par elles-mêmes », ni, par conséquent, avec le conformisme ontologique de Gilbert de Poitiers et de l'école porrétaïne, qui en est une version réaliste centrée sur les seules formes des singuliers.

La place de la concorde

La réponse de Sharpe à la critique d'Occam, qu'il considère dans la version PLB, exploite les inconvénients manifestes du principe de La Boétie. En posant que *a et b* concordent par eux-mêmes, le nominaliste est contraint d'admettre que (i) par lui-même *a* concorde autant avec *b* qu'avec *c* et réciproquement ; et donc que (ii) par eux-mêmes *a et b* ne concordent pas plus que *a et c*.

La critique occamiste de l'argument du Ménon

Pour Occam, « on ne peut pas inférer *Socrate et Platon concordent plus que Socrate et un âne, donc ils concordent plus en quelque chose* ; mais il suffit que d'eux-mêmes ils concordent plus » (*Somme de logique*, I, 17). Le principe fondateur de l'ontologie occamiste de la ressemblance est exprimé dans la réponse aux étapes (1) et (2) du glissement réaliste revendiquées par Sharpe : « Au sens littéral des mots, on ne doit donc pas admettre que *Socrate et Platon concordent en quelque chose* qui appartient à leur essence, mais on doit admettre qu'ils concordent par certaines choses : par leurs formes et par eux-mêmes. »

Selon Sharpe, la *consequentia* (i)-(ii) est évidente : en effet, *a et b* ne concordent pas plus que *a* ne concorde avec *b* (*cum b*), et réciproquement. Or on vient de poser que *a* concorde autant avec *b* qu'avec *c*, puisque (et c'est l'*assumptum* de la conséquence) « par tout lui-même (*se toto*) *a* convient avec *b* et par tout lui-même *a* convient avec *c* ». Donc, s'il n'y a pas dans le réel quelque chose d'assignable en quoi *a* concorde plus avec *b* qu'avec *c*, on est obligé d'admettre que par eux-mêmes *a et b* ne concordent pas plus que *a et c*.

Pour comprendre la critique de Sharpe, il faut voir en quel sens on peut dire que par lui-même *a* ne concorde pas plus avec *b* qu'avec *c*. Comment arriver à cette totale distorsion de la thèse occamiste? Sharpe répond en discutant une objection : il laisse la parole au nominaliste, qui rétorque – ce qui est sa doctrine réduite à PLB – « que par lui-même *a* concorde plus avec *b* qu'avec *c* ». Sur quoi Sharpe ouvre une alternative : si par lui-même *a* concorde plus avec *b* qu'avec *c*, cela provient soit de *a* lui-même, soit d'une diversité dans la relation que *a* entretient avec toutes les choses auxquelles il s'accorde. La première réponse n'est pas admissible, car le même en tant que même ne peut être cause de diversité. Reste la seconde. Mais, si le nominaliste s'y engage, il prouve le contraire de sa thèse. S'il y a une relation ou un rapport diversifié dans l'accord existant entre *a* et les choses avec lesquelles il concorde, et que cette diversité n'est pas en *a*, elle est nécessairement en autre chose. *Quelque chose* donc doit causer cette diversité. Ainsi, il y a quelque chose en quoi *a* concorde avec certaines choses et non avec d'autres.

Tout repose évidemment ici sur une prémisse non exprimée : *a et c* ne sont pas par tout eux-mêmes (*se toto*) différents, bien au

contraire, par tout eux-mêmes ils ne concordent pas moins que *a* et *b* (puisque l'homme *a* et l'âne *c* sont tous deux des animaux). Comment, dans ces conditions, établir qu'ils « diffèrent par tout eux-mêmes » ? Comment soutenir que l'animal *a* et l'animal *b* concordent plus que l'animal *a* et l'animal *c*, si l'animal *a* ne concorde pas plus avec l'animal *b* qu'avec l'animal *c* ? Si par lui seul *a* concorde avec *b* et que semblablement il concorde aussi par lui seul avec *c* – ce qui est le cas, puisqu'il n'y a rien à ajouter ni à retrancher à *a* pour qu'il concorde par lui-même avec *b* ou *c* –, tout ce qui est réellement cause de l'accord de *a* avec *b* sera aussi réellement cause de l'accord de *a* avec *c*. Il est donc bien vrai que *a* ne concorde pas plus avec *b* qu'avec *c*.

L'expression *se toto*, qui fonde toute l'argumentation de Sharpe, signifie « par tout lui-même » ou « par lui-même tout entier ». Ce qui est en question, c'est l'affirmation nominaliste que « *se toto*, par lui-même tout entier, *a* concorde plus avec *b* qu'avec *c* ». C'est sur ce point que Sharpe concentre ses critiques. Sa force est que le nominaliste ne peut soutenir que par lui-même tout entier *a* concorde plus avec *b* qu'avec *c*, aussi longtemps qu'il est vrai de dire que par lui-même tout entier *a* concorde avec *c*. Or, et c'est là que tout se joue, selon Sharpe, il est vrai de dire que par tout lui-même (*se toto*) et par lui-même seulement (*se solo*) *a* concorde avec *c*, puisque les propositions '*a* est un animal' et '*c* est un animal' constituent toutes deux des cas de prédication essentielle par soi du premier mode où sinon la définition de *a*, du moins une partie de la définition de *a* est prédiquée du défini *c* aussi bien que du défini *a*, et réciproquement.

Le premier sens dans lequel Sharpe prend « par lui-même tout entier » est donc : selon sa définition essentielle générique. Par tout ce qu'il est, à savoir par tout son être-animal, *a* concorde avec *c*.

Mais il y a un second sens : si c'est par tout lui-même que *a* concorde avec *b* – puisque *a* comme *b* est un homme –, et s'il n'est pas vrai que c'est par tout lui-même que *a* ne concorde pas avec *c* – puisque *a* comme *c* est un animal – comment soutenir que c'est par tout lui-même et par lui seul, *se toto* et *se solo*, que, à la fois, *a* concorde avec *b* et ne concorde pas avec *c* ? Ce second sens est aussi important que le premier. Nous discuterons une troisième hypothèse en examinant la source, scotiste selon nous, de l'argument de Sharpe.

Contentons-nous de noter pour l'instant qu'en soutenant que c'est par elles-mêmes que les choses concordent et ne concordent pas, le nominalisme, tel que le présente Sharpe, ne peut sortir des limites d'une ontologie fondée sur PLB : dire que *a* et *b* concordent, c'est dire qu'ils concordent parce qu'ils concordent (« parce que c'est *a*,

parce que c'est *b* »). En ce sens, dire que *a* et *c* ne concordent pas revient au même, c'est seulement expliciter davantage une variante de l'idolâtrie du singulier : « Lui, c'est lui ; moi, c'est moi. »

Pour s'opposer à cette doctrine, Sharpe développe le « par soi » (*se ipso*) en « par tout soi-même » (*se toto*) puis en « par soi seul » (*se solo*), puis il interprète cette séquence dans le sens de la définition générique. En quoi est-il fondé à le faire ? C'est sans doute qu'il suppose que le nominaliste supprimant la réalité de l'instance de l'espèce spécialissime, et réduisant le genre à un agrégat (disons à l'extension d'un terme général), dire qu'un individu *a* concorde avec un autre individu *b* par eux-mêmes signifie que par lui-même et par lui seul *a* s'accordera aussi bien avec *c* qu'avec *b*. En effet : (1) par eux-mêmes *a*, *b* et *c* sont des animaux ; (2) ils restent les mêmes choses individuelles, qu'ils soient désignés par les expressions 'l'animal *a*', 'l'animal *b*' et 'l'animal *c*', ou par 'l'homme *a*', 'l'homme *b*' et 'l'âne *c*' ; et (3) ces choses ne peuvent à la fois s'accorder et ne pas s'accorder par elles-mêmes, c'est-à-dire en même temps et sous le même rapport.

L'argument de Sharpe a deux aspects traditionnels : (A) la logique de l'identité et de la différence qu'il met en œuvre a été discutée avant lui dans un contexte différent de celui des universaux – on veut parler des *sophismata* du type de *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* (« certaines choses, en tant qu'elles concordent, diffèrent ») attestés dans plusieurs recueils du XIII^e siècle ; (B) l'ontologie dont il implique la validité est celle que Duns Scot a formulée dès son œuvre de jeunesse, les *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*.

Identité et différence : le problème de la reduplication

Pour ce qui est du point (A), l'*Anonymus Libranus* (ms. Paris, Nat. lat. 16135, f^{os} 35va-36ra) peut servir de guide. Dans ce texte, la proposition sophismatique *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* sert à tester la validité d'une règle logique selon laquelle une reduplication peut se faire soit en raison de la matière, ou « convenue », soit en raison de la forme²⁸⁵. En cours de discussion, une autre règle est soumise à l'examen : la reduplication se fait toujours en raison de la forme – soit en raison de la forme substantielle, soit en raison de la forme accidentelle. Critiquant cette *distinctio*, l'au-

285. Cf. Ms. Nat. lat. 16135, f^{os} 35va-36ra, texte et analyse dans A. de Libera, *César et le Phénix, Distinctiones et sophismata parisiens du XIII^e siècle* (« Centro di cultura medievale », IV), Pise, Scuola normale superiore-Florence, Opus libri, 1991.

teur anonyme du *sophisma* introduit un des présupposés logiques du problème traité par Jean Sharpe dans sa *ratio 7a*. Il y a, dit-il, deux sortes de formes : premièrement, la « forme universelle », qui est « cause et principe de convenance et d'unité » – c'est d'elle que Porphyre écrit que « par participation à l'espèce plusieurs hommes font un homme » (*Isagoge*, 6) ; deuxièmement, la « forme propre des singuliers », qui est « principe et cause de distinction et de diversité en eux » – c'est à elle que fait allusion Porphyre quand il pose qu'« un individu est constitué de sept propriétés dont la réunion ne se retrouve pas chez un autre individu. » La distinction entre *forme commune*, première « convenance » ou « accord », forme qui est comme une matière vis-à-vis de la seconde, la *forme propre* du singulier, principe de différenciation, va exactement à l'opposé de la thèse affirmant que *a* et *b* se distinguent par eux-mêmes d'eux-mêmes et de *c*. Le problème est pourtant le même, car la thèse occamiste peut être aisément transformée en une reduplication du type de : « *a* en tant qu'*a* concorde avec *b* et ne concorde pas avec *c* ». Une distinction supplémentaire avancée dans la discussion de la *probatio* du *sophisma Aliqua in eo quod conveniunt differunt* illustre bien la perspective de l'Anonyme. Il faut, dit-il, distinguer logiquement *in eo quod* de *in illo in quo*. Cette distinction était déjà alléguée dans la première moitié du XIII^e siècle par le logicien parisien Hervé Le Breton (Hervaeus Brito), quand il opposait deux sens de *in* : la contenance et la causalité²⁸⁶. Soit le *sophisma* tiré de l'univers textuel des commentaires des *Catégories* : *Aliquid in eo quod est aequivocum est univocum*. On peut l'interpréter ainsi : il y a quelque chose dans ce qui est équivoque qui est univoque. Autrement dit : tous les équivoques ont une propriété, l'équivocité, qui, sous ce rapport, les fait univoques. Si, en revanche, on interprète le *sophisma* dans le sens causal, la proposition signifie qu'un opposé (l'équivoque) est cause de son opposé (l'univoque) en même temps et sous le même rapport (Libera, 1986, p. 94).

Revenant à notre problème : poser que '*Homo a in eo quod homo a convenit cum homine b et non convenit cum asino c*', en interprétant *in* dans le sens de la contenance, revient à dire qu'il y a quelque chose dans l'homme *a* qui est l'homme *b* et qui n'est pas l'âne *c* ; au sens causal, en revanche, on a : '*Homo a, quia homo a est, convenit cum homine b et non convenit cum asino c*'. La première interprétation est réaliste ; la seconde, nominaliste. Dira-t-on que la seconde

286. Cf. A. de Libera, « Les Abstractiones d'Hervé le Sophiste », *AHDLMA*, 52 (1986), p. 163-230.

est fausse, comme est fausse, interprétée dans le même sens causal, *Aliquid in eo quod est aequivocum est univocum* ? On serait tenté de le faire. Resterait à prouver qu'un nominaliste se doit de soutenir cette interprétation causale. Il semble que ce soit au moins le cas pour l'occamiste. Mais, on pourrait aussi objecter qu'un nominaliste souscrirait volontiers à l'interprétation de *in* dans le sens de la contenance, à condition que la phrase '*Homo a in eo quod homo a convenit cum homine b et non convenit cum asino c*' signifie « il y a quelque chose dans le concept de l'homme *a* qui est dans le concept de l'homme *b* et qui n'est pas dans celui de l'âne *c* ». Échapperait-il, pour autant, à l'accusation d'idéalisme ?

Différence réelle et différence numérique : retour à Duns Scot

(B) La présence de Duns Scot dans la conception générale de la *ratio 7a* de Sharpe est évidente. On a vu que, dans les *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, Duns Scot proposait six arguments contre deux thèses fondamentales du nominalisme : (a) il n'y a pas d'autre unité concevable que celle de la chose singulière ; (b) il n'y a pas d'autre différence réelle que la différence numérique. C'est l'argument (a1) de Duns Scot qui, selon nous, fournit la clef de la *ratio 7a* de Sharpe. Scot bâtit une première inférence : s'il n'y avait d'unité réelle que l'unité numérique, toute différence réelle serait une différence numérique. « En effet, toute chose qui diffère d'une autre chose serait différente par l'unité numérique qui fait qu'elle est en elle-même une. » On retomberait ainsi sur l'interprétation aberrante d'une des versions parallèles à *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* : *Aliqua in eo quod sunt unum sunt plura*. Scot poursuit par destruction du conséquent : si toute différence réelle était une différence numérique, toutes les choses seraient « également différentes les unes des autres ». Cet *ex aequo généralisé* de la différence reviendrait, on l'a vu, à poser qu'« il n'y a pas plus de raison pour l'intellect d'abstraire le concept du blanc de deux objets blancs plutôt que d'un objet blanc et d'un objet noir ». Une conséquence absurde. Mais n'est-ce pas précisément ce qui est impliqué lorsqu'on dit, comme l'adversaire de Sharpe, que c'est « par eux-mêmes » que, à la fois, *a* et *b* concordent et que *a* et *c* ne concordent pas ? Dans ce cas, le *se ipso* de la *ratio 7a* signifierait « par l'unité numérique qui fait que *a* est en lui-même un ». L'argument général devenant : (i) par lui-même, *c*'est-à-dire par l'unité numérique qui fait qu'il est en lui-même un, *a* concorde autant avec *b* qu'avec *c* et réciproquement ; donc, (ii) par eux-mêmes, *c*'est-à-dire par l'unité numérique qui fait

qu'ils sont en eux-mêmes un, *a* et *b* ne concordent pas plus que *a* et *c*. Les expressions *se toto* et *se solo* ne renverraient donc pas à la définition générique de chaque singulier *a*, *b*, *c*, mais à la plénitude et à l'exclusivité ontologique de chaque singularité : l'unité numérique *a*, l'unité numérique *b*, l'unité numérique *c*.

Avant de répondre, reprenons la fin du texte de Scot. L'égalité de la différence réelle, simple suite logique de la réduction de toute différence réelle à une différence numérique, est démontrée ainsi : « Si toute différence réelle est purement numérique, la différence numérique est la cause précise de la différence réelle. Mais tout ce qui participe essentiellement la cause précise d'un certain effet participe également [c'est-à-dire *ex aequo*, à égalité] cet effet. Or toutes les choses qui diffèrent réellement participent également quelque chose, à savoir le fait même de différer numériquement, puisque toutes les choses qui diffèrent se distinguent les unes des autres et concordent en quelque chose. Donc, toutes les choses qui diffèrent ont une différence numérique égale. Donc, toutes les choses qui diffèrent ont une différence réelle égale. »

A lire ce texte, on voit que Scot est bien la source de Sharpe : (a1) contient l'axiome général portant toute la *ratio* 7a (« toutes les choses qui diffèrent se distinguent les unes des autres et concordent en quelque chose ») et l'idée de participation entendue comme communication – accord ou concorde – d'une pluralité *in aliquo uno*. Quel que soit le sens que l'on donne aux expressions *se ipso*, *se toto*, *se solo* dans la *ratio* 7a – essence générique ou unité numérique –, la thèse de Sharpe est ainsi celle à laquelle aboutit l'(a1) de Scot : « Si toute différence réelle est une différence numérique, la différence entre les genres et les espèces ne sera plus qu'une simple distinction de raison. » Cette thèse conduit naturellement à la défense de la communauté réelle.

DÉFENSE DE LA COMMUNAUTÉ RÉELLE

La *ratio* 17a aborde de front la question de la communauté réelle. Le point de départ de l'argument est le même que celui de la *ratio* 7a, la formulation est légèrement différente.

(i) Deux hommes quels qu'ils soient (*omnes duo homines*) concordent réellement en quelque chose d'essentiel en quoi un homme et un âne ne concordent pas.

- (ii) Ce quelque chose ne peut être que leur espèce spécialissime.
- (iii) Donc il y a des espèces qui sont réellement dans les choses.
- (iv) Donc il n'y a pas que les signes qui sont des espèces.

Comme le montre la thèse (iii), la conception de l'universel réel mise en jeu dans cette *ratio* est la conception « aristotélicienne » : celle de l'esse *in*, de l'inhérence, non plus celle, « platonicienne », de la participation. De prime abord, l'argument n'en paraît pas moins très contestable.

On peut, en effet, objecter que le *quelque chose d'essentiel* mentionné dans la prémisse (i) est d'emblée interprété en un sens réaliste et que, de ce fait, l'ensemble de la *ratio* souffre d'une évidente pétition de principe.

Cette objection est-elle décisive ? On peut répondre qu'il faut distinguer « s'accorder réellement » et « s'accorder en quelque chose d'essentiel » (*in aliquo essentiali*) : deux individus peuvent s'accorder réellement sans que ce en quoi ils concordent soit à son tour quelque chose, voire une chose (universelle). Mais il y a, immédiatement, une autre difficulté : l'expression *aliquid essentielle* désigne-t-elle une essence, un aspect de l'essence, une partie de l'essence ? Il est clair que ce n'est pas la seule prémisse (i) qui mérite un examen approfondi : chaque étape de l'inférence (i)-(iv) réclame pour elle-même une démonstration.

Conscient du problème, Sharpe procède en deux temps : il commence par établir la vérité de la majeure (i), puis il passe à celle de la mineure (ii), qu'il confirme par deux arguments subsidiaires.

Preuve de la majeure :

(i-1) De deux hommes quels qu'ils soient on peut naturellement abstraire un concept spécifique qui ne peut être abstrait d'un homme et d'un âne.

(i-2) En revanche, aucun concept essentiel ne peut être abstrait d'un homme et d'un âne qu'il ne puisse être également abstrait de deux hommes.

(i-3) Donc, *ex natura rei*, deux hommes font plus quelque chose d'un (ou : sont davantage un) qu'un homme et un âne.

(i-4) Or cela ne pourrait être s'ils ne s'accordaient pas réellement en quelque chose, avant même que n'ait lieu cette abstraction.

Donc (i) deux hommes quels qu'ils soient (*omnes duo homines*) concordent réellement en quelque chose d'essentiel en quoi un homme et un âne ne concordent pas.

Les prémisses (i-1) et (i-2) expriment à un niveau purement conceptuel les relations des genres et des espèces constituant ce qu'on appelle une série catégorielle (ou « ordre prédicamental », *ordo prae-*

dicamentalis) : il y a un concept exclusivement commun à *a* et *b* ; il y a un concept commun à *a* et à *b* qui ne peut être tiré de *a* et de *c* ; tout concept essentiel qui peut être tiré de *a* et de *c* peut être tiré de *a* et de *b*. En termes porphyriens, ces trois thèses signifient que *a*, *b* et *c* n'appartiennent pas à la même espèce ; qu'il n'est pas le cas que tout trait essentiel de *a* et de *b* est un trait essentiel de *c* ; qu'il est le cas que tout trait essentiel de *a* et de *c* est un trait essentiel de *b*. Sur cette trame logique, la caractéristique de la thèse réaliste est de poser que (1) par là même *a* et *b* sont « plus un selon la nature réelle » que *a* et *c*, et donc que (2) *a* et *b* « concordent réellement en quelque chose d'un ».

Unité réelle et unité de comptage

Pour démontrer la légitimité du passage de (1) à (2), Sharpe met en œuvre un principe : deux choses ne peuvent être la cause naturelle d'une unité ou de quelque chose d'un si elles ne sont pas elles-mêmes d'une certaine manière quelque chose d'un. Pour causer naturellement un concept commun à *a* et *b*, *a* et *b* doivent posséder une unité réelle. Précision faite de toute problématique dite « psychologique » de la formation des concepts généraux, cette thèse est de nouveau exactement opposée à la thèse nominaliste.

Communauté réelle et concept commun

Le naturalisme philosophique du nominalisme, avec ses deux rapports naturels de ressemblance et de causalité censés expliquer comment « l'intellect de l'homme, parce qu'il est plus doué à cet égard que celui des autres animaux peut produire des qualités capables de signifier naturellement toutes les choses », est l'inverse exact du principe formulé par Sharpe.

Quelle est la pertinence du point de vue réaliste ? Sharpe intervient sur un point précis : le type d'unité présenté par l'homme *a* et l'homme *b*. Dire que *a* et *b* ne concordent pas réellement en quelque chose d'un revient à instituer entre eux une unité que l'on qualifiera de minimale : l'unité d'agrégation qui est celle de *a* et *b* considérés ensemble. Cette *unitas aggregationis* étant celle que *a* et *b* forment par eux-mêmes, i.e. en tant qu'individus, Sharpe se situe sur le terrain du nominalisme pur : par eux-mêmes *a* et *b* ne sont pas même censés présenter une ressemblance « essentielle ». La *ratio 17a* ne se situe donc plus dans la perspective de la *ratio 7a* où *a* pouvait être considéré comme s'accordant essentiellement avec *c*. Dans cette nouvelle

perspective, la pointe de la critique s'est déplacée ; elle consiste désormais à poser que, dans l'ontologie nominaliste, la rencontre de *a* et de *b* est exactement du même type que celle de *a* et de *c* : c'est une unité de comptage. Il ne peut y avoir de causalité naturelle de *a*, *b* sur l'esprit pour former un concept commun à *a* et à *b* si *a* et *b* forment un simple agrégat. L'unité que doivent posséder *a* et *b* si *a* et *b* doivent être considérés en quelque manière comme la cause naturelle d'un concept qui leur soit commun ne peut être qu'une unité réelle commune naturellement antérieure à toute intention ou signe commun, car, naturellement, *a* et *b* concordent spécifiquement avant même qu'il n'existe à leur sujet une intention ou un signe commun. C'est de cet « accord spécifique » de *a* et de *b* entendu comme accord réel que Sharpe tire les deux conséquences où s'exprime plus explicitement encore la thèse réaliste : (iii) *a* et *b* « ont une espèce commune », (iv) laquelle n'est « ni un signe ni une intention ».

Le chiasme Platon-Aristote

Le passage de « appartenir à la même espèce » ou « être de même espèce » à « avoir une espèce commune » manifeste clairement le chiasme participation (platonisme)/inhérence (aristotélisme) où, dans le brouillage maintes fois signalé de la forme participée platonicienne et de la cause formelle aristotélicienne, s'origine *par éminence* tout discours réaliste. Que signifie « avoir une espèce commune » ? Deux réponses s'imposent immédiatement à un réaliste postwyclifien : (1) *a* et *b* sont des parties subjectives de l'universel homme, prises en totalité toutes ces *partes subiectivae* représentent le *substrat d'existence total* dudit universel ; (2) l'universel homme est partie constitutive de l'essence de *a* et de *b* – (1) et (2) étant complémentaires au sens où ledit réaliste ne soutient pas une interprétation réaliste de la classe des hommes, mais, précisément, l'identité réelle de l'universel et du singulier.

En ce qui le concerne, Sharpe interprète « *a* et *b* ont une espèce commune » dans le sens de « l'espèce (commune à *a* et à *b*) est réellement inhérente à *a* et à *b* ». Autrement dit : poser que *a* et *b* concordent en quelque chose d'essentiel qui leur est commun signifie ultimement que *a* et *b* concordent en quelque chose qui leur est réellement inhérent – dans le cas contraire, en effet, il faudrait bien admettre que *a* et *b* concordent spécifiquement dans la seule mesure où « ils sont signifiables par le même concept spécifique », et, ce concept étant considéré comme au seul pouvoir de l'intellect, il faudrait en conclure que l'intellect est l'unique facteur de « convenue » entre les singuliers : une thèse effectivement *idéaliste*.

Mais que veut dire pour *a* et *b* « s'accorder en quelque chose » qui est non seulement commun à *a* et *b* mais *inhérent* à – donc réellement présent dans – *a* et *b*? Le réalisme est-il obligé de soutenir l'inhérence de l'espèce? Dans la version qu'en donne Sharpe, le réaliste est seulement obligé de soutenir simultanément l'identité réelle et la différence formelle de l'universel et du singulier, cela, toutefois, dans le cadre d'une certaine théorie de la prédication – la théorie issue du réaménagement de la théorie de Wyclif par les réalistes d'Oxford.

Prédication paronymique et prédication formelle

La théorie postwyclifienne de la prédication est, on l'a vu, fondée (1) sur une distinction entre prédication réelle et prédication de signes qui remonte elle-même à la théorie de la *propositio in re* de Burley – en ce sens, pour Sharpe, la prédication réelle est « l'in-existence », c'est-à-dire l'inhérence, « réelle d'une forme » (commune ou singulière) « communiquée en acte à son sujet »; (2) sur une analyse de la prédication réelle distinguant *ex parte rei* entre prédication essentielle et prédication formelle.

Selon Sharpe, qui reprend la notion de *subordination* au niveau des propositions, il y a prédication essentielle *ex parte rei*, dans la sphère du réel, quand « la même entité ou essence est sujet et prédicat » – tout comme, dans une prédication de signes correctement subordonnée à elle, la même chose est signifiée par le sujet et le prédicat (l'expression *sibi debite subordinata* signifiant que toute prédication de signes n'est pas subordonnée à une prédication réelle, puisque la prédication réelle est l'« in-existence », ou communication réelle, d'une forme, et que toute prédication de signes n'est pas fondée réellement); il y a prédication formelle *ex parte rei* quand, en plus de l'identité d'essence sujet-prédicat, le prédicat ou ce qui est contenu (*importatum*) par le prédicat sous le mode formel est présent dans le sujet soit à titre de forme informant le sujet quidditativement, comme dans '*Homo est animal*', soit à titre de forme dénommant le sujet concrètement (*concretive*), comme dans '*Homo est albus*' (voir encadré).

C'est sur la base de sa distinction entre prédications formelles et prédication paronymique que Sharpe énonce sa thèse: (1) l'universel est [identique à] son singulier (*est suum singulare*); (2) l'universel réel ne se prédique donc pas que paronymiquement du singulier; (3) plus précisément, l'homme « commun » de Porphyre, l'*homo communis*, se prédique réellement et quidditativement de l'homme singulier.

À un premier niveau, la théorie sharpienne des universaux est

Prédication formelle concrète et prédication paronymique

Dans la mesure où elle admet une prédication formelle quidditative (par la *forma informans*) à côté de la prédication formelle concrète (par la *forma denominans*), la distinction sharpienne entre prédication essentielle et prédication formelle n'est donc pas réductible à la distinction entre prédication quidditative et prédication accidentelle, ou paronymique (dénomminative), mentionnée notamment chez Buridan et Albert de Saxe. Chez Buridan (*Lectura Summae logicae*, II, 5, 2): « Il y a prédication essentielle entre deux termes quand aucun des deux n'ajoute à la signification de l'autre une connotation extérieure (*extranea*) à ce pour quoi les termes supposent. Il y a prédication non essentielle, ou paronymique, quand un des termes ajoute à la signification de l'autre une connotation étrangère, comme 'blanc', qui suppose pour un homme et appelle (*i.e.* connote) la blancheur en tant qu'elle lui est ajoutée. D'où: la proposition 'L'homme est un animal' est essentielle, tandis que 'L'homme est blanc' ou 'L'homme est capable de rire' est paronymique ». Chez les nominalistes, la distinction entre « proposition quidditative » et « proposition dénominative », jadis introduite par Avicenne sous la forme d'une distinction entre *praedicatio univoca* et *praedicatio denominativa* (*Logica*, éd. de Venise, 1508, f° 3vb), est donc entièrement repensée grâce à la théorie de la connotation qui a absorbé la notion de paronymie et, plus particulièrement, les paronymes d'accident. C'est par le recours à la *connotatio* que la distinction nominaliste entre prédication essentielle et prédication paronymique se distingue des analyses traditionnelles, notamment de la différence boécienne entre *praedicatio de subiecto* (ou *praedicatio in eo quod quid est*) et *praedicatio in subiecto* (ou *praedicatio secundum accidens*), reprenant en les organisant les indications éparses d'Aristote au chapitre 8 des *Catégories* (10a25 *sq.*), pour la « dénomination », ainsi qu'aux chapitres 1, 2 et 5, pour les fondements de la notion d'attribution « synonymique » et l'analyse de cette notion même.

ainsi une théorie des formes articulée sur une distinction entre trois manières d'être « commun à plusieurs choses » (a) intrinsèquement et quidditativement, (b) intrinsèquement et dénominativement, (c) extrinsèquement et dénominativement. Pour le réaliste d'Oxford, les formes substantielles – comme l'humanité de *a* et de *b* – sont communes intrinsèque et quidditative à ce qu'elles informent: c'est de leur mode de communauté qu'est tirée la prédication essentielle. Comme elles peuvent être signifiées aussi bien par des termes abs-

traits que par des termes concrets, puisque '*homo*' et '*humanitas*' renvoient à la même nature commune – simplement, '*homo*' désigne cette nature concrètement comme présente dans 'ses singuliers propres (*ut in supposito*)', alors que '*humanitas*' la désigne abstraitement (*ut in se est*) –, la proposition '*Homo est humanitas*', où elles figurent, est une prédication correcte, car c'est une prédication essentielle correcte : la même entité est sujet et prédicat, tout en étant signifiée de manière différente.

Cela posé, que l'on ait affaire à des formes substantielles, des différences essentielles qui sont communes au sens (a) et au sens (b) ou à des formes accidentelles qui sont communes au sens (a) et au sens (c), la thèse la plus générale de Sharpe n'est pas l'affirmation banale que tout ce qui est commun à plusieurs choses réellement est une forme communiquée ou communicable à plusieurs, c'est, avant tout, l'affirmation de l'identité de l'universel et du singulier sur fond de prédication essentielle. Ainsi, le combat de Sharpe se situe sur deux grands fronts : contre le nominalisme occamiste et contre le réalisme burleyen. Le paradoxe de ce réaliste est que c'est dans sa réfutation de Burley qu'il formule finalement la justification la plus claire de ses deux principes centraux : (1) l'affirmation que l'universel est son singulier ; (2) celle que l'homme « commun » est prédiqué réellement de l'homme singulier.

Critique du réalisme extrême de Burley

La thèse burleyenne de la différence réelle entre le singulier et l'universel est, aux yeux de Sharpe, aussi ruineuse que la thèse, selon lui conceptualiste, d'Occam. Il met donc un soin particulier à établir que l'universel et le singulier ne sont pas réellement distincts. Trois preuves syllogistiques sont avancées.

(1) Majeure : tout ce qui est prédiqué de quelque chose réellement et identiquement est réellement cette chose. Mineure : or l'universel est prédiqué essentiellement et quidditativement de son singulier. Conclusion : donc l'universel est son singulier. La conséquence est évidente. La mineure est admise par tous les logiciens. Seule la majeure pose un problème. Pour le résoudre, Sharpe fait intervenir sa distinction des deux types de prédication : formelle et essentielle. De même que la prédication formelle est celle dans laquelle le prédicat d'une proposition se rapporte au sujet sur le mode d'une forme inhérente tout en se distinguant de lui si la prédication est *purement formelle*, de même la prédication essentielle ou identique est celle dans laquelle le prédicat est réellement indistingué du sujet (pour-

quoi, en effet, parlerait-on de prédication identique si ce qui est prédiqué réellement n'était pas identique au sujet ?). Or, dans une proposition vocale comme '*Sortes est homo*', la prédication de voix à voix est identique. Il en va donc de même pour la prédication de chose à chose dans la proposition réelle qui la fonde. Donc, l'universel est son singulier.

(II) Majeure : ce qui ne fait pas nombre ne fait qu'un, et l'un est réellement l'autre. Mineure : or l'universel ne fait pas nombre avec le singulier. Conclusion : l'universel est son singulier. Preuve de la majeure : ce qui ne fait pas nombre n'est pas réellement distinct, car ce qui est réellement distinct est réellement multiple et forme donc une multiplicité réelle ; or toute multiplicité réelle de choses distinctes est un nombre ; donc tout ce qui est réellement distinct fait nombre. Preuve de la mineure : (II-1) seul ce qui fait nombre est essentiellement distinct ; or (II-2) l'universel et le singulier ne sont pas essentiellement distincts ; donc, etc. Démonstration de (II-1) : l'unité, qui est principe du nombre, présuppose une essence déterminée dont elle est l'unité ; donc, semblablement, des unités distinctes présupposent des essences distinctes – autrement, des unités en nombre infini pourraient être fondées sur la même essence. Démonstration de (II-2) : l'universel est toute l'essence du singulier, qu'il soit genre ou espèce ; or cela ne se pourrait si l'universel était essentiellement distinct du singulier ; donc, etc.

C'est dans la confirmation de cette preuve de (II-2) que Sharpe précise définitivement son point de vue sur la prédication : sans identité réelle de l'universel et du singulier, il ne saurait y avoir prédication essentielle de l'universel ; or il y a prédication essentielle de l'universel ; donc, etc. Démonstration. Majeure : si l'universel n'est pas réellement le singulier et qu'il est prédiqué de lui, il ne pourra être prédiqué de lui que *concretive*, « concrètement », c'est-à-dire aussi paronymiquement. Mineure : or aucune prédication « concrète » n'est purement essentielle. Conclusion : donc, si l'universel n'est pas réellement le singulier, il ne sera pas prédiqué essentiellement de lui. Démonstration de la majeure : ce qui est réellement distinct de quelque chose ne peut en être prédiqué que de deux façons, soit à l'oblique et indirectement, soit directement et concrètement en tant qu'il est inclus en lui par une certaine connotation ; or toute prédication dans laquelle l'universel n'est pas réellement identique au singulier est connotative ; donc il est bien vrai qu'une telle prédication n'est pas purement essentielle.

(III) Troisième preuve : loin d'être « éternel et incorruptible », comme le soutient Burley, l'homme commun, dont parle l'*Isagoge*, est prédiqué réellement et quidditativement de l'homme singulier. Pourquoi ? De deux choses l'une : soit parce qu'il est l'homme singulier et qu'il est de l'essence de l'homme singulier, soit parce qu'il est de son essence sans être son essence. Si l'on choisit la première réponse, on a ce qu'il faut démontrer : l'identité réelle et essentielle de l'universel et du singulier. Si l'on choisit la seconde réponse, on devra concéder qu'une différence essentielle est prédicable quidditativement de singuliers, puisqu'elle est de leur essence (qu'elle en fait partie). Le conséquent est faux : une différence essentielle n'est prédicable que qualitativement (*in quale*).

Autre argument : si l'universel était de l'essence du singulier sans être le singulier, il s'ensuivrait que Socrate serait cet homme avant d'être homme. Le conséquent est faux, mais la conséquence est inévitable si l'on accepte l'opinion de Burley, puisque, selon lui, l'être-homme revient à Socrate à raison de l'homme en général réellement distinct de lui, alors que l'être-cet-homme-ci lui revient de par lui-même. Or ce qui revient à Socrate intrinsèquement et à raison de ce qui est sien lui est naturellement inhérent avant ce qui lui revient de par ce qui est réellement distinct de lui.

Le réalisme extrême de Burley aboutit ainsi, par d'autres voies, à la même thèse que celle du nominalisme occamiste : une chose singulière est singulière avant d'être quelque chose. Sharpe rejette donc ici, pour la même raison, les deux doctrines.

Plus généralement, il est clair que, tout en prétendant dévoiler ce qu'on appellerait aujourd'hui un idéalisme inhérent à l'occamisme, Sharpe entend aussi dépasser les restes de platonisme qui parasitent le réalisme de Burley. Prise à son crépuscule médiéval, la querelle des universaux nous apparaît pour ce qu'elle aura été – un chapitre assez long d'une histoire interminable, celle de l'*antiplatonisme*, mais une histoire portée par une histoire plus longue et plus souterraine encore, celle, largement à écrire, de l'identité et de la différence.

LES RÉALISTES CONTINENTAUX

La réaction antinominaliste oxonienne de la fin du XIV^e siècle a eu un pendant moins théorique sur le Continent. Durant les années 1400-1480, toute l'Europe a été secouée par la lutte des *Nominales*

et des *Reales*. C'est cette gigantomachie finale qui a servi de grille de lecture rétrospective à l'ensemble de la problématique médiévale des universaux. A juste titre ? La chose mérite l'examen.

La querelle des universaux : mythes et réalités

C'est au XV^e siècle qu'éclate à Paris la crise qui, plus que toute autre, mérite le titre de « querelle des universaux » : le 1^{er} mars 1474, cédant aux instances de Jean de Montigny, procureur de la nation française, le roi Louis XI rend un édit, l'édit de Senlis, interdisant l'enseignement des doctrines des « rénovateurs » – entendons : les « nouveaux docteurs » –, « Occam, Grégoire de Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile (d'Inghen), Adam Dorp, Albert de Saxe et autres Nominaux ». C'est le point de départ de plusieurs années de chicanes et de procédures dénouées, finalement, en avril 1481, lorsque, inversant sa première décision, Louis XI donne l'ordre au prévôt de « faire déclouer et défermer tous les livres des Nominaux qui avaient été scellés et cloués dans les collèges de l'université de Paris ». L'épisode, bien connu, met un terme officiel à une affaire qui, on l'a vu, dure depuis longtemps. Les nominalistes eux-mêmes nous en ont donné leur propre lecture, grâce au *Mémoire* de 1474, sorte de 'tract politique' chargé de plaider leur cause auprès du roi en dénonçant les « quatre persécutions » infligées aux *Nominales* depuis l'apparition d'Occam : l'appel du *Venerabilis inceptor* en Avignon et son procès inachevé (1324-1328), l'expulsion des nominalistes de Prague (1409), leur fuite de Paris (1407) et, pour finir, l'ordonnance royale de 1474 (cf. Ehrle, 1925). Suivant, en le simplifiant, ce scénario, nombre d'historiens ont fait de la crise de 1474 l'aboutissement d'un long processus entamé avec les deux statuts « antioccamistes » édictés par la faculté des arts de l'université de Paris en 1339 et 1340. La réalité de cette longue marche contre l'occamisme est aujourd'hui discutée. Grâce aux travaux de Zénon Kaluza, il est toutefois possible de mettre un peu d'ordre dans cette affaire.

La première crise, qui a lieu en 1339-1341, est moins transparente qu'on ne l'a dit. Son premier épisode, le statut du 25 septembre 1339, qui interdit d'enseigner et publiquement et en privé la doctrine d'Occam, qui interdit même de citer ses écrits, manque singulièrement d'attendus. Le statut ranime une vieille ordonnance de 1276 sur l'institution de la « leçon privée » et se borne, pour le reste, à un juri-disme sans enjeu philosophique explicite : puisque les doctrines d'Occam n'ont jamais été officiellement examinées rien en dit qu'elles soient irréprochables – on passe donc, sans coup férir, de

l'absence factuelle de mise en examen à la présomption virtuelle d'hétérodoxie. Le fond n'est pas abordé.

C'est seulement le 10 octobre 1341 que, prolongeant le statut de 1339, la faculté institue un serment antioccamiste qui touche un peu à la doctrine, élargissant, au nom d'Aristote et d'Averroès, la réprobation de la *scientia okamica* à toute conception similaire : « Vous jurerez d'observer les statuts édictés par la faculté des arts contre la science occamique et de ne soutenir d'aucune manière ladite science et ses semblables, mais seulement celle d'Aristote et de son commentateur Averroès et des autres commentateurs et interprètes anciens dudit Aristote. » Offensif dans son contenu, le serment de 1341 reste néanmoins en retrait par rapport aux projets circulant à l'époque dans le milieu universitaire, notamment celui du procureur de la nation anglaise, Henri d'Unna, prévoyant la rédaction d'un statut obligeant les membres de la nation à dénoncer ceux de la *secta occanica* et toutes les réunions qu'ils pourraient tenir (10 octobre 1341).

Entre le serment de 1341 et le statut de 1339 un second statut est édicté le 29 décembre 1340 qui, aujourd'hui encore, laisse les historiens perplexes : certains (de R. Paqué à H. Thijssen) y voient une seconde prohibition d'Occam ; d'autres (E. A. Moody) y voient au contraire une victoire des occamistes sur les instigateurs du statut de 1339 ; d'autres (W. Courtenay, K. Tachau) y lisent une mesure essentiellement « disciplinaire », n'incriminant aucune « position philosophique particulière ». Une telle disparité pose un vrai problème.

Que le statut n'ait rien à voir avec l'occamisme serait pour le moins paradoxal : son intitulé mentionne explicitement « certaines erreurs occamiques » (*Statutum facultatis artium de reprobatione quorundam errorum ockanicorum*) ; et le document s'achève sur une clause reprenant purement et simplement la décision centrale du statut de 1339 : ceux qui enfreindraient les nouvelles dispositions seraient « chassés et exclus du *consortium* » des maîtres, « ce qui a déjà été établi par ailleurs au sujet de la doctrine de Guillaume dit 'Occam' demeurant en complète vigueur en toutes ses parties et pour toutes ses parties ». Toutefois, comme le statut de 1339 ne précise rien de la doctrine de « Guillaume dit 'Occam' », on peut être tenté, sous l'autorité de l'intitulé du statut de 1340, de chercher les « erreurs occamiques » dans trois des positions par lui dénoncées et que l'historiographie a traditionnellement associées à l'occamisme :

- que la vérité d'une proposition (y compris celle d'un *auctor*) doit être jugée sur le seul critère du sens littéral des mots ;
- qu'une proposition est absolument ou littéralement (*de virtute*

sermonis) fausse parce qu'elle est fausse selon la supposition personnelle des termes qui la composent ;

- qu'il n'y a pas de « sciences des choses », mais seulement des « sciences des signes », c'est-à-dire « des termes et des propositions ».

Le problème est que, comme l'a montré Moody, Occam lui-même n'a pas soutenu ces trois positions telles quelles et que le nominalisme ne les réclame ni ne les implique, du moins sous cette forme : la première est rejetée dans l'*Exposition sur les Prédicables* et dans le *De sacramento altaris* ; la deuxième est incompatible avec l'*Exposition sur les Catégories* ; la troisième est une interprétation antioccamiste de l'occamisme, démentie par la définition de la « science réelle » donnée dans le *Commentaire sur les Sentences*. Si, comme le dit Moody, Occam n'est pas visé, mais, selon la formule de Kaluza, « un groupe de maîtres parisiens qui se faisaient passer pour des partisans d'Occam », on voit que, dans les années 1339-1341, la « querelle » des nominalistes et des réalistes manque franchement de lisibilité. En faisant du statut de 1340 « la première manifestation publique de l'école de Buridan » (pour ce qui touche « l'idée principale et positive du statut, qui est une revalorisation de la notion de sens propre et impropre des mots par sa mise en rapport avec une discipline déterminée »), Kaluza²⁸⁷ nous suggère le principe d'une solution plausible, sinon certaine : ce que condamne le statut de 1340, ce n'est ni le « nominalisme », ni l'« occamisme », mais un certain usage de la sémantique terministe dans l'exégèse philosophique, susceptible d'entraîner des conséquences inadmissibles une fois transposé en théologie – un souci légitime, clairement marqué dans certaines formules du statut (« car sinon, en vertu du même raisonnement, des *propositions bibliques* devraient être déclarées fausses prises purement à la lettre, ce qui est *dangereux* »). En ce sens, le véritable enjeu du statut n'est pas le bien-fondé de la sémantique d'Occam, mais la nécessité de respecter « les exigences de la matière traitée » (la *materia subiecta*) : un respect qui s'étend à la fois « à la Bible et aux auteurs » dont le point commun le plus évident est qu'ils « n'emploient pas toujours les mots selon leur signification propre ».

C'est parce que nous comprenons habituellement la crise de 1339-1341 à partir de la querelle de 1474 que nous faisons de la sémantique philosophique d'Occam le centre organisateur du premier débat parisien sur la « secte occamique ». Il est plus raisonnable, cependant, de penser (1) que le statut de 1339, doctrinalement muet, est un simple

287. Cf. Z. Kaluza, « Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 », in A. Le Boulluec (éd.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 304.

acte politique : la faculté des arts cédant aux pressions du pape Benoît XII pour censurer en général l'enseignement d'un maître à l'époque politiquement engagé aux côtés de Louis de Bavière dans sa lutte contre la papauté²⁸⁸, et (2) que le statut de 1340, d'inspiration buridaniste, est dirigé contre un groupe de maîtres appliquant sans discernement aux textes certains *outils sémantiques courants plus ou moins directement issus de l'univers conceptuel occamiste*.

La crise de 1474 est-elle mieux étayée sur le fond ? On peut en douter. On connaît certes ses premiers protagonistes, notamment le rôle joué par le confesseur de Louis XI, Jean Bouchard, futur évêque d'Avranches, dans les réunions destinées à préparer le document du 1^{er} mars. Mais si les conséquences en sont tangibles (retirer les livres des Nominaux des bibliothèques ou, au moins, les clouer aux pupitres pour en empêcher la consultation), les attendus de l'édit de Senlis restent doctrinalement vagues : un soupçon d'hérésie flotte que n'argumente aucune accusation précise ; on se propose de constituer une commission chargée d'examiner les contenus, mais, en attendant, on se contente de renouveler le serment de 1341. Quant aux raisons qui font que Louis XI revient par la suite sur sa décision, seul le prévôt de Paris et le recteur en ont eu connaissance, mais par oral (« Monsieur notre maître Berranger vous en parlera de bouche plus au long et de causes qui meuvent le roy à ce faire ») – en ce sens, le procureur de la nation picarde résume bien toute l'affaire quand il écrit que le roi « a interdit la doctrine des Nominaux en 1474 pour des raisons précises (*certis de causis*) » et qu'il a levé l'interdiction « pour d'autres raisons plus précises encore (*certioribus aliis causis*) ». Reste que l'édit royal interdit bien tout un courant de pensée, le nominalisme dans tous ses états, et non plus la seule « secte d'Occam », non plus à l'université de Paris, mais dans tout le royaume et toutes les universités.

Le nominalisme explicitement prohibé en 1474 a-t-il le moindre rapport avec les thèses « occamistes » censurées à Paris au XIV^e siècle ? A lire les documents disponibles, force est de constater que, si rapport il y a, il est *philosophiquement* très indirect. En fait, le principal témoin *doctrinal* de 1474 n'est pas l'édit de Senlis, mais le *Mémoire* adressé à Louis XI par les nominalistes parisiens. Cette apologie du nominalisme rédigée par un groupe de professeurs frappés directe-

ment par une sorte d'interdiction professionnelle est très conforme à ce que nous entendons aujourd'hui par 'nominalisme'. Elle met en exergue deux attitudes, « ne pas multiplier les choses selon la multiplicité des termes » et étudier soigneusement « les propriétés des termes dont dépendent la vérité et la fausseté des discours » pour « être habiles à reconnaître le bon et le mauvais dans n'importe quel argument », qui évoquent deux caractères du nominalisme moderne : professer l'ontologie « la plus économique possible » et pratiquer assidûment « l'analyse logico-sémantique ».

Le *paradoxe de la querelle des universaux* est que, en bonne logique, c'est précisément ce nominalisme-là que le roi devait interdire s'il y allait véritablement du nominalisme dans la condamnation des nominalistes. Or c'est tout le contraire qui se produit : l'interdiction est philosophiquement muette, et c'est le plaidoyer qui, pour y faire pièce, énonce le seul vrai programme nominaliste figurant dans l'ensemble du dossier.

Cette incohérence montre les limites des scénarios historiographiques et l'extraordinaire ambiguïté à laquelle atteint l'histoire elle-même quand tous ses acteurs jouent à contre-emploi. Il est des cas où le censeur fait exister ce qu'il dénonce – les condamnations parisiennes de 1277 en sont un bel exemple²⁸⁹. La « querelle des universaux » est une autre sorte de fiction. Là, c'est l'accusé qui, face à un reproche impalpable, énonce pour se défendre les principes mêmes qui, à l'époque moderne, serviront à expliquer non seulement sa condamnation, mais la totalité de la séquence entamée en 1339. En fait, le plus remarquable de cette « querelle » est que les universaux n'y tiennent aucune place.

Il y a donc un décalage complet entre les événements universitaires et les enjeux philosophiques de la querelle entre les nominalistes et les réalistes. La doctrine interdite par Louis XI n'est pas la doctrine nominaliste des universaux ; le nominalisme rétabli en 1481 n'y renvoie pas davantage ; quant à la seule pièce doctrinale du dossier, le *Mémoire* de 1474, notre perception du nominalisme nous imposerait d'y voir un témoin à charge alors qu'il est le seul appelé par la défense.

Que conclure de cet imbroglio ? Nous risquons une réponse : la querelle des universaux n'est pas un épisode de l'histoire européenne calé ponctuellement à l'automne du Moyen Âge. C'est un mouvement de fond, interne au déploiement conflictuel des deux métaphysiques qui se sont disputé la conscience philosophique au long de la *translatio studiorum* : le platonisme et l'aristotélisme. C'est aussi, par

288. Cf. W. Courtenay & K. Tachau, « Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341 », *History of Universities*, 2 (1982), p. 75-79 et W. Courtenay, « The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica* », *Vivarium*, 29 (1991), p. 47-48.

289. Cf., sur ce point, A. de Libera, *Penser au Moyen Âge* (« Chemins de pensée »), Paris, Éd. du Seuil, 1991.

le fait même, une crise interne à l'aristotélisme. Par deux fois le Moyen Âge y a mis son empreinte propre, au XII^e et au XIV^e siècle, en recomposant à chaque fois l'ensemble du paysage. Ce qui se produit au XV^e siècle sur le terrain institutionnel est d'une autre nature : il s'agit de pouvoir et de relations de pouvoir au sein de l'espace universitaire européen. De ce point de vue, la pièce centrale du dispositif est et reste le serment antioccamiste de 1341, car, de fait, ce que réalise l'interdiction de 1474 est cela même qu'ont réalisé, chacun à sa manière, tous les adversaires du nominalisme au XV^e siècle : le retour aux scolastiques du XIII^e siècle appelé de ses vœux par le serment. Revenir, en somme, à la saine tradition de l'aristotélisme, « à la doctrine des temps anciens, saine et sûre », celle des « Averroès (!), Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Alexandre de Halès, Scot et Bonaventure ». L'élément réel de la « querelle » n'est peut-être pas, dans ces conditions, la *sententia de praedicabilibus*, mais la querelle des Anciens et des Modernes, et son produit le plus immédiat la naissance d'une première néoscholastique.

C'est elle qu'instaurent dès le début des années 1400 les acteurs du retour à la pensée du XIII^e siècle : les néo-albertistes, avec leur chef de file, Jean de Maisonneuve. C'est donc avec eux, et avec les réalistes de Prague, qui relèvent du même univers épistémique, même s'ils prennent un parti théoriquement opposé, que s'achève philosophiquement notre parcours.

Le néo-albertisme du XV^e siècle

S'il fallait s'en tenir aux aspects institutionnels, le néo-albertisme apparaîtrait comme l'accomplissement formel du serment de 1341. Adversaire acharné du nominalisme buridanien, le chef de file de l'albertisme parisien, Jean de Maisonneuve est, en effet, le premier à pratiquer en grand un antinominalisme ordinaire fondé sur la technique du boycott, refusant de disputer avec l'adversaire pour le neutraliser dans le champ de l'institution. Cette politique de l'action non communicationnelle est cependant doublée d'une élaboration théorique. C'est elle qui nous intéresse ici.

Jean de Maisonneuve et les épicuriens littéraires

Maître ès arts à l'université de Paris en 1400, membre de la nation picarde, Jean de Maisonneuve a mené l'essentiel du combat antinominaliste. « Premier à avoir renoué à Paris avec l'enseignement d'Al-

bert le Grand » (*primi Parisiensis doctrinae Alberti resuscitator*, selon le mot de son élève Heimeric de Campo), il reprend l'essentiel de la doctrine albertinienne des universaux. Dans le *De universali reali*, composé entre 1406 et 1418, il développe principalement la théorie des différents états de l'universel. Par rapport à ses lointaines origines chez Ammonius et les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote, le thème a cependant beaucoup évolué. Avec Albert, il s'est lesté de toute la métaphysique du *Liber de causis*. Jean prolonge l'enseignement d'Albert en imposant la classification des quatre états de l'universel que celui-ci avait fini par substituer aux trois états distingués par les néoplatoniciens, Avicenne et Eustrate de Nicée. Comme Albert, il dédouble donc l'universel *ante rem*. Le premier état (= universel *ante rem*-1) est l'être idéal des universaux qui existent dans l'intellect divin (*esse ydeale et in intellectu cause prime*) : c'est l'universel selon Platon, la Forme séparée du sensible, mais située en Dieu, sur le mode de l'Idée divine, cause paradigmatique des étants ; le deuxième (= universel *ante rem*-2) est l'être dit « purement intellectuel » ou « formel » présenté par les formes intelligibles prises dans la lumière de l'Intelligence séparée d'où elles émanent : c'est l'universel des péripatéticiens, autrement dit l'universel selon le *Livre des causes*, celui des formes émanées dont chaque « Intelligence est remplie ». Ces deux premiers types d'être correspondent à ce que la terminologie ancienne, transmise par Avicenne, eût appelé *théologiques*. Jean se contente de noter que l'universel *ante rem*-2 a un *esse metaphysicum*. Le troisième état, dans l'ordre de l'émanation, est physique, c'est l'être « formel et formé » – celui de l'universel considéré dans l'étant singulier, le multiple ou la matière : l'universel *in re* d'Aristote, interprété comme forme émanée dans le monde des corps. Le quatrième est logique, c'est l'être psychique ou abstrait – celui de l'universel présent intentionnellement dans l'âme humaine qui l'a tiré du sensible par un acte de connaissance abstraite (*in intellectu abstrahente*), celui de l'universel *post rem*, dernier dans l'ordre de la genèse. Grâce à cette quadruple distinction, Jean pense pouvoir dépasser et intégrer à la fois le point de vue des nominalistes, « épicuriens littéraires », qui réduisent l'universel à un simple concept abstrait, un *figmentum* conceptuel, ou une « fiction » dans la première terminologie d'Occam, et le point de vue des *Formalizantes* – notamment Jérôme de Prague –, assimilés à d'authentiques partisans des Idées platoniciennes comprises comme universaux doublement séparés et existant ainsi *in re extra Deum*, à la fois « hors des singuliers et hors de l'intellect divin ».

Pour Jean, les premiers et seconds modes d'être de l'universel permettent de rendre compte du statut transcendantal de l'universel vai-

nement postulé par les platoniciens : le mode séparé ou idéal (= universel *ante rem*-1), fait droit à l'idéalité de l'essence, mais en lui donnant pour *source* la pensée divine – idéalité et pouvoir *causal* ou exemplaire sont là synonymes ; quant au second mode d'être (= universel *ante rem*-2), il assume une actualité formelle de l'universel *causal* et *causé*, mais hors du singulier, dans la lumière de l'Intelligence médiatrice, « hypostase formelle » de l'intelligible selon Albert le Grand. Quant au quatrième mode, il va de soi que l'articulation d'une doctrine émanatiste de l'universel *ante rem* et *in re* avec une théorie de l'universel *post rem* pose autant de problèmes au *xv^e* siècle que n'avait cessé d'en poser l'articulation de l'intelligible et du sensible au néoplatonisme et au péripatétisme, depuis la formulation, l'abandon et les multiples métamorphoses du modèle de Syrianus. Comment concevoir le passage de l'universel émané dans la chose individuelle à l'universel *post rem* compris comme universel abstrait ? Le problème est dirimant, car il ne s'agit plus seulement de passer de l'universel abstrait à la Forme séparée par l'intermédiaire de la forme psychique, autrement dit de l'universel d'Aristote à l'universel de Platon, comme chez Syrianus, mais de suivre le trajet inverse et, si l'universel *post rem* est bien celui des épicuriens littéraux, de passer de l'universel théologique du péripatétisme gréco-arabe au concept abstrait de Buridan ! La réponse de Jean est embarrassée, mais le principe directeur est clair.

Si l'universel a différents états, c'est qu'il est « numériquement un quant à l'essence » (*unum numero essentiae*) et qu'il ne se trouve en lui-même, dans les choses et dans l'âme que parce qu'une seule cause, à savoir la Lumière de l'intelligence, l'y a mis. C'est donc parce qu'« un seul agent cause l'universel », la Première Cause, que l'universel *ante rem*-1 (antérieur selon le temps et la nature) est épanché « en lui-même », c'est-à-dire dans l'universel *ante rem*-2 (antérieur selon la nature mais pas selon le temps), autrement dit *produit à l'extérieur* du Principe, pour s'épancher ensuite dans les choses, puis dans l'intellect, où seul son être change. Les trois degrés de l'être de l'universel émané sont donc : en lui-même, l'être d'essence (*esse essentiae*) ; dans les choses, l'être d'existence actuelle (*esse actualis existentiae*) ; et dans l'âme, l'être intentionnel ou « de raison » (*esse intentionale sive rationis*) encore appelé « être amoindri » (*esse diminutum*). Cette différence dans l'être, préservant l'unité d'une seule essence fondée dans la causalité d'une unique Cause agissant uniformément (c'est-à-dire, en langage dionysien, « dans la forme de l'un ») est un thème commun aux néo-albertistes et aux néoplatoniciens allemands de la fin du *xiv^e* siècle, qui, comme Dietrich de Freiberg et Berthold de Moosburg, soutiennent que l'unité du cosmos est l'Un

lui-même *secundum aliud esse*. Ce qui est commun aux deux courants de l'albertisme, l'ancien et le moderne, c'est donc la détermination de la présence causale de l'universel dans la totalité de ses effets, « qui ne sont rien d'autre que l'essence de ce principe selon un être différent ». A l'affirmation de Dietrich, selon laquelle « l'unité, ou intention unique, de l'univers est l'essence même du Premier Principe qui existe en elle-même selon la propriété de sa substance, mais est diffusée intentionnellement », dans les âmes, et « réellement », dans les choses, « selon sa vertu » ou puissance causale²⁹⁰, correspond ainsi la thèse de Jean de Maisonneuve, pour qui « dans son essence, l'universel n'est qu'un, bien qu'il puisse être dans l'âme, dans la chose et dans soi-même » selon trois sortes d'être. La conséquence de cette doctrine est que le quatrième état de l'universel, l'universel dans l'âme, n'est pas pensé *par lui* sur le mode nominaliste de l'abstraction. La thèse de Jean est que ce que les nominalistes interprètent à l'aide de la théorie aristotélicienne de l'abstraction est, en réalité, le fruit du fait que l'« âme humaine est l'instrument de la lumière de la Première Intelligence », qu'elle est « ce en quoi la Première Intelligence déverse (*invehit*) ses formes selon la capacité de réception du récepteur ». En mettant à la même place forme émanée et concept abstrait, Jean se contente de juxtaposer ce dont Syrianus avait essayé de penser la genèse par l'intermédiaire des formes psychiques mobilisées par l'universel abstrait en vue de la réminiscence. Il ne pose pas même le problème que se posait Avicenne, qui l'avait conduit au platonisme inconséquent dénoncé par Gilson : se préparer par l'étude du sensible à la contemplation de l'intelligible émané du Donateur des formes. Il se contente de laisser entendre que les nominalistes interprètent à tort comme abstraction ce qui, dans la réalité, est une émanation.

C'est sur l'interprétation de ce quatrième mode, laissé en quelque sorte oscillant entre l'abstraction et l'émanation, que le disciple de Jean, Heimeric de Campo, va paradoxalement affirmer l'originalité de l'albertisme non seulement par rapport au nominalisme buridien, mais par rapport au thomisme.

Heimeric de Campo, ou Albert contre Thomas

Né en 1395 à Zon, dans le diocèse de Liège, Heimeric Van de Velde étudie à Paris dans les années 1410-1415, sous la direction de Jean de Maisonneuve, puis à Cologne, où il est bachelier bibliste en 1423,

290. Cf. Dietrich de Freiberg, *De cognitione entium separatorum*, 79, 3, éd. Stefan, in *Opera omnia II : Schriften zur Metaphysik und Theologie...*, loc. cit., p. 242.

maître en théologie en 1428, vice-chancelier en 1431 et recteur en 1432, avant d'enseigner à Louvain à partir de 1435. C'est à Cologne, dans le cadre du *Wegestreit* (« querelle des voies ») où s'affrontent les tenants de la 'voie ancienne' et ceux de la 'voie moderne', que se situe sa principale contribution à l'histoire de la querelle des universaux. Cette contribution est placée sous un signe inattendu : la lutte contre le réalisme dit aujourd'hui « modéré » de Thomas d'Aquin y joue un rôle plus important que la lutte contre le nominalisme. Avec le néo-albertisme continental, et les trois places fortes que lui bâtit successivement Heimeric, Paris, Cologne, Louvain, la querelle rebondit donc au sein du camp réaliste lui-même, comme, quelques années plus tôt, elle avait rebondi en Angleterre, avec la critique de Scot, de Wyclif et de Burley par les réalistes d'Oxford. La nature des polémiques internes au réalisme a ainsi fait autant pour différencier les traditions anglaise et continentale que l'adhésion progressive du Continent aux réalismes contre le nominalisme importé d'Angleterre (celui d'Occam) ou indigène (celui de Buridan). De fait, si la confrontation des univers mentaux de Buridan et de Jean de Maisonneuve, que tout séparait, était belle comme la rencontre fortuite d'un parapluie et d'une machine à coudre sur une table de dissection, celle de Thomas et d'Albert, deux figures tutélaires du supposé « aristotélisme chrétien », semblait moins hasardée : deux métaphysiques s'affrontaient, qui, de fait, partageaient un certain nombre de présupposés. En mettant au jour le différend qui travaillait secrètement les deux doctrines, Heimeric a imposé une problématique que l'Angleterre a ignorée et que le Continent a tout fait pour neutraliser.

Le point de départ de la querelle colonaise des universaux est le *Tractatus problematicus*, également connu sous le titre de *Proble-mata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam*, conçu par Heimeric dans les années 1424-1425 et publié seulement en 1428. Texte de base des albertistes de Cologne, enseignants ou élèves de la *Bursa Laurentiana*, le collège albertiste de l'université colonaise, instrumentant leurs polémiques avec les thomistes de la faction rivale, la *Bursa Montana*, le *Tractatus* proposait, au nom d'Albert, une critique radicale de l'ontologie de Thomas. D'autres ouvrages suivirent – notamment l'*Invectiva*, lettre ouverte adressée, en 1456, aux professeurs de Cologne –, auxquels répondit le principal représentant colonais de la « voie » thomiste, Gerhard ter Steghen (Gerardus de Monte, † 1480), dont l'*Apologia* et, surtout, le *Tractatus ostendens concordantiam sancti Thome et venerabilis Alberti in multis in quibus dictantur esse contrarii* marquèrent les débuts de la lecture consensuelle, qui, sous le vocable d'« aris-

totélisme albertino-thomiste », a imprégné toute la néoscholastique.

Le point fort du *Tractatus problematicus* est le rapprochement opéré entre le réalisme de Thomas d'Aquin et le terminisme nominaliste. Reprenant à Jean de Maisonneuve la quadruple distinction entre être idéal, être *intellectuel* formel, être formel formé et être abstrait, Heimeric attaque Thomas sur un point précis, la source ou origine de l'universalité : pour Thomas, l'intellect humain ; pour Albert, l'Intellect divin. Si, dans ses analyses, Heimeric est souvent proche d'une vulgate réaliste de style albertino-avicennien (l'essence ou nature *ante rem* a son propre être, l'*esse essentiae*, et sa propre unité, la *communicabilitas*, elle n'existe qu'*in re*, dans les choses, et n'est universelle que dans l'intellect divin ou dans la lumière empruntée à la « source primordiale »), il sait aussi accentuer la dimension proprement albertinienne de la théorie de l'universel, soulignant notamment que, en la rigueur des termes, la pluralité même des modes d'être de l'universel ne lui laisse d'autre unité qu'« analogique » – au sens de l'analogie de provenance ou « unité d'origine ». Le réalisme de l'essence s'inscrit donc ultimement chez lui dans un émanatisme intellectualiste où, comme chez Albert, se combinent les multiples formes du néo-platonisme : de Denys à Scot Érigène (qu'il connaît par le *Corpus dionysien de l'université de Paris*) en passant par l'aristotélisme néo-platonisant d'Avicenne. C'est cet aspect de sa pensée qui lui fait définir la logique comme une « science spéculative », ramenant les significations à des propriétés de la réalité elles-mêmes réductibles à un Principe, là où, selon lui, Thomas, comme les nominalistes, n'y voyait qu'une « science pratique », manipulant des « êtres de raison » (*entia rationis*), ou « artefacts conceptuels » (*conceptus fabricatus*).

Fondamentale dans la doctrine d'Heimeric est l'idée que l'unité des universaux peut être considérée de deux points de vue, en tant qu'unité analogue dans l'*esse* triforme de l'universel (*intellectuale et formale, formale et formatum, in intellectu abstrahente*) par rapport à l'être idéal de l'Universel divin, et en tant qu'unité numérique dans son essence. Il est donc un par analogie *quoad esse*, et un en nombre *quoad essentiam*. C'est une seule et même essence simple (par exemple l'*humanité*) qui donne l'*esse*, en émanant (*exserit*) d'abord l'être *ante rem*, puis l'être *in re*, puis l'être *post rem*. En posant sur cette base que l'universel *post rem* a un être double, Heimeric s'efforce de résoudre le problème laissé irrésolu par Jean de Maisonneuve. Le premier être de l'universel *post rem* est l'« être » dit « matériel » – une expression trompeuse désignant l'être de l'espèce intelligible, accident intentionnel de la première espèce de la qualité, qui informe à titre d'*habitus* l'intellect possible. Le second

être de l'universel *post rem* est l'être dit « formel », qui fait de lui une nature prédicable de plusieurs. Les deux pourtant émanent de l'essence simple.

Retour à Platon : Jérôme de Prague et le réalisme tchèque

La philosophie tchèque a connu divers courants. Si le platonisme semble y avoir été aussi discret que dans le reste du monde médiéval, il faut faire une exception pour Jérôme de Prague, qui, après des études à Oxford et Paris (où il enseigne en 1405-1406) et des séjours à Cologne et à Heidelberg, a payé de sa vie l'attachement qu'il portait à la doctrine de Platon, « roi des philosophes ». Arrêté une première fois et jugé à Vienne en 1410-1412, c'est au concile de Constance, où il s'était rendu, muni d'un sauf-conduit de l'empereur Sigismond, pour défendre Jean Hus, qu'il est de nouveau arrêté, puis jugé, condamné à mort et brûlé, le 30 mai 1416.

Le platonisme de Jérôme est évidemment un platonisme indirect, largement dépendant d'Augustin et de sa *Quaestio de Ideis*, ainsi que des sources médiévales habituelles et de Wyclif lui-même. Il est toutefois clair que, chez lui, l'autorité d'Augustin ne vient pas, comme de coutume, garantir celle de Platon, mais qu'au contraire elle se justifie d'abord par son appartenance à une « école » jugée seule capable d'enseigner à connaître et à contempler les universaux. Posant que nul n'est philosophe s'il ne connaît les universaux, Jérôme soutient donc sans ambages que l'école platonicienne est la seule véritable école de philosophie (Kaluza, 1994, p. 88). Il y a ainsi chez lui un militantisme platonicien doublé d'une revendication statutaire qui, combinés, expliquent sans doute son infortune. De fait, comme toujours au *xv^e* siècle, la vraie question est à la fois philosophique et institutionnelle. En faisant profession de platonisme, Jérôme s'oppose aux théologiens et à l'interdiction faite aux philosophes d'ouvrir la faculté des arts à l'enseignement des Idées. Tels que les décrit Jérôme, les théologiens de Prague, la « Faculté supérieure », se « sont arrogé la question », mais les « artistes » sont d'autant plus fondés à s'y engager aussi que, contrairement à eux, ils se font gloire de connaître des choses et non seulement des mots, des universaux *in re*, et non de simples termes prédicables. La revendication traditionnelle du réalisme, s'adonner seul à la *scientia realis*, non à la *scientia sermocinalis*, à la connaissance métaphysique et naturelle, non à la simple logique, à laquelle les nominalistes restent confinés, retrouve donc, *via* Platon, une nouvelle vigueur.

Mais le débat dépasse jusqu'à l'antagonisme des artistes et des théologiens pour rejoindre le camp même des « philosophes ». Tout se passe en effet comme si, en revendiquant pour Platon, ses successeurs immédiats et ses successeurs pragois plus lointains, un monopole de la sagesse conféré par la connaissance de la doctrine des Idées, Jérôme attaquait aussi l'aristotélisme dominant *de fait* dans les facultés des arts. On comprend mieux à ce compte que Jérôme de Prague ait dû subir les attaques convergentes des philosophes de Paris et de Heidelberg, qui ne supportaient pas qu'il traitât des Idées divines pour remettre en cause les théories de l'école buridanienne, et, d'un autre côté, celles du théologien Jean Gerson, qui voyait en lui un scotiste-*« formalisans »* « introduisant une distinction formelle » en Dieu.

Parmi les œuvres de Jérôme, deux textes traitent particulièrement des universaux, la *Positio de universalibus*, de 1406-1407, et la *Quaestio de universalibus*, de 1409. La première rappelle, dans son intitulé, les distinctions de l'école albertiste (y a-t-il des Formes universelles qui ne sont ni formées ni formables ?) ; la seconde baigne plus nettement dans le lexique « platonisant » (est-il nécessaire de poser des universaux réels pour fonder l'harmonie du monde sensible ?). Comme le système d'Heimeric, mais avec une préférence avouée pour le supposé platonisme *de Platon*, le système de Jérôme fait la synthèse de matériaux hétérogènes. On peut ici parler de système, non au sens occamiste, où la construction de la pensée passe en partie par l'élimination, la réduction ou la reformulation de données traditionnelles, mais en un sens différent ou, pour mieux dire, opposé, puisque la construction de la théorie passe au contraire par la totalisation englobante des distinctions et des langages conceptuels antérieurs.

S'appuyant sur la complexe structure du système des universaux bâtie par Wyclif, Jérôme organise les réalités en deux systèmes parallèles : les « formes exemplaires » et les « choses exemplifiées » ou dérivées. Les premières constituent les universaux formels incréés ; les secondes, les universaux matériels créés, les uns et les autres étant divisés en un universel suprême (*suprema forma*) et en formes communes. La forme suprême incréée est identique au monde archétypal, c'est-à-dire à l'essence divine contenant les Idées et dont l'unicité exclut *a priori* l'hypothèse d'une pluralité des mondes. La distinction entre les Idées et l'essence divine est formelle, ce qui, dans le langage wyclifiste, signifie une distinction de raison. La forme suprême dans le monde créé est l'« étant analogue » (*ens analogum*), qui est l'*esse primum creatum* du Livre des causes (IV, 37). « Les formes ou raisons communes (genres et espèces) n'existent pas hors des singuliers, cependant leur être ne vient pas

La querelle des universaux

des singuliers : il est créé » (Kaluza). Quant au monde des singuliers, c'est un mélange des quatre éléments. Le platonisme de synthèse de Jérôme montre la permanence du thème de l'universel causal²⁹¹, lancé quelques siècles plus tôt par Syrianus contre Aristote, adapté de Denys et d'Eustrate par Albert le Grand, amplifié, grâce à Proclus, par Berthold de Moosburg²⁹². Entre Albert-Berthold et Jérôme, toutefois, le platonisme a changé de camp : l'universel causal était pour Albert et ses disciples l'universel théologique par excellence, opposé à l'universel abstrait du logicien ; pour Jérôme, l'universel causal, expressément identifié à l'Idée, est devenu l'universel du *philosophe*. L'alliance contractée par le christianisme avec Pluton, depuis le baptême augustinien des Idées en Dieu, est remise en cause, non dans son principe, mais dans son application.

Les flammes du bûcher de Jérôme ne signent donc pas la défaite finale du réalisme, mais la victoire prochaine du platonisme sur l'aristotélisme. Ainsi, la querelle des universaux s'achève comme elle a commencé : par l'assomption des Idées.

291. La distinction entre quatre sortes d'universels, mentionnée au paragraphe 60 des *Quaestiones in artem veterem, Proemium, quaest. 3^a*, d'Albert de Saxe (*pro signo distributivo; pro propositione in qua subiicitur terminus communis signo universaliter determinatus; in causalitate; in praedicatione, significatione et suppositione*), empruntée à Buridan, n'a rien à voir avec la théorie albertiste et (néo)platonicienne de l'universel, notamment de l'universel causal. En outre, *ni Buridan ni Albert* n'en retiennent ultimement la pertinence. Pour Buridan, cf. *Lectura Summae logicae*, II, I, 2 : *Et est notandum quod licet aliquando dicatur universale secundum causalitatem, ut deus, quia est causa plurium, et universale secundum distributionem, sicut propositio dicitur universalis, aut aliis modis, tamen hic non capitur 'universale' nisi pro termino communi secundum significationem plurium, immo, melius loquendo, secundum suppositionem pro pluribus*.

292. Chez Berthold de Moosburg, l'opposition des deux types d'universaux, l'universel logique (prédicable) et l'universel théologique (causal), traduit une relation de détermination différente entre la puissance et l'acte. Dans le platonisme, le plus universel est le plus actuel, dans l'aristotélisme, le plus universel est le moins actuel. L'universel de prédication, le genre logique d'Aristote, est en soi indistinct et potentiel : il doit être distingué par quelque chose de plus actuel que lui, la différence spécifique, pour gagner en actualité ; en revanche, l'archétype, l'universel de séparation, i.e. l'universel théologique ou l'Idée platonicienne, est en soi acte pur et est déterminé par une puissance, qui le dégrade en ectype. Sur ce point, cf. Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prop. 1 A, éd. M.-R. Pagnoni-Sturlese-L. Sturlese (« *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* », VI, 1), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 74, 88-105.

Conclusion

En 1913, dans ses *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Picavet, répondant à Cousin et à Hauréau, mettait en question le rôle central joué jusque-là par le problème des universaux dans l'histoire de la pensée du Moyen Âge, car on ne pouvait, selon lui, « légitimement ramener aux discussions sur les universaux les recherches des Arabes et des Juifs d'Orient et d'Occident, des Byzantins et même des chrétiens occidentaux des VII^e et VIII^e siècles », ni « à plus forte raison de tous les philosophes médiévaux ». Il n'avait pas tort : tout le Moyen Âge ne se réduit pas à la querelle des universaux. Mais son souci de la pluralité le menait trop loin : jusqu'à méconnaître la nature du rôle joué par la « querelle » dans la formation de l'univers épistémique déployé par la *translatio studiorum*. Soucieux de rompre avec la vision d'une scolastique entièrement dominée par l'aristotélisme, il cherchait dans le platonisme de Plotin, « véritable maître des philosophes du Moyen Âge, orthodoxes ou hétérodoxes »²⁹³, l'autre philosophie animant secrètement une pensée médiévale tissée par les chrétiens latins et grecs, les Juifs et les Arabes. En quoi il se trompait. On l'a vu, le problème des universaux est au cœur du débat métaphysique où se construit l'opposition qui, portant l'Antiquité tardive au-delà d'elle-même, la continue dans le Moyen Âge : le débat d'Aristote avec Platon. L'histoire du problème des universaux est à la fois une histoire du platonisme et une histoire de l'aristotélisme, car elle ne commence précisément pas au Moyen Âge, avec Abélard, mais dans l'Antiquité tardive, avec le gigantesque effort produit par les exégètes néoplatoniciens d'Aristote pour accorder les deux corpus fondateurs de la philosophie. La singularité du problème des universaux est de fournir l'espace théorique de toutes les

293. Cf. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905 (2^e éd., 1907), p. 7, avec les commentaires de J. Jolivet, « Les études de philosophie médiévale... », *loc. cit.*, p. 9.

déformations et de toutes les synthèses, grecques, arabes et latines, où le platonisme, progressivement éliminé des champs d'énoncés disponibles, obtient sa survie au prix d'un formidable parasitage de l'organisme aristotélécien.

On a donné ici quelques-uns des symptômes de la longue maladie d'un aristotélisme indéfiniment (re)platonisé : la continuation de la théorie platonicienne de la causalité éponymique des Formes dans l'interprétation antique et médiévale de la notion aristotélécienne de paronymie ou la permanence de la théorie des trois états de l'universel (πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς), forgée par la scolastique néoplatonicienne des ^v^e et ^{vi}^e siècles, transmise aux Latins par un « arabe », Avicenne, et un byzantin, Eustrate, standardisée par Albert le Grand jusqu'à passer pour une invention du ^{xiii}^e siècle, avant que de finir, sous la plume des néo-albertistes, en structure portante de tous les choix philosophiques possibles.

On peut donc, contre Picavet, dire que, loin d'isoler le Moyen Age latin dans une idiosyncrasie provinciale nourrie de la fiction des commencements absolus, la querelle des universaux le place au cœur d'un mouvement de transmission et de reproduction continu où communiquent au moins trois philosophies : la grecque tardive, l'arabe et la latine. Mais ce n'est pas toute la leçon que l'on peut tirer d'une étude de longue durée.

Noter la continuité d'un processus, suivre les métamorphoses et les adaptations qui en donnent la figure visible, est une chose. Voir sur quelles lacunes, quels manques ou quelles syncopes il se fonde en est une autre. Débusquer, derrière certaines nouveautés apparentes, le jeu déroutant d'une anamnèse indirecte en est une troisième. La reviviscence de l'argument du *Ménon* au principe des théories de la « non-différence » avancées ou discutées par Abélard et ses contemporains est un bon exemple de ce type de récurrence qu'on ne sait d'emblée expliquer autrement que par l'existence de structures argumentatives ou de schèmes conceptuels indépendants de l'histoire. Mais cette explication, dont la pertinence est à discuter en tant que telle, ne peut *précisément* ici nous suffire. En effet, la question n'est pas tant celle de la récurrence d'un même schème que celle des circonstances de sa re-production. S'agissant d'Abélard et du ^{xiii}^e siècle, le seul fait qui importe à l'historien est l'état des disponibilités textuelles et conceptuelles qui, dans un univers épistémique singulier, conduit la pensée à elle-même. Les « inventeurs » de la théorie de la « non-différence essentielle » n'ont pas seulement retrouvé l'argument du *Ménon* comme une « possibilité pure » offerte à la réflexion, ils ont d'abord construit une théorie dont les

éléments leur étaient fournis par un ensemble de textes issus du geste théorique accompli par Socrate. Que ce geste constitue la fallacie fondatrice de tout réalisme, qu'à ce titre il y ait bien un *même* schème argumentatif indéfiniment renouvelé de l'*Ars Meliduna* à la *Quaestio de universalibus* de Jean Sharpe n'est donc pas discutabile, mais tout l'intérêt du travail historique est de le voir revenir dans des constellations nouvelles, quels que soient les « progrès » enregistrés dans la connaissance des sources anciennes, l'élaboration des instruments conceptuels ou le raffinement des stratégies d'appropriation. Si l'argument du *Ménon* hante la philosophie médiévale, c'est peut-être alors parce que chacun des termes de la question qui l'appelle reste en jeu, d'un siècle à l'autre, d'un milieu de culture à l'autre, d'une langue à l'autre, depuis le terme οὐσία, où s'énonce le problème central de la définition d'une chose « dans sa réalité » (πρὸ οὐσίας) à celui d'εἶδος, où se dit « l'élément de référence que doit considérer toute tentative de définition », parce que, en somme, la proposition fondamentale du *Ménon* – i.e. l'εἶδος est ce par quoi, du point de vue de l'οὐσία, des choses sont non différentes les unes des autres – demeure, de l'Antiquité tardive au Moyen Age, un axiome de la philosophie. C'est sur de tels énoncés archi-fondateurs, monnayés en termes variés au gré des corpus accessibles, que se font la plupart des décisions qui gouvernent la problématique médiévale des universaux : c'est, on l'a vu, un énoncé de ce genre qui rassemble et oppose à la fois la théorie porrétaïne de la *conformitas* et la théorie occamienne de la cospécificité, mais c'est lui, aussi bien, qui, plus radicalement, décide de la différence entre le platonisme et l'aristotélisme. Rendre ces énoncés aux réseaux qu'ils articulent, tel est donc le premier intérêt et la première tâche d'une histoire orientée vers la longue durée. On espère en avoir donné ici quelque aperçu.

La conjonction de l'histoire des états de corpus avec celle des énoncés fondateurs dessine à son tour l'espace de jeu de la lacune. S'étonnant de ce qu'un texte aussi modeste que l'*Isagoge* ait pu, au long des siècles, susciter tant de controverses, Étienne Gilson fait une remarque de bon sens. Comment un simple formulaire donnerait-il à penser ? Mais c'est négliger le fait que, durant des décennies, l'*Isagoge* est le seul texte du corpus aristotélécien qui formule une véritable *alternative philosophique* : les questions de Porphyre, dans leur singulière posture énonciative – différées sitôt que posées –, délimitent le premier espace de confrontation *organisé* du platonisme et de l'aristotélisme. En outre, les formules mêmes que le texte impose sont l'objet de véritables variations d'un bout à l'autre de l'histoire : elles sont moins reprises ou reportées comme telles qu'utilisées comme

point de départ d'un travail permanent de réécriture. Enfin, l'*Isagoge* n'est pas seule, elle est étroitement solidaire du traité auquel elle introduit, les *Catégories*, et, à travers elles, du *Peri hermeneias*. C'est dans les protocoles de lecture de ce triptyque que s'entament les grandes ruptures philosophiques. Une des caractéristiques de l'occamisme est d'aborder l'*Isagoge* à partir de la sémantique philosophique tirée de la refonte du triangle sémiotique du *Peri hermeneias*, de dissocier ainsi l'ordre des matières et l'ordre (occamiste) des raisons. Mais l'occamisme fait, de ce point de vue, la même chose que le modisme : la seule différence, et elle est de taille, vient de ce que les deux philosophies donnent une image entièrement opposée du pivot de la relation entre les mots, les concepts et les choses – ici, les choses mêmes, les *res*, avec leurs propriétés ontologiques, les *modi essendi* ; là les concepts entendus à la fois comme signes, actes d'intellection et termes d'un langage mental.

Il faut distinguer deux sortes de *lacunes* : celles des textes transmis, accidentés au long de la *translatio studiorum*, qui obligent le penseur du haut Moyen Age à penser en aristotélicien sans connaître la totalité du système auquel il est, ce faisant, commis ; et celles du système lui-même, qui obligent le penseur du Moyen Age tardif à le re-produire, une fois connu, en le fondant sur de nouvelles bases conceptuelles (comme la théorie de la *suppositio*) ou sur une nouvelle vision de son *économie textuelle*. Pour bien saisir ce qui fait la singularité de la querelle des universaux, il faut donc voir qu'elle se déploie historiquement dans une histoire trouée, par vagues d'acculturation successives, et que le véritable problème qu'elle assume, au long de ces remaniements et de ces refontes, est un problème nodal où se lient plusieurs questions philosophiques fondamentales. Le titre de *Querelle des universaux* est donc un titre gigogne, une fausse fenêtre qui renvoie à d'autres titres, d'autres problèmes : celui de la « phénoménologie de la perception », marqué dans le complexe gravitant autour de l'interprétation de la saisie de l'universel dans le singulier telle que l'exposent les *Seconds Analytiques*, II, 19, celui des « mots et des choses », ou plutôt des « mots, des concepts et des choses », inscrit dans le cercle herméneutique où tournent les premiers chapitres des *Catégories* et du *Peri hermeneias*. A son tour, cet espace ouvre la possibilité de nouvelles questions, de la sémantique de la référence à la théorie du langage mental, en passant par l'ontologie formelle et la théorie des objets.

Le problème des universaux est un condensateur d'innovations, nul autre ne permet de voir se former, s'échanger et se codifier autant de langages théoriques, de modèles ou d'instruments analytiques nou-

veaux : la théorie des *intentiones* et l'invention de l'intentionnalité, la mise en crise des concepts d'essence et d'existence par l'élaboration médiévale de la vieille notion de subsistance, la découverte avicennienne de l'« indifférence de l'essence », prélude aux modernes formulations des principes d'indifférence et d'indépendance de la tradition meinongienne, la différenciation entre « existence » et « choseité », l'articulation d'une véritable réflexion sur les signes, la refonte et la reformulation d'une nouvelle notion de l'abstraction et de la connaissance abstractive, toutes ces « percées » typiquement médiévales trouvent, à partir de cet observatoire, l'horizon qui fait d'elles autant de points de fraying de la modernité. Le rapport de la pensée médiévale à la pensée moderne n'est pas une fiction d'historien en mal de légitimation. Il ne s'agit pas de poser que le Moyen Age anticipe, dans un langage sien, certaines problématiques de la philosophie moderne. Il s'agit de comprendre que la philosophie moderne n'a accédé à une partie de ses programmes qu'à rompre avec certaines thèses de l'« Age classique ». En ce sens c'est la philosophie classique qui devient le Moyen Age, elle qui espace et sépare, par ses propres prises, la période médiévale et la modernité : il ne faut donc pas dire que le Moyen Age *annonce*, mais que l'Age classique *interrompt*.

Soit, pour mieux y voir, le problème de l'abstraction. La conception classique de l'abstraction est celle de l'induction empirique censée tirer une idée générale, un « portrait typique », de la ressemblance entre des choses semblables par le rapprochement et la superposition de leurs portraits individuels. A ce processus, qui est, au fond, le même que celui de l'anthropométrie en quête de portrait du « criminel typique », P. Veyne oppose un scénario exactement inverse : « Ce n'est pas parce que deux choses se ressemblent, par exemple la féodalité de notre Moyen Age et la féodalité japonaise, que nous en tirons l'idée générale de "féodalité". Au contraire, c'est parce que nous avons déjà cette idée générale, tirée du seul cas de notre féodalité médiévale, que nous pouvons nous apercevoir que la féodalité japonaise lui ressemble. » On peut, naturellement, opposer à ce retournement que les théories classiques de l'abstraction portent sur des objets mondains ordinaires – de la craie, de la neige ou du lait, comme pour le Locke de l'*Essai sur l'entendement humain* –, non sur des objets théoriques, comme la féodalité, voire non empiriques (mais les universaux sont-ils des objets non empiriques ?), ou que le processus par lequel « chaque événement individuel et même unique apparaît comme typique ou, plutôt, finit par apparaître ainsi lorsqu'on le regarde longtemps, en le scrutant, en essayant dans son esprit des mots abstraits, des phrases qui cherchent à rendre l'impression que

fait la physionomie de cet événement²⁹⁴ », n'a rien à voir avec la situation simple que décrivent les théoriciens de l'induction abstractive pour expliquer avec Locke le processus de « formation des idées universelles et des termes qu'on emploie pour les désigner²⁹⁵ ». On ne peut nier pour autant que, chez Occam, la formation d'un concept spécifique ne réclame rien d'autre que l'appréhension d'un seul individu, ce qui – quelles que soient les critiques que l'on peut adresser à sa version du phénomène, i.e. à la thèse selon laquelle la première connaissance abstractive engendrée par l'appréhension directe (intuitive) d'une chose singulière est une représentation d'emblée schématique susceptible de s'appliquer à d'autres choses de même type *à partir d'un seul échantillon* – ouvre, par avance, une brèche dans la théorie classique, accumulative, de l'abstraction. On ne peut nier non plus qu'en résolvant ainsi le futur problème de la formation des « idées générales », Occam donne une version à la fois nouvelle, par l'épistémologie qu'elle implique, et ancienne, en tant qu'elle le reformule, du problème laissé pendunt par Aristote dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*. La conception des universaux que cherche à élaborer Occam n'est pas celle de Locke : ils ne se séparent pas toutefois dans leur lecture de Porphyre, mais dans leur analyse respective du problème de l'induction abstractive légué par Aristote. Que la notion d'« allongement du questionnaire » formulée par P. Veyne soit plus proche de la théorie occamienne de la connaissance abstractive que de la philosophie classique des ressemblances montre en quel sens, sur certains points précis, l'Age classique fait écran à la permanence de schèmes de pensée qui n'ont, pour autant, rien à voir avec une quelconque forme de *philosophia perennis*. La durée historique du problème des universaux n'est pas automatiquement liée à l'interrogation persistante sur le statut des « genres » et des « espèces » : elle est multiforme, mais, dans la diversité de ses temps, elle procède d'un complexe de problèmes eux-mêmes diversement accentués – depuis Aristote, l'abstraction est de ceux-là.

Le problème des universaux n'est donc pas « un problème traditionnel » dont les réponses, la « réaliste » et la « nominaliste », nous seraient déjà connues. La *traditionnalité* même du problème est à établir, à décrire, à analyser dans tous ses tenants et aboutissants, et, surtout, l'unité même du réseau ainsi dénommé est à questionner, le cas échéant à *construire*. Pour accéder à l'univers de pensée médiéval cir-

conscrit par l'intitulé « querelle des universaux », il ne suffit donc pas de chercher les principales réponses médiévales au problème des universaux, pour les reconstruire ou les réinterpréter ensuite en termes contemporains, afin de les mesurer plus efficacement aux « vues présentes » : il faut d'abord tenter de décrire comment, par quelles étapes et sous quelle forme les multiples questions qui se croisent sous cet intitulé sont venues à la pensée, quels modèles les ont encadrées, structurées ou déplacées, quel type de cohérence d'ensemble elles ont assumé. C'est ce que l'on a tenté de faire.

L'alternative entre la démarche dite de « reconstruction » et l'historicisme relativiste, où sont censées se démarquer l'une de l'autre « philosophie analytique » et « histoire de la philosophie », touche ici sa propre limite²⁹⁶. La question, aujourd'hui tant agitée, de la traductibilité ou de l'intraductibilité, « selon les époques », des « schèmes » conceptuels dans l'idiome d'un « autre » schème, ne se pose tout simplement pas, là où, justement, la *traduction continuée*, la « tradition », est, et elle seule, ce qui permet aux problèmes de naître et de trouver leurs configurations propres.

Il n'empêche que le *premier référent* du discours sur les universaux, en tant qu'objets théoriques, est à la fois toujours le même – il s'agit *d'abord* des « genres » et des « espèces » – et toujours différent – car ce qui est visé par ces termes est toujours précisément abordé soit comme des termes, soit comme des mots, soit comme des choses, soit comme le problème même de leur statut et de leur relation. La seule méthode qui permette de ne pas faire violence aux univers épistémiques où *prend* un discours situé dans le temps est alors de considérer que les penseurs, à chaque époque de l'histoire située entre les années 500 et 1500, instruisent leur propre univers en répondant premièrement à la question qui règle tout travail philosophique dans l'Antiquité tardive comme au Moyen Age, la détermination du *σχοτός* des textes canoniques sur lesquels s'exerce une activité conçue avant tout comme une exégèse. Pour arriver à l'espace de jeu théorique où se pose le problème des universaux il faut, au préalable, affronter la question de l'objet des *Catégories* : les « premiers mots » (*φωναί*), les « premiers noèmes » (*νοήματα*) ou les « premiers étants » (*όντα*), telle que l'ont affrontée les néoplatoniciens, car c'est dans l'élaboration de cette première donne que se forgent à la fois

294. Cf. P. Veyne, *Le Quotidien et l'Intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 172-175.

295. Cf. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, XI, 9.

296. Cf. P. Engel, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », in J. Boutier et D. Julia (éd.), *Passés recomposés*, Paris, Éd. Autrement, 1995, p. 96-111 ; et Cl. Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », *Cahiers d'épistémologie*, n° 189, Université du Québec à Montréal, 1994.

La querelle des universaux

l'appareil conceptuel et le réseau de problèmes susceptibles d'être appropriés par l'*Isagoge*. Telle est bien, en effet, la situation paradoxale de l'*Isagoge* : celle d'une introduction qui ne se lit qu'à partir du texte auquel elle introduit. Comprendre un penseur « à l'intérieur de son monde » signifie donc ici : comprendre la nature de sa relation au « système » des énoncés aristotélico-porphyriens.

Que cette relation varie d'un univers à l'autre, d'un auteur ou d'un groupe d'auteurs à l'autre, se laisse clairement saisir à considérer les changements de régime intervenant au plus fort de la « querelle » du xv^e siècle. En un sens, il est vain de se demander si le philosophe a ou non le droit de « reconstruire » la pensée d'Occam : ce droit, Occam lui-même l'a pris le premier en « reconstruisant » Aristote, soumettant son ontologie, notamment catégoriale, au principe d'économie, suturant les *membra disjecta* de l'aristotélisme par une sémantique originale et reformulant les concepts fondamentaux de la logique terministe dans un nouveau type de définition. Mais, réciproquement, les premiers « historicistes » sont les réalistes néo-albertistes qui ont tenté d'inscrire les nouvelles alternatives conceptuelles dans le modèle néoplatonicien des trois états de l'universel – les *Nominales* prenant la suite des « épicuriens », sectateurs de l'universel *post rem*, comme les *Reales* prenaient celle des « péripatéticiens », et les *Formalizantes* celle des « platoniciens ». Dans le dialogue impossible des inventeurs de la première néoscholastique et des tenants de la *via moderna*, dont le boycott des nominalistes orchestré par Jean de Maisonneuve est la simple traduction institutionnelle, pointe le clivage d'où procèdent les deux traditions philosophiques, l'« analytique » et la « continentale », qui, de nos jours, font revivre le premier divorce d'Oxford et de Paris : celui d'une philosophie de l'analyse et d'une philosophie des corpus. La « victoire » de la seconde sur la première est probablement l'un des ressorts cachés de la Renaissance, car ce qui accomplit la critique humaniste des « barbares bretons », c'est aussi, voire d'abord, la substitution du corpus platonicien enfin disponible à celui d'Aristote – un changement de référentiel.

Il y a donc à la fois des paradigmes et des transformations de paradigmes dans l'histoire du problème des universaux. Les divers nominalismes qui se succèdent ne relèvent pas tous du même monde de l'esprit : le nominalisme d'Abélard est le fruit de la *Logica vetus*, un modèle de l'aristotélisme où s'esquisse l'anatomie d'un corps composé de plus de membres fantômes que de membres réels ; le nominalisme d'Occam est une analyse du discours philosophique, un fruit de la *Logica modernorum* appliquée à elle-même. De leur côté, les

Conclusion

réalistes déploient chacun à leur manière le programme narratif inscrit dans les marges platoniciennes de l'*Aristoteles vetus*, de Porphyre et de Boèce²⁹⁷. En suivant les avatars du « modèle de Syrianus » ou les multiples reprises de la notion aristotélicienne de « paronymie », on espère avoir donné ici une idée précise de ces continuités et de ces ruptures.

Reste qu'il faut inscrire l'histoire des universaux dans une histoire plus vaste pour prendre la mesure du type de récurrence qui en fait, par-delà la discontinuité des *ἐπιστήμαι*, une seule et même histoire. Notre hypothèse est que le renvoi porphyrien du problème des universaux à une « science plus élevée » ne suffit pas à le rendre justiciable de la seule histoire de l'être. La science dont relèvent les universaux est bien la science sans nom qui se cherche indéfiniment sous le masque de la philosophie première, mais c'est une science qui traverse toutes les disciplines instituées : la physique, avec l'universel *in re*, la psychologie, avec l'universel *post rem*, la métaphysique ou la théologie, avec l'universel *ante rem*, une science qui articule et désarticule la *scientia transcendens* au point même de sa constitution. Cette science traversière n'est pas pour autant la logique, comme le laissait entendre, négativement, Porphyre : en tant qu'« intention seconde », l'universel logique est le même que celui dont traite la psychologie – en fait, il n'appartient au logicien que de marquer le lieu d'où procède la triple revendication qu'élèvent sur lui les disciplines, en posant, sans pouvoir le fixer sur une seule base, le problème de la relation entre les mots, les concepts et les choses. Ce lieu insaisissable où convergent tous les discours n'est pas direc-

297. La disparité des réalistes médiévaux ne se comprend pas sans référence aux champs d'énoncés disponibles. Eux seuls permettent d'expliquer, par exemple, les fluctuations du terme 'platonicien' ou la coupure passant, au sein même de la doctrine des Idées, entre les réalistes qui, de près ou de loin (plutôt de loin – parfois même, de très loin), continuent le platonisme à partir de Platon ou de ses satellites (Macrobie, Calcidius, le témoignage des Pères latins ou grecs) et ceux qui présentent doxographiquement un point de vue que l'on peut aussi qualifier de « réaliste » et de « platonicien », mais sans lien direct avec Platon, puisqu'il dépend presque exclusivement de la reconstruction critique donnée par Aristote et Averroès. Ces deux versions du platonisme correspondent à deux époques distinctes dans l'histoire des corpus : le réalisme platonisant, fondé sur des sources platonisantes, caractérise les réalistes du xii^e siècle (il a même partiellement contaminé la pensée d'Abélard) ; le platonisme reconstitué, fondé sur des sources péripatéticiennes, se rencontre surtout au xiii^e siècle. Les termes 'platonisme' et 'platonicien' sont donc équivoques, non seulement parce que leur contenu est différent, mais encore parce que le premier platonisme a eu des partisans, tandis que le second n'avait plus que des historiens. Ce qui sépare les deux est donc, même au Moyen Âge, à la fois affaire de philosophie et d'histoire.

tement l'être, mais le λόγος. Le λόγος n'est pas le domaine propre du logicien : il le précède, comme il précède toute science, impliqué en chacune et réclamé par toutes. L'histoire des universaux est une histoire du λόγος.

D'un bout à l'autre de la « querelle », dans toutes les théories comme dans toutes les instrumentations conceptuelles, toutes les distinctions et tous les champs d'enquête, le λόγος joue le rôle d'un centre organisateur. Ce que dit le problème des universaux, c'est la circularité d'implication, *interne* au λόγος, de l'être et de la parole, de la parole et de la pensée. Le problème des universaux est une des figures de l'histoire du λόγος. Il suffit de rappeler ici quelques indices de cette présence jamais démentie, malgré la diversité des idiomes et des niveaux d'intervention. L'entre-implication du langage, du réel et de la pensée se montre dans l'ambiguïté même de la formule qui porte toute réflexion sur la *communauté*, nécessaire à la mise en place d'une question onto-logique : λόγος κοινός, que l'on peut interpréter *et* comme notion commune, selon le sens de λόγος-formule, *et* comme forme commune, selon le sens de λόγος-forme. Le « rassemblement logique » dont parle Aristote, vu par Syrianus, où s'opère le concept dit « abstrait » est λόγος, la *cogitatio collecta* alléguée par Boèce est λόγος – elle fait même entendre en latin l'acte de recueillir, de récolter et de poser que, suivant la double entente allemande du grec λέγειν, *i.e. lesen-lire et legen-posar*, Heidegger inscrit comme « mot directeur, pour penser l'être de l'étant »²⁹⁸ ; mais le caractère « unifiant » et « rassembleur » de l'universel selon les néoplatoniciens a également trait au λόγος, tout comme la théorie de la « collection » forgée, à partir de la seule *Logica vetus*, par Guillaume de Champeaux. Chaque parole théorique médiévale sur l'universel est un avatar du λόγος, depuis la *ratio* jusqu'à l'*intentio* – la notion d'« intention » partage même explicitement l'ambiguïté originelle du λόγος : comme lui, elle oscille entre le sens de « forme » (comme dans l'expression l'« intention d'une chose », *intentio rei*) et celui de « formule » (comme dans l'expression : « l'intention d'homme est "animal-rationnel-mortel-bipède" »)²⁹⁹, mais aussi de λόγος-forme et de

298. Cf. M. Heidegger, « Logos... », *loc. cit.*, p. 250-252.

299. Sur la séquence « λόγος (*ratio*) = quiddité = forme substantielle » chez Aristote (d'après *Métaph.*, Z, 7, 1032b1 ; *Transl. media*, éd. Vuillemin-Diem, p. 133, 17-18 : *Speciem dico quid erat esse cuiusque et primam substantiam*, « J'appelle forme l'essence de chaque chose et la substance première » ; Tricot, p. 380-381 : « J'appelle forme la quiddité de chaque être, sa substance première ») et ses suites médiévales, cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique*

λόγος-concept ; le langage mental, à son tour, est un *figurant* du λόγος. On peut arrêter là la série.

Entendre ce qui se dit dans les multiples « présentations » du λόγος où s'accomplit la réflexion sur les universaux, tel est le problème posé à l'historien qui, tout en maintenant la discontinuité des ἐπιστήμαι, s'efforce de préserver en chaque figure la trace du début grec. Le modèle « machiste » de la pensée selon Aristote est un des énoncés les plus directement lisibles de cette permanence, dans la mesure où il inscrit dans une métaphore transparente et le « rassemblement » et la « pose » que transcrivent presque directement dans le lexique philosophique toutes les théories de l'universel comme *collection*. La problématique des universaux n'est pas pour autant le déploiement continu et réglé de cet arraisonnement du λόγος. L'inconsistance des équations fondatrices de l'aristotélisme joue un rôle aussi important que la cohérence concertée des facteurs de continuité.

On a tenté ici, à partir des *Catégories*, de montrer ce qui, de l'aristotélisme authentique, reste, comme fauteur de trouble théorique, au principe de toutes les (re)platonisations d'Aristote : (1) l'ambiguïté native du premier réseau tendu par Aristote pour capter l'entrée de l'οὐσία dans l'espace onto-logique – le double jeu des relations d'inhérence, ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, et de prédication, καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, où s'amorcent en même temps la nécessité d'une distinction entre l'universel et le prédicable *et* l'impossibilité de s'en acquitter pleinement dans le cadre de l'aristotélisme sans une réforme radicale de la sémantique philosophique et de la noétique ; (2) la problématique de la théorie de la substance seconde, redoublée par celle de la distinction entre les deux sortes d'attribution, la prédication synonymique (συνωνύμως) et la prédication paronymique, que le Moyen Âge latin a fixée dans la différence entre prédication essentielle et prédication accidentelle ; (3) la multiplicité des registres où s'énonce cette distinction, depuis celui, avicennien, de la distinction entre prédication « univoque » et prédication « dénomminative » jusqu'à celui, ultra-réaliste, de la distinction entre prédication essentielle et prédication formelle chez Jean Sharpe ; (4) l'extraordinaire polyvalence de la notion de *denominatio*, double latin de l'éponymie platonicienne et de la paronymie aristotélicienne, aux divers croisements

aristotélicienne, Paris, PUF, 1962, p. 459-460 : la forme se trouve « constamment associée par Aristote au discours : la forme d'une chose, c'est ce qui peut en être circonscrit dans une définition (λόγος). L'assimilation, pourtant si problématique, du mot et de la forme finira par aller de soi, comme en témoignera la traduction ambiguë de λόγος par *ratio* et même quelquefois par *forma* ».

de la théorie de la prédication, de la théorie de l'intentionnalité et de l'ontologie formelle.

On a également tenté de montrer comment la même relation d'incertitude parasitait et dynamisait à la fois les définitions aristotéliennes de l'universel dans le *De Interpretatione*, 7, 17a39-40 (« l'universel est ce qui de nature se prédique de plusieurs »), et les *Seconds Analytiques*, II, 19 (« l'universel est ce qui est en repos dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité », « résidant une et identique dans tous les sujets particuliers »). A terme, le problème des universaux nous est donc apparu comme celui de la délimitation des statuts onto-logiques respectifs de la substance seconde et de l'accident – un problème inhérent à la constitution même de l'ontologie catégoriale d'Aristote dans le réseau textuel formé par les chapitres 1, 2, 5 et 8 des *Catégories*, un problème indéfiniment relancé par la discordance des éléments de doctrine transmis par l'*Organon* et la *Métaphysique*. Un tel résultat peut surprendre, car il semble qu'on ait, chemin faisant, oublié à la fois Porphyre et la distinction, toujours actuelle, du nominalisme et du réalisme. On répondra qu'il s'agissait ici de marquer une provenance – le différend Platon-Aristote – et d'indiquer l'espace de ses inscriptions successives, celui qui, par exemple, permet de définir ou, au moins, de questionner la commensurabilité des « nominalismes » du XII^e et du XIV^e siècle, sans faire l'hypothèse, anhistorique sinon antihistorienne, qu'ils se rencontrent dans une approximation progressive d'un même programme philosophique dicté par notre vision du nominalisme d'aujourd'hui. Notre « scrupule d'historien » (P. Vignaux) nous conduit à poser que les mêmes mots ne désignent pas toujours les mêmes choses ou, pour mieux dire, que la récurrence des mêmes « problèmes » ne fait pas la permanence des mêmes *problématiques*. Il ne s'agit pas de dire qu'un Guillaume d'Occam n'eût rien entendu des thèses d'un Abélard ou d'un Syrianus, sous prétexte qu'il pensait dans un autre univers de discours, ni de soutenir qu'aucun des trois n'eût été capable d'expliquer aux autres le sens qu'il accordait aux termes qu'il employait : il s'agit seulement de comprendre que les questions qu'ils posaient aux textes fondant leur pratique philosophique n'ont jamais été entièrement ni rigoureusement superposables. C'est à évaluer ces écarts, qui sont plus que des *écarts de langage*, que tend le parcours ici décrit.

Les universaux ne sont pas des objets théoriques approchés, au fil des siècles, de diverses manières. Ce sont d'abord des termes figurant dans l'énoncé des problématiques qu'ils conduisent à la pensée. Tel est, transposé sur le terrain de l'histoire, le fin mot de la « que-

relle des universaux ». Il faut être nominaliste en histoire, non parce que les penseurs auraient toujours affaire aux mêmes choses, mais parce que l'historien, qui a souvent affaire à des mots, a, en tout cas, toujours affaire à des signes qui ont été des concepts, c'est-à-dire des actes référentiels figurant comme termes dans des propositions mentales. Mais il faut être aussi réaliste, au sens où les réseaux où fonctionnent ces termes sont autant de structures qui subsistent indépendamment du fait qu'on les ait ou non recouvrées. Notre relativisme se borne à tenir que les problématiques qu'ils instruisent sont *distinctes*, descriptibles et *comparables*, une fois décrites. Nous ne doutons pas qu'il soit possible de déterminer *ce que vise* un discours philosophique : la question est de savoir par quoi *nous* allons le déterminer – par les mots qu'il emploie, les concepts qu'il véhicule ou les choses qu'il désigne ? On a ici, autour de mots grecs, arabes et latins, présenté quelques réponses qui ne procèdent ni de choses ni de concepts, mais de réseaux autoritaires, de grilles d'interprétation, de modèles théoriques, de langages analytiques et de champs d'énoncés disponibles. Le tout, on l'espère, compose un des récits possibles de la *translatio studiorum* ou, plutôt, un prologue – celui de l'histoire à laquelle, mimant la *fonction* de l'*Isagoge*, la « querelle des universaux » introduit, une histoire que nous reprendrons ailleurs : l'histoire des *Catégories*.

Note complémentaire

Dans la tradition issue d'Avicenne, notamment dans le scotisme, le problème de l'universel se connecte avec celui de la possibilité de la métaphysique. Par là, la théorie des trois états de l'universel devient le modèle d'une réflexion sur l'être où, grâce à la reprise de la question (aristotélicienne) de l'être dans l'espace conceptuel de la relation (platonicienne) de l'un et du multiple, communiquent toutes les thèses du différend d'Aristote et de Platon. On peut résumer ainsi ce mouvement architectonique (cf., pour plus de détails, O. Boulnois, « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 3-33). La question aristotélico-avicennienne est : la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, et par là « science des sciences », a-t-elle un sujet un ? Ce problème est celui, platonicien, du rapport de l'un au multiple. Le « problème de la métaphysique » ainsi recadré est que l'on aboutit à *trois apories* quelle que soit la manière de considérer le rapport. Aristote soutenant que l'être n'est ni un genre ni *a fortiori* le genre suprême de tous les genres ou une Idée extérieure à tout genre mais participée par tous les genres, il n'y a aucune manière de résoudre platoniquement le problème de l'être tel que le pose Aristote (il faut donc innover).

(1) si l'être est conçu comme *un hors du multiple*, c'est une Idée platonicienne ;

(2) s'il est conçu comme *un dit du multiple*, c'est un attribut vide ;

(3) s'il est conçu comme *un dans le multiple*, c'est quelque chose d'équivoque.

La solution est obtenue par l'assomption de l'aporie dans la notion de « communauté » : la *communauté* de l'être n'est ni la catholicité du genre, ni l'unité d'une οὐσία suprême, à savoir d'une Idée, ni celle d'un attribut universel. Cette triple caractérisation négative, qui motive les choix « aristotéliens » du scotisme, demande quelques éclaircissements. La communauté de l'être aristotélien n'est effectivement pas celle du genre catholique. Il faut distinguer l'universel

et le commun : l'être est commun à tout ce qui est, sans être pour autant un universel. A première vue, l'être ressemble à un universel. L'universel est prédicat d'une multiplicité, et ne peut ainsi jamais être οὐσία : « Il est impossible que rien de ce qui est universel soit οὐσία », dit *Métaphysique*, I, 2, 1053b16, qui renvoie aux « discussions de la substance et de l'être » (c'est-à-dire à Z, 13). Cf., sur ce point, le travail inédit de L. Bauloye, *Averroès et Thomas d'Aquin commentateurs d'Aristote, Métaphysique, Z 1 et Z 2*. Traduction annotée du texte arabe, Faculté de philosophie et lettres, Université de Liège, juin 1994. Or l'être est un prédicat, puisqu'il est énonçable de toute chose. Donc, comme le genre universel, il lui est impossible d'être une οὐσία. Cependant, son universalité ou, plus exactement, sa prédicabilité universelle, ne permet pas de constituer un genre. L'être est certes « commun à toutes choses » (Γ, 3, 1005 a28), mais, il est à la fois trop commun et trop équivoque pour se boucler en genre universel : il se dit de tout, mais cette universalité ne rassemble pas, elle se disperse. L'être se dit « de diverses manières » selon la pluralité des catégories. En d'autres mots : il se prédique de manière tellement universelle et son universalité est tellement dispersée qu'il ne peut être un universel. L'un est dans le même cas. Les médiévaux diront, pour cette raison, que ce sont des « termes transcendants » (*termini transcendentis*). Il faut donc distinguer la « catholicité » de l'universel, qui est univoque à l'intérieur du genre qu'elle constitue, et la « communauté transcendantale » de l'être qui est équivoque, puisque l'être est commun au sens strict et limité où il est présent dans une pluralité de genres.

La thèse selon laquelle « l'être n'est pas un genre » se prolonge donc d'une manière résolument et explicitement antiplatonicienne. Non seulement l'être n'est ni une οὐσία ni un genre, mais *a fortiori* il n'est pas une οὐσία extérieure à tout genre. Comme dit *Métaphysique*, I, 2, 1053b18-20 : « L'être [Boulnois, 1992, p. 5 : « l'étant » ; Tricot, « l'Être »] lui-même ne peut pas être une οὐσία en tant qu'une certaine unité sortie du multiple (παρὰ τὰ πολλά, *unum praeter multa*) » — on reconnaît la formule des *Seconds Analytiques* (contrairement à « comme une chose une et déterminée, en dehors de la multiplicité sensible », Tricot, p. 538) — « car il est quelque chose de commun [Tricot : « à cette multiplicité »] et il n'existe qu'en tant que prédicat ». L'expression παρὰ τὰ πολλά n'a pas le même sens dans les *Seconds Analytiques* et la *Métaphysique*. Ici, elle désigne le πρὸ τῶν πολλῶν : l'universel « platonicien », *ante rem*. La communauté de l'être, qui n'est pas l'universalité du genre, n'est pas non plus celle de l'Idée participée. Le même argument prend,

chez Thomas d'Aquin, une autre direction. Le seul moyen de ramener l'être à une certaine unité, c'est d'en faire un *homonyme prédiqué*, dans la diversité de ses acceptions, *par rapport à un terme ou une nature unique* : l'οὐσία, bref, un homonyme réduit, à l'homonymie limitée. Ce sera la fonction de la théorie dite de l'*analogie de l'être*. Quant à en faire un simple attribut universel, prédicable de toutes choses selon une même acception, puisque cela ne suffit pas à en faire un genre, cela ne revient qu'à en faire un concept vide incapable d'ouvrir sur une *communauté réelle* : car, comme le signale la pluralité même des catégories, l'homonymie de l'être (l'équivocité du mot 'être') est fondée dans celle des choses, qui ne *sont* pas de la même façon. Or la métaphysique est, comme le diront les médiévaux, une *scientia realis*, une science des choses, de ce qui est, et non une science des concepts ou des signes qui les représentent. La tradition avicennno-scotiste (univocité), la tradition thomiste (analogie) se rencontrent donc, à partir d'Aristote, dans un même rejet de la conception « nominaliste » que les auteurs de la *Via antiqua* et les auteurs du statut parisien de 1340 (cf. *infra*) attribueront à Occam et à l'occamisme. Sur les diverses acceptions de l'un transcendantal et la formation du système des transcendants, cf. A. de Libera, « D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal », *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1994), p. 141-179.

Bibliographie

Généralités

- ARMSTRONG, D. M., 1978, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol. : I, *Nominalism and Realism*; II, *A Theory of Universals*.
- , 1984, « Self-Profile », in R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, p. 3-51.
- AUNE, B., 1984, « Armstrong on Universals and Particulars », in R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong*, p. 161-169.
- CAYLA, F., 1991, *Routes et Déroutes de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm-W. Sellars*, Combas, Éd. de l'Éclat.
- COURTENAY, W. J., 1991, « In Search of Nominalism. Two Centuries of Historical Debate », in A. Maierù and R. Imbach (éd.), *Gli studi di filosofia medievale tra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rome, p. 214-33.
- COURTINE, J.-F., 1992, « Res », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VIII, Bâle-Stuttgart, col. 892-901.
- DESCOMBES, V., 1995, *La Denrée mentale*, Paris, Éd. de Minuit.
- EBBESSEN, S., 1986, « The Chimera's Diary. Edited by Sten Ebbesen », in S. Knuuttila and J. Hintikka (éd.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, p. 115-143.
- FIELD, H., 1978, « Mental Representations », *Erkenntnis*, 13, p. 9-61.
- FODOR, J., 1975, *The Language of Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- GEACH, P. T., 1957, *Mental Acts*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- GOODMAN, N., 1956, « A World of Individuals », in *Problem and Projects*, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1972, p. 155-172.
- JOLIVET, J., 1975, « Vues médiévales sur les paronymes », *Revue internationale de philosophie*, 113/3, p. 222-242.
- KENNY, A., 1989, *The Metaphysics of Mind*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- LARGEAULT, J., 1971, *Enquête sur le nominalisme*, Louvain, Nauwelaerts.
- LIBERA, A. DE, 1982, « The Oxford and Paris Traditions in Logic », in N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg (éd.), *The Cambridge History of*

- Later Mediaeval Philosophy, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press, p. 174-187.
- NUCHELMANS, G., 1973, *Theories of the Proposition. Ancient and Mediaeval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-Londres, North-Holland Publishing Company.
- PERSZYK, K., 1993, *Nonexistent Objects : Meinong and Contemporary Philosophy* (Nijhoff International Philosophy Series, 49), Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.
- PINBORG, J., 1972, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Ueberblick* (Problemata, 10), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- PRICE, H. H., 1953, *Thinking and Experience*, Londres, Hutchinson.
- PUTTALAZ, F.-X., 1994, « Historiographie du nominalisme médiéval », in S.-Th. Bonino (éd.), *Saint Thomas au xx^e siècle. Actes du colloque du centenaire de la « Revue thomiste »*, Paris, Éd. Saint-Paul, p. 233-246.
- SPRUIT, L., 1994, « *Species intelligibilis* ». *From Perception to Knowledge. I : Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E. J. Brill.
- TACHAU, K., 1988, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E. J. Brill.
- TWEEDALE, M. M., 1984, « Armstrong on Determinable and Substantial Universals », in R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong*, p. 171-189.
- VANNI ROVIGHI, S., 1978, « Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità », in *Studi di filosofia medioevale*, II, Milan, Vita e Pensiero, p. 283-298.
- VIGNAUX, P., 1930, « Nominalisme », in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, col. 717-784.
- , 1977, « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ? », *Revue philosophique de Louvain*, 75, p. 293-331.

Aristote

- ARISTOTE, *Metaphysica, Lib. I-IV. 4, Translatio Iacobi sive « Vetustissima » cum Scholis et Translatio Composita sive « Vetus »*, éd. G. Vuillemin-Diem (*Aristoteles Latinus*, XXV/1-1), Bruxelles-Paris, 1970.
- , *Metaphysica, Lib. I-X, XII-XIV, Translatio Anonyma sive « Media »*, éd. G. Vuillemin-Diem (*Aristoteles Latinus*, XXV/2), Bruxelles-Paris, 1976.
- AUMINQUI, P., 1962, *Le Problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF.
- BARNES, J., 1970, « Property in Aristotle's Topics », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, p. 136-155.
- BERTI, E., 1989, « Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della *Metafisica* », *Rivista di filosofia*, 80, p. 3-23.

- BRUNSCHWIG, J., 1967, « Introduction » à Aristote, *Topiques*, t. I, liv. I-IV (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, p. VII-CXLVIII.
- , 1986, « Sur le système des "prédicables" dans les *Topiques* d'Aristote », in *Energeia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone* (Centre international d'études platoniciennes et aristotéliciennes. Publications - Série « Recherches », 1), Paris, Vrin, p. 145-157.
- DE VOGEL, C. J., 1965, « Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent Ideas ? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, p. 261-298 (version révisée dans *Philosophia*, I, *Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1969, p. 295-330).
- DUMOULIN, B., 1983, « L'ousia dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique* », in P. Moraux et J. Wiesner (éd.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin-New York, De Gruyter, p. 57-71.
- LESHER, J. H., 1971, « Aristotle on Form, Substance and Universals : a Dilemma », *Phronesis*, 16, p. 169-178.
- LLOYD, A. C., 1981, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool.
- MOREAU, J., 1962, *Aristote et son école*, Paris, PUF.
- RUTTEN, C., BENZECRI, J.-P., 1988, « Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur les fréquences d'emploi des parties du discours ; confrontation entre l'ordre du *textus receptus*, les références internes et l'ordre du premier facteur », *Cahiers de l'analyse des données*, vol. XIII, n° 1, p. 41-68.

Porphyre

- PORPHYRIUS, *Isagoge*, éd. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1), Berlin, G. Reimer, 1887.
- , *Isagoge, Translatio Boethii*, éd. L. Minio-Paluello, ad. B. G. Dod (*Aristoteles Latinus* I, 6-7), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- , *Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete*, éd. L. Minio-Paluello, ad. B. G. Dod (*Aristoteles Latinus* I, 6-7), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- , *Porphyrii Introductio Jullo Pacio interprete*, in *Aristotelis Opera omnia*, 1658, repris par F. Ehrle (S. J.), Paris, 1885, p. 7-26.
- , *Isagoge*, texte grec, avec la trad. latine de Boèce et la trad. française de J. Tricot (1^{re} éd., 1947), Introd. d'A. de Libera (Sic et Non), Paris, Vrin, 1995.
- , *Isagoge*, trad. anglaise d'E. W. Warren (*Mediaeval Sources in Translation*, 16), Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
- HADOT, P., 1968, *Porphyre et Victorinus* (Bibliothèque des Études augustiniennes), Paris, Études augustiniennes.

Bibliographie

- , 1974, « L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories », in *Atti del convegno internazionale sul tema « Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente »* (Accademia nazionale dei Lincei, t. 371), Rome, p. 31-47.
- MONCEAUX, P., 1909, « L'Isagoge latine de Marius Victorinus », in *Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet*, Paris, Hachette, p. 291-310.
- ROMANO, F., 1985, *Porfirio e la fisica aristotelica* (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, III), Catane.

Néoplatonisme - commentaires néoplatoniciens et byzantins

- AMMONIUS, Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces, éd. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891.
- DAVID l'Invincible, Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium, éd. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII, 2), Berlin, G. Reimer, 1904.
- ÉLIAS, Eliae (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria, éd. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900.
- EUSTRATE, In Ethicam Nicomacheam commentarius, translatio Roberti Grosseteste, éd. H. P. F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, I (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6/1), Leyde, 1973.
- SYRIANUS, In Metaphysica commentaria, éd. G. Kroll (Commentaria in Aristotelem Graeca, VI), Berlin, G. Reimer, 1902.
- SIMPLICIUS, Commentaire sur les Catégories, éd. K. Kalbfleisch (Commentaria in Aristotelem Graeca, VIII), Berlin, G. Reimer, 1907.
- , *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot, fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, comment. C. Luna (Philosophia Antiqua, LI/III) Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990.
- AUBENQUE, P., 1985, « Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote », in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte* (Cahiers de philosophie ancienne, 3), Bruxelles, Ousia-Liège, Presses de l'Université, p. 7-40.
- CARDULLO, R. L., 1993, « Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (Métaphysique, 433, 9-436, 6) », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, t. I, Le Platonisme dévoilé* (Tradition de la pensée classique), Paris, Vrin, p. 197-214.
- CHARLES, A., 1971, « L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus », in *Le Néoplatonisme. Actes du colloque de Royaumont*, 9-13 juin 1969, Paris, Éd. du CNRS, p. 241-251.

Bibliographie

- EBBESSEN, S., 1990, « Philoponus, "Alexander" and the origins of medieval logic », in R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influences*, Ithaca (NY), p. 445-461.
- GIOCARINIS, K., 1964, « Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas », *Franciscan Studies*, 12, p. 159-204.
- HOFFMANN, Ph., 1987, « Catégories et langage selon Simplicius. La question du "skopos" du traité aristotélicien des Catégories », in I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris*, 28 sept.-1^{er} oct. 1985 (Peripatoi, 15), Berlin-New York, W. de Gruyter, p. 61-90.
- , 1993, « Résumé », in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux, École pratique des hautes études, V^e section*, t. 101, 1992-1993, p. 241-245.
- KLIBANSKY, R., 1989, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Hamburg, Felix Meiner (reprise de la 1^{re} éd., 1939 et 1943).
- MORAUX, P., 1979, « Ein unedierter Kurzkommentar zu Porphyrios Isagoge », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 35, p. 55-98.
- TAORMINA, D. P., 1993, « Dynamiques de l'écriture et processus cognitifs dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus) », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, t. I...*, p. 215-245.

Boèce

- BOÈCE, *Opera logica*, in *Patrologia latina*, t. LXIV.
- , *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex*, éd. G. Schepps-S. Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XLVIII), Vienne, 1906.
- , *Opera theologica*, in Boethius, *The Theological Tractates*, with an English Translation by H.-F. Stewart-E. K. Rand, London, 1968.
- COURTINE, J.-I., 1980, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'ὄντα et la compréhension romano-stoïcienne de l'être) », in P. Aubenque (éd.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, p. 33-87.
- EBBESSEN, S., 1987, « Boethius as an Aristotelian Scholar », in J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, Berlin-New York, W. de Gruyter, p. 286-311.
- SHIEL, J., 1958, « Boethius' Commentaries on Aristotle », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4, p. 217-244.
- , 1987, « The Greek Copy of Porphyrios' Isagoge Used by Boethius », in J. Wiesner (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung...*, p. 312-340.

Péripatétisme arabe

- Liber de causis*, Texte latin et trad. par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, in *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis* (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 1990.
- D'ANCONA COSTA, C., 1995, *Recherches sur le Liber de causis* (Études de philosophie médiévale, LXXII), Paris, Vrin.
- FĀRĀBĪ, *De intellectu et intellecto*, éd. et trad. in É. Gilson, 1929-1930 p. 108-141.
- GILSON, É., 1929-1930, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (= *AHDLMA*), 4, p. 6-158.
- AVICENNE, *Logica*, éd. Venise, 1508, p. 2-12.
- , *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet, avec une « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne » de G. Verbeke, 2 vol., Louvain-Leyde, 1968-1972.
- , *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, éd. crit. de la trad. latine méd. par S. Van Riet avec une « Introduction doctrinale » de G. Verbeke, 2 vol., Louvain-Leyde, 1977-1980.
- , *Métaphysique du Shifā'*, trad. de l'arabe par G. C. Anawati (Études musulmanes, 21 et 27), 2 vol., Paris, Vrin, 1978-1985.
- AL-GHAZĀLĪ, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, éd. J. T. Muckle, C. S. B. (St. Michael's Mediaeval Studies), Toronto, 1933.
- LOHR, C. H., 1961, « *Logica Algazelis*: Introduction and Critical Text », *Traditio*, 21, p. 223-290.
- AVERRROES, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venise, 1562-1574.
- , *Averroes Cordubiensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. Stuart Crawford (*Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum*, vol. VI, 1), Cambridge (Mass.), 1953.
- DAVIDSON, H. A., 1992, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- GYEKYE, K., 1971, « The terms 'prima intentio' and 'secunda intentio' in Arabic Logic », *Speculum*, 46, p. 32-38.
- JOLIVET, J., 1984, « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina », in J. Jolivet et R. Rashed (éd.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 11-28.
- MAIERÜ, A., 1987, « Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo », in *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, p. 243-267.
- MAURER, A., 1950, « *Ens diminutum*: A Note on its Origin and Meaning », *Mediaeval Studies*, 12, p. 216-222.

XII^e siècle

- JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, éd. C. C. J. Webb, Oxford, 1929 (trad. anglaise par D. D. McGarry, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1955).
- CHENU, M.-D., 1934, « Contribution à l'histoire du traité de la foi », in *Mélanges thomistes*, Paris, p. 123-140.
- , 1935-36, « Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles », *AHDLMA*, 10-11, p. 5-28.
- , 1957, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin.
- DE RIJK, L. M., 1962, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic, I: On the XIIIth Century Theories of Fallacy*, Assen, Van Gorcum.
- , 1967a, *Logica Modernorum, II, 1: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum.
- , 1967b, *Logica Modernorum, II, 2: Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum.
- DRONKII, P., 1988, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- EBBESSEN, S., 1992, « What Must One Have an Opinion About », *Vivarium*, 30/1, p. 62-79.
- JOLIVET, J., LIBERA, A. DE (éd.), 1987, *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la « Logica Modernorum »*, Actes du VII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 17-23 juin 1985 (*History of Logic*, 5), Naples, Bibliopolis.
- NEP, F., 1995, « The Question of the *Significatum*. A problem Raised and Solved » in L. Formigari et D. Gambarara, *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam-Philadelphie, J. Benjamins, p. 185-202.
- NORMORE, C., 1987, « The Tradition of Mediaeval Nominalism », in J. Wipfel (éd.), *Studies in Mediaeval Philosophy*, Washington, p. 201-217.
- REINERS, J., 1910, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter [= *BGPM*], VIII, 5), Münster, Aschendorff.

ROSCELIN, VOCALES

- JOLIVET, J., 1992, « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 111-155.
- MEWS, C., 1991, « St Anselm and Roscelin Some New Texts and Their

Bibliographie

- Implications, I: The *De incarnatione verbi* and *Disputatio inter Christianum et Gentilem* », *AHDLM*, 58, p. 55-97.
 -, 1992, « Nominalism and Theology before Abaelard : New Light on Roscelin of Compiègne », *Vivarium*, 30/1, p. 4-33.

ABÉLARD

- ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus »*, éd. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften (BGPM, XXI, 1-3)*, Münster, Aschendorff, 1919-1927.
 -, *Logica « Nostrorum petitioni sociorum »*, éd. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften (BGPM, XXI, 4)*, Münster, Aschendorff, 1933.
 BARROW, J., BURNETT, Ch., LUSCOMBE, D., 1984-1985, « A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated with Abelard and His School », *Revue d'histoire des textes*, 14/15, p. 183-302.
 BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M., 1969, *La logica di Abelardo*, Milan.
 -, 1974, « La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard », in E. M. Buytaert (éd.), *Peter Abelard*, p. 153-162.
 BOLER, J. F., 1963, « Abailard and the Problem of Universals », *Journal of the History of Philosophy*, 1, p. 37-51.
 BUYTAERT, E. M. (éd.), 1974, *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference Louvain May 10-12, 1971*, Louvain-La Haye.
 CRIZANTEMA, J., 1970, « Le conceptualisme d'Abélard et la théorie moderne de l'abstraction », *Revue roumaine des sciences sociales (Série de philosophie et logique, 14)*, p. 225-237.
 DAL PRA, M., 1979, « Sul nominalismo di Abelardo », *Rivista critica di storia della filosofia*, 24, p. 439-451.
 DE RIJK, L. M., 1980, « The Semantical Impact of Abailard's Solution to the Problem of Universals », in R. Thomas (éd.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung* (Trier Theologische Studien, 38), Trier, p. 139-151.
 -, 1985, « Martin M. Tweedale on Abailard. Some Criticisms of a Fascinating Venture », *Vivarium*, 23, p. 81-97.
 -, 1986, « Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being », *Vivarium*, 24, p. 85-127.
 JOLIVET, J., 1969, *Arts du langage et Théologie chez Abélard* (Études de philosophie médiévale, 57), Paris (2^e éd., 1982).
 -, 1974, « Comparaison de théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV^e siècle », in E. M. Buytaert (éd.), *Peter Abelard*, p. 163-178.
 -, 1975a, « Notes de lexicographie abélardienne », in R. Louis, J. Jolivet, J. Châtillon (éd.), *Pierre Abélard...*, p. 532-543; rééd. in J. Jolivet, *Aspects...* p. 125-137.

Bibliographie

- , 1977, « Abélard entre chien et loup », *Cahiers de civilisation médiévale*, 20, p. 312-318; rééd. in J. Jolivet, *Aspects...*, p. 169-184.
 -, 1981a, « Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre », *Abélard. Le « Dialogue », la philosophie de la logique. Actes du colloque de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979* (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 6), Genève-Lausanne-Neuchâtel, p. 31-57; rééd. in J. Jolivet, *Aspects...*, p. 233-256.
 -, 1981b (éd.), *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du IX^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris.
 -, 1981c, « Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation », in J. Jolivet (éd.), *Abélard et son temps*, Paris, p. 175-195; rééd. in J. Jolivet, *Aspects...*, p. 257-277.
 -, 1987, *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrine du langage*, Paris, Vrin.
 -, 1994, *Abélard ou la philosophie dans le langage* (Vestigia 14), Fribourg-Paris, Éd. universitaires Fribourg-Cerf.
 KING, P. O., 1982, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph. D. diss., Princeton University.
 KRETZMANN, N., 1982, « The Culmination of the Old Logic in Peter Abailard », in R. L. Benson et G. Constable (éd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, p. 488-501.
 KÜNG, G., 1981, « Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux », *Abélard. Le « Dialogue »...* p. 99-118.
 LIBERA, A. DE, 1981, « Abélard et le dictisme », *Abélard. Le « Dialogue »...*, p. 59-97.
 LOUIS, R., JOLIVET, J., CHÂTILLON, J. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénéérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*. Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972, Paris, 1975.
 LUSCOMBE, D., 1969, « The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period », in D. Knowles (éd.), *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* (New Series 14), Cambridge (G.-B.); rééd., 1970.
 MEWS, C., 1984, « A Neglected Gloss on the *Isagoge* by Peter Abelard », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, p. 35-55.
 -, 1985, « On Dating the Works of Peter Abelard », *AHDLM*, 60, p. 73-134.
 -, 1987, « Aspects of the Evolution of Peter Abaelard's Thought on Signification and Predication », in J. Jolivet et A. de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 15-41.
 -, 1988, « In Search of a Name and its Significance. A Twelfth-Century Anecdote about Thierry and Peter Abaelard », *Traditio*, 44, p. 171-200.
 SIKES, J. G., 1932, *Peter Abailard*, Cambridge (G.-B.).
 THOMAS, R. (éd.), 1980, *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung* (Trier Theologische Studien, 38), Trier.
 TWEEDALE, M. M., 1967, « Abailard and Non-Things », *Journal of the History of Philosophy*, 5, p. 329-342.

- , 1976, *Abailard on Universals*, Amsterdam.
 —, 1987, « Reply to Prof De Rijk », *Vivarium*, 25, p. 3-23.
 VIGNAUX, P., 1975, « Note sur le nominalisme d'Abélard », in R. Louis, J. Jolivet et J. Châtillon (éd.), *Pierre Abélard...*, Paris, 1975, p. 523-529.

REALES

- Ars Meliduna*, éd. partielle in De Rijk, 1967a, p. 291-390.
Compendium Logicae Porretanum, éd. in S. Ebbesen, K. M. Fredborg, L. O. Nielsen, 1983, « *Compendium Logicae Porretanum ex codice Oxoniensi collegii corporis Christi 250. A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbertus* », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin* (= *CIMAGL*), 46, p. III-XVII et 1-113.
 GILBERT DE POITIERS, *The Commentaries on Boethius*, éd. N. M. Haring, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966.
 BIARD, J., 1987, « Sémantique et ontologie dans l'*Ars Meliduna* », in J. Jolivet et A. de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 121-144.
 BOTTIN, F., 1987, « Quelques discussions sur la transitivité de la prédication dans l'école d'Albéric du Mont », in J. Jolivet et A. de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 57-72.
 DE RIJK, L. M., 1966, « Some New Evidence on Twelfth-Century Logic. Alberic and the School of Mont Sainte-Geneviève (*Montani*) », *Vivarium*, 4, p. 1-57.
 —, 1987, « Gilbert de Poitiers : ses vues sémantiques et métaphysiques », in J. Jolivet A. de Libera (éd.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 147-171.
 LIBERA, A. DE, 1991, « Nominaux et réaux. *Sophismata et consequentiae* dans la logique médiévale », *Rue Descartes*, 1, p. 139-164.

NOMINALES

- EBBESEN, S., 1991, « Two Nominalist Texts », *CIMAGL*, 61, p. 429-440.
 IWAKUMA, Y., 1992, « Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard », *Vivarium*, 30/1, p. 97-109.
 IWAKUMA, Y., EBBESEN, S., 1992, « Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources », *Vivarium*, 30/1, p. 173-210.
 LANDGRAF, A. M., 1943, « Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts. I : Nominalismus in den theologischen Werken der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts », *Traditio*, 1, p. 183-210.
 MARENBOON, J., 1992, « Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the *Categorías* from the Earlier Twelfth Century », *Vivarium*, 30/1, p. 51-61.

- NORMORE, C., 1992, « Abelard and the School of the Nominales », *Vivarium*, 30/1, p. 80-96.
 LEWRY, O. (O. P.), 1983, « Robert Grosseteste's Question on Subsistence. An Echo of the Adamites », *Mediaeval Studies*, 45, p. 1-21.
 MINIO-PALUELLO, L., 1954, « The *Ars Disserendi* of Adam of Balsham "Parvipontanus" », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3, p. 116-169.
 —, 1958, « Abaelardiana inedita », in *Twelfth Century Logic : Texts and Studies*, II, Rome.

XIII^e siècle

- KENNY, A., 1986, « Philosophy of Mind in the Thirteenth Century », in Chr. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Age*, II (Philosophes médiévaux, XXVII), p. 42-55.
 MARENBOON, J., 1987, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London, Routledge and Kegan Paul.

ROBERT GROSSETESTE. ROGER BACON

- ROBERT GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*, éd. P. Rossi, Florence, Olschki, 1981.
 MARONE, S. P., 1986, « Robert Grosseteste on the Certitude of Induction », in Chr. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers...*, p. 481-488.
 ROGER BACON, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. F. Delorme, in *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*, VIII, Oxford, Clarendon Press, 1928.
 —, *Compendium Studii Theologiae*, éd. Th. S. Maloney (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 20), Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1988.
 —, *De signis*, éd. K. M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg, « An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus maius : De signis* », *Traditio*, 34 (1978), p. 75-136.
 —, *Summulae dialectices I-II*; éd. A. de Libera, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon. I-II. *De Terminis. De enuntiatione* », *AHDLM*, 53 (1986), p. 139-289.
 LIBERA, A. (de), 1991, « Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong », in J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (éd.), *Lectio varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)* (Études de philosophie médiévale, LXV), Paris, Vrin, p. 85-120.

Bibliographie

ALBERT LE GRAND. ULRICH DE STRASBOURG

- ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus*, in *Opera omnia*, I, éd. P. Jammy, Lyon, 1651, p. 1-93.
- ULRICH DE STRASBOURG, *De summo bono, Liber I*, éd. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, I, 1), Hamburg, Felix Meiner, 1989.
- LIBERA, A. DE, 1981, « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (= *RSPT*), 65, p. 55-74.
- , 1990, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin.
- , 1992, « Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l'universel », in E. P. Bos et P. A. Meijer (éd.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (*Philosophia antiqua*, LIII), Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, p. 89-119.
- , 1993, « Albert le Grand ou l'antiplatonisme sans Platon », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, t. I...*, p. 247-271.

THOMAS D'AQUIN

THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes* suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, trad. A. de Libera (GF, 713), Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

- GILSON, É., 1948, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin.
- HAYEN, A., 1954, *L'Intentionnel selon saint Thomas*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer.
- KENNY, A., 1969 (éd.), *Aquinas : A Collection of Critical Essays*, Notre Dame (Indiana) (contient A. Kenny, « Intellect and imagination in Aquinas »).
- , 1984, *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford (contient « Intentionality : Aquinas and Wittgenstein »).
- , 1993, *Aquinas on Mind* (Topics in Medieval Philosophy), Londres-New York, Routledge.
- MAURER, A., 1990, *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., 1948, *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. Texte, notes et études historiques (Bibliothèque thomiste, VIII), Paris, Vrin.
- SOLERE, J.-L., 1989, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, 24, p. 13-36.

Bibliographie

DIETRICH DE FREIBERG

- DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia I : Schriften zur Intellecttheorie*, éd. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 1), Hamburg, Felix Meiner, 1977.
- , *Opera omnia II : Schriften zur Metaphysik und Theologie*, éd. R. Imbach, M.-R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 2), Hamburg, Felix Meiner, 1980.
- , *Opera omnia III : Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, éd. J.-D. Caviglioli, R. Imbach, B. Mojsisch, M.-R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 3), Hamburg, Felix Meiner, 1983.
- FLASCH, K., 1972, « Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », *Kant-Studien*, 63, p. 182-206.
- , 1978, « Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter », *Philosophisches Jahrbuch*, 85, p. 1-18.
- LIBERA, A. DE, 1994, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Point Sagesses, 68), Paris, Édition du Seuil.
- MOJSISCH, B., 1977, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera Omnia, Beiheft 1), Hamburg, Felix Meiner.

SIGER DE BRABANT. AVERROÏSTES LATINS

- SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, éd. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIII), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- , *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974.
- FIORAVANTI, G., 1966, « Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo », *Studi medievali*, 7, p. 283-322.
- GAUTHIER, R.-A., 1982, « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "averroïsme" », *RSPT*, 66, p. 322-330.
- , 1983, « Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265 », *RSPT*, 67, p. 201-232.
- , 1984, « Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands », *RSPT*, 68, p. 3-49.
- GIEL, M., VAN STEENBERGHE, R., BAZÁN, B. (éd.), 1971, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes médiévaux, XI), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts.

KUKSEWICZ, Z., 1968, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles* (Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences), Ossolineum, Éd. de l'Académie polonaise des sciences, Wrocław-Varsovie-Cracovie.

HENRI DE GAND. GODEFROID DE FONTAINES

HENRI DE GAND, *Summae Quaestionum Ordinarium*, Paris, 1520 (reimpr. Franciscan Institute Publications, 1953, 2 volumes).

—, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemniter*, Paris, 1518; réimpr., Bibliothèque S. J. de Louvain, 1961, 2 vol. (éd. critique en cours par R. Macken, Leyde, E. J. Brill).

BETTONI, E., 1954, *Il Processo astrattivo nelle concezioni di Enrico di Gand*, Milan, Vita e Pensiero.

MARONE, S. P., 1985, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henri of Ghent* (Speculum Anniversary Monographs, 11), Cambridge (Mass.).

PAULUS, J., 1938, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin.

STELLA, P., 1959, « La prima critica di Hervaeus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il *De intellectu et specie* del cosiddetto *De quattuor materiis* », *Salesianum*, 21, p. 125-170.

WIPPEL, J. F., 1986, « The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection », in Chr. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers...*, p. 573-582.

MATTHIEU D'AQUASPARTA

MATTHAEUS AB AQUASPARTA, O. F. M., *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione* (Collegium s. Bonaventurae), Quaracchi, 1957.

BEHA, H. M., 1960, « Matthew of Aquasparta's Theory of Cognition », *Franciscan Studies*, 20, p. 161-204 et 1961, *Franciscan Studies*, 21, p. 1-79.

SIMON DE FAVERSHAM. MODISTES

DE RIJK, L. M., 1968, « On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, II : Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the *Summulae* », *Vivarium*, 6, p. 69-101.

PINBORG, J., 1975b, « Die Logik der Modistae », *Studia Mediaevistica*, 16, p. 39-97 (repris dans *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984).

ROOS, H., 1952, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVII/2), Münster-Copenhague, Aschendorff.

ROSIER, I., 1983, *La Grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses universitaires de Lille.

YOKOYAMA, T., 1969, « Simon of Faversham's *Sophisma Universale est intentio* », *Mediaeval Studies*, 31, p. 1-14.

DIVERS

GUILLAUME DE SHERWOOD, *Introductiones in Logicam*, éd. Ch. H. Lohr, P. Kunze, B. Mussler, in « William of Sherwood. *Introductiones in Logicam*. Critical Text », *Traditio*, 39 (1983), p. 222-299.

PIERRE D'ESPAGNE, *Tractatus Called Afterwards « Summulae logicales »*, éd. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

Anonymus *Liberanus* (ms. Paris, Nat. lat., 16135), in A. de Libera, *César et le Phénix. « Distinctiones » et « sophismata parisiens » du XIII^e siècle* (Centro di cultura medievale, IV), Pise, Scuola Normale superiore-Florence, Opus libri, 1991.

DE RIJK, L. M., 1969, « On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, IV : The *Lectura Tractatum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-1244) », *Vivarium*, 7, p. 120-162.

EBBESEN, S., 1986, « *Termini accidentales concreti*. Texts from the Late 13th Century », *CIMAGL*, 53, p. 37-150.

—, 1988, « Concrete Accidental Terms : Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to Such Terms as 'album' », in N. Kretzmann (éd.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, p. 107-174.

FREDBORG, K. M., et alii, 1975, « The Commentary on *Priscianus Maior* Ascribed to Robert Kilwardby », *CIMAGL*, 15, p. 1-146.

LAFLEUR, Cl., 1990, « Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (ca 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », *Dialogue*, 29 (1990), p. 335-355.

—, 1992, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIII^e siècle* (Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la faculté de théologie de l'université Laval, I), Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec.

LEWRY, P. O., 1985, « Oxford Logic 1250-1275 : Nicholas and Peter of Cornwall on Past and Future Realities », in P. O. Lewry, P. O. (éd.), *The Rise of British Logic. Acts of the 6th European Symposium on Medieval*

Bibliographie

- Logic and Semantics*, Balliol College, Oxford 19-24 juin 1983 (Papers in Mediaeval Studies 7, Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Toronto, p. 19-62.
- LIBERA, A. DE, 1986, « Les Abstractiones d'Hervé le Sophiste », *AHDLM*, 52, p. 163-230.
- PINBORO, J., 1973, « Petrus de Alvernia on Porphyry », *CIMAGL*, 9, p. 47-67.
- WÉBER, E.-H., 1991, *La Personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme* (Bibliothèque thomiste, XLVI), Paris, Vrin.

XIV^e siècle

- BIARD, J., 1989, *Logique et Théorie du signe au XIV^e siècle* (Études de philosophie médiévale, LXIV), Paris, Vrin.
- COURTINE, J.-F., 1992, « Realitas » in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VIII, Bâle-Stuttgart, col. 178-185.
- ÉLIE, H., 1936, *Le « Complexe significabile »*, Paris, Vrin.
- MCCORD ADAMS, M., 1982, « Universals in Early Fourteenth Century », in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (éd.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, Cambridge (G.-B.), p. 411-439.
- MURALT, A. DE, 1993, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XXIV), Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill (notamment : « La doctrine médiévale de l'esse objectivum », p. 90-167, et « La métaphysique occamienne de l'idée », p. 168-255).
- VIGNAUX, P., 1948, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal-Paris.

JEAN DUNS SCOT

- JOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super universalia Porphyrii*, in *Opera omnia*, I, éd. L. Wadding, Lyon, 1639, p. 87-123.
- , *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, in *Opera omnia*, IV, éd. L. Wadding, Lyon, 1639, p. 505-848 ; réimpr. ; Georg Olms, 1968.
- , *Ordinatio, liber primus, dist. 1-2*, in *Opera Omnia*, II, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1950.
- , *Ordinatio, liber secundus, dist. 1-3*, in *Opera Omnia*, VII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1973.
- , *Lectura in librum I Sententiarum, prologus, dist. 7*, in *Opera Omnia*, XVI, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1960.

Bibliographie

- , *Lectura in librum II Sententiarum, prologus, dist. 1-6*, in *Opera Omnia*, XVIII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1982.
- BOULNOIS, O., 1988, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Épiméthée), Paris, PUF (contient la traduction française de l'*Ordinatio* I, dist. 3, quest. 1-4 ; dist. 8, quest. 1-4 et de la *Collatio* 24).
- , 1992, « Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1 ; p. 3-33.
- CONTI, A. D., 1983, « A Short Scotist Handbook on Universals : The Compendium super quinque universalia of William Russell, OFM », *CIMAGL*, 44, p. 39-60.
- GILSON, É., 1927, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *AHDLM*, 2, p. 89-149.
- , 1952, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.
- HONNEFELDER, L., 1990, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus-Suárez, Wolff-Kant-Peirce), Hamburg.
- , 1995, « Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie », in M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, p. 249-262.
- MCTIGHE, T., 1965, « Scotus, Plato and the Ontology of the Bare X », *The Monist*, 49, p. 588-616.
- VERHULST, Ch., 1975, « A propos des intentions premières et des intentions secondes chez Jean Duns Scot », *Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles*, p. 7-32.
- WOLTER, A. B., 1964, « The Realism of Scotus », *The Journal of Philosophy*, 61, p. 725-736.

GAUTHIER BURLEY

- GAUTHIER BURLEY, *Expositio super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, ed. Venetiis, 1497 ; réimpr., Minerva, 1967.
- , *Tractatus de universalibus*, ms. Londres, Lambeth Palace, ms. 70, f^o 110r-113v.
- , *De puritate artis logicae tractatus longior, with a revised edition of the Tractatus brevior*, éd. Ph. Boehner (Franciscan Institute Publications. Text Series, 9), Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1955.
- CONTI, A. D., 1982, « Alcune note sulla *Expositio super universalia Porphyrii et artem veterem Aristotelis* di Paolo Veneto : analogie e differenze con i corrispondenti commenti di Walter Burley », in A. Maierù (éd.), *English Logic in Italy...*, p. 293-303.
- MARKOWSKI, M., 1982, « Die Anschauungen des Walter Burleigh über die

- Universalien », in A. Maierù (éd.), *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries. Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, 10-14 November 1980* (History of Logic 1), Naples, Bibliopolis, p. 219-229.
- PINBORG, J., 1967, « Walter Burleigh on the Meaning of Propositions », *Classica et mediaevalia*, 28, p. 394-404 (repris dans *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984).

RAOUL LE BRETON. INTENTIONNISTES. AVERROÏSTES

- PINBORG, J., 1975a, « Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions », *Vivarium*, 13, p. 119-152 (contient l'édition du *sophisma Aliquis homo est species*).
- , 1980, « Radulphus Brito on Universals », *CIMAGL*, 35, p. 56-142 (contient l'édition des questions 5-8 des *Quaestiones super Porphyrium*).
- RADULPHUS BRITO, *Quaestiones in Isagogen*, Ms. Paris, Arsenal 679, éd. partielle in J. Pinborg, 1972.
- BOEHNER, Ph., 1948, « Notitia intuitiva of Non Existentis According to Peter Aureoli, O. F. M. († 1322) », *Franciscan Studies*, 8, p. 388-416.
- CONTI, A. D., 1992, « Il commento di Giacomo di Piacenza all'*Isagoge* e alle *Categorie* », in D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (éd.), *L'Insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo* (Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna, N. S., VIII), Bologne, Istituto per la storia dell'università, p. 441-460.
- DRIEGLING, R., 1913, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung*, Münster, Aschendorff.
- KUKSEWICZ, Z., 1977, « Ferrandus Hispanus *De specie intelligibili* », *Medioevo*, 3, p. 187-235.
- LAMBERTINI, R., 1992, « La teoria delle *intentiones* da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza », in D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (éd.), *L'Insegnamento della logica a Bologna...*, p. 277-351 (en appendice : « Questioni di Matteo da Gubbio su Porfirio. Un quadro sinottico », p. 319-323, et « Tre testi di Matteo da Gubbio sul concetto della specie », p. 324-351).
- PERLER, D., 1994, « Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text edition with Introductory Remarks », *AHDLM*, 61, p. 227-262.

HENRI DE HARCLAY

- GÁL, G., 1971, « Henricus de Harclay : *Quaestio de Significato Conceptus Universalis* », *Franciscan Studies*, 31, p. 178-234.

GUILLAUME D'OCCAM

- GUILLAUME D'OCCAM, *Summa logicae*, éd. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, in *Opera philosophica*, I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1974.
- , *Somme de logique, première partie*, trad. J. Biard, T. E. R., Mauvezin, 1988 (2^e éd., 1993).
- , *Expositionis in libros artis logicae proemium et expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, éd. E. A. Moody, in *Opera philosophica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1978.
- , *Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, précédé du « Proème » du *Commentaire sur les livres de l'art logique*, introd. L. Valcke, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1978.
- , *Quodlibeta septem*, éd. J. C. Wey, *Opera theologica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1970.
- , *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio. Distinctiones II-III*, éd. S. Brown and G. Gál, in *Opera theologica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1970 (contient, quest. 4-8, p. 99-292, la partie critique de la doctrine occamienne des universaux).
- , *Sur l'universel (= Commentaire sur les Sentences, livre I, dist. II, quest. 8, p. 266-292)*, trad. H. Poltevin, *Philosophie*, 30 (1991), p. 3-28.
- ALFÉRI, P., 1989, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Éd. de Minuit.
- BOEHNER, Ph., 1946, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », *Traditio*, 4, p. 307-335.
- COURTENAY, W., TACHAU, K., 1982, « Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341 », *History of Universities*, 2, p. 53-96.
- COURTENAY, W., 1984, « The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris », in Z. Kaluza, P. Vignaux (éd.), *Preuve et Raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, p. 43-64.
- , 1987, « The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England », in A. Hudson et M. Wilks (éd.), 1987, *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Blackwell, p. 89-107.
- , 1995, « Was there an Ockhamist School? », in M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning...*, p. 263-292.

Bibliographie

- GAL, G., 1967, « Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham Controversia de Natura Conceptus Universalis », *Franciscan Studies*, 27, p. 191-212.
- KARGER, É., 1991, « Référence et non-existence dans la sémantique de Guillaume d'Ockham », in J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (éd.), *Lectio-num varietates...*, p. 163-176.
- , 1994a, « Sémantique et nominalisme », *Philosophiques*, 21/2, p. 563-576.
- , 1994b, « Théorie de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Occam », *Dialogue*, 33, p. 437-456.
- KELLEY, F. E., 1978, « Some Observations on the *Fictum* Theory in Ockham and Its Relation to Hervaeus Natalis », *Franciscan Studies*, 38, p. 260-282.
- MCCORD ADAMS, M., 1977, « Ockham's Nominalism and Unreal Entities », *Philosophical Review*, 86, p. 144-176.
- , 1987, *William Ockham*, 2 vol., Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- MICHON, C., 1994a, « Abstractions : A propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin », in S.-Th. Bonino (éd.), *Saint Thomas au xx^e siècle...*, p. 362-378.
- , 1994b, « Occam redivivus », *Philosophiques*, 21/2, p. 577-597.
- , 1994c, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin.
- NORMORE, C., 1990, « Ockham on Mental Language », in J. C. Smith (éd.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 53-70.
- PANACCIO, Cl., 1980, « Le commentaire de Guillaume d'Occam sur le livre des prédicables de Porphyre », *Dialogue*, 20, p. 318-334.
- , 1987, « Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain », *Dialogue*, 26, p. 281-297.
- , 1990a, « Connotative Terms in Ockham's Mental Language », *Cahiers d'épistémologie*, n° 9016, Université du Québec à Montréal, Publication du Groupe de recherche en épistémologie comparée.
- , 1990b, « Référence et représentation », *L'Age de la science*, 3, Paris, Odile Jacob, p. 287-299.
- , 1991, *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Analytiques, 3), Montréal-Paris, Bellarmine-Vrin.
- , 1992, « Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 61-81.
- , 1993, « Guillaume d'Ockham et la perplexité des platoniciens », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, t. I...*, p. 117-135.
- , 1995, « La philosophie du langage de Guillaume d'Occam », in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (Geschichte der Sprachtheorie), Tübingen, Gunter Narr Verlag, p. 184-206.

Bibliographie

JEAN BURIDAN. ALBERT DE SAXE

- ALBERT DE SAXE, *Perutilis Logica*, éd. Venise, 1522; réimpr., Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1974.
- , *Quaestiones in artem veterem. In Porphyrium*, éd. A. Munoz Garcia, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988.
- DE RIJK, L. M., 1992, « John Buridan on Universals », *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 35-59.
- BIARD, J., 1989, « Les sophismes du savoir : Albert de Saxe entre Jean Buridan et Guillaume Heytesbury », *Vivarium*, 27/1, p. 36-50.
- , 1990, « Verbes cognitifs et appellation de la forme selon Albert de Saxe », in S. Knuuttila et al., *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, II (Publications of Luther-Agricola Society, B 19), Helsinki, p. 427-435.
- , 1991 (éd.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au xiv^e siècle* (Études de philosophie médiévale, LXIX), Paris, Vrin.
- BOS, E. P., 1978, « Mental Verbs in Terminist Logic. John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen », *Vivarium*, 16, p. 55-69.
- MARKOWSKI, J., 1982, « Johannes Buridan Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burleigh », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 26, p. 7-17.
- VAN DER LECQ, R., 1985, « John Buridan on Intentionality », in E. P. Bos (éd.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. De Rijk* (Artistarum Supplementa, 2), Nimègue, Ingenium Publishers, p. 281-290.

BERTHOLD DE MOOSBURG

- BERTHOLD DE MOOSBURG, *Super Elementationem Theologicam Procli, Prologus. Propositiones 1-13*, éd. L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, VI/1), Hambourg, Felix Meiner, 1984.
- , *Super Elementationem Theologicam Procli, Propositiones 14-34*, éd. L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese, B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, VI/2), Hambourg, Felix Meiner, 1986.
- LIBERA, A. DE, 1989, « Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'École dominicaine allemande », in A. Zimmermann (éd.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit* (*Miscellanea Mediaevalia*, 20), Berlin-New York, De Gruyter, p. 49-67.

RÉALISTES D'OXFORD

- JUAN WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, éd. I. V. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985 (trad. anglaise, *John Wyclif, On Universals*, par A. Kenny, avec une introduction de P. V. Spade, Oxford, Clarendon Press, 1985).
- GUILLAUME MILVERLEY, 1990, *Compendium de quinque universalibus*, éd. A. D. Conti, in Johannes Sharpe, *Quaestio...*, p. 159-164.
- JOHN SHARPE, *Quaestio super universalibus*, éd. A. D. Conti (Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e studi IX), Firenze, Olschki, 1990, p. 3-145.
- CONTI, A. D., 1982, « Teoria degli universali e teoria della predicazione nel Trattato *De universalibus* di William Penbygull : discussione e difesa della posizione di Wyclif », *Medioevo*, 8, p. 137-203.
- GILBERT, N. W., 1974, « Ockham, Wyclif, and the *Via moderna* », in A. Zimmermann (éd.), *Antiqui und Moderni : Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*. (Miscellanea Mediaevalia, 9), Berlin, p. 85-125.
- HUDSON, A., WILKS, M. (éd.), 1987, *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Blackwell.
- SPADE, P. V., 1985, « Introduction », in *John Wyclif, On Universals (Tractatus de universalibus)*, trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. VII-XLVII.

LA « QUERELLE DES UNIVERSAUX »,
NOMINALISME ET RÉALISME

- BOTTIN, F., 1978, « La polemica contro i *Moderni loyici* (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella *Decas loyca* di Leonino da Padova », *Medioevo*, 4, p. 101-143.
- COURTENAY, W., 1991, « The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica* », *Vivarium*, 29, p. 13-49.
- EHRLE, F., 1925, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V.* (Franziskanische Studien, suppl. 9), Münster (contient, p. 322-326, le texte du *Mémoire* des nominalistes à Louis XI).
- HÖBNER, W., 1983, « Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus », in N. Bolz et W. Höbner (éd.), *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für J. Thubert, Würzburg, p. 87-111.
- KALUZA, Z., 1994, « Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham », in L. Bianchi (éd.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di*

- Eugenio Randi (Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Textes et études du Moyen Age, 1), Louvain-La-Neuve, p. 197-258.
- , 1988a, « Le statut du 25 septembre 1339 et l'ordonnance du 2 septembre 1276 », in O. Pluta (éd.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam K. Michalski (1879-1947)* (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), Amsterdam-Philadelphie, Gröner, p. 343-351.
- , 1988b, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins des XIV^e et XV^e siècles* (Quodlibet, 2), Bergame, Lubrina.
- , 1995a, « La crise des années 1474-1482 : L'interdiction du nominalisme par Louis XI », in M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (éd.), *Philosophy and Learning...*, p. 293-327.
- , 1995b, « Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 », in A. Le Boulluec (éd.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éd. du Cerf, p. 297-317.
- MOODY, E. A., 1947, « Ockham, Buridan, and Nicolas of Autrecourt : The Parisian Statutes of 1339 and 1340 », *Franciscan Studies*, 7, p. 113-146 (repris dans *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1975, p. 113-146).
- PAQUÉ, R., 1985, *Le Statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, trad. E. Martineau (Épiméthée), Paris, PUF (contient la traduction des statuts de 1339 et 1340).
- THIJSSSEN, J. M. M. H., 1990, « Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340 : Some New Perspectives », *Vivarium*, 28, p. 136-167.

NÉO-ALBERTISME

- BRAAKHUIS, H. A. G., 1989, « School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the *Wegestreit* », in A. Zimmermann (éd.), *Die Kölner Universität im Mittelalter...*, p. 1-18.
- KALUZA, Z., 1986, « Le *De universalibus reali* de Jean de Maisonneuve et les *epicuri litterales* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, p. 469-516.
- , 1995c, « Les débuts de l'albertisme tardif. Paris et Cologne », in A. de Libera et M. J. F. M. Hoenen (éd.), *Albert und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E. J. Brill, à paraître.
- WLODEK, Z., 1981, « Albert le Grand et les albertistes du XV^e siècle. Le problème des universaux », in A. Zimmermann (éd.), *Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung* (Miscellanea Mediaevalia, 14), Berlin, p. 193-207.

Index nominum
et glossaire

Index nominum

Anciens et médiévaux*

Adam de Balsham (du Petit-Pont, *Parvipontanus*), 133.
 Adam Dorp, 23, 429.
 Adam Wodeham, 23.
Adamitae (Adnmites, voir *Parvipontani*), 133, 137.
 Alain de Lille, 173-175, 177.
 Albéric de Paris (Albéric du Mont), 32, 49, 133, 135, 153.
 Albert de Saxe, 23, 152, 240, 374-380, 397-400, 425, 429, 442, 483.
 Albert le Grand (saint), 122, 134, 215, 230, 240, 241, 244-262, 267, 268, 269, 270, 273, 277, 278, 305, 307, 378, 406, 408, 434-439, 442, 444, 474.
Albricani, 133, 135.
 Alexandre d'Aphrodise, 41, 75, 89, 130, 197, 213, 214, 216.
 Alexandre de Halès, 409, 434.
 Ambroise de Milan (saint), 68.
 Ammonius, 16, 78, 103, 105, 173, 183, 247, 252, 253, 256, 403, 408, 435, 466.
 Anonyme, ms. Oxford, Bodleian, Laud. lat. 67, 141.
Anonyme de Giele (ms. Oxford, Merton College, 275), 210, 475.
Anonymus D'Orvillensis (ms. Oxford, Bodleian, D'Orville 207), 143.
Anonymus Liberanus (ms. Paris, Nat. lat. 16135), 333, 417, 418, 477.
Anonymus Monacensis (ms. Munich, Clm 14458), 139, 140.
Anonymus Padovanus (ms. Padoue, Bibl. univ. 2087), 153.
 Anselme de Cantorbéry (saint), 127, 177.

Antiqui, 149, 253.
 Antisthène, 39, 328.
 Aristote, 9, 11, 14-19, 22, 27-36, 37-42, 44, 47, 48, 50, 51, 54, 58-65, 67-69, 71-73, 75-102, 104-108, 110-112, 114, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 127-129, 137-140, 148, 149, 153, 156, 158, 159, 167-173, 175, 179, 181, 184, 185, 189, 191-194, 196, 207, 214, 216, 217, 219, 220, 223, 225, 229, 230, 232, 235, 238-240, 242-245, 247, 250, 252, 254, 256-258, 260, 263, 264, 266-274, 276, 278, 281-283, 287, 289, 292-294, 301, 302, 304-308, 315-317, 319, 320, 322, 325, 328, 334, 336-338, 341, 342, 344, 346-359, 368, 369, 375, 380, 381, 383, 384, 386, 389, 390, 392-394, 406, 421, 423, 425, 430, 435, 436, 442, 443, 446, 448, 450, 451, 452-454, 457, 459, 464.
Ars Meliduna (anonyme), 135, 140, 141, 147, 152, 158-167, 233, 399, 445, 472.
 Asclépius de Tralle, 75, 83.
 Atticus, 334.
 Augustin (saint), 36, 67, 68, 123, 148, 157, 244, 247, 262, 264, 284, 308, 309, 312, 316, 318, 365, 440, 442.
 Avempace, voir Ibn Bâjja.
 Averroès (Ibn Rushd, Abû I-Walîd), 102, 120-123, 175, 177, 205-221, 224, 225, 245, 250-253, 261, 265, 269, 270, 273, 276, 281, 295, 301-303, 307, 309-311, 325, 347, 392, 430, 434, 451, 458.
Averroistae, 210, 212, 220-228, 265, 301, 302, 309, 375, 475, 480.
 Avicenne (Ibn Sînâ, Abû 'Alî), 26, 31, 32, 64, 72, 102, 120, 123, 128, 166, 175, 177-207, 211-213, 216, 230-232, 235,

* Cet index comprend, outre les noms d'auteurs, de personnages et de « sectes », les titres d'ouvrages anonymes ou de corpus. Les chiffres en italique renvoient aux notes de bas de page.

Index nominum

- 236, 240, 245, 248, 250-253, 256, 258, 262, 265, 266, 269, 270, 277, 281, 283, 285, 289, 291, 303, 304, 307, 308, 313, 315-317, 319, 321, 323, 325, 326, 329-331, 337, 344, 346-348, 367, 384, 385, 398, 399, 410, 425, 435, 437, 439, 444, 453, 457, 468.
- Benoît XII (pape), 432.
- Bernard de Chartres, 148, 149.
- Bernard de Clairvaux (saint), 268.
- Berthold de Moosburg, 244, 262, 436, 442, 483.
- Boèce (Anicius Manlius Severinus Boetius), 14, 15, 22, 29, 30, 36, 39-41, 48, 50, 62-65, 69, 70, 76, 80, 81, 102, 124-132, 135, 136, 138, 143, 146, 148, 158, 159, 161, 164, 167-169, 171, 175, 227, 229, 251, 256, 272, 277, 284, 305, 353, 354, 356, 368, 425, 451, 452, 467.
- Boèce de Dacie, 203.
- Bonaventure (saint), 134, 246, 247, 434.
- Calcidius, 148, 157, 250, 451.
- Cartulaire de l'université de Paris*, 376, 379, 485.
- Chrysaorios (Chrysaorius), 35, 128.
- Cicéron, 40.
- Clément d'Alexandrie, 48.
- Commentaire sur l'Isagoge* (ms. Vienne, ONB, VPL 2486), 135, 147.
- Commentaire sur les Catégories* (ms. Arsenal 910), 50.
- Commentaire sur les Catégories* (ms. Vatican Reg. lat. 230), 135.
- Commentateur (*Commentator*), voir Averroès.
- Compendium Logicae Porretanum* (anonyme), 135, 136, 143, 147, 172, 173, 174, 472.
- Coppaui, 133.
- Corpus dionysien de l'université de Paris, 439.
- David (l'Invincible, l'Arménien), commentateur de l'Isagoge, 78, 103, 173, 183, 247, 252, 466.
- Démocrite, 75.
- Denys le pseudo-Aréopagite (pseudo-Denys), 92, 168, 173, 240, 248, 253, 436, 439, 442.
- De spiritu et anima* (Pseudo-Augustin), 308.
- Dialectica Monacensis* (anonyme), 232, 238, 239.
- Dietrich de Freiberg, 262, 436, 437, 475.
- Durand de Saint-Pourçain, 225, 287, 396.
- Élias, commentateur de l'Isagoge, 78, 95, 103, 166, 173, 183, 247, 252, 466.
- Empédocle, 369.
- Étienne Tempier, 307.
- Eustrate de Nicée, 22, 137, 240, 242, 244, 245, 248, 253-256, 408, 435, 442, 444, 466.
- al-Fārābī, Abū Nasr, 102, 106, 110-116, 118-120, 122, 123, 177, 178, 189, 197, 200, 225, 252, 258, 259, 468.
- Formalitates*, 36, 435, 441, 450.
- François de Meyronnes, 287.
- Gabriel Biel, 23.
- Galien, 211, 325.
- Garland le Computiste, 146, 256.
- Gauthier Burley, 33, 35, 152, 165, 232, 372, 393, 400-403, 407, 408, 410, 424, 426-428, 438, 479, 480.
- Gauthier de Chatton, 287, 403, 482.
- Gauthier de Mortagnes, 153.
- Gérard de Crémone, 241.
- Gérard du Mont (Gerhard ter Steghen, Gerardus de Monte), 438.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, 218, 250, 468.
- Gilbert de Poitiers (dit le Porcé, Porrota), 133, 136, 170-175, 414, 472.
- Gilebertini, 133.
- Gilles de Rome, 215, 225, 252, 393, 406, 434.
- Godefroid de Fontaines, 347, 476.
- Godefroid de Saint-Victor, 133, 139.
- Gosselin (Jocelin) de Solssons, 151.
- Grégoire de Nysse, 251.
- Grégoire de Rimini, 23, 24, 165, 166, 205, 429.
- Guide de l'étudiant parisien (Compendium examinatorum Parisiense)*, 114, 230, 231, 477.
- Guilhem Arnaud, 289, 301, 302, 477.
- Guillaume d'Alnwick, 287.
- Guillaume d'Occam (Ockham), 19, 20, 22-26, 33, 45, 72, 77, 129, 141, 142, 147, 152, 165, 171, 204, 206, 211-213, 221, 225, 227, 232, 238, 241, 242, 254, 261, 279, 283, 284, 286, 290, 305, 306, 308, 315, 321, 332, 335, 351-406, 408, 411-415, 426, 429-431, 438, 446, 448, 450, 454, 459, 481, 482.
- Guillaume de Champeaux, 138, 149, 150, 390, 397, 452.
- Guillaume de Moerbeke, 36, 354.
- Guillaume de Saint-Thierry, 268.
- Guillaume de Sherwood, 234, 237, 477.
- Guillaume Milverley, 152, 401, 403, 484.
- Guillaume Penbyguil, 403, 484.
- Guillaume Russell, 32, 479.
- Gundissalinus (Dominique Gondisalvi), 209.

Index nominum

- Helmerie de Campo (Van de Velde), 254, 262, 435, 437-439, 441.
- Helistae*, 133.
- Henri Aristippe, 57.
- Henri d'Unna, 430.
- Henri de Gand, 203, 298, 306-313, 321, 322, 476.
- Henri de Harclay, 215, 393, 396, 397, 403, 481.
- Hermias, 107.
- Hervé de Nédellec (Hervaeus Natalis), 287, 369, 480, 482.
- Hervé Le Breton (Hervaeus Brito), 204, 418, 478.
- Hugolin d'Orvieto, 23.
- Ibn Bâjja, Abū Bakr, 208.
- Ibn Gabirol, Salomon (Avicebron), 248.
- Introductiones Montanae maiores* (anonyme), 135.
- Isaac Comnène le Sebastocrator, 36.
- Isaac Israeli, 261.
- Jacques de Venise, 67, 70, 95, 97.
- Jean Bouclard (évêque d'Avranches), 432.
- Jean Buridan, 23, 238, 240, 374-380, 398, 402-405, 425, 429, 431, 432, 434, 436, 438, 442, 483, 485.
- Jean de Jandun, 287.
- Jean de La Rochelle, 195, 269, 270.
- Jean de Maisonneuve, 254, 262, 378, 434-439, 450, 485.
- Jean de Mirecourt, 23.
- Jean de Montigny, 429.
- Jean de Salisbury, 138, 150-153, 163, 368, 469.
- Jean Dorp, 378.
- Jean Duns Scot, 20, 25, 71, 72, 88, 206, 209, 212, 283, 295, 301-308, 313, 315-317, 321-351, 369, 381, 387, 393, 395, 396, 403, 406-408, 410, 411, 416, 417, 419, 420, 434, 438, 457, 478, 479.
- Jean Gerson, 441.
- Jean Ilus, 440.
- Jean Le Page, 114, 115.
- Jean Philopon, 334.
- Jean Scot Érigène, 439.
- Jean Sharpe, 225, 403-428, 445, 453, 484.
- Jean Tarteys, 403.
- Jean Wyclif, 18, 241, 262, 403, 406-411, 424, 438, 440, 441, 484.
- Jean XXII (pape), 264.
- Jérôme de Prague, 36, 68, 435, 440-442.
- Justinien (empereur), 12.
- Liber de causis*, 115, 117, 258-260, 435, 441, 468.
- Logica Cum sit nostra* (anonyme), 232-235.
- Logica Modernorum* (corpus), 70, 450.
- Logica nova* (corpus), 70, 128.
- Logica Ut dicit* (anonyme), 232-235.
- Logica vetus* (corpus), 70, 102, 136, 168, 229, 231, 450.
- Louis de Bavière (empereur d'Allemagne), 432.
- Louis XI (roi de France), 402, 429, 432, 433.
- Macrobie, 451.
- Maitre Pierre (Abélard ?), 136, 147.
- Marius Victorinus, 14.
- Marsile d'Inghen, 23, 254, 380, 429.
- Martin de Dacie, 203.
- Matthieu d'Aquasparta, 313-321, 323, 324, 381, 476.
- Melidunenses*, 133, 135, 140, 147, 158, 160, 164, 167, 168.
- Ménon, 51-55, 60, 99, 150, 413, 414.
- Moderni*, 149.
- Modistae*, 26, 226, 227, 283, 285, 290, 293, 295, 298, 301, 302, 354, 365, 401, 446, 476.
- Montani*, 133, 160, 167.
- Némésius d'Émèse, 251, 265.
- Néoplatonicien(s), 28, 35, 37, 40, 44, 77, 82, 92, 94, 102-107, 109, 116, 118, 119, 123, 126, 153, 183, 184, 231, 235, 261, 283, 333, 334, 353, 452.
- Nicolas d'Autrecourt, 23, 484, 485.
- Nicolas de Cornouailles, 235, 236, 477.
- Nicolas de Moushole (de Musele), voir Nicolas de Cornouailles.
- Nicolas de Paris, 233, 234, 364.
- Nicoletto Vernia, 265.
- Nicostrate, 334.
- Nominales*, 11, 30, 32, 86, 91, 132-136, 140, 141, 147, 148, 402, 428, 450, 472.
- Nominalistae*, 132, 216, 332, 335, 338, 411, 417, 419, 423, 425, 435, 437, 439, 454.
- Occamistae*, 402, 432, 484.
- Origène, 68.
- Pacius, Julius (Giulio Pace), 45.
- Paraphrasis Themistiana* (pseudo-Augustin), 48.
- Parménide, 36, 394.
- Parvipontani*, 133.
- Paul de Venise, 375, 479.
- Pierre Abélard, 11, 24, 32, 33, 48, 49, 57-59, 79, 81, 132-135, 137, 138, 143-146, 148-158, 161, 163, 168, 171, 175, 191, 234, 257, 268, 282, 306, 390, 396, 397, 443, 444, 450, 451, 454, 470.
- Pierre d'Ailly, 23, 429.
- Pierre d'Auriol, 287, 369, 404, 405, 480.

- Pierre d'Auvergne, 204, 294, 295, 478.
 Pierre d'Espagne, 139, 233-235, 237, 238, 246, 331, 364, 371, 376, 377, 477.
 Pierre Hélie, 169.
 Pierre Lombard, 134.
 Platon, 11, 14, 18, 21, 22, 28, 29, 34, 36, 37-41, 44, 53-56, 63, 64, 67-69, 73, 76, 81, 82, 84, 89, 94, 96, 99, 102-108, 110, 111, 114, 116, 117, 125, 126, 128, 129, 138, 148, 155, 158, 164, 169, 172, 175, 184, 189, 191, 197, 198, 212-215, 217, 218, 229, 230, 242, 244, 245, 247, 249, 251-254, 257-261, 263-266, 278, 280, 305, 309, 316, 325, 330, 334, 341, 346, 351, 355, 363, 364, 390, 392, 406, 408, 409, 421, 423, 436, 440-445, 451, 454, 457.
Platonici, 247-251.
 Plotin, 14, 32, 34, 117, 258, 261, 443.
Porretani (Porrétiens), 133, 135, 136, 143, 167-175, 414, 445.
Positiones Nominalium (anonyme), 136, 138.
 Porphyre, 14-17, 27, 28, 32-35, 37-45, 47, 48, 50, 55, 61, 63-65, 68, 70, 78, 79, 81, 96, 103, 124-129, 131-138, 145, 147, 148, 150, 164, 167, 168, 172, 185, 227, 229, 232, 236, 240, 242, 243, 247, 251, 256, 264, 277, 280, 283, 299, 316, 334, 355, 359, 361, 370, 373, 391, 414, 418, 424, 445, 450, 451, 454, 465.
 Priscien, 285.
 Proclus, 36, 92, 109, 117, 168, 173, 258, 262, 442.
Questiones Vindobonenses (ms. Vienne, ÖNB, VPL 2549), 135.
 Rnoul Le Breton (Radulphus Brito), 204, 227, 294-304, 480.
Reales, 11, 30, 31, 33, 132, 134, 136-140, 152, 168, 429, 450, 472.
Réalistes d'Oxford, 152, 225, 240, 262, 401, 410, 411, 424, 425, 484.
 Richard Crathorn, 403.
 Robert Alyngton, 403.
 Richard de Clive, 203.
 Robert de Melun, 133.
 Robert Grosseteste (de Lincoln), 229, 230, 240-245, 253, 408, 473.
 Robert Holkot, 23, 287, 400, 403.
 Robert Kilwardby, 285, 477.
Robertini, 133.
 Roger Bacon, 102, 111-116, 204, 205, 238, 242, 285, 287, 313, 314, 319, 473.
 Roger Whelpdale, 403.
 Roscelin de Compiègne, 16, 22, 67, 75, 76, 127, 132, 134, 137, 142-146, 256, 257.
Secta Meliduna (ms. Londres, B. L., Royal 2. D. XXX), 136, 143, 147.
 Sénèque, 40, 164.
Sentences selon Maître Pierre (anonyme), 75, 76, 143, 147, 257.
 Shirāzī, Sadra Molla, 201, 204, 205.
 Siger de Brabant, 122, 203, 210, 220-229, 475.
 Sigismond (empereur), 440.
 Simon de Faversham, 288-292, 295, 296, 298, 302, 303, 315, 476.
 Simplicius, 48, 60, 61, 104, 106, 173, 183, 252, 334, 356, 466.
 Socrate, 28, 51, 52-55, 60, 88, 97, 151, 153, 413, 445.
 Stagirite, voir Aristote.
 Stofciens(s), 36-38, 40, 41, 104, 109, 126, 158, 163-165, 167, 217, 247, 248.
Summa Zwettlensis (anonyme), 174.
Summae Metenses (attribuées à Nicolas de Paris), 233, 239, 240, 364.
 Syriacus, 69, 75, 83-93, 97, 100, 102, 106-111, 116, 117, 123, 126, 131, 141, 173, 178, 184, 185, 189, 197, 253, 257, 258, 275, 309, 436, 437, 451, 452, 454, 466.
 Thémistius, 99, 223, 224, 241.
 Théodoric (empereur), 127.
 Thierry de Chartres, 169.
 Thomas d'Aquin (saint), 9, 25, 72, 114, 134, 209, 211, 216-220, 224-226, 240, 244, 245, 252, 256, 258, 261-283, 307-312, 316, 329, 350, 369, 396, 402, 434, 438, 439, 459.
Translatio Iacobi (corpus), 95, 394.
Translatio Iohannis (corpus), 67.
Translatio media, 93.
 Ulrich de Strasbourg, 123, 474.
Via antiqua, 254.
Via moderna, 254, 397.
Vocales, 134, 141, 142.
Waldicelli (Waldhills), 133.
 Zénon, 12, 164.

Modernes et contemporains

- Alféri, Pierre, 359, 360, 394, 395, 481.
 Anawati, Georges C., 201, 468.
 Armstrong, D. M., 463.
 Aubenque, Pierre, 16, 30, 48, 80, 90, 452, 453, 464, 466, 467.
 Aune, B., 463.
 Burnes, Jonathan, 100, 464.
 Barrow, J., 470.
 Bauloye, Laurence, 458.
 Bazán, Carlos, 203, 211, 226, 475.

- Beha, H. M., 476.
 Benzecri, J.-P., 79, 465.
 Beonio-Brocchieri Fumagalli, Mariateresa, 470.
 Bert, Enrico, 82, 464.
 Bettoni, E., 476.
 Biard, Joël, 360, 398, 472, 478, 481, 483.
 Bochner, Philotheus, 377, 480, 481.
 Bolter, J. F., 470.
 Bolzano, Bernard, 165.
 Borgnet, A., 253.
 Bos, E. P., 474, 483.
 Bottin, Francesco, 472, 484.
 Boulnois, Olivier, 117, 329, 335, 349, 393, 457, 458, 468, 479.
 Boutier, J., 449.
 Brunkhuis, Henricus A. C., 203, 485.
 Brundt, S., 129, 467.
 Brentano, Franz, 178-180.
 Brown, S., 242, 377, 481.
 Brunschwig, Jacques, 42, 240, 465.
 Burnett, Charles, 470.
 Bussac, A., 95, 103, 253, 465, 466.
 Buytaert, E. M., 470.
 Canto, Monique, 51-54.
 Cardullo, Rosa Loredana, 83, 466.
 Carrier, J., 114.
 Carteron, Henri, 98, 278.
 Cassin, Barbara, 278.
 Cayla, Fabien, 26, 463.
 Charles-Saget, Annick, 109, 466.
 Châtillon, Jean, 470-472.
 Chenu, Marie-Dominique, 134, 135, 469.
 Chirac, Jacques, 9.
 Chisholm, Roderick M., 26, 165, 206.
 Contamine, G., 12.
 Conti, Alessandro D., 32, 401, 410, 479, 480, 484.
 Courtenay, William J., 23, 134, 135, 430, 432, 463, 481, 484.
 Courtine, Jean-François, 16, 463, 467, 478.
 Cousin, Victor, 11, 12, 443.
 Couvreur, P., 107.
 Crawford, F. S., 207, 208, 214, 458.
 Crizantema, J., 470.
 Croce, Benedetto, 25.
 Croiset, Alfred, 51, 52.
 Dal Pra, Mario, 470.
 D'Ancona Costa, Cristina, 468.
 Darbo-Peschanski, Catherine, 448.
 Davidson, H. A., 468.
 Degérando, Joseph-Marie, 11, 12, 142, 158, 164.
 Delorme, Ferdinand M., 112, 113, 242, 285, 473.
 De Rijk, Lambert Marie, 133, 141, 144, 147, 166, 204, 239, 256, 289, 291, 371, 469, 470, 472, 476, 477, 483.
 Descartes, René, 210.
 Descombes, V., 463.
 De Vogel, C. J., 465.
 Dixsaut, Monique, 56, 83, 117, 392, 466, 467, 474, 482.
 Dod, B. G., 465.
 Dreiling, R., 480.
 Dronke, P., 469.
 Dumoulin, B., 465.
 Ebbesen, Sten, 135, 136, 137, 139, 140, 147, 172, 203, 204, 352, 463, 467, 469, 472, 477, 482.
 Ehrle, P., 429, 465, 484.
 Élie, Hubert, 166, 478.
 Engel, Pascal, 449.
 Engel-Tiercelin, Claudine, 180.
 Fauser, Winfrid, 250, 259, 260.
 Field, H., 463.
 Findlay, John Niemayer, 206.
 Fioravanti, Gianfranco, 475.
 Flasch, Kurt, 475.
 Fodor, Jerry A., 383, 463.
 Formigari, Lia, 37, 469.
 Fredborg, Karen Margareta, 172, 285, 472, 473, 477.
 Frege, Gottlob, 363, 399.
 Gál, Gedeon, 242, 377, 481, 482.
 Galibois, R., 481.
 Gambarara, D., 37, 469.
 Gandillac, Maurice de, 180.
 Gauthier, René-Antoine, 121, 475.
 Geach, Peter T., 402, 463.
 Geyer, B., 58, 157, 253, 470.
 Giele, M., 475.
 Gilbert, N. W., 484.
 Gilson, Étienne, 25, 39, 113, 114, 198, 209, 259, 348, 437, 445, 468, 474, 479.
 Giocarinis, K., 244, 467.
 Goichon, A. M., 193.
 Goodman, Nelson, 13, 21-23, 141, 463.
 Gyekye, K., 468.
 Hadot, Ilsetraut, 37, 61, 78, 334, 466, 467.
 Hadot, Pierre, 30, 465, 466.
 Hamelin, Octave, 71.
 Hamesse, Jacqueline, 369.
 Häring, N. M., 172, 174, 472.
 Haureau, Barthélemy, 11, 443.
 Hayduck, M., 255.
 Hayen, A., 474.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 105.
 Heidegger, Martin, 25, 29, 111, 112, 125, 126, 185, 317, 452.
 Heylbut, G., 255.
 Hintikka, Jaako, 37.

Index nominum

Hoenen, M. J. F. M., 479, 481, 485.
Hoffmann, Philippe, 37, 61, 78, 103, 105, 106, 108, 118, 334, 466, 467.
Honnfelder, L., 479.
Hoßfeld, Paul, 253.
Hübener, W., 484.
Hubien, Hubert, 375.
Hudson, A., 484.
Hume, David, 141.
Hunt, Richard, 133.
Husserl, Edmund, 18, 26, 166, 178-180, 185.
Imbach, Ruedi, 12, 475.
Isaac, D., 36.
Iwakuma, Yokyo, 134, 137, 139, 140, 147, 472.
Jalabert, J., 217.
Jammy, Pierre, 253, 474.
Jollivet, Jean, 12, 22, 63, 125, 143-145, 148, 149, 152, 153, 157, 163, 257, 443, 463, 468-473.
Jongkees, A. G., 13.
Jourdain, Charles, 11.
Julia, D., 449.
Kaltfleiter, K., 106, 466.
Kaluzna, Zdenon, 132, 244, 378, 380, 429, 431, 440, 442, 473, 481, 484, 485.
Kant, Immanuel, 105, 212, 264, 329, 337, 401.
Karger, Elisabeth, 335, 482.
Kelley, P. E., 482.
Kenny, Antony, 18, 393, 463, 473, 474, 484.
King, P. O., 471.
Klemke, E. D., 402.
Klibansky, Raymond, 467.
Kneepkens, C. H., 133.
Knowles, D., 471.
Knuuttila, Simo, 37, 483.
Kretzmann, Norman, 393, 471, 477.
Kroll, G., 466.
Kübel, Wilhelm, 253.
Kuksewicz, Zdzislaw, 476, 480.
Küng, Guido, 257, 471.
La Boétie, Étienne de, 414-416.
Lafleur, Claude, 114, 115, 477.
Lambert, Karel, 206.
Lambertini, Roberto, 480.
Landgraf, Arthur M., 472.
Largeault, Jean, 463.
Le Boulluec, Alain, 431, 485.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 125, 217.
Leshner, J. H., 465.
Lesniewski, Stanislaw, 257.
Lewry, Peter Osmund, 473, 477.
Liberu, Alain de, 12, 17, 36, 37, 42, 137, 157, 218, 331, 333, 417, 418, 433, 459, 463, 465, 469, 471-475, 477, 478, 483.
Lloyd, A. C., 82, 104, 465.
Locke, John, 141, 447, 448.
Lohr, Charles H., 468, 477.
Louis, R., 470-472.
Louis-Philippe (roi des Français), 11.
Luna, Concetta, 61, 334, 466.
Luscombe, David, 470, 471.
Lusignan, Serge, 12.
Macken, R., 476.
Magnard, Pierre, 117, 468.
Mahé, Jean-Pierre, 78.
Maleru, Alfonso, 12, 375, 468, 479, 480.
Maloney, Thomas S., 473.
Marenbon, John, 50, 134, 135, 275, 472, 473.
Markowski, M., 479, 483.
Marone, S. P., 473, 476.
Martineau, Emmanuel, 485.
Maurer, Armand, 468, 474.
Mc Tighe, T., 479.
McCord Adams, Marilyn, 393, 478, 482.
Meijer, P. A., 474.
Meinong, Alexius von, 26, 36, 37, 165, 189, 201, 204-206, 321, 447.
Mercken, H. Paul F., 244, 255, 466.
Mews, Constant, 469-471.
Michaud-Quantin, Pierre, 270.
Michon, Cyrille, 24, 402, 482.
Minio-Paluello, Lorenzo, 257, 465, 473.
Mojsisch, Burkhard, 123, 474, 475, 483.
Monceaux, P., 466.
Moody, Edgar Allan, 129, 430, 431, 481, 485.
Moraux, Paul, 467.
Moreau, Joseph, 93, 96, 97, 100, 101, 465.
Morchère, B., 157, 331, 333.
Muckle, J. T., 218, 468.
Mueller, Ivan J., 262, 484.
Muñoz García, Angel, 375, 380, 398, 483.
Murnit, André de, 478.
Nef, Frédéric, 37, 469.
Nielsen, Lauge O., 172, 472, 473.
Niemeyer, Jan Frederik, 13.
Normore, Calvin, 134, 135, 469, 473, 482.
Nuchelmans, Gabriel, 464.
Ozilou, Marc, 246.
Pagnoni-Sturlese, Maria-Rita, 262, 442, 475, 483.
Panaccio, Claude, 141, 142, 352, 358, 359, 361, 363, 370, 374, 381, 383, 386-388, 389, 392, 393, 449, 482.
Paqué, Ruprecht, 430, 485.
Paulus, Jean, 476.
Pépin, Jean, 48.

Index nominum

Perler, Dominik, 480.
Perszyk, K., 464.
Plaget, Jean, 19.
Picavet, François, 443, 444.
Pinborg, Jan, 204, 286, 288, 293, 296, 298, 300, 304, 393, 464, 473, 477, 478, 480.
Pinchard, Bruno, 117, 468.
Pluta, Olaf, 485.
Poitevin Hélène, 481.
Popper, Karl, 23.
Préau, André, 29, 125.
Price, Henry Habberly, 141, 464.
Putnam, Hilary, 180.
Puttalaz, François-Xavier, 464.
Quine, Willard van Orman, 21, 402.
Rand, E. K., 467.
Rashed, R., 468.
Reiners, J., 469.
Robin, Léon, 107.
Roland-Gosselin, M.-D., 474.
Romano, Francesco, 466.
Romeyer Dherbey, Gilbert, 278.
Roos, H., 477.
Rosier, Irène, 477.
Rossi, Pietro, 242.
Russell, Bertrand, 23, 189, 205, 401.
Rutten, Christian, 79, 465.
Sellars, Wilfrid Stalker, 26.
Shiel, J., 467.
Siedler, D., 253.
Silkes, J. G., 471.
Simon, Paul, 253.
Solère, Jean-Luc, 117, 468, 474.
Sorabji, Richard, 467.
Southern, R., 133.
Spade, Paul Vincent, 18, 19, 389, 484.
Spruit, L., 464.
Steele, R., 242.
Steffan, Hartmut, 262, 437, 475.
Stella, P., 476.
Stewart, H. E., 467.
Strolek, Clemens, 253.
Stuart Mill, John, 94.
Sturlese, Loris, 262, 442, 475, 483.
Suárez, Francisco, 210.
Tachau, Katherin, 430, 432, 464, 481.
Thormina, Daniela Patrizia, 109, 117, 467.
Thijssen, Hans, 430, 485.
Thomas, R., 471.
Tricot, Joseph, 15, 17, 29, 30, 35, 38, 39, 71, 72, 87, 88, 94, 96-98, 100, 122, 129, 458, 465.
Tweeddale, Martin M., 464, 471, 472.
Van Der Lecq, Rin, 483.
Van Riet, Suzanne, 38, 181, 182, 190, 191, 193, 198, 202, 468.
Van Steenberghen, Fernand, 475.
Vanni Rovighi, Sofia, 464.
Verbeke, Gérard, 38, 182, 192, 199, 223, 236, 468.
Verhulst, Ch., 479.
Veyne, Paul, 447, 448.
Vignaux, Paul, 20-22, 25, 454, 464, 472, 478, 481.
Vullemijn-Diem, Cl., 79, 452.
Warren, E. W., 15, 465.
Waszink, J. H., 157, 250.
Wéber, Édouard-Henri, 263, 478.
Wenin, Christian, 473, 476.
Wey, J. C., 481.
Wiesner, J., 467.
Wilks, M., 484.
Wippel, J. F., 469, 476.
Wlodek, Zofia, 485.
Wolter, A. B., 479.
Worstbrock, F. J., 13.
Yokoyama, T., 292, 303, 477.
Zimmermann, Albert, 483, 484, 485.

Glossaire

acte (lat. *actus*, *endelechia*) : Ce qui est parfait ou achevé. S'oppose à puissance, potentialité. Un existant singulier est un « être en acte » ; la matière indéterminée, un « être en puissance ». Le terme médiéval « actualité » (*actualitas*) désigne l'état de ce qui est en acte. Pour les philosophes aristotéliens, la « forme » (*forma*) est ce qui confère l'actualité aux êtres composés. Voir *hylémorphique*.

catégories : Genres suprêmes de l'être, classes de prédicats attribuables à un sujet. Chez Aristote, les dix catégories sont : substance, qualité, quantité, relation, action, passion, où, quand, situation, possession.

cogitative : Dans le péripatétisme arabe et chez les médecins, faculté psychique, localisée cérébralement, assurant l'« abstraction » des intentions individuelles. S'oppose à l'intellect possible dans lequel l'intellect agent effectue l'abstraction des intentions universelles.

conjonction (lat. *coniunctio*, *continuatio*, *connexio*, *copulatio*) : Dans le péripatétisme arabe, état d'union entre l'âme humaine et les intelligences séparées, voire, par extension, avec Dieu lui-même, « Première Cause » de l'univers.

copule : Le verbe être en tant que lien du sujet et du prédicat d'une proposition.

διάνοια : « Pensée discursive », par opposition à l'intuition intellectuelle (νοῦς).

enuntiable : Traduction latine du terme stoïcien λεκτόν (« énonçable »). Au XII^e siècle, le mode d'être du λεκτόν caractérise quelquefois le statut ontologique des universaux (cf. *Ars Meliduna*). Le *dictum propositionis* ou signifié propositionnel d'Abélard (« ce que dit la proposition »), le *significabile complexum* de Grégoire de Rimini présentent avec lui certaines analogies.

ἐπίνοια : Terme stoïcien employé dans l'énoncé du problème de Porphyre : pensée représentative, concept, conception, *constructive thought* (S. Ebbesen). Traduit en latin par *intellectus*, employé habituellement pour rendre le νοῦς aristotélien (*De anima*, III, 4-5), le mot ἐπίνοια (et sa signification originale dans l'énoncé grec du problème des universaux) n'était pas reconnaissable dans les versions latines de l'*Isagoge*.

éponymie : Dans les platonismes, expression linguistique de la relation ontologique de participation. Une Forme (= Idée) est dite éponyme dans la mesure où tout ce qui participe d'elle en reçoit et son être et son nom.

espèce (voir *species*) : (a) prédicable ; (b) espèce intentionnelle, ou intention : image ou concept d'une chose qui se forme dans les sens ou dans l'intellect, grâce à quoi la chose extramentale leur est présente.

être d'essence (lat. *esse essentialae*) : Mode d'être de l'essence dans sa séparation éidéique (Avicenne). Selon les avicenniens, prise en elle-même, l'essence n'est ni particulière ni universelle, ni dotée d'un être de chose extramentale ni dotée d'un être mental de représentation (cf. le principe d'indifférence de l'essence, selon Boèce de Dacie : « L'essence est indifférente au fait d'être à l'extérieur comme au

fait de ne pas être à l'extérieur de l'âme, et semblablement, elle est indifférente au fait d'être universel comme au fait d'être particulier »).

être dans un sujet (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, lat. *esse in subiecto*) : Chez Aristote (*Cat.*, 2), relation ontologique spécifiant le statut ontique des accidents (« inhérence »).

être dit d'un sujet (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, lat. *dicti de subiecto*) : Chez Aristote (*Cat.*, 2), relation prédicative permettant de définir le statut onto-logique des substances et des accidents.

être objectif (lat. *esse obiectivum*) : Statut intentionnel de l'objet de pensée en tant qu'objet de pensée (= corrélat noématique). S'oppose à l'« être subjectif » (*esse subiectivum*) qui est celui de la représentation en tant que fondée dans un sujet (l'âme), au titre de « qualité réelle » ou d'« affection » (cf. Occam, *Quodlibet* IV, *quaest.* 35 : « Les intentions secondes non moins que les intentions premières sont vraiment des êtres réels, parce que ce sont vraiment des qualités existant subjectivement dans l'intellect »).

φάντασμα (lat. *phantasma, imago*) : Image sensible.

φωναί (lat. *voces*) : Sons vocaux.

homonymes (lat. *aequivoca*) : Chez Aristote (*Cat.*, 1), les choses qui ont communauté de nom, mais pas communauté de λόγος (« énoncé de l'essence », définition).

hylémorphique : Terme définissant la nature de tous les êtres composés d'une matière et d'une forme.

idée (lat. *idea*) : Chez Platon, forme (εἶδος) ou modèle intelligible des réalités sensibles. Dans la théologie latine, raison, exemplaire ou prototype du créé en Dieu.

impositio : Acte d'assignation d'une signification à un son vocal (= donation de sens, *impositio vocis ad significandum*). Activité du logothète (« premier auteur » supposé du langage). Synonyme : *institutio nominis*.

incorporels : Une des trois subdivisions du « quelque chose » selon les stoïciens (avec les corps et les fictions). On distingue, en général quatre sortes d'incorporels : le λεκτόν, le vide, le lieu et le temps (cf. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 218). Autres subdivisions : le temps, la surface, le λεκτόν, le vide (selon Cléomède) ; le temps, le prédicat, κατηγορημα, la proposition, le lien et la conjonction (selon Plutarque). Voir *enuntiabile*.

intellectus : « Intellect » (faculté de l'âme), mais aussi « intellection », acte ou état de pensée.

intellectus adeptus (« Intellect acquis ») : Terme par lequel les péripatéticiens arabes (notamment al-Fārābī) désignent le résultat de l'union entre l'âme humaine et l'intellect agent séparé. Être fini, l'homme n'a pas d'« intellect par essence », il ne peut que participer (voir *participation*) à la pensée transcendante, par « conjonction » ou « continuation » avec elle. En s'unissant à l'intellect agent, il acquiert ce qui fait de lui un homme : la pensée.

intellectus agens (« Intellect agent ») : Principe actif de la connaissance intellectuelle, qui abstrait les intelligibles contenus en puissance dans les images. Dans la tradition philosophique gréco-arabe, l'intellect agent est assimilé à une substance séparée, une intelligences du κοινον (*Intelligentia agens*), unique pour tous les hommes. Dans la tradition latine (à l'exception de l'averroïsme), l'intellect agent est, en général, considéré comme une partie de l'âme.

intellectus passibilis (« Intellect passible ») : Capacité de penser propre à l'homme, selon Averroès (= cogitative). A distinguer de l'intellect possible, substance unique, séparée de l'âme humaine.

intellectus possibilis (« Intellect possible ») : Instance de la réceptivité dans l'appareil noétique. Dans la tradition latine, l'intellect possible est originellement pré-

senté comme le « lieu » des formes intelligibles contenues en puissance dans l'âme humaine, que la lumière de l'intellect agent vient actualiser comme la lumière du soleil actualise les couleurs. Dans la doctrine « monopsychiste » (Leibniz) d'Averroès, l'intellect possible, unique, est, comme l'intellect agent, *réellement séparé de l'homme*.

intellectus speculativus (« Intellect théorétique », Aristote) : État de pensée correspondant à la saisie intuitive des intelligibles purs ou des premiers principes de la connaissance de l'être et de la substance.

intentio secunda : Le prédicable comme concept métalogique.

intention (lat. *intentio*) : (a) Sens psychologique : au XII^e siècle, traduction de l'arabe (*ma'qûl, ma'nâ*), pensée, concept, idée, signification. Traduit aussi le grec λόγος, au sens de forme (comme dans l'expression l'« intention d'une chose », *intentio rei*) et de formule (comme dans l'expression : « l'intention d'homme est "animal-raisonnable-mortel-bipède" ») ; (b) en optique : « idole » émise par un objet affectant l'appareil perceptif ; (c) chez Avicenne : représentation d'origine non sensible (par ex. la saisie d'un danger), formée dans les sens internes, associée à une perception sensible (par ex. la vision d'un loup).

νοήματα (lat. *intentiones, conceptus*) : Concepts.

noétique : Théorie de l'intellect et de la pensée.

νοῦς (lat. *intellectus*) : (a) Intellect (faculté de l'âme, au sens du *De anima*), mais aussi (b) « intuition intellectuelle », par opposition à l'« induction abstractive » (au sens de *Seconds Analytiques*, II, 19).

οὐσία : « Essence », mais aussi « substance » au sens (a) de substrat du changement (la « sub-stance » au sens physique) et (b) de sujet d'une attribution (la « substance » au sens logique ou linguistique de « support », définition en *Cat.*, 5, 2a14 sq. ; *Top.*, IV, 1, 121a7 : « Ce qui est toujours sujet et jamais prédicat »). Le sens substratif d'οὐσία caractérise avant tout l'οὐσία πρώτη, la « substance première », le singulier, sujet individuel, numériquement un (cet homme). Le sens (b) caractérise aussi la substance seconde, i.e. le genre (l'animal) ou l'espèce (l'humanité). Prise comme prédicable, la substance seconde désigne, en revanche, une essence (attribuée), non une substance/sujet (d'attribution). En ce sens (c) οὐσία caractérise l'être essentiel d'une chose, « ce qu'elle est » (cf. quiddité, *essentia, existentia*).

ὄντα (lat. *entia*) : Étants.

paronymie (lat. *denominatio*) : Chez Aristote (*Cat.*, 1), relation de dérivation morphologique entre termes concrets et termes abstraits : « On appelle *paronymes* les choses qui, différant d'une autre par le "cas", reçoivent leur appellation d'après son nom ; ainsi de grammairien vient grammairien, et de courage, homme courageux. » Pour les aristotéliciens, les termes abstraits ne sont prédicables des singuliers que παρωνύμως, *denominative*.

participation : Fait, pour une réalité ontologiquement inférieure (par ex. un accident), d'avoir part à l'être d'une autre réalité ontologiquement supérieure (par ex. une substance).

πράγματα (lat. *res*) : Choses, mais aussi états de choses.

prédicable (κατηγορούμενον, Porphyre) : Les cinq « voix », genres, espèces, différences, propres et accidents, en tant que classes de prédicats. Souvent identifié à l'universel, le prédicable en est parfois distingué comme le pendant linguistique (= « terme ») de la « chose » universelle (*res universalis*) participée par une pluralité de sujets (cf. Pierre d'Espagne). Le prédicat étant ce qui se prédique d'un sujet, les prédicables sont les diverses sortes de prédicats généraux distingués selon leurs rapports au sujet.

- prédication essentielle** (ἐν τῷ τί ἐστι, lat. *in quid*) : Prédication indiquant l'essence d'une chose (« l'homme est un animal », « Socrate est un homme »). Exemple (Aristote, *Top.*, I, 5, 102a31-32) : « Est genre un attribut qui appartient en leur essence (ἐν τῷ τί ἐστι) à plusieurs choses spécifiquement différentes. »
- prédication univoque** (« attribution par synonymie ») : Prédication selon une communauté de nom et de λόγος. La quiddité ou l'essence d'*homme* est prédiquée univoquement (συνωνύμως, *univoce*) des hommes singuliers (qui ont même nom et même définition).
- pro statu isto** (« pour l'état où nous sommes à présent ») : Désigne l'état de déchéance de l'homme consécutif au péché d'Adam. Utilisé par Duns Scot comme paradigme théologique de la finitude de la connaissance humaine.
- quiddité** (τὸ τί ἦν εἶναι, lat. *quidditas*) : Essence ou nature d'une chose en tant qu'exprimée par une définition. L'abstrait *quidditas* correspond au calque sémantique *quod quid erat esse*, abandonné au Moyen Âge tardif. La quiddité (ce que la chose « est ») s'oppose à l'être et à la quodité, *amitas* (le fait que la chose « soit »).
- similitudo** : Image, ressemblance. L'*intentio*, la forme intelligible (*species intelligibilis*) et le *phantasma* sont généralement présentés comme des *similitudines rerum*.
- sophismata** : Dans la logique médiévale, propositions ou puzzles logiques illustrant une difficulté particulière dans le domaine de la sémantique ou de la syntaxe propositionnelles. Objet de discussions orales (*disputationes de sophismatibus*), les *sophismata* sont également analysés dans des ouvrages théoriques (*Regulae solvendi sophismata*, *Distinctiones sophismatum*, *Abstractiones*). Il ne faut pas confondre le *sophisma* avec le français « sophisme », paralogisme (lat. *fallacia*), raisonnement formellement ou matériellement défectueux ou trompeur.
- Sortes** : Abréviation médiévale de *Socrates*. Utilisé par les logiciens médiévaux comme terme singulier (nom propre) pour désigner un individu (= x) existant au moment de l'énonciation. S'oppose à *Caesar*, utilisé pour désigner un individu qui n'existe plus au moment de l'énonciation, et à *Antichristus*, utilisé pour désigner un individu qui n'existe pas encore au moment de l'énonciation, mais dont l'existence future est épistémiquement garantie (par la Révélation).
- species** : (a) Forme, forme spécifique; (b) espèce (prédicible); (c) forme intelligible (espèce « intentionnelle »).
- subjectivement** (lat. *subjective*, « dans un sujet ») : Mode d'être d'une qualité ou d'un accident. Appliqué aux concepts ou aux représentations, désigne l'« inhérence mentale » des « intentions ». La subjectivité ainsi définie précède la sphère moderne de la « subjectivité ».
- substantia** : Traduction latine d'οὐσία (Boèce), désignant la propriété de « ce qui n'a pas besoin d'accidents pour être », par opposition à *substantia* (ὕποστασις), ce qui fournit aux accidents le sujet dont ils ont besoin pour être. Chez les Porrétiens (XII^e siècle) : forme (*forma, quo est*) entrant en composition avec un substrat (*substantia, quod est*), pour constituer un sujet concret (*essentia*) doté d'un être (*esse*).
- subsister** (lat. *subsistere*) : Mode d'être (ὀφίστασθαι) des fictions et des incorporels selon les stoïciens, opposé à l'existence réelle des corps. Au Moyen Âge, mode d'être des universaux « antérieurs à la pluralité » (*ante rem*) et des essences considérées « en elles-mêmes » dans leur séparation idéelle. Correspond, en ce cas, à la distinction moderne entre *bestehen* (subsister) et *existieren* (exister).
- substance** (voir *substantia*) : Au sens scolastique, sujet ontologique (*subiectum, suppositum*).

- substances séparées** : Dans la noétique péripatéticienne, l'intellect agent et les intelligences séparées de la matière (syn. « les Formes du monde »). En théologie : les anges (ou créatures spirituelles).
- substantia** : Traduction latine d'οὐσία, introduisant, par assimilation à ὑπόστασις, une connotation subjective ou substrative absente de l'original grec. Cf. Boèce (*Contra Eutychen*, III, éd. Rand-Stewart, p. 88, trad. J.-F. Courtine) : « Est "substance" (*subst*) ce qui procure en sous-œuvre (*subministrat*) quelque sujet (*subiectum*) à tout le reste à titre d'accidents, afin qu'ils puissent être (*ut esse valeant*). Il [ce sujet] les soutient en effet (*sub illis enim stat*), puisqu'il est sub-jecté aux accidents (*subiectum est accidentibus*). »
- suppositio** : Référence extra- ou intrapropositionnelle d'un terme (vs *significatio*, signification). Les différents types de « supposition » d'un terme correspondent aux diverses manières dont il « tient lieu » des choses dans une phrase ou une proposition : il y a supposition « matérielle » quand un terme se désigne lui-même (comme dans la phrase « *Mot* est un mot » ou « *Homme* est un monosyllabe »); supposition « simple » quand il désigne son signifié (comme dans « *Homme* est une espèce » ou « *Animal* est un genre »); supposition personnelle quand il désigne tout ou partie de ses référents (comme dans « Tous les hommes sont mortels », « (l')homme est mortel » ou « Socrate est un homme »).
- suppositio confusa tantum** : Un terme T est en supposition purement confuse ssi $\phi(T)$ n'implique pas $\phi(t_1)$ ou $\phi(t_2)$ ou..., mais implique $\phi(t_1 \text{ ou } t_2 \text{ ou } \dots)$, et chaque $\phi(t_i)$ implique $\phi(T)$, où l'expression $\phi(T)$ désigne une proposition simple contenant un terme T en supposition personnelle, et $t_1, t_2, \dots, t_i$ désignent les termes singuliers supposant pour un *suppositum* de T.
- suppositio confusa et distributiva mobilis** : Un terme T est en supposition confuse et distributive mobile ssi $\phi(T)$ implique $\phi(t_1)$ et $\phi(t_2)$ et..., et aucun $\phi(t_i)$ n'implique $\phi(T)$.
- suppositio determinata** : Un terme T est en supposition déterminée ssi $\phi(T)$ implique $\phi(t_1)$ ou $\phi(t_2)$ ou..., et chaque $\phi(t_i)$ implique $\phi(T)$.
- suppositio naturalis** : Référence extrapropositionnelle d'un terme pour tous les individus formant son extension (Pierre d'Espagne). Au XIV^e siècle (Buridan) : référence omnitemporelle d'un terme dans une proposition nécessaire ou analytiquement vraie (« Tout homme est un animal »).
- synonymes** (lat. *univoca*) : Chez Aristote (*Cat.*, I), les choses qui ont communauté de nom et de λόγος.
- Transcendants** (lat. *termini transcendentes*) : Termes généraux « transcendant » toutes les catégories (= qui ne sont limités à aucune catégorie) : être, un, vrai, bien. Les transcendants sont dits « convertibles » dans la mesure où il n'y a entre eux qu'une distinction de raison (*secundum intentionem*) et non une distinction réelle (*secundum rem*).
- universale** : « Universel ».
- universale ante rem** : Universel antérieur à la pluralité (πρὸ τῶν πολλῶν) ou universel théologique (= l'Idée platonicienne).
- universale in re** : Universel dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς) ou universel physique (= la forme immanente aux singuliers selon Aristote, la « forme participée » selon Platon).
- universale post rem** : Universel postérieur à la pluralité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) ou universel logique (= le concept abstrait selon Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19; le concept logique selon les stoïciens).
- vocalisme** : Doctrine (attribuée à Roscelin de Compiègne) réduisant les universaux à des simples sons vocaux (*flatus vocis*).

Table

1. Un problème saturé

11

QUESTIONS DE MÉTHODE	12
Le problème des universaux et l'affaire des stylos	17
Nominalisme et réalisme au Moyen Age, ou de quoi parlons-nous ?	20
Contre la téléologie en histoire	24
Histoire autoritaire et analyse des réseaux	27
L'INCOHÉRENCE DE L'ARISTOTÉLISME, OU D'UNE AMBIGUÏTÉ DESTINALE	29
PORPHYRE, OU LE MÉTAPHYSICIEN MALGRÉ LUI	34
Le paradoxe de Porphyre	35
L'arbre de Porphyre	42
SUR LE LIEN ENTRE LA PROBLÉMATIQUE DES UNIVERSAUX ET LA DOCTRINE DES CATÉGORIES	47
SOURCES PLATONICIENNES DE LA PROBLÉMATIQUE DES UNIVERSAUX	51
De la non-différence à la participation, ou la violence faite à Ménon	51
Théorie platonicienne des Idées et causalité éponymique des Formes	56
<i>La causalité éponymique et le problème des « causes d'imposition »</i>	57
<i>Un platonisme de contrebande : paronymie et éponymie</i>	59
En guise d'orientation	63

2. Du néoplatonisme grec au péripatétisme arabe

67

ANTIPLATONISME ET NÉOPLATONISME	68
La critique de Platon par Aristote : un paradigme aristotélicien de la problématique médiévale des universaux	70
<i>La théorie aristotélicienne des universaux (« Métaphysique », Z, 13)</i>	73
<i>La réfutation aristotélicienne de la théorie des Idées (« Métaphysique », Z, 14)</i>	76

Porphyre, Aristote et la statue d'airain	78
La critique d'Aristote par Syrianus : un paradigme néoplatonicien de la problématique médiévale des universaux	83
L'UNIVERSEL SELON ARISTOTE : LE RASSEMBLEMENT DANS LA DÉROUTE	92
La genèse du concept empirique selon Aristote	92
La dérouté du sensible et le modèle « machiste »	94
Pensée discursive, intuition intellectuelle et connaissance métaphysique	100
LA THÉORIE NÉOPLATONICIENNE DES TROIS ÉTATS DE L'UNIVERSEL	103
Le sceau de l'universel, ou l'empreinte du héros	103
Les Formes de Syrianus, ou comment harmoniser Aristote et Platon	105
LES AVATARS DE L'HARMONIE : ABSTRACTION ET ILLUMINATION DANS LE PÉRIPATÉTISME ARABE	109
Séparation et abstraction : l'influence d'al-Fârâbî sur la première scolastique	110
Intuition intellectuelle et connaissance métaphysique : Roger Bacon	111
La métaphysique comme connaissance des choses divines	113
La reformulation farabienne du problème de la connaissance	116
Le modèle émanatiste	117
Double action de l'intellect et cooccurrence de la forme	119
Concepts premiers ou principes premiers ? L'empirisme en question	120

3. Le haut Moyen Age et la querelle des universaux 125

L'UNIVERSEL SELON BOÈCE	128
Boèce, Porphyre et le problème des universaux	128
La formation de l'universel : la <i>cogitatio collecta</i>	130
LES SECTES DU XII ^e SIÈCLE	132
L'énigme des <i>Nominales</i>	133
Les sectes, les <i>Reales</i> et les <i>Nominales</i>	136
Thèses des « <i>Reales</i> » sur les universaux	137
Thèses des « <i>Nominales</i> » sur les universaux	138
Problèmes méréologiques	141
Roscelin et le vocalisme	142
L'aporie méréologique du sujet de la rationalité	147

PIERRE ABÉLARD ET LA CRITIQUE DU RÉALISME	148
Les théories en présence	150
La théorie de l'essence matérielle	150
La théorie de l'indifférence et le retour de Ménon	150
La reformulation abélardienne de la théorie de l'indifférence et la notion de statut	154
UN AUTRE RÉALISME : L'ARS MELIDUNA	158
Le réalisme de l'intelligible	158
Deux théories de l'indifférence	161
Universaux et énonçables, ou le retour de Zénon	164
L'ÉCOLE PORRÉTAINE ET LES NOUVELLES COLLECTIONS	167
L'onto-logique de Boèce, ou le discours sur les substances	168
Essence, substance et subsistance	169
Gilbert de Poitiers et le conformisme ontologique	170
Réunion, conformité et ressemblance	172

4. La scolastique arabe 177

L'UNIVERSEL SELON AVICENNE	177
Les trois acceptions du mot 'universel' chez Avicenne	179
La doctrine des trois états de l'universel	182
L'indifférence de l'essence et le principe de tolérance	185
Universel et universalité	186
L'essence indifférente	187
Le principe de tolérance et la critique du platonisme	189
Perception, intuition des essences et saisie de l'universel	192
La théorie avicennienne de la perception	192
Les niveaux de la connaissance abstraite	196
Réminiscence et apprentissage : le contre-modèle avicennien	198
L'ambiguïté du legs avicennien	199
<i>Esse essentiae</i> et théorie des objets : Avicenne précurseur de Meinong ?	201
L'UNIVERSEL SELON AVERROÈS	206
L'abstraction comme dépouille du fantasme et la théorie des deux sujets	208
Averroès, ou l'aristotélisme conséquent	212
Cognitive et intellect agent : la critique d'Averroès par Thomas d'Aquin	216
La doctrine des universaux chez les averroïstes latins : Siger de Brabant	220
Théorie des universaux et éternité des espèces	221
Conceptualisme et critique des universaux « in re »	223

5. La scolastique latine du XIII^e siècle 229

LA LOGIQUE SCOLAIRE	230
Définition de l'universel	230
Tradition de Paris	231
Tradition d'Oxford	232
Différence entre universel et prédicable	233
Tradition de Paris	233
Tradition d'Oxford	234
« <i>Esse in multis/dici de multis</i> » : habitude et aptitude selon Nicolas de Cornouailles	235
La proposition 'L'homme est une espèce' et la supposition simple	236
Prédication <i>in quid</i> et prédication paronymique	238
LE RÉALISME THÉOLOGIQUE : ROBERT GROSSETESTE ET ALBERT LE GRAND	240
La doctrine des universaux de Robert Grosseteste	240
La redécouverte de la théorie néoplatonicienne des trois états de l'universel chez Albert le Grand	245
Les trois aspects de l'universel avant Albert le Grand	245
Le sens du platonisme selon Albert le Grand	247
Réfutation du platonisme	250
La doctrine albertinienne des trois états de l'universel	252
Les sources d'Albert : Avicenne et l'astrate de Nicée, 253.	
- Sens et postérité de la doctrine d'Albert le Grand, 257.	
LA DOCTRINE DES UNIVERSAUX CHEZ THOMAS D'AQUIN	262
Les fondements anthropologiques de la théorie thomiste de la connaissance	263
Typologie de la connaissance intellectuelle	265
La théorie de l'intellect formel et l'imbroglie aristotélicien	267
Objet et fin de la connaissance intellectuelle selon Thomas d'Aquin	271
L'appréhension des quiddités : espèce intelligible et verbe mental	273
Le problème de l'universel : nature commune et essence	277
LA DOCTRINE MODISTE DES INTENTIONS	283
Genèse des théories médiévales de l'intentionnalité	285
Simon de Faversham : la théorie des intentions et la distinction des trois opérations de l'esprit	288
Paronymie et intentionnalité : la thèse des modistes	290
Être, intentionnalité et référence	291

Intentionnalité et ontologie	292
Présence intentionnelle et objectivité	293
Pierre d'Auvergne : l'intentionnalité comme orientation vers les choses	294
Raoul Le Breton : la structure de l'intentionnalité et la psychologie intentionnelle	295
Théorie générale des intentions	296
Intentionnalité et ontologie des propositions	297
Intentionnalité et paronymie	299
Théorie de l'intellect et origine des universaux	300
Statut ontologique de l'universel	304

6. La révolution du XIV^e siècle 305

CONNAISSANCE INTUITIVE ET CONNAISSANCE ABSTRACTIVE	306
Les deux virages d'Henri de Gand	307
D'Aristote à Augustin	308
Le rejet de l'espèce intelligible	309
La connaissance intellectuelle du singulier	312
Connaissance du non-existant et théorie du concept : Matthieu d'Aquasparta	313
Théorie de la connaissance et intuition des essences	314
L'acte de connaissance et les opérations de la pensée : la connaissance concrète	315
Connaissance abstraite et représentation	318
Intuition des essences et théorie du concept	320
Duns Scot et la connaissance intuitive du singulier	321
Nature, existence, singularité ; les distinctions formelles	323
Mémoire, souvenir et connaissance intuitive	324
L'UNIVERSEL SELON DUNS SCOT	329
La théorie scotiste de la nature commune	330
Contre la réduction de l'unité réelle à l'unité numérique	332
Universalité et être intelligible	335
L'objet des sens et l'unité de la perception : l'unité non numérique du sensible	337
De la perception à l'intellection de l'universel	340
Induction abstraite et « intuition intellectuelle »	342
Sensation, intellection, intuition éidétique : la doctrine des intentions	344
Les trois acceptions de l'universel selon Scot	344
La nature commune, l'intellect et la théorie des causes concourantes partielles	346

OCCAM ET LE NOMINALISME	351
Sémantique et ontologie	351
<i>Les mots, les concepts et les choses : refonte du triangle sémiotique</i>	352
<i>La connotation, redéfinition occamista de la paronymie</i>	355
Termes absolus et termes connotatifs, 356. – Accident séparable et accident inséparable, 359.	
<i>Langage mental, signification et référence</i>	362
<i>Théorie générale des noms</i>	365
<i>Théorie générale des intentions</i>	367
La théorie occamista des universaux	370
<i>Supposition simple et supposition matérielle</i>	371
<i>L'analyse de la proposition 'L'homme est une espèce' chez Jean Buridan et Albert de Saxe</i>	374
Intuition et abstraction	380
<i>De la sensation à l'abstraction</i>	384
<i>Connaissance abstractive et universaux</i>	385
La critique du réalisme	389
<i>Réponse d'Occam au problème de Porphyre</i>	391
<i>Platonisme, aristotélisme, réalisme</i>	392
Critique du réalisme grossier, 394. – Critique du réalisme subtil, 395. – Critique du réalisme mitigé, 396. – La vulgate nominaliste : l'universel selon Albert de Saxe, 397. – Le réalisme propositionnel de Gauthier Burley, 400.	
LES RÉALISMES TARDIFS ET LA RÉACTION ANTIOCCAMISTE	402
Les réalistes d'Oxford : Jean Sharpe et le bilan critique du XIV^e siècle	403
<i>Critique du nominalisme et du conceptualisme</i>	404
<i>Critique des réalistes</i>	406
Thèse de Duns Scot, 406. – Thèse de Gauthier Burley, 407. – Thèse de Jean Wyclif, 407.	
Vers un nouveau réalisme	410
<i>Prédication essentielle et prédication formelle</i>	410
<i>Critique de la thèse d'Occam sur les intentions</i>	411
<i>Le retour de Ménon et le principe de La Boétie</i>	412
<i>La place de la concorde</i>	414
Identité et différence : le problème de la reduplication, 417. – Différence réelle et différence numérique : retour à Duns Scot, 419.	
Défense de la communauté réelle	420
<i>Unité réelle et unité de comptage</i>	422
Communauté réelle et concept commun, 422. – Le chiasme Platon-Aristote, 423.	

<i>Prédication paronymique et prédication formelle</i>	424
<i>Critique du réalisme extrême de Burley</i>	426
Les réalistes continentaux	428
<i>La querelle des universaux : mythes et réalités</i>	429
<i>Le néo-albertisme du XV^e siècle</i>	434
Jean de Maisonneuve et les épicuriens littéraires, 434. – Heimeric de Campo, ou Albert contre Thomas, 437.	
<i>Retour à Platon : Jérôme de Prague et le réalisme tchèque</i> ..	440
Conclusion	443
Note complémentaire	457
Bibliographie	461
Index nominum	489
Glossaire	497

**SECCION DE ESTUDIOS DE
FILOSOFIA MEDIEVAL**