

PHILIPPE GIRARD

NICOLE ORESME ET LA QUERELLE DES UNIVERSAUX

Mémoire présenté

à la Faculté des études supérieures de l'Université du Québec à Montréal

dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie

pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Août 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Résumé

Le problème du statut ontologique des universaux fut et demeure un des problèmes majeurs de la philosophie. Différentes réponses peuvent être apportées à ce problème. Nous chercherons ici à déterminer ce qu'aurait été la position défendue par Nicole Oresme. En nous fondant sur des questions tirées de son traité *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*, nous exposerons la pensée oresmienne de la connaissance afin de nous donner l'instrumentation nécessaire à la réalisation du projet. La théorie de la connaissance qui émergera de ces questions sera comparée avec deux contemporains d'Oresme, à savoir Guillaume d'Ockham et Jean Buridan. Les théories de la connaissance de ces deux auteurs servent de références dans l'élaboration de la théorie de la connaissance d'Oresme et du statut ontologique à attribuer aux universaux. Nous chercherons à établir le nominalisme d'Oresme. De là émergera un nouveau problème : est-ce que l'on acquiert la connaissance d'une chose par l'entremise d'un concept avec comme représentation la singularité, ou bien est-ce que c'est par l'entremise d'un concept avec comme représentation l'universalité? L'hypothèse à laquelle notre recherche nous a conduit consiste à dire que chez Oresme il y a un concept qui est à la fois singulier et universel. La question se pose alors de savoir si on connaît premièrement une chose par l'entremise de l'universalité ou de la singularité de ce concept.

REMERCIEMENTS

Je remercie mon directeur de mémoire, M. Claude Panaccio, sans qui rien de tout cela n'aurait pu se concrétiser. Son souci du détail ainsi que sa grande connaissance de la philosophie m'ont été d'une grande assistance.

Je remercie également mes deux évaluateurs, Mme Sara Magrin et M. David Piché, pour leurs précieux conseils et leurs nombreuses remarques constructives tout au long de mon travail. Je remercie particulièrement Mme Magrin pour les conseils judicieux concernant l'étude d'Aristote. Je remercie spécialement M. Piché pour toute la richesse de ses commentaires concernant ma traduction.

Je suis aussi extrêmement reconnaissant à M. Benoît Patar pour la précieuse aide touchant la traduction des questions. Il a su partager son amour et sa passion pour les problèmes philosophiques de la philosophie médiévale.

Je remercie mon bon copain Marc-André Vaudreuil pour ses encouragements et ses commentaires critiques. Il a été à l'affût, à l'écoute, aux aguets, tout au long de mes études.

Enfin, j'exprime toute gratitude à ma tendre amoureuse pour sa patience et son support. Merci!

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	7
CHAPITRE I.....	12
1.1 Platon.....	12
1.2 Aristote	14
1.3 Le Moyen Âge.....	17
1.3.1 Le réalisme.....	17
1.3.2 L'origine du problème au Moyen âge.....	17
1.4 Le nominalisme et le réalisme	18
1.4.1 XIe et XIIe siècles.....	18
1.4.2 XIVe siècle avec Jean Duns Scot.....	19
1.4.3 XIVe siècle avec Guillaume d'Ockham	20
1.5 Conclusion.....	21
CHAPITRE II : TRADUCTION DES QUESTIONS D'ORESME.....	22
2.1 Normes de l'édition et principes de traduction.....	22
2.1.1 L'édition.....	22
2.1.2 Les notes de bas de pages	23
2.1.3 La traduction.....	23
2.2 Les questions	24
Question 5.....	25

Question 10.....	32
Question 14.....	40
CHAPITRE III : LA CONNAISSANCE DE LA CHOSE SINGULIERE SELON ORESME : UN CONCEPT UNIVERSEL OU UN CONCEPT SINGULIER ?	47
3.1 Guillaume d'Ockham.....	47
3.1.1 Le nominalisme d'Ockham.....	47
3.1.2 La relation entre les signes et les objets selon Ockham.....	49
3.1.3 Les termes absolus et connotatifs.	51
3.1.4 La supposition.....	52
3.2 La querelle des universaux avec Ockham.....	54
3.3 Buridan et la connaissance de l'universel.....	55
3.4 Est-ce que l'intellect selon Oresme connaît l'universel avant le singulier?	63
3.5 La sémantique d'Oresme	67
3.5.1 La nature et l'universalité des concepts	67
3.5.1.1 Première distinction : concepts absolus et concepts connotatifs.....	67
3.5.1.2 Deuxième distinction : le lien entre les concepts et les phantasmes.....	70
3.5.2 Est-ce que les concepts universels sont antérieurs ou postérieurs aux concepts singuliers ?	71
3.6 Récapitulation du chapitre III	73
CHAPITRE IV : LE PRINCIPE DE PARCIMONIE	75

4.1 Introduction à la Question 5	75
4.2 La position d'Aristote.....	76
4.3 Position du problème à résoudre.....	77
4.4 Réponse d'Oresme à la question.....	78
4.5 Avempace	82
4.6 Solution.....	83
4.7 Réfutation des objections en sens contraire.....	86
4.8 Conclusion à la Question 5	88
4.9 Introduction à la Question 10	89
4.10 Les arguments au sujet de la <i>species</i> et de l'acte.....	90
4.11 Conclusion à la Question 10.....	93
CONCLUSION	94
REFERENCES.....	97

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La philosophie scolastique a répondu à de nombreux problèmes. D'autres demeurent pourtant sans solution définitive. Comment, à partir de nos sens, est-il possible de parvenir à la connaissance intellectuelle? Comment, à partir des entités sensibles du monde extérieur, parvenons-nous à des notions universelles? Après les Présocratiques, il y eut l'âge d'or de la philosophie grecque avec Platon et Aristote. C'est à partir du débat entre ces deux philosophes de l'Antiquité que les commentateurs médiévaux ont introduit la querelle des universaux.

Aristote eut de nombreux commentateurs dont, au Moyen Âge, Nicole Oresme¹ qui a non seulement traduit de nombreux ouvrages du Stagirite, mais qui a aussi écrit plusieurs traités dont les *Quaestiones in Aristotelis De Anima*² que nous soumettons à l'étude dans ce mémoire. Le *De Anima*³ d'Aristote fut l'un des textes les plus commentés au Moyen-Âge. Pour découvrir l'originalité d'Oresme, nous proposons d'utiliser une problématique naissant à cette époque et qui subsiste encore aujourd'hui, au XXI^e siècle. Cette problématique est celle des universaux. Les genres et les espèces, comme les concepts d'animal ou de cheval, existent-ils réellement dans le monde extérieur ou ne sont-ils que des créations de notre esprit? Comment quelque chose peut-il appartenir à plusieurs individus et être une seule chose à la fois? Ce problème a profondément marqué l'épistémologie occidentale. Au Moyen Âge, ce problème devint une querelle, la querelle des universaux, qui portera précisément sur le statut ontologique des universaux.

¹ Nicole Oresme naquit dans la région de Caen vers 1320. Il effectua ses études à la Faculté des arts de Paris de 1335 à 1341 environ. Il obtint probablement sa *licentia docendi* en 1342 (sa permission d'enseigner). Alors qu'il enseigne la philosophie, il poursuit ses études en vue d'obtenir le titre de Maître en théologie, en 1356 environ. Il fut chanoine de la cathédrale de Rouen en 1362, et de la Sainte Chapelle à Paris en 1363. En 1364, il est nommé doyen de la cathédrale de Rouen. Puis, en 1377, on le nomme évêque de Lisieux, à la requête de Charles V, avec qui il s'était lié d'amitié, lequel lui avait demandé de traduire en français l'*Éthique*, le *Traité du ciel*, de la *Politique* et de l'*Économique* d'Aristote. Oresme a produit une œuvre immense, dont la bibliographie rend bien compte. Pour plus de détails concernant la vie d'Oresme, se référer à B. PATAR, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Fides, 2006.

² B. PATAR, *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis De anima*, Louvain, Éd. Peeters (coll. « Philosophes médiévaux », XXXII), 1995. (Dorénavant, nous utiliserons *Le Traité de l'âme*)

³ ARISTOTE, *De l'âme* (trad. R. BODÉÛS), Paris, GF Flammarion, 1993, 293 p.

ORESME ET LA QUERELLE DES UNIVERSAUX

Le problème soulevé lors de cette querelle a reçu de nombreuses réponses au cours des époques. À partir de Platon et Aristote, où la querelle est née, jusqu'aux contemporains d'Oresme, notamment Guillaume d'Ockham, il y eut de nombreuses stratégies pour répondre au problème. Nous verrons d'abord l'origine de celui-ci chez Platon et Aristote, puis nous nous tournerons vers un contemporain d'Oresme, Guillaume d'Ockham, qui a voulu apporter une réponse à cette querelle par une prise de position en faveur du nominalisme.

L'objectif de notre enquête est de rendre compte du processus de la connaissance intellectuelle chez Oresme afin de cerner ce qu'aurait été sa propre réponse au problème de la querelle. La connaissance intellectuelle implique l'abstraction de l'universel à partir du sensible. Le problème à résoudre -- du moins tel qu'il se pose, comme nous le verrons, dans le nominalisme médiéval -- consiste à se demander comment on connaît l'universel à partir du singulier. La prémisses de base du nominalisme (à laquelle Aristote adhérait d'ailleurs, selon les défenseurs de cette doctrine) consiste à dire que nous ne rencontrons dans le monde que des entités singulières. Donc, en partant de cette prémisses, la question est de savoir comment l'universel est acquis à partir du singulier. Comment arriverons-nous à résoudre notre problème? Nous croyons que, par l'entremise de trois questions tirées du traité *De l'âme* d'Oresme, nous trouverons des réponses à nos questions. Les trois questions choisies, jamais traduites en anglais ou en français, le seront ici en français pour la première fois. Cette traduction nous permettra de bien suivre l'argumentation établie par Oresme.

La question se pose de savoir de quelle manière nous introduirons Oresme dans la querelle des universaux, car il n'en est jamais question dans l'œuvre d'Oresme. En effet, celui-ci n'a jamais pris explicitement position sur cette question. En fait, comme l'affirment Claude Panaccio et Ivan Bendwell, il semble qu'Oresme *présuppose* la solution nominaliste au problème des universaux exposée par Ockham et probablement Buridan. Cependant, cette solution oresmienne fait l'objet d'une controverse, comme nous voudrions maintenant le montrer. Il y a, d'un côté, ceux pour qui il ne fait aucun doute qu'Oresme n'est pas nominaliste. Par exemple, Ernst Borchert affirme qu'Oresme est «le plus important

théologien antinominaliste du XIV^e siècle »⁴. Ou William Wallace qui soutient qu'Oresme, Buridan et Albert de Saxe rejettent « l'analyse nominaliste du mouvement et ont développé des conceptions réalistes de leur cru »⁵. Il y a aussi l'auteur de l'édition critique utilisée pour notre traduction, Benoît Patar, qui affirme qu'Oresme « est très loin – plus loin encore que son maître (Buridan)- des préoccupations nominalistes. En est la preuve le fait qu'il ait consacré très peu de ses énergies à l'étude de la logique, se réfugiant plutôt dans les certitudes mathématiques ou géométriques et s'adonnant surtout à l'étude de la philosophie naturelle ou des problèmes économiques et sociaux »⁶. De l'autre côté, il y a des commentateurs, notamment Panaccio et Bendwell, selon lesquels « Oresme appartient à la même famille doctrinale que Guillaume d'Ockham et Jean Buridan, celle des nominalistes qui rejettent absolument l'existence extramentale des universaux et qui valorisent l'économie ontologique dans leurs explications théoriques »⁷. Panaccio et Bendwell affirment qu'Oresme, premièrement, rejette l'existence indépendante des universaux et, deuxièmement, qu'il applique le principe du rasoir d'Ockham dans ses explications théoriques, ce qui le positionne en tant que nominaliste.

Il est manifeste qu'Oresme ne prend pas position comme tel directement dans la querelle des universaux de la même manière que certains de ses contemporains, notamment Guillaume d'Ockham, mais cela ne l'empêche pas de prendre position sur cette question, tout au moins de manière implicite, et, en ce sens, notre analyse nous permet de l'intégrer pleinement dans cette querelle.

Dans ce traité, Oresme aborde sous forme de « *Quaestiones* », réparties en trois livres, le *De anima* d'Aristote. Le livre I concerne le statut de la connaissance et se divise en quatre questions, le livre II consiste en un aperçu sur la nature de l'âme et se divise en vingt-

⁴ E. BORCHERT, « Nicolaus Oresme », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. J. HÖFER HERDER, Freiburg i. B., 7, 1962, col. 996.

⁵ W. A. WALLACE, « The Philosophical Setting of Medieval Science », dans D. C. LINDBERG (éd.), *Science in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 113.

⁶ B. PATAR (éd.), *Nicolai Oresme expositio et Quaestiones in Aristotelis De anima*, Louvain, Peeters (coll. « Philosophes médiévaux XXXI »), 1995.

⁷ C. PANACCIO, et I. BENDWELL, « Le nominalisme d'Oresme et la sémantique de la connotation dans les *Quaestiones in Aristotelis De Anima* », in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE et L. STURLESE (dir.), *Ad Ingenii Acuitionem » Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2006, p. 286.

et-une questions, et le livre III concerne la nature de l'intelligence en tant que telle et se divise en dix-neuf questions. C'est de ce troisième livre que nos trois questions traduites sont tirées. La question 5 s'intitule «Est-ce qu'il y a quelque intellect agent dans l'homme? », la question 10 « Est-ce que la *species* intelligible, l'acte d'intellection et l'habitus sont distincts dans l'intellect? » et la question centrale de notre mémoire, la question 14, qui s'intitule « L'intellect connaît-il l'universel avant le singulier? ». Dans chacune de ces questions, Oresme se penche sur les problèmes soulevés par Aristote. Souvent, l'analyse que donne Oresme dépasse celle d'Aristote. Il y va de nouveautés et d'originalité que nous découvrirons.

Afin de parvenir aux résultats recherchés, nous commencerons par positionner Oresme dans la querelle des universaux. Nous approfondirons notre étude de cette querelle dans le chapitre I en remontant à son origine chez Platon et Aristote. Dans le chapitre II, nous mettrons en place les questions tirées du *Traité de l'âme* d'Oresme.

Enfin, le troisième chapitre portera sur la connaissance des choses singulières selon Oresme en comparant sa théorie avec celle d'Ockham et celle de Buridan. Nous verrons qu'Oresme défend une position nominaliste comme ceux-ci, en soutenant que l'universel n'est pas une réalité commune mais bien un terme mental. Les universaux, pour Oresme, sont des termes mentaux qui signifient plusieurs choses. Nous verrons donc que, pour ce dernier, ce qui pose problème n'est pas tant de savoir si les concepts renvoient à des choses communes ou signifient des choses communes, mais bien de savoir si les choses sont connues par un concept avec comme représentation l'universel ou bien par l'entremise d'un concept avec comme signification une seule chose.

En ce qui concerne Ockham, notre analyse se fera à partir de la *Somme de Logique*. Pour ce qui est de Buridan, l'étude se fera à partir des questions 8 et 5 du livre III du *Traité de l'âme*. Enfin, nous utiliserons la question 14 d'Oresme comme question fondatrice de la sémantique oresmienne.

Finalement, dans le chapitre IV, nous utiliserons les questions 5 et 10 du livre III du *Traité de l'âme* d'Oresme afin de justifier qu'Oresme soutient une position nominaliste puisqu'il pose l'universalité dans la signification. De plus, ce que nous découvrirons par

l'intermédiaire des questions 5 et 10, c'est qu'Oresme utilise, lui aussi, dans ses explications théoriques, le principe du rasoir d'Ockham selon lequel il faut réduire au maximum les entités superflues dans l'explication théorique. Cette utilisation du principe de parcimonie n'est pas une preuve en soi du nominalisme, puisque les réalistes l'utilisent parfois, mais bien une présomption en faveur du nominalisme.

CHAPITRE I

LA QUERELLE DES UNIVERSAUX ET SES ORIGINES

Pour bien comprendre l'origine de la querelle, il faut procéder à une analyse de cette problématique qui s'étend de la période de l'Antiquité à nos jours. Nous ferons une analyse d'éléments historiques concernant la querelle, sans toutefois faire l'histoire complète du débat, en raison de l'effort titanesque que cela demanderait.

1.1 Platon

Les premiers éléments écrits d'une théorie de la connaissance se trouvent chez Platon⁸. Parfois, il fut méprisé, d'autres fois vénéré, selon les différentes époques et auteurs. Toujours est-il que la plupart des interprètes s'accordent pour dire que l'origine du problème des universaux se trouve chez Platon. En effet, c'est à partir de la dualité « âme-corps », qui constitue l'assise de la théorie platonicienne des idées, que s'amorce le questionnement. Cette dualité exprime le fait que le corps est affecté par les sensations et que l'âme juge les choses. Le fait que nous soyons près d'un feu et que nous ressentions de la chaleur est en dernière instance jugé par l'âme.

Platon s'intéresse à l'âme plutôt qu'au corps, aux idées plutôt qu'aux choses. Par exemple, donner des exemples de ce qu'est la justice ne nous informe pas sur ce qu'est

⁸ Concernant l'analyse de Platon, nous avons utilisé l'ouvrage suivant : M. DIXSAUT, *Platon*, Paris, Vrin (Bibliothèques des philosophies), 2003.

réellement la justice. Ce que Platon cherche, c'est une définition de la Justice en soi. Cette définition retiendrait l'essence de la justice et spécifierait le caractère de ce qui se retrouve dans tous les actes justes. Pour réaliser cette entreprise, il faut accorder une réalité intrinsèque à la Justice, puisqu'on ne peut définir ce qui n'existe pas. Ainsi, pour Platon, le fait que nous puissions définir la Justice prouve la réalité de celle-ci. Or cette réalité ne peut, chez Platon, être attribuée dans les choses mêmes. Voilà pourquoi Platon vient à postuler la théorie des formes. La réalité de la Justice réside dans un monde supérieur propre à l'âme : le monde des Idées, des formes.

Selon la tradition, Platon était un *réaliste* par rapport au statut ontologique des universaux. Pour Platon, l'universel ne peut résider dans les objets sensibles individuels parce qu'il ne peut y avoir dans une même chose deux réalités contraires, c'est-à-dire dans le cas de l'universel, une réalité immobile, et dans le cas de l'objet sensible, une réalité changeante. C'est pourquoi Platon a dû postuler des réalités, qu'il nomme Idées, dans un monde extérieur à la sensibilité. Sa position réaliste-idéaliste pose qu'il existe une réalité d'un autre ordre, accessible par cette faculté de l'âme qu'est l'intelligence. Pour Platon, les impressions sensibles qui proviennent des sens ne sont que des images d'objets sans cesse changeants. Il est impossible d'avoir une connaissance vraie, parce que les choses sensibles ne sont que des copies des paradigmes parfaits que sont les Formes. Ces Formes sont en fait les seules entités réelles et les copies de celles-ci ne possèdent de réalité que par renvoi à ces dernières, mais de façon bien passagère.

L'allégorie de la caverne⁹ est l'exemple parfait où se dévoile, derrière l'illusion, l'essentiel, derrière les images, les Formes. Cette allégorie consiste à faire pressentir la pureté des choses derrière celles qu'on perçoit par les sens. Le monde sensible n'est qu'image de la réalité que sont les Formes. Ces dernières sont des entités uniques et permanentes auxquelles les objets multiples et changeants du monde sensible se rapportent. De cette manière, il existe une Idée de la Justice, du Courage, du Bien, de telle sorte que toutes les décisions justes ressortissent à la Forme justice. Dans ce monde, il existe une idée de l'Homme dont chaque homme singulier est une copie, une image.

⁹ PLATON, *La République* (traduit par G. Leroux), Paris, Flammarion, 2001, VII, 514a – 521b

Pour Platon, ce monde des Formes n'est pas simplement une métaphore, parce qu'il les tient pour seules entités qui soient réelles. Le lien entre la Forme et sa copie se fait par participation : les hommes singuliers sont reconnaissables comme tels uniquement par leur participation à la Forme homme, laquelle est unique.

Donc, chez Platon il existe deux dualités : l'une au niveau de l'être qui se manifeste, au niveau de la personne, par la dualité âme-corps, puis, l'autre au niveau du monde, par la dualité visible intelligible. Tous les objets particuliers désignables sous un même nom doivent leur identité à la ressemblance qu'ils présentent avec leurs pendants intelligibles. Par contre, l'Idée ne dépend pas des objets particuliers pour être ce qu'elle est. Les objets particuliers possèdent les propriétés d'être changeants, apparents et dépendants des Idées, alors que ces dernières sont permanentes, réelles et indépendantes.

1.2 Aristote

Pour bien comprendre Aristote et le distinguer de Platon, on peut commencer par considérer son texte *Les Catégories*¹⁰, là où sont exposés les fondements de sa théorie. Il y a deux manières de départager les « êtres » : (1) ceux qui sont ou ne sont pas dans un sujet et (2) ceux qui peuvent être affirmés ou non d'un sujet, c'est-à-dire ceux qui sont prédicables. Ainsi, on peut dire qu'il y a des (1) êtres qui sont dans un sujet et qui sont prédicables, c'est-à-dire l'accident universel: le plaisir, qui est toujours dans un sujet et qui peut aussi être appliqué à un sujet, à savoir tel ou tel plaisir; (2) des êtres qui sont dans un sujet et qui ne sont pas prédicables, c'est-à-dire l'accident particulier : tel ou tel plaisir qui, quel qu'il soit, sera toujours dans un sujet mais ne pourra pas servir de prédicat par manque de généralité; il y a aussi (3) les êtres qui ne sont pas dans un sujet et qui sont prédicables; et, enfin, (4) il y a

¹⁰ ARISTOTE, *Organon : I Catégories; II De l'interprétation* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1989.

des êtres qui ne sont dans aucun sujet et qui ne sont pas prédicables, à savoir un individu en particulier, ce qu'Aristote nomme la substance première¹¹.

Pour bien comprendre la pensée aristotélicienne sur les universaux, il faut saisir la distinction entre substance première et substance seconde.

« La substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel. Mais on appelle *substances secondes* les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les genres de ces espèces : par exemple, l'homme individuel rentre dans une espèce, qui est l'homme, et le genre de cette espèce est l'animal. On désigne donc du nom de *secondes* ces dernières substance, savoir l'homme et l'animal »¹².

Le système de classification d'Aristote fonctionne donc par l'entremise de relations entre différents genres. Un genre est formé d'une collection, finie ou non, d'individus ou de particuliers qui partagent des propriétés. Un genre, c'est aussi une collection qui se distingue des autres genres parce qu'il est le seul à contenir un certain ensemble de propriétés. C'est pourquoi on peut dire qu'un genre possède soit des critères inclusifs soit distinctifs. Un genre peut également faire partie d'un autre genre, auquel cas il est une espèce. S'il en contient un, alors il devient un genre. Les termes de genre et d'espèce servent à expliquer à quel genre appartient tel ou tel élément. Pour Aristote, « Tout le reste ou bien est affirmé des substances premières prises comme sujets, ou bien est dans ces sujets eux-mêmes. [...] Faute donc pour ces substances premières d'exister, aucune autre chose ne pourrait exister »¹³. Ainsi, on doit reconnaître, chez Aristote, deux manières de se distinguer de Platon en ce qui concerne les universaux. D'abord, chez Platon, les universaux existent indépendamment des substances, tandis que, chez Aristote, les universaux sont subordonnés à l'existence des substances premières, c'est-à-dire des individus particuliers. Autrement dit, pour Platon les formes sont les substances, les êtres tandis que chez Aristote les individus concrets le sont. C'est ainsi que pour Aristote, le cheval ne peut exister en tant que substance seconde, sans qu'il y ait, ou sans qu'il y ait eu ou qu'il y aurait, au moins un cheval. La substance seconde advient par la

¹¹ ARISTOTE, *Catégories*, 2, 1a 15-30 - 1b 10

¹² ARISTOTE, *Catégories*, 5, 2 a 10-20

¹³ ARISTOTE, *Catégories*, 5, 2 b 3-5

substance première; dès lors, la Forme cheval qui est permanente, autonome, voire d'origine divine, semble plus accessible.

Ensuite, il y a deux types d'universalité. Il y a l'universalité qui est dans le sujet et celle qui ne l'est pas. L'universel d'Aristote est la substance seconde, mais c'est aussi un accident universel. Par exemple, le sourire est un accident (en tant qu'il doit toujours se trouver *sur* un visage), mais il y a, là aussi, comme pour les substances, un sens particulier et un sens général : le sourire et un sourire. Ce qui est fondamental chez Aristote réside dans le fait de distinguer le singulier de l'universel :

« Puisqu'il y a des choses universelles et des choses singulières (j'appelle *universel* ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, et *singulier* ce qui ne le peut : par exemple, *homme* est un terme universel, et *Callias* un terme individuel), nécessairement la proposition que telle chose appartient ou n'appartient pas à un sujet s'appliquera tantôt à un universel, tantôt à un singulier »¹⁴.

De la même manière que l'accident considéré comme sujet logique d'une proposition, la substance peut être un sujet et l'universel peut être dit à propos de l'un comme à propos de l'autre. Ainsi, l'universel pour Aristote est ce qui est commun à plusieurs choses; dès lors, il ne peut être une chose individuelle et singulière comme les Formes platoniciennes. L'universel conditionne le système de classes aristotéliennes, puisqu'une classe, qu'elle soit genre ou espèce, est formée d'individus ayant le même universel.

Il y a une autre distinction entre Platon et Aristote. Le premier attribue la vérité aux Formes, tandis que le deuxième cantonne la vérité aux propositions. Chez Aristote, la substance n'est pas susceptible d'être vraie ou fausse, seul est considéré comme cela ce qui est désigné par des termes liés entre eux en une proposition : un homme, la femme, le rouge, la négation, ne sont pas en eux-mêmes porteurs de vérité.

Le mérite d'Aristote concernant la querelle des universaux est d'avoir rapproché le problème des notions de genre et d'espèce. Le problème qui ressortissait à la métaphysique chez Platon appartient chez Aristote à la logique.

¹⁴ ARISTOTE, *De l'interprétation*, 7, 17 a 38- 17 b 2.

1.3 Le Moyen Âge

1.3.1 Le réalisme

Il y a trois manières de poser le réalisme. Il y a, d'une part, le réalisme conçu comme une doctrine selon laquelle l'être ne dépend pas de la connaissance que l'on s'en fait, c'est la position aristotélicienne. C'est en ce sens que le réalisme s'oppose à l'idéalisme. Il y a, d'autre part, la position réaliste des universaux qui pose ceux-ci comme *ante res*, c'est-à-dire qu'ils participent d'une existence supérieure aux choses individuelles, comme le soutient la position platonicienne. Cette dernière position est celle qui s'oppose au nominalisme. Il y a aussi la position selon laquelle l'universel est quelque chose *in re*, dans les choses mêmes. Le réalisme sur lequel nous poserons notre attention est celui de la forme *in re*, puisque c'est celui dont Ockham critiquera. Le Moyen Âge fut le théâtre de nombreuses élaborations épistémologiques, et c'est sur quoi nous allons nous interroger.

1.3.2 L'origine du problème au Moyen âge

L'origine du problème des universaux au Moyen Âge provient de la traduction par Boèce du texte de Porphyre, *l'Isagogè*¹⁵. Alain de Libera précise cette idée en stipulant que « Le texte fondateur de la problématique des universaux pour la métaphysique occidentale, celui qui a servi de point de départ à toutes les discussions d'un bout à l'autre de la période qui s'étend de la fin de l'Antiquité au début de l'Âge classique est *l'Isagoge* »¹⁶. Dans ce texte, les questions suivantes sont posées :

« 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

¹⁵ PORPHYRE, *Isagogè* (trad. A. de Libera et A.-Ph. Segonds), Paris, Vrin, 1998.

¹⁶ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, éd. du Seuil (col. « Des Travaux »), 1996 [512 pages], p. 34.

corporels ou incorporels, si enfin ils sont séparés ou s'ils 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 »¹⁷.

C'est à partir de ces trois questions que le problème des universaux voit le jour en tant que tel : (1) les espèces et les genres sont-ils des choses?, et si oui, (2) sont-ils corporels? et (3) existent-ils en dehors des objets sensibles ou sont-ils réalisés en eux? La première question est la plus fondamentale, car elle demande si les substances prédicables proviennent de l'esprit humain tandis que les deux autres questions se posent seulement si nous posons que les substances existent réellement.

1.4 Le nominalisme et le réalisme

1.4.1 XI^e et XII^e siècles

Au cours de l'époque médiévale, il y eut de nombreuses thèses réalistes et nominalistes concernant le statut ontologique à attribuer aux universaux. Dans cette étude-ci, nous ne nous en tiendrons qu'à quelques-unes d'entre elles.

Aux XI^e et XII^e siècles, s'élabore le nominalisme. Au XI^e siècle, apparaissent avec Roscelin de Compiègne¹⁸ (1050-1120) les premiers rudiments d'une doctrine nominaliste avec la *sententia vocum*, c'est-à-dire la doctrine des mots. Pour ce dernier, les genres et les espèces sont des *flatus vocis* (émissions de voix) et non des choses, comme pourrait le soutenir un réaliste. Ce réaliste auquel fait face Roscelin est Guillaume de Champeaux¹⁹ (1070-1122), pour qui l'universel est une chose, une substance essentiellement identique dans tous les êtres. C'est aussi pourquoi l'individuation, qui elle est inessentielle, est due aux

¹⁷ PORPHYRE, *Isagogè*, p. 1.

¹⁸ Pour l'étude de Roscelin de Compiègne nous avons utilisé la source suivante : TWEEDALE, MARTIN M., (1998), « Roscelin of Compiègne », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (Ed.), London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/B101>>, Consulté le 14 décembre 2008

¹⁹ Pour l'étude de Guillaume de Champeaux nous avons utilisé la source suivante : TWEEDALE, MARTIN M., (1998), « William of Champeaux », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (Ed.), London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/B115>>, Consulté le 14 décembre 2008

accidents de cette substance. L'universel est donc considéré par celui-ci comme une « essence matérielle », comme présent dans tous les individus, de telle sorte que si on enlève aux individus leurs accidents, ils se réduisent à une substance unique, l'universel.

Pierre Abélard²⁰ (1079-1142), par la suite, s'oppose au réalisme de Guillaume de Champeaux et au nominalisme de son maître Roscelin de Compiègne. Pour Abélard, les « universaux » (que sont les genres et les espèces) ne peuvent être des choses résidantes dans les singuliers. Pour lui, une chose est individuelle et distincte de toutes les autres choses, tandis que l'universalité est le fait d'être prédiqué de plusieurs sujets et c'est pourquoi l'universalité ne peut appartenir qu'aux mots (*voces*). Le problème devient alors de savoir comment s'attribuent les prédicats. Pour Abélard, le fait que l'on dise que Socrate soit un homme et que Platon aussi provient du fait qu'ils « se rencontrent dans l'être-homme » (*conveniunt in esse hominem*). Ce qui se rencontre dans l'être est appelé, chez Abélard, un « statut » qui remplace l'idée d'essence ou de nature commune. Ce « statut » ne doit pas être considéré comme un être réel subsistant, il n'est pas réaliste. On pourrait dire qu'Abélard tente de rejeter la position réaliste des universaux et se tourne donc vers une conception plus près de la logique et d'une théorie du langage, le nominalisme.

1.4.2 XIV^e siècle avec Jean Duns Scot

Avant de parler du plus prolifique représentant du nominalisme au XIV^e siècle, Guillaume d'Ockham, nous discuterons de Jean Duns Scot, un des représentants du réalisme à cette époque.

Jean Duns Scot est considéré comme étant un réaliste modéré concernant le statut ontologique des universaux. Selon Stephen D. Dumont²¹, Duns Scot endossait la théorie d'Avicenne de la nature commune selon laquelle les essences sont indépendantes et

²⁰ Pour l'étude de Pierre Abélard nous avons utilisé la source suivante : TWEEDALE, MARTIN M., (1998), « Abélard, Peter », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (Ed.), London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/B116>, Consulté le 14 décembre 2008.

²¹ DUMONT, STEPHEN D., (1998), « Duns Scotus, John. », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (Ed.), London: Routledge., <http://www.rep.routledge.com/article/B035>, Consulté le 13 décembre 2008.

antérieures à leurs existences. En interprétant Avicenne, selon Dumont, Scot argumente que les natures considérées comme communes doivent avoir leur propre unité qui est à la fois réelle et moins que l'unité numérique d'un singulier, c'est-à-dire que les natures sont communes avant même l'acte de l'intellect et possèdent leurs propres réalités. Les natures communes ne sont pas en elles-mêmes singulières, puisqu'elles nécessitent un principe d'individuation. De ce fait, Scot rejette l'interprétation selon laquelle les essences sont individualisées par leurs existences actuelles, leurs quantités ou leurs matières. Il propose plutôt l'idée selon laquelle le principe d'individuation est une différence substantielle ajoutée à la *species*. Cette différence est nommée par Scot l'« haecceitas ». C'est ainsi que pour Jean Duns Scot, la nature commune et la différence individuelle sont dites réellement identiques dans l'individu, mais formellement distinctes. La distinction formelle est en relation avec la Trinité et les attributs divins; cela fait partie intégrante du réalisme de Scot. C'est cette idée qui sera attaquée par Ockham.

1.4.3 XIV^e siècle avec Guillaume d'Ockham

Le plus brillant représentant du nominalisme au Moyen Âge est sans doute Guillaume d'Ockham. Le nominalisme est une doctrine qui refuse toute réalité aux universaux et qui va jusqu'à nier l'existence de quoi que ce soit qui pourrait se trouver au-delà de la singularité. Ockham réaffirme Aristote en soutenant que seul l'individu existe et que, par conséquent, l'universel ne peut pas être une chose ni une partie de chose, car alors il ne serait pas un tout. Ockham ne va pas jusqu'à nier l'existence des concepts mais il précise que, dans la mesure où on prétend qu'ils ont une réalité idéale, qu'ils existent en tant que pensées, ils ne sauraient être des universaux sur le plan ontologique mais des instances particulières.

Pour Ockham, la vérité est une affaire de propositions et les propositions sont formées de termes. Il lui faut donc une théorie du terme, pour bien en rendre compte. Pour Ockham, un terme est une « intention ». Les mots écrits sont des exemplaires (*token*) d'un signe conventionnel par lequel on désigne les choses. Par exemple, le mot « cheval » est le

vocabulaire particulier qui, au sein de la communauté francophone, sert de signe à plusieurs individus. Cela est possible parce que, associé au signe conventionnel « cheval », il y a aussi un signe naturel, la représentation internalisée d'un cheval. Le nom cheval indique l'intention de désigner une chose existante en association avec une représentation intérieure. De plus, il s'agit là d'un terme de première intention, c'est-à-dire qu'il désigne un ou des objets concrets. Il existe aussi des termes de deuxième intention, soit des termes qui désignent d'autres termes et que l'on retrouve en logique. C'est ainsi que le terme « genre » ne désigne pas un individu, mais se prédique des termes de première intention, qui sont des signes naturels des réalités signifiées, rattachées à l'ordre d'une espèce (âne, cheval, chien, etc.), ou bien à l'ordre d'un genre (animal, pierre, etc.). En ce qui concerne les universaux, Ockham croit que le problème provient du fait que l'on confond les termes de première intention avec ceux de deuxième intention.

1.5 Conclusion

Ce chapitre a servi à mettre en place l'origine de la querelle. Nous avons commencé par établir ce qu'était le problème en tant que tel. Ensuite, nous avons établi les positions respectives de Platon et d'Aristote afin de poser l'origine du débat. Ceci nous a permis de nous rendre à l'époque médiévale. Nous avons ensuite mis en évidence comment, à cette époque, l'origine du problème a été posée par Porphyre. Deux approches concernant la solution de ce problème ont été observées. La position réaliste et la position nominaliste ont été les réponses les plus souvent prises en considération à cette époque médiévale, c'est pourquoi nous avons attiré l'attention du lecteur sur celles-ci, et plus particulièrement sur l'approche nominaliste, notamment avec son digne représentant Guillaume d'Ockham. Dans le chapitre suivant, nous allons présenter les questions sur lesquelles nous nous appuierons pour étudier la pensée ockhamienne et d'où nous tirerons les éléments clefs de sa théorie.

CHAPITRE II

TRADUCTION DES QUESTIONS D'ORESME

Notre traduction des questions a été effectuée pour permettre au lecteur de se familiariser avec la pensée d'Oresme. Cette pensée sera analysée plus en détail dans le chapitre III qui contient l'analyse de la question 14 d'Oresme. Le chapitre IV comprend les analyses des autres questions comme preuve de ce qui a été avancé. Enfin, nous énoncerons une conclusion générale concernant l'ensemble du mémoire.

2.1 Normes de l'édition et principes de traduction

2.1.1 *L'édition*

Dans le cadre de notre traduction, nous avons utilisé l'édition scientifique de Benoît Patar²². Nous n'avons pas senti l'obligation de recourir aux manuscrits en tant que tels, étant donné les recensions favorables reçues par cette édition critique du texte latin. De plus, en certains endroits, nous nous sommes inspirés de l'apparat critique pour combler ce qui semblait nécessaire à la traduction. En ces endroits, nous indiquerons les modifications apportées à l'édition.

²² B. PATAR (éd.), *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis De anima*, Louvain, éd. Peeters (coll. « Philosophes médiévaux », XXXII), 1995.

2.1.2 *Les notes de bas de page*

Dans les *Quaestiones* traduites, nous utiliserons les notes de bas de pages pour renvoyer aux auteurs dont Oresme fait usage. De plus, ces notes serviront, de temps à autre, à justifier tel ou tel choix sémantique, ou bien l'ajout ou le retrait d'un terme à partir de l'apparat critique.

2.1.3 *La traduction*

Nous avons tenté autant que possible de rester fidèle au latin en adoptant le principe de littéralité. Ce principe s'applique autant à la configuration logique du texte qu'à la sémantique. En tout temps, nous avons choisi de rester fidèles aux énoncés latins au détriment d'une forme stylistique plus littéraire. Par contre, là où c'était nécessaire, nous avons opté pour un souci de lisibilité afin que la phraséologie soit déchiffrable pour nos lecteurs. Dans le domaine de la traduction des textes médiévaux, l'utilisation des chevrons (<>) marque les termes ou ensembles de termes qui ne se trouvent pas dans le texte latin ou les substitutions effectuées par l'éditeur. Cependant, vu notre littéralité stricte et la lourdeur d'une telle coutume, nous avons préféré ne pas les utiliser. Le lecteur s'en trouvera gagnant.

Concernant la sémantique des termes, nous nous sommes rabattus en grande partie sur le dictionnaire Gaffiot. Dans chacune des trois *Quaestiones* traduites, nous expliquons dans les notes de bas de page, lorsque cela est nécessaire, le choix de telle traduction plutôt qu'une autre et les raisons de ce choix. Il va de soi qu'en ce qui concerne les termes utilisés par Oresme, nous avons eu recours aux vocabulaires scolastiques techniques utilisés au XIV^e siècle. Nous nous sommes surtout inspirés de deux contemporains d'Oresme pour ce vocabulaire, à savoir Guillaume d'Ockham et Jean Buridan.

2.2 Les questions

Ce chapitre comporte une traduction française des trois *Quaestiones* suivantes :

1. Oresme, Nicole, *Quaestiones De Anima*, Livre III, Question 5 : *Utrum in homine sit aliquis intellectus agens* : (« Est-ce qu'il y a quelque intellect agent dans l'homme? »)
2. Oresme, Nicole, *Quaestiones De Anima*, Livre III, Question 10 : *Utrum in intellectu distinguantur species intelligibilis, actus intelligendi et habitus* : (« Est-ce que l'espèce intelligible, l'acte d'intellection et l'habitus sont distincts dans l'intellect? »).
3. Oresme, Nicole, *Quaestiones De Anima*, Livre III, Question 14 : *Utrum universale sit prius notum intellectui quam singulare* : (« L'intellect connaît-il l'universel avant le singulier? »)

Oresme, Nicole, *Quaestiones De Anima*, Livre III, Question 5

Est-ce qu'il y a quelque intellect agent dans l'homme ?

Cinquièmement on se demande s'il y a quelque intellect agent dans l'homme ?

[341] Et on argumente que non. Premièrement, parce que quelque sens agent n'est pas posé; donc, il ne faut pas poser un intellect agent. La conséquence tient par voie de similitude, et aussi parce qu'Aristote dit, au *livre III* du *Traité de l'âme*²³, que l'intellect est à l'intelligible ce que le sens est aux sensibles. L'antécédent est apparent, car, au *livre II* du *Traité de l'âme*²⁴, il est dit que le sens est une puissance passive, et il n'y a là aucune mention d'un quelconque sens agent.

Deuxièmement, on se demande au sujet de tel intellect agent s'il serait non connaissant, parce que, s'il est ainsi, il serait moins noble que les autres vertus connaissantes, comme le sens; ce qui est contraire à ce que dit Aristote au *livre III* du *Traité de l'âme*²⁵. Si on dit qu'il est intelligent, alors aussitôt il s'ensuit qu'il est un intellect passif et possible possédant en soi l'intellection et la recevant et pâtissant à partir de l'intelligible.

Troisièmement. Il semble que c'est en vain qu'on pose un tel intellect, car les phantasmes des sens intérieurs suffisent largement à mouvoir l'intellect possible, comme les objets extérieurs suffisent à mouvoir le sens; donc, il ne faut pas poser, semble-t-il, un autre intellect actif.

Quatrièmement. Il s'ensuivrait alors qu'il y aurait deux intellects, à savoir un intellect agent et un intellect possible; notre âme alors serait composée. On se demande aussi de quelle manière ils se situeraient l'un par rapport à l'autre : est-ce qu'ils diffèreraient seulement selon le nombre ou l'espèce, etc.

[342] Le contraire est mis en évidence par Aristote, au chapitre 2 de ce *livre III*²⁶, ainsi que par le Commentateur au *livre III* de ce *Traité*²⁷.

²³ ARISTOTE, *De l'âme* (trad. R. BODÉÜS), Paris, GF Flammarion, 1993, III, 4, 429 a 16-18.

²⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 5, 416 b 33 – 417 a 20.

²⁵ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 19.

²⁶ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 17-18.

²⁷ AVERROËS, *In De anima*, III, comm. 17, p. 436, 8-19.

Concernant la question, il faut supposer premièrement que Dieu et les Intelligences²⁸ sont des intellects agents qui contribuent aux actions de leurs inférieurs, comme il ressort du *livre XII* de la *Métaphysique*. Dès lors, ils contribuent à notre intellection, mais de différentes manières. Ainsi, les Intelligences y contribuent du fait que notre intellect dépend des sensibles ; par contre, notre intellect, quant à sa liberté, ne dépend pas de quelque intelligence, mais immédiatement de Dieu seul.

Deuxièmement, il faut supposer que notre intellect est agent, parce qu'il est mouvant, comme le dit Aristote²⁹ ; et il est aussi nourrissant, s'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme. Mais la question ici est de savoir si notre intellect est agent de l'intellection en nous.

À ce sujet, il y a trois opinions principales. La première est celle du Commentateur³⁰ et de quelques autres qui le suivent³¹. Pour eux, l'intellect agent et l'intellect possible sont deux substances, dont chacune est éternelle ; elles composent un troisième élément, de la même manière que la matière et la forme en forment un. Ce composé des deux intellects-ci n'est pas éternel, même si ses parties le sont. Cette composition et cette unification se produisent par notre intellection et en prenant en considération les phantasmes des sens intérieurs ; et cette composition est spirituelle, de la même manière que de la matière et de la forme on obtient une composition corporelle. C'est pour cette [343] raison qu'il dit que l'intellect possible est une pure puissance ; en fait, ceci est assez en accord avec les paroles d'Aristote³² ; mais, étant donné que cela est faux et erroné, et que ce n'est même pas vraisemblable, pour cette raison on le désapprouve.

Premièrement, il s'ensuivrait, comme on l'a dit, que notre âme serait plus composée que l'âme d'un âne, et ne serait pas une forme simple.

Deuxièmement, à supposer que tous dormiraient et que personne n'intelligerait en acte, comme cela est possible et imaginable, alors il s'ensuivrait que l'intellect possible ne serait pas actué par l'intellect agent, puisque cette composition se produit par notre intellection,

²⁸ Les Intelligences, c'est-à-dire les anges, ou, dans le langage d'Aristote, les substances séparées.

²⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 2, 413 a 11-14.

³⁰ AVERROËS, *In De anima*, III, comm. 5, p. 390, 98-113.

³¹ JEAN DE JANDUN, *De Anima*, III, 29, f. L 5^{vb}.

³² ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 a 21-22.

comme on le suppose. Il s'ensuit qu'il sera comme une matière sans forme; or cela est impossible et implique une contradiction selon Aristote³³ et aussi selon le Commentateur dans son *livre II* de la *Physique*³⁴; donc il n'est pas imaginable non plus que l'intellect possible soit sans intellect agent.

Troisièmement, car la séparation de la forme d'avec la matière est la corruption de celle-ci selon le Commentateur³⁵; donc si le rapport de l'intellect agent à l'intellect possible était comme celui de la forme à la matière, il s'ensuivrait alors que, quand nous cessons d'intelliger et que l'intellect agent est séparé de l'intellect possible, l'intellect serait corrompu, ce qui va à l'encontre du même Commentateur.

Quatrièmement, parce que, dans les autres substances séparées, telles que les Intelligences, il ne faut pas poser une telle composition ; bien plus, l'imaginer serait vain; donc cela ne s'applique pas non plus à notre intellect, qui est, selon le Commentateur³⁶, comme une autre substance séparée.

[344] La seconde opinion fut celle d'*Avempace*³⁷, qui disait qu'une puissance sensitive comme l'est la cogitative humaine, est l'intellect possible. D'où il s'imaginait que c'est dans cette puissance et dans une autre, comme la mémoire, que les espèces, les actions et les choses de ce genre sont reçues; l'intellect lui-même ne reçoit rien, mais il agit seulement sans subir lui-même de changement, étant donné que son action est un passage à l'intellect possible, qui est la même chose que le sens intérieur, comme c'est le cas aussi de Dieu qui agit sur les inférieurs sans subir lui-même de changement. Et il en va ainsi du soleil : il ne subit pas de changement si quelque chose est éclairé à nouveau, mais il suffit que les choses éclairées soient changées; c'est ainsi qu'il disait qu'il suffit que le changement et la réception se produisent dans les sens eux-mêmes. De là vient qu'Aristote³⁸ appelle intellect passif la cogitative, et dit qu'il est corruptible.

³³ ARISTOTE, *Physique* (trad. Pierre Pellegrin), GF Flammarion, 2002, II, 2, 194 b 8.

³⁴ AVERROËS, *In Physicam*, II, comm. 26, p. 58^v, L.

³⁵ Cf. AVERROËS, *In De anima*, III, comme. 20, p. 444, 25-33.

³⁶ AVERROËS, *In De anima*, III, comm. 19, p. 386, 80-84.

³⁷ Cf. V. LAGARDÈRE (trad.), « L'épître d'Ibn Bâjja sur la conjonction de l'intellect avec l'esprit humain », in *Revue des études islamiques*, XLIX (1981), n° 2, p. 175-196.

³⁸ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 24-25.

Premièrement, on argumente contre cela, parce que l'intellect séparé est le lieu des espèces, comme le dit Aristote³⁹; et ceci ne peut être entendu au sujet de la vertu sensitive, parce qu'aucune chose telle n'est séparée; donc, l'intellect reçoit les espèces intelligibles, et par conséquent il est passif.

Deuxièmement, notre intellect tantôt intelli^{ge}, tantôt n'intelli^{ge} pas ; donc cela se produit par l'intellection qui est en lui, bien plus, en lui, il y a les connaissances et les vertus. Pour cette raison, cette opinion est abandonnée, car elle est aussi erronée.

La troisième opinion est selon la vérité et la foi, et elle est aussi plus vraisemblable. De cette opinion, on tire une première conclusion, à savoir que l'intellect pâtit d'une passion réceptive. Cela est prouvé aussitôt, car en lui il y a les espèces intelligibles et les actes intellectuels, à savoir les intentions, et les habitus comme les sciences et les choses de ce genre.

[345] La deuxième conclusion : notre intellect agit dans l'intellection. Cela est prouvé en premier lieu, parce que les phantasmes et les objets extérieurs et de telles choses ne suffisent pas avec l'agent universel qui est Dieu pour que l'intellect soit ainsi mû et intelli^{ge} nouvellement. C'est la raison pour laquelle l'intellect se détermine lui-même et intelli^{ge} quand il veut, s'il n'y a pas un autre empêchement; c'est pourquoi en tant qu'il agit en ce sens, il est dit se mouvoir : d'où il faut concéder que toute puissance libre est active. Or, s'il n'était que passif, il ne serait pas libre.

Deuxièmement, parce que, après que l'intellect ait été informé par quelques intelligibles ou intellections, il peut alors discourir par soi et faire des progrès et intelli^{ger} d'autres choses, comme le dit Aristote⁴⁰, et aussi il peut s'intelli^{ger} réflexivement; or ceci ne pourrait se faire si l'intellect n'agissait pas lui-même dans telles choses; c'est pourquoi il discourt et se réfléchit, etc., or cela, c'est agir.

Troisièmement, parce que l'homme mérite d'être loué pour l'intellect ou des actes de l'intellect, s'il agit bien, d'être blâmé s'il agit mal; or cela ne serait pas si quelque chose

³⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 a 28.

⁴⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 b 5-9.

n'agissait par l'intermédiaire de l'intellect, car pour le seul fait de pâtir, il n'y a ni louange ni blâme.

Quatrièmement, on argumente d'une façon générale : l'agent est plus noble que le patient; donc, si l'intellect ne pâtissait que des phantasmes, il serait alors moins noble que les phantasmes qui agissent; or cela est faux.

Troisième conclusion : c'est le même intellect en nous qui agit et qui pâtit par rapport à l'intellection. Cela est prouvé, car la même puissance peut être active et passive; donc, c'est en vain que l'on poserait dans la question sous considération une pareille multitude, car elle n'est pas posée en raison d'un autre fait qui serait invoqué. Cela est apparent, [346] car une même chose peut être totalement passive et partiellement agente en soi même, agissant avec autre chose, comme c'est le cas du sens qui pâtit du sensible et agit avec le sensible dans la sensation elle-même.

Deuxièmement, parce que, dès que l'intellect a une espèce, et qu'il n'y a pas d'empêchement, il peut produire l'intellection, car chaque chose tend à la perfection naturelle de soi, comme nous voyons que l'eau se refroidit par elle-même et agit sur soi. C'est pourquoi au *livre V* de la *Métaphysique*⁴¹ non seulement il est dit que la puissance active est le principe de changement en autre chose, mais aussi en soi-même en tant qu'autre. Cela se fait selon différentes dispositions.

Troisièmement, ceci semble se produire au suprême degré dans le mouvement spirituel dans lequel une même chose peut se mouvoir elle-même.

Quatrièmement, puisqu'il a déjà été prouvé qu'il y a en nous un intellect agent et un intellect passif, et que, si ces intellects ne sont pas une même chose, alors il y a en nous deux âmes intellectives; ce qui est erroné et inconcevable. Mais, si on émet une objection en sens contraire, parce que l'agent est plus noble que le patient, et qu'une même chose n'est pas plus noble qu'elle-même, et si on admet aussi que l'agent et le patient sont des contraires, et que rien n'est contraire à soi, ou également qu'une même chose serait en acte et en puissance par rapport à la même chose, on doit répondre que d'une certaine façon il n'est pas nécessaire

⁴¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, V (Δ), 12, 1020 a 5.

dans l'absolu que l'agent soit plus noble que le patient. En fait, Aristote⁴² veut dire qu'agir est une condition plus noble que pâtir; c'est pourquoi on concède que l'intellect est plus noble dans le fait qu'il agit que dans le fait qu'il pâtit. Autrement, il peut être dit que ceci est vrai de l'action qui est un vrai mouvement du corps, où il faut que la puissance du moteur excède la puissance du mû ou de la résistance, et que cela est vrai relativement [347] et non pas absolument. Ou bien il faut dire que ceci est vrai de l'agent principal en vertu duquel d'autres choses agissent de façon quasi instrumentale; et, dans notre propos, cet agent principal est Dieu, comme on l'a dit auparavant. Il faut dire en outre qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait des contraires si ce n'est dans une action corporelle; et aussi qu'une même chose peut être en acte et en puissance selon différentes opérations ou différentes façons.

Réfutation des objections en sens contraire. À la première, je dis que le sens agit sur la sensation, mais n'agit pas sur le sensible, bien au contraire. En outre, l'intellect est plus actif, car il est une puissance libre; c'est pourquoi, en cette matière, il est dissemblable.

À la deuxième je dis que l'intellect agent intellige, mais aussi, comme on l'a dit, qu'il est possible; cependant, le Commentateur⁴³ dirait qu'il n'intellige pas quelque chose d'extérieur à lui ni ne reçoit quelque intellection nouvelle, bien au contraire de l'intellect possible.

À la troisième, je dis qu'il n'est pas posé en vain, comme cela a été dit dans notre mise au point, car les phantasmes ne suffisent pas et ne déterminent pas l'intellect, mais celui-ci se détermine librement. Mais le Commentateur⁴⁴ dirait qu'il en est ainsi parce qu'il faut donner un agent plus noble que les phantasmes.

La quatrième objection a été résolue, car on n'affirme pas qu'il y a deux intellects de ce genre. Toutefois, le Commentateur⁴⁵ dirait le contraire, et <il affirmerait> qu'ils diffèrent comme l'acte et la puissance, et comme la matière et la forme; il dirait aussi que l'intellect possible n'est ce quelque chose que par l'intellect agent. C'est pourquoi, s'il est pris par soi,

⁴² ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a19.

⁴³ AVERROES, *In De anima*, III, comm. 8, p. 420, 31-35.

⁴⁴ AVERROES, *In De anima*, III, comm. 5, p. 391-392, 127-157.

⁴⁵ AVERROES, *In De anima*, III, comm. 5, p. 404, 501-512.

il ne faut pas dire qu'il est autre chose qu'une puissance. Et c'est ainsi que l'on répond à cette question.

Oresme, Nicole, *Quaestiones De Anima*, Livre III, Question 10

Est-ce que la *species* intelligible, l'acte d'intellection et l'habitus sont distincts dans l'intellect?

Dixièmement, on se demande si la *species* intelligible, l'acte d'intellection et l'habitus sont distincts dans l'intellect.

[384] Et on argumente premièrement que la *species* et l'acte d'intellection ne sont pas distincts, d'après le livre II de l'*Éthique*⁴⁶, où Aristote dit que tout ce qui est dans l'âme est passion ou habitus ou acte; donc, il ne faut pas poser quelque *species* dans l'âme, à moins qu'elle ne soit elle-même un acte, car elle n'est ni passion ni habitus.

Deuxièmement. Si la *species* et l'acte étaient distincts dans l'intellect, il s'ensuivrait qu'il y aurait là deux similitudes d'une même chose; ce qui est faux, car une seule suffit à représenter la chose. La conséquence est apparente, car l'acte serait une similitude de l'objet aussi bien que la *species* : autrement, en effet, l'acte ne serait pas plus similitude d'un objet que d'un autre, à moins d'être semblable à lui-même.

Troisièmement. Car une telle *species* est un acte de l'intellect, puisqu'il en est un accident et une certaine forme; c'est pourquoi n'est posé dans l'intellect qu'un acte premier, tel que la science, et un acte second, tel que le fait de considérer.

Quatrièmement. Car la chaleur n'est pas une chose distincte du réchauffement; bien plus, le mouvement appartient au genre que le terme vers lequel il tend, comme on le soutient dans le livre V de la *Physique*⁴⁷; donc, de la même façon, le mouvement de l'intellect qui est son acte n'est pas distinct de cette qualité qui est dite *species* ou habitus.

[385] Cinquièmement. S'ils étaient distincts, alors la *species* serait dans l'intellect avant l'acte, car elle est posée parce que l'intellect ne peut intelliger sans qu'elle préexiste. Le conséquent est faux d'après Aristote au livre III du *Traité de l'âme*⁴⁸, où le Philosophe dit que l'intellect avant d'intelliger, c'est-à-dire avant l'acte, n'est rien des choses qu'il intellige; à vrai dire, il est seulement en pure puissance, et dès lors il ne possède pas quelque *species*.

⁴⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (trad. R. BODÉÜS), Paris, GF Flammarion, 2004, II, 5, 1105 b 20.

⁴⁷ ARISTOTE, *Physique*, V, 1, 224 b 7-8.

⁴⁸ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 a 21-24.

Sixièmement. Car l'intellect agent a la puissance de tout faire et l'intellect possible de tout devenir par la cognition; donc rien n'est requis à part cela, ni dans le fait de l'agent ni dans le fait du patient. Ainsi donc une telle *species* serait posée en vain et elle n'aiderait en rien.

Septièmement. Il s'ensuivrait qu'une telle *species* serait intelligée avant quelque chose d'autre, alors que nous expérimentons le contraire. La conséquence est apparente, car elle se livrerait et elle se présenterait en premier à l'intellect.

Huitièmement. Nous intelligeons certaines choses sans une telle *species*; donc, aussi d'autres choses par parité de raison. Il s'ensuit aussi que la *species* n'est pas nécessaire à l'intellection. Le fait invoqué est évident, car nous intelligeons la matière première, et non pas par son *species*; semblablement, nous intelligeons les substances séparées, de même que l'intellect; et semblablement une telle *species*, si elle existe, car, si nous intelligions celle-ci par une autre, il y aurait alors processus à l'infini.

On argumente alors au sujet de l'*habitus*. Premièrement, il n'est pas distinct de l'intellect, car il n'est rien qu'une certaine inclination; or une inclination naturelle n'est pas distincte d'une chose naturelle, de même que l'appétit de la matière n'est pas distinct de la matière, ni l'appétit par lequel chaque chose aime se maintenir; donc, par voie de similitude une inclination⁴⁹ <acquise telle que l'*habitus*> de l'intellect n'est pas distinct de la chose inclinée d'une telle façon.

Deuxièmement. Cela est confirmé, car, si un bâton ou un rouleau de parchemin subissait une incurvation en un endroit ou en un autre, il n'y aurait rien là [386] d'acquis pour cette raison, car il arrive que cela résulte d'un dessèchement dû à l'humidité ou en raison de quelque entrave; donc, a fortiori, il semblerait que, pareillement, dans une inclination de l'intellect, inclination qui est un *habitus*, rien ne serait acquis.

Troisièmement. Il semble que l'*habitus* ne soit pas distinct de la *species*, car, il en va, semble-t-il, de l'acte et de la *species* comme d'une même impression dans la cire, qui parfois s'enlève facilement et parfois, durcissant, peut demeurer longtemps : si elle passe vite, on l'appelle *species*, si elle demeure longtemps, on l'appelle *habitus*.

⁴⁹ Nous ajoutons *inclinatio* tel qu'il se trouve dans le manuscrit 514 de Bruges.

On argumente en sens contraire. Premièrement. Car lorsque l'un demeure, à savoir l'habitus ou la *species* (laquelle *species* est appelée *species* si elle ne fait que passer), l'autre se corrompt et disparaît, à savoir l'acte; donc ils sont distincts.

Deuxièmement. Car l'un est multiplié, à savoir l'acte, alors que c'est la même *species* qui demeure, comme c'est le cas dans l'exemple à propos de la vue: l'acte est répété fréquemment, alors que la même *species* demeure. Et c'est une chose bien connue que l'habitus demeure le même.

Troisièmement. Car un habitus est produit à partir des actes; donc, il en diffère, puisque rien ne s'engendre soi-même, comme cela est mis en évidence au *livre II* de *ce Traité*⁵⁰. Et aussi parce que des actes consécutifs sont produits à partir d'un habitus, comme il appert au *livre II* de l'*Éthique*⁵¹; or un habitus n'est pas engendré à partir de lui-même.

Quatrièmement. Car les phantasmes produisent quelque chose dans l'intellect possible, autrement ils ne seraient d'aucun secours dans l'intellection; or ils ne produisent pas l'intellection, car ils n'intelligent pas; donc ils produisent une *species* distincte, etc.

Cinquièmement par voie de similitude. Car une *species* dans la vision est pour la même raison que la *species* dans le milieu diaphane⁵²; or la *species* du milieu n'est pas un acte ni une connaissance; donc elle autre chose.

[387] Sixièmement. Car l'objet parfois cause la *species* dans la vue, et pourtant nous ne la voyons pas; donc une telle *species* n'est pas une vision. Le fait invoqué est évident d'après ce que dit Aristote⁵³, à savoir que parfois nous ne voyons pas des choses que nous avons sous les yeux; c'est pourquoi la *species* n'est pas un acte.

Il faut savoir que de ce que l'on a dit il ressort qu'il y a un accident de ce genre dans la nature qui est distinct de l'âme, et que, dans les Intelligences, de telles choses ne se distinguent pas

⁵⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415 a 28-b 7.

⁵¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a 18 et 26-32.

⁵² Qui laisse passer la lumière sans être totalement transparent, synonyme de translucide.

⁵³ ARISTOTE, *De la sensation et des sensibles*, in *Petits Traités d'histoire naturelle* (trad. R. Mugnier), Paris, Les Belles Lettres, 1965, 7, 447 a 15.

entre elles, ni de la substance de l'Intelligence ou de l'Intelligence, car, là, il n'y a pas de tels *species* ou *habitus*.

Dès lors, si on parle de notre intellect, il faut en premier lieu examiner la définition de leurs noms; en second lieu, voir s'ils se distinguent⁵⁴ ou pas, et, <le cas échéant>, en quoi ils se distinguent.

Au sujet du premier point, il faut savoir que la *species*, l'image, la représentation ou la similitude, c'est la même chose; et par conséquent on imagine qu'il y a une certaine qualité semblable à l'objet et le représentant naturellement, de la même façon que l'image du miroir est semblable à l'objet.

Deuxièmement, il faut savoir que l'acte, dans le cas qui nous occupe, n'est rien d'autre que le mouvement même de l'âme et le fait qu'elle agisse et qu'elle connaisse; c'est pourquoi on parle de *considérer*.

Troisièmement, il faut savoir qu'un *habitus* n'est pas autre chose qu'une inclination à l'acte ou ce par quoi nous sommes inclinés à tel acte, tout comme la pierre qui est inclinée vers le bas par le poids, à ceci près que cette inclination-là est naturelle alors que celle qui est dans l'intellect est libre. C'est pourquoi Aristote dit⁵⁵ que, lorsque nous possédons un *habitus*, nous intelligeons quand nous le voulons. Voilà pour le premier point.

[388] Au sujet alors du deuxième point, voici une première conclusion : il y a quelque *species* dans l'âme, en s'en tenant à ce qui a été dit auparavant. Cela est prouvé : en effet, c'est à cause de cela qu'Aristote⁵⁶ dit que la nature de l'âme est dépouillée des formes sensibles, car elle reçoit leurs *species*, c'est-à-dire des qualités semblables qui les représentent.

Deuxièmement, car on ne voit pas pourquoi elle intelligerait une chose plutôt qu'une autre, si elle n'avait pas reçu quelque qualité représentant l'intelligible, puisqu'elle ne peut recevoir

⁵⁴ Nous avons opté pour la formulation du manuscrit Darmstadt *distinguantur est* plutôt que celle de Bruges *utrum distinguantur vel non*.

⁵⁵ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 b 5-6.

⁵⁶ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 a 15.

celui-là même. C'est pourquoi Aristote⁵⁷ affirme que « la pierre n'est pas dans l'âme, mais la *species* de la pierre », c'est-à-dire une qualité et une similitude représentant la pierre.

Deuxième conclusion : l'acte de l'âme dont il est question est la même chose que le mouvement de l'âme. Dès lors, il s'agit d'une définition commune et non pas particulière, car, si le mouvement considéré comme un flux est un accident distinct, alors il en va également ainsi du mouvement de l'âme. Et je crois qu'il en va ainsi de la même façon que pour les accidents considérés comme des choses distinctes par Aristote⁵⁸. Cependant, il arrive que le nom *mouvement* soit pris, par équivocation, pour la chose acquise, connotant que cette chose *de facto* est acquise. Aristote⁵⁹ dit alors qu'il appartient au genre du terme vers lequel elle tend. Vu de cette façon, l'acte de l'intellect est la même chose que la qualité ou la similitude et la *species*, comme nous disons qu'une altération est une qualité acquise.

Troisième conclusion : dans tout acte ou mouvement de l'âme de ce genre, une qualité est acquise ou intensifiée ou diminuée ou perdue. Cela est prouvé, car un tel mouvement est une altération; or, dans toute altération, quelque chose est acquis ou perdu, comme il apparaît au *livre VIII* de la *Physique*⁶⁰.

[389] À partir de là, on tire un premier corollaire : il est possible à un acte d'être intensifié et accéléré, alors que la *species* ou la qualité est diminuée, tout comme il est possible, dans les autres mouvements, que l'augmentation soit retardée et diminuée, alors que le mouvement d'augmentation et le sujet sont augmentés, et ainsi dans d'autres cas.

Deuxième corollaire : une telle *species* ne précède pas l'acte d'intellection, car c'est par un tel acte qu'elle est acquise; donc elle ne précède pas <l'acte>, tout comme la chaleur dans le sujet n'a pas précédé le mouvement par lequel elle était acquise, mais ils ont commencé ensemble leur existence : en effet, quelque chose commence simultanément à être illuminé et à être lumineux, à avoir été brillant ou à avoir été illuminé. Mais on rétorquerait : parfois, dans le sens, la *species* précède la sensation. On répond qu'à ce moment, le sens n'agit pas et

⁵⁷ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 8, 431 b 29.

⁵⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, (Z), 6, 1031 b 19-28.

⁵⁹ ARISTOTE, *Physique*, V, 1, 224 b 1.

⁶⁰ ARISTOTE, *Physique*, VIII, 7, 261 a 23.

ne sent pas, mais il y a seulement l'objet; cependant, dès que le sens coagit, alors il connaît; c'est pourquoi connaître n'est pas autre chose que contribuer à la *species* activement; mais il n'en va pas ainsi de l'intellect, car les phantasmes ne le changent que si l'intellect lui-même coagit.

Troisièmement, il s'ensuit qu'il n'y a jamais acte d'intellection sans qu'une telle *species* ou qualité ou similitude soit intensifiée. Cela est aussitôt évident d'après la conclusion, car, dans toute altération, quelque chose est acquis ou perdu, etc.

Quatrièmement, il s'ensuit que, si une telle *species* ou similitude est diminuée, alors l'intellect n'agit en ce sens que s'il introduit une similitude contraire et une opinion contraire. Et si elle est diminuée sans introduction de contraire, cela ne se produit qu'à cause de la mémoire; l'intellect n'agit pas vers ce quelque chose, même si, peut-être, il pâtit de quelque chose.

Quatrième conclusion : l'habitus est cette même similitude qui est appelée *species*, mais il connote une plus grande fermeté et aussi le fait qu'il incline l'intellect, car l'intensité, aussi grande qu'on voudra, ne peut incliner l'intellect. Il apparaît donc, pour récapituler, que c'est la même [390] qualité qui est appelée *acte* lorsqu'elle est acquise et lorsque l'intellect connaît, et qui est appelée *species* seulement lorsque ce n'est pas le cas, et qui est appelée *habitus* lorsqu'elle est bien ferme et incline l'esprit. En même temps, l'acte peut effectivement être pris aussi pour un flux successif, comme on l'a dit.

Il faut savoir aussi que, si les qualités distinctes étaient posées d'une autre façon, on ne pourrait réfuter cela de manière démonstrative; cependant, il ne semble pas raisonnable de poser une telle multitude sans raison coagente, et, dans le cas où cela se ferait sans, cela est une opinion plus probable et plus vraisemblable. Et des exemples sont trouvés dans d'autres explications mieux connues. Par exemple, nous voyons que la gravité est une même chose qui est appelée *altération* et *mouvement* lorsqu'elle est acquise; et lorsqu'elle est faible, elle ne peut pas encore incliner parfaitement au mouvement vers le bas, mais lorsqu'elle est très intense, alors elle le peut. Et cela correspond à notre propos.

Examinons les objections. À la première on répond qu'une telle *species* est parfois appelée *passion* et peut être appelée *acte*.

À la deuxième je concède qu'il n'y a pas là deux similitudes, car, si l'acte est pris pour un flux, il n'est pas une similitude, sinon il est une *species*.

À la troisième je dis que l'acte est pris de façon équivoque : dans un cas, il est pris pour une forme, et ainsi l'*habitus* est toujours un acte, et même la *species*; dans l'autre cas, il est pris pour un mouvement, et ainsi l'*habitus* n'est pas un acte sauf quand il est intensifié.

À la quatrième je concède que, comme la chaleur est un réchauffement lorsqu'elle est acquise, ainsi également la *species* est un acte, sauf si l'acte est pris pour un flux.

À la cinquième je dis que, si la *species* est antérieure, alors elle n'est un acte intellectuel que passivement; mais, dès que l'intellect agit, alors la *species* est une intellection.

À la sixième je concède que l'intellect agent est capable de toutes choses, etc., mais pas par soi solitairement; par ailleurs, la *species* n'est pas posée comme agent ou patient, mais comme effet.

À la septième je dis que la *species* n'est intelligée que réflexivement; et elle est ce par quoi autre chose est intelligé, à savoir l'objet.

À la huitième je concède que nous intelligeons de nombreuses choses sans *species* de cette sorte, mais non pas sans *species* de ces choses à partir desquelles nous parvenons à la connaissance de ces choses.

À l'autre, au sujet de l'*habitus*, je dis qu'une certaine inclination naturelle est une qualité distincte, comme c'est le cas de la gravité; et plus distincte est l'inclination et plus grande est la raison de son acquisition.

À la deuxième, je dis que, dans le bâton, une certaine qualité est nouvellement acquise, bien qu'elle ne soit pas précisée.

À la troisième je concède qu'il en est bien de la *species* comme il en est de l'impression; c'est pourquoi on l'appelle *habitus*, quand elle est bien affermie.

Aux arguments en sens contraire. Premièrement, lorsque l'on dit que l'acte se corrompt, s'il est pris pour un flux, je le concède. Mais, si on le prend distinctement pour une qualité, je le nie; mais, il cesse d'être un acte, autrement dit, il cesse d'être acquis, de la même façon que la qualité cesse d'être un mouvement quand elle est acquise.

Même façon de raisonner par rapport à l'autre argument au sujet de la multiplication.

Au troisième, lorsque l'on dit que *l'habitus est produit*, etc., je réponds que les actes ne sont pas actifs d'habitus; en fait, il en est exactement de ceux-ci comme du mouvement par rapport à la chose acquise, tout comme nous dirions que la chaleur est produite à partir de l'échauffement et ensuite réchauffe. Semblablement, le mouvement et l'acte sont pris distinctement pour un flux.

Quant aux autres arguments, la solution est apparente à partir de notre prise de position. C'est ainsi que la Question est clarifiée.

Oresme, Nicole, Quaestiones De Anima, Livre III, Question 14

L'intellect connaît-il l'universel avant le singulier?

Quatorzièmement, on se demande si l'intellect connaît l'universel avant le singulier ?

[417] Afin de ne pas faire porter l'argumentation sur un aspect nominal, il faut ôter l'équivoque ce pour quoi il faut savoir que « universel » et « singulier » parfois se disent à propos des propositions. Dans certains cas, les propositions singulières sont connues avant les propositions universelles⁶¹, comme cela se produit dans les principes naturels qui sont obtenus par l'expérience et l'induction. Ainsi, on sait d'un feu singulier qu'il réchauffe avant de savoir que tout feu réchauffe; on sait que cette laitue-ci guérit avant de savoir que toute laitue guérit. Dans d'autres cas, comme dans le cas des principes innés et des principes mathématiques, c'est l'inverse. Ainsi, on sait que toute dualité est paire avant de le savoir de cette dualité-ci, ou que tout triangle a trois angles, etc. avant de le savoir de ce triangle-ci.

On dit que quelque chose est « universel » d'une deuxième façon, à savoir au niveau de la causalité, comme c'est le cas pour Dieu et les Intelligences⁶²; et les inférieurs sont dits agents particuliers; or de tels universaux, dont il est dit dans le *prologue de la Métaphysique*⁶³ qu'ils sont les plus difficiles à connaître et sont très éloignés du sens, sont connus postérieurement à ces particuliers.

D'une troisième façon, certains imaginent qu'un universel est une réalité commune, par exemple l'homme; or, dans le *prologue du Traité de l'âme*⁶⁴ et au *livre VII* de la *Métaphysique*⁶⁵, on dit d'un tel universel qu'il n'est rien; c'est pourquoi il convient de l'écarter et de le tenir pour rien.

⁶¹ Nous avons opté pour l'addition « à propos des propositions » tirée de dicuntur de propositionibus add. DM de l'apparat critique de l'édition, plutôt que la variante « singulièrement » singularis, singulariter D de l'édition.

⁶² Les Intelligences, c'est-à-dire les anges, ou, dans le langage d'Aristote, les substances séparées.

⁶³ ARISTOTE, *Métaphysique*, I (A), 2, 982 a 24.

⁶⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, I, 1, 402 b 7-8.

⁶⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, (Z), 13, 1038 b 30-33.

[418] D'une quatrième façon universel et singulier sont pris pour des termes mentaux, l'universel signifiant beaucoup de choses, par exemple « homme », et le singulier n'en signifiant qu'une, par exemple, « Socrate ». Or, comme on l'a dit, ceux-ci [les termes mentaux] ne sont connus que par un acte réflexif et non pas par un acte direct, et ils sont des actes grâce auxquels les choses sont connues par un acte direct; c'est pourquoi on ne s'interrogera pas à leur sujet.

D'une cinquième façon, « universel » est pris pour la chose intelligée sous un concept commun, « singulier » étant pris pour la chose connue sous un concept singulier; et ainsi universel et singulier sont la même chose⁶⁶. Ainsi comprise, la question serait fausse et impropre, parce que rien n'est connu avant soi-même.

C'est pourquoi je dis, d'une sixième façon, que la question doit être envisagée non pas comme les mots le laissent entendre, mais dans le sens suivant : une chose est-elle connue par un concept commun et universel avant de l'être par un concept singulier? De ce point de vue, on argumente que la chose est intelligée singulièrement, car ce qui est senti en premier lieu est intelligé en premier lieu; or il se fait que la chose est sentie d'abord singulièrement, ici et maintenant. La majeure et la mineure sont suffisamment connues.

Deuxièmement. Car, avant que quelque chose soit intelligé universellement, il faut que l'intellect agent abstraie l'intellection universelle, comme le veut le *Commentateur* dans son *livre III*⁶⁷; or il n'abstrait qu'à partir de ce qu'il connaît; donc il intellige d'abord singulièrement.

Troisièmement. Car, si Socrate voit un homme au loin, aussitôt il connaît qu'il est tel corps singulier, bien qu'il ne sache pas s'il est animal ou homme.

On argumente en sens contraire, car, dans le prologue de la *Physique*⁶⁸, il est dit, à cause de cela et pour cette intention, que les universaux sont connus avant les singuliers, [419], que les choses confuses sont plus connues et que le tout universel est plus connu par l'intellect. Et on explique qu'une chose est connue en premier lieu sous un concept universel.

⁶⁶ Seules les choses singulières sont conçues.

⁶⁷ AVERROËS, *In De anima*, III, comm. 19, p. 441, 37-42.

⁶⁸ ARISTOTE, *Physique*, I, I, 184 a15-b22.

Semblablement, au *livre II* de ce *Traité*⁶⁹, il est rappelé qu'il faut commencer à partir des choses plus communes pour aboutir aux singulières⁷⁰.

Deuxièmement. C'est pour cette raison qu'Avicenne⁷¹ affirme que l'étant est le premier objet de l'intellect, parce que la chose est d'abord connue être de façon confuse et universellement.

Troisièmement. C'est pour cela qu'il est dit au *livre I* de la *Physique*⁷² et au *livre I* des *Seconds Analytiques*⁷³ que l'intellect s'occupe des universaux et le sens des singuliers.

Quatrièmement. C'est pour cette raison que le Commentateur, au *livre III* de ce *Traité*⁷⁴, affirme que l'intellect connaît l'universel par soi et le singulier par l'intermédiaire du sens.

Concernant la question, il faut s'interroger premièrement sur la nature et sur l'universalité de tels concepts ; ensuite, sur leur antériorité.

Quant au premier point, il y a lieu de faire une distinction. Il y a un certain concept universel par lequel aucune circonstance⁷⁵ singulière n'est conçue, comme c'est le cas lorsque l'intellect conçoit l'homme absolument, sans tenir compte de la quantité, de la figure, de la couleur, du lieu ou du temps, etc.; un tel concept est dit absolu, quidditatif et non connotatif. Parmi ces concepts, certains sont plus communs que d'autres, comme c'est le cas de « substance » qui est plus commun que « animal », et de « animal » qui est plus commun que « homme », etc.

⁶⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 412 a 5-6.

⁷⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 2, 414 b 20. Dans ce passage la méthode aristotélicienne est expliquée : « Il est donc évident qu'un même genre d'unité va caractériser la formule de l'âme et de la figure. Pas plus, en effet, qu'il n'est là de figure en dehors du triangle et de celles qui lui font suite, il n'y a de place pour l'âme en dehors de celles qu'on a dites. Et supposé que, dans le cas des figures, on produise une formule commune, celle-ci s'harmonisera bien à toutes, mais ne sera, en propre, celle d'aucune figure ! Or il en va de même dans le cas des âmes qu'on a mentionnées. Il est, par conséquent, ridicule de chercher, dans ces cas comme dans d'autres, la formule commune qui ne serait celle, en propre, d'aucune réalité, et non la formule conforme à l'espèce appropriée et indivisible, en laissant de côté ce genre de définition. »

⁷¹ AVICENNE, *De anima*, V, 1, p. 76-78.

⁷² ARISTOTE, *Physique*, I, 5, 189 a 5-6

⁷³ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 18, 81 b 1-10

⁷⁴ AVERROËS, *In De anima*, III, comm. 9, p. 47-50.

⁷⁵ Nous traduirons *circumstantia* par circonstance. On aurait pu choisir contexte, mais, à la lecture, circonstance était plus appropriée.

Deuxièmement, il existe d'autres concepts par lesquels quelque chose est conçu avec quelques circonstances singulières, comme ici et maintenant. C'est de cette façon que parfois un corps vu au loin est conçu, en concevant que ceci est ce [420] corps ici posé, sans savoir encore de quelle couleur ou de quelle figure il est, ou si c'est un homme ou un cheval. Selon ce point de vue, un tel concept est dit singulier, et, en même temps, est en quelque sorte universel, car, par ce même concept, une autre chose serait conçue, s'il était posé, la différence n'étant pas perçue à une telle distance. Parmi ces concepts, certains sont plus communs, quand peu de circonstances sont prises en compte, et d'autres plus spéciaux, quand de nombreuses circonstances sont prises en compte. Ainsi, en s'approchant et en observant quelque chose en mouvement, on conçoit qu'il s'agit d'un animal, ensuite, qu'il s'agit d'un homme, et, finalement, une fois que quasiment toutes les circonstances soient prises en compte, on perçoit qu'il s'agit de Socrate. Dans ce cas, le troisième concept est dit singulier, car on perçoit désormais qu'il est blanc et de telle figure, et ainsi de suite.

Deuxième distinction : le fait pour l'intellect d'intelliger par l'intermédiaire des phantasmes, c'est-à-dire par les *species* qui sont dans le sens, peut se faire de deux façons. Première façon, parce que l'intellect a acquis le concept qu'il possède par l'intermédiaire des phantasmes, bien que, pour l'instant, il ne se tourne pas vers les phantasmes ; deuxième façon, parce que, à l'instant où il conçoit, il se tourne vers les phantasmes.

Voici dès lors une première conclusion à propos de la première distinction : un concept entendu de la première façon est seulement dans l'intellect. Cela est prouvé, car rien n'est dans le sens qui n'y soit pas corporellement ; et les *species* sont figurées et formées selon des circonstances singulières extérieures ; mais un tel concept ne tient pas compte de telles circonstances, ainsi que cela a été posé ; donc il est seulement dans l'intellect et d'aucune façon dans le sens. C'est ce que le Commentateur⁷⁶ a en vue, car l'intellect abstrait l'universel à partir des phantasmes. C'est également ce qu'Aristote⁷⁷ envisage lorsqu'il dit que l'universel est dans l'intellect et non pas dans le sens, à savoir il s'agit d'un concept quidditatif.

⁷⁶ AVERROÈS, *In De anima*, III, comm. 9, p. 422, 47-50.

⁷⁷ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 5 417 b 23.

[421] Deuxième conclusion : un concept entendu de la deuxième façon est dans l'intellect et dans le sens : cela est manifeste, car il est composé en même temps de la *species* qui est dans l'intellect et des *species* qui sont dans le sens. Et il n'est pas un concept simple, mais connotatif, comme on l'a dit auparavant. Cela est manifeste dans l'exemple : si quelqu'un voit un corps au loin, il conçoit qu'il est un corps; et en même temps qu'il est ici et maintenant. Or même si ce concept (connotatif) est d'une certaine façon confus, il est dit cependant singulier par rapport à ce qui précède⁷⁸; et c'est cela que le Commentateur⁷⁹ envisage quand il dit que l'intellect intellige l'universel par soi et le singulier au moyen du sens.

Troisième conclusion : chacun des deux sortes de concepts est obtenu au moyen du sens, mais d'une manière différente, si on tient compte de la seconde distinction. L'intellect, en effet, dans le premier cas, ne porte pas son attention en acte aux phantasmes ni n'agit au moyen de ceux-ci, alors que, dans le deuxième cas, il le fait, même si l'un et l'autre concept a été obtenu au moyen des phantasmes. De là il ressort que les concepts purement quidditatifs sont seulement dans l'intellect. Et c'est cela seulement qu'Alhazen⁸⁰ affirme dans le *livre I* et dans le *livre II* de sa *Perspective*.

Quatrième conclusion : tout concept entendu de la seconde façon est d'une certaine façon universel et d'une certaine façon singulier. Il est singulier en ceci que les circonstances particulières sont conçues; il est universel en ceci que grâce à un tel concept une autre chose serait représentée, si elle était entièrement semblable dans tous les accidents sensibles, comme c'est le cas pour deux œufs. Du reste, même s'il y avait une petite dissimilitude, le sens ne saurait pas reconnaître celle-ci.

À propos du deuxième point, voici une première conclusion portant sur l'antériorité temporelle: un concept universel entendu de la première façon n'est pas antérieur dans le temps. Cela est prouvé,[422] car un tel concept n'est acquis que par l'intermédiaire des concepts obtenus au moyen des phantasmes, comme cela est mis en évidence dans la troisième conclusion; or ceux-ci <i.e. les concepts obtenus au moyen de phantasmes> sont

⁷⁸ C'est-à-dire le paragraphe où il parle des concepts quidditatifs.

⁷⁹ AVERROËS, *In De anima*, III, comm. 9, p. 422, 47-50.

⁸⁰ ALHAZEN, *Opticae libri septem*, I, 14, p. 7.

dits singuliers par rapport à celui-là <i.e. le concept universel> ; donc, etc. Et cela est mis en évidence par l'expérience : en effet, personne ne possède un concept absolu de l'homme si ce n'est parce qu'il a vu auparavant des hommes singuliers ou quelque homme singulier ou l'a entendu parler, etc.

Deuxième conclusion : si on parle de concepts entendus de la seconde façon, ceux qui sont plus universels à propos d'une même chose sont antérieurs dans le temps. Cela est aussitôt apparent dans l'exemple proposé : si quelque chose est vu au loin, cela est d'abord conçu comme étant un corps, ensuite comme étant un animal, etc.

Deuxièmement, cela est manifeste rationnellement, car une circonstance est conçue avant deux circonstances, et deux avant trois, et ainsi de suite; or moins les circonstances sont nombreuses, plus le concept est universel, comme il ressort de ce qui a été dit.

Troisième conclusion : parfois cette antériorité est imperceptible, comme l'affirme Alhazen au *livre II* de la *Perspective*⁸¹. En effet, lorsqu'un homme voit quelque chose de près, même s'il a d'abord, dans le temps, le concept que cette chose est un corps, puis un animal, puis un homme, etc., cependant ce processus est à ce point facile et en un temps si bref qu'il ne le perçoit pas. Mais si on objecte que, si quelqu'un s'est éloigné, il apparaît que c'est Socrate, ensuite seulement que c'est un homme, ensuite seulement que c'est un animal, etc., je réponds que ceci se produit à cause d'un oubli. Et lorsque, en premier, on s'objectait, il est apparu d'abord qu'il fut un corps et ensuite etc. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre toutes les interventions d'Aristote⁸², où celui-ci affirme que l'universel est connu antérieurement.

Quatrième conclusion : si on parle d'antériorité de perfection, moins le concept est universel, toute autre chose étant égale, plus il est antérieur en perfection, car alors la chose est plus connue distinctement et moins confusément, et selon plusieurs circonstances, comme il ressort de ce qui a été dit.

⁸¹ ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 12, p. 31.

⁸² ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184 b 12-14.

Quant aux objections, je dis qu'elles se résolvent toutes selon leurs propres voies. Et c'est ainsi que la Question est résolue.

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE DE LA CHOSE SINGULIÈRE SELON ORESME : UN CONCEPT UNIVERSEL OU UN CONCEPT SINGULIER ?

Dans ce chapitre, nous chercherons à établir le nominalisme d'Oresme. Nous commencerons par étudier la position nominaliste d'un auteur contemporain d'Oresme : Guillaume d'Ockham. L'étude de cet auteur nous permettra de saisir la théorie nominaliste du concept selon laquelle seules les choses singulières existent, alors que les concepts sont des « termes mentaux » (singuliers ou universels) qui signifient des choses singulières. Pour ce faire, Ockham utilise une théorie logico-sémantique. Nous verrons en quoi elle consiste. Après avoir présenté la position d'Ockham, nous serons en mesure de mieux comprendre la position d'Oresme. Nous découvrirons de ce fait la position sémantique d'Oresme, et, par voie de conséquence, son nominalisme. Nous utiliserons, tout au long de ce chapitre qui porte sur la question 14 du livre III du *Traité de l'âme* d'Oresme, l'ouvrage du même nom de Jean Buridan, dans lequel celui-ci défend une interprétation analogue à celle d'Oresme.

3.1 Guillaume d'Ockham

3.1.1 Le nominalisme d'Ockham

L'objectif de cette partie est de mettre en place l'analyse sémantique ockhamienne afin de comprendre sa démarche et de la comparer. Comme l'indique un contemporain, Nelson Goodman, le nominalisme est « le refus d'admettre toute entité autre

qu'individuelle »⁸³. Il s'avère que le nominalisme d'Ockham n'admet aussi que des entités singulières.

Il y a des réalistes pour qui l'universel correspond à une substance et d'autres pour qui l'universel correspond à une forme intelligible réelle tandis que, pour les nominalistes, l'universel n'a qu'une fonction *sémantique*. Il est donc défini comme un prédicat, un terme prédicatif, qui a pour fonction d'être prédiqué de plusieurs entités. De cette manière, l'universel ne devient qu'un terme propositionnel, c'est-à-dire un terme à l'intérieur d'une proposition. Ce terme se verra attribuer une certaine valeur suivant l'analyse logique de la composition de la proposition.

C'est sur cette avenue que nous entraîne Ockham. En effet, son nominalisme est une position métaphysique basée sur une méthode sémantico-logique des termes propositionnels. Son but est de restreindre l'engagement ontologique au maximum en refusant de poser qu'il existe des entités universelles réelles dans le monde. Dans l'élaboration de sa théorie, il utilise le principe de parcimonie ou « rasoir d'Ockham ». Dans cet ordre d'idée, le nominalisme s'oppose à l'idée qu'à chaque terme correspondrait un objet dans la réalité. Le nominalisme refuse d'admettre que la structure du langage reflète, terme à terme, la structure de la réalité. Pour parvenir à une théorie ontologique, les nominalistes utilisent l'analyse logique des propositions, considérées comme composées de termes signifiant une ou plusieurs choses singulières.

Ockham rejette l'idée qu'à chaque terme du langage correspond un objet de la réalité. Un terme général comme « homme » ne doit pas nécessairement correspondre à un objet de la réalité sensible. Le défi du nominalisme est de montrer comment un terme singulier peut signifier plusieurs individus. Ainsi, le problème n'est plus de se demander s'il existe une telle chose comme une entité réelle universelle (qui n'existe pas de toute façon), mais bien de se demander comment un terme peut signifier plusieurs individus.

Dans ce qui suit, nous verrons premièrement la relation de signification signe/objet, puis nous analyserons la distinction que fait Ockham (et que fait également Oresme) entre les

⁸³ N. GOODMAN, *The Structure of Appearance*, 3^e éd., Dordrecht, 1977, p. 26

termes absolus (ou quidditatifs) et les termes connotatifs. Enfin nous préciserons la théorie de la supposition chez Ockham.

3.1.2 La relation entre les signes et les objets selon Ockham

Comme l'indique Claude Panaccio, « la théorie sémantique étudie les relations entre les signes et les objets qu'ils représentent dans le discours (l'*oratio*) »⁸⁴. Pour Ockham, il existe trois niveaux de discours : « De même que selon Boèce, dans son commentaire du *Peri hermenias*, il y a trois sortes de phrases, à savoir écrites, parlées et conçues, ces dernières n'existant que dans l'intellect, de même il y a trois sortes de termes : écrits, parlés et conçus »⁸⁵. Chacun des trois discours est composé d'unités singulières, à savoir de signes : des mots écrits, des mots oraux et des concepts. Tous ces signes sont des « entités individuelles réelles, les plus souvent des accidents »⁸⁶. Selon Ockham, les signes conceptuels ont deux fonctions. La première est de se rapporter à des objets naturels du monde, la deuxième est d'occuper une place au sein d'une proposition en tant que termes propositionnels. Avec cette définition, nous sommes alors en droit de nous demander ce que signifient les termes chez Ockham. Les termes peuvent signifier toutes sortes de choses, tous les objets du monde naturel. Car le langage sert à véhiculer des informations concernant le monde. Or, ce langage, composé de termes, signifie directement les objets du monde. De plus, nous avons vu que les concepts signifient naturellement les objets du monde extérieur comme l'indique Claude Panaccio :

« La signification des concepts mentaux est naturelle : à l'occasion de sa rencontre avec un objet particulier, le sujet connaissant forme, par un processus gnoséologique naturel, un concept général qui *ipso facto* signifie (s'applique à) certains autres objets de l'univers avec lesquels pourtant le sujet peut n'avoir jamais été en contact⁸⁷. »

⁸⁴ C. PANACCIO, « Nominalisme ockhamiste et nominalisme contemporain », in *Dialogue*, vol. 26, 1987, p. 283. Dorénavant C. PANACCIO (1987).

⁸⁵ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique, première partie* (trad. J. Biard), Mauvezin, T. E. R., 1988 (réd. 1993), p. 4.

⁸⁶ C. PANACCIO, (1987) p. 283.

⁸⁷ C. PANACCIO, (1987) p. 285.

Par ailleurs, les signes oraux et écrits sont conventionnels et sont subordonnés aux concepts, comme le démontre la sémantique d'Ockham :

« La signification des mots écrits et oraux, quant à elle, est purement conventionnelle : un son oral est par convention *subordonné* à un concept naturel et dès lors il signifiera exactement les mêmes objets que le concept en question; de la même façon et avec le même effet une marque écrite peut être subordonnée à un mot oral⁸⁸. »

Ockham mentionne au début de la *Somme de logique* ces idées reprises par Panaccio. Il indique clairement la subordination des termes écrits et parlés aux concepts et, par le fait même, leurs significations :

« Je dis que les sons vocaux sont des signes subordonnés aux concepts ou intentions de l'âme, non pas parce qu'en comprenant au sens propre le mot " signe ", ces sons signifieraient de manière propre et première ces concepts de l'âme, mais parce que les mots sont créés par imposition pour signifier les choses mêmes qui sont signifiées par les concepts de l'esprit; de sorte que le concept signifie d'abord quelque chose naturellement et que le son vocal signifie cette même chose de façon seconde; une fois, par conséquent, un son vocal établi par institution pour signifier quelque chose qui est déjà signifié par un concept de l'esprit, si ce dernier changeait de signifié, de ce fait le son lui-même en changerait, sans nouvelle institution⁸⁹. »

Les trois sortes de signes signifient tous des entités extérieures existantes, des choses. Mais, comme nous venons de le voir, le concept est premier dans la signification puisqu'il signifie *naturellement* tandis que les termes oraux et écrits signifient de manière *conventionnelle*. Par exemple, le terme « homme » écrit ou parlé, ainsi que le concept auquel il est subordonné, signifie toute chose qui est, a été ou pourrait être un homme. Comme nous venons de le voir, seul le concept signifie directement les choses signifiées tandis que les termes écrits ou oraux, quant à eux, signifient aussi les signifiés, mais ils le font parce qu'ils sont subordonnés aux concepts.

⁸⁸ C. PANACCIO, (1987) p. 285.

⁸⁹ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, p. 6.

3.1.3 Les termes absolus et connotatifs

Après avoir montré la relation de signification qui existe entre les signes et les objets, nous aborderons maintenant la théorie des termes absolus (quidditatifs) et des termes connotatifs.

Un terme absolu est un terme qui s'applique de façon uniforme et désigne des entités singulières qui sont des « substances premières » ou des « qualités ». Comme l'indique Ockham, les termes absolus

« sont ceux qui ne signifient pas quelque chose de manière principale et autre chose, ou la même chose, de manière secondaire ; tout ce qui est signifié par un tel nom l'est au même titre, comme on le voit pour le nom « animal », qui ne signifie que les bœufs, les ânes et les hommes, et ainsi de suite pour les autres animaux. Il ne signifie pas l'un en premier et l'autre en second, de sorte que quelque chose devrait être signifié par un nominatif et autre chose par un terme à un cas oblique, et il n'est pas nécessaire de mettre dans sa définition nominale des termes distincts à différents cas ou un verbe adjectif »⁹⁰.

Par exemple, le terme « homme » et le terme « cheval » signifient de manière uniforme tous les hommes et tous les chevaux. Dans un vocabulaire ultérieur, nous nommons cette manière d'être signifié l'extension.

Un terme connotatif, quant à lui, signifie de deux façons : d'une manière primaire et d'une manière secondaire ou connotative. Ockham indique que le terme connotatif

« est celui qui signifie quelque chose de façon première et autre chose de façon seconde. Un tel nom a une définition nominale à proprement parler, et dans cette définition il faut fréquemment mettre un mot au nominatif et un autre à un cas oblique. Si l'on cherche ce que signifie " blanc ", on dira que ce nom signifie la même chose que la phrase " quelque chose informé par la blancheur " ou " quelque chose possédant la blancheur " »⁹¹.

Ainsi, le terme connotatif signifie de façon primaire des entités, c'est-à-dire « les individus dont il tient lieu lorsqu'il est pris en supposition personnelle (les cavaliers, par exemple, dans

⁹⁰ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, p. 36.

⁹¹ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, p. 37.

le cas du concept « cavalier » »⁹² et, de façon secondaire, « les signifiés seconds, pour lesquels, normalement, il ne suppose pas, mais vers lesquels, néanmoins, il dirige l'esprit d'une façon oblique, dit Ockham (les chevaux, par exemple, pour ce qui est des cavaliers) »⁹³. On peut aussi prendre pour exemple le terme « blanc » qui signifie de façon primaire tous les objets blancs alors que les blancheurs sont des signifiés seconds du terme « blanc ». Autrement dit, le terme « blanc » signifie toutes les choses blanches et *connote* les blancheurs particulières attribuées de façon dénominate. Dans la théorie ockhamienne, on applique le terme de signification pour la signification primaire et le terme de connotation pour la signification secondaire.

Ce que nous venons de voir nous a permis de présenter la manière dont un terme pouvait renvoyer à une chose tout en connotant une ou plusieurs autres choses. À présent, il nous reste à voir comment un terme suppose pour quelque chose lorsqu'il est inséré dans une proposition.

3.1.4 La supposition

Lorsqu'un terme significatif, un catégorème, est inséré dans une proposition, « il acquiert une nouvelle propriété sémantique, la supposition »⁹⁴. Dans la théorie sémantique de la supposition, il y a trois types de supposition : personnelle, simple et matérielle.

La supposition est personnelle, selon Ockham,

« lorsque le terme suppose pour son signifié, que celui-ci soit une chose en-dehors de l'âme, un son vocal, une intention de l'âme, un mot écrit ou quoi que ce soit d'autre que l'on puisse imaginer. Ainsi, chaque fois que le sujet ou le prédicat d'une proposition suppose pour son signifié, de sorte qu'il est pris significativement, la supposition est personnelle. Exemple du premier type : dans " tout homme est un animal ", " homme " suppose pour ses signifiés, parce qu' " homme " n'a été créé par

⁹² C. PANACCIO (1999), *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, éd. du Seuil, p. 268.

⁹³ C. PANACCIO (1999), p. 268.

⁹⁴ C. PANACCIO (1987) « Nominalisme Ockhamiste et nominalisme contemporain », *Dialogues*, vol 26, 1987, p. 283.

imposition que pour signifier les hommes; il ne signifie pas à proprement parler quelque chose qui leur est commun, mais, selon Damascène, les hommes eux-mêmes »⁹⁵.

Ainsi, la supposition *personnelle* est celle qui fait qu'un terme est utilisé *significativement* « auquel cas il tient lieu de [suppose pour] tous ses signifiés ou certains d'entre eux »⁹⁶. Si nous prenons pour exemple « l'homme parle », le terme « homme » possède comme supposition personnelle les *supposita* suivants : Platon, Aristote, Philippe, etc. Il existe deux facteurs qui régissent les *supposita* : « la signification du terme et le temps ou la modalité du verbe de la proposition dans laquelle le terme figure »⁹⁷. De plus, un terme peut être en supposition personnelle tout en étant un connotatif mais, dans ce cas, « un terme connotatif pris en supposition personnelle ne suppose pas pour les individus qu'il connote, mais seulement pour ceux qu'il signifie »⁹⁸. Ainsi, si nous prenons le terme connotatif « père », pris en supposition personnelle, il ne supposera que pour les pères et non pas pour les enfants, à moins que ces enfants soient aussi des pères.

La supposition *simple* s'applique lorsque le terme n'est pas pris significativement. Ockham indique que la « supposition est simple lorsque le terme suppose pour une intention de l'âme sans être pris significativement »⁹⁹. Ainsi, on peut dire avec J. Biard qu'un « terme a donc une supposition simple lorsque, tout en signifiant une chose, il est pris pour le concept qui signifie cette même chose »¹⁰⁰. Si nous prenons « l'homme est une espèce », le terme « homme » ne suppose pas pour ses signifiés, mais pour le concept mental d'homme lui-même, sinon on se retrouverait avec l'idée que chaque homme est une espèce.

La supposition *matérielle* consiste à prendre le terme supposant pour lui-même. Ockham indique que la supposition est matérielle « lorsque le terme ne suppose pas significativement, mais suppose pour un son vocal ou pour un signe écrit »¹⁰¹. Ainsi, dans la proposition « l'homme est un nom », le terme « homme » est pris pour lui-même, c'est-à-

⁹⁵ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, chapitre 64, p. 201.

⁹⁶ C. PANACCIO (1987), p. 283.

⁹⁷ C. PANACCIO (1987), p. 283.

⁹⁸ C. PANACCIO (1987), p. 283.

⁹⁹ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, p. 201.

¹⁰⁰ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, p. 202.

¹⁰¹ GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, première partie, p. 202.

dire qu'il ne suppose pas significativement, mais qu'il suppose pour un son oral ou un terme écrit.

Cette partie théorique de la sémantique ockhamienne nous permet de comprendre l'idée derrière le concept de supposition. Cette dernière sert à restreindre l'engagement ontologique, c'est-à-dire à restreindre les entités dans le monde aux seules entités individuelles. De plus, elle nous permet de bien saisir la pensée d'Ockham dans la querelle des universaux.

3.2 La querelle des universaux avec Ockham

Avec la théorie sémantique ockhamienne en place, nous sommes en droit de nous demander quelle est la place d'Ockham dans la querelle des universaux.

Nous avons découvert que, pour Ockham, l'ontologie du singulier est primordiale dans l'analyse sémantique. Que ce soit, en effet, le mot écrit, parlé ou le concept, chacun est pris isolément en tant qu'individu. Ainsi, un terme universel comme « homme » signifie tous les hommes (Platon, Socrate, Philippe...), chacun étant considéré comme un objet singulier; son universalité est acquise par le fait de sa signification : il signifie plusieurs objets tout en étant un.

Or, pour un réaliste, l'universel renvoie à une nature commune dans les choses individuelles extérieures comme chez Jean Duns Scot, par exemple. Ainsi, dans la proposition « Socrate est blanc », la proposition sera vraie pour un réaliste s'il existe une essence de la « blancheur » dans Socrate. Une essence de ce type se retrouvera dans tous les individus qui l'exemplifient.

Pour un nominaliste, il n'y a pas de nature commune exemplifiée par une multitude d'individus. Ainsi, dans la proposition « Socrate est blanc », le terme « blanc » suppose pour Socrate dans cette proposition-ci, mais connote une qualité, la blancheur, c'est-à-dire le fait d'être blanc. Or, cette qualité n'est pas universelle, mais elle est considérée comme

singulière. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, « blanc » est un terme connotatif qui signifie un individu, et qui connote autre chose que ce qu'il signifie : dans ce cas-ci, il connote la blancheur de Socrate.

Ainsi, le débat concernant le rôle et le statut des concepts universaux est diminué de beaucoup parce que chaque concept, mot écrit ou parlé, est considéré comme étant singulier : l'universalité d'un signe lui vient de sa signification, du fait qu'il est prédicable de plusieurs.

3.3 Buridan et la connaissance de l'universel

Après avoir montré la théorie sémantique ockhamienne et montré la manière dont Ockham réglait le problème de la querelle des universaux, nous allons maintenant suivre un autre contemporain d'Oresme dans sa résolution de la question de la provenance de la généralité des concepts : Jean Buridan.

En ce qui concerne Oresme et Buridan, il faut mettre en évidence leur analyse du *De anima* d'Aristote : ils font une interprétation de ce qu'Aristote a dit, mais, en plus, ils y vont de leur propre originalité. On cherchera donc à savoir comment Buridan et Oresme comprennent Aristote sur cette question, la question de l'origine des concepts universels.

Notre analyse du nominalisme de Buridan sera basée sur l'édition scientifique du *Traité de l'âme* de Buridan établie par Jack Zupko dans sa thèse de doctorat¹⁰². Trois passages de l'ouvrage de Zupko retiendront principalement notre attention. Le premier correspond à la question 8 du livre III dont le thème coïncide avec la question 14 d'Oresme que nous avons traduite ici. Dans ce texte, Buridan pose sans ambages la question :

¹⁰² J. BURIDAN, *Questiones in De Anima* lb. 3, q. 8, in J. A. ZUPKO (éd.), *John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De Anima' (Third Redaction)*, Ph.D. diss., Cornell University, 1989, 2 vols. Ann Arbor, University Microfilms International, 1990, p. 288. Dorénavant : J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*.

« l'intellect intellige-t-il l'universel avant le singulier, ou bien est-ce le contraire ? »¹⁰³. Le deuxième passage auquel nous ferons référence est l'analyse que l'on retrouve à la fin de la thèse de Zupko concernant la connaissance de l'universel selon Buridan. Puis, nous examinerons le commentaire de la question 8 par Zupko. Finalement, nous ajouterons à ces passages de l'ouvrage de Zupko un des appendices à l'édition du *Traité de l'âme* de Buridan (*prima lectura*) de Benoit Patar¹⁰⁴. Cet appendice concerne la question 5 du livre I de la *tertia lectura* « l'universel vient-il avant ou après le singulier ? »¹⁰⁵. Cette question est encore une fois un texte parallèle à la question 14 du livre III du *Traité de l'âme* d'Oresme. Or, Oresme ayant été selon toute vraisemblance un disciple de Buridan, ce parallèle entre les deux traités laisse supposer une influence du maître sur l'élève. Ces passages nous permettront de bien saisir la pensée de Buridan et, de ce fait, voir les divergences et les ressemblances d'avec celle d'Oresme.

Dans la question 8 du livre III de son *Traité de l'âme*, Buridan s'interroge sur le statut ontologique à attribuer aux concepts généraux. Nous voudrions examiner attentivement la réponse qu'il donne à ce problème, pour ensuite la comparer avec la question 14 d'Oresme. En ce qui concerne Ockham, nous avons déjà soutenu que les concepts généraux ne possèdent aucun statut ontologique extramental parce que leur universalité s'acquiert par la signification. En est-il de même chez Buridan et chez Oresme ? Cependant, avant d'avancer dans la recherche du statut ontologique attribué aux concepts, nous devons comprendre d'où proviennent les concepts généraux. Pour ce faire, il faut d'abord expliquer la théorie de la connaissance chez Buridan.

Pour Buridan, l'intellect intellige Socrate quand il reçoit la « *species* »¹⁰⁶ de Socrate à partir d'un « phantasme ». Dans cet acte d'intellection, l'intellect est dit comprendre Socrate sous un mode singulier dans le phantasme, tandis que les concepts communs ou universels sont acquis sur la base d'une abstraction à partir du phantasme :

¹⁰³ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 288.

¹⁰⁴ B. PATAR, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*.

¹⁰⁵ B. PATAR, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*, p. 781.

¹⁰⁶ Chez Aristote, le terme utilisé est la forme, tandis que chez Buridan et Oresme, nous retrouvons le terme de *species*; nous verrons, dans la question 10 d'Oresme que l'acte d'intellection, la *species* et l'*habitus* sont la même entité. Le terme de phantasme est parfois utilisé afin de parler de la *species* sensible, celle qui provient directement des sens, avant que l'intellect en ait abstrait une autre *species*, qui, elle, portera le nom d'intelligible.

«Si l'intellect peut discerner cette confusion et abstraire le concept de substance ou de blancheur à partir du concept de lieu, de telle sorte que la chose ne soit plus perçue par mode d'existence aux yeux de celui qui connaît, alors on aura affaire à un concept commun (notre traduction) »¹⁰⁷.

La *species* de Socrate est abstraite du phantasme ou représentation sensible de l'individu Socrate. De même, à partir du concept singulier « Socrate », l'intellect abstrait le concept général d'« homme ». Mais ce concept général d'homme ne peut exister par soi, *per se*, dans les données sensorielles puisqu'il est un terme représentant les individus regroupés sous le nom « homme » comme l'indique Zupko :

« Buridan traite ensuite le produit de ce processus d'abstraction, le concept commun, comme un universel: puisque le concept abstrait à partir de Socrate ne représente pas plus Socrate que Platon, c'est à partir de cela que le nom " homme " est pris. Et n'importe quel pouvoir qui peut réaliser cette sorte d'abstraction, mentionne Buridan, peut connaître universellement »¹⁰⁸.

En effet, nous découvrons comment Buridan, par le biais de l'abstraction, construit des concepts communs pourvus d'une signification universelle. C'est pourquoi, chez Buridan, la connaissance se fait en premier lieu par des concepts singuliers avant de se faire par des concepts universels : « [...] de toute évidence, il apparaît que l'on doit répondre à la question en disant que nous intelligeons singulièrement avant d'avoir une connaissance universelle, parce qu'une représentation confuse relativement à la grandeur, au lieu et aux autres choses, est produite dans l'intellect avant que celui-ci puisse distinguer et abstraire à partir de cette confusion »¹⁰⁹. Ainsi, cette représentation confuse est une représentation d'une chose singulière à partir de laquelle l'intellect peut tirer par abstraction des concepts communs pourvus d'une signification universelle. Cette théorie de Buridan, comme nous le verrons, s'apparente à plusieurs égards à celle d'Oresme.

¹⁰⁷ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 306. « Si intellectus potest illam confusionem distinguere et abstrahere conceptum substantiae vel albedinis a conceptu situs, ut non amplius res percipitur per modum existentis in prospectu cognoscentis, tunc erit conceptus communis ».

¹⁰⁸ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 737. « Buridan then treats the product of this process of abstraction, the common concept, as universal in the way required: since the concept abstracted from Socrates does not represent Socrates anymore then Plato, it must be that from which the name "man" is taken. And any power that can perform this sort of abstraction, he says, can cognize universally. »

¹⁰⁹ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 307. « [...] apparet manifeste quod sit respondendum ad quaestionem, dicendum est enim quod prius intelligimus singulariter quam universaliter, quia prius fit in intellectu representatio confusa cum magnitudine et situ et aliis, quam intellectus posset distinguere et abstrahere illam confusionem », p. 80 dans le texte latin.

Cette théorie étant admise, Buridan ne cherche plus seulement à savoir si « l'intellect connaît l'universel avant le singulier ou l'inverse »¹¹⁰, mais il entend maintenant répondre aux questions suivantes :

« [1] Si le sens peut sentir universellement ou seulement singulièrement; et [2] si l'intellect peut comprendre singulièrement ou seulement universellement; et [3] d'où vient que l'intellect connaît universellement, quand les choses existent seulement singulièrement; et [4] pourquoi le sens ne peut faire cela. Et finalement, sur la supposition que l'intellect peut comprendre des deux manières universellement et singulièrement, il y a cependant un doute concernant ce qui a été posé précédemment [d1] si l'intellect comprend universellement avant qu'il ne le fasse singulièrement, ou vice versa; [d2] comment l'intellect comprend des deux manières universellement et singulièrement; et finalement, [d3] si l'intellect comprend ce qui est plus universel avant ce qui est moins universel, ou vice versa »¹¹¹.

Nous retenons la question qui consiste à se demander si l'intellect comprend universellement avant de connaître singulièrement. Il s'agit de la question qui nous préoccupe le plus, même si nous savons fort bien que chacune des réponses à ces questions est solidaire des autres.

Buridan rejette l'idée selon laquelle l'universel peut être envisagé comme une substance. Dans un passage de la question 8 du livre III, Buridan critique l'autorité de Platon pour indiquer que :

« puisque les choses intelligibles existent singulièrement en dehors de l'âme et non pas universellement, comme l'affirmait Platon, et puisque les choses intelligibles sont aussi connues singulièrement par les sens et conséquemment sont représentées dès le début à l'intellect singulièrement, si l'intellect n'appréhende pas singulièrement à ce moment, on ne voit pas par quel moyen l'intellect pourrait appréhender plus tard les choses singulièrement; dès lors, l'intellect ne pourrait jamais comprendre singulièrement, ce qui est faux »¹¹².

¹¹⁰ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 288. « Quaeritur octavo utrum intellectus prius intelligat universale quam singulare, vel e converso ».

¹¹¹ J. BURIDAN, J., *Questiones in De Anima*, p. 295. « Ista quaestio implicat in se plures maximas difficultates : scilicet [1] utrum sensus possit sentire universaliter vel solum singulariter; et [2] utrum intellectus possit intelligere singulariter vel solum universaliter; et [3] unde provenit quod intellectus cognoscit universaliter, cum res non existant nisi singulariter; et [4] quare non potest hoc sensus. Demum etiam posito quod intellectus intelligere posset et singulariter et universaliter, dubitatio est de qua quaerebatur [1] utrum prius intelligat universaliter quam singulariter, vel e converso; et [2] per quem modum intelligit tam singulariter quam universaliter; demum etiam [3] utrum prius intelligat magis universale prius quam minus universale, vel e converso », p. 70 dans le texte latin

¹¹² J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 295. « Item cum res intelligibiles existunt singulariter extra animam et non universaliter, sicut posuit Plato, et cum etiam cognoscuntur a sensu singulariter et per consequens a principio

Cet argument rapporté comme une possible objection contre la thèse, et auquel Buridan semble adhérer, suggère que, pour lui, l'intellect connaît les choses singulièrement, et qu'il rejette cette idée selon laquelle l'intellect pourrait connaître des entités universelles extramentales : la seule chose que l'intellect connaît, ce sont des choses singulières. De plus, on doit comprendre que le concept demeure aussi singulier, même s'il signifie plusieurs choses :

« Nos concepts existent dans notre intellect singulièrement et distinctement l'un par rapport à l'autre et par rapport aux autres choses de la même façon que les couleurs et les saveurs sont distinctes dans les corps; même si de tels concepts n'ont pas en eux-mêmes une extension ou un lieu corporel, ils existent certainement tous singulièrement »¹¹³.

Buridan considère donc que les concepts eux-mêmes sont singuliers. Par contre, il affirme, en même temps, qu'ils n'ont pas de lieu corporel ou d'étendue comme les couleurs et les saveurs, de telle sorte qu'ils sont incorporels. Cependant, même si nous avons vu que les concepts ne sont pas localisables, nous pourrions nous demander quel est leur mode d'être. Selon Buridan, ce sont des entités mentales. Par contre, même si un concept est dit singulier, cela ne l'empêche pas d'avoir une signification universelle, c'est-à-dire de signifier plusieurs individus. Ce qui signifie que tout ce qui existe est singulier et que l'universalité ne réside que dans la signification. Bref, comme l'indique Jack Zupko, la stratégie de Buridan est la suivante :

« La stratégie générale de Buridan est alors de reprendre sémantiquement les questions métaphysiques à propos de la connaissance de l'universel, de telle sorte que le problème n'est plus seulement d'expliquer l'universalité des concepts comme *humanité* et *triangularité*, mais plutôt, de rendre compte de la signification de termes universels comme "cheval" et "triangle" »¹¹⁴.

repraesentatur intellectui singulariter, si intellectus tunc non apprehendit singulariter, non apparet modus per quem potest eas apprehendere postea singulariter, ideo intellectus numquam intelligeret singulariter, quod est falsum. Ergo, etc. »

¹¹³ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima* p. 299. « Item conceptus nostri in intellectu nostro ita singulariter et distincte ab invicem et ab aliis existunt sicut colores et sapes in corporibus; quamvis conceptus tales in eis non habeant extensionem nec situm corporeum, immo omnia existunt singulariter. »

¹¹⁴ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 730: « His general strategy is then to recast metaphysical questions about universal cognition semantically, so that the problem is no longer one of explaining the universality of concepts such as humanity and triangularity, but rather, of accounting for the signification of universal terms such as "horse" and "triangle". »

Nous voyons ainsi que le problème des universaux n'est pas un problème d'ordre métaphysique pour Buridan, même si son traitement en présuppose un, mais plutôt un problème *sémantique*, comme c'était le cas chez Ockham, puisqu'il ne s'agit plus pour lui de s'interroger sur l'existence ou la non-existence des concepts universels, mais plutôt de savoir comment certains concepts peuvent signifier plusieurs individus et acquérir ainsi une valeur universelle. En ce sens, nous pouvons parler d'une prise de position en faveur du nominalisme chez Buridan, puisqu'il situe l'universalité des concepts dans la signification.

Dans la question 5 du livre I du *Traité de l'âme (Tertia lectura)*, Buridan soutient que la connaissance du singulier précède la connaissance de l'universel, en se référant au processus de la formation des concepts : « les concepts singuliers sont antérieurs aux concepts universels, car il est nécessaire de sentir avant d'intelliger; or, dans le sens, il n'y a que des concepts singuliers, puisque le sens ne connaît pas universellement »¹¹⁵. Buridan indique par là que c'est à partir des sens que la connaissance débute et que c'est à partir de concepts singuliers que l'on forme des concepts universels. Buridan soutient cela avec l'affirmation suivante : « Quant à moi, j'affirme et pose une quatrième conclusion, à savoir qu'il en est bien ainsi »¹¹⁶, c'est-à-dire qu'il répond par l'affirmative à la question : les concepts universels sont postérieurs aux concepts singuliers.

Nous avons vu que, chez Buridan, nous connaissons les choses singulièrement. Même les concepts sont considérés comme des entités singulières. Or, ce que nous devons savoir, c'est comment on parvient à connaître universellement dans ce monde de choses singulières? Dans un passage de la question 8 du livre III, Buridan explique comment se déroule le processus : « parce que les choses sont comprises non pas parce qu'elles sont dans l'intellect, mais parce que leurs *species*, qui sont des similitudes représentatives des choses,

¹¹⁵ B. PATAR, B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [de prima lectura]*, Louvain, éd. Peeters (coll. « Philosophes médiévaux », XXIX), 1991, p. 783 (dans cette l'édition, Patar édite aussi quelques questions de la *tertia lectura*) : « Sit igitur secunda conclusio quod conceptus singulares sunt priores conceptibus universalibus propter hoc quod necesse est prius sentire quam intelligere. »

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 783. « Et ego dico et pono quartam conclusionem quod sic [...]. »

sont dans l'intellect »¹¹⁷. Cette explication de la théorie de la connaissance buridanienne est basée sur la théorie de la connaissance aristotélicienne:

« On découpe donc la science et le sens en fonction des choses qui leur correspondent : il y a celle, potentielle, qui correspond aux objets en puissance et celle, réalisée, qui correspond aux objets réalisés. Or les facultés de l'âme propres à sentir et à savoir sont en puissance ces objets qu'on peut respectivement savoir et sentir. Mais, nécessairement, ce sont ou bien les objets eux-mêmes, ou bien leurs formes. Eux-mêmes, évidemment pas; car ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme. Si bien que l'âme ressemble à la main. La main, en effet, constitue un instrument d'instrument et l'intelligence, de son côté, une forme de forme, ainsi que le sens une forme de sensible »¹¹⁸.

Ainsi, Buridan s'inspire en cela d'Aristote pour qui l'intellect abstrait l'intelligible à partir du sensible, et pour qui la transmission de cette abstraction se fait par l'intermédiaire de la forme. Cette forme, Buridan et Oresme la nomment *species*. La *species* permet de transmettre l'information à partir des données sensorielles jusqu'à l'intellect.

De plus, nous apprenons que les choses individuelles se ressemblent naturellement : « Ainsi nous acceptons que les choses qui existent singulièrement en dehors de l'âme appartiennent à différentes espèces ou à différents genres¹¹⁹. » De cette manière, les choses regroupées entre elles se ressemblent naturellement de telle sorte qu'il y a une plus grande ressemblance naturelle entre Socrate et Platon qu'entre Socrate et Fido le chien. La ressemblance des choses singulières se trouve finalement dans leurs essences. C'est de cette manière qu'apparaît la position de Buridan concernant la saisie des concepts. L'intellect saisit un concept universel à partir des données sensorielles transformées par la *species* pour en faire un concept, une intellection qui est une opération de l'âme par laquelle l'intellect saisit un phantasme et, à partir de celui-ci, abstrait une *species* intelligible qui est en fait une représentation du phantasme.

Alors la ressemblance qui forme les concepts dans l'intellect, à partir des *species* abstraites des données sensibles, ne renvoie pas à un singulier en tant que tel, mais bien à

¹¹⁷ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 299. « [...] quia res intelliguntur non propter hoc quod ipsae sint in intellectu, sed quia species earum, quae sunt similitudines repraesentivae earum, sunt in intellectu ». p. 73.

¹¹⁸ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 431 b 25 – 432 a 2.

¹¹⁹ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 299. « Tunc accipimus quod res extra animam singulariter existentes de eadem specie vel de eodem genere [...] », p. 73.

chacun des individus regroupés sous le concept. Buridan illustre cette idée de la façon suivante :

« C'est pourquoi, à partir du fait que la représentation advient par la ressemblance, il s'ensuit que ce qui était représentatif d'une chose sera indifféremment représentatif d'autres choses, à moins que quelque chose d'autre n'advienne au même moment et l'obstrue, comme nous en reparlerons plus tard. À partir de cela, nous pouvons finalement inférer que lorsque la *species* (et ressemblance) de Socrate aura été présente dans l'intellect et aura été abstraite à partir des *species* des choses externes, cette *species* ne sera pas une représentation de Socrate plus qu'une représentation de Platon et des autres hommes; et l'intellect, grâce à elle, n'intelligera pas plus Socrate que tous les autres hommes. Au contraire, de cette façon, l'intellect, par elle, intelligera indifféremment tous les hommes au moyen d'un seul concept, à savoir le concept à partir duquel le nom « homme » est pris. Et c'est cela intelliger universellement »¹²⁰.

Ce passage de Buridan est très révélateur. En effet, il indique le processus de la connaissance d'un concept universel. L'intellect abstrait la *species* des données sensorielles, mais ce qui est abstrait n'est pas une représentation de Socrate ou de Platon ou d'un autre homme. De même, l'intellect ne connaît pas Socrate par cette représentation. Cette représentation sert à l'intellect à connaître tous les hommes, indifféremment, sous un seul concept, c'est-à-dire sous le concept à partir duquel le nom « homme » est pris.

Il y a une analogie entre la perception d'une chose par les sens et l'abstraction de l'intellect; cette même analogie se retrouve chez Aristote avec l'idée de la cire. En effet, pour Buridan, nous saisissons d'abord ce qui est le plus universel dans le phantasme et ensuite ce qui est moins universel. La même chose se produit au niveau de la connaissance par abstraction. En effet, l'intellect connaît par un concept singulier, par exemple, « corps » avant de connaître ce qui est moins universel, par exemple « animal » ou « homme ». C'est ainsi, car, lorsque nous portons un jugement sur un objet déterminé, par exemple « cet homme », nous

¹²⁰ J. BURIDAN, *Questiones in De Anima*, p. 300-301. « Ideo consequitur ex quo repraesentatio fit per similitudinem quod illud quod erat repraesentativum unius erit indifferenter repraesentativum aliorum, nisi aliud concurrat quod obstat, sicut dicitur post. Ex hoc finaliter infertur quod cum species (et similitudo) Sortis fuerit apud intellectum et fuerit abstracta a speciebus extraneorum, illa non magis erit repraesentatio Sortis quam Platonis et aliorum hominum; nec intellectus per eam magis intelliget Sortem quam alios homines. Immo sic per eam omnes homines indifferenter intelliget uno conceptu, scilicet a quo sumitur hoc nomen « homo ». Et hoc est intelligere universaliter », p. 75.

basons notre jugement sur un concept singulier plus riche et plus complexe que lorsqu'il s'agit d'«un animal ».

Évidemment, le processus par lequel nous parvenons à un tel jugement plus déterminé, donc moins universel sur l'objet, ne se produit pas de manière consciente. Ce processus correspond aujourd'hui à ce que nous appelons le « processus inconscient » lequel correspond plus ou moins à l'idée selon laquelle nous ne sommes pas au courant de toutes les étapes du processus du jugement. En effet, lorsque l'intellect abstrait, il nous est difficile de décrire l'entièreté du processus.

En résumé, Buridan affirme que l'on connaît le singulier avant l'universel, mais qu'on connaît ce qui est plus universel dans le singulier avant ce qui est moins universel. Cet état de choses vaut pour l'intellection comme pour la perception sensible. De plus, la théorie buridanienne de la formation des concepts nous a permis de montrer que la connaissance sensible précède la connaissance intellectuelle. En effet, dans un acte d'intellection, nous formons des concepts plus ou moins généraux de choses singulières en partant des concepts singuliers qui sont immédiatement acquis dans la représentation sensible ou phantasme. Nous verrons dans la prochaine partie que cette théorie des concepts que nous attribuons à Buridan est largement partagée par celui qu'on tient pour son disciple, Nicole Oresme, lequel a exposé sa propre théorie dans le *Traité de l'âme* que nous soumettons à l'étude dans ce mémoire.

3.4 Est-ce que l'intellect selon Oresme connaît l'universel avant le singulier?

La prise de position d'Oresme en faveur du nominalisme dans la querelle des universaux est une question qui fait l'objet d'une controverse. Oresme serait-il un réaliste comme le pense Wallace, un semi-réaliste comme le pense Patar ou bien un nominaliste comme le croient Panaccio et Bendwell ? En nous appuyant sur la question 14 du livre III du *Traité de l'âme* d'Oresme, nous soutiendrons que celui-ci défend bel et bien une position nominaliste semblable à celle d'Ockham et de Buridan. Pour les philosophes nominalistes,

les concepts singuliers et universels ne sont pas des entités existant réellement hors de l'esprit et du langage au sens où l'entendait Platon, mais des *noms* signifiant un ou plusieurs individus (que ces *noms* soient parlés, écrits ou conçus). Comme Ockham et Buridan, Oresme rejette la thèse de l'existence extramentale des universaux. Selon lui, comme nous le verrons dans notre étude de la question 14, les concepts sont des « termes mentaux » (*termini mentales*). Certains de ces concepts sont dits universels en tant qu'ils signifient plusieurs choses. Mais une chose singulière est-elle connue sous un concept singulier ou sous un concept universel? Telle est la question directrice à laquelle Oresme entend apporter une réponse à l'aide de sa théorie sémantique des concepts. Nous verrons qu'Oresme défend cette thèse originale selon laquelle une chose singulière [donnée à la représentation sensible ou phantasme] est connue non par un concept singulier ou un concept universel, mais par un concept mi-singulier mi-universel.

Le premier indice que nous avons de la prise de position d'Oresme en faveur du nominalisme se trouve dans un passage de la question 14, où Oresme rejette l'existence des concepts universels comme entités réelles. Dans ce passage, Oresme s'en prend implicitement aux philosophes de l'école platonicienne, pour qui les concepts universels sont des « réalités communes » existant indépendamment des choses singulières :

« [...] certains imaginent qu'un universel est une réalité commune, par exemple l'homme; or, dans le prologue du *De Anima* et au livre VII de la *Métaphysique*, on dit d'un tel universel qu'il n'est rien; c'est pourquoi il convient de l'écarter et de le tenir pour rien »¹²¹.

Oresme s'appuie donc sur le *De anima* et la *Métaphysique VII* d'Aristote pour réfuter la position platonicienne selon laquelle les concepts universels sont des réalités communes existant indépendamment, justifiant du même coup sa propre position nominaliste, position sur laquelle nous reviendrons plus loin.

¹²¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima* (trad. P. GIRARD), livre III, Question 14, p. 39, [417]. Ce dernier chiffre entre crochets renvoie à l'édition latine de B. PATAR (dorénavant : NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 39 [417]).

Dans le passage en question du *De Anima* d'Aristote (402 b 5-8), celui-ci soutient que le concept général d'une réalité comme l'âme (*psuchè*) est secondaire par rapport à la chose singulière dont est tiré ce concept général :

« [...] est-ce que la formule qui exprime l'âme est unique, comme celle qui exprime l'animal, ou est-ce qu'il y en a une différente pour chaque âme, comme pour le cheval, le chien, l'homme, le dieu (alors que l'animal dans sa généralité, soit n'est rien, soit est secondaire et qu'il en va de même, si on affirme un autre être commun) »¹²²?

Cette affirmation d'Aristote, dont s'inspire Oresme pour rejeter la thèse de l'existence des universaux au sens où l'entendait Platon, consiste à dire qu'un concept universel n'est acquis que secondairement, dans la mesure où il est acquis par abstraction sur la représentation sensible d'une chose singulière.

Le second passage où Aristote conteste ce genre d'universel se trouve dans la *Métaphysique VII* :

« D'une manière générale, il en résulte que, si l'homme est une substance et si de telles choses sont substances, aucun des éléments de la définition n'est substance de quoi ce soit, ni n'existe en dehors des espèces, ou dans quelque autre chose : par exemple, il n'y a pas quelque autre animal en dehors des espèces particulières de l'animal, et aucun autre des éléments compris dans la définition n'existe à part. – De ces considérations, il est clair que rien de ce qui existe comme universel dans les êtres n'est une substance; c'est aussi parce qu'aucun des prédicats communs ne marque un être déterminé, mais seulement telle qualité de la chose. Sans quoi, outre de multiples inconvénients, on tombe dans l'argument du troisième homme »¹²³.

Mais de quel genre d'universel Aristote parle-t-il ? Il s'agit des entités « séparées » et « indépendantes » des platoniciens. Aristote semble vouloir dire que les « éléments de la définition », c'est-à-dire les concepts, n'existent pas en dehors (séparément, indépendamment) des substances premières. La substance secondaire « homme » n'existe pas en dehors de la substance première « Socrate ». L'un est une abstraction à partir de l'autre. Ce rejet de l'universel en tant que substance immanente fait état de la conception négative de la théorie des concepts chez Oresme. Or, nous voulons savoir quelle est sa conception positive.

¹²² ARISTOTE, *De l'âme*, I, 1, 402 b 5-8.

¹²³ ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, (Z), 8, 1033 b 25-29; 13, 1038 b 30-33.

Selon la thèse nominaliste que fait sienne Oresme dans un passage subséquent de la question 14, les concepts sont des « termes mentaux » [*termini mentales*] :

« D'une quatrième façon « universel » et « singulier » sont pris pour des termes mentaux, l'universel signifiant beaucoup de choses, par exemple « homme », et le singulier n'en signifiant qu'une, par exemple, « Socrate ». Or, comme on l'a dit, ceux-ci [les termes mentaux] ne sont connus que par un acte réflexif et non pas par un acte direct, et ils sont des actes grâce auxquels les choses sont connues par un acte direct; c'est pourquoi on ne s'interrogera pas à leur sujet »¹²⁴.

Comme le précise Oresme dans cette citation, les termes mentaux sont soit des concepts singuliers, soit des concepts universels. Dans le premier cas, ils signifient *une seule chose*, par exemple cet individu-ci, Socrate, qui nous apparaît dans la représentation sensible. En revanche, les termes mentaux *universels* sont des concepts qui signifient plusieurs choses, comme le terme « animal » qui se rapporte en même temps aux hommes et aux chiens. On voit ainsi que c'est la notion de *signification* qui constitue la clé de voûte de la théorie oresmienne des concepts puisqu'elle permet d'expliquer comment une entité singulière comme le terme « homme » désigne plusieurs choses singulières dans le monde sensible.

Ensuite, Oresme ajoute que les termes mentaux ne sont connus que par un « acte réflexif », alors qu'ils sont eux-mêmes des « actes directs », c'est-à-dire des actes qui portent directement sur un « objet » sans être médiatisés par un concept. Cela signifie que *les concepts sont des actes* par lesquels nous nous rapportons *directement* aux choses singulières. Mais comment serait-il possible de nous rapporter directement aux nombreuses choses qui sont signifiées par les concepts universels? Nous serions portés à croire, au contraire, que la relation aux choses signifiées par les concepts universels est *médiatisée* par ces concepts singuliers, et donc qu'elle est *indirecte*. Or, Oresme soutient ici qu'elle est directe et que les termes mentaux universels nous permettent de connaître les choses *directement*. La question de savoir si nous connaissons directement plusieurs choses par l'entremise d'un concept universel ne peut être expliquée à partir de la question 14, car cet état de choses n'est pas expliqué plus en profondeur. De plus, Oresme refuse d'en dire davantage sur le caractère *réflexif* de la connaissance des termes mentaux. Il serait intéressant, pourtant, d'en savoir davantage, mais Oresme n'en dit pas plus à cet endroit.

¹²⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 39-40, [418].

3.5 La sémantique d'Oresme

Oresme va résoudre le problème soulevé par cette question en s'interrogeant, d'une part, sur la nature et l'universalité des concepts universels et singuliers et, d'autre part, sur l'antériorité de ces derniers. La question, rappelons-le, consiste à déterminer sous quel concept, universel ou singulier, une chose est connue en premier. Concernant la nature et l'universalité des concepts, Oresme nous propose une théorie sémantique qui nous permettra de bien comprendre son raisonnement.

3.5.1 La nature et l'universalité des concepts

3.5.1.1 Première distinction : concepts absolus et connotatifs

La première distinction concerne le concept universel « par lequel aucune circonstance singulière n'est conçue, comme c'est le cas lorsque l'intellect conçoit l'homme absolument, sans tenir compte de la quantité, de la figure, de la couleur, du lieu ou du temps, etc.; un tel concept est dit absolu, quidditatif et non connotatif »¹²⁵. Ces concepts sont dits « absolus » ou « quidditatifs » parce qu'ils font abstraction des circonstances singulières et des accidents qu'Oresme appelle des *connotata*. Il y a, parmi ces concepts universels absolus, des concepts qui sont plus communs ou généraux que d'autres. Par exemple, le concept de substance est plus commun ou général que le terme « animal » parce qu'il signifie un plus grand nombre d'individus.

Oresme entrevoit aussi des concepts connotatifs « réguliers » et des concepts connotatifs « spéciaux » qui sont des concepts mi-singuliers mi-universels. C'est ici que le nominalisme d'Oresme se démarque de celui d'Ockham et demeure sensiblement similaire à celui de Buridan. Pour illustrer ce genre de concepts « spéciaux », Oresme a recours à

¹²⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 41, [419].

l'exemple de la perception d'un corps au loin¹²⁶. Ce corps, présent à moi, est dit singulier, mais il est en même temps universel par le fait qu'on en a d'abord une perception confuse. Il passe de l'universel au singulier comme dans le cas où, de loin, on « conçoit qu'il s'agit d'un animal, ensuite, qu'il s'agit d'un homme, et, finalement, une fois que presque toutes les circonstances ont été prises en compte, on perçoit qu'il s'agit de Socrate »¹²⁷. Autrement dit, on connaît une chose par ce concept mi-singulier, mi-universel parce qu'il est universel dans la perception confuse que l'on en a, mais il est singulier par les circonstances acquises qui le définissent. C'est dans le processus d'acquisition des circonstances particulières de la chose que nous passons d'un concept plus universel, le concept vague valant pour tous les individus de cette espèce, à un concept singulier, le concept déterminé par les circonstances. Ainsi, le même concept peut signifier universellement et singulièrement. Oresme relève quatre conclusions concernant cette première distinction entre les concepts absolus et connotatifs.

La première conclusion est qu'un concept universel non connotatif est seulement dans l'intellect. Cela revient à dire qu'il n'est pas dans les sens, car ce qui est dans les sens est corporel. Or, un concept universel n'est pas corporel. C'est un concept qui signifie plusieurs choses tandis que le réalisme tient la position suivant laquelle au concept universel correspond, dans la réalité extramentale, une chose ou une entité elle-même universelle ou commune.

La deuxième conclusion concerne les concepts connotatifs dont on peut dire qu'ils sont à la fois singuliers et universels. Ces concepts connotatifs sont aussi à la fois dans l'intellect et dans les sens. La preuve en est, nous dit Oresme, que le concept « est composé en même temps de la *species* qui est dans l'intellect et des *species* qui sont dans les sens »¹²⁸. Ainsi, nous découvrons qu'il y a des *species intelligibiles* et des *species sensibiles*. Selon Oresme, le contenu des concepts connotatifs provient de ces deux sortes de *species*.

La troisième conclusion mentionne que les concepts absolus et les concepts connotatifs sont obtenus au moyen des sens. Cette acquisition se produit d'une manière différente suivant qu'il s'agit d'un concept ou de l'autre. Dans le cas des concepts non

¹²⁶ Buridan utilise aussi ce même exemple.

¹²⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 42, [420].

¹²⁸ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 43, [421].

connotatifs, Oresme indique que l'intellect a acquis le concept par le biais des phantasmes, malgré le fait que pour l'instant il ne les utilise pas : c'est-à-dire que l'intellect a déjà utilisé les phantasmes pour concevoir ce genre de concept, bien qu'en ce moment il ne s'en serve pas. En ce qui concerne les concepts connotatifs, l'intellect est en acte et agit avec les phantasmes. Ainsi, dans un cas, l'intellect agit avec les phantasmes; c'est là que réside l'idée que les concepts connotatifs mi-universels, mi-singuliers se trouvent dans l'intellect et dans les sens puisqu'ils connotent le singulier par l'intermédiaire des sens qui renvoient aux circonstances. Les concepts non connotatifs ne se trouvent, quant à eux, que dans l'intellect : ils ont déjà acquis leur contenu à partir des phantasmes, mais n'ont pas besoin des phantasmes pour être conçus. Dans la hiérarchisation de l'acquisition des concepts, il faut comprendre que le concept mi-universel mi-singulier est avant le concept absolu et le concept connotatif « régulier ».

La quatrième conclusion explique, comme nous l'avons vu précédemment, que tous les concepts connotatifs sont à la fois singuliers et universels. Ils sont dits « singuliers » en ceci « que les circonstances particulières sont conçues »¹²⁹, c'est-à-dire que, dans le cas de ce concept « singulier », on conçoit une chose avec les circonstances qui la déterminent. Ces concepts sont, par contre, dits « universels » « en ceci que grâce à un tel concept une autre chose serait représentée »¹³⁰ si du moins elle était entièrement semblable dans tous les accidents sensibles, comme c'est le cas pour deux œufs. Autrement dit, la conception oresmienne consiste à dire que pour que le concept représente un seul individu en particulier, alors il faut que « quasiment toutes les circonstances soient prises en compte »¹³¹. C'est le manque de circonstances qui le pose comme universel, puisqu'il ne peut préciser une chose en tant que telle. Comme nous l'avons vu, un concept absolu nommé « homme » ne connote aucun homme en particulier, mais signifie plutôt tous les hommes en général. Cela ressemble étrangement à la position de Buridan et d'Ockham. Ainsi, ces concepts sont dits « singuliers » lorsqu'ils connotent cet individu ici et maintenant et sont dits « universels » lorsqu'ils signifient tous les hommes.

¹²⁹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 43, [421].

¹³⁰ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 43, [421].

¹³¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 42, [420].

3.5.1.2 Deuxième distinction : le lien entre les concepts et les phantasmes

La première distinction établissait deux genres de concepts, absolus et connotatifs. Oresme propose une deuxième distinction concernant la nature des concepts et l'universalité de ceux-ci : elle concerne le lien entre les concepts et les phantasmes.

« Deuxième distinction : le fait pour l'intellect d'intelliger par l'intermédiaire des phantasmes, c'est-à-dire par les *species* qui sont dans le sens, peut se faire de deux façons. Première façon, parce que l'intellect a acquis le concept qu'il possède par l'intermédiaire des phantasmes, bien que, pour l'instant, il ne se tourne pas vers les phantasmes ; deuxième façon, parce que, à l'instant où il conçoit, il se tourne vers les phantasmes »¹³².

Tout d'abord, il faut savoir que l'intellect intellige « par l'intermédiaire des phantasmes, c'est-à-dire par les *species* qui sont dans le sens »¹³³. Ensuite, Oresme indique qu'il y a deux manières pour l'intellect d'intelliger. La première concerne le fait que l'intellect a acquis le concept qu'il possède par l'intermédiaire des phantasmes, sans pour autant se tourner vers eux, c'est-à-dire sans réfléchir sur les phantasmes comme tel. La deuxième manière pour l'intellect de concevoir des concepts consiste à se tourner vers les phantasmes à « l'instant où il conçoit »¹³⁴, c'est-à-dire, dans ce cas, en prenant explicitement conscience des phantasmes à partir desquels les concepts sont acquis.

Ainsi, le lien établi entre les concepts et les phantasmes tient à ce que les concepts singuliers s'appuient directement sur les phantasmes afin d'être intelligés. Les concepts universels s'appuient, eux aussi, sur les phantasmes, mais ils le font indirectement, car ils ne connotent pas les circonstances nécessaires à la détermination de la chose. C'est l'acquisition des circonstances qui permet de saisir directement une chose et cela ne se fait que par l'intermédiaire des concepts singuliers.

¹³² NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 42, [420].

¹³³ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 42, [420].

¹³⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 42, [420].

3.5.2 Est-ce que les concepts universels sont antérieurs ou postérieurs aux concepts singuliers?

Après avoir discuté de la nature et de l'universalité des concepts et montré qu'il existe des concepts absolus et des concepts connotatifs, Oresme se demande si les concepts universels sont antérieurs ou postérieurs aux concepts singuliers. Nous avons déjà mentionné que cette question est centrale chez Oresme et remplace finalement celle de l'existence ou de la non-existence des concepts universels extramentaux. En effet, la position nominaliste étant admise d'emblée par Oresme, celui-ci se demande quels concepts viennent en premier entre les concepts universels et les concepts singuliers. Nous avons déjà obtenu des éléments de réponse à cette question lorsque nous avons présenté la position oresmienne des concepts absolus et des concepts connotatifs. Nous voudrions maintenant revenir sur ces concepts et examiner les conclusions auxquelles Oresme parvient en ce qui concerne l'antériorité de l'universel ou du singulier.

Tournons-nous d'abord vers les concepts absolus (quidditatifs). Oresme affirme que l'universel n'est pas temporellement antérieur dans le cas des concepts absolus, car un concept absolu s'obtient par l'intermédiaire des concepts singuliers, lesquels sont acquis par une abstraction sur les phantasmes. De plus, Oresme mentionne que l'expérience fait la preuve d'une telle explication : on ne peut avoir le concept d'homme sans avoir vu auparavant des hommes singuliers. Cette dernière remarque est intéressante, parce qu'elle enrachine l'idée selon laquelle les concepts tirent leur origine de la perception sensible, puisqu'il faut avoir vu ou entendu parler, par exemple un homme, afin que l'on puisse en avoir une représentation. Ainsi, l'universel vient après le singulier dans le cas des concepts absolus. Ceci signifie que les concepts absolus présupposent des concepts connotatifs qui les précèdent dans le temps, ceux-ci étant des concepts mi-universels mi-singuliers à partir desquels les concepts universels sont formés.

La deuxième conclusion concerne les concepts connotatifs « spéciaux » qui sont, comme nous l'avons vu, des concepts mixtes ou complexes, c'est-à-dire des concepts mi-singuliers mi-universels. Dans un premier temps, Oresme apporte un argument empirique en faveur de la thèse selon laquelle l'universel précède le singulier dans le temps lorsqu'il est

question de tels concepts. Il reprend l'exemple de la perception d'un corps à distance qui demeure indéterminé. Cette indétermination procède du fait qu'un nombre insuffisant de « circonstances » entre en jeu dans l'identification de la chose. En effet, Oresme affirme que parmi les concepts connotatifs, « ceux qui sont plus universels à propos d'une même chose sont antérieurs dans le temps »¹³⁵. Les concepts « plus universels » correspondent, pour reprendre l'exemple d'Oresme, à la perception d'un corps au loin qui n'est perçu que confusément. L'universel est alors antérieur au singulier (le concept de corps au concept d'homme ou à Socrate) en tant que la perception de la chose est plus vague et confuse, mais aussi plus générale, tandis que les circonstances qui se précisent ensuite viennent préciser le concept. En somme, nous concevons généralement, au départ, les choses avec moins de circonstances.

Dans un deuxième temps, Oresme apporte un argument rationnel en faveur de la thèse selon laquelle ce qui est le plus universel précède le singulier dans la formation des concepts connotatifs. Un concept universel connote moins de circonstances qu'un concept singulier. Or, « une circonstance est conçue avant deux circonstances, et deux avant trois, et ainsi de suite »¹³⁶. Autrement dit, dans la formation des concepts connotatifs, nous procédons d'un nombre inférieur à un nombre supérieur de circonstances puisque nous concevons confusément en premier avant de concevoir de manière plus détaillée.

La troisième conclusion est que, parfois, l'antériorité de l'universel dans les concepts connotatifs est imperceptible. En effet, dans l'exemple proposé ci-dessus, lorsque l'on reconnaît premièrement que c'est un corps et ensuite un animal et enfin Socrate, il se peut que le processus se déroule si rapidement que nous ne parvenions pas à percevoir la différence. De plus, si l'on pose l'idée qu'on reconnaît que c'est Socrate avant de reconnaître qu'il est un corps, alors Oresme propose que cela se produise à cause d'un oubli : l'antériorité dans le processus a été oubliée car cela se fait trop rapidement. Cependant, l'antériorité de l'universel demeure vis-à-vis du singulier dans les concepts mi-singuliers mi-universels.

¹³⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 44, [422].

¹³⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 44, [422].

Enfin, la quatrième conclusion concerne l'antériorité de perfection : « moins le concept est universel, toute autre chose étant égale, plus il est antérieur en perfection »¹³⁷. Autrement dit, plus nous connaissons de circonstances à une chose, plus elle est connue parfaitement.

3.6 Récapitulation du chapitre III

Après avoir montré la théorie sémantique d'Ockham et le rôle de la signification dans la solution apportée à la querelle des universaux, nous nous sommes tournés vers les questions à l'étude de Buridan et d'Oresme : ces questions respectives avaient pour but d'établir le nominalisme de chacun des deux auteurs. Ensuite, nous avons expliqué le processus de l'abstraction chez Buridan : à partir d'une *species*, l'intellect abstrait un concept général à partir duquel un nom lui est apposé. Comme nous l'avons vu, les choses sont connues non pas parce qu'elles sont dans l'intellect, mais bien parce que leurs *species*, qui sont des représentations de leurs objets, sont dans l'intellect.

Chez Buridan, nous parvenons à connaître universellement parce que l'intellect abstrait une *species* singulière de Socrate à partir de la *species* de la chose extérieure, c'est-à-dire Socrate lui-même. Cependant, cette *species* ne représente pas Socrate, pas plus qu'un autre homme. C'est ainsi que l'intellect parvient, à partir de la *species* abstraite, à connaître tous les hommes indifféremment, formant ainsi le concept à partir duquel nous utilisons le terme « homme ». C'est de cette façon que nous connaissons universellement.

Cependant, la question centrale d'Oresme et de Buridan est de savoir si nous connaissons les choses par un concept avec une représentation singulière avant de les connaître par un concept avec une représentation universelle. Nous avons maintenant une réponse à cette question chez Buridan et chez Oresme.

Pour Buridan et pour Oresme, les concepts existent d'une manière singulière, sans extension et sans localisation. Ces concepts sont des entités mentales singulières représentant

¹³⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De anima*, III, 14, p. 44, [423].

des singuliers extramentaux avec l'idée de la ressemblance, de la similitude, comme les concepts chez Ockham signifient naturellement les objets extramentaux. Bien entendu, l'intellect connaît singulièrement avant qu'il ne connaisse universellement parce que l'acte constitutif d'une connaissance universelle se produit à partir d'une représentation singulière qui est reçue par l'intellect lorsqu'il connaît singulièrement. On pourrait dire que le matériel à partir duquel on construit une connaissance universelle est une connaissance singulière.

Nous avons suivi l'analyse de la question 14 du livre III d'Oresme en la comparant avec la question 8 livre III de Buridan. Ceci avait pour but de mettre en parallèle les deux approches concernant la connaissance par l'entremise des concepts avec une signification singulière ou avec une signification universelle. Ainsi, nous avons démontré que l'analyse concernant la connaissance d'un concept singulier en représentation avant la connaissance d'un concept universel en représentation, chez Buridan, recoupe l'analyse oresmienne. Il y a certes des divergences mais le principal semble se rejoindre. Une des plus grandes divergences se trouve chez Oresme : il pose une restriction supplémentaire dans la composition des concepts. En effet, Buridan distingue nettement la connaissance par concept singulier et par concept universel. Chez Oresme, par contre, cette connaissance est regroupée par les concepts mi-singuliers mi-universels.

Cette divergence ne vient cependant pas détruire ce que nous cherchions à démontrer par l'analyse de ces trois auteurs. Nous avons affirmé, sans ambages, le nominalisme d'Ockham. Par la suite, il a été montré que l'universalité se trouvait, chez Buridan comme chez Ockham, dans la signification et, par conséquent, le nominalisme de Buridan. Enfin, les approches de Buridan et d'Oresme ont été comparées vis-à-vis d'une même question. Leurs réponses étant sensiblement similaires, nous sommes donc parvenus à ce que nous voulions démontrer : le nominalisme d'Oresme. Mais non seulement nous avons découvert un nominalisme chez Oresme, mais aussi, le plus important, la manière dont nous acquérons les concepts. C'est cette manière d'acquérir les concepts chez Oresme qui est originale puisqu'elle pose l'entremise de son concept mi-universel mi-singulier.

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE DE PARCIMONIE

Après avoir découvert l'originalité de la théorie de la connaissance chez Oresme par l'entremise de la question 14, nous découvrirons un autre principe qui sous-tend la théorie nominaliste : le principe méthodologique de parcimonie. Ce principe n'est pas seulement associé au nominalisme, puisque les réalistes l'utilisent aussi parfois, mais il est en quelque sorte une présomption de nominalisme. Au travers des questions 5 et 10, Oresme est confronté à des problèmes qui ont été résolus par ses prédécesseurs en utilisant de nombreuses entités dans leur explication. Oresme cherchera à résoudre ces problèmes en utilisant un principe méthodologique : réduire le plus possible le nombre d'entités dans l'explication.

4.1 Introduction à la Question 5

La première partie de ce chapitre sera consacrée à la question 5 du livre III. Dans celle-ci, nous nous interrogerons sur la réponse d'Oresme à la question de savoir s'il y a quelque intellect agent dans l'homme. Au fond, la question renvoie au problème de savoir s'il n'y a qu'un seul intellect chez l'homme : sur l'unité de l'intellect. Oresme cherchera à démontrer comment il peut parvenir à supprimer la multiplicité des intellects.

D'abord, il faut faire quelques mises au point historiques. Le débat sur l'unité ou la multiplicité de l'âme et/ou de l'intellect a une longue histoire; il plonge ses racines dans la philosophie grecque (Platon, Aristote, etc.) et se poursuit dans la philosophie et la psychologie moderne, en passant évidemment par l'époque médiévale, celle qui nous intéresse plus particulièrement. Puisque le commentaire d'Oresme s'inspire d'Averroès et d'Aristote, nous pensons qu'il est important d'établir la position respective de ces auteurs

concernant l'intellect agent pour que nous puissions partir avec la même référence. De plus, nous pensons qu'il faut aussi insérer Thomas d'Aquin parce que ce dernier s'est lui-même inscrit en tant qu'interprète de la position d'Aristote contre celle d'Averroès, ce qui en fait un acteur important pour notre propos.

4.2 La position d'Aristote

La psychologie d'Aristote nous vient de son *Traité de l'âme*¹³⁸ où il est mentionné qu'il y a cinq facultés dans l'âme : « Et, par facultés, nous voulions dire ce qui permet la nutrition, l'appétit, la sensation, le mouvement local, la réflexion¹³⁹. » De plus, nous apprenons qu'il y a aussi une division de l'intellect en un élément actif et un autre passif : « [...] c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière¹⁴⁰. » C'est la tradition aristotélicienne qui nomme ces deux éléments, à savoir l'intellect réceptif, dit intellect possible, et l'intellect actif, dit intellect agent. Ces distinctions soulèvent plusieurs questions. Est-ce que les intellects sont séparés du corps humain? Est-ce que l'intellect agent et l'intellect possible sont distincts l'un de l'autre, ou bien sont-ils distincts de l'être humain? Alexandre d'Aphrodise identifie l'intellect possible à un principe matériel. Avicenne, quant à lui, soutient qu'il y a un intellect agent divin et un intellect possible individuel pour chaque être humain. Averroès proposera l'idée qu'il n'y a qu'un seul intellect séparé : celui-ci est composé des deux intellects, à savoir l'intellect agent et l'intellect possible.

Aristote indique qu'il faut que les deux intellects soient combinés afin de produire une pensée universelle. Lorsque « l'intelligence devient toutes choses », il faut comprendre cette partie comme passive, tandis que l'autre partie, celle qui est active, est caractérisée par le fait qu'elle « produit toutes choses ». Or, nous ne savons pas, à partir du texte d'Aristote,

¹³⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 3, 414 a 31.

¹⁴⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, III 5 430 a 14-15.

de quelle manière la pensée saisit les universaux; celui-ci, en effet, nous dit qu'elle le fait, sans pour autant en expliquer le processus. Certains interprètes ont suggéré que l'intellect agent, celui qui « produit toutes choses » abstrayait à partir des choses particulières, ou des individus particuliers, les particularités pertinentes, les formes, pour en faire des universaux. En effet, dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin indique que « c'est pourquoi on doit dire que notre intelligence connaît les réalités matérielles en les abstrayant des images »¹⁴¹. Chez Aristote, la présence de l'intellect agent est indispensable pour penser; pour lui, l'intellect agent et l'intellect possible sont dans l'âme. Ceci est prouvé par le passage suivant où Aristote en parlant des deux intellects indique qu'« il faut donc nécessairement que, dans l'âme aussi, se retrouvent ces différences¹⁴² ». Dès le départ, Aristote établit la distinction entre un intellect actif et passif. Il pose que l'intellect est ce qui actualise le perçu et, en même temps, devient l'intelligible. Cette position est le début d'une longue discussion.

4.3 Position du problème à résoudre

Dans la question sous étude, l'objectif est de montrer deux choses. La première chose étant l'argumentation d'Oresme pour démontrer le rôle de l'intellect dans l'abstraction de l'universel. Ensuite, cette question montre comment, en raison de la sémantique oresmienne, telle que montrée dans le chapitre consacré à la sémantique, Oresme parvient à l'explication que l'intellect agent et l'intellect possible ne sont en fait que la même chose, dénommée de façon différente. Ceci va à l'encontre de ses prédécesseurs, notamment ceux auxquels il fait référence dans cette question-ci, Averroès et Avempace.

¹⁴¹ A.-M. Roguet (trad.), *Somme Théologique*, Paris, éditions du Cerf, 1984-1986, vol. I, Q. 85, a. 1, p. 742, col. b.

¹⁴² ARISTOTE, *De l'âme*, III 5 430 a 13.

4.4 Réponse d'Oresme à la question

Après avoir montré quelques objections à la thèse, Oresme trouve chez Aristote et Averroès des arguments qui tendent vers sa propre conception: au fond, il cherche à renforcer son point de vue par l'appel aux arguments des autorités, c'est-à-dire Aristote, Averroès, etc.

Aristote mentionne que « cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puisqu'elle est substantiellement activité »¹⁴³. Il pose donc qu'il y a un intellect agent, séparé, sans mélange et impassible. Averroès, de son côté, indique qu'« ayant expliqué la nature de l'intellect qui est en puissance et celle de l'intellect qui est en acte et donné la différence entre l'intellect et la faculté d'imagination, il [Aristote] commence à expliquer qu'il est nécessaire d'admettre un troisième genre d'intellect, à savoir l'intelligence agente, qui fait que l'intellect qui est en puissance devient intellect en acte »¹⁴⁴. Par ce passage, nous voyons bien la théorie d'Averroès. En effet, il interprète un passage d'Aristote où il pose qu'il faut un autre genre d'intellect, un intellect illuminateur (Dieu) qui permet à l'intellect humain possible de s'actualiser, comme si, sans cet intellect illuminateur, l'intellect humain possible n'était pas en acte.

Après avoir montré les positions des deux grandes autorités, Oresme s'attarde maintenant à son analyse de la question. Il débute en disant qu'il présuppose comme, prétend-il, le fait Aristote, que « Dieu et les Intelligences sont des intellects agents »¹⁴⁵ qui contribuent à l'intellection des êtres inférieurs de deux manières distinctes. D'une part, les Intelligences interviennent « dans le fait que notre intellect dépend des sensibles »¹⁴⁶; d'autre part, Dieu intervient en garantissant la liberté de notre intellect sans que nous ayons besoin de la contribution des Intelligences. Ainsi donc, pour lui, Dieu et les Intelligences ont un rôle actif dans notre appréhension du réel. Oresme reste donc à l'intérieur de l'orthodoxie chrétienne.

¹⁴³ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 18.

¹⁴⁴ A. DE LIBERA (trad.), *L'intelligence et la pensée : Grand Commentaire du De Anima, Livre III (429 a 10 – 435 b 25)*, traduction, introduction et notes, Paris, Garnier-Flammarion, 1998. p. 109

¹⁴⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [342].

¹⁴⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [342].

Par la suite, Oresme pose un autre argument en faveur de l'intellect agent, en un autre sens, en mentionnant que, selon Aristote, notre intellect est agent car il est mouvant et aussi nourrissant. Cet argument selon lequel cette âme est mouvante, nourrissante et agente ne se conçoit que si on admet qu'il n'y a qu'une seule âme dans l'homme. Ce n'est pas l'argument le plus convaincant d'Oresme, car la question qu'on doit poser est celle qui demande « si notre intellect est agent d'une intellection en nous »¹⁴⁷?

Que signifie l'idée que notre intellect est agent d'une intellection en nous? Au fond, cela revient à se demander s'il faut poser un intellect agent humain. Il y a trois manières de répondre à cette question. Voyons la réponse d'Averroès, d'Avempace et, enfin, d'Oresme.

Il y a d'abord l'idée d'Averroès qui consiste à affirmer qu'il y a une seule âme intellectuelle unique, pour tous les hommes, formée de deux intellects : l'un possible et l'autre agent. De ces deux intellects, il en ressort un « troisième élément » de la même manière que la matière et la forme constituent un composé : là où la matière est l'intellect possible et la forme, l'intellect agent. Selon cette idée, chacun des intellects séparés est éternel, même si leur tout, leur composition, ne l'est pas. De plus, ce sont nos intellections qui produisent la composition des deux. Dès lors, nous rencontrons l'opinion que notre intellect est agent d'une intellection en nous. L'intellection advient en « prenant en considération les phantasmes des sens intérieurs »¹⁴⁸. De plus, il faut savoir que l'unification des deux intellects est spirituelle¹⁴⁹, c'est-à-dire qu'elle n'est pas corporelle. De ce fait, le Commentateur peut affirmer que « l'intellect possible est une pure puissance »¹⁵⁰. Or, Oresme compare ce que dit le Commentateur avec ce que dit Aristote :

« Si, donc, l'opération de l'intelligence se compare à celle du sens, ou bien elle consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien elle sera une autre opération du même genre. Il doit donc y avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais qui n'est pas celle-ci »¹⁵¹.

¹⁴⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [342].

¹⁴⁸ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [342].

¹⁴⁹ Il faut comprendre cette notion de spirituelle d'une manière positive.

¹⁵⁰ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [343].

¹⁵¹ ARISTOTE, *De l'âme*, 1993, III, 4, 429 a 15-16.

Oresme s'oppose à cette idée d'Averroès qui ressemble étrangement à une conception platonicienne qui pose dans l'intellect possible des « Idées », ou intellections en nous, sans pour autant avoir besoin de recourir aux sens. Les raisons que nous donne Oresme pour s'y opposer sont les suivantes.

La première raison concerne l'idée que, si la position d'Averroès était vraie, alors il en résulterait deux choses. Premièrement, notre « âme serait plus composée que l'âme d'un âne »¹⁵²; ceci est faux, car, comme Aristote le mentionne à propos de l'âme et de ses facultés, « toutes appartiennent à certains êtres, comme nous l'avons dit, alors que quelques-unes d'entre elles appartiennent à d'autres et une seule à quelques-uns »¹⁵³. De plus, notre âme ne serait pas une « forme simple », ce qui est aussi faux, car, pour Aristote, l'âme dans son unité est la forme simple du vivant. Il faut noter que, pour Aristote, l'âme est la forme d'un corps. Nous retrouvons dans le *Traité de l'âme* l'affirmation suivante : « l'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons, réfléchissons, au sens premier. Si bien qu'elle doit être une sorte de raison ou de forme, et non une matière ou un sujet »¹⁵⁴. Ainsi, on ne peut poser deux âmes chez l'humain s'il n'y a qu'une seule âme chez l'animal.

Le deuxième argument consiste à rejeter l'idée d'Averroès selon laquelle l'intellect agent et l'intellect possible sont

« deux substances, dont chacune est éternelle ; elles composent un troisième élément, de la même manière que la matière et la forme en forment un. Ce composé des deux intellects-ci n'est pas éternel, même si ses parties le sont. Cette composition et cette unification se produisent par notre intellection et en prenant en considération les phantasmes des sens intérieurs»¹⁵⁵.

Pour rejeter cette idée, Oresme fait une expérience de pensée. Il indique que, si nous pouvions concevoir que personne n'intelligerait pendant un moment, c'est-à-dire qu'aucun intellect possible ne serait en acte, alors « il s'ensuivrait que l'intellect possible ne serait pas actué par l'intellect agent, puisque cette composition se produit par notre intellection, comme

¹⁵² NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [343].

¹⁵³ ARISTOTE, *De l'âme*, 1993, II, 3 414 a 29.

¹⁵⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, 1993, II, 2, 414 a 12.

¹⁵⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [342].

on le suppose »¹⁵⁶. De telle sorte que l'intellect possible devient actualisé quand l'intellect agent divin illumine l'intellection. Le composé nécessite une intellection en nous pour exister. Si, comme le montre l'expérience de pensée, on trouve un moment où l'intellect agent n'intelligé pas, alors il n'y a pas d'intellection en nous. Sans cette intellection en nous, on ne peut conclure à cette composition. Ainsi, il y aurait un moment où l'intellect possible serait sans intellect agent, ce qui est impossible. Si on revient à la première idée principale, celle d'Averroès, où il était dit que « l'intellect agent et l'intellect possible composent un troisième élément, de la même manière que la matière et la forme en forment un »¹⁵⁷, nous pouvons donc affirmer que l'intellect possible ne serait pas actualisé par l'intellect agent, comme si nous avions une séparation de la matière et de la forme. Or, comme l'indique Oresme, cela est contradictoire selon Aristote car, pour lui, « la matière fait partie des choses relatives, car à forme différente matière différente »¹⁵⁸. C'est pourquoi on ne peut affirmer que l'intellect possible soit sans intellect agent, sinon il pourrait exister un moment où l'intellect possible ne serait pas actualisé : au fond, l'idée, c'est que lorsque l'intellect possible est actualisé, c'est en raison de l'illumination de l'intellection fait par l'intellect agent; si tous dormaient, alors il n'y aurait plus d'intellection.

Un troisième argument revient encore à la comparaison entre la forme et la matière et elle tient au fait que, selon Averroès, « la séparation de la forme d'avec la matière est la corruption de celle-ci [la forme] »¹⁵⁹. Si tel était le cas, « il s'ensuivrait alors que, quand nous cessons d'intelliger et que l'intellect agent est séparé de l'intellect possible, l'intellect [agent] serait corrompu, ce qui va à l'encontre du même Commentateur »¹⁶⁰. Cette affirmation contre Averroès stipule simplement que l'intellect agent ne peut être corrompu, de même que l'intellect possible.

Enfin, le dernier argument concernant la première opinion principale est que, selon Averroès, notre intellect est comme une substance séparée. Or, dans les Intelligences, il ne

¹⁵⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26, [343].

¹⁵⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 25, [342].

¹⁵⁸ ARISTOTE, *Physique*, 2002, II, 2, 194 b 8.

¹⁵⁹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26, [343].

¹⁶⁰ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26, [343].

faut pas, nous dit Oresme, poser une composition. Dès lors, si notre intellect est comme une substance séparée, alors, là non plus, il ne faut pas poser une telle composition.

4.5 Avempace

Une deuxième opinion concernant l'union de l'intellect agent et de l'intellect possible est discutée par Oresme. Pour Avempace, l'intellect possible est une puissance sensitive et corruptible qui a la capacité d'acquérir les formes ou les *species*. Les concepts sont des images pour Avempace, qui identifie l'intellect possible avec la mémoire. Ainsi, les concepts dans l'esprit humain ne sont que des images. Oresme indique qu'Avempace s'imaginait que c'est dans « cette puissance et dans une autre, comme la mémoire, que les *species*, les actions et les choses de ce genre sont reçues »¹⁶¹. C'est comme si, pour Avempace, l'intellect agent était séparé. Avempace considère même l'intellect agent semblable à Dieu qui « agit sur les inférieurs sans subir lui-même de changement »¹⁶². Cette ressemblance de Dieu et de l'intellect agent est aussi comparée au soleil qui « ne subit pas de changement si quelque chose est illuminé à nouveau, mais il suffit que les choses illuminées soient changées »¹⁶³ de telle sorte que, pour Avempace, « le changement et la réception se produisent dans les sens eux-mêmes »¹⁶⁴.

Oresme s'oppose à la position d'Avempace. En effet, pour Oresme l'intellect séparé « est le lieu des *species* »¹⁶⁵. Le lieu des *species* n'est pas pour Oresme la vertu sensitive, parce « qu'aucune chose telle n'est séparée »¹⁶⁶. Si donc la vertu sensitive n'est pas séparée et n'est pas le lieu des *species*, alors il s'ensuit que le lieu des *species* est l'intellect, c'est lui qui les reçoit, de là il est aussi passif. Enfin, Oresme indique que puisque l'intellect

¹⁶¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26, [344].

¹⁶² NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26, [344].

¹⁶³ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26, [344].

¹⁶⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 26-27, [344].

¹⁶⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [344].

¹⁶⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [344].

parfois intellige et parfois non, ceci ne peut se faire que par l'intellection qui est en lui, car si elle n'était pas en lui, il ne serait que passif par rapport à elle.

La dernière des trois opinions, après celle d'Averroès et d'Avempace, qui justifie l'idée que l'intellect est agent d'une intellection en nous est celle qui va « selon la vérité et la foi »¹⁶⁷ : c'est l'opinion d'Oresme.

4.6 Solution

Oresme parvient à trois conclusions concernant l'intellect agent chez l'homme. Il y a d'abord l'idée que l'intellect « pâtit d'une passion réceptive »¹⁶⁸, ensuite il y a l'idée selon laquelle « notre intellect agit dans l'intellection »¹⁶⁹. Et enfin, il y a l'idée que c'est « le même intellect en nous qui agit et qui pâtit par rapport à l'intellection »¹⁷⁰. Cette dernière est la thèse principale d'Oresme et nous nous y attarderons plus particulièrement. Nous verrons les arguments qui sont présentés par Oresme afin de justifier ses conclusions.

Concernant la première conclusion, Oresme indique qu'elle est prouvée en raison du fait qu'« en lui [l'intellect] il y a les *species* intelligibles et les actes intellectuels, à savoir les intentions, et les habitus comme les sciences et les choses de ce genre »¹⁷¹. Puisque les *species* et les actes intellectuels résident dans l'intellect, Oresme affirme donc que c'est d'une passion réceptive que l'intellect pâtit, c'est-à-dire que l'intellect humain reçoit les *species* parce qu'il a la capacité de pâtir : il est passible.

La deuxième conclusion est que « notre intellect agit dans l'intellection »¹⁷² ; autrement dit, l'intellect humain a un rôle à jouer dans l'acquisition de l'intellection. Oresme prouve cette affirmation par quatre raisons. La première raison, nous dit-il, est que : « les

¹⁶⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [344].

¹⁶⁸ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [344].

¹⁶⁹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [345].

¹⁷⁰ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [345].

¹⁷¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [344].

¹⁷² NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [345].

phantasmes et les objets extérieurs et de telles choses ne suffisent pas avec l'agent universel qui est Dieu pour que l'intellect soit ainsi mû et intellige nouvellement »¹⁷³. Il faut donc qu'il y ait un intellect agent qui « se détermine lui-même et intellige quand il veut, s'il n'y a pas un autre empêchement »¹⁷⁴. Si les choses extérieures et les phantasmes ne suffisent pas à mouvoir l'intellect, il faut que cela vienne de lui-même, selon Oresme.

L'intellect doit pouvoir penser par soi, c'est sa fonction propre. Il faut faire un intellect libre, sinon pas question du libre arbitre. Une autre preuve de cette thèse consiste à dire que si l'intellect n'était que passif, alors il ne serait pas libre puisque toute puissance libre est active. Voici une autre raison pour dire que l'intellect agit : après qu'il « ait été informé par quelques intelligibles ou intellections, il peut alors discourir par soi et faire des progrès et intelliger les autres choses »¹⁷⁵. Oresme s'inspire en cela d'Aristote qui affirme que

« la représentation délibérative appartient aux animaux doués de raison. En effet, décider entre cette action-ci ou celle-là, c'est déjà une opération qui relève du calcul et qui, nécessairement, implique toujours une unité de mesure, puisque, de deux choses, on poursuit celle qui offre le plus d'intérêt; d'où la capacité de faire l'unité à partir de plusieurs représentations »¹⁷⁶.

Si l'intellect parvient à délibérer entre deux choses, alors on peut effectivement conclure avec Oresme qu'il agit. La troisième preuve est d'ordre moral. En effet, si l'intellect n'était pas agent, alors il serait difficile de blâmer ou de louer quelqu'un pour ses actes commis. Ainsi, l'idée principale est la suivante : « pour le seul fait de pâtir, il n'y a ni louange ni blâme »¹⁷⁷. Nous ne pouvons pas blâmer un sens de recevoir des sensibles : ce sens n'a pas le choix, il est déterminé par eux. Enfin, à partir de l'idée que l'agir est plus noble que le pâtir, il s'ensuit que les phantasmes seraient plus nobles que l'intellect si ce dernier ne faisait que recevoir. Ceci est erroné puisqu'on ne peut penser avoir un intellect moins noble que les phantasmes.

¹⁷³ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [345].

¹⁷⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [345].

¹⁷⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 27, [345].

¹⁷⁶ ARISTOTE, *De l'âme*, 1993, III, 11, 434 a 8-10.

¹⁷⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [345].

La troisième conclusion, qui est la thèse principale d'Oresme, est de dire que c'est « le même intellect en nous qui agit et qui pâtit par rapport à l'intellection »¹⁷⁸. Ainsi, l'originalité d'Oresme est qu'il établit qu'il n'y a qu'un seul intellect qui est à la fois actif et passif. Il est original par rapport à Averroès et Avempace, mais on pourrait dire que sa position ressemble étrangement aux positions d'Ockham et de Buridan sur la question. Voyons à présent comment il prouve sa thèse. Il le fait avec quatre arguments.

D'abord, on n'a pas besoin de poser une multitude, c'est-à-dire un intellect qui serait patient et un autre qui serait agent, lorsqu'un seul peut être les deux à la fois. Oresme indique que cela se peut parce qu'une « chose peut être totalement passive et partiellement agente en soi-même, agissant avec autre chose, comme c'est le cas du sens qui pâtit du sensible et agit avec le sensible dans la sensation elle-même »¹⁷⁹. Oresme s'oppose à Aristote, qui semble établir une multitude, qui pose que « [...] c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière »¹⁸⁰. Mais, dans cette citation souvent discutée, il n'est pas clair si Aristote ne parle pas du même intellect, sous deux rapports.

La deuxième raison est qu'aussitôt « que l'intellect a une espèce, et qu'il n'y a pas d'empêchement, il peut produire l'intellection, car chaque chose tend à la perfection naturelle de soi, comme nous voyons que l'eau se refroidit par elle-même et agit sur soi »¹⁸¹. Cela se produit en raison du fait que « la puissance active est le principe de changement en autre chose, mais aussi en soi-même en tant qu'autre »¹⁸². Ainsi donc, l'intellect produit une intellection parce que c'est dans sa perfection d'accomplir cette tâche. L'intellect est une puissance qui a la possibilité de se changer soi-même et de changer autre chose, ce qui revient à dire qu'il est actif et passif, qu'il a la possibilité d'abstraire, qu'il intellige quand il le veut.

¹⁷⁸ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [345].

¹⁷⁹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [346].

¹⁸⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, 1993, III 5 430 a 13.

¹⁸¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [346].

¹⁸² NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [346].

La troisième raison rejoint la deuxième et affirme que cela s'applique aussi « au suprême degré dans le mouvement spirituel dans lequel une même chose peut se mouvoir elle-même »¹⁸³. Ainsi, les divinités ont la capacité de se mouvoir elles-mêmes, ce qui confirme qu'elles sont agentes et patientes à la fois.

La quatrième raison pour justifier que l'intellect agent et l'intellect possible sont une seule et unique entité est qu'il ne peut y avoir deux âmes intellectives : si on pose deux intellects, on revient à poser deux âmes.

Après avoir prouvé sa thèse principale, Oresme, se référant à l'idée de l'intellect qui est parfois agent et patient, s'adresse à lui-même une objection : on ne peut pas affirmer qu'une même chose est à la fois plus noble qu'elle-même ou qu'une même chose peut être contraire à soi. Oresme répond à cette objection en posant une gradation dans ce qu'il entend. Il indique que, « d'une certaine façon, il n'est pas nécessaire dans l'absolu que l'agent soit plus noble que le patient »¹⁸⁴. Autrement dit, il faut comprendre que l'intellect est plus noble lorsqu'il agit que lorsqu'il pâtit, mais il n'en demeure pas moins unique. De plus, il explique qu'au niveau spirituel, on peut poser des contraires, comme l'agent et le patient à propos d'une entité, mais, au niveau corporel, c'est impossible.

4.7 Réfutation des objections en sens contraire

Dans ce passage, Oresme revient sur les quatre objections à l'endroit de la thèse de l'existence de l'intellect agent. La première objection est l'idée que, puisque le sens agent n'est pas posé, alors il ne faut pas poser un intellect agent. Cette conclusion tient au fait que l'objecteur s'inspire d'Aristote à propos de l'idée que « la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles »¹⁸⁵. Oresme réfute l'idée selon laquelle il y a correspondance entre l'intellect agent et le sens agent de deux façons. D'une part, il indique

¹⁸³ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 28, [346].

¹⁸⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 29, [346].

¹⁸⁵ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 a 18.

que le « sens agit sur la sensation, mais n'agit pas sur le sensible, bien au contraire »¹⁸⁶; ceci n'est pas la même chose dont parlait Aristote. En effet, les objets sensibles étant eux-mêmes en acte, il n'est pas besoin d'un sens pour les actualiser, ils le sont simplement. Il est évident que le sens n'agit pas sur le sensible. D'autre part, il indique que l'intellect « est plus actif, car il est une puissance libre »¹⁸⁷. L'intellect est plus actif que le sens parce que, contrairement aux sens, il est une puissance libre. Les sens ne sont pas libres puisqu'ils reçoivent des sensibles; ils n'ont pas la volonté de choisir. Ainsi, il n'y a pas de sens agent, alors on ne peut établir d'analogie avec l'intellect.

La deuxième objection est l'affirmation de l'intellect, à la fois agent et possible. En ce sens, Oresme s'oppose à Averroès qui les pose comme étant distincts. Cette distinction tient dans l'idée que l'intellect agent « n'intellige pas quelque chose d'extérieur à lui ni ne reçoit quelque intellection nouvelle, bien au contraire de l'intellect possible »¹⁸⁸. On comprendra par ce passage que selon Averroès, l'intellect agent ne peut faire ce que fait l'intellect possible. Pour Oresme, c'est la même chose qui intellige les choses extérieures à elle et qui reçoit les nouvelles choses. En effet, pour lui, il n'y a pas lieu de poser un intellect possible pour tous les hommes et il n'est pas aussi nécessaire de poser une distinction réelle dans l'individu entre un intellect agent et un intellect possible. On pourrait penser qu'Aristote va aussi en ce sens lorsqu'il affirme « qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière »¹⁸⁹. Le problème se situe dans la compréhension de l'analogie à la lumière. En effet, il y a deux manières de la comprendre. D'une part, on peut comparer l'intellection à l'acte de voir et se dire que l'intellect est requis dans l'intellection, comme la lumière l'est dans l'acte de voir les choses. D'autre part, la lumière ne serait que le milieu dans lequel ce dernier permet de voir, par exemple, les couleurs des choses.

La troisième objection consiste à dire qu'il n'est pas nécessaire de poser un intellect agent car « les phantasmes des sens intérieurs suffisent largement à mouvoir l'intellect

¹⁸⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 29, [347].

¹⁸⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 29, [347].

¹⁸⁸ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 29, [347].

¹⁸⁹ ARISTOTE, *De l'âme*, 1993, III 5 430 a 13.

possible »¹⁹⁰. Cependant, comme on l'a vu, les phantasmes ne suffisent pas à mouvoir l'intellect et ne le déterminent pas puisqu'il se détermine lui-même. Oresme indique que le Commentateur, cependant, irait en ce sens, pour la raison qu'il « faut donner un agent qui soit plus noble que les phantasmes »¹⁹¹. Comme on l'a aussi remarqué, l'idée de la noblesse d'une chose est relative plutôt qu'absolue selon Oresme.

La dernière objection est qu'il y aurait deux intellects si on posait un intellect agent et un intellect possible. Oresme réfute cette idée qu'il attribue plutôt à Averroès. Ce dernier affirme que l'intellect agent et l'intellect possible « diffèrent comme l'acte et la puissance, et comme la matière et la forme »¹⁹². Chez Averroès, l'intellect agent s'actualise par l'entremise de l'intellect possible. Par contre, pour Oresme, l'intellect agent ne peut être autre chose qu'une puissance. Ceci soulève un problème : comment une puissance peut-elle être passive? Est-ce que cela vient bouleverser la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible? Est-ce que cela affaiblit la position d'Oresme concernant l'intellect agent et l'intellect possible comme étant à la fois la même chose?

4.8 Conclusion à la Question 5

La thèse d'Oresme est qu'il existe un intellect qui est agent et possible, sans qu'il soit nécessaire de faire cette distinction, et qu'il se situe dans l'homme. La pertinence de cette question dans l'ensemble de notre mémoire consiste à prouver qu'Oresme utilise le principe de parcimonie dans ses explications théoriques. Dans la question 5 du livre III, Oresme s'attarde sur le statut ontologique de l'intellect : parfois celui-ci est patient, parfois il est agent, mais chaque fois il est un. L'analyse que fait Oresme démontre clairement qu'il utilise, dans ses explications, le principe de parcimonie afin d'éviter de multiplier les entités. De cette manière, nous croyons qu'Oresme aborde un autre aspect du nominalisme. C'est la raison pour laquelle cette question a été étudiée. Elle ne concerne pas directement la querelle

¹⁹⁰ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 24, [341].

¹⁹¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 29, [347].

¹⁹² NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 5, p. 29, [347].

des universaux et sa thèse positive du nominalisme tel que démontré au chapitre III, mais met en évidence un souci méthodologique de parcimonie.

4.9 Introduction à la Question 10

Dans cette section, nous analyserons la question 10 intitulée « Est-ce que la *species* intelligible, l'acte d'intellection et l'habitus sont distincts dans l'intellect? ». Pour bien analyser cette question, nous allons utiliser les résultats obtenus précédemment dans le chapitre III. Dans ce chapitre, nous avons précisé qu'Oresme rejetait l'universalité comme substance immanente afin de la poser dans la signification : un concept signifie un seul ou plusieurs individus. On a établi, avec ceci, le nominalisme d'Oresme. Mais pour confirmer cette thèse, nous avons étudié la sémantique d'Oresme. À travers cette sémantique, nous avons découvert toute la richesse du nominalisme d'Oresme. Nous avons même pu le comparer avec son contemporain, Guillaume d'Ockham. Cependant, après avoir établi la sémantique et le nominalisme d'Oresme, nous nous sommes tournés vers le fait de savoir si l'intellect intellige à partir d'un concept singulier ou à partir d'un concept universel pour découvrir que, chez Oresme, il existait un concept mi-universel mi-singulier qui passe de l'un à l'autre suivant le nombre de circonstances considérées ou pas. Cette question-ci devenait centrale dans la question 14. Mais, elle servait, elle aussi, à démontrer le nominalisme d'Oresme et, par le fait même, que l'universalité réside dans la signification; son nominalisme étant donc une réponse au problème de la querelle des universaux.

À présent, nous sommes en mesure d'analyser, à partir de l'instrument sémantique d'Oresme, la question 10 du livre III. Avec la sémantique d'Oresme, nous découvrons que les autres questions sont des preuves du nominalisme d'Oresme : en effet, la question 5 du livre III semble démontrer le nominalisme d'Oresme par l'entremise du principe méthodologique de parcimonie. Non seulement il attribue aux concepts généraux un statut à partir de la signification qu'ils possèdent, mais en plus il utilise le principe du rasoir d'Ockham afin de réduire le nombre d'entités dans l'analyse épistémologique. Dans ce commentaire, nous

dévoilerons les différentes entités reconnues par Oresme dans l'acquisition de la connaissance.

Nous verrons donc comment, par ce même principe de parcimonie, Oresme parvient à résoudre un problème en réduisant le nombre d'entités dans ses propres explications théoriques. Commençons par établir la structure de la question. D'abord, il y a huit objections pour affirmer que la *species* et l'acte d'intellection ne sont pas distincts. Par la suite, il y a trois arguments concernant l'habitus. Puis, Oresme recourt à Aristote afin de poser des arguments en sens contraire des objections. Ensuite, nous retrouverons la position d'Oresme et c'est sur quoi nous nous attarderons le plus. Enfin, il y aura les réponses aux objections posées en premier lieu.

4.10 Les arguments au sujet de la *species* et de l'acte

En premier, on pose huit arguments pour dire que la *species* et l'acte sont la même chose. Ces huit arguments précisent que l'acte et la *species* n'ont pas besoin d'être séparés afin que l'on puisse intelliger : il suffit de poser une seule entité, à savoir l'acte, pour que l'on intellige. Par la suite, on passe à la question de l'habitus : est-il nécessaire de poser un habitus en plus de l'intellect ? On dénombre trois arguments justifiant qu'il n'est pas nécessaire de poser un habitus en plus. Après avoir montré que l'acte, la *species* et l'habitus sont la même chose, on propose six arguments en sens contraire : des arguments qui posent que ces entités sont distinctes.

Ayant posé ces objections, on dit que, dans la nature, il y a ces accidents qui sont distincts de l'âme ; ces distinctions, par contre, ne se retrouvent pas chez les Intelligences ou en Dieu. En ce qui concerne notre intellect, les choses, nous dit Oresme, se déroulent différemment. Pour en faire l'analyse, Oresme indique qu'il faut d'abord définir ce qu'on entend par le nom *species*, acte et habitus. Par la suite, il faut voir s'ils se distinguent et, si tel est le cas, de quelle manière.

Au sujet de la définition de leurs noms, Oresme indique que « la *species*, l'image, la représentation ou la similitude, c'est la même chose »¹⁹³. Ces noms sont attribués à la qualité qui représente naturellement l'objet. Cette représentation se fait de la même manière que « l'image du miroir est semblable à l'objet »¹⁹⁴.

Concernant la définition de l'acte, Oresme dit qu'il est « le mouvement même de l'âme »¹⁹⁵. Le mouvement de l'âme est l'idée « qu'elle agisse et qu'elle connaisse »¹⁹⁶. Ainsi, l'acte de l'âme est de considérer, c'est-à-dire porter une attention sur quelque chose.

Oresme nous dit que, au sujet de la définition de l'habitus, c'est une « inclination à l'acte ou ce par quoi nous sommes inclinés à tel acte »¹⁹⁷. L'inclination est comparée à une loi de la nature, le poids; toutefois, celle qui concerne l'intellect n'est pas une loi car il y a la possibilité de choisir, à savoir le libre arbitre. D'où l'adage tiré d'Aristote stipulant que l'intellect intellige quand il le veut :

« Et le motif pourquoi un animal semble n'avoir pas d'opinion, c'est qu'il ne possède pas celle que fournit un raisonnement conclusif, alors que la représentation délibérative l'implique. Aussi l'appétit ne suppose-t-il pas la faculté délibérative. D'ailleurs, quelquefois, il remporte sur elle la victoire et déclenche le souhait; et, d'autres fois, c'est l'opinion qui l'emporte sur la représentation délibérative, comme une sphère, l'appétit sur l'appétit, quand il n'y a pas maîtrise de soi; bien que par nature, ce soit toujours l'appétit supérieur qui ait le plus d'autorité et imprime le mouvement »¹⁹⁸.

Voilà en ce qui concerne les définitions des noms. Il faut à présent s'attarder sur leurs distinctions selon Oresme. Pour développer ce point, le maître normand pose quatre conclusions, et quatre corollaires à la troisième. Il faut à présent examiner celles-ci.

Au sujet de cette distinction, Oresme pose, comme première conclusion, qu'il y a des *species*, autrement dit, les *species* des qualités représentent les formes sensibles. Un autre point concernant la première conclusion consiste à dire que l'âme intellige à partir d'une

¹⁹³ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 34 [387].

¹⁹⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 34 [387].

¹⁹⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 34 [387].

¹⁹⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 34 [387].

¹⁹⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 34 [387].

¹⁹⁸ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 12, 434 a 10-15.

qualité qui représente l'intelligible « puisqu'elle ne peut recevoir celui-là même »¹⁹⁹. Comme le soutient Aristote, « ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme »²⁰⁰. Ces deux arguments insistent pour dire qu'il y a une *species* afin de poser la distinction entre la *species* et l'acte.

La deuxième conclusion à laquelle parvient Oresme est la suivante : l'acte de l'âme et le mouvement de l'âme, c'est la même chose. C'est ce qu'Oresme nomme une définition commune, car « le mouvement considéré comme un flux est un accident distinct, alors il en va également ainsi du mouvement de l'âme »²⁰¹.

La troisième conclusion indique que « dans tout acte ou mouvement de l'âme de ce genre, une qualité est acquise ou intensifiée ou diminuée ou perdue »²⁰². Oresme prouve cette idée à partir d'Aristote pour qui le mouvement est une altération; or, la définition de l'altération est qu'il y a quelque chose d'acquis ou de perdu. Le fait qu'une qualité puisse être altérée entraîne quatre corollaires.

Le premier corollaire concerne le fait que, si l'acte est intensifié et accéléré, alors la *species* est diminuée. Ce corollaire établit le principe suivant lequel il y a correspondance entre l'augmentation d'un acte et la diminution d'un autre : quand l'un augmente, alors l'autre diminue. Le deuxième corollaire indique que, de ce qui précède, il est évident que la *species* ne précède pas l'acte d'intellection, car c'est par l'entremise de l'acte qu'elle est acquise. Le troisième, quant à lui, indique « qu'il n'y a jamais acte d'intellection sans qu'une telle *species* ou qualité ou similitude soit intensifiée »²⁰³. Le quatrième, enfin, indique ceci : si la *species* est diminuée, l'intellect n'agira en ce sens que « s'il introduit une similitude contraire et une opinion contraire »²⁰⁴.

Il y a une quatrième conclusion au sujet de la distinction et elle concerne l'habitus. Oresme indique que l'habitus est une *species* qui connote « une plus grande fermeté »²⁰⁵. De

¹⁹⁹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 34-35 [388].

²⁰⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 8, 431 b 29

²⁰¹ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 35 [388].

²⁰² NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 35 [388].

²⁰³ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 36 [389].

²⁰⁴ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 36 [389].

²⁰⁵ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 36 [389].

plus, l'habitus peut incliner l'intellect, ce que ne peut faire la *species*, car elle est insuffisamment intensifiée. On en vient à la thèse centrale d'Oresme : « c'est la même qualité qui est appelée acte lorsqu'elle est acquise et lorsque l'intellect connaît, et qui n'est appelée *species* que lorsque ce n'est pas le cas, et qui est appelée habitus lorsqu'elle est bien ferme et incline l'esprit »²⁰⁶. Oresme pose donc que ces trois qualités sont distinctes de par leurs intensités, mais c'est toujours la même qualité qui est posée. Oresme ne voit aucunement la nécessité de poser une multitude d'entités quand le degré d'intensité permet de signifier la manière de les nommer. C'est pourquoi il mentionne qu'« il ne semble pas raisonnable de poser une telle multitude sans raison coagente »²⁰⁷.

4.11 Conclusion à la Question 10

Nous avons utilisé cette question pour montrer comment, dans la terminologie oresmienne, un même concept pouvait se nommer de manière différente selon ce à quoi il renvoie, selon ce qu'il connote. Si ce concept connote une chose avec fermeté, alors il est nommé habitus; s'il connote avec encore moins de fermeté, alors, c'est l'acte; enfin, il est *species*. Or, tout ce passe comme si c'était la même chose mais nommée différemment. Cela démontre, de toute évidence, chez Oresme, un principe méthodologique de parcimonie dans l'explication d'une théorie de la connaissance.

²⁰⁶ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 36 [389-390].

²⁰⁷ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 10, p. 36 [390].

CONCLUSION

Il est maintenant temps de revenir sur l'objectif de notre mémoire, objectif qui était de montrer le nominalisme d'Oresme. Nous voulions, pour tenter de répondre au problème du nominalisme chez Oresme, l'insérer dans la querelle des universaux afin de postuler qu'elle aurait été sa réponse. S'il avait posé que les universaux existaient dans la substance, alors nous n'aurions pu insister sur une position nominaliste. Cela ne fut pas le cas.

La querelle des universaux s'interroge sur le statut à attribuer aux concepts généraux. La réponse du nominalisme est de poser, dans la signification, l'attribution générale d'un terme ou concept. Il nous fallait donc montrer que, chez Oresme, il y avait cette idée selon laquelle les concepts généraux n'étaient pas des entités extraites de la substance, mais signifiaient plusieurs individus. Nous avons donc montré avec la sémantique oresmienne tirée de la question 14 du livre III, que les concepts généraux signifiaient plusieurs individus.

Une autre question a surgi à propos de tels concepts généraux : ces concepts généraux étaient-ils premiers dans l'acquisition ou seconds par rapport aux concepts singuliers? Cette question est devenue centrale dans notre mémoire parce qu'elle nous permettait de jeter les fondations d'une théorie de la connaissance. Comment connaissons-nous une chose? Est-ce par l'intermédiaire d'un concept représentant plusieurs individus ou bien est-ce par un concept représentant un seul individu?

Nous avons vu que, chez Oresme, la théorie de la connaissance rend compte de l'universalité à partir de la singularité. En effet, il n'y a que des entités singulières, tout comme chez Ockham. De plus, Oresme indique qu'il n'y a qu'un concept connotatif qui permet la connaissance d'une chose. Or, ce concept est dit mi-universel mi-singulier car, dans l'acquisition de la chose perçue, nous percevons d'abord cette chose confusément et, par la suite, avec les *connotata* qui sont acquis, nous circonscrivons la chose avec plus de précision.

C'est de cette manière que la théorie de la connaissance d'Oresme s'établit. Or, cela étant, il nous est alors devenu facile de justifier la thèse selon laquelle Oresme défend un nominalisme concernant le statut ontologique des universaux. L'insérer dans la querelle, afin de saisir la réponse qu'il aurait soutenue, devenait facile parce qu'il a établi dans la signification la généralité : sa position, donc, était vraisemblablement nominaliste.

Sa position nominaliste étant établie, nous avons voulu vérifier comment cela se concrétisait vis-à-vis d'autres problèmes reliés à la connaissance. Pour ce faire, nous avons d'abord utilisé la question 5 concernant le problème de l'intellect agent. Après avoir insisté sur l'origine de ce problème et montré les solutions proposées, nous sommes parvenus à la solution originale d'Oresme basée sur sa position nominaliste. En effet, pour Oresme, il ne sert à rien de multiplier les entités, à savoir poser un intellect agent et un intellect possible, quand il suffit d'en poser un seul signifiant parfois l'agent et parfois le possible. Ce qui ressort de cette question est l'idée, essentielle au nominalisme, de simplifier l'ontologie au maximum dans l'explication. C'est ce que démontre parfaitement Oresme dans cette question. Il semble adhérer au principe méthodologique de parcimonie.

De la même manière, Oresme parvient à résoudre un autre problème à travers la question 10 concernant une qualité subjective nommée *species*, *habitus* et *acte*. Encore une fois, par l'entremise de sa théorie sémantique qui propose un nominalisme concernant les termes généraux, il parvient à démontrer – ce que nous avons cherché à faire dans l'analyse précédente – qu'il ne sert à rien de multiplier des entités dans le processus d'explication de la théorie de la connaissance. Il suffit de comprendre que c'est la même qualité qui est nommée parfois *species*, *habitus* et *acte*, selon la signification qu'on lui accorde suivant l'intensité de celle-ci.

Ces deux analyses ont montré clairement qu'Oresme a utilisé dans ces explications l'une des clefs de l'instrumentation nominaliste. L'outillage cherche à réduire au maximum les entités dans l'explication. C'est aussi à travers ces analyses que nous voyons apparaître une autre clef de l'instrumentation, celle de la signification et de la connotation. Dans le cas de la question 5, nous voyons bien que c'est la même entité qui signifie parfois l'intellect agent et parfois l'intellect possible. Ce qui ressort de la question 10 réside dans l'idée que la

même qualité peut être connotée avec plus ou moins d'intensité. Comme le fait remarquer Oresme,

« lorsque le sensible agit et le sens pâtit, alors cette qualité est appelée *species* uniquement, et elle cesse d'exister en l'absence du sensible. Mais, par la suite, si le sens intervient et agit avec le sensible, alors elle est appelée *acte de sentir* et *connaissance*; dans ce cas, elle est affermie dans le sens intérieur et peut demeurer en l'absence de l'objet. C'est pourquoi, si elle est bien affermie et intensifiée par de nombreux actes, cette qualité sera alors appelée *habitus*, car elle incline le connaissant vers une opération et vers un acte second »²⁰⁸.

Ainsi, nous voyons que la notion de connotation définie à partir de la sémantique oresmienne vient réduire, à sa manière, l'ontologie. C'est donc l'intensité de la qualité qui détermine ce à quoi elle renvoie ou connote. Nous voulions démontrer qu'Oresme soutient une position nominaliste. Il l'utilise non seulement en ce qui concerne l'explication des concepts généraux mais aussi dans d'autres résolutions de problèmes comme l'ont démontré les analyses des questions 5 et 10. Par contre, il serait intéressant de suivre, à travers l'ensemble du *Traité de l'âme* d'Oresme, les autres questions qui pourraient venir justifier ou restreindre quelque peu le propos tenu dans ce mémoire.

²⁰⁸ NICOLE ORESME, *Quaestiones De Anima*, III, 11, [395]. « [...] dum sensibile agit et sensus patitur, tunc illa qualitas vocatur *species* solum, et desinit esse absente sensibili. Sed postea, si sensus concurrat et agat cum hoc, tunc vocatur *actus sentiendi* et *cognitio*, et tunc firmatur in sensu interiore et potest manere in abstentia objecti. Et ideo, si sit bene firmata et intensa per multos acus, tunc huiusmodi qualitas vocatur *habitus*, quia inclinat cognoscens ad operationem et ad actum secundum ».

RÉFÉRENCES

- ARISTOTE, *De l'âme*, (trad. R. BODÉÜS), Paris, GF Flammarion, 1993, 293 p.
- *De la sensation et des sensibles*, in *Petits Traités d'histoire naturelle* (trad. R. Mugnier), Paris, Les Belles Lettres, 1965
- *Éthique à Nicomaque* (trad. R. Bodéüs), Paris, GF Flammarion, 2004
- *Organon : I Catégories. II De l'interprétation* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1989.
- *Métaphysique* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 2000
- *Physique* (trad. Pierre Pellegrin), Paris, GF Flammarion, 2002
- BORCHERT, E., « Nicolaus Oresme », in *Lexikon für Theologie und Kirche*, J. Höfer Herder, Freiburg i. B., 2^e édition, 7, 1962, col. 996.
- BURIDAN, J., *Questiones in De Anima* lb. 3, q. 8, in J. A. ZUPKO (éd.), *John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De Anima' (Third Redaction)*, Ph.D. diss., Cornell University, 1989, 2 vols. Ann Arbor, University Microfilms International, 1990, p. 288.
- DIXSAUT, M., *Platon*, Paris, Vrin (Bibliothèques des philosophies), 2003.
- GAGNON, C. « Le statut ontologique des *species in medio* chez Nicole Oresme », in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, LX (1993), p. 195-205.
- GOODMAN, N., *The Structure of Appearance*, 3^e éd., Dordrecht, 1977
- GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique, première partie* (trad. J. Biard), Mauvezin, T. E. R., 1988 (rééd. 1993)
- HANSEN, B., *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of His De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985.

- LARGEAULT, J., *Enquête sur le nominalisme*, Louvain, Nauwelaerts, 1971.
- LIBERA, A. DE., *La philosophie médiévale*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je? », n° 1044), 1992.
- *La philosophie médiévale*, Paris, PUF (coll. « Premier cycle »), 1993.
 - *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, éd. du Seuil, 1996.
 - *L'art des généralités*, Paris, Aubier, 1999.
- MARSHALL, P., *Nicolas Oresme's « Quaestiones super libros Aristotelis de anima »: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1980.
- PANACCIO, C., « Guillaume d'Occam : signification et supposition », in L. BRIND'AMOUR, et F. VANCE, (éd.), *Archéologie du signe*, Toronto, Pontifical Institute, 1983, p. 265-286.
- « Nominalisme ockhamiste et nominalisme contemporain », in *Dialogue*, vol. 26, 1987, 283 p.
 - « La question du nominalisme », in *Encyclopédie philosophique universelle*, tome I : *L'univers philosophique* (éd. A. Jacob), Paris, PUF, 1989, 566-573 p.
 - *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1991.
 - *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, éd. du Seuil, p. 268.
- PANACCIO, C. et BENDWELL, I., « Le nominalisme d'Oresme et la sémantique de la connotation dans les *Quaestiones in Aristotelis De Anima* », in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE ET L. STURLESE, *Ad Ingenii Acuitionem Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2006, p. 281-302 .
- PATAR, B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan [De prima lectura]*, Louvain, Peeters (coll. « Philosophes Médiévaux », XXIX), 1991.

- *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Longueuil, Fides, Presse Philosophique, 2006.
- PLATON, *La République* (trad. G. Leroux), Paris, Flammarion, 2001, 801 p.
- PORPHYRE, *Isagogè* (trad. A. de Libera et A.-Ph. Segonds), Paris, Vrin, 1998.
- QUILLET, J. (éd.), *Autour de Nicolas Oresme*, Paris, Vrin, 1990.
- SONDAG, G., *Duns Scot*, Paris, Vrin (Bibliothèque des philosophies), 2005.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (trad. A.-M. Roguet), Paris, éd. du Cerf, 1984-1986, tome I.
- TWEEDALE, MARTIN M., (1998), « Abelard, Peter », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (Ed.), London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/B116>>, Consulté le 14 décembre 2008
- « William of Champeaux », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (Ed.), London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/B115>>, Consulté le 14 décembre 2008
- « Roscelin of Compiègne », Dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (Ed.), London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/B101>>, Consulté le 14 décembre 2008
- WALLACE, W. A. « The Philosophical Setting of Medieval Science », in D. C. LINDBERG (éd.), *Science in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press (The Chicago History of Science and Medicine), 1978, p. 91-145.