

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

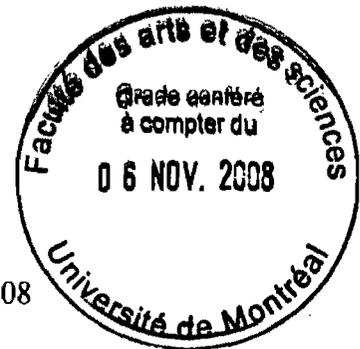
La connaissance chez Jean Duns Scot; le rôle de la nature commune et la position de
l'auteur dans la querelle des Universaux.

par
Sylvain Racette

Département de Philosophie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Philosophie option
Philosophie au Collégial

Mai 2008



Copyright, Sylvain Racette, 2008

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La connaissance chez Jean Duns Scot; le rôle de la nature commune et la position de
l'auteur dans la querelle des Universaux.

présenté par :
Sylvain Racette

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion
Président-rapporteur

Richard Bodeüs
Directeur de recherche

David Piché
Codirecteur

Jean-Pierre Marquis
Membre du jury

Résumé

Dans ce travail, nous voyons dans un premier temps comment le processus de la connaissance est expliqué par l'auteur médiéval Jean Duns Scot. Deux thèses fondamentales sont abordées, d'abord celle de la nature commune puis celle de l'espèce intelligible. C'est par l'analyse de deux textes traduits de l'auteur, Le principe d'individuation et L'Image, que sont présentées ces deux thèses. Elles permettent de comprendre la position de l'auteur sur l'acquisition de connaissances, mais également de situer l'auteur dans la querelle des universaux, ce qui sera fait dans un deuxième temps. Nous verrons que Scot, au sein de cette querelle, se positionne comme un réaliste subtil. Finalement, un retour sur la théorie de la connaissance de Scot est fait et nous y soulignons la suggestion de D. Perler pour solutionner un problème perçu dans cette dernière.

Mots-clés: Philosophie, Moyen-âge, Intellect, Individu, Espèce intelligible.

Abstract

In this work, we see at first how the process of knowledge is explained by the medieval author John Duns Scotus. Two fundamental theses are approached, at first that of the common nature then that of the intelligible species. It is by the analysis of two texts translated by the author, Le principe d'individuation and L'Image, that these two theses are presented. They allow to understand the position of the author on the acquisition of knowledge but also to place the author in the problem of universals, which will be made secondly. We shall see that Scot, in regard of this problem, positions as a subtle realist. Finally, a return on Scotus's theory of knowledge is made and we underline the suggestion of D. Perler to solve a problem perceived in it.

Keywords: Philosophy, Medieval, Intellect, Individual, Intelligible species.

Table des matières

1. INTRODUCTION	2
2. LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION	7
2.1 L'ESSENCE NEUTRE CHEZ AVICENNE	7
2.2 L'UNIVERSEL SELON SCOT : LA NATURE COMMUNE	9
2.3 DÉMONSTRATION DE L'UNITÉ SPÉCIFIQUE	10
2.4 LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION : LES POSSIBILITÉS REJETÉES	16
2.5 LA SOLUTION SCOTISTE DE L'INDIVIDUATION	22
3. L'IMAGE	25
3.1 L'ESPÈCE SENSIBLE COMME OBJET DE L'ACTE D'INTELLECTION	25
3.2 L'UNIVERSEL POUR SCOT ET LES MODES DE REPRÉSENTATION : LA NÉCESSITÉ DE L'ESPÈCE INTELLIGIBLE	27
3.3 LA THÉORIE DES CAUSES PARTIELLES ESSENTIELLEMENT ORDONNÉES	32
3.4 LA THÉORIE SCOTISTE DE L'INTELLECTION ET LES DIFFÉRENTS SENS DE L'UNIVERSEL	39
4. LA NOÉTIQUE SCOTISTE	41
4.1 LA THÉORIE DE LA TRANSPOSITION	41
4.2 LE STATUT PROBLÉMATIQUE DE L'OBJET ET DE SON ÊTRE OBJECTIF	43
5. CONCLUSION	48
BIBLIOGRAPHIE	50

1. Introduction

On rencontre inévitablement, lorsqu'on se met à l'étude de la philosophie médiévale, un problème de taille, celui de la querelle des universaux. Pour expliquer ce qu'est la querelle des universaux, il faut d'abord partir de son point d'origine : l'Isagoge de l'auteur néoplatonicien Porphyre. La présentation de cette querelle n'est pas le but de l'ouvrage de Porphyre, qui se veut plutôt une introduction aux Catégories d'Aristote. Cependant, il y est question du statut des prédicables que sont le genre et l'espèce, alors que Porphyre expose les différentes possibilités sans approfondir davantage le sujet. C'est d'après cette présentation qu'est survenu l'ensemble des questions qui ont soulevé cette querelle. On peut donc simplement dire que la querelle des universaux est l'ensemble des débats médiévaux résultant d'un questionnement à propos du statut du genre et de l'espèce, tel qu'évoqué dans le traité de Porphyre. Cette définition simplifiée ne rend pas justice à la totalité, à l'ampleur ni à la profondeur du sujet, mais elle souligne ce qui est important au regard du présent travail, c'est-à-dire l'interrogation fondamentale sur la nature de ces notions que sont les universaux au sens large.

« Et tout d'abord, en ce qui concerne les genres et les espèces, la question de savoir si ce sont des réalités subsistantes en elles-mêmes ou seulement de simples conceptions de l'esprit et, en admettant que ce soient des réalités substantielles, s'ils sont corporels ou incorporels, si, enfin, ils sont séparés ou ne subsistent que dans les choses sensibles et d'après elles, j'éviterai d'en parler : c'est là un problème très profond et qui exige une recherche toute différente et plus étendue. »¹

¹ Porphyre, Isagoge, Paris, Vrin, 1947, p. 11 (trad. J. Tricot).

Ce texte, d'où la querelle tire son origine, ouvre comme on le voit sur une triple voie qui oriente tout le reste. C'est à l'aide de cette structure de base qu'on a schématisé les positions théoriques possibles sur le sujet. Fondamentalement, le questionnement de Porphyre touche trois aspects importants de la philosophie du Moyen-Âge que l'on peut regrouper ainsi. D'abord, l'aspect ontologique du genre et de l'espèce. Le mode d'être de ces prédicables est en effet ce qui est premièrement recherché dans cette question. Mais, selon que l'on répond d'une façon ou d'une autre à cette question, surgissent de nouveaux problèmes, de nouvelles questions. Si, par exemple, on soutient que les genres et espèces ont une forme d'existence réelle en dehors de l'esprit, quel est le lien entre ces entités et l'âme qui les perçoit? De quelle façon pouvons-nous être certains de l'adéquation entre ce que nous connaissons et ce qui est connu, dans ce cas les genres et espèces? Ce deuxième aspect du problème général est plutôt logico-sémantique. Intimement relié à ce problème, un troisième aspect s'ajoute, celui concernant la formation de la connaissance dans l'âme, ou l'aspect gnoséologique. Comment s'explique le processus qui génère la connaissance que nous avons de ces entités subsistantes, si tel est le cas? Si les genres et espèces ne sont que des conceptions de l'esprit, il faut aussi expliquer leur formation. Se fait-elle à partir de la réalité extra-mentale exclusivement? Si ce n'est pas le cas, et l'on s'en doute, comment la perception sensible permet-elle de dégager du réel ces notions abstraites, voire universelles?

Au fil du développement du problème, on peut constater combien il est engageant de prendre position sur la question du statut des prédicables, qui sont aussi appelés sous ce regard les universaux par opposition aux singuliers dont ils se prédiquent. Bien

entendu, les auteurs médiévaux n'ont pas expressément pris position comme on vote pour un parti; c'est plutôt une analyse *a posteriori* de leurs œuvres philosophiques qui nous permet de les situer dans ce débat. Autrement dit, on a plaqué des concepts ultérieurement formés sur des auteurs pour mieux cerner la problématique. On dira par exemple du théologien franciscain Jean Duns Scot [1265-66/1308] qu'il était réaliste parce qu'on peut dégager de sa philosophie l'idée que les universaux ont une forme de réalité extra-mentale, en dehors de l'âme. Cette étiquette, justifiée ou non, s'attribue en opposition au conceptualisme, que l'on désigne par la position inverse. Est conceptualiste celui qui prétend que les universaux ne sont que des créations de l'esprit, qu'ils ne subsistent que dans l'âme. Le présent travail vise à exposer, à la lumière de ces différents aspects de la querelle des universaux, ce que deux des textes de Scot nous révèlent sur le sujet. Ces textes sont Le principe d'individuation² et L'image³.

L'apport de ces deux textes est indéniable pour situer Scot sur la question des universaux. Nous allons voir que l'analyse de ces textes permet de dégager des thèses importantes en ce qui a trait à la querelle des universaux et ses trois aspects philosophiques. Tout d'abord, Le principe d'individuation. Dans ce texte, Scot cherche à démontrer l'existence de la nature commune et il le fait en démontrant la nécessité de l'existence d'une unité qui lui convient dans la réalité. Cette position concernant la nature commune est précisément la réponse à tout le versant ontologique de la question des universaux. Nous verrons donc pourquoi Scot a été vu

² Duns Scot, Le principe d'Individuation, Paris, Vrin, 1992. (trad. G. Sondag)

³ Duns Scot, L'image, Paris, Vrin, 1993. (trad. G. Sondag)

comme un réaliste et pourquoi cette étiquette n'est pas tout à fait juste, ou du moins pas suffisamment précise pour rendre justice à la théorie de Scot sur la nature commune. Également, ce texte nous éclaire sur la question de savoir comment nous connaissons le réel en expliquant ce qui fait que, selon Scot, une entité individuelle a justement ce statut d'être singulier, ou quel est le principe d'individuation des choses singulières.

L'autre texte de Scot, L'image, contient aussi la démonstration d'une thèse ne faisant pas l'unanimité, celle de l'existence de l'espèce intelligible. Cette composante de l'intellect est pour Scot nécessaire dans l'explication du passage de l'information du monde sensible jusqu'à l'intellect, c'est-à-dire le processus de la connaissance. L'analyse permet de dégager en quoi Scot tient pour nécessaire cette notion d'espèce intelligible, mais de ce fait nous révèle une partie de la théorie de la connaissance de Scot notamment par la thèse des causes partielles essentiellement ordonnées.

Nous terminerons le travail par quelques considérations d'ordre général sur la philosophie de Duns Scot et une possible réponse à une difficulté dans la formulation même de Scot à propos de l'une des composantes de l'intellect. Il s'agit de la thèse de D. Perler sur l'objet intelligible et son être objectif.

Avant de passer à l'analyse des textes, deux choses sont à souligner. D'abord, que tout au long de la lecture des textes de Scot, on rencontre naturellement des références à Aristote, autorité fondamentale et incontournable pour un théologien du 13^e-14^e siècle. L'usage que fait Scot des textes d'Aristote est cependant fortement

teinté de présupposés, philosophiques comme théologiques, si bien que l'on peut parfois être dérouté par l'interprétation que Scot fait d'Aristote. Lorsque pertinent, il sera fait mention de ce genre d'utilisation et, le cas échéant, de pistes de lectures possibles dans le but de clarifier l'analyse.

Le deuxième point important à souligner est plus doctrinal que méthodique. Il concerne le détour obligé par la philosophie d'Avicenne lorsqu'on aborde la philosophie de Duns Scot. Comme nous le verrons, certaines thèses concernant la métaphysique de l'auteur persan ont grandement dirigé la pensée de Scot, si bien que certains y voient une nécessité : « Pour comprendre comment la pensée de Duns Scot s'est formée, la première illusion à dissiper est celle qui nous représente la pensée chrétienne et la pensée musulmane comme deux mondes dont on pourrait connaître l'un et ignorer l'autre »⁴. On y retrouve les racines philosophiques de développements capitaux chez Scot et c'est pourquoi il est nécessaire de faire ce détour avant d'entrer de plein fouet dans les textes mêmes de Duns Scot. Débutons donc par ce rappel de notions importantes dans la philosophie d'Avicenne pour mieux pénétrer les textes scotistes, rappel qui se fait sur la base de la Métaphysique⁵ d'Avicenne.

⁴ É. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, AHDLM, Paris, Vrin, 1927, p. 92. Dans cet extrait, Gilson inclut aussi les textes d'Averroès comme sources d'information pertinente à la compréhension de Scot, bien que les thèses importantes pour la question qui nous préoccupe se retrouvent surtout chez Avicenne.

⁵ Avicenne, La Métaphysique du Shifa, Paris, Vrin, 1978. (trad. Georges C. Anawati).

2. Le principe d'individuation

2.1 L'essence neutre chez Avicenne

Le point central de sa doctrine qui nous intéresse ici est sa conception de l'universel. Lorsqu'il définit l'universel, Avicenne le fait sur un plan strictement logique. Son point de départ, dans sa *Métaphysique*, V, 1, est de poser trois définitions du concept qui ont toutes un rapport de prédication avec l'universel. Il est, dans un premier temps, ce qui se « prédique en acte de plusieurs » sujets. Dans un deuxième temps, Avicenne définit l'universel comme une « intention qui peut se prédiquer de plusieurs sujets même si aucun d'eux n'est doté d'un être effectivement réel ». Dans un troisième temps, l'universel est « ce dont rien n'empêche de croire raisonnablement qu'il peut se prédiquer de plusieurs sujets ».

Cette indépendance de l'essence quant à sa « prédicabilité » se traduit par un statut neutre en regard de l'universel logique et du singulier. Autrement dit, l'essence n'est ni un concept que l'on peut dire de plusieurs choses, ni une réalité subsistante dans le monde comme une chose singulière et individuelle. La raison de cette indépendance, Avicenne l'explique comme suit : si l'essence était universelle, elle ne pourrait être dans aucun singulier. De même, si l'essence était un singulier, cette essence serait unique car elle ne pourrait pas se retrouver dans plusieurs sujets. En prenant l'exemple de l'animal, Avicenne démontre son raisonnement par l'absurde : l'animalité de l'animal, si elle était un universel, se traduirait par le fait que tous les animaux seraient universels et qu'aucun ne serait singulier, ce qui est absurde.

L'inverse est pire : l'animalité de l'animal, si la singularité lui était intrinsèque, se traduirait par l'existence d'un seul animal, car aucun autre objet ne pourrait se voir attribuer le caractère de l'animalité! C'est donc pour rencontrer un critère d'adéquation avec la réalité qu'Avicenne pose que l'essence n'est rien d'autre qu'elle-même, c'est-à-dire qu'elle est antérieure à toute détermination d'universalité ou de singularité. Plus précisément, cela explique d'un point de vue ontologique la possibilité de prédication universelle. Parce qu'elle doit pouvoir accepter toutes les déterminations « individualisantes » sans pour autant que ces dernières en soient parties constitutives, Avicenne pose l'essence comme neutre à cet égard.

D'autre part, il est à remarquer qu'Avicenne, tout en accordant l'être à l'essence neutre comme il l'a décrite, lui dénie l'unité : « Il est clair que la quiddité de l'unité est une intention accidentelle et qu'elle appartient à l'ensemble des concomitants des choses »⁶. Dans ce passage de la Métaphysique, Avicenne, qui sépare l'essence de son existence, fait de l'unité un attribut qui échoit à l'essence mais qui n'en fait pas partie de façon intrinsèque. Selon ce paradigme, il devient alors difficile pour Scot d'expliquer comment reconnaître une forme d'être à la nature neutre tout en lui octroyant une certaine forme d'unité. Ce sera un des objectifs de Duns Scot que de donner à la théorie de la nature neutre d'Avicenne une forme d'unité qui lui revient convenablement. C'est là un des points les plus importants de la théorie de la nature commune de Duns Scot : il s'efforcera de démontrer l'existence d'une unité propre à

⁶ Avicenne, La Métaphysique du Shifa, Paris, Vrin, 1978, p. 169 (trad. Georges C. Anawati).

cette nature. C'est dans « Le principe d'individuation » que Scot va faire cette démonstration importante d'un point de vue ontologique.

2.2 L'universel selon Scot : la nature commune

Scot va utiliser le concept d'essence neutre d'Avicenne et l'intégrer dans sa philosophie. D'essence neutre, elle devient ainsi chez Scot essence commune, ou nature commune. L'auteur doit cependant justifier l'utilisation de cette entité, ou plutôt expliquer pourquoi elle est nécessaire pour comprendre le monde extra-mental. On tire ces explications principalement dans Le principe d'individuation⁷, alors que Scot explique notamment pourquoi il est nécessaire de poser l'unité non-numérique du sensible. En démontrant l'existence de cette unité, il démontre également l'existence d'une entité qui lui advient, la nature commune, puisque l'Un et l'Être sont des transcendants.

Dans ce texte, divisé en sept questions, Scot s'enquiert de savoir comment, si tel est le cas, on distingue les anges de façon individuelle, « en personne »⁸. Pour ce faire, il faut, selon Scot, connaître d'abord le principe d'individuation des substances matérielles. Le raisonnement de Scot est analogique : il entend démontrer que de même qu'une espèce matérielle se divise en individus matériels, de même une espèce immatérielle peut se diviser en individus (l'espèce angélique en anges individuels). Mais, pour ce faire, il doit déterminer ce qui individualise et donc distingue la substance matérielle. Dans son investigation, il analyse plusieurs possibilités. En premier lieu, il s'agit de savoir si c'est dans la nature même d'une substance

⁷ Duns Scot, Le principe d'Individuation, Paris, Vrin, 1992, (trad. G. Sondag).

⁸ *Ibid*, p. 87.

matérielle d'être individuée. Après avoir établi dans la première question⁹ que la nature est commune et que la communauté ne suffit pas à expliquer l'individu, il demande dans les questions suivantes (2 à 6) quel est le principe qui joue ce rôle et les candidats sont nombreux : l'existence (question 3)¹⁰, la quantité (question 4)¹¹ et la matière (question 5)¹². Toutes ces options seront écartées par Scot pour finalement présenter sa propre solution (question 6)¹³. Dans la dernière question (7)¹⁴, Scot revient sur le sujet initial, c'est-à-dire le statut des anges dans l'espèce angélique. La première question est cruciale puisque c'est là qu'il explique pourquoi il est nécessaire de poser l'existence de l'unité non-numérique du sensible. Voyons comment.

2.3 Démonstration de l'unité spécifique

Le premier de ses arguments (par. 11 à 15) se fonde en fait sur une différence entre le genre et l'espèce. Dans le genre, les éléments de ce genre, qui sont les espèces, sont hiérarchisés et l'élément supérieur est la mesure des éléments inférieurs. L'espèce supérieure est donc la mesure des autres. Mais l'espèce n'est pas à l'égard des individus ce que le genre est aux espèces. Ce principe de mesure est entendu ici comme le fait de connaître une chose en la rapportant à une autre chose, qui est dans ce cas appelée la mesure. Cependant ce principe ne s'applique pas lorsqu'il est question de prendre la mesure des individus, car ces derniers ont tous la même

⁹ *Ibid*, p. 87-106.

¹⁰ *Ibid*, p. 115-118.

¹¹ *Ibid*, p. 119-150.

¹² *Ibid*, p. 151-157.

¹³ *Ibid*, p. 158-188.

¹⁴ *Ibid*, p. 189-205.

« valeur » et aucun n'est la mesure des autres. En effet, les individus ne sont pas ordonnés entre eux de façon hiérarchique. Ceci étant posé, Scot affirme d'autre part que l'unité qui revient à la mesure du mesurant dans le genre est une unité réelle, car « [...] un être réel ne peut être mesuré par un être de raison; cette unité est donc réelle. »¹⁵. Cependant, cette unité ne peut pas être l'unité numérique, car l'unité numérique est celle de l'individu et celui-ci n'est pas la mesure de ses semblables, tel que vu précédemment. Il y a donc une unité différente qui est l'unité de la mesure, l'unité spécifique.

Le deuxième argument est semblable au premier mais se réfère plutôt à la possibilité de comparer les éléments d'une espèce entre eux. Les éléments d'une même espèce, les individus, se comparent entre eux par l'unité numérique. Mais l'espèce, élément du genre, n'est pas une de l'unité numérique parce qu'elle ne peut pas se comparer de la même façon, conformément aux enseignements d'Aristote. L'espèce a donc une unité autre que numérique, l'unité spécifique.

Le troisième argument se fonde sur le rapport de similitude que l'on pose entre les objets. Toujours en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, Scot affirme que ce type de relation se fonde sur une unité réelle¹⁶. Ce ne peut pas être l'unité numérique, car une chose ne peut être semblable à elle-même; elle ne peut qu'être semblable à un membre de l'espèce, ce qui révèle le fondement réel de l'unité spécifique.

¹⁵ *Ibid*, p. 91.

¹⁶ *Ibid*, p. 93.

Le quatrième argument se base sur l'opposition qui existe réellement entre les contraires dans la réalité. Les extrêmes de toute opposition sont donc un d'une unité également réelle. Or, cette unité ne peut pas être l'unité numérique. Cela impliquerait que l'individu serait le contraire d'un autre individu seulement et que ce n'est que de cette façon que l'on peut concevoir la contrariété. Mais cela fait qu'il y aurait autant de contrariétés que d'individus; il y a donc une autre unité qui fonde l'opposition des individus contraires, l'unité de l'espèce. En reprenant l'exemple même de Scot, ce n'est donc pas ce blanc-ci qui est contraire à ce noir-ci, mais la blancheur qui est contraire à la noirceur.

Le cinquième argument puise ses racines dans le mécanisme de la perception sensorielle tel que le conçoit Aristote. En effet, dans le *De Anima* (III, c 1), le Stagirite distingue dans la perception, d'une part, les sensibles propres à chaque sens et, d'autre part, les sensibles communs qui sont perçus par ce qu'Aristote appelle le sens commun. Les sensibles communs sont le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre et l'unité. Duns Scot s'appuie sur cette distinction et soutient que les sens, lorsqu'ils distinguent un objet comme étant un d'une certaine unité, ne le font pas sur la base de l'unité numérique. La raison en est que si, par expérience de pensée, nous éliminons les sensibles communs d'un objet, la distinction numérique deviendrait dans ce cas impossible car le lieu, l'emplacement dans l'espace, découle de ces sensibles communs. Or, dans ces conditions, un objet est tout de même perçu et l'est en fonction d'une certaine unité; ce doit être l'unité spécifique.

Le dernier argument en faveur de l'existence d'une unité non numérique dans le réel extra-mental peut se subdiviser en deux. Tout d'abord, Duns Scot utilise la même structure qu'à son quatrième argument et l'applique à la différence. En effet, s'il n'existait que l'unité numérique, alors toute différence réelle serait aussi numérique. Or, cela est impossible car la différence numérique n'en est pas une de degré; s'il n'y avait qu'elle, toutes les choses diffèreraient d'égale manière entre elles, et aucun lien de communauté réelle ne serait possible : « [...] il s'ensuivrait donc que l'intellect ne pourrait pas davantage abstraire quelque chose de commun de Socrate et de Platon que de Socrate et d'une ligne, et que tous les universaux seraient de pures inventions de l'intellect »¹⁷.

Corollairement à cet argument, Duns Scot souligne un fait que l'on peut concevoir comme une partie de celui-ci : il y a, dans la réalité, une constance dans la production univoque des êtres¹⁸. Il y a donc une forme d'unité réelle qui n'est pas l'unité numérique dans la réalité car nous l'observons : un homme engendre toujours un homme et ce, indépendamment de la connaissance que nous en avons, c'est-à-dire de notre intellect. Il doit donc exister une nature de l'homme et elle se fonde réellement sur l'unité non pas numérique mais spécifique. Donc, il existe réellement dans le sensible une unité autre que l'unité numérique, l'unité spécifique.

¹⁷ *Ibid*, p. 96.

¹⁸ *Ibid* p. 97.

Fort de ces différentes preuves qui forment en fait une grande démonstration, Scot affirme deux choses principales très importantes pour le développement du principe d'individuation. Tout d'abord, que la substance matérielle n'est pas une d'elle-même; ensuite, qu'il y a dans les choses une unité qui n'est pas numérique mais spécifique. Cette unité est celle de la nature et cette nature est neutre à l'égard du singulier auquel elle s'adjoint.

C'est d'ailleurs ici que Duns Scot fait explicitement référence à Avicenne, alors qu'il explique en quoi une nature est essentiellement neutre vis-à-vis du singulier :

« [...] il y a dans les choses, indépendamment de toute opération de l'intellect, une unité qui est inférieure à l'unité numérique, c'est-à-dire l'unité propre au singulier, et qui est néanmoins réelle ; cette 'unité' est l'unité propre à une nature ; en tant qu'elle possède cette 'unité propre' à une nature, une nature est, comme telle, neutre à l'égard de l'unité du singulier ; ce n'est donc pas à l'unité du singulier qu'elle doit l'unité qui est la sienne. »¹⁹.

C'est donc dire que, d'une part, la nature est une entité qui existe réellement indépendamment de l'intellect et qui a son unité propre et que, d'autre part, elle est indéterminée par rapport au singulier et antérieure à celui-ci.

Aussitôt, Scot se fait objection à lui-même : l'antériorité de la nature n'en fait-elle pas un universel projeté dans la réalité? Mais Scot explique ce qu'est un universel en acte

¹⁹*Ibid*, p. 98.

et en quoi cela diffère de la nature. Se rapportant encore à Aristote²⁰, il définit l'universel comme « ce qui est un dans une multiplicité et se dit d'une multiplicité »²¹. Ce qui se dit d'une multiplicité, c'est un concept numériquement un et seul le concept ou universel en acte, en tant qu'objet de l'intellect, possède l'unité requise pour permettre la prédication du type « ceci est cela ». Par exemple, le concept « homme » se prédique de plusieurs hommes comme Socrate, Callias, etc. Il n'en va pas de même de la nature commune. Bien que la nature soit antérieure à la singularité dans un sujet, on ne peut pas prédiquer cette nature de tous les individus parce qu'elle est justement dans un sujet. On ne peut pas dire que Callias est la nature de Socrate, mais on peut dire qu'il est homme. Ici, « homme » est un concept numériquement un pouvant être prédiqué d'une multiplicité d'hommes. Dans la réalité, donc, se trouve la communauté; ce n'est pas sur ce plan que la prédication est possible. L'universalité n'advient qu'aux objets de l'intellect, qui ont une unité numérique.

Si donc la nature est posée comme existant réellement hors de l'âme et qu'elle est antérieure à la singularité, il est pertinent de rechercher la cause de la réduction d'une nature en un singulier précis. C'est l'objet de la recherche de Duns Scot dans les prochaines questions. Et si l'on concède que l'espèce est une entité dotée d'une unité positive et que l'individu possède une unité encore plus parfaite, c'est-à-dire l'unité

²⁰ Bien qu'ici, Scot semble faire un emprunt plus libéral. Sur ce point, cf Duns Scot, Le principe d'Individuation, Vrin, 1992, p. 102, note de bas de page. (trad. G. Sondag).

²¹ Duns Scot, Le principe d'Individuation, Paris, Vrin, 1992, p. 102 (trad. G. Sondag).

numérique, il faut admettre que le principe qui contracte la nature en individus est également quelque chose de positif²².

2.4 Le principe d'individuation : les possibilités rejetées

Scot, en recherchant quel est ce principe, rejette d'abord l'idée que c'est par l'existence même que l'individu acquiert ce statut. En effet, il rejette rapidement cette hypothèse voulant que ce soit le fait d'exister en acte qui soit finalement le principe d'individuation. Scot nous dit que ce qui existe est déterminé par son essence. Or, puisque l'essence est antérieure à l'existence, ce ne peut être elle qui dicte son individualité. De plus, lorsqu'on examine une coordination prédicamentale complète, l'individu s'y trouve aussi et ses déterminations avec lui, sans égard à son existence actuelle. Ce n'est donc pas l'existence qui est le principe d'individuation. Concrètement, cela peut se comprendre de la façon suivante : on peut très bien concevoir une chose concrète singulière et déterminée (donc individuée par le principe recherché) sans pour cela qu'elle soit existante actuellement. Duns Scot ajoute par ailleurs que l'existence est acte ultime de distinction (et non d'individuation) puisqu'en existant, deux choses individuelles se distinguent réellement, mais l'existence n'est pas ce qui les individue car toutes deux existent également. Ce n'est donc pas l'existence qui est le principe d'individuation.

Une autre possibilité que Duns Scot va réfuter est celle de l'individuation par la quantité. L'argument général que Scot va d'abord critiquer est celui-ci : le lieu est ce

²² *Ibid*, p. 113

qui détermine la quantité car deux corps ne peuvent occuper un même lieu. Ce lieu est un accident de tout corps et c'est cet accident qui fait l'individu numériquement un et distinct des autres. Comme aucun lieu ne peut être occupé par deux corps, Scot assume que la quantité est donc le facteur déterminant dans cet argument qu'il va critiquer de plusieurs façons. Un autre argument utilisé par les tenants de l'individuation par la quantité que Scot relève se fonde sur la divisibilité de la substance en raison de la quantité. L'espèce se divise en partie similaire que sont les individus par la quantité, selon l'autorité d'Aristote²³; c'est donc la quantité qui fait d'un individu un individu.

Avant d'exposer ses arguments, Scot explique ce qu'il entend par individuation et c'est celle du singulier concret, de la chose même. Cela est à différencier de l'unité indéterminée que l'on peut attribuer à l'élément d'une espèce. Scot désigne cette individualité ultime par l'unité signée²⁴. Elle est signée parce qu'elle porte une trace particulière, celle de l'individu concret. Individuation, singularité et individu sont donc relatifs à la même chose, et l'unité de cette chose est dite signée pour cette raison.

Le premier argument touche l'identité substantielle d'un individu. Une substance existant en acte peut changer sous le rapport de la quantité sans pour autant changer de substance. On ne peut donc pas dire que cette substance-ci, en changeant sous le rapport de la quantité, devient une autre substance, ce qu'impliquerait la thèse de

²³ *Ibid*, p. 121.

²⁴ *Ibid*, p. 122.

l'individuation par la quantité. Scot ajoute à cet argument une confirmation théologique : le sacrement de l'Eucharistie implique un changement de substance sans pour autant qu'il n'y ait modification de la quantité du pain transsubstantié. Si, donc, on soutient que c'est la quantité qui est principe d'individuation et qu'elle individualise ce pain concret, force est d'admettre qu'il n'y a pas transsubstantiation, ce qui est contraire au dogme catholique²⁵.

Le deuxième argument est simple et repose sur la priorité de nature de la substance à ses accidents. Conformément à la philosophie d'Aristote, Scot affirme que c'est la substance qui détermine ses accidents. La quantité étant considérée comme un accident, elle est postérieure à l'individuation et ne peut donc pas en être le principe.

Le troisième argument repose sur l'idée que tout sujet dernier dans une coordination prédicamentale complète ne peut pas être un sujet par accident, mais doit être sujet 'par soi'; la quantité, accident d'un tel sujet, ne peut donc pas être ce qui le détermine. L'individu, par exemple 'bucéphale', est donc tel sans égard à sa quantité (c'est-à-dire qu'il soit petit ou grand). Si tel était le cas, il ne serait pas le terme ultime de sa coordination prédicamentale, 'grand cheval' n'étant pas un être par soi.

Duns Scot élabore un quatrième argument contre l'individuation par la quantité et il le fait en présentant une double impossibilité : si tel est le cas, la quantité doit être fixée ou non-fixée. Cette distinction entre quantité fixée et non-fixée réfère au fait qu'un agent naturel, pour exercer son action, présuppose une quantité de matière. La

²⁵ *Ibid*, p. 125.

quantité non-fixée de matière est, dans cette optique, antérieure à la substance (et sa forme substantielle) et la quantité fixée suit la substance puisque déterminée par elle. Or, dans l'un ou l'autre des cas, c'est l'impasse. Dans le cas d'une quantité fixée, cette quantité l'est de manière « consécutive à l'être de la forme dans la matière »²⁶. Elle est donc postérieure à l'individuation de cette substance. Dans le cas d'une quantité non-fixée, Scot explique que dans la production d'une substance à partir d'une autre substance, la quantité non-fixée demeure la même. La substance n'acquiert donc pas de singularité, de signature, et cela va à l'encontre de l'idée que la quantité est le principe d'individuation.

À ces quatre arguments, Scot en ajoute un qui concerne la quantité comme facteur de divisibilité de l'espèce en individu. La quantité n'est pas, selon Scot, la raison formelle de la divisibilité de l'espèce, parce qu'elle ne lui est pas inhérente. Puisque la division de l'espèce en parties subjectives n'implique pas la quantité, elle n'en est donc pas la raison formelle. Cela s'explique par la différence entre la division en parties intégrantes et en parties subjectives. Un tout 'quantitatif' ne se prédique pas de ses parties alors que c'est le cas pour les parties subjectives, qui sont prédiquées du tout 'universel'²⁷. Diviser l'espèce, prise comme un tout, en parties subjectives signifie la diviser en considérant les individus comme sujets de cette espèce. Par exemple, Socrate est partie subjective de l'espèce « homme ». Cette façon de diviser le tout qu'est l'espèce fait en sorte que l'individu se prédique totalement de cette espèce : Socrate est « totalement » un homme. En un autre sens, diviser l'espèce en

²⁶ *Ibid*, p. 133.

²⁷ *Ibid*, p. 138.

parties intégrantes ou quantitatives signifie diviser un tout quantitatif en unité dénombrable. Dans ce sens, le tout n'est pas prédicat total de la partie considérée. Par exemple, si l'on considère l'espèce « homme » comme l'ensemble de tous les hommes, Socrate n'en est qu'une partie. Il est à noter que ces divisions se recoupent, ce ne sont que des distinctions d'une même réalité. Mais Scot les élabore pour démontrer que ce n'est pas la quantité qui est le principe d'individuation.

C'est donc que, en résumé, Scot ne peut accepter que ce soit un accident de la substance qui en soit le principe d'individuation. La quantité, bien que concomitante à la substance, ne doit pas être considérée comme cause de cette substance.

La cinquième question, dont le problème initial est de savoir si c'est la matière qui fait d'un individu un individu par soi, possède une structure différente des autres questions. En effet, Scot n'y fait que relater des arguments pour ou contre la thèse en question qui repose sur des autorités, principalement les textes d'Aristote dans la Métaphysique²⁸. On n'y trouve pas de réponse personnelle de l'auteur. Mais ce que Scot fera dans cette question est important au regard de l'ensemble du texte du Principe d'individuation. En s'appuyant sur les textes d'Aristote²⁹, il fait une triple distinction dans l'appréhension de la matière et c'est cela qui, en même temps, va invalider la matière comme cause de l'individuation et qui va fournir une piste de réponse à la question de l'individuation. Écartons d'abord le premier sens, le plus commun, c'est-à-dire la matière entendue comme celle de la chose concrète

²⁸ Aristote, Métaphysique, Paris, 2000, Vrin (trad. J. Tricot).

²⁹ Principalement la Métaphysique, X, ch. VII et XII.

singulière. Ensuite, la matière peut être comprise comme pure indétermination. Scot cite en ce sens le passage d'Aristote où il dit : « au fondement de la nature, rien n'est distinct »³⁰. Mais ce n'est pas non plus cette acception dont Scot veut faire usage pour sa démonstration. On retrouve ce passage qui laisse entendre un troisième sens : « Il est clair que l'âme est substance première et le corps, matière; l'homme ou l'animal est composé de l'âme et du corps pris universellement [...] »³¹. Scot récupère un autre passage chez le Philosophe : « Et les êtres qui appartiennent à la même espèce ont des causes différentes aussi, non pas spécifiquement, mais en ce que les causes des différents individus sont différentes : ta matière, ta forme, ta cause efficiente ne sont pas les mêmes, bien que, dans leur notion générale, elles soient les mêmes. »³² À l'aide de ces extraits, Scot affirme que la matière a un troisième statut, celui de matière commune ou universelle. Il s'exprime clairement sur ce point, commentant un passage d'Aristote : « Il admet donc la différenciation tant de la forme que de la matière chez le singulier — ainsi que de l'unité tant de la matière que de la forme au plan du commun. »³³ Elle a ici un statut intermédiaire entre la pure indétermination et la matière de la chose concrète singulière, et elle fait ainsi partie du tout qu'est la substance en tant qu'essence. Selon Scot, elle appartient en ce sens à la définition de la chose, elle participe de sa quiddité. Il y a donc la matière de la chose concrète et individuelle ainsi que la matière commune de la substance de cette chose, par exemple la matière concrète de Socrate et la matière commune des hommes, dont Socrate est constitué.

³⁰ Aristote, *Métaphysique*, X, chapitre 4, 1014b 26-32.

³¹ Duns Scot, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, p. 153 (trad. G. Sondag).

³² Aristote, *Métaphysique*, XII, chapitre 5, 1071a 27-29.

³³ Duns Scot, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, p. 153 (trad. G. Sondag).

Ce qui invalide la matière comme principe d'individuation, c'est qu'à l'aide de ces distinctions, Scot établit que la matière, en un certain sens, fait partie de la substance; elle ne peut donc pas être ce qui concrétise ou individualise, car l'individu se distingue de sa substance. Il ajoute plus loin : « La matière relève véritablement de la quiddité, toute espèce de matière (puisque'elle a une forme au plan de l'universel) possède immédiatement une quiddité et lui est immédiatement identique. »³⁴ Il n'est pas possible qu'elle joue ce rôle, c'est pourquoi Scot poursuit dans la recherche du principe d'individuation.

Il est à noter que dans cette question en particulier, l'utilisation que fait Duns Scot des textes d'Aristote est très personnelle, en ce sens qu'il déduit des conclusions à partir des textes d'Aristote alors que ces derniers ne visaient pas nécessairement le même but. Il est par exemple douteux de penser qu'Aristote soutenait que la matière fait véritablement partie de la quiddité d'une chose, même si c'est la conclusion de Scot. De façon plus générale encore, bien que Scot s'appuie sur les textes d'Aristote pour le faire, il serait vain de trouver la démonstration de la nature commune directement dans ces mêmes textes.

2.5 La solution scotiste de l'individuation

Pour finalement proposer sa solution personnelle, Duns Scot va, dans la sixième question, utiliser une comparaison et ainsi clarifier ce qu'il entend par principe

³⁴ *Ibid*, p. 185.

d'individuation. Ayant posé toutes les données du problème, Scot ne surprend pas en donnant un nom précis à ce principe recherché, et il ne posera pas non plus une nouvelle entité jusque-là dissimulée dans la réalité. Il va plutôt décrire en quoi l'individuation, en tant que passage du plan de la communauté au plan de la singularité, est différente du passage du plan générique au plan spécifique, c'est-à-dire comparer la différence individuelle avec la différence spécifique. Les caractéristiques dégagées doivent être entendues comme ce qui forge la spécificité de l'individuation et, donc, ce qui en fonde le principe. Voyons cette comparaison plus en détail.

Lorsque Duns Scot compare la différence spécifique, il annonce qu'on peut le faire avec « ce qui est au-dessous d'elle, soit avec ce qui est au-dessus, soit enfin avec ce qui est au même niveau. »³⁵. La différence avec l'entité individuelle (celle qui est au-dessous) est le type d'unité attribuable à chacune, et donc la possible division en parties quantitatives de l'entité tirée de la différence spécifique. Concrètement, ni l'une ni l'autre ne se laisse diviser en parties subjectives (par exemple, la rationalité, en tant que différence spécifique, ne se divise pas en parties qui en diffèrent essentiellement), mais il est possible de diviser la différence spécifique numériquement (son unité est telle qu'elle n'est pas contraire à la division quantitative).

Dans le cas de la différence spécifique comparée avec ce qu'il y a « au-dessus » (le genre), deux cas de figure se présentent. Ces deux cas partagent un point : Scot nous

³⁵ *Ibid*, p.170

dit que cette différence est un acte. « Si l'on compare maintenant la nature spécifique à ce qui est au-dessus d'elle, je dis que la réalité d'où se tire la différence spécifique est acte par rapport à la réalité d'où se tire le genre ou la notion de genre [...] »³⁶. Cet acte, il peut aboutir à deux choses : ajouter quelque chose au genre qu'il spécifie ou ne rien lui ajouter et, dans ce cas, il n'est que la représentation d'un autre aspect de ce genre. Par exemple, au genre 'animal' s'ajoute la rationalité pour donner l'espèce 'animal raisonnable'. Lorsque la différence n'ajoute rien mais ne fait que représenter un autre aspect du genre, il s'agit d'un concept « simplement simple »³⁷ et ces différences spécifiques sont ultimes, ce sont des actes ultimes de la forme.

C'est exactement sur ce point que la différence spécifique touche la distinction individuelle. Cette dernière est un acte ultime de la forme puisqu'il n'y a plus de distinction à faire après avoir obtenu l'individu concret singulier; la nature est en lui complètement singularisée. C'est cet acte qui caractérise fondamentalement l'entité individuelle, qu'elle soit forme, matière ou composé. C'est donc dire que, matériel ou pas, cet acte, qui 'contracte' la nature et en fait un individu doué d'une unité propre, mérite finalement le titre quelque peu trompeur de principe d'individuation. Ce 'principe' est donc ce par quoi l'on distingue une réalité tant sur le plan du commun que sur le plan de la réalité concrète.

³⁶ *Ibid*, p. 171.

³⁷ *Ibid*, p.171.

3. L'image

Maintenant que nous avons vu le traitement de la nature par Scot, il faut aborder pour comprendre la théorie de l'intellection de Duns Scot un extrait de l'*Ordinatio*, « L'image »³⁸. Ce passage est important parce que Scot y défend, principalement dans la première des quatre questions qui forment cet extrait, l'existence de l'espèce intelligible comme composante de l'intellect dans tout acte d'intellection. Dans les questions suivantes, l'auteur, fort de sa démonstration, explique quelles sont les causes de l'espèce intelligible et comment ces causes concourent entre elles.

3.1 L'espèce sensible comme objet de l'acte d'intellection

Pour élaborer une théorie de la connaissance reposant sur l'espèce intelligible, Scot doit d'abord démontrer en quoi elle est nécessaire et, pour ce faire, il doit démontrer les insuffisances des thèses adverses, à savoir celles qui tiennent l'espèce intelligible pour superflue. Le premier auteur dont Scot va critiquer la position est Henri de Gand. En analysant la position de cet auteur, Scot précise un peu comment il conçoit l'image et quel rôle il lui donne dans l'intellection.

L'explication de l'intellection sans le recours à l'espèce intelligible s'explique de cette façon : d'abord, l'espèce sensible est reçue et imprimée dans l'organe sensoriel. Cette espèce se retrouve dans l'imagination et c'est de là que l'intellect considéré en tant qu'agent va procéder par abstraction à la formation de l'objet. La réception de cet objet de l'intellect considéré en tant que possible est donc l'appréhension de l'essence

³⁸ Duns Scot, *L'image*, Paris, Vrin, 1993 (trad. G. Sondag).

de la chose à connaître. Selon ce schéma, l'objet demeure toujours dans l'image et l'intellect ne reçoit pas d'espèce intelligible.

Il semble d'ailleurs, comme le souligne Scot, que cette conception soit conforme aux textes d'Aristote. De manière générale, en effet, Aristote fait jouer un rôle important à l'image dans le processus d'intellection dans son traité *De l'Âme*, comme lorsqu'il mentionne par exemple que « nous ne concevons rien sans image »³⁹. Du reste, l'image, si elle n'est pas selon Scot suffisante pour expliquer l'intellection, est nécessaire car elle joue un rôle important, celui de représenter l'objet sensible, comme nous le verrons plus en détail.

La réponse de Duns Scot à cette conception repose sur une distinction qu'il creuse et qui au fond est à la source des problèmes des théories de l'intellection au Moyen Âge⁴⁰. Cette distinction est celle qui oppose le monde sensible, source de notre connaissance, et notre intellect, qui lui est d'une autre nature mais qui pourtant le connaît. Mais l'intellect ne connaît pas *que* le sensible; il a aussi en lui des connaissances qui ne proviennent pas directement du sensible, par exemple les concepts abstraits. C'est en s'attardant à ce cas que Scot démontre la nécessité de l'espèce intelligible, comme l'indique le début de sa réponse. Elle révèle beaucoup de l'intention de l'auteur quant à l'orientation générale de ses arguments : « [...] que le singulier soit connu ou non, je ne m'en soucie pas pour le moment; il est certain du

³⁹ Duns Scot souligne plusieurs passages du traité d'Aristote qui valorisent le rôle de l'image dans l'intellection : cf. Duns Scot, *L'image*, Paris, Vrin, 1993, p. 118 (trad. G. Sondag).

⁴⁰ C'est du moins l'opinion de D. Perler qu'il présente dans D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003.

moins que l'universel peut être conçu par l'intellect [...] : si l'intellect est considéré comme une faculté distincte des facultés sensorielles, c'est parce qu'il est capable de concevoir l'universel, de composer et diviser les notions, de faire des syllogismes, plutôt qu'en raison de son pouvoir de connaître le singulier, à supposer qu'il puisse le connaître. »⁴¹. Pour démontrer la nécessité de l'espèce intelligible, Scot annonce deux arguments généraux, auxquels vont s'ajouter des arguments relatifs à chacun. Tout d'abord, l'espèce intelligible peut être déduite à partir de l'universalité même de l'objet puis par la présence de ce dernier dans l'intellect.

3.2 L'universel pour Scot et les modes de représentation : la nécessité de l'espèce intelligible

Du fait que l'intellect peut avoir un objet intellectuel en lui, Scot infère que sa réception se fait selon le mode propre de cet objet, c'est-à-dire universel. C'est donc sous la raison de l'universel que l'objet est reçu. Puisqu'il est antérieur à l'acte d'intellection proprement dit, on doit supposer qu'il se présente de façon adéquate à l'intellect, ce qui fait dire à Scot que nécessairement il est porté par une entité non sensible, l'espèce intelligible (et non l'image).

Cette différence importante entre les deux espèces (sensible et intelligible), l'auteur l'explique en leur attribuant un mode de représentation propre et exclusif. Une espèce sensible ne peut que représenter un objet sensible, ou sous la raison du sensible, de

⁴¹Duns Scot, *L'image*, Paris, Vrin, 1993, p. 119-120 (trad. G. Sondag).

même qu'une espèce intelligible ne peut que représenter l'universalité, sous la raison de l'universel.

Suivant cette classification, l'image ne peut pas être ce en quoi l'objet universel est présent puisque « l'image - dans laquelle, à ce qu'on prétend, serait conçu l'universel-, au plus fort de son pouvoir représentatif, représente l'objet à l'imagination comme singulier, car c'est en tant que singulier que l'objet est imaginé en acte [...] »⁴². L'universalité de l'objet, caractéristique démontrée, disqualifie donc l'image comme support mental de celui-ci.

Scot utilise cependant un autre argument pour démontrer d'abord l'insuffisance de l'image et, ensuite, l'importance de l'espèce intelligible à partir de l'universalité de l'objet. En reprenant le couplage de l'intellect possible et de l'intellect agent, il affirme que la production de l'intelligible ne peut pas avoir comme terme l'image, car cela implique un transfert du sensible à l'intelligible, ce qui est absurde. Du reste, Scot l'a admis d'emblée, « l'universel en acte précède l'acte d'intellection [...] puisque l'objet, sous la raison d'objet, précède l'acte. »⁴³. L'universel est donc d'une certaine façon présent dans l'âme avant même l'action de l'intellect agent sur ce dernier. Comme l'action communément attribuée à l'intellect agent est de faire l'universel avec ce qui ne l'est pas, nécessairement il agit sur ce qui représente l'universel sous cette même raison. C'est donc dire que l'action de l'intellect agent, qui ne peut se produire que sous la raison de l'intelligible, ne peut pas porter

⁴² *Ibid*, p. 124

⁴³ *Ibid*, p. 125

directement sur l'image, qui véhicule l'espèce sensible. D'autre part, cette dualité de l'intellect implique que tout ce que l'intellect agent produit est reçu dans l'intellect possible⁴⁴. Si l'on s'en tient à cette acception de l'intellect, son action ne peut rejoindre l'image et une espèce intelligible est nécessaire.

Le troisième argument reposant sur l'universalité de l'objet repose quant à lui sur la notion d'habitus et son utilisation par l'intellect. Ce concept prend le sens de connaissance acquise et présente dans l'intellect. Duns Scot distingue les habitus 'plus universels' des habitus 'moins universels'; les premiers sont les concepts ou les connaissances logiques, alors que les habitus 'moins universels' sont les images représentant les choses singulières. Cette distinction dans les degrés d'universalité établie, Scot en infère que, puisqu'il est possible à l'intellect de se porter en acte sur ce qui est le plus universel sans avoir à passer nécessairement par ce qui l'est moins, il lui est possible de connaître sans passer par l'image. Inversement, si l'espèce intelligible n'existait pas, la connaissance des habitus les plus universaux ne serait pas possible.

Scot ajoute à cet argument une précision qui s'avère importante pour bien comprendre ce qu'il entend par universel, ou ce qui pour lui caractérise l'universalité. Il nous dit en effet que « [...] tout universel conçu dans un singulier, ou le plus commun dans le moins commun, n'est pas conçu dans son indifférence totale; or l'intellect peut le penser dans son indifférence totale; donc le plus commun n'est pas précisément conçu dans le moins commun, ni l'universel dans le singulier – ce

⁴⁴ *Ibid*, p.127.

qui revient à dire que l'universel n'est pas conçu dans l'image »⁴⁵. Ce qui se dégage de l'extrait est l'universel expliqué « fonctionnellement » par son indifférence. Par exemple, l'universel « homme » est universel parce qu'il est totalement indifférent à tous les hommes, pris individuellement. Il est, en ce sens, contenu en chacun car la prédication s'applique à tous. Mais il y a aussi de l'universel moindre, c'est-à-dire du commun : ce commun, c'est la nature, présente en chaque individu dans la réalité. C'est en ce sens que Scot nous indique que cette « forme d'universel » n'est pas dotée de l'indifférence totale requise pour caractériser l'universel complet, et se dénomme plutôt la communauté. Cette précision permet en même temps, d'une part, de clarifier la distinction entre la nature commune et l'universel et, d'autre part, d'invalider l'image comme lieu de l'universel, Scot lui ayant attribué le support de la communauté par le véhicule de l'espèce sensible.

Après les arguments reposant sur l'universalité de l'objet, Scot passe aux arguments tirés de la présence de celui-ci. La distinction entre ces deux familles d'arguments est tout de même assez mince, mais Scot utilise un principe intéressant à soulever pour sa démonstration. En effet, la présence de l'objet sous la raison de l'intelligible dans l'intellect peut advenir en propre ou de façon secondaire, par accident. Cela signifie que cette présence va de soi ou advient par une cause autre. Or, Scot le souligne, on ne peut faire que l'intellect dépende dans son principe de l'imagination dans le processus d'intellection sans que la dignité de cette dernière ne soit atteinte. Une faculté supérieure ne peut s'avilir en nécessitant l'intervention d'une faculté inférieure, et la nature intellectuelle ne peut requérir le secours de l'image sans

⁴⁵ *Ibid*, p. 129.

atteindre à sa dignité. Ce principe de dignité, Scot le place au-dessus du principe d'économie : « Si tu t'objectes qu' 'on ne doit poser une pluralité que là où c'est nécessaire ; or ici ce n'est pas nécessaire, donc etc.' – je réponds que c'est nécessaire lorsque la perfection d'une nature le requiert. »⁴⁶ Il faut donc que l'objet soit présent à l'intellect sous la raison de l'intelligible sans dépendre de l'image et cela nécessite l'existence de l'espèce intelligible. Le statut nécessaire de la présence de l'objet implique donc l'existence de l'espèce intelligible.

Suite à tous ces arguments, Scot est définitif : l'image à elle seule n'explique pas l'intellection en entier et il faut poser l'existence de l'espèce. Par contre, le concours entre ces deux facultés demeure encore à clarifier. Scot laisse d'ailleurs entrevoir le sujet de la deuxième question dans cet extrait, alors qu'il suppose comme démontrée l'exigence de l'espèce intelligible : « [...] donc l'espèce imprimée dans le sens ne représente pas l'objet sous le mode de l'universel, condition opposée au mode du singulier engendrant l'espèce; mais l'objet n'est pas la cause totale de l'engendrement de l'espèce intelligible, étant donné qu'en même temps que l'objet l'intellect agent exerce lui aussi, en tant qu'il est l'autre cause partielle, son action [...] »⁴⁷.

Mais avant de voir comment se développe la causalité dans la production de l'intelligible, il apparaît pertinent de commenter une réponse de Scot concernant une citation d'Aristote. Scot souligne un passage (sans spécifier lequel) où Aristote dit

⁴⁶ *Ibid*, p. 131.

⁴⁷ *Ibid*, p.137.

que « nous voyons le ‘ce que c’est’ dans les images »⁴⁸ et il en profite pour faire le lien entre les facultés de l’imagination et de l’intellection. Selon lui, lorsque nous concevons un universel, il est naturel d’imaginer simultanément un objet singulier qui s’y rattache. Ce sont deux facultés qui semblent fonctionner simultanément, bien que leur fonctionnement soit distinct, et c’est pourquoi l’on tend à confondre leurs opérations. Il est vrai que, par habitude, nous rattachons une idée avec une image lorsque cela est possible. Ce fait, Scot l’explique par deux possibilités : notre ‘état’, qui est celui du pécheur entaché du péché originel et l’autre, plus philosophique, de la « concordance naturelle des facultés de l’âme dans leurs opérations »⁴⁹. La première s’explique si l’on considère que cette habitude de rattacher à un objet concret la formation d’un universel ne fait pas de sens pour une âme sans corps ou encore pour le corps après la résurrection. La deuxième raison ne fait que souligner le lien tout naturel entre une idée et l’objet duquel est tirée cette idée. Par exemple, si je pense à la blancheur, spontanément un objet blanc me vient à l’esprit, et ce ne sera pas le même que si une autre personne pense à la blancheur. Ainsi, pour revenir au commentaire de Scot, quand Aristote nous dit que c’est dans l’image que nous observons la quiddité, c’est qu’en vérité il confond les deux ordres d’opération, distinction qu’opère Duns Scot dans « L’image ».

3.3 La théorie des causes partielles essentiellement ordonnées

Après avoir établi l’importance de l’espèce intelligible, Scot amorce un questionnement sur les différentes causes possibles qui interagissent dans la

⁴⁸ Il s’agit en fait du traité *De l’Âme*, III, 7, 431b 1-2.

⁴⁹ Duns Scot, *L’image*, Vrin, 1993, p. 143, note de bas de page (trad. G. Sondag).

production de l'intelligible en acte. Il passe ainsi en revue plusieurs opinions pour les critiquer et ensuite établir sur la base de ses conclusions sa propre théorie, celle des causes partielles essentiellement ordonnées. Le schéma général est le suivant : l'auteur critique d'abord l'idée que seul l'intellect est cause effective dans la production de l'intelligible. En second lieu, il fait de même avec la position inverse, à savoir que c'est l'objet externe qui est seul la cause de l'intellection. Puis il souligne quelques positions intermédiaires pour finalement apporter sa solution. Selon Scot, chacun de ces éléments joue un rôle dans l'intellection et il explique par la suite comment il conçoit le processus d'intellection. Voyons rapidement les principaux arguments dans chacun des cas critiqués par Scot pour ensuite aborder sa position sur le sujet.

Le premier cas traité par Scot est le processus de formation de l'universel totalement causé par l'intellect. Cette conception repose entre autres sur certains extraits de la philosophie de saint Augustin, que Scot cite⁵⁰, qui affirme que le niveau de dignité du corps par rapport à l'âme est tel qu'il ne peut agir sur ce dernier. L'âme est supérieure au corps et, pour cette raison, c'est elle qui crée l'image dans l'intellect. De là, on infère l'impossibilité de l'action des corps sur l'intellect. Mais Scot réfute cette position extrême de deux façons. Tout d'abord en citant saint Augustin qui affirme que «[...] toute chose que nous connaissons co-engendre en nous la connaissance que nous en prenons. C'est à la fois le connaissant et le connu qui engendrent en effet la connaissance. »⁵¹ Ainsi, des textes mêmes de la philosophie de saint Augustin, cette

⁵⁰ Duns Scot, *L'image*, Vrin, 1993, p. 151, note en bas de page (trad. G. Sondag).

⁵¹ Saint Augustin, *La trinité*, IX, c12, n 18. Cet extrait est tiré du texte même de Scot.

position s'invalide. Scot ajoute à cet argument d'autorité un argument philosophique concernant le type de causalité en jeu. À tout effet sont antérieures deux causes possibles : la matérielle et l'efficiente. Si ces causes sont suffisantes, l'effet s'ensuit nécessairement dans le cas de phénomènes naturels et peut s'ensuivre si un agent libre est impliqué. Selon cette conception, si l'âme est cause totale, elle est cause matérielle et efficiente. Puisqu'elle est toujours présente à elle-même, l'âme est cause en acte de façon continue et a donc toujours un objet d'intellection actuellement présent : elle pense toujours, ce qui est absurde dans le cas de l'âme humaine. Mais Scot affirme également que les quatre causes aristotéliennes sont des causes par soi, et qu'il est donc inutile de supposer d'autres types de cause que soutiennent par ailleurs certains 'adversaires' philosophiques de Scot : « Ils⁵² ont beau affirmer, en effet, que l'objet est nécessaire à titre de cause '*sine qua non*', ou à titre de terme, ou à titre d'excitant – puisque rien de tout ceci n'est une 'cause par soi' (à la différence de l'âme qui est toujours une cause parfaite par soi et rapprochée comme il faut du patient) et que, d'un autre côté, aucun obstacle nouveau, venu d'ailleurs, ne s'interpose, comment vont-ils s'y prendre pour maintenir que l'objet est nécessaire, à moins d'ajouter un cinquième genre de cause aux quatre qui existent ? »⁵³ Dans cet extrait, 'l'objet' est l'objet sensible, et la tactique des auteurs est d'attribuer une forme autre de participation du sensible dans la production de l'intelligible, ce que Scot rejette pour une raison d'économie.

⁵² Les auteurs que vise Duns Scot sont principalement Pierre Olieu, Godefroid de Fontaines et Henri de Gand.

⁵³ Duns Scot, *L'image*, Paris, Vrin, 1993, p. 155 (trad. G. Sondag).

L'autre position extrême, celle qui attribue la causalité totale à l'objet sensible, est rapidement critiquée par Scot. L'idée de base est simple : l'âme ne peut être cause de l'intellection puisque rien ne peut agir sur soi. L'âme ne peut pas être en même temps en puissance et en acte et, comme elle est le terme de l'intellection, elle ne peut donc pas en être la source. À cette opinion, Scot commence par affirmer, conformément au principe augustinien de la perfection de l'âme, que « cette opinion est inadmissible parce qu'elle est véritablement avilissante pour la nature de l'âme. »⁵⁴ Puisque l'image est inférieure en perfection à l'intellection, elle ne peut donc pas en être la cause. À cet argument, Scot en ajoutera plusieurs qui se résument tous un peu en cette idée que l'image ne peut à elle seule engendrer les idées réflexives, celles qui ne sont pas issues du contact avec le monde sensible. Les idées logiques, ne provenant pas de ce contact, ne s'expliquent pas par cette théorie et c'est pourquoi il est nécessaire que l'intellect joue un certain rôle dans la production de l'universel, ou intelligible.

De ces conclusions, Duns Scot tire la conséquence suivante : « Or il apparaît qu'ici doivent concourir l'âme et l'objet présent, je veux dire présent dans une espèce intelligible [...] car autrement il ne serait pas présent en tant qu'intelligible en acte – je parle de l'objet sensible matériel. »⁵⁵ Ni l'âme seule, ni l'objet sensible seul ne peut être cause totale et suffisante de l'intellection complète; il faut donc maintenant savoir dans quelle mesure ces deux éléments concourent ensemble pour causer l'intellection. Pour ce faire, Scot précise comment ces causes distinctes fonctionnent entre elles.

⁵⁴ *Ibid*, p.163.

⁵⁵ *Ibid*, p. 187.

D'abord, les causes d'un effet peuvent être ordonnées ou non. Si les causes sont *æquo*, il n'existe pas un ordre entre ces causes; de même 'sorte', l'une pourrait remplacer l'autre sans changement dans l'effet. C'est le cas de deux hommes qui tirent une charge, pour reprendre l'exemple de Duns Scot.⁵⁶ Dans ce cas, en effet, un seul des deux hommes suffirait s'il était suffisamment fort. Cette conjonction de causes multiples est donc accidentelle. Ce n'est cependant pas le cas de l'acte d'intellection et de ses composantes, pour les raisons que Scot a défendues déjà, comme nous l'avons vu. Les causes en jeu sont donc essentielles.

Si les deux causes sont essentielles, elles sont aussi ordonnées. Encore ici, deux possibilités : la cause supérieure meut l'inférieure et l'amène à agir avec elle ou les deux causes sont indépendantes, mais l'une entraîne de par sa nature une action plus parfaite que l'autre. L'acte d'intellection se range sous le deuxième cas de figure. Cependant, le problème que pose cette conjonction de causes essentiellement ordonnées mais dissemblables est l'unité du résultat. Comment en effet penser l'unité d'un effet causé par des causes sans unité commune? Scot répond à cette objection que l'unité qui advient à toute cause totale est une puisqu'à un effet doué d'unité correspond l'unité de la cause. Mais cette unité, dans le cas particulier de la conjonction de deux causes partielles, est une unité d'ordre, qui est une unité par soi. Pour éclairer ces explications, Scot donne un exemple⁵⁷ : dans l'engendrement d'un enfant, le père est cause univoque (puisque ce qui est causé est de même ordre que

⁵⁶*Ibid*, p.189-190.

⁵⁷*Ibid*, p.193-94.

lui), alors que le soleil est également cause dans l'engendrement, mais cause équivoque dans ce cas (puisque la production n'est pas de même ordre). La raison de causalité du soleil est autre, mais on peut tout de même attribuer aux deux causes en jeu une forme d'unité : « [...] la cause totale, qui comprend le soleil et le père, n'a pas une raison formelle de causalité qui soit une – pas plus qu'elle n'est une cause une -, si ce n'est d'une unité d'ordre [...] »⁵⁸. De même, l'espèce et l'intellect concourent ensemble et l'unité qui advient à la conjonction de ces causes est réelle, bien que la raison formelle de la causalité ne soit pas une.

La distinction entre cause équivoque et cause univoque permet aussi à Scot de résoudre définitivement une objection que nous avons vue⁵⁹ et qui prend sa source dans la philosophie de saint Augustin. Effectivement, le principe qui dit que 'l'agent est supérieur au patient' empêche d'octroyer au sensible une capacité d'action sur l'intellect. Scot a déjà élaboré des objections à cette critique, mais il ajoute ici que ce principe est vrai dans le cas précis d'une cause univoque et totale; or, nous dit Scot, « [...] une cause peut agir en tant que cause partielle pour produire un effet qui est plus noble qu'elle [...] »⁶⁰, ce qui réhabilite le sensible comme cause concourante de l'acte d'intellection.

De plus, à la troisième question, il s'en sert pour expliquer pourquoi l'intellect en tant qu'agent est cause principale de l'intellection. À cette question, Scot répond par

⁵⁸ *Ibid*, p.194.

⁵⁹ p. 32-33.

⁶⁰ Duns Scot, *L'image*, Vrin, 1993, p. 196 (trad. G. Sondag).

l'argument suivant : dans un concours de causes essentiellement ordonnées, la cause principale est toujours celle dont la capacité d'action est plus large et celle qui est indéterminée par rapport à l'acte. Scot reprend l'exemple de l'engendrement comme acte dont le soleil et l'homme sont causes concourantes. Le soleil est ici cause principale, car il permet non seulement l'engendrement de l'homme mais aussi de toutes les autres espèces. Puisqu'il est cause d'un effet qui n'est pas de même nature, il est cause équivoque. Scot la désigne également comme cause lointaine. De même que le soleil dans l'engendrement, l'intellect a dans l'acte d'intellection le rôle de la cause lointaine, car il est actif dans l'assimilation de l'espèce intelligible à l'objet sensible, 'point de départ' de la connaissance parce que cause univoque et prochaine. Donc, la cause principale de l'intellection est l'intellect en tant qu'agent et ce, dans les deux 'types' d'actes ou motions de l'intellect : « le premier acte est l'espèce, par laquelle l'objet est présent en tant qu'objet intelligible en acte, le second est l'intellection actuelle elle-même [...] »⁶¹.

Cette division en deux 'moments' de l'acte de la connaissance s'explique comme suit. Tout d'abord, lorsqu'il y a présence d'un objet, celui-ci cause (partiellement) la production de l'espèce intelligible, assimilée à l'objet par l'intellect en tant qu'agent par l'entremise de l'image, cette espèce sensible. Cette connaissance est qualifiée d'intuitive parce qu'elle prend sa source dans le sensible, qui est l'occasion qu'a l'intellect de forger en lui cette connaissance. Le deuxième volet consiste en une réflexion de l'intellect sur cette espèce intelligible créée en lui, en laquelle brille l'objet intelligible, et dont l'intellect prend acte. La saisie finale de cet objet

⁶¹ *Ibid*, p. 230.

intelligible est l'acte d'intellection achevée; il se produit par le concours de l'intellect en tant qu'actif ou agent et de l'espèce intelligible. C'est l'universel dans son sens logique, totalement indéterminé vis-à-vis du singulier. Cet acte caractérise la connaissance abstractive, qui peut très bien avoir lieu sans la présence de l'objet singulier extra-mental, car l'espèce peut être tirée d'un *habitus*, ou forme déjà présente à l'esprit à l'aide de la mémoire. Voilà donc ainsi résumé le processus de l'intellection et par là clarifié le rôle de ses causes partielles selon Duns Scot.

3.4 La théorie scotiste de l'intellection et les différents sens de l'universel

L'acquisition de la connaissance selon Jean Duns Scot peut donc, à la lumière de ce qui a été vu, se schématiser en quatre moments importants sur le plan conceptuel, c'est-à-dire pour comprendre comment le tout se déroule. Il y a d'abord la réception de l'espèce sensible, espèce qui véhicule la nature commune. Cette espèce sensible est directement causée par les sens et l'objet concret. Ensuite, la faculté de l'imagination tire une image de cette espèce, qui demeure dans l'imagination par la mémoire et qui représente toujours l'objet sous la raison du singulier. Le troisième moment est la formation de l'espèce intelligible par transposition des caractéristiques de l'espèce sensible contenue dans l'image, formation dont l'origine causale est l'intellect agent. Du même coup, au sein de cette espèce intelligible se retrouve l'objet, qui reluit dans cette espèce et dont on peut distinguer la nature par son contenu intentionnel. Finalement, le quatrième moment se dévoile alors que l'intellect agent, par une réflexion sur cet objet, démarque l'être objectif de ce dernier et le dernier stade de l'universalité est finalement atteint. Ce déroulement en quatre phases

ou moments révèle la formation de l'universel dans toutes ses acceptions, selon celles que Duns Scot reconnaît. Voyons où et quand les différents sens de l'universel prennent leur place dans ce processus de formation de l'intelligible.

Scot distingue trois différents sens de ce mot. D'abord, l'universel pris comme une nature considérée en elle-même, influence directe de la philosophie d'Avicenne. On peut parler d'un universel dans ce cas si l'on entend par là la caractéristique intrinsèque de non-détermination de cette nature; elle est universelle en ce sens parce qu'il ne lui répugne pas d'être dite de plusieurs. L'universel en ce sens l'est donc de façon « privative ». Un deuxième sens d'universel se dit de sa version intelligible, alors qu'il est conceptuellement prédicable de tous les sujets qui s'y rattachent. Finalement, une troisième acception désigne l'universel au sens logique du terme, c'est-à-dire lorsque sa fonction en est essentiellement une de prédicabilité. En ce sens, est universel ce qui se dit de plusieurs et qui en plus est, de par sa nature de prédication à plusieurs, contraire à la détermination particulière.

Ces différents sens se placent comme suit dans le processus de formation de l'intelligible, ou l'intellection. La première étape est relativement aisée à saisir et consiste à comprendre que l'universel au premier sens désigne en fait les natures indéterminées, ou les espèces sensibles, que l'on retrouve dans le sensible et qui sont l'objet des sens, en fonction bien sûr de leur unité spécifique et non numérique. En tant qu'indéterminées, on peut les penser comme étant d'une certaine façon universelle, mais cette acception ne concerne que la métaphysique parce qu'élément de la réalité à comprendre.

Le deuxième sens de l'universel se retrouve déjà ailleurs, car il est l'objet du logicien. Cette acception renvoie en effet à l'universel dans l'intellect comme intention première. L'espèce intelligible, qui est la transposition ou l'impression de l'espèce sensible, est reçue par le mode naturellement universalisant de l'intellect et peut donc, à ce stade, être prédicable de plusieurs. Mais l'universalité au sens parfait du terme ne fait pas partie de sa nature.

Il lui adviendra plutôt dans un acte second de l'intellect agent, l'intention seconde, où ce dernier saisit en l'espèce intelligible l'objet, l'être objectif : cette saisie est le moment où l'universel se forme complètement car l'affection qui la caractérise est intentionnelle. Le concept est totalement formé, il devient l'unité *dite* du multiple et c'est ce contenu intentionnel qui témoigne du fait que l'universel ainsi compris témoigne de la quiddité des choses.

4. La noétique scotiste

4.1 La théorie de la transposition

C'est précisément cette représentation qui fonde l'appellation de « théorie de la transposition » chez Duns Scot parce c'est la façon dont la barrière du sensible à l'intelligible est franchie. L'auteur admet une forme de causalité du sensible dans la production de l'universel, telle qu'expliquée par la thèse des causes partielles concourantes. L'objet sensible apporte comme contribution une possibilité pour l'intellect d'assimiler ses traits caractéristiques et c'est en vertu de ce même objet

sensible que ces traits caractéristiques sont conservés tout au long de la formation des espèces. L'intellect génère quant à lui les conditions de possibilités permettant de distinguer les espèces engendrées, sensibles et intelligibles. N'aurait-il pas été plus simple pour Duns Scot de souscrire à l'idée que l'intellect agent agisse directement sur l'espèce sensible? La raison pour laquelle il y a transposition de l'une à l'autre des deux espèces plutôt qu'une action directe de l'intellect agent sur l'espèce sensible est celle-ci : il ne peut le faire parce que sa nature commande d'agir sur l'intelligible seulement. Il ne peut tout simplement pas agir sur le phantasme (donc dans la sphère du sensible) sous peine de se contracter et de verser dans le sensible à son tour. Un retour à l'intelligible serait dans ce cas impossible, l'accès étant désormais banni : « [...] l'intellect agent n'opérerait donc pas le transfert d'un ordre à un autre, et ce terme ne serait pas davantage proportionné à l'intellect possible que l'image. »⁶² Il ne peut donc agir que dans son domaine propre, en créant une réalité intelligible dans l'intellect patient. Il ne fera donc pas une abstraction au sens où il plonge dans le sensible pour aller chercher la source de l'intelligible, mais une transposition en ce sens qu'il fabrique en lui-même, à partir des informations présentes dans l'espèce sensible, l'espèce intelligible en en faisant en quelque sorte une copie, c'est-à-dire en transposant les caractéristiques d'un ordre à l'autre. C'est une des raisons pour laquelle, dans la philosophie de Duns Scot, l'espèce intelligible est indispensable pour expliquer l'acte de connaissance.

Chez Duns Scot, et ce sera un point caractéristique de sa doctrine, cette représentation de l'être objectif se fait par reproduction : c'est véritablement l'intellect qui engendre

⁶² *Ibid*, p. 125.

cet être tout à fait différent de l'espèce sensible. Il s'éloigne ainsi d'un modèle de type avicennien, où c'est le *dator formarum* qui confie la forme intelligible à l'intellect, ou encore des modèles selon lesquels il y a continuité sans interruption avec le sensible. C'est véritablement une reproduction qui s'opère entre les différentes instances à l'œuvre (l'espèce sensible et l'espèce intelligible).

Ces conclusions ont des conséquences importantes sur le plan ontologique. Il semble y avoir une importante étape de réification dans tout processus de formation d'un universel puisque ce dernier est toujours entendu comme la réflexion de l'intellect agent sur l'espèce intelligible, qui fait ressortir l'être objectif ou intentionnel qui y est déjà. Est-ce le cas? Certes, Duns Scot souligne que cet être est « diminué, moindre ». Mais est-ce que cela suffit pour ne pas accuser l'auteur d'impliquer plus d'entités qu'il n'en faut dans sa tentative d'explication du processus d'intellection? Dominik Perler propose deux modèles principaux pour essayer de concevoir le mode d'être de l'objet intelligible⁶³.

4.2 Le statut problématique de l'objet et de son être objectif

Premièrement, on peut supposer qu'il est simplement dans l'intellect dans le sens plein du terme, en tant que chose intelligible. Mais cela pose le problème de la multiplication des entités peut-être au-delà de ce qui est nécessaire. De plus, si l'objet devient présent à l'esprit de celui qui fait acte d'intellection, cela signifie qu'à chaque fois qu'un acte d'intellection est posé, un objet de connaissance est engendré. Or, cela signifie aussi que la connaissance devient personnelle et individuelle, alors que

⁶³D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, p.116-17.

chacun possède en lui sa chose intelligible qui est objet de connaissance relative à une réalité particulière. Par exemple, chacun porterait en lui l'être objectif de cette pierre et chaque être objectif serait distinct des autres, ce qui engendre plusieurs connaissances à propos d'une même chose. Cette conclusion ne correspond évidemment pas à l'expérience du sens commun, qui laisse croire que quand plusieurs personnes connaissent une chose, ils connaissent la *même*.

Une autre possibilité s'offre pour contourner ces objections, celle de la chose ayant une existence dont le rapport ne s'exerce qu'avec l'intellect. Une espèce de forme séparée dont l'existence serait tributaire de Dieu : elle serait en lui. Ainsi, lors de l'affection intentionnelle du processus d'intellection, c'est à cette entité que chaque homme aurait accès. Cette version a pour avantage de pallier le manque de la précédente, à savoir que l'intellection perçue comme telle serait au moins l'intellection d'*une* chose par tous.

Perler note que dans les textes de Duns Scot, on retrouve la possibilité d'appuyer ces deux hypothèses. Lorsque, nous l'avons vu, Duns Scot déclare que l'objet « reluit » dans l'espèce, on peut, malgré le fait qu'il spécifie que ce type d'être est « diminué », rapprocher cette assertion de la première hypothèse émise. Mais Duns Scot affirme d'autre part que « la chose intelligible est premièrement présente à l'intellect divin »⁶⁴. Cette assertion semble plutôt conduire à la deuxième hypothèse émise et c'est pourquoi l'auteur nous propose sa façon d'expliquer la chose.

⁶⁴ Cf. *Ordinatio*, I, dist. 36, q.u., nn.28-29, Vat. XVII, p. 469. Cet extrait est tiré de D. Perler, Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge, Paris, Vrin, 2003, p.117.

Il se demande tout d'abord pourquoi Duns Scot hésite tant à définir clairement et sans équivoque le statut ontologique de cet être objectif dans l'espèce intelligible. Sa réponse est de dire que Scot ne le fait pas parce que cela n'a pas d'importance à ses yeux. La raison? L'angle d'approche de Duns Scot est pour lui épistémologique et non pas ontologique. Pour lui, le but du philosophe médiéval n'est pas d'élaborer une théorie des différentes entités composant l'acte de connaissance, mais de comprendre comment le processus fonctionne, sans attribuer un statut ontologique à toutes les composantes. Pour ce faire, il développe une analogie qui, je crois, aide à bien résumer comment fonctionne l'intellection selon Duns Scot. Voici cette analogie résumée.

Lorsqu'on va voir un film au cinéma, on assiste à la représentation d'une histoire dans laquelle on retrouve des personnages, des situations, un dénouement, etc. Si quelqu'un nous demande quel est le type d'existence des choses vues dans le film, on peut répondre qu'elles ont le type d'existence qui convient aux choses qui sont dans un film, l'existence de choses représentées. Elles n'existent qu'en tant que contenu d'un film, mais il n'y a aucun support d'existence à ces choses dans la réalité autre que ce qu'elles représentent, ce dont elles sont l'image. En réalité, ce qui existe dans une situation comme celle-là, c'est la pellicule physique du film seulement. Mais la structure même d'un film permet la projection d'images et donc la représentation d'autres choses que cette même pellicule sur celle-ci. L'image, la représentation que l'on y retrouve, n'existe pas en dehors du film (simplifions en supposant un film de science fiction et non un documentaire, quoi que l'existence actuelle d'un référent

valide à la représentation d'un film n'est que de peu d'importance), il n'est donc pas pertinent de s'attarder à faire les liens de nature entre les images du film et le monde réel. Sous cet angle, lorsqu'on parle des *choses* du film comme les personnages, on n'en parle qu'en tant que choses de film et rien de plus; jamais on ne sous-entend un fondement ontologique à la description du film, même si on parle des *choses dans le film*.

Il en va de même pour la conception scotiste de l'intellect selon Perler. Ce qui est *dans* l'espèce, cet être objectif, ne se comprend que par son contenu *représentationnel* et non pas en vertu de son statut ontologique. L'importance accordée par Duns Scot à l'aspect représentationnel de sa théorie est peut-être la bonne voie pour comprendre sa tentative d'expliquer l'intentionnalité de nos actes intellectuels, plutôt que de chercher à comprendre la réification que l'on est parfois tenté d'y trouver.

L'être objectif, nous l'avons dit, est moindre et donc différent de l'être réel. O.

Boulnois explique avec exactitude comment cette différence se laisse décrire :

« L'être de l'objet dans l'espèce, en raison duquel l'*intentio* est dite spirituelle, est seulement son être d'image, ou de représentation, référé à la chose qu'elle représente, mais du même coup distingué d'elle. Cet être de la ressemblance est un être *spirituel*, ce qui ne l'empêche pas d'avoir un être *matériel*. Être de ressemblance, d'imitation, il ne supprime pas l'être matériel de la forme proprement dite, celui de l'espèce sensible, dans la chose même, dans un milieu propageur, ou dans la perception. Qu'il s'agisse de la chose même ou du phantasme n'y change rien, cet être-là n'a pas l'esprit pour sujet. »⁶⁵

⁶⁵ O. Boulnois, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999, p. 98.

Cette conception, ce regard porté sur la doctrine scotiste de l'intellection force une remise en question de sa position résolument réaliste, telle que nous l'avons vue. L'analyse des textes démontre que, vis-à-vis d'une problématique comme la querelle des universaux, Duns Scot est plus modéré que ce dont ses adversaires philosophiques l'accusaient. Malgré tout, c'est un principe d'économie déjà présent dans la philosophie de Scot et radicalisé par Ockham qui lui vaudra en partie la réputation de réaliste.

5. Conclusion

Concluons donc ce travail en rappelant tout d'abord les grands enjeux philosophiques de la querelle des universaux dans laquelle nous avons plongé Scot et confronté ses textes. Les trois thèmes ou aspects principaux de la querelle des universaux sont les aspects ontologique, logico-sémantique et gnoséologique, tels que présentés. Sous l'aspect ontologique, c'est la doctrine d'Avicenne qui nous met sur la piste de celle de Scot. Nous l'avons vu, sa conception de l'essence neutre est un précurseur de la notion si importante de nature commune dans l'ontologie de Duns Scot. C'est précisément cette dernière qui lui aura valu la plus grande part des critiques à son endroit, affirmant selon certains une forme de réalisme. Mais, plus que simplement l'idée de nature commune, c'est toute la métaphysique de Scot qui dépend de celle d'Avicenne. Nous avons vu brièvement en quoi cette dernière pousse Scot vers l'idée de nature commune, mais le parallèle est beaucoup plus large⁶⁶ et l'influence d'Avicenne est réelle. Scot, s'il présente une quelconque forme de réalisme, le fait de manière subtile. La distinction entre la nature commune et l'universel comme concept est claire, mais cela ne fait pas nécessairement de la nature commune une réalité subsistante et séparée! Les natures se retrouvent toujours au sein des objets concrets et singuliers et nulle part ailleurs, il n'y a pas de doute.

La réponse à l'aspect logico-sémantique du problème des universaux trouve des pistes de solution dans les textes que nous avons analysés, bien que ce ne soit pas la

⁶⁶ Sur ce point, on peut consulter : É. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, *AHDLMA*, 2, 1927, p89-149.

principale révélation scotiste de ces deux textes. Nous avons vu que l'adéquation entre la réalité et l'intellect passe par la théorie de la transposition, le transfert successif des caractéristiques du sensible jusqu'à la formation de l'universel achevé et complet. De l'image au concept, la fidélité de notre compréhension du réel est assurée par cette théorie scotiste. Également, sur ce sujet, la distinction entre la connaissance intuitive et abstractive nous fournit des éléments de réponse et nous amène naturellement à traiter du troisième aspect sous-entendu dans la querelle des universaux, la conception de l'intellect ou la noétique.

La démonstration de la nécessité de l'espèce intelligible par Scot dans L'image nous fournit plusieurs éléments pour comprendre la noétique scotiste. Elle a permis de fixer les différentes parties de l'âme et de comprendre comment ces dernières concourent entre elles pour générer un acte de pensée. Le passage du monde sensible et de ses objets concrets singuliers à la formation du concept mental, qui est d'une tout autre nature, est un problème à la base de toute noétique médiévale. Scot érige ce pont grâce à la théorie des causes partielles essentiellement ordonnées et ce, sans verser dans les extrêmes théoriques que l'on a bien voulu lui octroyer.

Si c'est le principe d'économie typiquement reconnu comme étant d'Okham qui a retenu une grande part de l'attention philosophique après le XIV^e siècle, on peut cependant dire que, grâce aux réactions que Scot a provoquées, il aura grandement contribué à l'avancement de la noétique et de la philosophie de la connaissance en général. C'est un legs qui mérite le temps consacré à l'étude de textes dont la subtilité peut encore surprendre aujourd'hui.

Bibliographie

- ARISTOTE. De l'Âme, Paris, G.F. (trad. R. Bodéus), 1993.
- ARISTOTE. Métaphysique, Paris, Vrin (traduction de Tricot, J.), 2000.
- AVICENNE, La Métaphysique du Shifa, Paris, Vrin (trad. Georges C. Anawati), 1978.
- BOULNOIS, O. Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot, *Revue de métaphysique et de morale*, 97 (1), p. 3-33, 1992.
- BOULNOIS, O. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Paris, PUF. (contient la traduction française de l'*Ordinatio* I, dist. 3, quest. 1-4 ; dist. 8, quest.1-4 et de la *Collatio* 24), 1988.
- BROWN, O.J. Individuation and actual existence in Scotus, *The New Scholasticism*, 53, p. 347-361, 1979.
- CROSS, R. Duns Scotus, (Great medieval thinkers), New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- DE LIBERA, A. La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen-Âge, Paris : Éditions du Seuil, 1996.
- DUNS SCOT, Jean. L'image, Vrin (trad. G. Sondag), 1993.
- DUNS SCOT, Jean. Le principe d'Individuation, Vrin (trad. G. Sondag), 1992.

- GILSON, E. Avicenne et le point de départ de Duns Scot, *AHDLMA*, 2, p. 89-149, 1927.
- GILSON, E. Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, Paris, Vrin, 1952.
- NOONE, T. B. et Sondag G. La distinction formelle dans l'école scotiste ; Jean Duns Scot et la métaphysique classique., Université Blaise Pascal, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83 (1) ; p. 53-72, 1992.
- NOONE, Timothy B. Universals and individuation dans *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- OWENS, J. St. Thomas and the future of Metaphysics, Milwaukee, Marquette University Press, 1957.
- PERLER, D. Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge, Paris, Vrin, 2003.
- PICHÉ, D. Le problème des Universaux à la faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260, Paris, Vrin, 2005.
- PORPHYRE. Isagoge, Paris, Vrin. (trad. J. Tricot), 1947.
- SONDAG, G. Universel et *natura communis* dans *l'Ordinatio* et dans les *Questions sur le Perihermenias (une brève comparaison)*, Honnefelder et al., 385-391, 1996.
- SONDAG, G. Duns Scot, Paris, Vrin, 2005.
- VIGNAUX, P. Nominalisme au XIVe siècle, Paris, Vrin, 1948.