

Université de Montréal

La connaissance des notions premières selon Avicenne, Thomas d'Aquin et Jean Duns
Scot

Par

Marc-Antoine Plouffe

Département de philosophie, faculté des arts et sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître en philosophie

Septembre 2020

© Marc-Antoine Plouffe, 2020

Université de Montréal
Département de philosophie, faculté des arts et sciences

Ce mémoire intitulé

La connaissance des notions premières selon Avicenne, Thomas d'Aquin et Jean Duns
Scot

Présenté par

Marc-Antoine Plouffe

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Louis-André Dorion
Président-rapporteur

David Piché
Directeur de recherche

Laetitia Monteils-Laeng
Membre du jury

Résumé. Ce travail examine et analyse les positions d'Avicenne, Thomas d'Aquin et Duns Scot concernant la connaissance des notions premières, à la lumière de leurs arguments pour cette position et de leurs autres engagements théoriques, en particulier aristotéliens. Chacun à sa façon, ces philosophes affirment que l'étant ou l'existant est ce premier concept. Ils lui donnent une primauté logique, au sens où l'étant est présupposé par nos autres concepts. Ils lui donnent aussi une primauté cognitive, au sens où il est le premier objet à être conçu par l'intellect.

Mots-clés. Notions premières. Avicenne. Thomas d'Aquin. Jean Duns Scot. Étant. Connaissance. Intellection.

Summary. This work reviews and analyzes a view shared by Avicenna, Thomas Aquinas, and John Duns Scotus concerning the primary notions, examining their arguments in the light of their other philosophical commitments, especially Aristotelian ones. Each in their own way, these philosophers claim that *being* is this primary notion. Being has a twofold priority. In the logical order, being is presupposed by all other notions. In the cognitive order, being is the first conceived by the intellect.

Keywords. Primary notions. Avicenna. Thomas Aquinas. John Duns Scotus. Being. Knowledge. Intellection.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 - AVICENNE	5
INTRODUCTION	5
1.1 Métaphysique du Shifa	7
1.2 La noétique d'Avicenne	14
1.2.1. L'intellect agent	17
1.2.2. L'âme humaine	21
1.2.3. Thèse émanatiste de la cognition	24
1.2.4. Thèse abstractionniste	28
1.3. L'intellection des notions premières	35
CONCLUSION	39
CHAPITRE 2 – THOMAS D'AQUIN	41
INTRODUCTION	41
2.1. L'argument du <i>De Veritate</i>	44
2.2. Le sens de <i>ens</i> comme premier connu	46
2.2.1. Le concept le plus commun	46
2.2.2. L' <i>ens</i> comme premier connu est un tout confus	47
2.2.3. <i>Ens</i> est ce qui est	49
2.3. La priorité logique d' <i>ens</i>	50
2.3.1. Opérations de l'intellect	50
2.2.3. La résolution	52
2.3.3. Additions à <i>ens</i>	53
2.3.4. Le premier transcendantal	55
2.4. La priorité psychologique d' <i>ens</i>	57

2.4.1. L'empirisme	57
2.4.2. La cognition est une dématérialisation	59
2.4.3. L'intellect	62
2.4.4. L'intellection d' <i>ens</i>	67
CONCLUSION	70
CHAPITRE 3 – JEAN DUNS SCOT	73
INTRODUCTION	73
3.1. Concept d'étant et connaissance abstractive	74
3.1.1. Du concept d'étant	74
3.1.2. La connaissance de l'étant est abstractive	77
3.2. La primauté cognitive de l'étant	78
3.2.1. La primauté de perfection	79
3.2.2. La double primauté d'adéquation	79
3.2.3. La primauté d'origine – distinctions	81
3.2.4. La primauté d'origine – démonstration	84
3.3. De la sensation à l'intellection	91
3.4. Ontologie de l'acte d'intellection	93
3.4.1. L'acte est une qualité	93
3.4.2. Nécessité du phantasme	93
3.4.3. Relations entre l'acte d'intellection et l'objet connu	94
CONCLUSION	96
CONCLUSION	99
BIBLIOGRAPHIE	100

INTRODUCTION

Ce mémoire de maîtrise porte sur la connaissance des notions premières chez Avicenne (Ibn Sina), Saint Thomas d'Aquin, et Jean Duns Scot. Comme le sujet le laisse présager, chacun de ces philosophes défend une thèse selon laquelle il y a des notions ou des concepts qui sont premiers ou primaires. Quelles sont ces notions? Avicenne est ambigu et en identifie plusieurs; on verra cependant qu'il est raisonnable de l'interpréter comme affirmant que *l'existant* est premier. Pour Thomas et Scot, il s'agit de *l'étant*. Tous ces auteurs ont donc ce point commun que l'être est au cœur de leur théorie.

En quels sens ces notions sont-elles premières? Cela varie dans les détails selon les auteurs, mais chacun semble lui accorder à la fois une primauté logique et une primauté cognitive ou psychologique. Logique, en ce sens qu'il inclut par son extension et son intension tous les autres concepts; cognitives, en ce sens qu'il est d'une certaine manière le premier connu ou intelligé. Comme ces philosophes s'inscrivent dans une tradition aristotélicienne (quoiqu'Avicenne effectue un travail de synthèse avec les courants néoplatoniciens), les problèmes s'imposent : dans une épistémologie aux orientations réalistes et empiristes, comment la notion la plus universelle peut-elle être la première connue? Et comment acquiert-on ce concept? Voilà la portée de ce travail.

Quelles sont les limites d'une telle recherche? La thèse selon laquelle l'être est le premier connu implique nécessairement de jeter un regard sur la métaphysique, la logique,

l'épistémologie et la psychologie de ces auteurs. S'ajoute à cette difficulté le choix d'examiner trois auteurs. Il s'ensuit nécessairement que le travail doit être très circonscrit à cette thèse en particulier, et n'incorporer que les éléments des théories métaphysiques, épistémologiques, logiques et psychologiques de ces auteurs qui soient nécessaires à expliquer en quoi l'être est le premier connu. Il s'agit donc, par obligation, d'un survol incomplet de la pensée de chaque auteur. Par ailleurs, une autre difficulté se trouve, cette fois-ci, de mon côté; à savoir que je ne maîtrise pas les langues dans lesquelles les sources primaires ont été composées. Je ne déchiffre rien de l'arabe classique, et mon latin est, tout au mieux, rudimentaire. Je me fie donc humblement aux traductions et aux interprétations d'autrui.

La méthode de recherche sera dès lors adaptée à la portée et aux limites mentionnées. Il y a peu de place pour inscrire les auteurs dans un contexte historique riche et examiner leurs liens profonds avec la tradition philosophique. Pourtant ces liens sont bien réels et nécessitent leur propre travail d'élucidation. Il n'y a pas lieu non plus d'offrir des interprétations qui dépendent de la chronologie des œuvres pour supposer une évolution dans la pensée de l'auteur qui résoudrait des contradictions apparentes. Cette méthode est pourtant tout à fait adéquate en soi. Pour les mêmes raisons, peu de liens et de comparaisons seront faits entre les pensées de ces philosophes, outre quelques commentaires dans la conclusion.

La méthode priorisée sera plutôt proprement analytique et centrée sur les sources primaires, augmentées d'exégètes pertinents. Les arguments de ces philosophes seront analysés à la lumière de leurs autres engagements philosophiques, de manière à faire ressortir un portrait de la thèse cohérent avec leur pensée générale, et leurs écrits particuliers.

Dans le premier chapitre, nous examinerons la thèse d'Avicenne. Les difficultés s'imposent du fait que cet auteur ne fait qu'allusion à la thèse une fois, et en fournit un argument plutôt court. Il y a un important travail de reconstruction à faire à partir de ses autres engagements philosophiques, travail compliqué par des débats interprétatifs sur un point central de son épistémologie, la thèse apparente que les concepts ou les formes intelligibles sont imprimées dans notre intellect par un Intellect Agent séparé.

Le second chapitre concerne Saint Thomas d'Aquin. Pour cet auteur, les sources abondent, et Thomas affirme avec constance que l'étant est l'objet premier de l'intellect. Il présente des arguments explicitant la primauté logique de l'étant. Toutefois, il est plus difficile de discerner ses arguments concernant la primauté psychologique. C'est pourquoi un travail d'analyse de sa théorie de la cognition, et une certaine part de spéculation, seront nécessaires.

Le dernier chapitre portera sur Jean Duns Scot. Scot présente un argument très détaillé sur la position, lui dédiant un article dans l'*Ordinatio*. Son souci de traiter la question

directement facilite la tâche, et rend ce chapitre un peu plus court. La nature de la philosophie de Scot, cependant, qui multiplie et complique les distinctions, est à double tranchant. Une attention particulière doit être portée à décortiquer l'argument pour bien le comprendre, car sa position sur l'acquisition des concepts, on le verra, est inusitée.

CHAPITRE 1

AVICENNE

INTRODUCTION

« We say: The ideas of “the existent,” “the thing,” and “the necessary” are impressed in the soul in a primary way. This impression does not require better known things to bring it about.”¹ Ainsi débute le cinquième chapitre du premier livre de la *Métaphysique du Shifā'* d'Avicenne, dans lequel le philosophe perse expose sa doctrine des notions primaires, qui eut un effet retentissant sur l'histoire de la philosophie au Moyen Âge. Cette doctrine affirme que nous possédons certains concepts logiquement et épistémologiquement primaires, les concepts les plus généraux ou communs, que tous nos autres concepts présupposent. Je propose dans ce chapitre d'examiner les arguments qui appuient cette thèse, et sa place dans le système avicennien.

Ce projet rencontre plusieurs difficultés. En premier lieu, je ne maîtrise pas l'arabe classique; mon travail est donc dépendant des interprétations d'autrui, en particulier la traduction anglaise du *Shifā'* réalisée par Marmura. En second lieu, il semble y avoir un développement doctrinal concernant la question de l'abstraction des concepts durant la longue carrière d'Avicenne, de sorte que les opinions du *De Anima* ne sont pas identiques à celles des *Directives et remarques*, par exemple.² Une compréhension du processus

¹ *Shifā'*, trad. Marmura. « Ideas » traduit *ma^cānī*, pluriel de *ma^cnā*, « notion », « signification », « concept », l'*intentio* des Latins.

² C'est du moins la thèse de Hasse 2001.

d'abstraction est pourtant essentielle pour comprendre comment un concept peut être imprimé en nous. En troisième lieu, *La Métaphysique du Shifā' I.5* est le seul lieu textuel où Avicenne explique³, de manière plutôt sous-déterminée, cette doctrine des concepts primaires, et il n'élucide pas ses implications pour sa noétique ou même pour sa métaphysique. Cette lacune n'a pas été sans effet sur l'histoire de la philosophie. Comme nous le verrons dans les chapitres subséquents, la scolastique latine s'est emparée des remarques d'Avicenne pour élaborer des théories complexes du *primum cognitum*, le premier connu. La dernière difficulté concerne le projet philosophique d'Avicenne. Comme il se propose de synthétiser différents courants d'aristotélisme, de néo-platonisme et de théologie du *kalam* dans un système cohérent, ses positions novatrices parfois chevauchent ou évitent les catégorisations traditionnelles, ce qui entraîne des disputes d'interprétation : Avicenne est considéré comme un rationaliste par certains, par d'autres comme un empiriste; certains commentateurs lisent Avicenne comme affirmant que nos concepts sont abstraits des données sensibles, d'autres qu'ils sont directement donnés à notre âme par l'Intellect Agent. Nous verrons comment ces débats peuvent informer notre étude, et vice-versa.

Ce chapitre sera ordonné comme suit. Tout d'abord, il convient d'analyser en détail le court passage de la *Métaphysique du Shifā'*. Puis, l'épistémologie d'Avicenne sera étudiée, en particulier sa théorie de l'acquisition des concepts. Finalement, j'évaluerai comment cette théorie interagit avec la doctrine des notions premières.

³ La thèse est toutefois également mentionnée dans le *Najat*, du moins eu égard à l'impossibilité de définir l'être : « L'être ne peut être commenté autrement que par le nom (d'être), car il est principe premier de tout commentaire. On ne peut donc pas l'expliquer, mais son concept se tient dans l'esprit sans intermédiaire. » (325), cité dans Goichon, p. 4.

1.1. Métaphysique du *Shifā'* I.5 – Analyse

Avant de plonger dans l'argument d'Avicenne, quelques remarques s'imposent sur le contexte dans lequel il s'inscrit. Historiquement, la doctrine des concepts primaires n'est pas une innovation d'Avicenne, quoiqu'en dise Jan A. Aertsen⁴. En effet, Avicenne semble préciser une thèse d'Al-Farabi, qui affirme que :

...l'existence (*wugud*), le nécessaire (*wagib*) et le possible (*mumkin*) sont des *intentions* (*ma ani*) représentées (par elles-mêmes), et non par l'intermédiaire de la représentation d'une autre (*intention*) antécédente. Ils sont plutôt des *intentions* claires dans l'esprit; et s'ils sont définis par un énoncé (*qawl*), c'est uniquement une manière d'attirer l'attention sur eux, et non une manière de les définir par des intentions plus claires.⁵

Dans le texte, le chapitre 5 amorce l'exposition de la métaphysique d'Avicenne, suivant les chapitres 1-2 qui concernent le sujet de la métaphysique (l'existant en tant qu'existant), le chapitre 3 qui concerne son utilité, et le chapitre 4 qui concerne son contenu.⁶ La doctrine des notions primaires est quant à elle invoquée pour réfuter les thèses des théologiens muʿtazilites, qui affirment que le non-existant est une chose et que la résurrection (la ré-existence d'une chose ayant cessé d'exister) est possible. Avicenne ne les nomme pas, mais c'est bien leur doctrine qui est visée.⁷

⁴ Aertsen 2008.

⁵ Cité dans Finianos 2007, p. 56

⁶ Aertsen 2008, p. 22.

⁷ Marmura 1984, p. 220.

Examinons de plus près l'argument d'Avicenne, et tentons d'abord de le formaliser. Il procède à mon avis en deux temps. Tout d'abord, le philosophe défend une thèse formelle : il définit les concepts primaires et affirme qu'ils existent : « ...in conceptual matters, there are things that are principles for conception that are not conceived in themselves »⁸. Ensuite, il émet une thèse substantielle : ces concepts primaires sont « l'existant », « la chose », « le nécessaire ». Pour premièrement diriger la pensée vers ce concept formel d'une notion primaire, Avicenne tire une analogie entre deux ordres, celui de l'assentiment ou du jugement, *al-tasdiq*, et celui de la conception, *al-tasawwur*.⁹ Le jugement est exprimé par une proposition et est sémantiquement évaluable comme vrai ou faux, par exemple « Socrate est blanc ». Une conception s'exprime en termes qui peuvent être sujets ou prédicats. À noter que dans le système philosophique d'Avicenne cette distinction logique repose sur la différence ontologique réelle entre l'essence et l'existence. La conception renvoie à l'essence ou la quiddité, *ce que* la chose est; le jugement affirme *que* cette essence est réalisée dans l'existence.

L'analogie d'Avicenne est la suivante. Il existe dans l'ordre du jugement des principes primaires, des propositions évidentes par elles-mêmes, par exemple que le tout est plus grand que la partie. Ces propositions peuvent causer l'assentiment envers d'autres propositions, qui ne pourraient être connues sans elle. Mais les propositions primaires, les « premiers intelligibles », ne peuvent elles-mêmes être argumentées ou prouvées, quoiqu'elles puissent être indiquées par des propositions moins connues – mais dans ce

⁸ Marmura 1984, p. 220.

⁹ Marmura 1984, p. 223.

cas aucune nouvelle information n'est transmise.¹⁰ Avicenne n'affirme encore rien de controversé, puisqu'il ne fait que reprendre la doctrine aristotélicienne des premiers principes indémontrables de toutes sciences, notamment le principe de non-contradiction, qui figure dans les *Seconds Analytiques* I.3. Aristote affirme que la régression à l'infini et la circularité sont inadmissibles dans l'ordre de la justification, et adopte donc une épistémologie fondationnaliste reposant sur ces principes évidents indémontrables.

Avicenne innove en comparant cet ordre de l'assentiment à celui de la conception. Là aussi, affirme-t-il, il y a des concepts servant de fondation, dont les autres dépendent pour leur intelligibilité et qui sont impossibles, non pas à démontrer, mais à définir ou analyser. Des signes peuvent indiquer ces concepts premiers, mais ils ne font qu'attirer notre attention sur ce qui au fond est déjà connu.¹¹

Nous pouvons donc extirper du texte une définition avicennienne d'un concept primaire.

(Primauté conceptuelle) Un concept est primaire si et seulement s'il est

- (i) épistémiquement autonome, en ce sens qu'il n'est appréhendé que par lui-même et non par l'intermédiaire d'un concept mieux connu, et;
- (ii) épistémiquement principiel, car il agit comme principe d'intelligibilité des autres conceptions.

¹⁰ *Metaph. Shifā'*, I.5, 1.

¹¹ *Metaph. Shifā'*, I.5, 2-3.

Les concepts primaires ont également pour propriété d'être « imprimés » en nous de manière première, mais ce critère n'est pas comme tel employé par Avicenne pour les identifier, et il n'est pas essentiel à son argument, qui fonctionnerait tout autant si ces concepts étaient entièrement innés à notre âme. Par ailleurs, il n'est pas d'emblée clair de quelle nature est cette « impression », ni de quel type de primauté elle jouit. Est-elle psychologique ou simplement logique? Avicenne établit la doctrine des notions primaires dans un traité métaphysique et non psychologique, dans le cadre d'une discussion préliminaire à sa réfutation de l'ontologie mutazilite. C'est pourquoi il ne prend pas soin là de nous donner une idée de la manière dont ces concepts sont « imprimés » dans l'âme, ce qui laisse les commentateurs dans l'embarras. Le texte n'autorisant pas par lui-même une réponse à cette question, celle-ci doit donc être indirecte, et dépendante du choix d'interprétation, et tout particulièrement de la question épineuse du rôle de l'Intellect Agent dans la noétique avicennienne.

Avicenne doit maintenant démontrer que l'existence de tels concepts primaires est nécessaire. À cette fin, il invoque des raisons semblables à celles qu'Aristote avançait en faveur de la nécessité des propositions premières indémonstrables : l'impossibilité d'une régression à l'infini ou d'une circularité, en l'occurrence dans l'ordre des concepts. L'argument n'est pas autrement précisé que par cette analogie avec l'ordre de l'assentiment. On peut tenter de le compléter. Structurellement, la circularité apparaît impossible parce que les concepts sont organisés en genre et espèce, donc hiérarchiquement et non circulairement. La régression à l'infini est impossible aussi, parce que cette division des concepts en genres et espèces ne procède pas à l'infini,

ayant pour termes, d'un côté, l'espèce la plus spéciale, de l'autre, l'existant ou la chose. Par ailleurs, en vertu du présupposé aristotélicien selon lequel l'infini ne peut pas exister en acte¹², il ne peut y avoir une infinité de formes intelligibles, puisque celles-ci sont toujours en acte, intelligées éternellement par l'Intellect Agent. Dans tous les cas, même si la circularité et la régression à l'infini étaient de quelque façon structurellement possibles, elles n'expliqueraient pas pour autant pourquoi nos concepts sont intelligibles. Si la conception de A est nécessaire pour concevoir B, celle de B pour concevoir C, et celle de C pour concevoir A, alors rien n'est intelligible; même constat pour la régression à l'infini. Avicenne complète donc le tableau métaphysique et logique laissé sans fondement par Aristote, qui arrêta son analyse de l'être aux plus hauts genres, les dix catégories définissables : substance, qualité, quantité, etc. Bien que le Stagirite acceptât que le concept d'être soit indéfinissable, il n'en faisait pas un concept primaire, un indéfini épistémologiquement fondamental, un proto-transcendantal, comme le fait Avicenne.

Le premier moment de l'argument, qui visait à justifier l'existence de concepts primaires, est complet. On peut le formaliser comme suit.

1. Un concept est primaire si et seulement s'il est épistémiquement autonome et épistémiquement principiel.
2. S'il n'y avait pas de concepts primaires, alors il y aurait régression à l'infini ou circularité dans l'ordre de la conception, et rien ne serait conçu.
3. Or, quelque chose est conçu.
4. Donc, il y a au moins un concept primaire.

¹² *Phys.* III, 4-5.

Il convient de motiver davantage la deuxième prémisse. Pourquoi un concept qui bloquerait la régression à l'infini et la circularité aurait-il la primauté conceptuelle telle que définie? S'il n'était pas épistémiquement autonome et donc connu par un intermédiaire, on demanderait par quoi cet intermédiaire est connu, et à nouveau la régression à l'infini se poursuivrait. S'il n'était pas principe épistémique, nous n'aurions aucune explication de l'intelligibilité de nos autres concepts. Donc, il y a nécessairement des concepts primaires tels que définis.

À ce stade, l'argument en faveur des notions primaires n'a qu'établi que leur nécessité formelle mais ne les a pas identifiées. Avicenne propose une deuxième thèse, substantielle : « The things that have the highest claim to be conceived in themselves are those common to all matters—as, for example, “the existent”, “the one thing”, and others.”¹³

Trois remarques avant de poursuivre. Premièrement, il faut selon Marmura lire « the one thing » (al-Shay' al-wahid) et non « the thing and the one » (al-shay' wa 'l-wabid)¹⁴, comme l'ont fait les Latins.¹⁵ Bien qu'Avicenne considère que l'un métaphysique soit coextensif par son sujet avec l'existant, il ne le mentionne pas spécifiquement à titre de concept primaire. Deuxièmement, Avicenne omet le nécessaire dans cette proposition, sans doute parce qu'il n'est pas un concept le plus commun mais une division de l'existant; ce n'est qu'en tant que causée que chaque chose (autre que Dieu) est nécessaire.

¹³ *Ibid.* 5.

¹⁴ Marmura 1984, p. 239

¹⁵ Aertsen 2008.

Troisièmement, Avicenne semble toutefois indiquer que sa liste n'est pas exhaustive, bien qu'il se concentre sur la chose et l'existant pour sa réfutation des mutazilites. La porte reste dès lors ouverte pour quiconque voudrait affirmer l'existence d'autres concepts primaires, par exemple l'un ou le bien.

Pour justifier sa thèse, Avicenne emploie des exemples pour montrer qu'un concept est toujours appréhendé par la voie d'un concept plus général. Nous remontons éventuellement aux concepts les plus généraux et communs, qui ne nécessitent pas de concepts antécédents pour être appréhendés. Ils sont appréhendés par eux-mêmes et principes d'appréhension des autres concepts. Les concepts les plus communs sont donc les concepts primaires. Remarquons que si, plausiblement, les éléments en lesquels un concept est analysable sont nécessairement mieux connus que lui (intelliger « homme » est impossible sans connaître « animal », par exemple), alors un concept épistémiquement autonome ne peut être analysé ou défini. S'il est par ailleurs principe épistémique des autres conceptions, alors toute tentative de définition sera circulaire et invoquera des concepts qui sont connus par lui. Avicenne illustre l'impossibilité de définir ou d'expliquer « chose » et « existant » sans tomber dans la tautologie ou la circularité, ce qui démontre que ces concepts sont épistémiquement autonomes et principiels, c'est-à-dire primaires.

Comme premier exemple Avicenne considère la proposition « il est de la nature de l'existant d'être soit actif ou passif ». Bien que cette proposition soit vraie, elle est inadéquate comme définition puisqu'elle ne fait qu'indiquer la division du sujet. De plus,

Avicenne remarque, l'existant est mieux connu que le passif ou l'actif, car « la masse » sait très bien employer le concept d'existant sans connaître cette division. Qu'elle soit réelle est appris par démonstration et n'est pas évident. La définition proposée indique donc l'existant par quelque chose de plus obscur. Il en va de même pour la proposition « the thing is that about which it is valid [to give] an informative statement », puisque la validité et l'information sont des choses, et sont conceptuellement moins connues que la chose. Par ailleurs « that about which » et d'autres expressions (« ce qui », « quelque », etc.) ne sont que des synonymes de « chose. »¹⁶

L'argument d'Avicenne est clair, et il affirme par ailleurs qu'il n'y a aucun doute que le sens des mots « existant », « chose » et leurs synonymes soient déjà connus du lecteur.¹⁷ Bien qu'il ait été question des caractères épistémiques de ces concepts, du point de vue logique ou linguistique il est également juste de dire qu'ils représentent le point de départ de toute pensée ou discours, puisque les concepts primaires sont principes d'intelligibilité.¹⁸

1.2. La noétique d'Avicenne

L'un des objectifs de ce travail est d'élucider les processus d'acquisition et d'intellection des concepts primaires. Or, il y a débat d'interprétation au sujet de la théorie avicennienne de la formation conceptuelle. Cela s'explique en partie par le fort esprit de synthèse

¹⁶ Métaph, *Shifā'*1.5, 5-7.

¹⁷ *Ibid.* 8.

¹⁸ Marmura 1984, p. 125.

d'Avicenne, qui réunit dans son système philosophique des éléments du rationalisme néo-platonicien, de l'empirisme aristotélicien et de la théologie du *kalam*. En hypostasiant l'intellect agent du traité de l'âme d'Aristote et en l'identifiant avec la dernière intelligence céleste d'une cosmologie d'influence néo-platonicienne, Avicenne accomplit cette synthèse avec ingéniosité.

Cependant, les conséquences pour l'interprétation de la noétique d'Avicenne sont profondes, puisque le rôle précis que cet intellect joue dans sa théorie de la connaissance humaine est parfois difficile à cerner, en particulier en ce qui concerne notre sujet, à savoir la conceptualisation, plus précisément celle des notions primaires. C'est qu'Avicenne semble en dire des choses en apparence contradictoires: tantôt son langage laisse supposer que les concepts sont abstraits des données sensibles avec le concours de l'intellect agent, tantôt il laisse plutôt croire que les concepts émanent directement de l'intellect agent qui les imprime dans l'âme humaine.

Ce problème est bien résumé par Hasse :

When [Avicenna] maintains that "considering the particulars [stored in imagination] disposes the soul for something abstracted to flow upon it from the active intellect", he appears to combine two incompatible concepts in one doctrine: either the intelligible forms emanate from above or they are abstracted from the data collected by the senses, but not both.¹⁹

¹⁹ Hasse 2001, p. 39.

Nous examinerons donc deux types de lectures, certaines plutôt rationalistes et émanatistes, d'autres plutôt empiristes et abstractionnistes. Car, quant à la formation ou l'acquisition de concepts, il y a essentiellement deux possibilités extrêmes : soit les formes intelligibles proviennent directement de l'Intellect Agent dont elles émanent et qui les imprime dans notre âme s'étant préparée par ses cogitations à les recevoir, soit elles sont abstraites de la matière par un processus débutant dans la perception, avec un concours de l'Intellect Agent.

Il y a quelques concessions possibles entre ces deux extrêmes, notamment eu égard à la nature exacte de ce qui est transmis par l'Intellect Agent. Typiquement, il est naturel pour ceux qui font une lecture émanatiste de considérer Avicenne comme un rationaliste, et pour ceux qui mettent l'accent sur l'abstraction de le lire comme un empiriste. Toutefois, la thèse de l'abstraction n'est pas logiquement incompatible avec un rationalisme plus modéré. Malgré ces difficultés, je penche personnellement du côté empiriste et abstractionniste, et je passerai ici en revue les interprétations sur cette question afin de justifier cette opinion.

Afin de mieux traiter ce sujet, il est essentiel de le diviser. Premièrement, j'examinerai *ce qui pense*, le sujet humain aidé de l'intellect agent. Ici seront traités les natures et les rôles de l'intellect agent et de l'intellect humain dans la philosophie d'Avicenne, et je restreindrai mes observations sur ce vaste sujet à ce qui est pertinent à la formation de concepts. J'examinerai en particulier les fonctions de l'intellect agent et les quatre stades de l'intellection humaine identifiés par Avicenne. Deuxièmement, je traiterai de *ce qui est pensé*, à savoir les formes intelligibles ou les concepts. Ma question sera essentiellement

la suivante: les notions premières sont-elles des formes intelligibles, et sinon, par quel moyen les acquiert-on?

1.2.1. *L'intellect agent*

Sans surprise, la source première d'où les philosophes arabo-musulmans tirent le concept d'intellect agent est le *De Anima* d'Aristote. Sur ce sujet, ils lisent aussi principalement des traductions arabes du *De Anima* et du *De Intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise, des *Ennéades* de Plotin, et des commentaires de Themistius et Jean Philopon.²⁰

La métaphysique d'Aristote divise le monde en actualité et potentialité. Dans chaque domaine, un principe matériel est potentiellement toute chose de ce domaine. Par exemple, la matière du monde sublunaire est potentiellement un arbre ou un être humain; c'est la forme substantielle qui donne sa détermination à la matière. Cependant, aucune chose ne passe d'elle-même de la puissance à l'acte. Le principe matériel est nécessairement actualisé par un agent, une cause efficiente déjà en acte. Il en est de même, selon Aristote, pour le cas spécifique de la cognition humaine. Il y a un intellect potentiel ou matériel, qui peut devenir toute chose (penser toute pensée), mais la cause de son passage de la puissance à l'acte, de l'ignorance à la connaissance, est un intellect déjà en acte. Il y a donc un intellect dont la nature est sa capacité à devenir toute chose, l'intellect matériel ou potentiel, et un autre dont la nature est de produire toute chose,

²⁰ Davidson 1992, 7-8.

l'intellect agent. Entre la pure potentialité de l'ignorance et la pleine actualité de l'intellection occurrente, Aristote reconnaît aussi l'existence d'un état intermédiaire, dans lequel l'être humain a acquis un concept mais ne le pense pas en acte, un état qu'Alexandre appellera l'intellect *in habitu*, et que nous retrouverons chez Avicenne.²¹

Le caractère elliptique des remarques d'Aristote sur la nature de l'intellect agent a fait couler l'encre des interprètes. Aristote le décrit à la fois comme présent dans l'âme et comme une entité essentiellement en acte, séparée de toute matière. Ces remarques, jugées peu conciliables, ont engendré deux écoles d'interprétations. La première: l'intellect agent est une substance incorporelle résidant ou pénétrant dans l'âme humaine, dépendante en quelque sorte de la matière. La difficulté est d'expliquer alors comment l'intellect agent peut toujours être en acte s'il est en apparence mêlé à la matière. La seconde, favorisée par Alexandre et la plupart des philosophes arabo-musulmans: l'intellect agent est une substance transcendante, séparée de toute matière. Ici, le défi est d'expliquer le lien causal entre une substance transcendante et l'âme humaine sur laquelle elle agit.

Avicenne, suivant Al-Farabi, identifie l'intellect agent à la dernière des intelligences célestes de sa cosmologie. Cette théorie, synthèse du néo-platonisme, de l'aristotélisme et du *kalam*, est complexe et comporte plusieurs moments, mais il convient de la schématiser brièvement. Un de ses objectifs est d'expliquer comment la multiplicité et la contingence du monde adviennent d'une cause unique et simple, Dieu. Celui-ci déborde

²¹ Davidson 1992, 9

d'être, de sa pensée émane directement la première intelligence céleste, qui gouverne la plus élevée des sphères célestes. La pensée de cette première intelligence se fait en trois moments et donne existence à trois autres entités. Ces moments s'harmonisent avec deux positions centrales d'Avicenne: sa métaphysique de la modalité, et sa distinction entre l'essence et l'existence. Selon lui, chaque être est soit nécessaire par lui-même, soit contingent par lui-même. Dieu est le seul nécessaire existant; en lui, essence et existence sont identiques, puisque son "essence"²² est l'existence nécessaire ou l'exister nécessairement. Tout autre être est contingent par sa nature (son essence n'inclut pas l'existence), mais nécessaire par sa cause. La première intelligence céleste, se contemplant comme contingente par elle-même, produit par émanation la première et la plus haute des sphères célestes. Se pensant comme nécessaire par sa cause, Dieu, la première intelligence crée l'âme de cette sphère, ce qui la rend mobile. Pensant Dieu, le nécessaire existant, la première intelligence produit par émanation la seconde. La deuxième intelligence répète ce processus et la chaîne cosmique se poursuit de la même façon jusqu'à la dixième et dernière intelligence céleste, qui gouverne la sphère associée au monde sublunaire. Le pouvoir des intelligences diminue en descendant la chaîne cosmique, et cette dernière intelligence est incapable d'en générer une autre. Plutôt, elle est cause de l'existence de la matière, principe de la multiplicité, et elle produit par émanation les formes substantielles qui donnent réalité aux choses du monde sublunaire, ainsi que les formes intelligibles par lesquelles ces formes sont intelligées. C'est pourquoi cette dernière intelligence céleste, l'intellect agent, est aussi appelée le Donneur de Formes.

²² *Stricto sensu*, Dieu n'a pas d'essence pour Avicenne.

Avicenne affirme donc que l'intellect agent a plusieurs fonctions. Tout d'abord, il affirme comme Aristote que c'est l'agent qui fait passer l'intellect matériel de la puissance à l'acte. L'intellect agent est donc une cause efficiente, chez l'être humain, du passage de l'ignorance à la connaissance. Il est aussi principe ontologique de toute chose existant dans le monde sublunaire; il leur confère existence et forme. Il y a un point de litige, traité plus bas, à savoir si l'intellect agent a pour fonction de nous donner directement les formes intelligibles ou concepts par une émanation dans nos âmes (c'est la thèse émanatiste). Finalement, quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'intellect agent pense éternellement tout intelligible, et Avicenne considère qu'il agit comme dépôt de nos concepts, ou mémoire conceptuelle. En effet, Avicenne croit que les concepts ou formes intelligibles existent réellement. Étant immatérielles, elles ne peuvent subsister dans le corps; elles ne subsistent pas non plus dans l'âme rationnelle, sans quoi elle les penserait toujours en acte, ce qui est contraire à l'expérience; et elles ne peuvent subsister par elles-mêmes, puisqu'Avicenne rejette le platonisme. Il ne reste qu'un lieu où puissent subsister les formes intelligibles: des intelligences célestes toujours en acte, les intelligeant éternellement.²³ Lorsqu'un être humain pense un concept qu'il a déjà acquis, il le fait par jonction avec l'intellect agent, et non en accédant à un concept latent dans sa propre âme.

²³ Davidson 1992, 89.

1.2.2. *L'âme humaine*

Avicenne débute son traité de l'âme par une preuve que l'âme est un principe formel et non matériel. Avicenne appelle âme le principe qui anime le corps vivant: "... parfois, nous voyons des corps qui sentent et se meuvent volontairement, ou plutôt nous voyons des corps qui se nourrissent, croissent et engendrent des semblables. Ils n'ont pas cela par leur corporéité. Il reste donc qu'il existe pour cela, dans leurs essences, des principes autres que la corporéité. La chose de laquelle procède ces actions, (...) nous l'appelons l'âme."²⁴ Que l'âme soit forme implique pour Avicenne qu'elle soit une entéléchie. L'âme est ce qui fait qu'un être vivant soit d'une espèce en particulier. Avicenne résume : "L'âme que nous trouvons est donc une perfection première d'un corps naturel, pourvu d'organes, qui peut accomplir les actes de la vie."²⁵

Toutefois, affirmer que l'âme est une entéléchie est une description de l'âme selon sa relation au corps, non en elle-même. Conséquemment, nous ignorons si l'âme est une substance ou un accident, par exemple du corps. Car, en effet, certaines perfections sont des substances séparées de ce qu'elles parachèvent : le pilote est la perfection du navire, par exemple. Avicenne identifie deux critères de la substantialité : (1) la substance n'existe pas dans un sujet d'inhérence, contrairement à l'accident, et (2) elle doit pouvoir subsister par elle-même.²⁶

²⁴ Avicenne, trad. Bakos 1956, *Psychologie*, 5

²⁵ Avicenne, trad. Bakos 1956, *Psychologie*, 10.

²⁶ Rahman 1952, 9

Avicenne croit ensuite avoir prouvé que l'âme est une substance immatérielle dont le corps n'est pas un sujet d'inhérence, avec l'aide de sa célèbre expérience de pensée de l'homme volant. Un homme créé spontanément dans le vide, privé de toute sensation et ses membres ne se touchant pas, affirmerait l'existence de son essence sans pourtant affirmer l'existence d'un corps ou de ses organes.

Donc l'essence dont l'existence a été affirmée, possède une propriété en tant que (cet homme) est en lui-même autre que son corps et ses membres qui n'étaient pas affirmés. Alors celui qui affirme, possède un moyen pour l'affirmer, en vertu de l'existence de l'âme, comme quelque chose d'autre que le corps, ou, mieux, sans corps.²⁷

L'âme humaine a donc la particularité d'être une substance immatérielle qui a un rapport vers deux côtés, le monde sensible, matériel, et l'intellect agent, immatériel. C'est pourquoi Avicenne considère que les facultés de l'âme rationnelle se divisent en deux, l'intelligence pratique et l'intelligence spéculative. L'intelligence pratique, en relation avec les fonctions appétitives et estimatives de l'âme de même qu'avec la fonction spéculative, est « un principe mouvant le corps de l'homme vers les actes particuliers propres, par l'évidence intellectuelle... »²⁸ Elle est responsable de la vie morale. À propos de l'intelligence spéculative, Avicenne semble affirmer à la fois la thèse émanatiste et la thèse abstractionniste de la connaissance. Dans le même paragraphe, il écrit : « Quant à la faculté spéculative, elle est une faculté que l'âme possède en raison de la connexion avec le côté qui est au-dessus d'elle [l'intellect agent], afin qu'elle pâtisse, qu'elle acquière

²⁷ Avicenne, trad. Bakos 1956, *Psychologie*, 13.

²⁸ *Op. cit.*, 31.

et reçoive de lui. » C'est une face tournée « vers les principes suprêmes, mais il faut que cette face reçoive constamment de ce qui est là et en subisse (constamment) l'effet. » Mais elle est aussi, semble-t-il, « une faculté à laquelle il appartient de recevoir l'impression des formes universelles abstraites de la matière. »²⁹

Avicenne identifie quatre stades de l'âme rationnelle, qu'il définit par sa relation aux intelligibles durant le développement. Le premier stage, l'intellect matériel, est celui du bébé: une pure potentialité de connaître les intelligibles. Pour Avicenne, l'âme rationnelle est une table rase lorsqu'elle commence à exister. Lorsqu'il a acquis les premiers intelligibles, des concepts ou axiomes fondamentaux, par exemple « le tout est plus grand que la partie », on l'appelle intellect dispositionnel, puisqu'il est disposé à acquérir les seconds intelligibles. Lorsque l'intellect a préalablement acquis des concepts mais n'est pas présentement en train de les penser, on l'appelle intellect actuel. Finalement, la pensée occurrente est un état qu'Avicenne nomme « intellect acquis ».³⁰ Le passage à chaque niveau d'actualité supérieure n'est réalisé qu'avec le concours de l'intellect agent.

Voilà assez de précisions sur l'intellect agent et l'âme humaine pour situer les débats exégétiques concernant l'acquisition de concepts chez Avicenne. Passons maintenant en revue les arguments des interprètes émanatistes et abstractionnistes.

²⁹ *Op. cit.*, 33.

³⁰ Gutas 2012, *Avicenna: Metaphysics of the Rational Soul*, 419.

1.2.3. Thèse émanatiste de la cognition

Les exégètes émanatistes interprètent la remarque d'Avicenne concernant l'impression des concepts primaires comme suit : l'intellect agent, qui possède la forme intelligible de la chose et de l'être, les donne directement à l'âme humaine. Marmura, qui voit le système d'Avicenne comme « ultra-rationaliste », affirme que les concepts primaires sont acquis sans aucun contact avec le monde matériel, étant imprimés dans l'intellect humain par émanation directe de l'Intellect Agent. Cette interprétation n'est toutefois valide, avertit-il, qu'à condition de pousser jusqu'au bout l'analogie d'Avicenne entre les concepts primaires et les principes premiers d'Aristote, ce qui n'était peut-être pas son intention.³¹

Goodman, un autre membre du camp rationaliste, affirme :

Like all rationalists, Avicenna sees that no pure concept can be derived empirically. Thus he posits that the ideas of being and necessity are primitives, given to the mind by the hypostatic Active Intellect.³²

Or, Goodman prend pour source l'assertion de Marmura, qui n'est pas inconditionnelle. Même son de cloche chez Aertsen, qui interprète l'allusion à une « impression » comme référant à l'activité de l'Intellect Agent cosmique, qui transmet les concepts directement à l'âme humaine.³³ Or, ces interprétations ne sont pas appuyées directement par le texte de la *Métaphysique du Shifā'*, et dépendent d'une vision globale de la psychologie d'Avicenne selon laquelle l'intellect agent donne directement les formes intelligibles à la

³¹ Marmura 1984, 220-222.

³² Goodman 1992, 124.

³³ Aertsen 2008, 25.

fonction spéculative de l'âme humaine. Les références d'Avicenne à un processus d'abstraction devraient être entendues comme métaphoriques.

Cette interprétation est attrayante. Tout d'abord, on peut noter l'élégance théorique du parallélisme ainsi posé entre l'émanation ontologique des sphères célestes et leur émanation noétique. L'intellect agent imprime les formes substantielles dans la matière, et les formes intelligibles dans les âmes humaines : le Donneur de Forme l'est dans tous les sens. Comme certains mouvements et dispositions de la matière la préparent à recevoir telle forme substantielle, ainsi les mouvements imaginatifs et cogitatifs préparent l'âme humaine à recevoir tel concept. La thèse émanatiste rend l'épistémologie d'Avicenne très optimiste. En effet, puisque la même forme, par exemple du cheval, devient substantielle dans la matière (un cheval concret) ou intellectuelle dans l'âme (le concept *cheval*), et qu'elles proviennent de la même source, l'adéquation entre nos concepts et la réalité est garantie.³⁴

On trouve chez Davidson un recensement des principaux arguments en faveur de l'interprétation émanatiste.

(1) Avicenne affirme que, métaphysiquement, le passage de la potentialité à l'acte advient par un agent qui fournit l'actualité du patient. Si l'actualité de l'intellect spéculatif humain est la pensée occurrente, alors l'intellect agent fournit des pensées occurrentes à l'âme

³⁴ McGinnis 2010, 176.

humaine. Or, l'actualité de l'intellect spéculatif humain est la pensée occurrente. Donc, etc.

The standard argument for the existence of the active intellect thus establishes not merely a cause of human thought. It establishes a cause of human thought that functions by communicating thoughts directly from itself to the human intellect.³⁵

Certes, c'est ce qui se produit dans le cas de la mémoire conceptuelle, mais cela n'explique pas les références apparentes d'Avicenne à l'abstraction. Plus encore, il y a une potentielle équivoque dans l'argument, car « pensée » peut être entendu à la fois comme acte et comme contenu. L'intellect agent pourrait très bien rendre possible l'acte de penser sans transmettre des contenus conceptuels discrets.

(2) La vérité des propositions primaires, par exemple « le tout est plus grand que la partie », nous vient soit de l'expérience, soit de l'intellect agent. Or, les propositions primaires sont nécessairement vraies, et par conséquent ne sont pas connues empiriquement. Donc, ces propositions nous sont transmises par l'intellect agent.³⁶

Cet argument ne concerne toutefois pas la conceptualisation, mais le jugement, qui sont deux ordres distincts. L'évidence des propositions premières est en effet fournie par l'intellect agent lorsque la fonction spéculative de l'âme humaine considère la relation entre les concepts *tout*, *partie* et *plus grand que*. La saisie de cette évidence, tout comme celle des moyens termes des syllogismes, dépend de l'intuition intellectuelle ou *hads*, et

³⁵ Davidson 1992, 87-88.

³⁶ *Op. cit.*, 88.

de la jonction avec l'intellect agent. Mais cela ne prouve pas que l'intellect agent nous fournisse directement nos concepts, comme Avicenne remarque lui-même :

An example of that [a primary intelligible] is [the proposition] that “the whole is greater than the part.” One does not come into possession of this either from sense perception (*'hiss*) or induction (*istiqrā'*) or anything else. To be sure (*na'm*), it is possible that sense perception provides him with a concept (*ta'sawwur*) of “the whole,” “the greater,” and “the part,” but acknowledging the truth of this proposition comes from his nature (*jibilla*)...³⁷

(3) Si l'intellect agent est le dépôt et la mémoire, duquel nous retirons les concepts acquis pour réactualiser leur intellection, alors il communique directement les concepts aux âmes humaines. Or, l'intellect agent est tel. Donc, etc.³⁸

Cet argument est probant, et fournit une interprétation juste du rôle de l'intellect agent dans la mémoire, mais à nouveau il ne concerne pas la conceptualisation. Il est tout à fait cohérent d'accepter cet argument et d'affirmer que lorsque nous acquérons un *nouveau* concept le processus soit différent, dépendant d'une certaine forme d'abstraction. Une fois ce concept acquis, l'intellect humain peut le rappeler en rétablissant la jonction avec l'intellect agent à volonté.

³⁷ *An-Najat*, Caire 1313/1913, cité dans Gutas 2012, *Empiricism of Avicenna*, 406.

³⁸ Davidson 1992, 88-89.

1.2.4. Thèse abstractionniste

L'interprétation émanatiste comporte quelques difficultés. Premièrement, en rejetant le langage de l'abstraction comme métaphorique, elle implique qu'Avicenne n'a pas réussi ce qu'il affirme entreprendre dans ses traités psychologiques: présenter une théorie de l'abstraction.³⁹ Il est en effet difficile d'affirmer que l'abstraction n'est pour Avicenne qu'une façon de parler, à la lumière des nombreux passages où il mentionne sa théorie, comme celui-ci :

Nous disons donc que l'âme connaît en prenant en elle-même la forme des intelligibles, abstraits de la matière. Mais la manière d'être de la forme abstraite existe, ou bien parce que l'intelligence l'abstrait, ou bien parce que cette forme est en elle-même pure de matière; donc l'âme est déjà débarrassée du soin d'abstraire la forme.⁴⁰

Ensuite, la théorie émanatiste amenuise le rôle cognitif des sens externes et internes, puisqu'ils ne font que préparer l'âme à recevoir la connaissance qui viendrait en dernière analyse de l'intellect agent. Or, la méthode philosophique et scientifique d'Avicenne comporte plusieurs traits empiristes: l'observation de la nature pour en déduire des faits, par exemple géologiques; l'observation des symptômes dans la pratique médicale et la pharmacologie; et une volonté de tester les théories scientifiques empiriquement.⁴¹ Avicenne semble par ailleurs clair quant au lien entre la sensation et la conceptualisation lorsqu'il schématise le processus d'acquisition des concepts comme suit : « Donc lorsque

³⁹ Hasse 2001, 39-40.

⁴⁰ Avicenne, trad. Bakos 1956, *Psychologie*, 170.

⁴¹ Gutas 2012, *Empiricism of Avicenna*, 393.

le sens présente une certaine forme à l'imagination, et l'imagination à l'intelligence, l'intelligence en tire une idée. »⁴²

L'abstraction (en latin « tirer de ») décrit donc le processus par lequel l'âme rationnelle tire ses concepts des choses matérielles par le biais de la sensation. La question du lien entre la perception et la conception, encore matière à débat, peut être posée diversement. En langage aristotélicien, on demande à comprendre le réseau de relations qui unit la chose particulière, la forme sensible, la forme intelligible, et l'essence. Comment la forme intelligible peut-elle être *de* cette chose sensible *et* s'appliquer également à d'autres?

La question se spécifie chez Avicenne en raison de sa théorie novatrice de l'indifférence de l'essence. Considérée en elle-même, l'essence, par exemple de l'animalité, n'a pas d'accidents, qu'ils soient matériels ou intellectuels, elle n'est ni universelle, ni particulière, ni numériquement une ou multiple. Mais en réalité l'essence existe soit concrètement, soit dans une intelligence (humaine ou céleste). Sous ces modes d'existence, l'essence est accompagnée d'accidents : en tant que substance concrète, l'animalité a une position, une quantité, etc., mais elle n'est pas prédicable de plusieurs; le contraire est vrai de la forme intelligible. Une théorie avicennienne de l'abstraction et de la conceptualisation, qui garantit l'adéquation de nos concepts avec le monde sensible, doit donc expliquer comment il est possible que la chose sensible, réalisant une essence sous son mode

⁴² Avicenne, trad. Bakos 1956, *Psychologie*, 168.

d'existence concret, produise en nous, sous un mode d'existence intelligible, *la même essence*.

Pour supporter cette interprétation d'Avicenne selon laquelle notre âme rationnelle abstrait des formes intelligibles à partir des phantasmes contenus dans l'imagination sans que ces formes intelligibles soient directement transmises par l'intellect agent, j'analyserai deux passages dans lesquels Avicenne expose sa doctrine de l'abstraction. Mon analyse se concentrera sur le moment où une forme intelligible est abstraite du phantasme dans l'imagination. Le premier passage (cité par Hasse⁴³), provient du *Compendium sur l'âme*, un de ses premiers traités.

The faculty which grasps such concepts (*i.e. intelligibles that are not self-evident*) acquires intelligible forms from sense-perception by force of an inborn disposition, so that forms, which are in the form-bearing faculty (*scil. common sense*) and the memorizing faculty, are made present to [the rational soul] with the assistance of the imaginative and estimative [faculties]. Then, looking at [the forms], it finds that they sometimes share forms and sometimes do not, and it finds that some of the forms among them are essential and some are accidental. An example of the sharing of forms is that the forms 'man' and 'donkey' – in someone forming concepts – share life, but differ with respect to reason and non-reason; an example for essential [form] is 'life' in both of them, an example for accidental form is 'blackness' and 'whiteness'.

When it has found them being forms in this way, each of these essential, accidental, common, or special forms become a single, intellectual form by itself. Hence it discovers by force of this natural disposition intellectual kinds, species, differences, properties and

⁴³ Hasse 2001, 43-44.

accidents. (...) All this [the rational soul is able to do] with the service of the animal faculties and the assistance of the universal intellect, as we will explain below, and with the mediation of necessary, intellectual axioms that naturally exist in it.

Even though this faculty receives help from the faculty of sense-perception in deriving intellectual, single forms from sense-perceived forms, it does not need such assistance in forming these concepts in themselves and in composing syllogisms out of them...

Just as the faculties of sense-perception perceive only through imitation of the object of sense-perception, likewise the intellectual faculties perceive only through imitation of the object of intellection. This imitation is the abstraction of the form from matter and the union with [the form].

Que peut-on tirer comme conclusions de ce passage? Tout d'abord, l'intellect agent n'est mentionné que brièvement comme un assistant au processus d'abstraction. Il est clair qu'il ne transmet pas de concept à l'âme humaine selon ce passage. Les formes intelligibles sont acquises, dérivées, abstraites de la matière par une disposition innée de l'âme rationnelle humaine, par le biais de la perception sensorielle. Toutefois, la conceptualisation elle-même n'est pas une activité du sens ou des organes des sens; c'est l'activité de la faculté rationnelle qui contemple les phantasmes dans l'imagination. Cette faculté emploie ses fonctions naturelles d'analyse, de synthèse (division et composition) et de comparaison pour (1) isoler les essences distinctes mélangées dans le phantasme (2) les classer logiquement (genre, espèce, etc.) et (3) composer des

propositions et des syllogismes. L'âme spéculative n'a cependant aucun contenu préalable et son activité n'est que procédurale.⁴⁴

Avicenne précise plus loin la nature de l'assistance de l'intellect agent :

The substance (*i.e. the universal intellect*), in turn, supplies by the sole force of its essence the power of perception unto the rational soul, and makes the perceived form arise in it as well, as we have said before.⁴⁵

Cela ne doit pas être interprété comme un don de la forme intelligible par l'intellect agent. Il ne fait que permettre à l'âme rationnelle de percevoir la forme et à la forme d'être perçue.

Ce rôle strictement médiateur de l'intellect agent dans la conceptualisation est clarifié dans le *De Anima* du *Shifā'*, où Avicenne présente à nouveau l'abstraction des concepts à partir des phantasmes sur le modèle de la perception sensorielle, en l'occurrence la vision, comparant l'intellect agent au Soleil. Il rejette toutefois la thèse du *Compendium* selon laquelle la forme intelligible est une imitation.

Le rapport de cette intelligence [en acte] avec nos âmes est comme le rapport du Soleil avec notre vue. Car de même que le Soleil est vu par soi-même en acte, et que, par sa clarté en acte, est vu quelque chose qui n'est pas visible en acte, ainsi est la disposition de cette intelligence dans nos âmes. Car lorsque l'intelligence voit les choses particulières qui sont dans l'imagination, et que brille sur elles la lumière de l'Intellect agent en nous, que nous avons mentionné, elles deviennent abstraites de la matière et des liens

⁴⁴ Gutas 2012, *Empiricism of Avicenna*, 319.

⁴⁵ Hasse 2001, 45.

avec la matière, et s'impriment dans l'âme raisonnable, non en tant qu'elles-mêmes passent de l'imagination à notre intelligence, ni en tant que l'idée accablée des rapports (à la matière), — l'idée en elle-même et sa relation en elle-même étant abstraites —, fait ce qui ressemble à elle-même; plutôt en ce sens que la contemplation de la faculté intellectuelle prépare l'âme à ce que la (forme) abstraite due à l'Intellect agent déborde sur l'âme. Certes les réflexions et les méditations sont des mouvements qui préparent l'âme à recevoir le flux, de même que les moyens termes préparent par la manière la plus efficace à l'acceptation de la conclusion (...). Donc lorsqu'à l'âme raisonnable vient un certain rapport avec ces formes par l'intermédiaire de l'Intellect agent, de cette illumination commence à être en l'âme quelque chose appartenant, d'un côté, au genre de ces formes, d'un autre côté, il n'appartient pas à leur genre. De même, lorsque la vue tombe sur des objets colorés, elle produit par eux sur la vue une impression qui n'est pas à tout point de vue conforme à l'ensemble des objets colorés. Car les phantasmes qui sont des intelligibles en puissance, deviennent intelligibles en acte, *non pas eux-mêmes*⁴⁶, mais ce qui est cueilli d'eux. Comme l'impression atteinte des formes sensibles par l'intermédiaire de la lumière, n'est pas ces formes elles-mêmes, mais une autre chose proportionnée à elles, produite par l'intermédiaire de la lumière dans ce qui reçoit étant opposé, de même l'âme raisonnable, lorsqu'elle considère ces formes imaginatives et que la clarté de l'Intellect agent est en continuité avec elle par un mode de continuité, a une disposition naturelle pour ce qu'en elle commence d'être par la lumière de l'Intellect agent, les abstractions de ces formes, (pures) de mélanges.⁴⁷

⁴⁶ Je corrige la traduction de Bakos sur la base de Rahman, qui s'harmonise mieux avec la phrase suivante. Insérant des mots entre parenthèses, Bakos traduit « n'(étant) pas eux-mêmes (en puissance) », ce qui me semble être obscur.

⁴⁷ Avicenne, trad. Bakos 1956, *Psychologie*, 167-168.

Les formulations d'Avicenne sont plutôt alambiquées (et la traduction anglaise n'est guère plus concise), mais je crois que l'analogie est claire. Le Soleil est visible en acte puisqu'il est source de lumière, mais les autres choses ne sont visibles que par sa clarté. L'intellect agent est intelligible en acte mais les phantasmes, potentiellement intelligibles, ne sont réellement intelligibles que par la clarté de l'intellect agent. Parce que le Soleil éclaire la pierre, il la rend visible; parce que l'intellect agent illumine le phantasme, il le rend intelligible. La forme sensible de la pierre peut être abstraite de la matière par la sensation. La forme intelligible est abstraite du phantasme par l'intellect. Ce n'est pas la pierre elle-même qui entre dans l'œil mais quelque chose qui lui ressemble et lui est proportionné. De même, ce ne sont pas les phantasmes eux-mêmes qui entrent dans l'intellect, mais « ce qui est cueilli d'eux ». Ce n'est pas non plus une copie intellectuelle du phantasme, qui aurait encore des attachements matériels. C'est une abstraction « pure de mélange ».

Lorsqu'Avicenne affirme que la contemplation de l'âme rationnelle et ses mouvements préparent l'âme à recevoir la forme intelligible, il n'affirme pas que celle-ci provient de l'intellect agent. Elle est abstraite « due à l'intellect agent » dans le même sens que la forme visible est abstraite due au Soleil. La forme « déborde sur l'âme », qui reçoit le « flux », mais nulle part est indiqué que l'intellect agent en soit la source. La source est le phantasme, qui est potentiellement intelligible. L'illumination de l'intellect agent est l'intermédiaire, comme la clarté du Soleil est l'intermédiaire permettant à la forme sensible

d'être communiquée d'une chose particulière à l'organe du sens. Cette illumination permet une continuité entre l'imagination et l'intelligence.

La noétique de la formation conceptuelle d'Avicenne n'est donc pas néoplatonicienne mais résolument aristotélicienne. En fait, clairement le point de départ de ses réflexions chez Aristote : « ...il est nécessaire (...) qu'il existe un intellect [possible] de cette sorte dans lequel tous les êtres se produisent, et, d'autre part, ce par quoi il est possible de les produire tous [l'intellect agent], (qui se présente) à la manière d'une disposition permanente semblable à la lumière : en effet, la lumière fait aussi que les couleurs existant en puissance deviennent des couleurs en acte. »⁴⁸ Et Aristote affirme aussi, tout comme le pense Avicenne : « Pour l'âme intellectuelle les images (*phantasmata*) sont semblables aux objets sensibles (*aisthêmata*)... »⁴⁹

1. 3. L'intellection des notions premières

Qu'est-ce que la raison abstrait du phantasme exactement? A quoi correspond la forme intelligible? Dans le *Livre des Directives et Remarques*, Avicenne affirme que c'est l'essence ou la quiddité :

Parfois [la chose] est intelligible, lorsque l'on conçoit, tirée de Zayd par exemple, l'idée d'homme appartenant encore à d'autres. La chose, quand elle est perçue par les sens, est le plus souvent recouverte de voiles étrangers à sa quiddité; si on les retirait, leur suppression n'aurait pas d'effet sur le fond de cette quiddité, tels

⁴⁸ Aristote, *De l'âme*, 430 a 12-16.

⁴⁹ *Op. cit.* 431a 14-15.

sont lieu, position, qualité, mesure en eux-mêmes. Si tu les imaginais remplacés par d'autres, cela n'influe pas sur la vérité de sa quiddité humaine. (...)

L'intelligence a le pouvoir d'abstraire la quiddité enclose dans les concomitants étrangers qui l'individualisent, avec la certitude de sa vérité, au point que, travaillant comme elle a travaillé sur le sensible, elle fait de ces données un intelligible. »⁵⁰

Cela est en conformité parfaite avec la thèse de l'indifférence de l'essence. C'est la même essence existant dans la réalité concrète qui existe dans l'âme intelligente. Cette thèse pose toutefois un problème pour la question qui préoccupe cette recherche. Car en effet il n'y a pas de quiddité ou d'essence des réalités correspondant aux notions premières, la chose, l'existant et le nécessaire. Comment pourrait-il y avoir essence ou forme de ce qui transcende matière et forme? Ces concepts ne sont pas non plus des seconds intelligibles ou concepts logiques, comme ceux de genre, espèce, etc., pour deux raisons. Tout d'abord les seconds intelligibles ne correspondent à aucune réalité extérieure, alors que l'existence et la choséité sont des concepts métaphysiques. Ensuite, les seconds intelligibles adviennent par la classification des premiers intelligibles. Or, les notions premières sont justement imprimées dans l'âme de manière primaire. Rien non plus ne nous permet d'assumer que ces notions nous proviendraient directement de l'intellect agent.

Ces concepts sont-ils alors, en dépit du fait qu'ils ne sont pas des essences, tout de même abstraits des phantasmes? Il n'est pas évident que les simples fonctions

⁵⁰ *Livre des Directives et Remarques*, 314-315.

procédurales de l'âme suffisent à isoler ces concepts, puisqu'il n'y a pas de phantasme qui ne soit pas d'une chose existante ou construit à partir de phantasmes de choses existantes. On peut certes comparer les hommes aux non-hommes, ou les hommes entre eux pour différencier leur essence de leurs accidents. Mais on ne peut comparer un phantasme d'un existant avec celui d'un non-existant, puisqu'il n'y a rien de tel. Il est vrai que lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de preuve du sujet de la métaphysique, l'existence en tant qu'existence, Avicenne affirme « sense inasmuch as it is sense bestows only [knowledge of] existence. »⁵¹ Mais par là il entend seulement « il y a de l'existence » est évident au sens, non que ce concept nous soit fourni par les sens.

Avicenne n'est donc pas explicite quant à la provenance des notions premières. Toutefois je crois qu'à la lumière de certaines affirmations d'Avicenne il est possible de construire une théorie selon laquelle l'âme dérive ces concepts de sa propre connaissance d'elle-même, par une intuition intellectuelle. Arif (2000) propose une excellente étude du rôle de l'intuition intellectuelle (*hads* en arabe, *khirad* en perse) dans l'épistémologie d'Avicenne. Il affirme que c'est par cet éclair de la raison (1) que nous donnons notre assentiment aux axiomes des sciences et aux propositions évidentes mais indémonstrables, (2) que nous trouvons les moyens termes des syllogismes (« *Hads of the middle [term] occurs without [discursive] thinking, for it occurs to the mind in one stroke* »⁵²), (3) que nous connaissons les concepts primaires et (4) que l'âme se connaît elle-même. Toutefois, il ne fait pas le lien entre (3) et (4), ce qui à mon avis est une lacune de son analyse.

⁵¹ Avicenne, trad. Marmura, *Metaphysics of The Healing*, 15.

⁵² Avicenne, *al-Ta'īqāt*, 141, cité dans Arif 2000, 98.

Premièrement, il faut noter que l'argument de l'homme volant n'est pas uniquement une preuve de l'immatérialité de l'âme mais aussi une preuve que l'âme se connaît comme existante – mais pas nécessairement comme âme. Or tout ce qui est immatériel est intelligible par soi et n'a pas besoin d'être abstrait. C'est le cas de l'âme. Cette perception de soi est naturelle, immédiate et primordiale: « Self-awareness is the natural disposition of the self, being its very existence, and thus we do not need anything external with which to perceive the self, but the self is that with which we perceive its self. »⁵³

La connaissance des notions premières n'est pas le produit d'une déduction; elle doit donc être donnée immédiatement :

Being is known [only] through intuitive intellect (*khirad*) without the aid of definition or description. Since it has no definition, it has neither genus nor differentia, because nothing is more general than it. And "being" does not have a description either, since nothing is better known than it.⁵⁴

L'âme pourrait tirer ce concept de l'intellection de son existence. J'insiste ici que l'âme connaît de manière primordiale son *existence*; elle ne se perçoit pas comme une âme et ne sait rien de son essence dans cette intuition :

He who has attained this truth should closely examine his reality and his current awareness of his self. Let him reflect upon his consciousness that the very fact that *he is* and that he has limbs and actions attributed to him, is but an intuition of the self's existence. (...) But intuition of the self's existence (...) will remain

⁵³ Avicenne, *al-Ta'liqāt*, cite dans Gutas 2012, *Empiricism of Avicenna*, 403.

⁵⁴ Avicenne, *Danish Namah-yi : Ilahiyyat*, 8-9, cité dans Arif 2000, 119.

the same regardless of any change...for the intuited existence of the self is always "one".⁵⁵

Par élimination et avec l'appui de ces citations, il semble que cette conjecture est plausible. Les notions premières ne sont pas données par l'intellect agent, elles ne sont pas présentes de manières innées dans l'âme, puisqu'elle est une table rase. Il y a donc deux possibilités : soit l'âme connaît l'existence par la sensation, soit elle la connaît par cette intuition rationnelle. Or, Avicenne est muet à propos de la première alternative. Si on suppose qu'elle est fautive, il serait étrange que ces concepts nous proviennent d'une intuition qui ne soit pas une intuition *de* quelque chose. Or la seule substance dont nous puissions rationnellement et naturellement avoir l'intuition de son existence est notre propre âme, et cette intuition de soi est son activité naturelle.

CONCLUSION

Ce chapitre a examiné en quel sens Avicenne entend que « l'existant, la chose, le nécessaire » sont les premiers connus, s'attardant toutefois davantage sur le concept d'existant, qui semble avoir priorité parmi les transcendants. Nous avons étudié sa noétique controversée, sa conception de l'intellect agent séparé; nous avons pris position sur des débats interprétatifs concernant sa théorie de l'intellection, étant davantage persuadés par les arguments en faveur de l'interprétation abstractionniste que ceux en faveur de la thèse émanatiste. Finalement, nous nous sommes arrêtés sur deux alternatives contenues implicitement dans le texte d'Avicenne. Soit, comme il est

⁵⁵ Avicenne, *Mubahathat*, 59, cité dans Arif 2000, 125-126.

plausible, la connaissance de l'existant nous provient par une abstraction des sens, soit, conjecture que je propose, elle nous vient d'une intuition rationnelle de l'existence de notre propre âme.

CHAPITRE II

THOMAS D'AQUIN

INTRODUCTION

Pour l'étude qui nous concerne, Thomas a cet avantage sur Avicenne qu'il énonce plusieurs fois et sans ambiguïté la thèse selon laquelle l'étant (*ens*) est le premier intelligible, le premier objet de connaissance intellectuelle, ou le premier objet à « tomber » dans l'intellect, ou à être « saisi » par celui-ci. « En effet, ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce qu'on conçoit. »⁵⁶ Ou encore : « Dans la première opération [de l'intellect] certes il y a quelque chose de premier qui se présente dans la conception de l'intelligence et c'est ce que j'appelle l'être; et par cette opération rien ne peut être conçu dans l'esprit sans la conception de l'être. »⁵⁷ Voir aussi : « En effet, la première représentation qui tombe dans l'intelligence, sans laquelle rien ne peut être saisi par cette dernière, est l'être... »⁵⁸ Il ne manque pas d'exemples.⁵⁹ Un autre avantage sur Avicenne est que Thomas ne laisse pas penser qu'autre chose (le nécessaire, la chose, l'un, etc.) soit la notion primaire, si on le lit clairement.

⁵⁶ *S. T.* Ia-IIae q. 94 a. 2, co

⁵⁷ *In Meta*, lib. 4, lec. 6, 605

⁵⁸ *In Sent.* Lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co

⁵⁹ Cf. *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15; *S. T.*, I, q. 5, a. 2; *De Veritate*, q. 21, a. 1; *Contra Gentiles*, II, 83; etc. Il y a au moins une dizaine de passages.

En quel sens, cependant, l'étant est le premier connu, Thomas ne l'argumente pas toujours en détail. Il y a deux modes généraux, ayant eux-mêmes des sous-espèces, selon lesquelles cette proposition peut être comprise, soit : l'être a une priorité conceptuelle ou logique, ou l'être a une priorité psychologique, intellectuelle. Selon la première thèse, l'étant a une relation de primauté parmi les contenus conceptuels, de sorte que les autres ne peuvent logiquement être conçus sans lui, puisque son extension et son intension les incluent tous. Selon la seconde, (a) l'étant est le premier objet conçu par notre intelligence, au sens où il est la condition de possibilité de tous nos autres actes de compréhension et de jugement, et donc, il s'ensuit, (b) qu'il est le premier conçu dans l'ordre d'origine. Il y a de bonnes raisons de penser que Thomas endosse (selon des sens à encore préciser) ces deux thèses.⁶⁰

Comme nous le verrons, Thomas fournit des justifications explicites pour la première thèse. En ce qui concerne la seconde thèse, celle de l'origine cognitive du concept d'être, il est difficile de trouver des arguments directs de la part de Thomas.⁶¹ Il faut faire un certain travail de reconstruction à partir de sa psychologie cognitive. De notre point de vue méthodologique, qui est d'interpréter la pensée de Thomas de manière analytique, nous nous trouvons d'autant plus dans l'embarras que les interprétations sont multiples et souvent guidées par des *projets* philosophiques et des engagements métaphysiques qui ne sont pas les nôtres. Cela est dû au fait que le thomisme est une philosophie encore vivante et relativement vigoureuse, contrairement à l'avicennisme ou au scotisme. Par exemple, des thomistes comme Étienne Gilson et Jacques Maritain sont occupés à

⁶⁰ Tavuzzi 1987, p. 555

⁶¹ Kemple 2017, p. 10

défendre le réalisme de Thomas contre l'idéalisme de leurs contemporains.⁶² Sans nier leurs contributions, nous nous accordons pour dire, avec Owens :

These modern insights are signal gains for the tradition of Thomistic studies. But for dissipating the real oppositions they have engendered when developed separately, direct immersion in the text itself of Aquinas seems indispensable.⁶³

Notre méthode sera donc de lire attentivement Thomas (et non le thomisme comme tradition vivante) et des interprètes ayant des visées plus proprement exégétiques et analytiques.

Ce chapitre sera organisé comme suit. Tout d'abord, nous analyserons l'argument le plus détaillé de Thomas en faveur de la thèse de la primauté conceptuelle, qui se trouve au tout début du *De Veritate* (q. 1, art. 1). Puisque cet argument n'est pas sans problème, nous clarifierons ensuite ce que Thomas entend par *ens*, au sens du premier connu; Thomas utilise en effet ce terme d'une manière qui diffère de *ens reale*, *ens commune*, *ens in quantum ens*, etc. À la suite de cet exercice, nous clarifierons et vérifierons la validité de la thèse de la primauté conceptuelle. En dernier lieu, nous examinerons la thèse de la primauté intellectuelle de Thomas à la lumière de sa psychologie cognitive.

⁶² Kemple 2017, pp. 88-89

⁶³ Owens 1976, p. 690

2.1. L'argument du *De Veritate*

Cet argument, une solution à la toute première question, « Qu'est-ce que la vérité? », est essentiel pour comprendre la pensée de Thomas à propos de l'étant comme premier connu, et c'est d'ailleurs le point de départ textuel de Aertsen⁶⁴ et Kemple.⁶⁵ Il convient de le citer.

De même que, dans les démonstrations, il est nécessaire de se ramener à des principes que l'intelligence connaît par eux-mêmes (*per se intellectui nota*), de même quand on recherche ce qu'est (*quid est*) chaque chose; sinon, dans les deux cas, on irait à l'infini et ainsi la science et la connaissance des choses se perdraient tout à fait.⁶⁶

La ressemblance avec la raison donnée par Avicenne pour postuler une notion première est patente; il n'est pas nécessaire de réanalyser le même argument, qui repose sur l'analogie entre l'ordre du jugement, où il est su qu'il y a des premiers principes, et celui de l'appréhension des quiddités; et sur l'impossibilité d'une régression à l'infini dans aucun de ces ordres. Thomas poursuit en affirmant la thèse substantielle que cette notion primaire est *ens* :

Or ce que l'intelligence conçoit en premier comme le plus connu (*quasi notissimum*) et en quoi elle résout toutes ses conceptions, est l'étant (*ens*), comme dit Avicenne au début de sa *Métaphysique*. Par conséquent, il est nécessaire que toutes les conceptions de l'intelligence s'entendent par addition à l'étant.⁶⁷

⁶⁴ Aertsen 2012, p. 213

⁶⁵ Kemple 2017, p. 21

⁶⁶ *De Veritate*, q. 1, art. 1

⁶⁷ *Ibid.*

Thomas se réclame de bon droit d'Avicenne. Mais, ayant déjà examiné l'argument de celui-ci en détail, on remarque deux différences. La première, déjà mentionnée, est que Thomas n'identifie qu'une seule notion première, ce qu'il justifiera. La deuxième est que Thomas évite complètement le terme *impression*, et parle plutôt de conception⁶⁸ (*conceptiones*). Cette différence est fondée, comme nous le verrons, dans leurs divergences au sujet des processus de cognition.

Il y a donc quatre propositions centrales à cet argument, comme le remarque Kemple⁶⁹:

1. *Ens est le premier conçu.* Cela peut être entendu comme une affirmation de la thèse logique ou psychologique, quoique la portée de l'argument soit plutôt logique.
2. *Ens est le plus connu.* On peut entendre cette proposition dans deux sens. Soit *ens* est le plus connu par soi, soit il est le plus connu pour nous. Le premier sens est à rejeter, car ce qui est le plus connu par soi est ce qui est le plus en acte, c'est-à-dire Dieu.
3. *Ens est ce en quoi toutes les autres conceptions sont résolues.*
4. *Les autres concepts sont tous des additions à ens.*

Ces deux propositions seront éclairées davantage par la suite. Mais tout d'abord il convient de comprendre quelle notion d'*ens* exactement est cette notion première.

⁶⁸ Aertsen 2012, p. 214

⁶⁹ Kemple 2017, p. 147

2.2. Le sens de *ens* comme premier connu

2.2.1. Le concept le plus commun

Ce qui donne avant tout son aspect primaire à l'*ens*, c'est que c'est le concept le plus commun, le plus universel, le plus général (bien qu'au sens propre l'*ens* ne soit pas un genre⁷⁰). Il est commun en deux sens. Tout d'abord, comme il a été indiqué, et comme Thomas le mentionne autre part, parce que sa « notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit »⁷¹ (il comprend tout par l'intension) et parce que « rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit extérieur... »⁷²(il comprend tout par l'extension). Mais on peut trouver des affirmations qui lient directement l'universalité de l'étant à la primauté de sa connaissance, selon le principe que le plus général est appréhendé avant le plus spécifique :

Il faut donc préciser que sont acquis en premier, les plus universels selon la simple appréhension. L'être, en effet, tombe premièrement dans l'intellect, au dire d'Avicenne, et animal tombe avant homme. (...) dans l'engendrement de la science, l'intelligence conçoit d'abord animal puis homme.⁷³

Il s'ensuit également que ce concept est le plus commun, comme Avicenne le disait également, en ce deuxième sens qu'il est connu de quiconque conçoit et raisonne – il est

⁷⁰ *DV*, q. 1, art. 1

⁷¹ *S. T.* Ia, q. 94, art. 2

⁷² *De Potentia*, VII, art. 2, ad 9

⁷³ *In Meta* I, lectio 2, n. 46; Cf. *S. T.* I, q. 85, art 3 : « Ce qui se présente en premier à notre intellect, c'est la connaissance de l'animal avant celle de l'homme. Et cela s'applique à chaque fois que nous comparons un concept plus universel à un autre qui l'est moins. »

commun à tous les hommes. Car tout raisonnement présuppose le principe de non-contradiction, qui lui-même présuppose la notion d'*ens*.

De même que tous les êtres se ramènent à un premier être, de même, les principes de la démonstration doivent absolument se réduire à l'un d'entre eux, qui tombe prioritairement sous le regard de notre philosophie. Celui-ci stipule l'impossibilité pour l'identique d'être, simultanément, et de ne pas être. Il est premier pour la raison qu'il met en jeu l'être et le non-être, lesquels sont les premiers objets auxquels l'intellect accède.⁷⁴

Or ce principe est connu naturellement de tous : « En effet toute intelligence possède certaines choses qu'elle pense naturellement, comme notre intelligence des premiers principes. »⁷⁵ Il s'ensuit que *ens* est connu de tous. Soyons clair toutefois que son universalité logique lui confère sa primauté conceptuelle comme une cause. Le second genre de communauté en est plutôt un effet.

2.2.2. *L'ens comme premier connu est un tout confus*

Contrairement à Scot, qui, comme on le verra, affirme que l'étant ne peut être connu que distinctement, il faut comprendre chez Thomas l'*ens* qui tombe en premier dans l'intellect comme un concept confus et indistinct. Une connaissance claire et distincte du concept le plus universel, qui nous serait donnée naturellement et immédiatement, irait à l'encontre de la conception des sciences de Thomas : « Les universels seront donc les

⁷⁴ *In XI Meta*, lectio 5, n. 2211

⁷⁵ *Comp. Theol.*, ch. 43

plus ardu à connaître pour l'homme, et la science qui les étudie sera d'autant plus difficile pour lui. »⁷⁶ Notre connaissance primordiale de l'étant ne correspond donc pas au concept de l'*ens commune* ou l'*ens in quantum ens*, de l'être en général qui est l'objet de la science métaphysique; au même sens où notre concept ordinaire de Soleil n'est pas celui, distinct et précis, qui a été développé par l'astronome par processus de composition et division et de raisonnement – quoiqu'il en soit évidemment le fondement.⁷⁷ Thomas admet pleinement que notre intelligence, dans son passage de la puissance à l'acte, connaît confusément, puis distinctement, procédant par intermédiaires :

Tout ce qui change ainsi parvient d'abord à l'acte incomplet, intermédiaire entre la puissance et l'acte, avant d'arriver à l'acte parfait. Cet acte parfait, c'est la science achevée, qui fait connaître les réalités d'une manière distincte et précise. Quant à l'acte incomplet, c'est une science imparfaite qui donne une connaissance indistincte et confuse. Car ce qu'on connaît de cette façon est connu sous un certain rapport en acte, et sous un autre, en puissance. Aussi, dit Aristote, « ce qui est d'abord manifeste et certain pour nous l'est d'une manière assez confuse ; mais ensuite nous distinguons avec netteté les principes et les éléments. »⁷⁸

Il faut donc comprendre l'*ens* comme un tout totalement confus, comme signifiant n'importe quel étant de la manière la plus générale. Nous ne savons pas, en connaissant *ens*, que tout étant est soit en puissance, soit en acte, par exemple. Car la connaissance confuse est la connaissance d'un tout dont on ne connaît pas les parties. C'est pourquoi cette connaissance confuse de l'universel est une science imparfaite; elle est, certes, en

⁷⁶ *In I Meta*, lectio 2, n. 45

⁷⁷ Travuzzi 1987, p. 559

⁷⁸ *ST I*, q. 85, art. 3

acte quant au tout, mais elle est en puissance quant aux parties : « Celui qui connaît une chose de manière confuse est encore en puissance à connaître le principe de distinction. Par exemple, celui qui connaît le genre, est en puissance à connaître la différence spécifique. »⁷⁹ Nous reviendrons sur ce point dans la prochaine section, lorsque nous examinerons les additions conceptuelles à l'étant.

2.2.3. *Ens est ce qui est*

Bien qu'il soit à proprement parler impossible de définir *ens*, puisqu'il est présupposé dans toute définition, Thomas caractérise plus précisément la nature de l'*ens* comme premier conçu, en ce qu'il englobe à la fois la notion d'essence et celle d'existence.

C'est le plus frappant à propos de "l'être" (*ens*), qui n'est rien d'autre que 'ce qui est' (*quod est*). Dans son cas, le verbe paraît bien signifier une réalité, du fait qu'on dise 'ce qui' (*quod*), et que cette réalité soit, du fait qu'on dise 'est'. De fait, si cette expression, "l'être", signifiait principalement l'être, à la façon dont elle signifie une chose qui détient l'être, elle signifierait sans doute que quelque chose soit. Cependant, la composition impliquée du fait de dire 'est', l'expression 'l'être' ne la signifie pas principalement; elle la consigne en tant qu'elle signifie principalement une réalité détenant l'être.⁸⁰

Ce passage mérite éclaircissement. Il est plus approprié de traduire ici *ens* par étant, puisque ce qui est signifié est une essence ayant l'existence. Ce n'est toutefois pas,

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *In Peri Herm*, lib 1, lectio 5, n. 20

comme le précise Thomas, un jugement propositionnel *que* quelque chose existe. C'est plutôt que la notion d'étant est celle *de* ce qui existe, et « consigne » les deux aspects qui composent l'étant, l'essence et l'existence. C'est la notion d'un sujet existant. Walton exprime l'idée clairement : "Being (*ens*) is the same as that which is (*quod est*). Thus it signifies both the thing in that it says that which (*quod*) and it signifies existence (*esse*), in that it says is (*est*)."⁸¹

2.3. La priorité logique d'*ens*

2.3.1. Opérations de l'intellect

Thomas distingue trois opérations logiques de l'intellect, qui se réduisent à deux. Elles sont aussi, évidemment, des actes cognitifs, mais il convient de les mentionner dans cette section, pour mieux comprendre la priorité logique d'*ens*. Ces opérations sont (1) le raisonnement, lorsque l'intellect compose et divise des arguments à l'aide de propositions, (2) le jugement, lorsque l'intellect compose et divise des termes en propositions, et (3) la compréhension ou l'appréhension des quiddités, du « quod ». ⁸² On voit que (1) présuppose (2), qui présuppose (3). Les deux premières opérations se réduisent en fait à une seule, la composition et la division – car composer, en soi, n'est pas différencié entre composer des propositions ou composer des termes. Mais il y a lieu de penser que nous composons également dans la formation des concepts⁸³, puisque

⁸¹ Walton 1950, p. 359.

⁸² Stump 1998, pp. 288-289

⁸³ Kemple 2017, p. 260

« L'étant qui est premier au sens de la généralité (...) est connu dans la connaissance de n'importe quelle réalité. »⁸⁴ Si cela est vrai, il n'y a que l'étant qui est connu simplement.

Non seulement *ens* est primordial dans ces deux opérations (l'appréhension, et la composition/division), mais aussi, ces opérations correspondent aux deux aspects du *quod est* : l'appréhension portant sur l'essence, et le jugement portant sur l'existence. La structure même de notre acte cognitif correspond à la structure métaphysique de l'étant comme composé d'essence et d'existence.

...l'opération de l'intelligence est double, à savoir la première par laquelle l'intelligence connaît l'essence et qu'on appelle l'intelligence des indivisibles, et l'autre par laquelle l'intelligence compose et divise, on retrouve dans chacune d'elles quelque chose de premier. Dans la première opération certes il y a quelque chose de premier qui se présente dans la conception de l'intelligence et c'est ce que j'appelle l'être; et par cette opération rien ne peut être conçu dans l'esprit sans la conception de l'être. Et parce que ce principe, à savoir qu'il est impossible à une même chose d'être et de ne pas être simultanément, dépend de l'intelligence de l'être, tout comme cet autre principe, à savoir que tout ensemble est plus grand que sa partie, dépend de l'intelligence du tout et de la partie, c'est pourquoi ce principe sur l'être est-il aussi naturellement premier dans la deuxième opération de l'intelligence qui compose et divise.⁸⁵

⁸⁴ *DV*, q. 10, art. 11, ad 10

⁸⁵ *In IV Meta*, lectio 6, n. 605C

On peut donc conclure que l'acte d'appréhension d'*ens* est fondamental à toute activité logique. Nous examinerons plus bas cet acte d'appréhension.

2.3.2. La résolution

Ces distinctions faites, il convient de clarifier la proposition (3). En quel sens les autres concepts se résolvent dans *ens*? Au sens le plus simple, on peut comprendre la résolution comme le discernement de quelque chose de commun dans une multitude⁸⁶ : « ...la considération rationnelle se termine à l'intellectuelle par la voie de résolution, en tant que la raison exprime de plusieurs considérations une vérité simple (*ex multis colligit unam et simplicem veritatem*) ».⁸⁷

Cependant, il faut être prudent, puisque Thomas parle souvent de la résolution dans le contexte d'une méthode proprement métaphysique et scientifique de recherche de causes universelles.⁸⁸ Cela impliquerait que les autres concepts se résolvent dans le concept métaphysique de l'*ens commune*. Or cela est contraire ce qui a été établi, à savoir que l'*ens* comme premier connu ne peut pas être ce concept. Il faut donc comprendre que la résolution est aussi employée dans le raisonnement pré-théorétique, et que *ens* résout non seulement la science métaphysique, mais toute la cognition humaine.⁸⁹

⁸⁶ Kemple 2017, p. 240

⁸⁷ *In de Trin.*, q.6, art. 1, c.3

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Kemple 2017, p. 241

Mais il y a encore un autre problème, puisque la résolution s'entend dans deux sens.

...il arrive quelquefois que la raison procède d'un point à un autre suivant la chose (*secundum rem*), comme lorsque la démonstration se fait par les causes ou par les effets extrinsèques; en composant on procède des causes aux effets comme voie de résolution (...) Le dernier terme de résolution dans cette voie se trouve quand on arrive aux causes dernières les plus simples, qui sont les substances séparées. D'autres fois, on procède d'un point à un autre suivant la raison (*secundum rationem*), comme lorsqu'on procède suivant les causes intrinsèques.⁹⁰

Dans le sens *secundum rem*, il est approprié de dire que le terme de la résolution est l'étant. En effet, les causes extrinsèques premières et les plus universelles sont les substances séparées, et la Cause Première est Dieu, qui est l'Être. Toutefois, il est clair que lorsque Thomas affirme que tous nos concepts se résolvent en *ens*, il l'entend dans le second sens, *secundum rationem*, qui passe du plus particulier au plus universel dans l'ordre conceptuel. Voilà donc la proposition (3) expliquée.

2.3.3. Additions à ens

Il reste à clarifier la proposition (4). En quel sens tous les autres concepts s'ajoutent-ils à *ens*? Revenons à la suite de l'argument.

Or, à l'étant ne peuvent s'ajouter des choses pour ainsi dire étrangères, à la façon dont la différence s'ajoute au genre, ou l'accident au sujet, car n'importe quelle nature est essentiellement

⁹⁰ *In de Trin.*, q.6, art. 1, c.3

étant; (...) mais que, si l'on dit que les choses s'ajoutent à l'étant, c'est qu'en tant qu'elles expriment un mode de l'étant lui-même, mode non exprimé par le nom d'étant.⁹¹

Thomas identifie ces deux modes comme étant le mode catégoriel, « en sorte que le mode exprimé soit un mode spécial de l'étant »⁹², et le mode transcendantal « en sorte que le mode exprimé soit un mode général accompagnant tout étant. »⁹³ C'est selon le premier mode que l'étant tombe sous les catégories. Et, en effet, la catégorie exprime un mode de l'étant qui n'est pas compris dans le seul nom d'étant, sans être une différence (la différence étant extrinsèque au genre, et rien n'est extrinsèque à l'étant) : « on exprime par le nom de substance un certain mode spécial d'être, à savoir, l'étant par soi. »⁹⁴ La substance n'est pas une espèce de l'étant, c'est un « degré d'entité », comme il y a des degrés d'intensité dans les couleurs.

Thomas distingue également deux façons de comprendre le mode transcendantal, un mode absolu et un mode relatif; « soit comme accompagnant chaque étant en soi, ensuite comme accompagnant un étant relativement à un autre. »⁹⁵ Selon le mode absolu, il n'y a qu'une seule chose qui soit affirmée et une seule chose qui soit niée de tout étant. Ce qu'on affirme de tout étant, c'est l'essence, « d'après laquelle il est dit être; et c'est ainsi qu'est donné le nom de « réalité » (*res*)... »⁹⁶ On trouve donc le transcendantal « chose », qui accompagne tout étant. Ce qui est nié de tout étant, c'est la division. On

⁹¹ *DV*, q. 1, art. 1

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

trouve donc ainsi le transcendantal « un » : « l'un n'est rien d'autre, en effet, que l'étant sans division. »⁹⁷

Quant aux transcendants relationnels, ils sont aux nombres de trois. *Aliquid*, « quelque chose », c'est lorsqu'on considère l'étant comme divisé, non pas en lui-même, mais des autres étants. Les deux autres transcendants concernent la relation de tout étant à un étant qui a la particularité d'être transcendentalement ouvert à tout étant par sa faculté cognitive, à savoir l'âme humaine.⁹⁸ Il y a deux de ces transcendants, correspondant aux puissances appétitives et intellectives de l'âme. La correspondance de l'étant au désir est appelée le « bien »; la correspondance de l'étant à l'intellect est appelée la « vérité ».⁹⁹

2.3.4. *Le premier transcendantal*

On voit, de ce qui a été dit, que l'étant et les autres transcendants, en particulier ceux qu'il possède par soi, sont co-extensionnels. C'est ce que Thomas veut dire en affirmant qu'ils « accompagnent » tout étant. Ils ne sont pas pour autant co-intensionnels. En effet, l'un, par exemple, contrairement à l'étant, présuppose l'indivis. On peut mieux comprendre la priorité logique de l'étant si on considère en quoi il est source d'une chaîne conceptuelle, et comment les autres concepts sont dérivés de lui par nos actes cognitifs. Tout d'abord, Thomas décrit la chaîne conceptuelle comme suit :

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Aertsen 2012, p. 221

⁹⁹ *DV*, q. 1, art. 1

...ce qui est saisi en premier lieu par l'intelligence, c'est [1] l'être lui-même et par conséquent [2] le non-être et par conséquent [3] la division et par conséquent [4] l'un qui est privé de division et par conséquent le [5] multiple.¹⁰⁰

Il y a, en outre des cinq identifiés, deux concepts supplémentaires dans ce passage : la négation et la privation. Or il ne faut pas comprendre la négation comme un concept; c'est plutôt un acte de la deuxième opération, par laquelle l'intellect compose et divise. Il en va de même pour la privation, qui n'est pour Thomas qu'une forme de négation dans un genre : « ce n'est pas tout non-voyant [négation] qu'on qualifie d'aveugle [privation], mais seulement le sujet biologiquement apte à voir. »¹⁰¹ Donc l'étant est le seul transcendantal qui soit appréhendé simplement; tout autre le présuppose, et nécessite un acte de la seconde opération de l'intellect. En effet, on ne conçoit le non-être que par la négation de l'être. De cela naît le concept de division entre l'être et le non-être. Niant la division de l'être, on conçoit l'un. Finalement, le multiple n'est que la division de l'un.

On peut donc résumer cette section. *Ens* a une priorité logique parce que toutes les autres opérations logiques (jugement et raisonnement) le présupposent. Cependant, il est seulement compris initialement comme un tout universel confus. Tout autre addition contracte et détermine catégoriellement l'être, ou ajoute à son intension de manière transcendantale. C'est donc le fondement logique des catégories et des transcendants. Parmi ces transcendants, l'être est le premier, et le seul saisi sans dérivation logique.

¹⁰⁰ *In IV Meta*, lectio 3, n. 566

¹⁰¹ *In IV Meta*, lectio 3, n. 565

2.4. La priorité psychologique d'*ens*

2.4.1. L'empirisme

Thomas est un empiriste. Pour l'être humain, en ce monde, l'acte d'intellection tire sa source ultime dans les choses qui affectent les sens: « Or, toute ce que notre intelligence atteint, dans la vie présente, nous le connaissons par rapport à ces choses sensibles et naturelles. »¹⁰² C'est pourquoi aucun concept, même *ens*, n'est inné: « au commencement, [l'intelligence humaine] est "comme une tablette de cire où il n'y a rien d'écrit", selon l'image d'Aristote. »¹⁰³ Il est donc évident que *ens* n'est pas, au sens strict, le premier *connu*, mais bien le premier *conçu*. La connaissance intellectuelle « prend en quelque sorte son origine de la *connaissance* sensible. »¹⁰⁴ Le premier *connu* sera quelconque réalité sensible. Les sens sont des facultés *cognitives*, et non seulement comme des instruments de la faculté supérieure qu'est l'intellect.

On pourrait déduire que la position de Thomas est que l'âme connaît. Mais Thomas veut éviter toute interprétation platonisante de l'âme. Par « platonisante », j'entends à la fois des théories, comme celle de Platon, qui affirment que l'union de l'âme et du corps est l'union accidentelle de deux *choses*;¹⁰⁵ ou encore, des théories comme celle d'Avicenne

¹⁰² *ST* Ia, q. 84, art. 8

¹⁰³ *ST* Ia, q. 79, art. 2; Cf. *ST* Ia, q. 84, art. 3: «...l'intelligence, par quoi l'âme comprend, n'a pas en elle d'espèces innées...»

¹⁰⁴ *ST* Ia, q. 85, art. 2, mes italiques.

¹⁰⁵ Thomas s'y oppose à maints endroits. « ...l'âme humaine possède une espèce complète, selon l'opinion de Platon, et que le corps lui advenait par accident. Ceci étant faux... » (*QDA*, q. 2, ad. 14); Cf. *In DA*, lib. 1, lectio 8, n.24.

et d'Averroès, qui détachent une partie de l'âme de la réalité du corps humain.¹⁰⁶ Chez Avicenne, c'est l'intellect agent; chez Averroès, c'est tout l'intellect.

Cette position est reflétée dans l'épistémologie de Thomas. Car le sujet de la connaissance n'est pas l'âme, mais l'être humain, le sujet composé d'une forme substantielle¹⁰⁷, l'âme; et d'une matière : « On dira donc que l'âme pense, comme on dit que l'œil voit, mais il serait plus exact de dire : l'homme pense par son âme. »¹⁰⁸ Ceci se prouve par le fait que toute activité intellectuelle dépend de l'âme sensitive, dont l'opération « appartient au composé »¹⁰⁹, et « toute son activité procède du composé »¹¹⁰, car la sensation implique nécessairement une modification corporelle. Le corps doit donc être inclus dans notre compréhension de la sensation et de l'intellection.¹¹¹

En fait, la thèse selon laquelle le composé est sujet de la connaissance *supporte* l'empirisme de Thomas, car il appert moins naturel à une âme immatérielle qu'à un être humain, composé de matière et de forme, de communiquer avec d'autres individus existant dans la matière :

En tant que principe de vie d'un corps, l'âme interagit naturellement avec les réalités extra-mentales et entre en contact avec celles-ci.

¹⁰⁶ Thomas ayant écrit un traité complet contre le monopsychisme (*De Unitate intellectus contra averroistas*), il dépasse la portée de ce travail d'examiner en détails les arguments. Toutefois il attribue cette erreur à une mauvaise lecture du *De Anima*, 429b4: « le principe sensitif n'est pas sans le corps; [l'intellectif] est séparé. »

Thomas : « Cependant, à l'occasion de ces paroles, certains se sont trouvés trompés au point de soutenir que l'intellect possible se trouve séparé du corps, quant à son être, à la manière de l'une des substances séparées. Mais cela est tout à fait impossible. » (*In DA*, lib. 3, lectio 1, 689)

¹⁰⁷ *In DA*, lib. 2, lectio 1, 224

¹⁰⁸ *ST Ia*, q. 74, art. 2, ad 2

¹⁰⁹ *ST Ia*, q. 12, art. 4

¹¹⁰ *ST Ia*, q. 75, art. 3

¹¹¹ *Ibid.*

Il est en fait naturel pour nous de connaître les choses qui existent dans la matière individuelle, puisque notre âme, par laquelle nous connaissons, est la forme d'une matière particulière...¹¹²

La tâche est maintenant de comprendre comment ces engagements théoriques sont compatibles avec la thèse qu'*ens* est premier conçu. Comment passe-t-on de la connaissance sensible des particuliers dans la matière à la connaissance intellectuelle des quiddités, qui sont universelles¹¹³? Et comment *ens* est-il le premier universel connu?

2.4.2. La cognition est une dématérialisation

Il est hors de la portée du présent travail d'analyser dans le détail la théorie de la sensation de Thomas. À vol d'oiseau, sa théorie de la cognition suit le schéma aristotélicien assez classiquement : tout d'abord les objets sensibles communiquent des espèces sensibles à nos récepteurs sensoriels; ensuite, ces espèces sont conservées, composées, divisées, etc. dans le sens interne; puis, l'intellect abstrait de ces phantasmes une nature universelle sous forme d'espèce intelligible.¹¹⁴ Chaque étape représente une abstraction, mieux décrite comme une *dématérialisation* progressive de l'objet sensible, car : « ...il est clair que la nature de la connaissance s'oppose à la nature

¹¹² ST Ia, q. 12, art. 4

¹¹³ Du moins potentiellement. Il y a lieu de comprendre la quiddité comme la nature considérée absolument telle que l'a énoncée Avicenne (ni universelle, ni particulière en soi), et de concevoir l'universalité comme une addition par l'opération de l'intellect. Cette question technique d'interprétation est laissée de côté ici, notamment parce que Thomas emploie parfois « nature » et « universel » comme synonymes. (Kemple 2017, pp. 227-237.)

¹¹⁴ Stump 1998, p.291

de la matérialité. »¹¹⁵ En effet, c'est *parce que* l'intellect considère l'objet comme hors des déterminations particularisantes de la matière que cet objet est intelligible :

...a consideration of the properly intelligible object apart from the change and instability coextensive with materiality. That is, "abstraction" is rather a kind of visualization, in the term favored by Maritain, whereby we discern the universal intelligibility proper to something apart from its actual mode of material existence, fraught as such existence is with the potentiality inexorable from the presence of matter.¹¹⁶

En effet, « ...chaque chose étant intelligible suivant ce qu'elle est en acte »¹¹⁷, et le composé de matière et de forme contenant, par sa matière, une potentialité *en soi* inintelligible, il s'ensuit que cette potentialité doit être écartée pour rendre ce composé actuellement intelligible. La matière qui fait partie du composé est cependant intelligible en quelque sorte, mais seulement *en relation* à ce qui l'informe, « suivant ce qui est son acte »¹¹⁸, comme le camus est perçu en relation au nez qui l'actualise. Car chaque forme contracte et détermine les potentialités propres de sa matière : l'aigle est volant en puissance ou en acte, mais la baleine n'est même pas volante en puissance. Cela est essentiel pour Thomas, puisque nous n'intelligions pas seulement la forme des choses matérielles, mais leur nature ou essence. C'est pourquoi l'intelligence ne considère pas la matière individuelle, mais ce que Thomas appelle la matière commune.

L'intelligence abstrait donc de la matière de la chose naturelle l'essence spécifique, en laissant de côté la matière sensible

¹¹⁵ *ST Ia*, q.84, art. 2

¹¹⁶ Kemple 2017, p. 337

¹¹⁷ *In Boeth. De Trin.*, V, art 3

¹¹⁸ *Ibid.*

individuelle, mais non pas la matière sensible commune. Par exemple, elle abstrait l'essence de cet homme, en laissant de côté sa chair et ses os qui n'appartiennent pas à la définition de l'essence spécifique, mais sont les éléments individuels, selon Aristote ; cette essence peut donc être considérée à part de ces éléments. Mais l'espèce " homme " ne peut être abstraite par l'intelligence de la chair et des os [en général].¹¹⁹

Le sens externe dématérialise l'objet sensible, en ce sens que le changement corporel dans le sens n'implique pas la réception de la forme sous un mode matériel, mais sous un mode spirituel ou intentionnel :

Et de la sorte, la forme sensible existe sous un mode dans la réalité extérieure à l'âme, et sous un autre mode dans le sens, qui reçoit les formes des choses sensibles sans la matière, comme la couleur de l'or sans l'or.¹²⁰

Ce mode intentionnel est ce qui actualise l'âme sensitive. En effet, les récepteurs des sens peuvent subir un changement corporel sans qu'il y ait cognition; par exemple, lorsque l'on dort. Thomas parle souvent de ressemblance ou similitude entre les contenus cognitifs et la réalité pour exprimer comment le mode intentionnel peut conserver une conformité à la chose. Il ne faut pas comprendre cela nécessairement comme une *représentation*, par exemple picturale, quoiqu'elle puisse l'être dans le sens interne : « Toute connaissance a lieu par assimilation; et la ressemblance entre deux choses résulte d'une convenance de la forme. »¹²¹

¹¹⁹ *ST Ia*, q. 85, art. 1, ad 3

¹²⁰ *ST Ia*, q. 84, art. 1

¹²¹ *DV*, q.8, art. 8

Le sens interne dématérialise davantage encore la chose. En effet, le sens externe ne reçoit pas la matière, mais dépend tout de même des conditions matérielles qui causent le changement corporel : chaque sensation est détruite par la suivante. Le sens externe n'est pas en acte sans la présence de l'objet sensible. « Les sens externes ont besoin, pour agir, des objets sensibles du dehors qui les impressionnent (...) Mais les facultés internes, tant dans l'ordre de l'appétit que de la connaissance, n'ont pas besoin des réalités extérieures. »¹²² Le sens interne permet la rétention des espèces sensibles, c'est-à-dire qu'il les dématérialise des conditions particularisantes du ici et maintenant (*hic et nunc*), qu'il permet de représenter l'objet sans sa présence matérielle. Le sens interne étant une opération de l'organe du cerveau, il va de soi que le phantasme lui-même, quant à son être, est toujours particularisé dans un ici et maintenant. C'est son objet qui ne l'est pas.¹²³

2.4.3. *L'intellect*

Avant de comprendre comment *ens* est intelligé, il reste, comme dernière étape, à examiner l'intellect lui-même. Nous nous pencherons davantage sur sa constitution et sa première opération : l'appréhension des quiddités, reconnaître le *quod* des choses. Thomas, suivant Aristote, reconnaît l'existence de deux puissances : l'intellect agent et l'intellect possible.¹²⁴ Il est nécessaire de postuler l'intellect possible puisque

¹²² *ST Ia*, q. 81, art. 3, ad 3

¹²³ Kemple 2017, 212

¹²⁴ *ST Ia*, q. 79, art. 7

l'intelligence, selon Aristote, peut devenir toutes choses. C'est en effet cette orientation primaire à *ens* qui explique qu'intelliger soit, sous un certain rapport, pâtir :

L'opération intellectuelle a pour objet l'être universel, nous l'avons dit. On peut donc voir si l'intelligence est en acte ou en puissance, selon son rapport à l'être universel. (...) Or aucune intelligence créée ne peut être l'acte de tout l'être, car il faudrait alors qu'elle soit un être infini. En conséquence, toute intelligence créée, par cela même qu'elle existe, n'est pas l'acte de tous les intelligibles, mais est avec eux dans le rapport de la puissance à l'acte.¹²⁵

Il faut également postuler un intellect agent. Car, s'il n'y a pas de formes intelligibles séparées de la matière, comme le conçoivent Platon et Avicenne (ce que Thomas rejette), alors ces formes ne sont pas intelligibles en acte, puisque, comme on l'a vu, l'immatérialité est principe d'intelligibilité. « Il fallait donc supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. »¹²⁶ C'est à partir des phantasmes que l'intellect agent abstrait des espèces intelligibles, des similitudes de ces phantasmes, et les imprime dans l'intellect possible. Le phantasme lui-même n'est pas actuellement intelligible puisqu'il est dans la matière. L'intellect agent joue donc un rôle actif sur celui-ci, et n'est pas simplement affecté comme le sens externe. Les phantasmes ne sont pas la cause efficiente mais la cause matérielle de l'intellection. Par les sens, le connaissant reçoit la matière de sa connaissance.¹²⁷

¹²⁵ *ST Ia*, q. 79, art. 2

¹²⁶ *ST Ia*, q. 79, art. 3

¹²⁷ Walton 1950, 359.

L'intellect agent a deux fonctions pour remplir ce rôle :

The only functions the agent intellect has are the abstraction of the intelligible species from the phantasms and their illumination – in other words, the agent intellect's only role is to actualize the intelligible character of the sensorial data, so as to make it fit for the possible intellect.¹²⁸

Il est clair que Thomas lui-même distingue ces deux fonctions : « Les images reçoivent la lumière de l'intellect agent, *et de plus* c'est d'elles que sont abstraites les espèces intelligibles par l'action de cette faculté. »¹²⁹

Par l'illumination, l'intellect agent meut l'intelligible potentiel vers l'actualité; par l'abstraction il sépare la quiddité de la matière.¹³⁰ C'est une opération concourante, mais pas toujours. Par l'illumination, l'actualité d'un étant représenté dans le phantasme est vu à travers ce phantasme.¹³¹

De là, tout comme la lumière corporelle est vue à travers toute couleur, de même la lumière de l'intellect agent est vue dans tout intelligible, non pas cependant sous la raison d'objet, mais sous la raison d'un moyen de connaître.¹³²

Cela ne suffit pas, cependant, à l'imprimer dans l'intellect possible, puisque les phantasmes nécessitent une préparation, qui est le rôle de la fonction cogitative, qui compose et divise les phantasmes. L'intellect agent illumine toujours les phantasmes,

¹²⁸ Baltuta 2013, p. 601

¹²⁹ *ST Ia*, q. 85, art. 1, ad 4, mes italiques

¹³⁰ Kemple 2017, p. 171

¹³¹ *Op. cit.* p. 173

¹³² *In Sent.*, lib.1, d.3, q.4, a.5

mais il ne peut en abstraire des quiddités que s'ils sont proprement préparés. Cette préparation est une activité proprement humaine :

Aussi la faculté, appelée chez les animaux « estimative naturelle », est appelée chez l'homme « cogitative », ou faculté qui forme des représentations par une forme d'inférence. (...) Elle regroupe en effet des représentations individuelles, comme la raison proprement dite regroupe des représentations universelles.¹³³

Si les phantasmes ne sont pas bien préparés, alors l'abstraction ne sera pas possible. L'abstraction n'est pas garantie par l'illumination.

... les images [phantasmes], par vertu de l'intellect agent, deviennent *susceptibles* de fournir, par l'abstraction, des représentations intelligibles. L'intellect agent opère cette abstraction *dans la mesure où nous sommes capables* de considérer les essences spécifiques en laissant à part les conditions individuelles, et ce sont les ressemblances qui informent l'intellect possible.¹³⁴

Ce passage explique également en partie comment fonctionne l'abstraction. Ce n'est pas, à proprement parler, la création d'une *chose* abstraite, comme si notre intellect pouvait produire une forme platonicienne; ni l'extirpation d'une forme universelle présente dans la matière, les formes des choses matérielles ne subsistant pas sans matière. C'est une forme de *considération*, en ce sens que nous ignorons les caractéristiques accidentelles propres à la matière individuante qui sont contenues dans le phantasme, pour nous concentrer plutôt sur la quiddité de la chose, sur ses caractéristiques essentielles qui la

¹³³ ST Ia, q. 78, art. 4

¹³⁴ ST Ia, q. 85, art. 1, ad 4, mes italiques

placent sous tel genre et telle espèce.¹³⁵ Il y a alors un intelligible en acte qui est produit dans l'intellect possible, une espèce intelligible, qui est une ressemblance au phantasme : « cette ressemblance représente les réalités dont on possède les images, mais uniquement quant à l'essence spécifique. »¹³⁶

Le fait que nous n'abstrayons pas de la matière un universel qui y serait déjà présent explique ce que nous avons mentionné plus haut, à savoir que nous n'avons pas immédiatement des concepts scientifiques des essences. Il y a une autre raison, à savoir que les essences doivent être connues selon la considération par l'intellect de leurs accidents sensibles, car « les principes essentiels des choses sont ignorés de nous. »¹³⁷ Nous avons donc des concepts pré-théorétiques, qui peuvent toutefois se placer sous un genre et une espèce. Nous pouvons préciser ces concepts par le raisonnement, l'expérience et la découverte scientifique. Nous n'avons pas, dans cette vie, de connaissance parfaitement scientifique des essences : « notre connaissance est si débile qu'aucun philosophe n'a jamais pu découvrir parfaitement la nature d'un seul insecte. »¹³⁸ Cela suffit comme esquisse du processus d'intellection. Examinons sa relation avec *ens*.

¹³⁵ Stump 1998, 292

¹³⁶ *ST Ia*, q. 85, art. 1 ad 3

¹³⁷ *In DA*, lib 1, lectio 1, n 15

¹³⁸ *In symbolum apostolum*, preface

2.4.4. L'intellection d'ens

En raison des considérations qui ont été énumérées plus tôt au sujet de la difficulté d'interpréter la thèse de la primauté psychologique, cette section sera nécessairement la plus spéculative et la plus dépendante des commentateurs. Il s'agit ici de tenter d'explicitier ce que Thomas ne dit pas directement, à partir du travail fait jusqu'ici.

Ens n'est pas une quiddité, en tant qu'il exprime *quod est*, et non pas seulement *quod*. En effet, la notion d'étant n'est pas celle d'une essence, mais celle de n'importe quelle essence *ayant l'existence*. Et *ens*, contrairement à *res*, prend son nom *de l'existence*.

...ce nom, à savoir *ens*, et *res*, diffèrent selon qu'il y a deux choses à considérer dans la chose, c'est-à-dire sa quiddité ou sa définition, et son existence; et c'est de quiddité que se tire se nom de *res*. (...) Mais le nom d'étant se tire de l'existence de la chose...¹³⁹

La notion *ens*, bien qu'elle provienne de notre contact avec les choses sensibles, n'est donc pas *abstraite* à la manière d'une quiddité, mais est la condition de possibilité d'abstraction de quelconque quiddité. En effet, comme on l'a vu, les choses ne peuvent être connues qu'en tant qu'elles sont en acte, l'actualité étant un principe d'intelligibilité.

Or, l'acte premier et le plus intime de toute chose, c'est l'existence : « C'est pourquoi il est clair que ce que j'appelle l'*être* (*esse*) est l'actualité de tous les actes et c'est pour cela

¹³⁹ *In Sent.*, lib. 1, d. 25, q. 1, a. 4; Cf. *In IV Metaph.*, lectio 2, n. 553.: « ...le nom de chose est imposé uniquement depuis la quiddité, le nom être depuis son acte d'être... »

qu'il est la perfection de toutes les perfections. »¹⁴⁰ L'existence est *ce par quoi* la chose est : « Le 'ce par quoi la chose est' (*quo est*) (...) peut aussi se dire de l'acte même d'exister (*actus essendi*), à savoir l'existence, tout comme ce par quoi un tel court est l'acte même de courir. »¹⁴¹ Ainsi, chaque chose est comprise en tant qu'elle existe, l'existence étant la condition de possibilité ultime de l'intelligibilité : « N'importe quelle forme désignée n'est comprise en acte que par le fait qu'on lui donne l'être (*esse*). »¹⁴²

Mais l'existence n'est pas seulement une condition nécessaire à l'intelligibilité au sens où les choses doivent exister pour que quelconque cognition en soit possible, car cela est plutôt trivial. C'est par l'existence de *cette* chose que nous comprenons ce qu'*elle* est : « cet être (*esse*) est distingué de cet autre dans la mesure où il est de telle ou telle nature. »¹⁴³ Chaque nature a son acte d'exister propre, par lequel on connaît la nature qu'elle a, puisque l'existence est déterminée par ce qui la reçoit : « ...l'être n'est pas ainsi particularisé par autre chose comme la puissance par l'acte, mais plutôt comme l'acte par la puissance. »¹⁴⁴ Or, la puissance de l'existence, c'est l'essence. On comprend que quelque chose est un accident dans la mesure où cette chose a l'acte d'exister d'un accident, par exemple.

À la lumière de ces réflexions, considérons le passage suivant :

Je dis qu'il en est de même pour la vérité qui possède un fondement dans la réalité, mais sa définition est complétée par l'action de

¹⁴⁰ *De Potentia*, VII, art. 2, ad 9

¹⁴¹ *In Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *De Potentia*, VII, art. 2, ad 9

¹⁴⁴ *Ibid.*

l'intelligence, à savoir *quand elle est saisie de la manière par laquelle elle existe*. (...) Mais puisque c'est dans la chose qu'existent sa quiddité et son existence, la vérité se fonde davantage dans l'existence de la chose que dans sa quiddité, tout comme le nom d'étant est imposé à partir du terme "être"; et c'est dans l'opération même de l'intellect *qui reçoit l'existence de la chose* en tant qu'elle y existe par une certaine ressemblance à ce dernier, qu'est complétée la relation d'adéquation dans laquelle consiste la notion de vérité.¹⁴⁵

Notons tout d'abord que Thomas semble parler de l'appréhension simple d'une quiddité, et non du jugement. Normalement, c'est le jugement qui établit *que* quelque chose existe. Mais ce jugement doit être fondée dans une perception primordiale de l'existence de la chose. C'est ce qui semble être indiqué ici. Par « saisie de la manière par laquelle elle existe », on peut comprendre là que nous saisissons la chose par son acte d'exister propre. C'est par son existence qu'elle est reçue dans l'intellect.

On peut donc conjecturer que la notion d'*ens* est acquise lorsque, considérant le phantasme de manière à le dématérialiser et en saisir le *quod*, nous voyons que cette chose *existe* de manière indépendante de notre acte cognitif, c'est-à-dire qu'elle est un *sujet*, et non seulement un objet.

Thus, this bringing-to-light is accomplished by acting upon the disposition of the "what", the *quid*, within the object presented through a phantasm, such that something within that phantasm is realized to supersede its relativity to the subject and belong properly to the object, such that it is not **merely** an object, but also a thing.

¹⁴⁵ *In Sent*, lib. 1, d. 19, q. 5, art. 1, mes italiques

In other words, the illumination of the *intellectus agens* is a revealing of what it is for a thing to be—τὸ τί ἦν εἶναι—as it is independently of our cognition of it.¹⁴⁶

En effet, considérer quelque chose comme un objet ne nous dit rien quant à son existence : on peut avoir comme objet d'intellection une montagne d'or. C'est la notion d'*ens* qui nous permet d'avoir une connaissance des *choses* qui appartiennent à un monde de *sujets*, et non seulement, comme les autres animaux qui n'ont qu'une âme sensitive, un monde d'objets. *Ens* vient en premier mais demeure. Toutes nos autres conceptions se font à la lumière de cette notion.¹⁴⁷

CONCLUSION

Ce chapitre avait pour objet la position de Thomas concernant la connaissance des notions premières. Nous avons vu qu'il n'y a pour lui qu'une seule notion totalement première et primordiale, celle d'*ens*. Après l'examen de l'argument central du *De Veritate*, nous avons approfondi et expliqué cette notion comme celle de *quod est*, ce qui est. Puis, il a été expliqué en quel sens Thomas assigne à *ens* une priorité logique : tous les autres concepts se résolvent en lui et s'additionnent à lui. Par la suite, nous avons entrepris la tâche plus difficile, faute de source primaire traitant directement de la question, de comprendre en quel sens Thomas lui assigne une primauté psychologique. On en conclut, avec les réserves qui s'imposent, qu'*ens* est la condition de possibilité de tout

¹⁴⁶ Kemple 2017, p. 185

¹⁴⁷ Walton 1950, p. 340

acte de compréhension, l'horizon de toute cognition humaine, et ce par quoi nous constituons un monde de sujets, et non seulement d'objets.

CHAPITRE 3

JEAN DUNS SCOT

INTRODUCTION

Ce chapitre a pour sujet l'intellection du concept d'étant dans la philosophie de Jean Duns Scot. L'étant est au centre de la métaphysique, l'épistémologie et la théologie de Scot. En effet, l'étant est l'objet propre et premier de la science métaphysique; il est, en plusieurs sens, le premier concept connu; et c'est grâce à sa thèse célèbre affirmant l'univocité du concept d'étant que Scot garantit dans cette vie une certaine connaissance de Dieu par un concept qui lui est adéquat, celui d'*étant infini*. La présente recherche examine le volet gnoséologique de la pensée de Scot concernant l'étant; son but est de circonscrire le processus d'acquisition et l'acte d'intellection de ce concept. Ce processus débute avec l'objet extra-mental, perçu par les sens, et s'achève dans un acte mental occurrent.

La structure de ce chapitre ne suivra pas cet ordre chronologique. Plutôt, je débiterai, dans la section 3.1, par quelques précisions concernant le concept d'étant et l'épistémologie de Scot. Ensuite, j'analyserai en détail la position de Scot, selon laquelle l'étant est le premier connu dans l'ordre d'origine, en précisant les diverses manières dont

Scot qualifie cette proposition. J'interpréterai dans le détail les arguments avancés dans l'*Ordinatio*, livre 1, distinction 3, questions 2 et 3. Cette analyse, en section 3.2, sera le cœur du travail. Dans la section 3.3., je compléterai le portrait du processus gnoséologique en prenant pour point de départ la sensation. Finalement, la section 3.4. sera une brève caractérisation de l'ontologie de l'acte d'intellection. Cette section sera moins spécifique au concept d'étant, puisque, pour Scot, la différence entre les intellections se situe plutôt du côté du contenu intelligé que du côté de l'acte en tant qu'acte.

3.1. Concept d'étant et connaissance abstractive

Afin de s'orienter dans la pensée de Scot au sujet de la connaissance de l'étant, il convient de dire quelques mots au sujet de ce concept et du type de connaissance qui lui convient.

3.1.1. Du concept d'étant

Notons tout d'abord que le concept d'étant est un concept réel transcendantal; il s'agit du premier des transcendants, et du concept le plus commun.¹⁴⁸ Le qualifier de « réel », c'est affirmer qu'il s'agit, dans le vocabulaire technique de la scolastique, d'une *intention première*, et non d'une *intention seconde*. Les concepts du premier type dénotent des réalités extra-mentales. Du point de vue de la génération, ils proviennent de l'opération

¹⁴⁸ *Ord.* I. d. 3, p. 1, q. 3, n. 137.

de l'intellect sur le phantasme, donc ultimement de la sensation. Les intentions premières se prédisent des choses mêmes, par exemple : « homme » ou « animal ». Les concepts du deuxième type dénotent des entités intra-mentales produites par l'intellect opérant sur les intentions premières — il s'agit de concepts « logiques », exprimant des relations entre concepts, comme « genre » ou « espèce ».¹⁴⁹ La science métaphysique, dont l'étant est l'objet premier, porte sur la nature du réel, tandis que la science logique porte sur les opérations de la pensée.

Pour Scot, la métaphysique porte sur les transcendants, l'étant étant le premier d'entre eux (cf. section II). Le trait caractéristique d'un transcendant est de se prédiquer directement de l'étant sans être d'abord divisé dans un genre. Bien que certains transcendants soient coextensifs à l'étant, comme *vrai* ou *un*, cela n'est pas un trait essentiel de la transcendance. En effet, les couples disjonctifs de l'étant (fini-infini, créé-incréé, etc.) et les pures perfections qui se prédisent de Dieu (sagesse, etc.) ne sont pas prédisés de tout étant. Les transcendants n'ont simplement aucun genre au-dessus d'eux et ne contiennent aucun concept plus commun, sauf l'étant.¹⁵⁰

Le concept d'étant est indéfinissable, n'ayant pas de genre ni de différence spécifique. C'est un concept *absolument simple*, c'est-à-dire, appréhendé par un acte simple de l'intellect et inanalysable en d'autres concepts.¹⁵¹ Quelle est l'extension du concept

¹⁴⁹ Wolter, Allan B., *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, pp. 14-15.

¹⁵⁰ Ord. I, d. 8, q. 3 in Wolter, Allan, *Duns Scotus, Philosophical Writings*, pp. 2-3.

¹⁵¹ Ord. I, d. 3, p.1, q. 2, n. 71.

d'étant? Tout ce à quoi il ne répugne pas d'être.¹⁵² L'étant est le concept d'une chose en général.¹⁵³ Autrement dit, tout nom qui est non-contradictoire désigne une réalité à laquelle appartient quidditativement ou virtuellement le concept d'étant. Je dis ici « nom » plutôt que « concept », parce que Scot affirme : « "L'être-quoi" nominal est plus commun que l'"être" et le "quoi" de la chose, car il convient à plus de choses d'être signifiées par un nom que d'être. »¹⁵⁴ Autrement dit, l'ordre de la signification est plus étendu que celui de l'être — et puisque l'étant est l'objet premier adéquat de l'intellect, de sorte que tout ce qui est intelligé se rapporte à ce concept, il s'ensuit qu'on peut signifier plus de choses qu'on peut en intelliger. Par exemple, on peut signifier le néant, ou un cercle carré, mais ce ne sont pas des étants, et ils sont intelligibles : il n'y a pas, par exemple, d'espèce intelligible du néant. Le néant n'est pas un concept, même si c'est un mot, et cette position est possible parce que pour Scot les mots (parlés ou écrits) désignent immédiatement les choses sans passer par des concepts. Cette distinction entre l'ordre du signifié et celui du conçu est crucial à la thèse scotiste de l'univocité de l'étant. En effet, les mots peuvent être équivoques, mais les concepts n'ont qu'un seul contenu, une raison formelle; il est psychologiquement impossible qu'un même concept ait deux significations et, si un mot a plusieurs sens, alors il y a autant de concepts que de sens non-contradictaires.¹⁵⁵

Toutefois, être un nom non-contradictoire est une propriété logique; avoir une essence à laquelle l'être ne répugne pas est une propriété réelle métaphysique, et c'est en ce deuxième sens que Scot conçoit l'étant. Même les essences qui n'ont pas l'existence en

¹⁵² Demange, D., *Jean Duns Scot, la théorie du savoir*, pp. 185-186

¹⁵³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁴ Ord. I, d. 3, p.1, q. 1, n. 16.

¹⁵⁵ Wolter, Allan, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, pp. 33-34.

acte sont des étants, tant qu'elles ont un *quid* auquel ne répugne pas l'être. Le centaure, par exemple, est un étant, mais n'existe pas, non pas parce qu'il aurait une essence impossible, mais en raison de son impossibilité réelle avec l'ordre naturel (et, ultimement, en raison de la volonté divine, cause de cet ordre). Si la métaphysique est une science aristotélicienne, elle se fonde sur les propriétés nécessaires, non accidentelles des choses. C'est pourquoi son objet est l'étant, et non l'existence.¹⁵⁶

3.1.2. La connaissance de l'étant est abstractive

Il y a pour Scot deux types de connaissances, la connaissance *intuitive* et la connaissance *abstractive*. La connaissance intuitive, ayant pour modèle la sensation, donne l'objet comme immédiatement présent dans son existence. La connaissance abstractive fait justement abstraction de la présence ou de l'absence de l'objet; celui-ci est représenté par une espèce intelligible (ou un phantasme dans l'imagination).¹⁵⁷ Il y a débat quant à savoir si la cognition intellectuelle (et non seulement sensitive) peut être intuitive dans notre état pour Scot, et dans quelle mesure. Ces débats peuvent être laissés de côté ici, puisque quoi qu'il en soit de la thèse, la cognition intuitive saisit l'objet dans son existence, et ce qui existe est singulier, non universel.¹⁵⁸ La cognition de l'étant est nécessairement abstractive et nécessairement intellectuelle : en effet, l'espèce

¹⁵⁶ Demange, D., *Jean Duns Scot, la théorie du savoir*, pp. 178-180.

Cf. Duns Scot, *Metaph.*, VI, q. 4.

¹⁵⁷ Cross, Richard, *Duns Scot, Theory of Cognition*, pp. 43-44.

¹⁵⁸ Ord. I. d. 3, p. 3, q. 1, n. 360.

spécialissime individuée est donnée dans la sensation, mais non les genres, les catégories ou les transcendants.¹⁵⁹

3.2. La primauté cognitive de l'étant

Scot affirme que l'étant est le premier objet de l'intellect. Cette section clarifiera cette affirmation et présentera les arguments que Scot avance pour la défendre. Avant tout, quelques mots sur le contexte textuel. Les arguments sont tirés de l'*Ordinatio*, livre premier, distinction 3. La première partie concerne la cognoscibilité de Dieu, et les deuxième et troisième questions contiennent la position de Scot et ses raisons. Ces questions sont, respectivement, « *Dieu est-il le premier connu par nous dans l'état présent ?* » et « *Dieu est-il le premier objet adéquat au regard de l'intellect du voyageur ?* »

Afin d'y répondre, Scot distingue des ordres de primauté des objets de l'intellect : selon la perfection, selon l'adéquation et selon l'origine.¹⁶⁰ L'étant est l'objet premier de l'intellect selon l'adéquation et selon l'origine. Ce dernier ordre constituera la partie la plus détaillée de cette section. Considérons d'abord brièvement les ordres de perfection et d'adéquation.

¹⁵⁹ Cross, Richard, *Duns Scotus, Theory of Cognition*, p. 64.

¹⁶⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 69.

3.2.1. *La primauté de perfection*

Scot distingue deux façons de comprendre qu'un objet soit « intelligible plus parfaitement » : absolument et selon la proportion. L'objet le plus intelligible en soi est Dieu, c'est le premier dans cet ordre absolument, même pour la connaissance naturelle du voyageur. L'intellect a une perfection essentielle équivalente peu importe son objet, mais la perfection d'une intellection dépend de la perfection de son objet. Dieu est l'être le plus parfait et le plus en acte, c'est pourquoi c'est l'intelligible le plus parfait.¹⁶¹

En revanche, si on considère l'objet intelligible le plus parfait selon la proportion, on le considère non pas en soi mais relativement à nos facultés. Dans ce cas, ce qui est le plus éloigné des sens est pour nous plus difficilement connaissable; Dieu ne sera donc pas cet objet. Les sensibles meuvent notre intellect avec plus d'efficacité. Dès lors, c'est l'espèce la plus spéciale d'une qualité sensible qui sera intelligée plus parfaitement selon la proportion.¹⁶²

3.2.2. *La double primauté d'adéquation*

L'étant a une double primauté d'adéquation, à la fois de communauté et de virtualité, au regard de tous les objets de pensée. En ce qui concerne la communauté, *étant* est prédiqué univoquement *in quid* de toute chose. Cependant, les différences ultimes (tant l'haecceité que la différence spécifique) et les passions propres de l'étant (les autres

¹⁶¹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 95-97.

¹⁶² Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 98.

transcendants), ne sont pas des choses. Dans le cas des transcendants, ils sont virtuellement inclus dans le concept d'étant, de sorte qu'ils s'en prédisent *in quale*, par exemple : l'étant est vrai, est un, etc. Quant aux différences ultimes, elles non plus ne sont pas des choses, et donc n'ont pas de concepts quidditatifs. Les différences ne se prédisent qu'*in quale*, mais se rapportent toujours virtuellement aux essences, qui elles contiennent quidditativement le concept d'étant. Autrement dit, la rationalité n'est pas un étant, mais *rationnel* se prédisent de l'animal pour définir l'homme, et le concept d'homme — comme celui d'animal, d'ailleurs — contient quidditativement le concept d'étant. Les essences sont les premiers intelligibles et les différences s'y rapportent toujours. Cela est logique, puisque pour les non-platoniciens tels que Scot, la rationalité n'est pas un étant, mais cependant inhère toujours dans un étant, et donc ne peut être conçue sans le concept d'étant. On ne peut concevoir *rationnel* sans concevoir que nécessairement ce concept se prédisent d'un étant.¹⁶³ Scot conclut :

Et ainsi il est manifeste que l'étant a une primauté de communauté envers les premiers intelligibles, c'est-à-dire envers les concepts quidditatifs des genres, des espèces, des individus, des parties essentielles de tous ceux-ci, et même de l'étant incréé, — et qu'il a une primauté de virtualité envers tous les intelligibles inclus dans les premiers intelligibles, c'est-à-dire envers les concepts qualitatifs des différences ultimes et des passions propres.¹⁶⁴

¹⁶³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137.

Wolter, Allan, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, pp. 79-98.

¹⁶⁴ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137.

3.2.3. *La primauté d'origine - distinctions*

Avant de présenter les arguments de Scot en faveur de l'étant comme premier concept selon la primauté d'origine, il convient de faire quelques distinctions. Scot distingue tout d'abord la connaissance actuelle et la connaissance habituelle. Ensuite, il explique ce qu'est un concept simple et absolument simple. Finalement, il fait le tri entre les notions suivantes : connaître confusément et connaître quelque chose de confus.

1. Tout d'abord, distinguons la connaissance actuelle et la connaissance habituelle. Scot traitera également de la connaissance virtuelle sous la rubrique de la connaissance habituelle, et les arguments seront les mêmes. La connaissance habituelle est naturellement antérieure à la connaissance actuelle, quoiqu'elle puisse être chronologiquement simultanée. Cependant, dans l'argument de Scot, la connaissance actuelle est traitée en premier. La connaissance actuelle est la connaissance occurrente, consciente, instantanée; c'est l'acte d'intellection. La connaissance habituelle est la présence de l'objet sous un mode inconscient dans l'intellect possible, sous la forme de l'espèce intelligible abstraite du phantasme par l'intellect agent. La connaissance habituelle rend possible la connaissance actuelle. Scot : « Je l'appelle habituelle quand l'objet est présent à l'intellect dans la raison d'intelligible en acte de sorte que l'intellect puisse sur-le-champ susciter un acte élicite envers lui. »¹⁶⁵ C'est donc un état intermédiaire entre, d'une part, l'intellect en puissance première envers tous les intelligibles et, d'autre part, l'acte d'intellection de cet intelligible-ci.

¹⁶⁵ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 92.

2. Distinguons ensuite entre concepts simples et absolument simples. Tel que mentionné dans la section 3.1., l'étant est un concept absolument simple, c'est-à-dire conçu d'une seule note intentionnelle et inanalysable, statut qu'il partage avec les différences ultimes.¹⁶⁶ Un concept simple est également conçu d'un acte d'intelligence simple, mais est analysable en concepts pouvant être conçus de manière indépendante. Un concept complexe est un composé, comme « homme blanc ».

3. Ensuite, Scot opère une double distinction entre connaître distinctement et connaître confusément, d'une part; et connaître quelque chose de distinct et connaître quelque chose de confus, d'autre part.¹⁶⁷ Le premier couple concerne une modalité de l'acte de connaissance, tandis que le second porte plutôt sur le contenu conceptuel connu.

En ce qui concerne ce premier couple, il s'agit là d'un vocabulaire technique. Il ne faut pas imaginer que connaître confusément est analogue à voir de manière embrouillée, ou qu'il s'agit d'une saisie erronée de l'objet. Connaître confusément est à opposer à la connaissance scientifique et exacte.¹⁶⁸ Scot explique : «...on dit que quelque chose est connu confusément quand il est conçu comme il est exprimé par un nom, et distinctement, quand il est conçu comme il est exprimé par une définition. »¹⁶⁹ À mon avis, cette explication peut embrouiller les choses, parce que Scot définit ici les concepts par leur mode d'expression; or, nous avons vu que l'expression et la cognition sont d'ordres différents et indépendants. Pour ce qui est de la connaissance distincte entendue comme

¹⁶⁶ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 71.

¹⁶⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 72.

¹⁶⁸ Wolter, Allan, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, p 61.

¹⁶⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 72.

définitionnelle, cela est plutôt clair. Connaître distinctement, c'est en quelque sorte être capable de localiser le concept dans l'arbre de Porphyre. Par exemple, connaître *homme* distinctement, c'est le connaître selon ses propriétés essentielles, classifié comme étant fini (créé, contingent, etc.), substance, corporel, et ainsi de suite, dans l'ordre, jusqu'à *animal rationnel*. Ce type de connaissance n'est donc pas donné à tous. En effet, Scot affirme que le scientifique d'une science spécifique — par exemple, le géomètre — pourrait ne pas connaître distinctement l'objet de sa science, même s'il émet beaucoup de propositions vraies à propos de celui-ci, au cas où il n'en aurait pas une connaissance proprement métaphysique — par exemple, que la ligne est une quantité.¹⁷⁰ Mais que veut dire Scot en affirmant que connaître confusément une chose est la connaître « comme elle est exprimée par un nom »? En fait, c'est que le concept connu confusément fait bien une bonne partie de son travail de concept : il nous permet, comme le nom qui signifie un objet, d'avoir un acte d'intellection terminé par cet objet, et d'appliquer également ce concept aux objets qui tombent sous son extension. Mais celui qui connaît confusément ne connaît pas toutes les propriétés essentielles de l'objet qu'il vise intentionnellement.

Quant au second couple, la connaissance du confus et la connaissance du distinct, Scot affirme que l'indistinct peut être doublement entendu. Un concept peut être confus en tant qu'essence, c'est-à-dire que c'est un tout essentiel dont les parties sont analysables mais non analysées, comme *homme* qui n'est pas conçu en tant qu'*étant*, *substance*, ..., *animal rationnel*. Un concept peut aussi être confus si on le considère non pas comme essence mais comme universel divisible en parties subjectives. C'est ce deuxième sens

¹⁷⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 81.

qui est pertinent au concept d'étant, puisque celui-ci n'est analysable en aucun autre concept, étant absolument simple. Il est confus en ce sens qu'il est un tout qui doit être divisé en genres, espèces, etc. Pour conclure cette distinction, notons qu'il est possible de connaître confusément quelque chose de distinct et inversement, ce qui est capital pour la démonstration de Scot.

3.2.4. *La primauté d'origine – démonstration*

Une fois ces distinctions établies, Scot peut préciser quel est l'objet premier dans chaque ordre de connaissance. Le premier conçu (1) en acte, confusément, est l'espèce la plus spéciale d'une qualité sensible; (2) en acte, distinctement, est l'étant; et (3) dans la connaissance habituelle, est également l'étant. J'analyse les arguments de Scot en faveur de ces positions.

1. Scot présente tout d'abord l'ordre d'origine dans la connaissance actuelle confuse. Chronologiquement, le premier connu dans cet ordre est l'espèce spécialissime « ...dont le singulier meut d'abord le sens plus efficacement et plus fort...».¹⁷¹ Deux remarques sur cette formulation. Premièrement, c'est le singulier qui meut le sens, mais il n'est pas intelligé en tant que singulier mais en tant qu'espèce spécialissime singularisée — nous n'avons pas de concept des singularités. Deuxièmement, cette espèce spécialissime premièrement conçue dans l'ordre de la connaissance confuse sera nécessairement celle d'une *qualité* sensible, puisque les accidents et non la substance meuvent le sens.¹⁷²

¹⁷¹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 73.

¹⁷² *Metaph.* VII, q. 3.

Scot précise ici que le singulier sensible doit être « présent au sens dans la proportion due ». ¹⁷³ Il admet volontiers que si l'organe du sens est endommagé, ou si l'objet est trop loin, le premier intelligé pourrait ne pas être la couleur spécifique, mais, par exemple, que c'est un corps, parce que la couleur serait assimilée trop imparfaitement par le sens pour mouvoir l'intellect à produire ce concept plus spécifique.

En faveur de cette position, à savoir, que l'espèce spécialissime est première conçue confusément, Scot présente trois arguments : (a) un argument par la causalité, (b) un argument avicennien concernant la métaphysique et (c) et un argument que je nommerai, anachroniquement, « phénoménologique ».

(a) L'argument par la causalité prend la forme suivante. Le premier acte d'intellection n'est pas volontaire mais causé naturellement. Or « ...la cause naturelle agit envers son effet suivant le comble de sa puissance quand elle n'est pas empêchée; donc elle agit immédiatement vers l'effet le plus parfait qu'elle puisse produire d'emblée. » ¹⁷⁴ La production d'espèces sensibles par l'objet extra-mental, la sensation, le phantasme du sens interne, l'abstraction par l'intellect agent jusqu'à l'impression dans l'intellect possible représentent une chaîne de causes *naturelles* qui suscitent ce premier acte d'intellection. Comme la clause « dans la proportion due » assume que la puissance naturelle n'est pas empêchée, ces causes meuvent l'intellect à intelliger le concept le plus parfait, le plus achevé, celui de l'espèce la plus spéciale.

¹⁷³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 73.

¹⁷⁴ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 76.

Scot présente un sous-argument, qui prend la forme d'un *modus tollens*, pour défendre cette idée que nous connaissons d'abord l'espèce spécialissime, et non le genre ou un concept plus commun. Il assume ces deux présupposés aristotéliens, (1) la cause est plus parfaite que son effet; et (2) un concept moins commun (plus spécifique) est plus parfait qu'un concept plus commun (moins spécifique) — *rouge* est plus parfait que *couleur*. L'argument est le suivant. Si on connaissait d'abord en acte un concept plus commun que celui de l'espèce spécialissime, alors ce concept plus commun, étant moins parfait, ne pourrait causer celui de l'espèce spécialissime, et nous ne le connaîtrions jamais. Or, nous connaissons le concept de l'espèce spécialissime. Donc, on ne connaît pas d'abord un concept plus commun.¹⁷⁵

(b) Avicenne affirme que la métaphysique est la dernière connue dans l'ordre de la doctrine. C'est donc que les sciences plus spéciales et leurs concepts sont connus actuellement avant ceux de la métaphysique. Si les concepts les plus communs, comme l'étant, étaient les premiers connus, la métaphysique serait première dans l'ordre de la doctrine.¹⁷⁶

(c) Assumons la thèse inverse, que les concepts les plus communs sont connus confusément en acte d'emblée. Selon cette hypothèse, chaque fois que le sens serait mu par un singulier sensible, nous devrions, pour pouvoir intelliger l'espèce de ce singulier, même confusément, commencer depuis une intellection de l'étant et déduire *a priori*, par processus de division, tous les prédicats essentiels jusqu'à celle-ci. Ce processus est

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 77.

trop long et complexe pour être phénoménologiquement plausible comme description de l'intellection occurrente.¹⁷⁷

2. Dans l'ordre d'origine de ce qui est connu en acte *distinctement*, donc scientifiquement et par définition, on suit l'ordre inverse de celui de la connaissance confuse. Le premier conçu doit nécessairement être le concept d'étant, le plus commun. Toute définition débute par ce concept et descend jusqu'à l'espèce spécialissime par processus de division. Chacun des termes de la division est ainsi connu distinctement, du plus commun au plus spécifique. Scot fournit deux arguments : (a) par l'absolue simplicité et (b) un autre argument avicennien concernant la métaphysique.

(a) La preuve par l'absolue simplicité ne nécessite pas de reconstruction une fois expliquée la notion d'un concept absolument simple. Je la cite directement :

Rien n'est conçu distinctement, sauf quand sont conçues toutes les choses qui sont dans sa raison essentielle. L'étant est inclus dans tous les concepts quidditatifs inférieurs. Donc aucun concept inférieur n'est conçu distinctement si l'étant n'est pas conçu. Or l'étant ne peut être conçu que distinctement, puisqu'il a un concept absolument simple. Donc il peut être conçu distinctement sans les autres, et non pas les autres sans qu'il soit conçu distinctement. Donc l'étant est le premier concept distinctement concevable.¹⁷⁸

(b) À nouveau, Scot s'appuie sur Avicenne, qui affirme que la métaphysique, bien que dernière dans l'ordre de la doctrine, est première dans l'ordre du savoir distinct. Elle

¹⁷⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 78.

¹⁷⁸ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 80.

circonscrit et définit les principes des autres sciences. Scot se sert donc des remarques avicenniennes concernant le rôle de la métaphysique pour élaborer sa gnoséologie du concept d'étant. C'est parce qu'on possède déjà une connaissance confuse d'un concept qu'on peut chercher à le définir scientifiquement : la définition présuppose une connaissance du défini, bien que celle-ci soit incomplète. Mais Scot affirme aussi qu'elle présuppose une connaissance distincte de ce défini — au minimum, que c'est un étant.¹⁷⁹

Pour conclure au sujet de l'ordre de la connaissance actuelle, Scot affirme que l'ordre de ce qui est conçu confusément est antérieur à l'ordre de ce qui est conçu distinctement, de sorte qu'il faut déjà connaître confusément tous les termes d'une définition pour diviser à partir de l'étant, qui lui, est toujours connu distinctement.¹⁸⁰ Il est important de noter ici que Scot affirme que les espèces intelligibles, du plus universel au plus spécifique, sont engendrées par le même phantasme, de sorte que, non seulement « de Socrate on peut extraire plusieurs prédicats »¹⁸¹, mais aussi, thèse plus forte : un seul acte de sensation est l'occasion de la production par l'intellect agent de toutes les espèces intelligibles contenues quidditativement dans l'objet senti (pourvu que celui-ci soit présent au sens dans la proportion due).¹⁸²

3. Pour ce qui est de l'ordre d'origine dans la connaissance habituelle et virtuelle, l'étant est ici aussi premier, et les autres concepts suivent en ordre, du plus commun au plus

¹⁷⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 81.

¹⁸⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 82.

¹⁸¹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 67.

¹⁸² Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 88-90.

spécifique¹⁸³. Précisons d'abord ce qu'est la connaissance virtuelle. Nous savons que la connaissance habituelle est l'espèce intelligible présente dans l'intellect possible, non intelligée mais immédiatement prête à l'être. La connaissance virtuelle est encore plus proche d'être intelligée, puisqu'elle est liée essentiellement à un acte occurrent. Par exemple, si j'intelligé « homme », je connais virtuellement « animal » et tous les autres concepts quidditatifs inclus dans « homme ». Scot (*a*) présente un argument en faveur de la primauté de l'étant dans cet ordre, un argument reposant sur la notion de parachèvement et (*b*) considère une objection et y répond.

(*a*) Scot affirme que dans l'ordre de la connaissance habituelle (et virtuelle), le plus commun (donc l'étant) est antérieur et le plus spécifique postérieur. L'argument repose sur la notion de parachèvement. Pour bien la saisir, il faut penser la chose extra-mentale comme parachevée ou parfaite selon un certain ordre par ses déterminations qui la font passer de la puissance à l'acte. Il faut concevoir, par exemple le cheval, avant tout comme un étant indéterminé, en puissance de toute chose, ensuite parfait comme par des formes que seraient la substance, puis la corporéité, puis l'animalité, etc. Dans la métaphysique de Scot, ces réalités sont distinguées formellement, et ordonnées naturellement : le cheval n'aurait pas l'animalité s'il n'était pas un corps, ni la corporéité s'il n'était pas une substance. Selon Scot, cette structure est reprise par l'intellect, dont l'habitus est aussi parachevé, et ce, selon un ordre correspondant à l'ordre de la nature de l'objet : du plus imparfait au plus parfait, de l'étant jusqu'à l'espèce spécialissime.¹⁸⁴ C'est pourquoi Scot

¹⁸³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 93.

¹⁸⁴ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 93.

dit ailleurs¹⁸⁵, qu'avec chaque acte de perception sensorielle, « étant » et « chose » sont imprimés dans l'intellect. Et puisque la connaissance habituelle est antérieure par nature à la connaissance en acte¹⁸⁶, il est juste de dire que l'étant est le premier connu par nature dans l'ordre d'origine, le premier concept généré dans l'intellect possible.

(b) L'objection considérée par Scot est la suivante : pourquoi la connaissance habituelle ne suivrait pas plutôt l'ordre de la connaissance actuelle confuse? Pourquoi est-elle inverse? Il faut comprendre que l'ordre de génération des concepts dans la connaissance habituelle est un ordre d'antériorité et de postériorité de nature et non un ordre chronologique. Toutes les espèces intelligibles sont abstraites simultanément d'un même phantasme, mais selon un ordre ou une structure correspondant à la structure métaphysique de l'objet intelligible. La connaissance actuelle est en revanche successive. Dans ce cas, l'espèce spécialissime étant une cause naturelle plus parfaite et plus puissante, «... ce qui est plus puissant meut plus fort et empêche alors les autres [espèces intelligibles] de mouvoir. »¹⁸⁷ Dès lors, l'espèce spécialissime n'est pas connue confusément en acte d'emblée parce qu'elle est la première imprimée dans l'intellect possible selon un ordre temporel — en fait, elle est imprimée simultanément à toutes les autres espèces intelligibles contenues quidditativement dans l'objet perçu, et dernièrement selon un ordre de nature — mais bien parce qu'elle est la cause naturelle la plus parfaite à mouvoir l'intellect vers son acte. Dans l'ordre de la connaissance actuelle confuse, les choses plus communes sont plus abstraites, et donc plus difficiles

¹⁸⁵ *Metaph.* I, q. 4, n. 105.

¹⁸⁶ *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 370.

¹⁸⁷ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 94.

à connaître, car une plus grande abstraction « se tire de choses moins semblables. »¹⁸⁸
Donc même si j'ai déjà le concept de « couleur » imprimé dans mon intellect après une seule sensation du rouge, un plus grand effort est requis pour qu'une intelligence occurrente se termine par le concept « couleur ».

3.3. De la sensation à l'intellection

Un traitement complet de la théorie scotiste de la sensation dépasse la portée de ce travail. Toutefois, il convient d'émettre quelques remarques au sujet de ce processus cognitif, ne serait-ce que pour avoir un portrait plus complet de l'acquisition du concept d'étant.

Tout d'abord, la chose extra-mentale émet, par son propre pouvoir causal, des espèces sensibles la représentant, qui se communiquent dans un milieu (dans le cas de la vision, l'air éclairé) jusqu'à ce qu'elles atteignent un récepteur, en l'occurrence le nerf optique. L'acte de vision advient par deux causes concourantes : l'objet sensible et le pouvoir de la faculté de la vue. Bien que Scot n'emploie pas ce terme, il y a donc chez lui un « sens agent », et le nerf optique n'est pas qu'un récepteur passif de l'espèce sensible. Il est par ailleurs important de noter que l'autre cause est l'objet sensible, et non l'espèce dans le milieu ou imprimée sur le récepteur. Toutefois, l'objet ne peut pas exercer sa causalité sur le sens sans l'espèce dans le milieu, puisqu'il n'y a pas d'action à distance.¹⁸⁹ Par analogie, un coup de circuit est attribué à un frappeur, et non à son bâton, même si le frappeur ne peut exercer ce type de causalité sans le bâton. Pour Scot, l'espèce sensible

¹⁸⁸ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 86.

¹⁸⁹ Cross, Richard, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, p. 23.

n'est pas suffisante à la vision, et le pouvoir de la vision, le « sens agent », est aussi nécessaire, puisque l'œil de la personne aveugle, par exemple, reçoit également les espèces sensibles, tout comme, d'ailleurs, le milieu; cependant ni l'aveugle, ni l'air, ne sont voyants en acte.¹⁹⁰

L'espèce sensible, par exemple d'un rouge, contrairement à la forme réelle, ne rend pas le milieu ou l'œil, réellement rouges. L'espèce a tout de même un effet causal physique, à la fois sur l'œil et sur le milieu, mais elle n'est rouge qu'en tant qu'elle représente le rouge, c'est-à-dire intentionnellement.¹⁹¹ Par analogie, si je peins Napoléon, la toile subit un changement physique réel, et c'est précisément en vertu de ce changement physique qu'elle représente Napoléon, même si elle ne le devient pas réellement. Rappelons que le contenu perceptuel n'est ni le singulier, ni la substance, mais la nature commune d'une qualité singularisée.

Dans le nerf optique, une espèce est toujours détruite par la suivante qui la remplace, de sorte que la perception est un processus continu et éphémère — comme semble l'attester notre expérience. Les espèces sont cependant assimilées par le sens interne, qui les conserve. Il peut les réactiver avec la faculté d'imagination et la mémoire sensitive. Celle-ci porte sur les objets de sensation, et non les actes de sensation. Le sens interne perçoit également, selon Scot, le passage du temps.

Ensuite, l'intellect agent et le phantasme agissent comme deux causes partielles

¹⁹⁰ *Ibid*, pp. 24-27

¹⁹¹ *Ibid*. pp. 32-40.

concourantes naturelles et ordonnées, produisant à partir du phantasme les espèces intelligibles dans l'intellect possible. Nous savons maintenant qu'ils produisent simultanément, selon un ordre de nature correspondant à l'ordre de perfection de la nature de l'objet — de l'étant à l'espèce spécialissime — toutes les espèces intelligibles que l'objet peut produire. Un acte d'intellection advient ensuite naturellement, ayant pour objet l'espèce spécialissime qui meut l'intellect avec le plus de puissance.

3.4. Ontologie de l'acte d'intellection

3.4.1. L'acte est une qualité

Métaphysiquement, un acte d'intellection humain est une qualité de l'âme — tout comme l'espèce intelligible. Il est hors de la portée de ce travail d'examiner les arguments de Scot en faveur de cette position, mais en résumé, il arrive à cette réponse par voie d'élimination des catégories aristotéliennes : l'acte d'intellection n'est ni substance, ni quantité, ni relation, ni action, ni passion, etc.¹⁹²

3.4.2. Nécessité du phantasme

Dans notre étant présent et dans les situations naturelles, le phantasme est nécessaire pour intelliger.¹⁹³ Cette affirmation doit être prise dans deux sens. Premièrement, il n'y aurait pas d'intellection (naturelle) sans sensation et si le phantasme n'agissait pas

¹⁹² *Ibid.* pp. 117-118.

¹⁹³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3 n. 187.

comme cause partielle, si l'intellect agent n'en abstrayait pas les espèces intelligibles nécessaires à l'acte d'intellection. Deuxièmement, quand l'intellect tend vers un objet, en même temps le phantasme présente un exemplaire de cet objet : « ...quel que soit l'universel que nous entendons, nous fantasmons un singulier en acte. »¹⁹⁴ Autant que je sache, Scot ne donne pas d'exemple de phantasme associé à l'intellection du concept d'étant; on ne peut que supposer que n'importe quel exemplaire d'étant sensible peut être présent à l'imagination dans ce cas, puisque le concept d'étant est indifférent à toute détermination.

3.4.3. Relations entre l'acte d'intellection et l'objet connu

Il y a normalement trois relations entre l'objet connu et l'acte d'intellection, mais Scot tient à les distinguer, puisque selon lui elles peuvent exister l'une sans l'autre, ce qu'il tente de démontrer. Ces relations sont (1) la relation causale, (2) la relation de mesure, et (3) la relation d'intentionnalité — tendre vers l'objet, être terminé par l'objet, être uni à l'objet, être à propos de l'objet. Les deux dernières sont des relations de raison non-réciproques. La relation d'intentionnalité est le propre de l'intellection.

1. Nous l'avons vu, un objet, par le biais de la sensation, peut causer un acte d'intellection. Cependant, ce n'est pas cette relation qui caractérise l'acte d'intellection. La position de Scot n'est pas externaliste : un acte n'est pas à propos d'une chose parce qu'il est causé par elle. Car, premièrement, l'acte d'intellection de Dieu est incausé. Par ailleurs, un acte

¹⁹⁴ *Idem.*

d'intellection peut être « mal » causé. En raison de l'éclairage, le sens interne peut errer : je vois un blanc comme gris et j'abstrait un concept de gris. Mais ce concept n'est pas à propos du blanc, mais bien du gris. Dieu pourrait causer un phantasme du rouge dans le sens interne d'un aveugle; alors son intellect agent abstrairait une espèce intelligible du rouge de façon naturelle, et l'aveugle pourrait intelliger le rouge en acte tout aussi bien que le voyant. Cette distinction est importante en ce qui a trait au concept d'étant, puisque peu importe si toutes mes sensations me trompent, je forme néanmoins un concept correct d'étant, et je peux donc faire de la métaphysique. La sensation est certes ici-bas l'occasion de l'intellection, mais les deux ordres sont indépendants. Finalement, Dieu pourrait directement imprimer une espèce intelligible, par exemple du rouge, dans mon intellect possible. Mon acte cognitif qui se termine par cette espèce est à propos du rouge, non de sa cause, Dieu.¹⁹⁵

2. Pour ce qui est de la relation de mesure, Cross l'interprète comme la notion de philosophie analytique de « contenu » d'un concept, en particulier le contenu sémantique. Scot parle de relation de similitude ou de participation. L'acte imite l'objet connu ou participe de lui. Pourquoi puis-je appliquer correctement mon concept du rouge aux objets rouges et incorrectement aux objets verts? C'est que, d'une certaine façon, sans doute métaphorique, le concept est similaire à ce qu'il dénote. La dénotation détermine le contenu : le rouge réel contraint l'utilisation de mon concept, en ce sens qu'il en est la mesure. Dans l'acte d'intellection, l'espèce intelligible est mesurée par la chose. Toute espèce intelligible a donc la propriété intrinsèque d'être mesurable.

¹⁹⁵ Cross, Richard, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, pp. 150-152.

Cette relation non plus n'est pas le propre de l'intellection. Car l'acte cognitif de Dieu, par exemple envers la créature, n'est pas mesuré par son objet; c'est plutôt lui qui en est la mesure. Par ailleurs, un objet peut être mesuré par un autre sans être « à propos » de cet objet. Finalement, les espèces intelligibles sont mesurables, mais elles ne sont pas des actes d'intellections.¹⁹⁶

3. La relation propre à l'acte d'intellection est celle de l'intentionnalité. L'acte tend vers l'objet connu, il est à son propos. Dans le cas de la cognition intuitive, comme la perception, c'est une relation réelle, puisque l'acte tend vers l'objet extra-mental. Dans le cas d'une cognition abstraite d'un objet réel mais absent, l'acte tend vers l'objet par la présence de l'espèce intelligible, donc par le contenu de cette espèce. Toutefois, l'intellection n'est pas à propos de son contenu, elle à propos de l'objet, grâce au contenu. En affirmant que la relation intentionnelle est une relation de raison, Scot préserve la simplicité divine; il ne prédique pas de Dieu des relations réelles pour expliquer Son intellection.¹⁹⁷

CONCLUSION

Ce chapitre avait pour objectif d'analyser la position de Duns Scot concernant l'intellection du concept d'étant. En particulier, il s'agissait d'explorer en quels sens l'étant est le premier conçu. Les arguments de l'*Ordinatio* ont permis de comprendre la position de Scot. L'étant est le premier conçu actuellement dans l'ordre de la connaissance distincte,

¹⁹⁶ *Ibid.* pp. 153-163.

¹⁹⁷ *Ibid.* pp. 163-170.

et c'est le premier concept imprimé dans l'intellect possible selon un ordre de nature. La position de Scot sur la gnoséologie du concept d'étant lui permet de remplir deux *desiderata* philosophiques. En premier lieu, il évite les positions innéistes platoniciennes concernant la connaissance, même des transcendants; le concept d'étant est, dans notre état présent, extrait du phantasme, et donc provient de la sensation. Scot reste ainsi dans les bonnes grâces des empiristes aristotéliens. En second lieu, il garantit l'aprioricité — et ainsi, selon lui, la scientificité — de la métaphysique, la science des transcendants. En effet, nous formons un concept correct et absolument simple de l'étant, peu importe si le sens est errant, concept à partir duquel nous pouvons ensuite déduire *a priori* toutes les propositions immédiates qui en découlent.¹⁹⁸ Pour conclure, le concept d'étant est, par ses primautés d'origine et d'adéquation, l'horizon intellectuel de toutes nos cognitions et le point de départ de toute connaissance distincte.

¹⁹⁸ *Metaph.* I, q. 4, n. 108.

Goris, Wouter, "De Magistro: Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus on Natural Conceptions." pp.464-465.

CONCLUSION

Ce mémoire avait pour objectif d'interpréter la thèse d'Avicenne, de Saint Thomas d'Aquin, et de Jean Duns Scot, concernant la connaissance des notions premières. Nous avons constaté que ces trois philosophes défendent à leur manière une position selon laquelle la notion d'étant ou d'existant a une primauté logique à l'égard de nos autres concepts, et une primauté épistémologique ou cognitive à l'égard de notre acquisition d'autres notions. Leurs positions respectives ont été élaborées et résumées dans leur chapitre propre.

Comme conclusion générale, notons toutefois que la théorie des notions premières a progressé d'un auteur à l'autre. Chez Avicenne, elle n'était mentionnée que brièvement, et un travail de reconstruction de la position était nécessaire. Thomas attaque le problème plus directement, mais il dit peu de choses explicitement sur la priorité cognitive. Duns Scot, bénéficiant du travail des autres et du fait que la question était devenue commune parmi ses contemporains, fournit un argument complet où tous les types de priorités sont distinguées. Il y a donc, au fil de la tradition, un approfondissement de la question. Notre méthode nous empêche d'en dire plus sur l'historicité de cette thèse.

BIBLIOGRAPHIE

Sources premières

Avicenne

Bakos, J. (1956) (trad.) *Psychology d'ibn Sina d'après son œuvre As-sifa'*, 2 vol. Prague.

Goichon, A.-M. (trad.) (1999) *Livre des Directives et Remarques*. Vrin.

Marmura, M. (2005) (trad.). *The Metaphysics of The healing*. Provo (Utah): Brigham Young University Press.

Rahman F. (1952) (trad.). *Avicenna's Psychology*. Oxford University Press.

Thomas

Sauf contre-indication, les sources pour les œuvres de Thomas ont été prises du site http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin.html, qui détient toutes ses œuvres traduites.

Somme théologique, traduction dominicaine (1984).

Somme contre les gentils (1993). Éditions Le Cerf.

Super Boethium De Trinitate : Considérations sur le livre de la Trinité de Boèce. Traduction édition Louis Vivès (1856). Paris.

Moines de l'Abbaye de Fontgombault (1969), *Collationem in Symbolum Apostolorum : Commentaire du Je crois en Dieu*. Nouvelles Éditions Latines.

Aniorté, A (2011) (trad.) *De Veritate*. Éditions Sainte-Madeleine.

Delaporte, G.-F. (2012) (trad.) *Métaphysique d'Aristote / Commentaire de Thomas d'Aquin*. Paris : L'Harmattan.

Kreit, J. (1998) (trad.). *Compendium theologiae, Résumé de la foi catholique*.

Pelletier, Y. (2000) (trad.) *Expositio libri Peryhermeneias, Commentaire du traité de l'interprétation d'Aristote*.

Pelletier, Y. (trad.) *Sentencia libri De Anima, Commentaire du livre de l'âme d'Aristote*.

Pronovost, S. (2018) (trad.). *Commentaire des Sentences, Livre I*

Jean Duns Scot

Ordinatio I, d. 3, p. 1

In Boulnois, O. (trad.) (1988). *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris : Presses universitaires de France.

Ordinatio I, d. 3, p. 3

In Sondag, G. (trad.) (1993) *L'image*. Paris : Bibliothèque philosophique J. Vrin.

Ordinatio I, d. 8, q. 3

In Wolter, A. (trad.) (1961). *Duns Scotus: Philosophical Writings*. Indianapolis, IN: Hackett.

Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis

In Etzkorn, G. & Wolter, A. (trad.) (1988). *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus* vols. I & II. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications.

Sources secondaires

Aertsen, J. (2008), Akasoy, A. & Wim. R (ed.). « Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy. » In *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hais Daiber*. Leiden: Brill. 21-42.

----- (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (CA. 1225) to Francisco Suarez*. Boston, MA: Brill.

Aristote, Bodéüs, R. (trad). *De l'âme*, in Pellegrin, P. (2014). *Aristote : Œuvres Complètes*. Paris : Flammarion.

Aristote, Pellegrin, P. (trad). *Physique*, in Pellegrin, P. (2014). *Aristote : Œuvres Complètes*. Paris : Flammarion.

Arif, S. (2000). « Intuition and Its Role in Ibn Sīnā (Avicenna)'s Epistemology » in *Al-Shajarah* 5(1):95-126.

Baltuta, E. (2013). « Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species. » *Philosophia*, 41(3), 589-602.

Cross, R. (2014) *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna and Averroes*. New York: Oxford University Press.

Finianos, G. (2007). *De l'existence à la nécessaire existence chez Avicenne*. Pessac (Gironde) : Presses universitaires de Bordeaux.

Goichon, A.-M. (1937). *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Desclès De Brouwer.

Goodman, L. E. (1992). *Avicenna*. London: Routledge.

Goris, W. (2013) « *De Magistro*: Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus on Natural Conceptions. » *The Review of Metaphysics*, vol. 66, No. 3, pp. 435-468.

Gutas, D. (2012). « Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. » *The Muslim World*, 102(3-4), 417-425.

----- (2012). « The Empiricism of Avicenna. » *Oriens*, 40(2), 391-436.

Hasse, D. K. (2001). « Avicenna on Abstraction » in Winovskiy, R. (ed.) *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener Publishers, pp. 39-72.

Demange, D. (2007) *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*. Paris : Vrin.

Heiser, B. (1942) « The *Primum Cogitum* According to Duns Scotus » in *Franciscan Studies*, vol. 23, No. 3, pp. 193-216.

Kemple, B. A. (2017). *Ens primum cognitum in Thomas Aquinas and the tradition*. Leiden: Brill.

Marmura, M.E. (1984) « Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifā » in Savory, R.M. & Agius, D.A. (eds.), *Logos Islamikos, Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*. Toronto, pp. 219–39.

McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Great Medieval Thinkers series. Oxford & New York: Oxford University Press.

Noone, T. (2009) « Scotus on Mind and Being: Transcendental and Developmental Psychology. » in *Acta Philosophica*, vol. 18, no. 2, pp. 249-282.

Owens, J. (1976). « Aquinas on Knowing Existence. » *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4, 670-690.

Stump, E. (1998). « Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellectual Cognition. » *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 204 (2), 287-307.

Tavuzzi, M. (1987). « Aquinas on the Preliminary Grasp of Being. » *Thomist: a Speculative Quaterly Review*; vol. 51, no 4. 555-574.

Walton, W. M. (1950). « Being, Essence and Existence for St. Thomas Aquinas: Being and Its Intelligibility. » *The Review of Metaphysics*, Vol. 3, No. 3, 339-365.

Williams, T. (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolter, A. (1945) *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications.