

UNIVERSITÉ DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE : HUMANITÉS ET LANGUES

THÈSE présentée par :

Laura Moaté

soutenue le : **23 mars 2023 à 14h au CESR**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Tours**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

IMAGINATIO PER INTELLECTUM :
Intuition, abstraction et sensibilité
chez Pierre d'Auriol

THÈSE dirigée par :

M. BIARD Joël

Professeur émérite, Université de Tours

RAPPORTEURS :

M. GRELLARD Christophe

Directeur d'études, EPHE-PSL

M. ROBERT Aurélien

Directeur de recherche, SPHERE, Paris Descartes

JURY : (*directeur, rapporteurs, présidente, examinateur*)

M. BIARD Joël

Professeur émérite, Université de Tours

M GRELLARD Christophe

Directeur d'études, EPHE-PSL

M. ROBERT Aurélien

Directeur de recherche, SPHERE, Paris Descartes

Mme MARIANI-ZINI Fosca

Professeur d'université, Université de Tours

Mme SUAREZ-NANI Tiziana

Professeur émérite, Université de Fribourg

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu au Professeur Joël Biard qui, depuis mes années de Master, soutient mes travaux et mes projets par la constance de son investissement, la rigueur de sa pratique de la recherche et la pertinence des conseils prodigués, qui excédèrent souvent la philosophie médiévale. Je remercie également Aurélien Robert, rapporteur de cette thèse, d'avoir toujours pris le temps, même quand il n'en avait que peu, de me venir en aide. Ma persévérance dans le travail doit beaucoup à sa générosité. Christophe Grellard a accepté d'être rapporteur de cette thèse. J'ai reçu cette nouvelle comme un honneur : que ces quelques lignes permettent de lui exprimer ma reconnaissance. De même, ce travail n'aurait pas vu le jour sans les travaux de Tiziana Suarez-Nani. Je la remercie de l'avoir accompagné, depuis sa conception jusqu'à son accomplissement, en me permettant de le soutenir sous son regard. Fosca Mariani-Zini m'a offert sa confiance en tant qu'enseignante et me la renouvèle aujourd'hui en tant que chercheur. Je la remercie de ce soutien toujours réitéré.

Je remercie par ailleurs les universités qui m'ont accueillie, comme étudiante puis comme professeur. L'Université de Tours, d'abord, qui a formé l'apprentie que j'étais, a ensuite employé le jeune chercheur que je suis devenue. L'Université de Rouen et l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne m'ont également fait confiance et offert d'enseigner, ce dont je suis infiniment reconnaissante. Enfin, l'Ecole Française de Rome m'a ouvert ses portes et permis de travailler dans le plus beau cadre qui soit, berçant cette thèse du parfum des orangers.

J'ai la chance d'avoir de nombreux collègues à remercier, ce que mon frère me souhaitait dans sa propre thèse il y a quelques années. Véronique Decaix, Meryem Sebti, Stève Bobillier, Bill Duba, Giacomo Fornasieri, Hamid Taieb et Juhana Toivanen ont tous, que ce soit en me fournissant leurs inédits, leurs conseils ou encore leur soutien, contribué non seulement à l'achèvement de ce travail, mais aussi à me donner le goût de la recherche et de son monde, peuplé d'individualité que l'on se réjouit d'avoir pu rencontrer. Que ceux qui auront été oubliés reçoivent mes excuses, et la certitude de ma reconnaissance. Hélène Chazal, en acceptant de jeter son œil de lynx dans mes brouillons sibyllins, m'a évité un nombre d'erreurs qu'il serait indécent de mentionner. Qu'elle en soit vivement remerciée.

Mes amis, qui se reconnaîtront sans que j'aie besoin de les nommer, méritent plus que quelques mots tant leur patience aura été éprouvée durant cette thèse. Tous demeurent aujourd'hui : ma gratitude est à la hauteur de leur mérite.

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

Ce travail de thèse porte sur la théorie de la connaissance et l'ontologie de Pierre d'Auriol, théologien franciscain du début du XIV^e siècle. Il cherche à démontrer que, loin de se réduire à la thèse de l'*esse apparens*, la pensée d'Auriol s'inscrit dans une démarche beaucoup plus large, visant à la fois à instaurer le concept comme foyer de l'édifice noétique, mais aussi à poser le concours des puissances de l'âme comme indispensable à toute intellection. La théorie aurélienne de la connaissance possède donc l'individu comme composé physico-psychique pour fondement. La démonstration s'articule en trois temps. La première partie revient sur l'histoire de la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, avant d'étudier son usage chez Auriol. La seconde s'intéresse au statut de l'*imaginatio per intellectum*, en pensant l'être du concept, celui du phantasme et celui du discours. Enfin, la troisième partie propose une analyse de la psychologie déployée par Auriol, l'ontologie qui la sous-tend, et ses conséquences pour l'homme tout entier, résolument conçu comme incarné.

Mots-clés : Pierre d'Auriol – Intentionnalité – Théorie de la connaissance – Métaphysique – Imagination – Intellect – Psychologie – Sciences – Cogitative – *Esse apparens* – Ontologie – Âme – Verbe mental – Mémoire – Émotions.

RÉSUMÉ EN ANGLAIS

This thesis deals with the theory of knowledge and the ontology of Pierre d'Auriol, a Franciscan theologian of the early 14th century. It seeks to demonstrate that, far from being reduced to the thesis of *esse apparens*, Auriol's thought is part of a much broader approach, aiming both at establishing the concept as the focus of the noetic edifice, and at positing the contribution of the powers of the soul as indispensable to all intellection. The Aureolian theory of knowledge thus has the individual as a physico-psychic compound for foundation. The demonstration is articulated in three times. The first part goes back over the history of the distinction between intuitive knowledge and abstractive knowledge, before studying its use in Auriol. The second part is interested in the status of *imaginatio per intellectum*, by thinking the being of concepts, that of the phantasm and that of the discourse. Finally, the third part proposes an analysis of the psychology deployed by Auriol, the ontology that underlies it, and its consequences for the whole man, resolutely conceived as incarnate.

Key-words : Pierre d'Auriol – Intentionality – Theory of knowledge – Metaphysics – Imagination – Intellect – Psychology – Science – Cogitative power – *Esse apparens* – Ontology – Soul – Mental language – Memory – Emotions.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

En 1479, Sixte IV offre à la basilique Saint François, à Assise, une large tapisserie rendant hommage au fondateur des trois ordres franciscains. Cette tapisserie représente un arbre portant sur ses ramifications les plus grands disciples, saints ou penseurs, qui firent la renommée intellectuelle et morale des Frères Mineurs. Aux côtés de saint Antoine de Padoue, saint Bonaventure ou encore saint Bernardin de Sienne, Sixte IV choisit de figurer sur cet arbre, et se place entre Bonaventure et Pierre d'Auriol. Ce dernier est élevé au rang de cardinal dans la tapisserie, position qu'il n'occupa jamais, mais qui l'inscrit symboliquement comme l'égal d'un saint et d'un pape, transcrivant sur le tissu l'image d'une renommée lui offrant de figurer sur la liste des hommes les plus émérites de l'Ordre, malgré sa courte existence. Parmi les théologiens majeurs qui firent l'histoire des franciscains, c'est donc Pierre d'Auriol que retient Sixte IV, le choisissant lui et aucun autre pour incarner la mémoire intellectuelle de l'ordre. Peu d'entre nous, aujourd'hui, se souviennent pourtant de son nom et plus personne ne se réclame de sa pensée, Auriol n'ayant laissé derrière lui aucun « isme » propre à assurer une postérité, même déformée. S'il est toujours hasardeux de vouloir déterminer les causes d'un oubli, peu d'auteurs au sein de l'histoire de la pensée n'auront cependant essuyé disparition plus injustifiée, Auriol étant apparu pendant les longues années qui suivirent comme l'égal d'un Scot ou d'un Ockham, qui eux traversèrent l'histoire. Coincé entre deux maîtres qui éclipsèrent son œuvre, intégré dans la foule des prédécesseurs ou des successeurs, Auriol n'a pas acquis la reconnaissance d'apparaître comme un pôle autour duquel s'ordonne la question des héritages et des innovations, laissant sa figure comme celle d'un passeur intégré au sein de controverses auxquelles il participe sans les transformer. Si un auteur de ce type a jamais existé, il est certain qu'Auriol n'en fut pas un, tant l'originalité et la vigueur de sa pensée l'inscrivent dans le mouvement des inclassables, parmi les météores que recèle la pensée médiévale. « Il ressort, en effet, des œuvres d'Auriol que celui-ci n'a jamais été l'esclave d'aucun système déterminé, d'aucun maître, même le plus distingué et le plus renommé, et qu'en philosophie et en théologie il a toujours suivi un chemin personnel et défendu des thèses propres. » dit de lui Alain Teetaert¹, soulignant à la fois la multiplicité des objets philosophiques pour lesquels Auriol a

¹ A. Teetaert, « Pierre Auriol », *Dictionnaire de théologie catholique*, 11, 1931.

proposé une thèse novatrice, mais aussi la profondeur de ses vues dans ces nombreux champs. Or, si Auriol a été redécouvert il y a quelques décennies désormais, force est de constater qu'il n'a été souvent que l'homme d'une seule théorie, celle de l'*esse apparens*, qui semble recouvrir toute son œuvre. Pourtant, peu de penseurs peuvent se prévaloir d'une telle diversité intellectuelle, diversité embrassée au sein d'un systématisme rare, un certain nombre de propositions principielles ordonnant un ruissellement s'infiltrant jusque dans les strates les plus intimes de la condition humaine. Auriol a construit cet édifice dans un dialogue permanent, témoignant de son immense érudition mais aussi de l'impact de sa pensée sur ses contemporains et successeurs. Une étude menée par Chris Schabel², en 2009, montre que, parmi les auteurs les plus cités par Auriol, figurent aussi bien Hervé de Nédellec défendant une théorie des intentions modifiant en profondeur la structure du débat noétique, que Thomas d'Aquin, Duns Scot ou Henri de Gand, mais aussi certaines figures de l'averroïsme telles que Thomas Wylton. Auriol connaît en effet les sources arabes³ et en propose une analyse d'une profonde acuité. Avant même, donc, d'être étudié pour lui-même, la lecture de son monumental *Commentaire des Sentences* permet de disposer d'un point de vue presque synoptique sur ce moment charnière qu'est le début du XIV^e siècle, tant Auriol prend le soin de circonscrire, dans chaque distinction, les points de vue prévalant dans le passé mais aussi à son époque, les présentant dans leur nuance et traçant un itinéraire des plus personnels grâce au secours de sa connaissance encyclopédique. Il est donc dommageable de ne disposer aujourd'hui d'aucune monographie publiée portant sur Auriol lui-même, et de constater que bien peu de thèses⁴ lui ont été consacrées, le *Doctor Facundus* étant, pour une large part, pris dans un réseau de penseurs divers, ou intégré dans une recherche historique autour d'une question précise. Le système aurélien, qui n'a pas été nommé, n'a pas non plus été rendu.

Peut-être faut-il dès lors prendre le temps de présenter notre auteur, dans la mesure où son existence même témoigne des influences reçues et émises, et de la reconnaissance qui lui fut offerte malgré un temps d'activité très court. Il n'est pas pertinent, ici, de suivre un Heidegger revendiquant que le penseur « naît, écrit et meurt ». La trajectoire de son existence rend, au moins partiellement, raison de ses concepts.

² Chris Schabel, « Auriol's Rubrics : Citations of University Theologians in Peter Auriol's Scriptum in Primum Librum Sententiarum », in S. F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch (éds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2009, p.3-38.

³ Russell Freidman, « Peter Auriol » in Stanford encyclopedia of philosophy, (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (éd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/auriol/>>.

⁴ Charles Boylard et Giacomo Fornasieri font figure d'exceptions. Notre travail leur doit beaucoup.

Auriol naît probablement en 1280⁵, fils d'une famille originaire de Cahors et du Quercy. Il fait en 1304 son entrée à l'Université de Paris, où il écoute vraisemblablement Duns Scot. L'influence du Docteur Subtil sur son œuvre sera considérable, qu'Auriol le suive ou s'en affranchisse : c'est lui qui fixe les bornes à travers lesquelles s'articule la théorie aurélienne de la connaissance. Des doutes subsistent quant à la date de son ordonnancement chez les Frères mineurs, mais on la situe autour des années 1300. Il publie en 1311 le *Tractatus de paupertate et paupere usu rerum*, qui s'inscrit dans la querelle franciscaine sur la pauvreté, ce qui suppose qu'il est d'ores et déjà bien établi dans l'Ordre. Dans ce texte, il prend position à la fois contre les conventionnels et les spirituels, qu'il juge respectivement trop laxistes et trop rigoristes. Cette position médiane possède au moins deux conséquences. Elle lui offre la faveur de Clément V, qui valide en 1312 la solution proposée par Auriol, et elle explique la connaissance possédée par Auriol de la mouvance spirituelle, en particulier de Pierre de Jean Olivi qui, s'il n'est jamais cité, semble avoir néanmoins profondément marqué la pensée de notre auteur. En 1312, il est lecteur au *Studium* général des Frères mineurs de Bologne, ville dans laquelle il n'y a pas d'université de théologie. André Teetaert précise que, de ce fait, le clergé régulier aussi bien que le clergé séculier fréquente à l'époque le *studium*. C'est à cette occasion qu'il écrit le *Tractatus de Principiis*, un texte de philosophie naturelle composé de quatre livres dont le dernier manque, soit qu'il ait été perdu, soit que le texte n'ait pas été achevé. Il s'agit de la première œuvre philosophique de Pierre d'Auriol, et y sont abordées des questions très diverses. Auriol commence par la question de la matière et de la forme, puis traite dans le livre II des formes séparées, dans le livre III des corps élémentaires. Il annonce traiter des substances composées dans le livre IV. Ce texte, nous pourrions le constater, semble éminemment marqué par son contexte d'écriture, dans une cité qui voit proliférer l'averroïsme. Auriol se confronte donc dès ses premières œuvres à la pensée du *Commentateur*, qu'il met un point d'honneur à réfuter, mais d'une manière très ambiguë, utilisant dès cette époque les postulats d'Averroès lui-même pour défendre des thèses qui, si elles diffèrent de celles du Cordouan, ne s'en éloignent néanmoins pas fondamentalement. Dès le *Prologue*, c'est d'ailleurs sous le patronage d'Averroès qu'Auriol se place, le citant pour affirmer qu'il faut impérativement poser des principes directeurs dans la recherche philosophique. Dès son séjour à Bologne, Auriol paraît avoir trouvé chez Averroès lui-même un certain nombre de ces principes.

⁵ Les indications biographiques sont extraites de l'article précédemment cité d'A. Teetaert.

Cela n'empêcha jamais Auriol de trouver la faveur des papes, et il devient rapidement un protégé de Jean XXII. Il s'est en effet rendu célèbre pour sa défense de l'Immaculée Conception de la Vierge, en 1314, au sein d'un débat mené contre les Dominicains. La pertinence de sa défense et son brio dans l'art de la controverse lui valent une renommée rapide. Il est à ce moment-là lecteur au *studium generale* de Toulouse. En 1316⁶, ou en 1317, il est bachelier à Paris et, dès 1318, Jean XXII écrit pour donner acte de sa licence en théologie. Ce sont les années de commentaire des *Sentences*, qui valent la production d'un commentaire pléthorique du premier livre, et de *reportationes* des trois suivants. C'est à cette époque également qu'il se trouve surnommé par les qualificatifs les plus élogieux, *doctor eximius*, *doctor novus*, ou *magister praecipuus*. Son originalité et ses innovations théoriques ne sont donc pas passées inaperçues, mais Auriol se consacre ensuite à sa charge ecclésiastique et rédige le *Compendium litteralis sensus totius scripturae*, traité d'exégèse biblique devenu rapidement populaire et qui demeure édité jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Auriol revient à la théologie en 1320 et rédige un important *Quodlibet*, tout en devenant archevêque de Salerne la même année. Il est ordonné archevêque d'Aix en 1321, consécration rapide due, selon Jean XXII, à « la pureté de sa vie, la maturité de son jugement »⁷. Il meurt en 1322, peu après avoir embrassé ce sacerdoce.

Auriol apparaît donc dans un contexte historique troublé. L'opposition entre théologiens et artiens bat son plein, les condamnations de 1277 et le contemporain Concile de Vienne viennent transformer la philosophie d'Averroès en position hérétique, l'ordre des Franciscains est secoué par un débat interne qui prend rapidement des proportions engageant l'Eglise tout entière. Auriol ne nie aucun de ces enjeux, et s'inscrit dans chacun d'entre eux, en proposant une pensée entretenant un rapport au dogme aussi fidèle que nuancé, allant parfois jusqu'à admettre du bout des lèvres un principe imposé que ses démonstrations tendent pourtant à nier. Auriol n'a pas été étudié au sein de cette histoire. Son origine occitane, son séjour à Bologne, ont pourtant nécessité une confrontation avec les thèses hérétiques issues de son propre Ordre. Cette confrontation réussie le conduit à devenir théologien, lecteur des *Sentences*, finalement archevêque d'Aix en Provence adoubé par la papauté avignonnaise, celle-là même qui condamnera Jean de Jandun, Marsile Padoue et Guillaume d'Ockham. D'emblée, Auriol se révèle être un personnage un peu étrange, qui côtoie de près les averroïstes jusqu'à être cité par

⁶ William Duba et Chris Schabel défendent la thèse selon laquelle Auriol n'aurait lu les *Sentences* que durant l'année 1317-1318, et non durant deux ans. Duba, W., and Schabel, C. "Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year-Sentences Lecture at Paris", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 84, 2017, p. 143-179.

⁷ A. Teetaert, *art.cit.*

eux, cite l'Aristote d'Averroès contre celui des docteurs, intervient en plein débat sur la pauvreté de l'Eglise, mais demeure cependant toujours du côté de l'orthodoxie, ou du moins demeure reconnu comme tel. Si, en effet, et malgré leur originalité, les positions de Pierre d'Auriol ne paraissent pas contraires aux décisions conciliaires, il semble néanmoins qu'un certain nombre d'éléments laissent penser que, principalement quand il s'agit de la question des puissances sensibles et de la connaissance abstractive, Auriol intègre un certain nombre de propositions audacieuses, voire dangereuses.

Malgré cette histoire et la disponibilité relative de ses œuvres, Auriol demeure encore largement sous-étudié. À grands traits et en omettant des contributions fondamentales que ce travail ne manquera pas de mentionner, l'analyse de la pensée d'Auriol s'est globalement focalisée sur un concept central de sa noétique, *l'esse apparens*, objet intentionnel autant qu'acte de l'intellect permettant l'apparition de la chose-même *praesentialiter*. Si cet être, qui est un mode d'être de la chose passant à l'acte grâce à l'effort de l'intellect, constitue l'un des aspects les plus novateurs de la pensée aurélienne, force est de constater qu'il n'est en réalité que la flèche d'une cathédrale bâtie sur des fondations plus profondes, plus vastes, et moins étudiées. Il était absolument nécessaire, dans un premier temps, de rendre compte de cette innovation radicale, qui révolutionne sans conteste la manière de concevoir l'intentionnalité, devenant *présence* à un connaissant, refusant toute relation, toute abstraction et prônant un réalisme direct d'apparence radicale. Il a donc fallu étudier le versant objectif de ce concept mais, toute légitime que cette position soit, elle manquait néanmoins certains aspects particulièrement importants de la théorie d'Auriol, qui émergent lorsque l'on cesse de se demander ce que peut l'être apparent, pour déterminer ce qu'il ne peut pas. L'être apparent, chez Auriol, dans sa constitution par l'intellect, répond en effet du concept d'intuition, posé par Scot en opposition à l'abstraction et servant chez ce dernier à penser une connaissance directe, parfaite et paradigmatique des quiddités et des individus. Or, chez Auriol, cette intuition n'est que l'un des quatre modes de la connaissance, et le *Doctor Facundus* s'applique à en limiter drastiquement la portée théorique. L'on en trouve la formulation au sein d'une affirmation présente dès le *Proemium* de son *Commentaire des Sentences*. Si les Franciscains sont présentés comme étant, traditionnellement, les plus grands défenseurs de la primauté de l'intuition du singulier, il semblerait qu'un théologien comme Pierre d'Auriol, en considérant que parmi les manières de connaître, trois reviennent à l'abstraction, se situe ici à contre-courant des penseurs de son Ordre. Son originalité est d'autant plus grande qu'il utilise le concept *d'imaginatio per intellectum*, qu'il emprunte aux traductions latines d'Averroès, pour définir cette connaissance

abstractive, s'émancipant de Scot et semblant retirer à l'intellect ce qui lui revenait jusqu'alors. Ce fait a été relevé dès les premiers travaux portant sur Auriol, et l'œuvre pionnière de Katherine Tachau évoque la citation qui constitue le point de départ de notre étude en lui donnant d'ores et déjà une portée maximale. L'on trouve en effet dans le *Proemium* du *Commentaire des Sentences* la citation suivante :

Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actuative et existeret in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente. Unde magis proprie posset dici ista notitia imaginaria, quam abstractiva, tum quia Philosophus XII Metaphysicae et Commentator, ibidem et III De Anima, utuntur isto vocabulo in intellectu, vocando huiusmodi notitiam « imaginationem per intellectum » ; tum quia nomen abstractivae notitiae videtur appropriari cognitioni universalis, quae sit per abstractionem [...].⁸

Lorsqu'il est question d'abstraction, c'est-à-dire du mode de connaissance s'opposant à une intuition pensée comme présence de la chose au connaissant indépendamment de son existence effective, contre Scot, Auriol pose ce mode comme « quasi modo imaginario ». Cette affirmation possède comme corolaire celle pensant une intuition tributaire du modèle visuel, plaquant la théorie de l'intellection sur celle de la perception. Lorsque la chose n'est pas présente à l'œil intellectuel, elle est alors connue comme par imagination. Auriol, pour défendre cette affirmation étonnante, ne se place pas, comme l'on pourrait l'attendre, sous l'égide des penseurs perspectivistes qui avaient déjà pensé, à l'instar de Bacon, une intuition reposant sur l'analogie avec la vue. C'est Averroès qui est ici convoqué, tant et si bien qu'Auriol décide de troquer la dénomination scotiste d'abstraction contre celle utilisée par le Commentateur lui-même, celle d'*imaginatio per intellectum*. À l'appui de cet extrait, Katherine Tachau explique ainsi :

Nowhere in Scotus's œuvre did he explicitly and unequivocally indicate that he had intended in this passage not merely to describe by analogy, but in fact to identify intuitive and abstractive cognition as, respectively, perception and imagination (*imaginatio*). Nevertheless, this seems to have been Aureol's interpretation of Scotus's distinction, and was in any event the understanding Aureol himself consistently employed. Moreover, his terminology was idiosyncratic when he developed it, not only in speaking of "ocular" cognition but, as Aureol himself acknowledged, in referring to intellectual imagination, inasmuch as the standard fourteenth-century referent of the term "imagination" was a faculty of the sensitive soul. If he moved from description by analogy to identifying intuition with

⁸ *Proemium*, p. 206 (éd. Buytaert).

visual or, in his terms, « ocular » perception, and abstraction with imagination, Aureol departed further from Scotus in insisting that, qua sensitive and intellectual qualities, neither intuitive nor abstractive cognition could be defined on the basis of the object (ex parte obiecti).⁹

Plus qu'une interprétation de la doctrine scotiste, il nous semble ici qu'Auriol propose un déplacement important de celle-ci, dont les fondements comme les conséquences doivent trouver une explication. S'il faut interroger la thèse selon laquelle Auriol identifierait purement et simplement facultés sensibles et mouvements de l'intellect, force est de constater, dans un premier temps, que l'analogie posée n'est en rien habituelle, qu'elle est même inédite, et que le seul penseur précédant Auriol chez lequel une affirmation semblable peut être trouvée est revendiqué par Auriol lui-même : il s'agit d'Averroès. De plus, Auriol ne se contente pas de modifier le lexique scotiste, il modifie également les postulats de départ. La distinction entre intuition et abstraction, chez Auriol, ne repose pas sur l'existence ou la non-existence de l'objet, mais uniquement sur le rapport que l'intellect entretient avec lui. L'intuition se définit comme présence à l'intellect, et non comme connaissance de l'existence *in rebus*, entraînant la théorie de la connaissance vers son versant subjectif et la définissant non pas comme un intellect pensant conformément à son objet, mais comme un objet pensé conformément à un mode de l'intellect. De là viennent probablement les nombreux reproches adressés à Auriol, le taxant de scepticisme. Ces quelques lignes viennent donc modifier en profondeur le champ noétique, d'abord en plaquant l'acte de l'intellect sur celui des facultés sensibles, ensuite en amorçant un tournant subjectiviste dans la manière d'appréhender le réel.

Auriol ne s'arrête pas là, et Katherine Tachau explique que cette affirmation « also implies that Aureol considers the three reflexive acts all to be abstractive, i.e. imaginative, cognition »¹⁰. Si, comme nous l'expliquerons, Duns Scot semble être, en définitive, un théoricien plus soucieux de penser l'abstraction que l'intuition, il est indubitable ici qu'Auriol suit ce mouvement, et l'amplifie. Seul un quart de la connaissance est assuré chez lui par l'intuition, et elle s'avère particulièrement, bornée, limitée, le modèle de la perception visuelle influençant terme à terme la théorie de l'intuition. De la même manière que la vue ne saisit que ce qui tombe sous son œil, en demeurant tributaire du temps, des circonstances extérieures, des caractéristiques de son objet, l'intuition intellectuelle, chez Auriol, sera à la fois limitée par les

⁹ Katherine Tachau, *Vision and certitude in the age of Ockham : optics, epistemology, and the foundations of semantics, 1250-1345*, Leiden ; New York, Brill, 1988, p. 109.

¹⁰ *Ibid.*, loc.cit.

autres facultés, mais aussi par ses propres capacités. C'est alors l'abstraction qui servira d'adjuvante, n'étant pas seulement nécessaire à la complétion de l'intuition, mais bien à l'intuition elle-même, qui ne peut avoir lieu sans l'opération concomitante de l'*imaginatio per intellectum*. L'enjeu de cette thèse est alors de prouver la validité de cette affirmation, en reprenant l'édifice noétique bâti par Auriol dans son ensemble, à partir de la distinction entre intuition et abstraction et par l'analyse du concours des facultés sensibles, dont le fonctionnement détermine le modèle de l'intellect. La spécificité de Pierre d'Auriol réside en effet en ce qu'il ne semble pas utiliser l'imagination, dans ce cas précis, comme une faculté intermédiaire entre sensible et intelligible, chargée d'offrir à l'esprit la perception d'un objet absent, mais bien comme une modalité de la connaissance intellectuelle. De la même manière, la vue devient ici le paradigme non pas de la connaissance parfaite, mais d'une interface nécessaire entre l'extérieur et l'intérieur, déficiente sans le recours aux autres sens externes et aux sens internes. Il y aurait une intellection visuelle et une intellection imaginative, qui sont de plus toutes deux formées selon un modèle calqué sur celui du langage. Auriol parlera d'*esse judicatum*, de *dictio*, de *lectio*, pour expliquer les différents processus intellectuels. Le lexique, et toute la noétique avec lui, semble donc évoluer chez Auriol, à la faveur de cette thèse forte selon laquelle le fait de concevoir une proposition (*propositionem concipere*) équivaut à être imaginé par l'intellect (*imaginari per intellectum*). Ainsi, si l'on a parfois été tenté de penser Auriol comme un précurseur de la phénoménologie réaliste du premier Husserl, ces quelques éléments nous semblent d'ores et déjà permettre de considérer cette affirmation comme éminemment discutable. Auriol s'énonce dès les premières lignes de son *Prologue* comme un philosophe pensant la noétique à partir de son foyer subjectif, et non à partir de la chose qui, en érigeant les facultés sensibles comme modèle de l'intellection, se trouve conduit à penser une interaction constante entre les puissances mettant au jour un édifice complexe de *construction* du concept, et non d'extraction d'une forme présente dans le réel. L'intuition n'est alors que l'activité préalable à l'origine de la constitution de l'objet sous un mode d'être qui lui appartient mais qui n'existe qu'à la faveur de l'activité intellectuelle, l'*esse apparens*. C'est le langage qui détermine ce mode de constitution, dont la discursivité se trouve liée aux pouvoirs de chaque faculté, la chose extra-mentale n'étant en définitive connue qu'à travers un concept posé comme étant un nom intégré au sein d'une proposition. Il nous faudra donc prouver que l'*esse apparens* n'est que la première pierre de cette cathédrale qu'est le concept ; que sans les sens et l'abstraction, elle demeure aveugle et muette.

La défense de cette thèse ne peut être effectuée qu'en nous heurtant au paradoxe qu'Auriol pose lui-même. Il est en effet difficile de penser conjointement, sans sombrer dans la contradiction ou la palinodie, les éléments précédemment mentionnés et les revendications d'Auriol lui-même. Celui-ci fait vœu de réalisme direct, d'atteinte de la réalité extra-mentale telle qu'en elle-même à la faveur de son apparition à l'intellect. Il affirme que l'âme intellectuelle est forme unique du corps humain, tout en instaurant une noétique conceptualiste, dans laquelle toutes les puissances de l'âme participent à l'érection du concept, laissant cette âme intellectuelle dans un état de dénuement patent sans le secours des puissances sensibles. Si l'intellect est borné par les sens, il faudra acter son impuissance, quand bien même ne serait-elle que relative. De plus, la nécessité du recours aux sens internes, à la discursivité, la temporalité, s'énonce comme une menace pour la résolution d'un certain nombre de questions fondamentales, à l'instar de l'union du composé, la Vision Béatifique, la mémoire ou encore la connaissance du singulier. L'enjeu sera donc de déterminer pourquoi, et comment, Auriol a pu à la fois être considéré comme réaliste et conceptualiste, intellectualiste et fidéiste, dogmatique et sceptique. Notre attention se portera donc sur les limites de la connaissance, afin de déterminer ses pouvoirs. Il nous faudra montrer que l'apport arabe ainsi que la connaissance profonde dont dispose Auriol des thèses franciscaines condamnées lui permettent de proposer une théorie de la connaissance novatrice, ni parfaitement tributaire d'une orthodoxie scotiste, ni inspiratrice des vicissitudes qui suivirent au sein de son ordre. Au-delà de cette perspective historique, il faudra montrer comment Auriol parvient à brouiller la limite entre connaissance sensible et intellectuelle, offrant un apport particulièrement précieux à un problème résolument philosophique. Deux hypothèses seront testées. La première tâchera de prouver la primauté absolue du concept dans la théorie auréolienne de la connaissance, mais aussi dans l'ontologie qu'il déploie, pensée sous le modèle de l'acte de conception, ce contre l'interprétation réaliste de son corpus. La seconde hypothèse découle de la première et veut que cette primauté du concept soit sous-tendue par une thèse provenant de Bonaventure, celle de la *colligentia potentiarum*. Il s'agit donc de prouver que, chez Auriol, le concours de toutes les facultés de l'âme est nécessaire à l'action de l'intellect et que ce dernier, laissé à ses seules forces, ne peut disposer que d'une connaissance amputée, dans cette vie comme dans l'autre. Si la nécessité de la *colligentia* est exacte, il faudra de plus admettre que l'ontologie d'Auriol, loin de poser la préséance de l'âme intellectuelle, est au contraire orientée vers le composé physico-psychique, l'individu primant sur sa forme. Le conceptualisme d'Auriol n'est pas un intellectualisme, il embrasse l'âme et toutes ses puissances.

Il nous faudra, pour ce faire, procéder en trois temps distincts. Dans le premier, nous chercherons à montrer, dans la théorie auréolienne, que l'articulation entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, bien qu'héritée de Scot, est réinterprétée par la *Doctor facundus* à la faveur d'une lecture attentive d'Averroès et de Bacon. Cette lecture le conduit à poser une doctrine de l'*esse apparens* intriquée dans une théorie revendiquant le rôle essentiel, toujours coopérant, de la connaissance abstractive mais aussi des sens internes. Le comprendre nécessitera d'abord un retour sur les origines de la distinction entre intuition et abstraction, en nous attachant au problème de la connaissance intellectuelle du singulier et à sa solution scotiste. Ensuite, nous pourrons entrer dans l'interrogation du réalisme supposé d'Auriol. Trois temps seront nécessaires à la complétude de cette deuxième partie. D'abord, nous nous attacherons à rechercher les origines, chez Averroès puis Auriol, de l'affirmation d'une abstraction comme *imaginatio per intellectum*, afin de montrer la place centrale occupée par ce mode de la connaissance dans sa théorie, clé de voute de la possibilité des sciences mais aussi de la limitation intrinsèque des pouvoirs intellectuels. De ce fait, nous montrerons le caractère conceptualiste de la noétique auréolienne, par l'intermédiaire d'une réflexion autour de l'être intentionnel du concept, pensé grâce à Averroès et Olivi, mais aussi du phantasme. Enfin, nous nous attacherons à l'influence de la sémantique dans l'élaboration du concept, ce qui nous conduira vers le problème du langage mental, du *modus significandi* des concepts, mais aussi de la vérité, réduite à la cohérence de la quiddité à elle-même chez Auriol. La preuve du conceptualisme fournie, nous pourrons nous acheminer dans un dernier temps vers l'ontologie déployée par Auriol, instaurant la primauté de l'individu, de l'homme considéré comme l'union indistincte d'un corps et d'une âme non seulement intellectuelle mais sensible. Auriol l'illustre dans deux domaines précis : la théorie mémorielle et le statut des émotions. Le plan suivi sera donc descendant, afin de partir de l'*esse apparens*, premier concept conçu par l'intellect, et parvenir par l'étude successive des facultés, à la sensation elle-même, en reproduisant le geste aurélien qui veut que penser l'individu ne soit permis qu'en pensant le concept.

Avant cela, apportons quelques précisions quant aux éditions d'Auriol utilisées. Le Prologue du *Commentaire des Sentences* ainsi que les huit premières distinctions ont été édités par E.M. Buytaert entre 1952 et 1956. Toutes les citations extraites le seront à partir de cette source. Le reste du premier livre du *Commentaire* possède une édition romaine datant de 1596, souvent peu fiable mais demeurant la seule disponible. Nous l'utiliserons quand aucun autre choix ne sera possible. Plusieurs chercheurs, sous la houlette de Russell Friedman, ont entamé un travail ayant permis d'accéder à des versions fiables des textes. Ce travail, répondant au titre

d'*Electronic Scriptum*, est fondé sur le manuscrit Vat. Borgh. Lat. 329 ayant été offert à Jean XXII, le plus complet et le plus fiable. Ces ressources sont disponibles en ligne, à l'adresse suivante : <https://www.peterauriol.net/bibliography/primary/>. Nous nous y référerons amplement. De plus, Chris Schabel a eu l'amabilité de nous fournir la transcription de certaines distinctions non éditées. Nous mentionnerons toujours les emprunts effectués. Permettons-nous de lui renouveler ici nos sincères remerciements.

Le premier livre est également connu grâce à une *Reportatio* en cours d'édition. Nous signalerons systématiquement la provenance des citations.

Les trois autres livres du *Commentaire* ne sont édités que sous leur forme de *reportationes*, et uniquement disponibles dans l'édition romaine précédemment citée, datant cette fois de 1605. Il en est de même du *Quodlibet*. Cette édition comporte des erreurs et ne propose pas toujours un texte compréhensible, mais plusieurs articles proposent des transcriptions, plus ou moins complètes. Toute édition disponible sera citée *via* son éditeur, en note. Si ce n'est pas le cas, il s'agit alors de l'édition romaine. Ici encore, nous avons pu bénéficier du travail fourni par d'autres. Giacomo Fornasieri nous a permis d'utiliser sa transcription de la fondamentale distinction 16, au livre II. Qu'il soit vivement remercié.

PREMIERE PARTIE : LE CONCEPT

Introduction

Si Auriol a, depuis quelques années maintenant, de plus en plus retenu l'attention des chercheurs, l'intérêt de la critique a été néanmoins largement suscité par sa théorie de *l'esse apparens* – il est vrai fondamentale et novatrice – plutôt que par le rôle de cette entité noétique au sein d'une théorie de la connaissance embrassée plus largement.¹¹ Depuis quelques années fleurissent des travaux portant sur l'aspect objectif de cette théorie intentionnelle, qui tentent de qualifier un peu mieux ce qu'il en est de cet être, mais de manière encore trop parcellaire et ponctuelle pour aboutir à un savoir unifié. Par ailleurs, et selon un point de vue subjectif cette fois, les études ont prioritairement porté sur les capacités de l'intellect humain, son rôle constitutif et la polarisation de la connaissance autour de son activité. Si cette focalisation se justifie, il n'en reste pas moins que ces interprétations ont eu tendance à négliger le rôle primordial des facultés de l'âme dans la pensée aurélienne, notamment par la primauté que l'on accorde souvent à l'intuition lorsqu'il s'agit de la pensée franciscaine. Or, de récents travaux ont montré l'importance du versant abstraitif des développements noétiques dans l'Ordre, permis par la distinction scotiste bien connue entre intuition et abstraction. Ces travaux tendent à montrer que l'unité conceptuelle de l'Ordre, si elle existe, reposerait plutôt sur un consensus autour du caractère médiat, discursif, de la connaissance humaine, impliquant toutes les facultés de l'âme, à la faveur d'une conception de l'hylémorphisme insistant particulièrement sur l'indissociabilité radicale de la matière et de la forme. L'intuition intellectuelle, bien qu'étant le modèle autour duquel le reste s'articule et demeurant un idéal de perfection épistémique, serait alors bien plus à penser en tant que qu'exception qu'en tant que règle, et l'abstraction constituerait au contraire le schème le plus habituel et le plus opératoire de la connaissance. De plus, cette insistance portée sur le caractère discursif de la plupart des actes de l'intellect voire, chez de nombreux auteurs parmi lesquels Auriol, sur la nécessité de

¹¹ Les travaux de T. Suarez-Nani, Russell Friedman, Aurélien Robert, Hamid Taieb ou encore Hans Thomas Adriaenssen, utilisés tout au long de ce travail, tiennent le rôle d'exceptions notables. Pour une liste complète, nous renvoyons à la bibliographie.

cette étape pour parvenir à un concept opératoire conduit les franciscains à une pensée de plus en plus tournée vers l'articulation du concept au signifiant, tendant à résorber l'intention dans le concept et le concept dans le sens. Il faudra déterminer le rôle joué par Auriol dans cette histoire, en montrant qu'héritier d'un débat portant sur les puissances de l'âme, il statue en posant deux thèses fortes. La première pose que toute intellection, même intuitive, repose sur un phantasme, seul à même de permettre l'apparition de l'objet noétique comme intention et donc comme concept. La seconde pose que ce phantasme, et l'imagination qui le porte, constituent le paradigme à partir duquel est pensé un second mode de connaissance intellectuelle nommé *imaginatio per intellectum*, au principe de toute pensée propositionnelle. Le comprendre nécessitera de retrouver l'origine de la distinction entre intuition et abstraction posée par Scot, qui repose sur un conflit quant à la Vision Béatifique, en évoquant plus particulièrement les inflexions et précisions successives relevées dans l'usage du terme d'intention, particulièrement révélatrices de la prépondérance accordée par Auriol aux puissances de l'âme et à la discursivité dans la construction du concept.

I. Connaissance intuitive et abstractive, origines de la distinction et statut de l'imagination

Si la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive est due à Duns Scot, modifiant structurellement le paradigme de la connaissance pour le siècle à venir, cette innovation répond aux difficultés rencontrées par les théologiens qui achoppent sur la question de la connaissance intellectuelle du singulier. La distinction scotiste est le résultat, qui dominera par la suite, d'une longue querelle qui innerve le Moyen Age, portant sur un triple aspect, psychologique, épistémique et ontologique. Il s'y élabore alors des théories concurrentes portant sur les puissances de l'âme. La détermination et la distribution des facultés de l'âme sont en effet l'enjeu de débats constants, et les positions défendues loin d'être univoques, héritant d'une typologie gréco-arabe qui ne pouvait elle-même s'avérer définitive. Si la connaissance débute par les sens et trouve son terme dans l'intellection d'un universel, les étapes intermédiaires du processus et le statut ontologique des entités le permettant ne sont pas

fixées. De même, ce que peut chaque faculté est sujet au débat, cela de manière particulièrement saillante lorsqu'il s'agit de l'intellect humain en dépendance du corps, *pro isto statu*. À l'intérieur de ces typologies, une faculté demeure néanmoins toujours présente et toujours primordiale : l'imagination. Puisque l'âme, comme l'affirme Aristote, ne pense pas sans images, l'imagination joue le rôle de jonction entre la sensation et l'intellection et par là-même entre le corps et l'âme. La nature et l'ampleur de ses pouvoirs sont donc âprement discutés, chaque positionnement noétique venant modifier les enjeux théologiques, mais aussi anthropologiques et sémantiques, auxquels il se confronte.

1. Origine du débat : Vision béatifique, connaissance du singulier et Verbe divin

La distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive s'énoncera comme une rupture franche à l'égard de l'aristotélisme qui prévalait jusqu'alors. Il peut donc sembler nécessaire de se pencher sur son histoire, afin de comprendre comment l'école franciscaine, en défendant petit à petit l'idée que nous pouvons connaître intellectuellement les singuliers, est conduite à modifier, voire à détruire un certain nombre d'affirmations qui semblaient admises. En considérant que l'intellect peut atteindre le singulier, une autre conséquence s'ensuit : l'on amoindrit les puissances sensibles de l'âme, quitte à en considérer certaines comme caduques, ce qui pourra être constaté chez Scot.

Il nous faut donc essayer de déterminer comment, au sein d'une école qui ne fait que peu droit aux sens internes – Scot en étant particulièrement affranchi bien qu'il ne pense pas l'abstraction sans le support du phantasme – l'on peut parvenir à la thèse soutenue par Pierre d'Auriol, selon laquelle la connaissance abstractive est une *imaginatio per intellectum*, l'intuition étant par ailleurs affirmée mais ne possédant vraisemblablement qu'un spectre épistémique réduit. S'agit-il d'un retour à une prévalence des facultés inférieures dans le processus cognitif ou ne s'agit-il au contraire que d'une analogie, tributaire du scotisme d'Auriol, qui plaque sur l'intellect ce qu'il théorise pour le corps dans une visée plus didactique que véritablement scientifique ? Y répondre nécessite un retour aux débats et concepts fondamentaux qui ont permis l'émergence de la pensée auréolienne, en repartant du débat qui oppose Dominicains et Franciscains quant à la connaissance intellectuelle du singulier.

a) L'intellect peut-il connaître les singuliers ?

L'interrogation quant à la possibilité pour l'intellect d'accéder à la connaissance du singulier est à l'origine de la distinction entre intuitif et abstraitif au sein de l'école franciscaine, réintroduisant dans le lexique noétique un terme qui en avait disparu et qui ouvre un champ épistémique dont l'on connaît l'impact sur la modernité, mais d'abord sur le XIV^e siècle lui-même. Auriol s'énoncera comme l'un des principaux protagonistes de cette querelle sur le champ du savoir. Le débat qui occasionne cette distinction oppose, synthétiquement, les Dominicains, qui récusent la possibilité d'une intellection de l'individu, aux Franciscains qui, par réaction, la revendiqueront. Il est d'abord nécessaire de dire quelques mots de ce débat mais, immédiatement, soulignons que Thomas d'Aquin fera ici figure de « pont » entre les deux écoles, en affirmant la possibilité d'une intellection indirecte du singulier¹², et en accordant un rôle prépondérant au phantasme. Le thomisme revendiquera dès lors la promotion de l'imagination et des sens internes, ce qui ira de pair avec un refus de penser un intellect capable d'accéder à la connaissance des singuliers tels qu'en eux-mêmes. Duns Scot, nous l'expliquerons, y opposera la faculté intellectuelle d'intuition, réduisant le pouvoir des sens internes.

Si ce débat est aussi âprement discuté, c'est en ce qu'il est lié à la fin ultime de l'homme, à qui Dieu a promis qu'il le verrait « face à face », par la Vision Béatifique accordée aux Justes. Si l'intellect ne peut accéder à la connaissance de la substance, comment pourrait-il alors être le sujet de cette Vision, Dieu étant l'être dont l'essence est identique à la substance ? Or c'est précisément à la même période qu'a lieu la théorisation de la Vision Béatifique, notamment par l'entremise de la condamnation, en 1241, de l'opinion qui affirmait que cette Vision pouvait être différée. Son objet est alors affirmé : elle est la connaissance immédiate de l'essence divine. Ceci s'accompagne de la revendication de la possibilité pour l'intellect du Juste d'intelliger le singulier avant la Résurrection des Corps, donc avant la possibilité de recourir de nouveau au phantasme. Ici, c'est l'entremise de la pensée thomiste qui s'avère déterminante et qui aboutit en 1311 à l'entérinement de cette doctrine par le Concile de Vienne, dont l'écho sera prépondérant dans la pensée d'Auriol.

¹² Sur la connaissance indirecte du singulier telle que théorisée par Thomas d'Aquin, nous renvoyons à l'ouvrage de référence de François-Xavier Putallaz, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991.

Avant les années 1250 et les œuvres de Roger Bacon et Thomas d'Aquin, l'on peut considérer que le consensus existe autour d'une lecture stricte d'Aristote, qui récusait la possibilité pour l'homme d'intelliger le singulier *qua* singulier. La difficulté n'est alors pas d'en penser les conditions pour l'homme, mais plutôt pour les intelligences séparées, la doctrine aristotélicienne se heurtant par exemple au dogme de la foi stipulant que *chaque* homme possède un ange gardien. Cet homme doit dès lors le connaître. De même, l'omniscience divine paraît menacée par la revendication d'une impossibilité radicale de connaître l'individualité matérielle autrement que par les sens. L'influence d'Avicenne, qui récusait toute possibilité d'intellection du singulier, est alors prépondérante. C'est à la faveur d'une relecture d'Aristote que le débat renaît, revendiquant d'abord la possibilité d'une intellection indirecte du singulier pour parvenir jusqu'à la thèse ockhamiste du singulier comme objet même de l'intellection, dans un renversement complet de l'interprétation d'Aristote qui prévalait jusqu'alors.

Selon l'ouvrage fondateur de Camille Bérubé, c'est par le biais de deux penseurs issus de traditions opposées qu'est ouverte la voie de la « valorisation de l'intellection individuelle »¹³. Il s'agit de Thomas d'Aquin, d'un côté, et de Roger Bacon, de l'autre. Le premier offrira le modèle de l'intellection indirecte du singulier, le second mettra en place le schème conceptuel permettant l'intellection directe, que Scot nommera intuition. Retracer la genèse de cette pensée demande de l'articuler à la théorie des facultés et de revenir sur le rôle du phantasme dans le processus d'intellection.

D'abord, il est nécessaire de revenir à la théorie qui, par la hiérarchie et la fonction des facultés qu'elle propose, va mettre en place l'armature conceptuelle rendant possibles les débats qui lui succèdent. Il s'agit de celle déployée par Avicenne dans son commentaire au *De Anima*.

Chez Avicenne, l'âme est dotée d'une faculté perceptrice divisée en deux instances : la faculté qui perçoit les objets extérieurs et la faculté qui perçoit les objets intérieurs. Les perceptions extérieures sont assurées par les cinq sens, chargés de recevoir les stimuli et de les transmettre. Par exemple, l'œil assure la vue en recevant une forme quelconque imprimée sur le diaphane. Entendons ici le terme de « forme » en un sens pauvre, de simple aspect offert par une chose. Les perceptions internes sont ensuite également divisées en deux catégories :

Sed virium ab intus apprehendentium, quaedam apprehendunt formas sensibiles,
quaedam vero apprehendunt intentiones sensibilium. Apprehendentium autem quaedam sunt

¹³ Bérubé, C. *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal/Paris, Presse Universitaires de France, 1964, p. 280.

quae apprehendunt et operantur simul, quaedam vero apprehendunt et non operantur, quaedam vero apprehendunt principaliter et quaedam secundario¹⁴.

Ces deux catégories se distinguent entre, d'une part, l'appréciation de la forme et, d'autre part, l'appréhension de l'intention :

Differentia autem inter apprehendere formam et apprehendere intentionem¹⁵ est haec : quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul, sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius et affectionem et colorem, sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior ; intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo.¹⁶

La brebis perçoit ainsi l'aspect du loup par ses sens externes, puis cet aspect est transmis aux premiers sens internes. A partir de cette réception par les premiers sens internes, les seconds vont attribuer au loup une intention, que l'on pourrait considérer ici comme un contenu signifiant : la brebis perçoit dans le *loup*, qu'elle reconnaît, un *ennemi*. Ceci est produit au moyen de différentes facultés. Le sens commun est cette faculté héritée du traité *De l'Âme* d'Aristote permettant l'union interne des perceptions de chaque sens externe ainsi que la sensation des différences entre les contenus sensibles :

Virium autem apprehendentium occultarum vitalium prima est fantasia quae est sensus communis ; quae est vis ordinata in prima concavitate cerebri, recipiens per seipsam omnes formas quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei.¹⁷

À son tour, l'imagination ou faculté formatrice, fixe la perception unifiée par le sens commun et l'ancre dans le temps.

¹⁴Avicenna latinus. *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, 2 volumes, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1968 [livres IV-V] et 1972 [livres I-II-III], livre I, chap. 5, p. 85.

¹⁵ Le terme est vraisemblablement celui de « ma'nâ », souvent traduit par « intention ». Alain de Libera explique ce terme ainsi (*La Querelle des universaux*, op.cit., p. 178) : « le mot « intention », en latin « intentio », qui rend les mots arabes de ma'qûl et ma'nâ (pensée, mais aussi idée et signification), est généralement considéré comme synonyme de concept. » Libera souligne qu'il faut également entendre, par ce terme « vouloir-dire » et « visée ». Dans certains contextes, il signifie également « forme ».

¹⁶ *Ibid. loc.cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

Post hanc est imaginatio vel formans, quae est etiam vis ordinata in extremo anterioris concavitatis cerebri, retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem illorum sensibilium.¹⁸

L'imagination est donc avant tout une faculté mémorielle, comme c'était le cas chez Aristote, mais les formes imaginées, selon Avicenne, conservent cependant leur caractère de formes sensibles. Elles ne peuvent être abstraites de leur composition matérielle. L'imaginative¹⁹, ou cogitative, est ensuite invoquée : elle est la faculté permettant de composer et de diviser, à volonté, tout ce qui est contenu dans l'imagination.

Post hanc est vis quae vocatur imaginativa comparatione animae vitalis, et cogitans comparatione animae humanae ; quae est vis ordinata in media concavitate cerebri ubi est vermis, et solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione cura alio et dividere aliud ab alio secundum quod vult.²⁰

Vient ensuite la faculté estimative, qui perçoit les intentions non sensibles qui se trouvent dans les sensibles particuliers :

Deinde est vis aestimationis ; quae est vis ordinata in summo mediae concavitatis cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni est miserendum ; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem.²¹

C'est elle qui enjoignait à la brebis de fuir le loup. L'estimative a donc trait à des intentions qui ne sont plus purement matérielles, mais, là encore, elles ne peuvent s'affranchir du particulier et ne peuvent donc constituer une abstraction de l'universel :

Ergo aestimatio apprehendit res materiatas et abstrahit eas a materia, sicut apprehendit etiam intentiones non sensibiles, quamvis sint materiatae. Ergo haec abstractio purior et vicinior est simplicitati quam duae primae, sed cum hoc tamen non exspoliatur formam hanc ab accidentibus materiae, eo quod particulariter apprehendit eam et secundum propriam

¹⁸*Ibid.* p. 88.

¹⁹J. Bakos attribue la séparation entre imagination et imaginative à Philopon. Voir Avicenne, *Psychologie d'Ibn Sina d'après son œuvre As sifa*, éd. Jan Bakos, Éditions de l'académie tchécoslovaque des sciences, Prague, 1956, p.203

²⁰ Avicennus *latinus*, *op. cit.* p. 88.

²¹ *Ibid. loc.cit.*

materiam et secundum comparationem eius ad illam, et ligatam cum forma sensibili et stipatam accidentibus materiae et cum convenientia imaginations in illa. ²²

L'estimative saisit les contenus immatériels présents au sein de la réalité sensible, mais aussi ceux qui n'y sont pas présents. Pour ce type de données mentales, l'Avicenne latin utilise le vocable d'*intentio*, qui désigne un degré d'abstraction. En saisissant une intention, le sujet s'est rapproché de la simplicité de l'intellection, sans toutefois y parvenir dans la mesure où les caractères adjoints à la matière sont conservés, et où la forme dont l'on extrait les intentions est encore particulière. Ici, une nouvelle fois, la théorie avicennienne est tributaire d'Aristote, qui attribuait à l'intellect noétique la capacité de recueillir ce qu'Avicenne appelle des formes et intentions : « la faculté noétique [intellect pratique] pense donc les formes dans les images. Et de même que c'est dans les sensibles que se détermine pour elle ce qu'il faut poursuivre et éviter etc. »²³

Les idées de l'estimative sont ensuite conservées par la mémoire comme le produit du sens commun l'est par l'imagination. Le souvenir est donc *à la fois* le produit de la mémoire et de l'imagination, « auxquelles elle emprunte respectivement l'intention et la forme de l'objet qui lui correspond »²⁴. Brièvement évoquée, cette doctrine des sens internes doit permettre de comprendre par la suite ce qui reviendra à l'intellect en propre, et ce qui lui demeurera impossible. Ici, Avicenne s'inscrit dans la droite ligne d'Aristote qui considère que seul l'universel est objet de l'intellect, ce qui explique également la large place qu'Avicenne accorde aux sens internes.

Le débat portant sur la possibilité de connaître par l'intellect les singuliers étant articulé autour d'un enjeu d'interprétation du texte aristotélicien, évoquons celui qui s'attache à déployer cette doctrine et qui innerve tous les traitements qui suivent, Albert le Grand. Nous montrerons ensuite que même si Albert nie la possibilité pour l'intellect de connaître le singulier, c'est le champ conceptuel qu'il met en place qui ouvre la voie au thomisme, notamment dans l'usage de la terminologie arabe. Albert accorde en effet une large importance aux facultés estimative et cogitative, aux sens internes, qui sont les nœuds autour desquels se bâtit le problème de l'intentionnalité de la connaissance et du rôle du phantasme dans l'intellection. C'est par Albert que les *Parva naturalia* seront introduits dans le champ de la

²² *Ibid.* p. 119.

²³ Aristote, *De l'Âme*, p.222.

²⁴ Avicenne, *Psychologie d'Ibn Sînâ*, *op.cit.*, p. 30

spéculation philosophique, d'où une plus grande importance accordée aux sens internes, cela étant exacerbé par l'influence d'Averroès et d'Avicenne dans le corpus d'Albert quand il s'agit de la constitution de l'échelle des facultés.

Albert, en comparant entre elles les sources grecques, arabes et latines, comprend qu'il n'y a aucune univocité dans le lexique des facultés et s'attache, au sein de la *Summa de creaturis*, à fournir un effort définitionnel majeur, fixant le vocabulaire pour la postérité. Il inventorie les sources, distingue des sens généraux et des sens particuliers, revient sans cesse aux définitions afin de rendre compte le plus précisément possible de l'usage et de la pertinence des termes au sein de la théorie des facultés²⁵.

Albert considère, en plaçant son propos sous l'autorité d'Aristote, que l'objet propre de l'intellect est la connaissance de l'universel, et uniquement l'universel. Seuls les sens donnent accès à la connaissance de l'individu, qui n'est donc pas à proprement parler connu²⁶. L'individualité étant pensée comme obtenue grâce aux accidents de la matière, qui ne peuvent être objets de science, le singulier est senti mais n'est pas connu. De plus, l'intellect n'abstrait pas depuis la matière elle-même. Il n'a pas accès au sensible, mais opère à partir de la forme retenue dans les sens internes. Cette abstraction est une opération de dépouillement, à l'issue de laquelle rien de singulier ne demeure de l'objet connu. Albert réfute donc toute possibilité pour l'intellect d'avoir accès, que ce soit de manière directe ou indirecte, à la connaissance du singulier, et ce d'abord et avant tout parce que le singulier *n'est pas connaissable*. Cela est valable quel que soit le degré de pureté de l'intellect en question, puisque même les intelligences angéliques n'auront accès qu'à l'essence de l'individu, et non à celui-ci. Néanmoins, malgré cette fidélité stricte à une autorité revendiquée, Albert maintient sa position quant à l'intellect en offrant une portée majeure aux sens internes, ce qui permettra d'offrir à Thomas les conditions de possibilité conceptuelles de l'intellection indirecte. Il importe ici de faire état du traitement de l'imagination par Albert le Grand, qui s'énonce comme matriciel. Reprenant les différents sens qu'Avicenne avait accordés à ce terme, un sens large ayant trait à toutes les opérations de l'âme manipulant une image sensible, et plusieurs sens étroits tributaires de

²⁵ Pour une exposition claire et détaillée de la théorie albertienne des sens internes, nous renvoyons à Di Martino, C. *Ratio particularis, doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », 2008.

²⁶ « *Amplius propria operatio intellectus agentis est abstrahere, non quidem a materia tantum, sed universaliter ad hoc particulari, cujus intentio est in anima sensibili. Hoc autem abstrahere nihil aliud est quam accipere universale ex particulari : propter quod tradit Arist. quod multis experimentis acceptis una sit universalis acceptio quae est principium artis et scientiae. Relinquitur ergo proprium objectum intellectus est universale.* » in *De intellectu et intelligibili*, II, c.1, Lyon, 1651, t. 5, p.246, cité par C. Bérubé, *op.cit.*, p. 28.

différentes facultés (imagination au sens strict, cogitative, estimative), il entérine le fait que l'imagination se dit *phantasia* lorsqu'elle a pour objet les *intentiones*,²⁷ qu'elle ne se contente pas de conserver mais sur lesquelles elle agit également. Les *intentiones* sont les formes des choses, reçues du sensible par l'imagination. Carla di Martino résume les usages albertiens du terme :

L'imagination « prépare » les images pour les autres facultés cognitives internes, c'est-à-dire qu'elle traduit les données sensibles au bon niveau d'abstraction pour que la phantasie, l'estimation, la mémoire mais aussi l'intellect puissent s'y pencher. Elle rend ainsi possibles quatre processus : 1) la pensée spéculative 2) l'estimation 3) le souvenir 4) le rêve.²⁸

L'imagination est dès lors ce sans quoi aucune intellection ne peut avoir lieu, ce qui n'est pas novateur, mais elle devient surtout capable d'un acte très spécifique, pré-rationnel et ancré dans la discursivité, qu'est l'opération de l'estimative. Nous en parlons plus loin. De plus, en utilisant le terme *d'intentio*, et en articulant ce terme à différents degrés de la connaissance, de la plus individuelle à la plus abstraite, Albert ouvre la voie à une utilisation latine de la thèse avicennienne selon laquelle les *intentiones* contiennent en elles-mêmes des contenus qui excèdent le sensible, thèse qui sera réfutée par Scot mais maintenue par Auriol, acceptant une forme de rationalité pré-intellectuelle. Citons-le longuement :

Diciumus igitur quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intelligibilis notitia apprehensi habetur. Haec autem apprehensio, ut universaliter loquendo, quatuor habet gradus.²⁹

L'appréhension d'une forme, selon Albert, consiste en la double saisie de sa *species* et de son intention, c'est-à-dire à la fois de des composantes sensibles mais aussi intelligibles. Ceci s'opère en quatre temps, dont le détail permet le déploiement de la théorie des facultés.

Quorum primum et infimus est, quod abstrahitur et separatur forma a materia, sed non ab ejus potentia nec ab ejus appendiciis : et hoc facit vis apprehensiva de foris, quae est sensus. Secundum autem gradus est, quod separetur a materia et a praesentia materiae, sed non ab appendiciis materiae, sive conditionibus materiae : et hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quae etiam singularibus non praesentibus retinet formas sensibilibus,

²⁷ Sur ce point, voir C. Di Martino, *op. cit.*, p. 75.

²⁸ *Ibid.*, *loc.cit.*

²⁹ *De Anima II*, Tractatus III, Chap. 4, p. 237 (éd. Borgnet).

sed non denudat eas a materiae appendiciis. Dico appendicias materiae conditiones et proprietates quas habet subjectum formae quod est in tali vel in tali materia : verbi gratia, talis membrorum situs vel talis color faciei, vel talis aetas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis. Haec enim sunt quaedam individuantes formam quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio. Et hoc apprehensione Socratem non praesentem imaginamur crispum et album et senem vel juvenem et cum longis digitis vel brevibus, quorum nullum accidit ei in quantum est homo. Haec igitur est secunda apprehensio.³⁰

Il est d'abord nécessaire de séparer la forme de la matière, ce qui est permis par l'appréhension des sens, mais cette séparation doit toutefois permettre de conserver les propriétés matérielles de la forme mélangée dans la matière, c'est-à-dire conserver ses propriétés individualisantes. L'image obtenue est donc un particulier présent dans l'imagination, possédant telle couleur, tel âge, etc. Cette image est donc l'espèce représentant un individu et ne représentant que cet individu. Le premier et le deuxième stade sont donc d'abord la saisie par les sens puis l'imagination, qui appréhendent l'objet présent puis absent, en le considérant dans son individualité et ses caractéristiques contingentes.

Tertius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia sed quaedam intentiones quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus numquam nobis innotescunt, sicut est esse socialem et amicum et delectabilem in convictu et affabilem, et his contraria, quae quidem cum sensibus acciperimus : et tamen eorum nullum sensibus imprimatur. [E]t iste gradus propinque est cognitioni, et numquam est sine aestimatione et collatione.³¹

Le troisième stade est celui de la perception des intentions, ici au sens d'Avicenne, c'est-à-dire les contenus mentaux occasionnés par une perception sensible mais non contenus en elle. Selon Albert, c'est le premier stade de la cognition au sens strict, permis par l'estimative, qui saisit le commun sous le particulier (Albert parle également de la saisie d'un « lion ») et permet l'appréhension de caractères liés à la relation appétitive que le connaissant entretient avec le connu. L'estimative a donc trait à la représentation et s'articule au désir, enjoignant à la sociabilité ou à l'inimitié en fonction de la réalité commune perçue et de son lien avec celui qui connaît.

³⁰ *Ibid., loc. cit.*

³¹ *Ibid., loc. cit.*

Quartus autem et ultimus gradus est qui apprehendit rerum quidditates denudatas ab omnibus appendiciis materiae, nec accipit ipsas cum sensibilibus intentionibus, sed potius simplices et separatas ab eis : et ista apprehensione solius est intellectus, sicut intellectus hominis per hoc quod convenit omni homini, vel intellectivae substantiae, ut universaliter dicatur intellectus quidditatis universalis omni rei secundum quod est quidditatis ipsius, et non per hoc quod convenit isti, et non alii, proprium est et singulare, et est aliquid de materialibus et individuantibus. Quecumque autem sunt communia et ita uni sicut alii, et eodem modo convenientia, absque dubio sunt ipsa universalia, quae solus accipit intellectus.³²

Le dernier stade, qui succède immédiatement à l'acte de l'estimative, est l'intellection, qui extrait la quiddité universelle de la perception sensible. Les quatre stades de la connaissance sont articulés à quatre facultés, les sens d'abord, puis l'imagination, puis l'estimative et enfin l'intellect, qui travaillent chacune à partir de l'intention extraite de la forme sensible. Albert pose donc une différence entre *forma* et *intentio*, nous y reviendrons. Retenons pour le moment que le paradigme fixé par Albert, en distinguant les fonctions et les intentions propres à chaque faculté, passe à la postérité un lexique mais aussi cette possibilité étonnante de connaissance pré-intellectuelle, qu'il désigne comme étant *propinquus cognitioni*, relevant de l'estimative. Ceci aura un impact important en ce que le fait de reconnaître aux sens internes une capacité presque intellectuelle rend nécessaire, par la suite, de choisir son camp : ou bien reconnaître aux intentions logées dans les sens internes, à savoir les phantasmes, un rôle prépondérant dans l'édifice de la connaissance, en ce qu'ils peuvent détenir un savoir inaccessible à l'intellect ; ou bien ne les considérer comme nécessaires que lorsque l'intellect n'est pas encore ou pas assez capable de saisir des contenus qui lui sont pourtant accessibles. Ces deux voies vont schématiquement séparer Dominicains et Franciscains. Auriol, qui revendique l'impossibilité de l'intuition intellectuelle du singulier tout en conservant l'édifice franciscain, sera alors une figure originale dans le paysage de la pensée.

Rappelons d'abord les fondements de la théorie thomasiennne, maître de la position dominicaine et utile ici en ce qu'il sera, et sa postérité avec lui, de la même manière que Scot, l'un des principaux interlocuteurs d'Auriol. La question 4 des *Quaestiones disputatae De anima* les propose³³, faisant appel à la majorité des notions développées par Aristote puis par l'Aquinat.

³² *Ibid.*, loc.cit.

³³ La distinction 35 du *Super Sententiis* aurait pu également être invoquée.

Thomas débute sa *solutio* en expliquant le rapport qu'entretennent entre eux les sens et l'imagination. L'imagination est une faculté en dépendance de l'individuel, du composé. De ce fait, elle n'offre pas à elle seule d'accès à l'intelligible, à l'universel, mais entretient un rapport de « conditionnement » avec les sens, l'imagination « est mue » par les sens. Ceci est concevable dans la mesure où les formes retenues par l'imagination et les formes imprimées dans les sens appartiennent à un genre commun, l'individuel. Ces formes, par contiguïté, peuvent donc passer des sens à l'imagination, tout en demeurant *presque* similaires – ce détail aura son importance³⁴. Thomas déclare sa fidélité à Aristote pour qui il est impossible de « penser sans images », et explique de ce fait, statuant sur la question disputée de la possibilité pour l'aveugle de connaître les couleurs, qu'il ne peut les imaginer, l'espèce sensible correspondant ne pouvant être apportée par une autre faculté que la vue, bien que le recours au tact puisse lui permettre d'imaginer les formes et les contours³⁵. L'imagination est une faculté ayant trait au sensible et qui ne peut par ses propres forces atteindre l'intelligible mais Thomas accorde toutefois aux sens internes la capacité d'excéder le pur donné des sens, en reprenant la théorie avicennienne de l'estimative, ce que nous développerons plus loin. C'est pourquoi Thomas la pense en dépendance des deux intellects :

Ad octauum dicendum quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt due actiones. Nam actus intellectus possibilis est intelligibilia recipere, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat. ³⁶

Ces deux intellects sont immanents et propres à l'homme, l'intellection est une. Thomas récuse la position d'Averroès qui refusait que l'intellect possible puisse passer à l'acte sans l'aide d'un agent extérieur et séparé. Thomas pense d'abord que cela est contraire à l'expérience la plus intime et immédiate de chacun. De plus, l'observation de la nature prouve sans peine que le vivant peut, par lui-même, passer de la puissance à l'acte.

³⁴ *Quaestiones disputatae De anima*, q. 4, solutio, n.1 (éd. Léonine) : « Et hoc quidem possibile est quia forme ymaginationis et sensus sunt eiusdem generis : utreque enim sunt indiuiduales. Et ideo forme que sunt in sensu possunt imprimere formas que sunt in ymaginatione mouendo ymaginationem quasi sibi similes. Forme autem ymaginationis, cum sint indiuiduales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint uniuersales ».

³⁵ *Ibid.* n. 2. : « Ad secundum dicendum quod ex speciebus receptis in ymaginatione a sensu tactus, ymaginatio non sufficeret formare formas ad uisum pertinentes, nisi preexisterent forme per uisum recepte in thesauro memorie uel ymaginationis reseruate. Non enim cecus natus colorem ymaginari potest per quascumque alias species sensibiles ».

³⁶ Les intelligibles ne sont pas en acte dans les choses.

Ad septimum dicendum quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia actiua in unoquoque genere, licet sit Deus causa agens prima et communis, ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamuis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.³⁷

Dieu demeure la condition nécessaire de tout acte, mais il est abusif d'aboutir de ce fait à une absence d'autonomie intellectuelle de l'homme, qui reviendrait à devoir poser Dieu, puis un intellect agent séparé, puis un intellect au sein de l'homme dont la participation au second permettrait l'acte en question. L'intellect agent séparé est alors inutile, dans la mesure où l'intellect humain ne dépend d'aucune puissance extérieure à l'âme pour intelliger, bien que toute intellection soit permise par la participation de l'homme à l'intellect divin, étant fait à son image et à sa ressemblance :

Est etiam in anima inuenire quamdam uirtutem actiuam immaterialitatis, que ipsa fantasmata a materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quedam uirtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo.³⁸

La relation entre intellect possible et agent est précisée ensuite :

Ad nonum dicendum quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem ; set ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.³⁹

L'intellect possible, par l'intermédiaire des sens et de l'imagination (le phantasme, en tant que *similitudo rei particularis* joue ici un rôle fondamental que nous développons plus loin), reçoit la chose en tant que contenu intelligible. De là, l'action de l'intellect agent aboutit à « une connaissance des principes » qui est certes « reçue du sensible » mais non esclave de ce dernier, incapable de s'en extraire. Penser l'acte d'intellection comme une succession d'actes opérés par différentes facultés peut conduire à penser une dégradation due à la multiplication des entités. Thomas cherche à montrer que l'intellection est une et autonome. Cela ne signifie évidemment pas que tous connaissent, d'emblée, les principes de toutes choses, ni même que la connaissance humaine est parfaitement véridique et non sujette à la limitation, mais bien que le

³⁷ *Quaestiones disputatae De anima*, q. 4, solutio, n.7 (éd. Léonine).

³⁸ *Ibid.*, Responsio.

³⁹ *Ibid.*, n. 9.

contenu de nos représentations ne diffère pas essentiellement de la chose en soi, et qu'il est donc inutile, voire dangereux, de douter de la conformité de nos représentations. Précisons que le *De Veritate*, stipule que « *repraesentare aliquid est similitudinem eius continere* »⁴⁰, ce qui nous permet d'amorcer la question de la représentation puisque le *De Veritate* poursuit, *quaestio* 22, en posant que cette « similitude » est reflet de Dieu au sein du créé : « *Nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* »⁴¹. La partie suivante nous permettra de préciser le statut de cette représentation entendue comme similitude, Thomas, nous l'avons vu, ne la posant pas comme identique à la chose mais affirmant que la forme retenue dans les sens est quasiment la même que celle reçue par l'imagination. Dieu semble ici garant de la conformité des représentations à leur objet, le modèle de la connaissance étant pensé par analogie avec le modèle de la Création. De même que les étants participent de Dieu, ce qui leur donne le fait d'être, de même le connaissable participe de Dieu, ce qui lui offre sa véracité.

Le schème de la connaissance ayant été rappelé, il est désormais nécessaire de comprendre la théorie thomiste de l'intellection indirecte des singuliers, fondatrice quant à la possibilité pour l'intellect de connaître les individus. C'est la place accordée au phantasme qui va permettre à Thomas de penser la possibilité d'intellection indirecte du singulier, *via* son héritage de la théorie albertienne des facultés, elle-même héritée d'Avicenne. Thomas considère que l'individuation est assurée par la matière. Dès lors, connaître le singulier en tant que singulier lui impose d'accorder à l'intellect la capacité de connaître ce principe d'individuation, et donc d'avoir pour objet ce qui ne lui revient traditionnellement pas, les accidents de la matérialité. Si, pour Thomas, Dieu et les Anges possèdent la capacité d'intelliger immédiatement le singulier, les hommes ne la possèdent pas en cette vie. Nous nous bornerons ici à expliquer le second point. Dieu connaît les singuliers comme la cause connaît son effet, les Anges la connaissent par l'intermédiaire d'idées innées infusées par Dieu. Bien sûr, dans ces deux cas, les sens internes ne sont pas mobilisés, ce qui dépasse donc notre propos. Comme le souligne Camille Bérubé, ce qu'il importe de mentionner dans la théorie de Thomas n'est pas son affirmation d'une possibilité intellectuelle de connaissance du singulier, mais celle de son mode. Thomas parvient à concevoir que « cette connaissance universelle rest[e] en continuité avec sa source, l'objet réel et singulier existant et connu comme tel par les sens ».⁴² Le thomisme est donc fondé, sur ce point, sur une interdépendance entre les différentes facultés de

⁴⁰ *De Veritate*, q.7, a.5, 2^{ème} réponse aux objections (éd. Léonine).

⁴¹ *Ibid.*, a.2, Responsio.

⁴² C. Bérubé, *La Connaissance de l'individuel au Moyen Age*, op. cit. p. 54.

l'âme, ce que l'on ne constatera pas chez Scot ou plus généralement au sein de la doctrine franciscaine, qui permettra à l'intellect de passer au-dessus des sens internes pour atteindre immédiatement la chose telle que perçue par les sens externes. Thomas d'Aquin s'appuiera sur la doctrine du phantasme élaborée par Avicenne, mais aussi sur la critique qu'Averroès en propose, pour bâtir sa théorie. D'abord, il reprendra les développements d'Albert quant à l'estimative, mais nommera cette faculté *cogitativa*, en ce qui concerne l'homme, pour la différencier de ce qu'il nomme, lui, estimative, qui n'est applicable qu'aux animaux. En effet, Thomas accepte la capacité discursive de l'estimative avicennienne, mais la refuse aux êtres qui ne sont pas des hommes, à l'instar d'Averroès. Ainsi, il reprend le lexique d'Averroès pour caractériser une faculté de l'esprit humain théorisée par Avicenne. La *cogitativa*, chez Thomas, sera également nommée *intellectus passivus*,⁴³ et possède la capacité de saisir les intentions individuelles, c'est-à-dire ici l'individu existant lui-même, en tant qu'il existe sous une nature commune. Cette intention est héritière du concept arabe de *ma'nâ*, tel que théorisé par la philosophie arabe qui stipule que l'intention est le résultat conjoint, individuel et commun, de la saisie de la forme *in rebus* dépouillée de la matière. Mais cela s'éloigne quelque peu de la stricte conception avicennienne, qui réserve le terme d'intention à la saisie par l'estimative d'informations non sensibles. Chez Avicenne, la définition de ces intentions ne s'arrête pas à la nature commune, elles s'ajoutent à l'abstraction de la forme et comportent également les sensibles par accident, à savoir tout ce qui n'est pas perceptible par les sens immédiatement, mais néanmoins transmis par eux. Ainsi, les intentions concernent avant tout l'estimative, qui elle est capable de concevoir le loup comme *inimicus*, contrairement aux sens externes. Selon Deborah Black, le lexique de l'intention est donc tributaire de l'estimative elle-même, nommée *cogitativa* chez Thomas.

Si l'intention, dans la théorie du Docteur angélique, peut s'ériger en intermédiaire entre sensibilité et intellectualité, c'est parce qu'elle véhicule plus que le strict donné des sens, possède une capacité judicative et s'énonce comme une forme de connaissance pré-intellectuelle. La *cogitativa* est donc une capacité analogue à la raison, capable d'inférences, travaillant à partir de phantasmes au sens d'objets de l'imagination – et la *cogitativa* chez Thomas, comme l'imagination, désigne d'abord une fonction du sens commun – permettant de

⁴³ *Quaest. disp. De Anima*, q. 13, responsio (éd. Léonine) : « Quarto autem requiruntur aliquae intentiones quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile, et alia huiusmodi ; et ad hec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo, alia uero animalia quodam naturali instinctu : sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum ; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur estimativa naturalis, in homine autem uis cogitativa, que est collativa intentionum particularium ; unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. »

constituer ce lien avec l'intellect. C'est parce que la cogitative constitue le phantasme comme intention qu'il porte ces contenus, et non parce que la forme de l'objet au sein du sensible comprenait cette intention, imperceptible aux sens.⁴⁴ Dès lors, la cogitative présente l'objet connu sous un double aspect : à la fois ce qui a trait à l'individualité sensible, et à ce qui l'excède, permettant la perception par l'imagination du commun⁴⁵. L'opération de l'intellect pourra alors conférer l'universalité à ce qui n'est avant elle que commun, préparé par les jugements des puissances inférieures.

Précisons maintenant la relation qu'entretiennent phantasme, intention et cogitative afin d'aboutir à une intellection du singulier. Selon Thomas, il s'agit d'une opération de l'âme elle-même, impliquant sens internes et intellect, qui a lieu à la suite de l'intellection de l'universel. L'objet premier de l'intellect, chez Thomas, est l'universel, mais au contraire d'Aristote il n'est pas son unique objet. Le Docteur angélique affirme la possibilité de transformation du phantasme en espèce intellectuelle :

Ad quorum primum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, reuertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eiusdem speciei originem. Et sic uenit in considerationem fantasmatum et singularium, quorum sunt fantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem uirtutis cogitativae et ymaginativae, quae non sunt in anima separata ; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.⁴⁶

Le phantasme s'énonce alors comme absolument nécessaire à l'intellection du singulier, de la même manière qu'il l'est pour intelliger l'universel. Mais si, dans le second cas, il s'agit d'une *conversio*, ici il vaudrait mieux parler d'une *regressio*, d'un retour de l'intellect à ce qui précède son acte, et non plus à ce qui le permet. Ce phantasme est un produit de l'imagination, qui offre à la vue de l'intelligence la forme de la chose sensible mais il est aussi un produit de la cogitative qui transmet son intention, ceci pour parvenir à une connaissance indirecte de l'intellect. Camille Bérubé parlera de « mise en vedette » de la cogitative, tant son rôle s'y

⁴⁴ Sur ce point, voir D. Black, « Estimation in Avicenna : The Logical and Psychological Dimensions », *Dialogue*, XXII, 1993, pp. 219-258 et C. Di Martino, *Ratio particularis*, *op.cit.* p. 115 sq.

⁴⁵ « Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa : nam cogitativa apprehendit individuum ut existentem sub natura communi » in *Sentencia libri De anima*, II, XIII, dubitatio II. Cité par C. di Martino, *op.cit.* p. 121.

⁴⁶ *Quest. disp. in de Anima*, q. 20, solutio (éd. Léonine).

énonce comme capital dans le système noétique thomasien.⁴⁷ Néanmoins, Camille Bérubé ne lie pas cet usage de la cogitative à la question des *intentiones* héritées des Arabes, au profit d'une insistance sur le fait que pour Thomas, c'est l'âme tout entière qui connaît, ni strictement les sens (parce que la cogitative a accès à la nature commune en plus des caractères individualisants), ni strictement l'intellect (qui ne dépasse jamais sa condition incarnée, et donc demeure toujours, *in via*, tributaire de la *conversio ad phantasmata*).

Ad quantum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente ; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.⁴⁸

Selon Thomas, c'est bien le phantasme qui contient les *intentiones*, c'est-à-dire littéralement les *ma'na* de la tradition avicennienne, porteuses des informations véhiculées par les sens mais aussi des informations non véhiculées par les sens. Ces intentions sont intelligibles, elles sont ce que le phantasme comporte d'accessible à l'intellect. Il est important de noter que l'intention porte en elle-même ce qui excède les sens. La cogitative offre donc un contenu plus intelligible que celui qui serait immédiatement extrait des sens. Le phantasme porte les intentions au sens où il enferme la forme de la chose telle qu'*in rebus*, sa similitude, mais aussi ce qui la dépasse. Thomas retrouve alors le sens arabe d'intention considéré plus tôt. Le phantasme est le porteur de l'intention, garant de la possibilité d'abstraction opérée par l'intellect. S'offre alors l'espèce intelligible, la *species intelligibilis*, qui permet la considération de l'universel.

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. [...] Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando

⁴⁷ *La Connaissance de l'individuel au Moyen Age, op.cit.* p. 61.

⁴⁸ *Somme théologique*, I^a q. 85 a. 1 ad. 4 (éd. Léonine).

aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili.⁴⁹

Notons ici le deuxième exemple pris par Thomas pour rendre raison de la nécessité de la *conversio ad phantasmata* : la communication. Cet exemple, nous le retrouverons chez Henri de Gand et John Duns Scot lorsqu'ils chercheront à statuer sur le statut de l'individu vague comme intermédiaire confus, utile à des fins communicationnelles seulement, tributaire d'une opération de la connaissance abstractive et né du phantasme. Ce qui n'est qu'un pis-aller pour Scot est une condition pour Thomas. Le phantasme chez Thomas *permet* l'intellection en propre, et la suscite chez autrui. Chez Scot, malgré l'affirmation constante d'une nécessité du phantasme dans le cas de l'abstraction, il ne sera finalement qu'un opérateur efficace en l'absence d'intuition, risquant de sombrer dans le vague lorsqu'il s'articule à l'expression verbale.

Intelliger le singulier est donc le fruit, chez Thomas, d'une opération intellectuelle de réflexion sur ses propres contenus : « dans son déploiement direct, l'intellect connaît l'universel, dans son redéploiement sur lui-même, le singulier »⁵⁰. Auriol, en un sens qu'il faudra déterminer, articulera abstraction et réflexion, notamment dans le cas de la connaissance par l'intellect du singulier, qui ne peut selon lui être objet d'intuition.

Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem alio, idest alia potentia discernit esse carni, idest quod quid est carnis, aut separata puta cum caro cognoscitur sensu, et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scilicet sicut circumflexa se habet ad seipsam, anima intellectiva cognoscit carnem ; quae cum extensa sit, discernit esse carni, id est directe apprehendit quidditatem carnis ; per reflexionem autem, ipsam carnem.⁵¹

La connaissance de la quiddité est directe, pour Thomas, celle du singulier réflexive, obtenue à partir d'un retour au phantasme qui porte les accidents de la matérialité. L'exemple

⁴⁹ *Somme théologique*, I^a q. 84 a. 7 co, (éd. Léonine).

⁵⁰ C. Bérubé, *La Connaissance de l'individuel au Moyen Age*, op.cit. p. 59.

⁵¹ *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 8 n. 14. Citation extraite de C. Bérubé, *La Connaissance*, op.cit. p.59.

est ici celui de l'espèce de la chair face à la chair propre connue par réflexion de l'intellect sur l'âme elle-même.

Le mouvement conduisant au renversement de l'édifice aristotélicien traditionnel, qui stipulait que l'objet premier de l'intellect était l'universel, commence avec Thomas d'Aquin mais aussi avec Roger Bacon. Concernant ce dernier, ce renversement est permis par ses travaux portant sur la théorie optique arabe, fondateurs du perspectivisme au sein du monde latin. Petit à petit, la capacité pour l'intellect de saisir l'individu va devenir le signe de sa perfection et donc son objet propre. Bien que Scot récusé cette primauté, c'est par le biais d'une saisie immédiate et absolue de l'individuel qu'il nomme « intuition » que l'édifice se trouve parachevé. Il est donc nécessaire de dire quelques mots de Bacon et des franciscains qui lui succèdent, en insistant sur le nerf du conflit : la transformation radicale de la doctrine de l'abstraction, qui va conduire à la distinction scotiste et au double mode de connaissance du singulier par l'intellect : le premier, direct, est par soi ; le second est médiatisé par le phantasme et articulé à un procédé inférentiel.

Bacon est donc le premier à importer le lexique de l'intuition au sein du paysage latin, en ce qu'il s'énonce comme le premier philosophe à avoir intégré à sa réflexion la récente traduction latine du *De aspectibus* d'Alhazen⁵². Les travaux d'optique de ce dernier distinguent deux types de rayons permettant la vision, l'un droit et l'autre oblique, le premier permettant l'obtention de l'image la plus pure de la chose. En affirmant la primauté du rayon droit face au rayon oblique, la traduction latine parle d'*intuitio*. Immédiatement, le terme est lié à la perfection de la connaissance de la chose, et il connote également l'absence de médiation, de dégradation ou encore de temporalité entre le connaissant et la chose connue. Petit à petit, l'intuition devient donc le mode noétique de la certitude lorsque celle-ci ne se distingue pas de la vérité, et permet de concevoir une idée que l'on sait désormais en rupture avec un aristotélisme « classique » ou du moins conforme à l'interprétation d'Aristote précédemment invoquée, la thèse selon laquelle le singulier peut être connu immédiatement par l'intellect. Ce faisant, c'est à la lettre d'Aristote que l'on prétendra revenir.

Si Bacon mentionne l'intuition, ce n'est pas d'abord dans le cadre d'une théorie de la connaissance ni même dans une hiérarchie des facultés de l'âme mais plutôt au sein de

⁵² Sur la théorie d'Alhazen et le perspectivisme en général, nous renvoyons à l'étude canonique de K. Tachau, *Vision and certitude in the age of Ockham : optics, epistemology, and the foundations of semantics*, 1250-1345, Leiden ; New York, Brill, 1988.

considérations d'ordre ontologique affirmant la primauté du singulier sur l'universel. Le propos porte sur le principe d'individuation et récuse la tendance universaliste de ses contemporains qui recherchent vainement comment, si l'universel est au fondement du réel, il peut bien se trouver individué. Bacon répond en affirmant que le singulier et l'universel sont deux principes distincts, le premier étant *per se* et le second relationnel. Tous deux sont tributaires d'une nature et d'une matière qui leur sont propres, mais c'est le singulier qui est au principe de l'intelligibilité du réel. Si nous avons l'impression de saisir d'abord les individus sous leur universalité, cela s'explique non pas par une primauté ontologique mais bien par la défaillance de nos capacités à connaître. Ce faisant, Bacon instaure ce que Camille Bérubé nomme à juste titre une véritable « théologie de l'individuel », articulée à une conception ontologique d'une grande originalité.⁵³

Natura occulte operatur in rebus, generato isto homine, generatur homo, et hujus causa est quod unum individuum excedit omnia universalia de mundo. Nam universale non est nisi conveniencia plurium individuorum. Duo enim sunt necessaria individuo, unum absolute quod constituit ipsum et ingreditur ejus essentiam, ut anima et corpus faciunt istum hominem, aliud est in quo conveniat cum alio homine et non cum asino nec porco, et hoc est suum universale. Sed absoluto natura individui longe major et melior est quam relata, quia habet esse fixum per se et absolutum, et ideo singulare est nobilius quam suum universale.⁵⁴

Bacon promeut donc ici la noblesse supérieure de l'individuel face aux *relata* que sont les universaux. Il est l'absolu de la fixité quand l'universel est le relatif de la similitude. C'est parce qu'il y a des individus qu'il y a des universaux, grâce à leur nombre, quand l'universalité n'est que la relation leur permettant de se ressembler entre eux, ressemblance qui n'est d'ailleurs pas l'objet du Salut individuel (ce que soulignera Bacon). En affirmant cette primauté, c'est l'édifice de la connaissance qui évolue et l'on voit alors Bacon utiliser pour la première fois le terme d'intuition :

Quod ergo dicit Aristoteles quod non intelligimus singularia cum recedunt a sensu, hoc est intelligendum de actu puro intellectivo et principali, qui simpliciter ponebatur tertius

⁵³ Voir C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel*, op.cit., p. 71.

⁵⁴ *Liber I Communium naturalium*, cap. 7, *Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis*, tome 2, éd. R. Steele, p. 95. Cité par C. Bérubé, op.cit. p. 72.

(videlicet post opinionem) qui est verus intuitus rerum apud intellectum quod saltem fit certus de se ipso an sit. Quod fieri non potest quando singulare recedit a sensu..⁵⁵

Le terme d'intuition est employé chez Bacon afin de renvoyer à un régime particulier de la certitude, celle nécessairement corrélée à la présence dans l'intellect d'un objet sensible en tant qu'il est. Notons que le même argument se trouvera chez Scot quand il tâchera de prouver la possibilité d'une intuition intellectuelle des singuliers, et que nous le retrouverons encore – bien que de manière fort différente – jouant un rôle majeur dans la théorie d'Auriol. Ce dernier ne pensera pas l'intuition sous le régime de l'être mais de la *présentialité*.

Cet argument est avancé par Bacon dans le cadre de sa théorie du signe, que nous évoquerons plus loin. Relevons simplement ici qu'au moment où Bacon corrèle intuition et certitude, il les met face à un autre régime de connaissance, tributaire de la mémoire et de l'imagination, incapable de saisir la chose en tant que présente et existante. Ici se trouve le germe de la distinction scotiste entre intuition et abstraction.

Quamvis enim species eius remaneat apud intellectum, tamen nescit intellectus utrum subjectum sit corruptum et non ens quod prius, et sic tota die retinemus species rerum in aestimatione nostra de singularibus quae putavimus esse, sicut quando sentiebamus ea, cum tamen iam corrupta sint. Et habemus imaginationem non de eis consimilem quam <prius> sed iam transit secundum veritatem imaginationem in rem praeteritam et non in rem praesentem sive existentem in rerum natura..⁵⁶

Bacon ne fera pas un usage extensif du lexique de l'intuition et il est difficile de l'articuler à une noétique sans feindre d'hypothèse. Néanmoins, la postérité immédiate du Docteur admirable va s'employer à utiliser l'armature conceptuelle distinguant la certitude de la saisie immédiate par l'intellect pour l'articuler à l'épineuse question de la connaissance des singuliers. Le terme d'intuition va disparaître pour quelque temps, avant que Scot ne le rende indispensable. Il est intéressant ici d'évoquer deux derniers maillons de la chaîne menant à Scot puis à Auriol : d'abord le premier auteur à revendiquer une intellection directe du singulier, Matthieu d'Aquasparta ; puis Vital du Four, qui entérine la modification annoncée dans l'usage du terme d'intuition, qui va passer d'un idéal de dépouillement à celui d'une inférence comparative.

⁵⁵ *De signis*, par. 25, p. 122 in Roger Bacon, *Des signes*, av. propos, introduction, traduction, commentaires et notes par I. Rosier-Catach, L. Cesalli, F. Goubier et A. De Libera, Paris, Vrin, « Sic et non », 2022.

⁵⁶ *Ibid.*, loc.cit.

Matthieu d'Aquasparta bâtit sa théorie en opposition frontale avec la théorie de l'Aquinate, qu'il considère comme insuffisante en ce que, selon lui, affirmer la nécessité pour l'intellect de revenir vers un phantasme préconstitué afin de pouvoir intelliger le singulier est une contradiction dans les termes : ainsi, ce qui est intelligé n'est pas le singulier, mais le phantasme, qui est déjà autre chose, ce qui peut sembler juste si l'on considère effectivement qu'il l'excède⁵⁷. Matthieu propose dès lors une théorie concurrente, stipulant que l'intellect est en mesure de connaître le singulier *per se* et non *per alio*, par l'entremise du phantasme. Afin de la défendre, il stipule que c'est l'espèce sensible elle-même que peut atteindre l'intellect, et non un phantasme ou une espèce intellectuelle.

Propter ea dicendum sine praejudicio, quod re vera intellectus cognoscit et intellegit singularia per se et proprie, non per accidens ita quod singularia cognoscit per speciem singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia et fortassis, licet prius in habitu cognoscat hominem universalem, quia impressam habet humanae naturam notitiam, et dicit Augustinus VIII, De Trinitate, tamen prius actu cognoscit hunc hominem ; prius enim defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem, quam ipsum universale intelligat.⁵⁸

Il est notable ici que Matthieu ne parle pas d'opération d'abstraction, de dépouillement des caractères individualisants afin d'obtenir une connaissance de l'universel mais mentionne que l'intellect collige plusieurs espèces singulières afin d'aboutir à se défaire de l'individualité. Il ne s'agit donc déjà plus d'un aristotélisme traditionnel en ce que c'est l'intellect lui-même qui travaille à partir de plusieurs espèces singulières, qu'il connaît donc, à partir desquelles peut commencer un acte de comparaison et une série inférentielle aboutissant à une conclusion qu'est l'universalité. La citation continue en développant ce point.

Oportet enim cognoscere ea, ex quibus intentionem cognoscibilem colligit sive abstrahit, ut praedictum est. Is est ergo modus quod per speciem universalem hominis vel cujuscumque omnem hominem cognoscit in quantum homo est. Sed ad hoc, quod cognoscat et intellegat hunc hominem, quod species hujus hominis singularis fiat apud intellectum, ita

⁵⁷ Pour une présentation détaillée de la théorie de Matthieu d'Aquasparta, nous renvoyons ici encore aux travaux pionniers de C. Bérubé, auquel nous nous référons ici. Voir également A. Robert, « L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII^e siècle ». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2007, XVIII, p.363-393., p. 376. Extrait découpé par Aurélien Robert. Voir également : « The Possibility of Cognizing Material Substances. The Evolution of a Philosophical Problem in Late Medieval Commentaries on the Sentences », in M. Brinzei et Ch. Schabel (éds), *Philosophical Psychology in Late-Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences* : Actes du XVIth SIEPM Annual Colloquium, Nijmegen (28–30 octobre 2009), Turnhout, Brepols, 2019, p. 39-79.

⁵⁸ *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 4, Responsio, n. 34-35.

quod, quot homines vel quot cognoscit singularia tot species habet differentium singularium.
Acquirat autem primo notitiam singularis per sensus, quibus mediantibus defertur species
singularis ad intellectum. Sed specie habita et facta apud intellectum absque omni sensu et
phantasmate potest illud singulare cognoscere.⁵⁹

Deux opérations distinctes sont donc possibles : ou bien l'intellect se penche sur une espèce et abstrait l'intention universelle, ce qui en un sens est déjà différent de la position aristotélicienne traditionnelle qui voulait que l'abstraction soit l'opération par laquelle l'intellect agent dépouille le phantasme des caractères individualisants ou bien – et la différence est de taille –, il saisit via l'espèce sensible le singulier lui-même, avant toute opération d'universalisation. Matthieu considère que les espèces sensibles sont reçues par l'âme elle-même, et non simplement les sens. Dès lors elle ne peut être, ici par augustinisme, indifférente à ses propres mouvements. L'âme se met donc en branle lorsque les sens sont stimulés et produit une série d'espèces affinées activement par chaque organe, jusqu'à ce qu'elle devienne parfaitement intelligible à l'intellect, sans pour autant cesser d'être une espèce sensible. Toute l'âme participe à ce mouvement, à cette collection d'espèces, et l'intellect peut finalement connaître parfaitement la *même* espèce que celle reçue des sens, bien qu'elle ne soit pas immédiatement saisissable *per se*. Il ne s'agit donc pas d'un retour vers le phantasme comme le pensait Thomas, et Matthieu insiste sur l'inanité du phantasme dans le processus décrit. L'intellect, qu'il connaisse l'universel ou le singulier, travaille à partir de l'espèce sensible elle-même.

Verumtamen quia species in intellectu et etiam in imaginatione non repraesentat rem esse vel non esse, sed rem tantum simpliciter, ut imago Herculis repraesentat Herculem, non mortuum vel vivum, tunc est verum, quod dicit Philosophus, quod, “si singularia contingentia extra speculari fiant, nescitur, utrum sint vel non sint”. Cognoscit tamen intellectus singulare illud absolute, utpote quendam hominem cum talibus condicionibus, cum talibus circumstantiis, quibus differt a quolibet alio homine ; sed hic non determinamus de causa individuationis. Sed illud idem singulare non potest cognoscere esse, ut scilicet ipsum intueatur vel speculetur, nisi per sensus, quibus mediantibus defertur species eius et loci et actus usque ad intellectum, in qua intueatur ipsum. Iterumque autem amoto a conspectu mentis remanet sibi notitia illa absoluta, qua cognoscit talem hominem. Sed non cognoscit

⁵⁹ *Ibid.*, loc.cit.

eum esse vel esse hic vel ibi, sed per species, quas accepit, potest recordari etiam intellectualiter eum fuisse in tali loco, in tali tempore, et hoc vel illud fecisse.⁶⁰

Dans l'extrait ci-dessus, force est de constater l'analogie entre une connaissance de l'imagination et une connaissance de l'intellect, toutes deux étant celles qui font *epochê* de l'être de la chose. Cette idée, nous la retrouverons chez Scot dans sa définition de la connaissance abstractive, puis chez Auriol. Cependant, c'est précisément ce que Matthieu ne nomme pas abstraction et qui désigne, par opposition, le second mode de connaissance dont l'intellect dispose, direct, capable de s'appuyer sur l'espèce sensible pour déterminer ce qui appartient à l'individu en question et à aucun autre. Ceci sera l'une des caractéristiques de l'intuition, qui atteint immédiatement l'espèce sensible. Enfin – nous y reviendrons –, Matthieu affirme néanmoins que l'intellect n'a pas accès au principe d'individuation, donc ne peut atteindre la chose sensible en tant que substance, ce dont Scot se souviendra. Matthieu précise en effet que le retour à la perception sensible est nécessaire pour penser l'individu dans son accidentalité, selon le temps, le lieu, et les neuf autres catégories découlant de la substance. Cette connaissance n'est donc pas directe. Retenons pour le moment que l'espèce sensible est donc en même temps l'espèce intelligible, qu'elle peut être intelligée sous deux rapports, sans que l'abstraction n'ait à avoir lieu par l'entremise du phantasme.

La doctrine de l'abstraction a donc subi un revirement notable, qui se trouve remarquablement analysé par Aurélien Robert dans l'article précédemment cité⁶¹. C'est à partir de l'espèce singulière que sont générées de multiples espèces sur lesquelles l'intellect pourra s'appuyer. Il est désormais patent que l'intellection du singulier est revendiquée comme directe, pensée comme le pendant de l'abstraction, une abstraction qui n'est ici pas un dépouillement thomasien du phantasme, mais un procédé discursif analogue au travail de l'imagination chez Scot. Il est fondamental de remarquer ici que, même sans accès à la substance, l'intellect devient capable de penser la chose dans sa matérialité, comme le souligne Aurélien Robert : « Aussi, dans sa phase passive de réception d'information, l'intellect ne peut-il connaître la chose autrement que selon la modalité que lui proposent les organes cognitifs, c'est-à-dire *sub conditionibus materialibus*. Non seulement l'intellect abstrait à partir du singulier, et donc le connaît, mais il le connaît matériellement en un sens. »⁶² L'enjeu est donc désormais de penser

⁶⁰ *Ibid. loc.cit.*

⁶¹ « L'universalité réduite au discours ». *op.cit.*

⁶² *Ibid.*, p. 373.

les étapes de ce processus d'abstraction, entendu en ce sens nouveau. Vital du Four montre que cette multiplication des espèces est à chaque fois l'œuvre de l'intellect lui-même, qui se tourne vers une espèce adaptée à chaque puissance de l'âme, d'abord les sens puis l'imagination, avant de colliger l'espèce universelle de la chose.

Dico ergo quod intellectus per speciem informantem intelligit tam universalialia quam particularia et alia specie particularia et alia universalialia (...). Quam quidem speciem tam respectu universalis quam respectu singularis intellectus colligit quandoque ex ipsa sensatione et per illam intelligit rem extra particularem esse in re extra. (...) Colligit etiam speciem intelligibilem ab ipsa specie singularis, ut est in sensu, ad cognoscendum (...). Colligit etiam tertio intellectus speciem ad cognoscendum singulare ab ipsa imaginatione (...) ut sic ex tribus radicibus intellectus colligit speciem ad singulare. (...) Ab omnibus istis speciebus, pote sensationis, a specie rei sensibilis ut est in sensu, ut est in imaginatione, colligit speciem rei universalis intellectus.⁶³

Aurélien Robert souligne que le vocabulaire de l'abstraction devient un vocabulaire de la collation et modifie radicalement le paradigme de la connaissance, annonciateur de la distinction scotiste entre intuition et abstraction : « Il ne s'agit plus de séparer des éléments des données empiriques, mais de former des inférences à partir de ces données, lesquelles ne contiennent pas immédiatement en elles ce que l'on peut en inférer, celles-ci doivent d'abord être rassemblées (*collectio*), puis comparées entre elles (*collatio*). Si le processus est bien inductif au départ, il doit être déductif en un second temps, en ce que l'enrichissement de la connaissance intellectuelle et universelle passe nécessairement par le jeu des inférences. »⁶⁴ Notons enfin que, dans cette nouvelle théorie de l'abstraction, deux modes de connaissance se trouvent distingués, l'un immédiat et absolu du singulier, l'autre fruit d'une opération de « collation » qui aboutit à la connaissance de l'universel. La matrice du scotisme est donc ici posée. Auriol en héritera.

Ce bref itinéraire à travers l'histoire de la pensée nous a permis de comprendre les mutations conceptuelles rendant possible la théorisation d'une intellection directe du singulier, impensable jusqu'alors. Néanmoins, ce qui s'énonce comme un élan augustinien en ce que la puissance supérieure connaît mieux que l'inférieure peut mettre à mal tout l'édifice des sens internes, dont le rôle semble de moins en moins assis. Si l'intellect atteint ce que les sens

⁶³ *Quaestiones de cognitione*, p. 210-211, cité in « L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII^e siècle », *art.cit.* p. 376.

⁶⁴ « L'universalité réduite au discours », *op.cit.*, p. 379.

connaissent, qu'il peut passer par-dessus, contre la lettre de l'aristotélisme, cela semble induire une réduction des puissances sensibles à la portion congrue, ce qui sera effectivement le cas chez Ockham. Auriol, en revendiquant l'abstraction comme *imaginatio per intellectum*, paraît alors dissident dans son ordre, ce qu'il faudra comprendre et nuancer. Pour l'heure, si les éléments d'intelligibilité noétiques ont été expliqués, il reste à exposer le pendant sémantique du conflit entre Franciscains et Dominicains, comprendre donc comment la connaissance s'articule au concept et à la proposition, afin de mettre en place les fondations de l'affirmation aurélienne selon laquelle intelliger abstractivement équivaut à *propositionem concipere*.

b) Du phantasme à la parole, éléments fondamentaux de théorie du signe

Le XIV^e siècle est considéré comme marquant l'avènement d'un renouvellement de la théorie du signe marquant une sémantisation de la noétique. Bien que précédant ce mouvement de quelques années, Auriol, en successeur de Scot, paraît être l'un des précurseurs de cette tendance générale au sein de l'Ordre franciscain, qui culminera avec Guillaume d'Ockham. Fruit d'abord d'une réflexion sur la capacité humaine à penser et dire les attributs divins, la théorie du langage prendra un nouveau tour quand elle se verra associée au modèle de la Trinité, qui intègre au sein de l'esprit humain la question de la relation entre l'intelligence, le verbe et la volonté. La définition du concept, sa portée épistémique et son lien à la parole deviennent alors des enjeux prépondérants et Auriol ne manquera pas de se confronter à cette tâche difficile. Avant d'en venir à Scot, influence notable sur ce point, il nous faut évoquer les théories qui précèdent et qui ont fait naître le débat qui suit.

Ici encore, l'héritage d'Avicenne est notoire. Si Avicenne est bien celui qui, dans sa traduction latine, fait entrer en philosophie le lexique de *l'intentio*, il est nécessaire de comprendre comment l'on passe d'une intention entendue chez Thomas comme étant tributaire des sens internes et préalable à la constitution du concept, qui à son tour sera la similitude du mot, à la thèse selon laquelle le mot réfère immédiatement à la chose, que l'intention peut être ou non adéquate avec le concept qui est également signe de la chose, et non plus symbole des affections de l'âme. Il nous faudra donc dans un premier temps évoquer la théorie thomasienne du langage, avant d'en venir à la réaction franciscaine, qui renouvellera l'édifice en profondeur.

Le lien entre théorie de l'intention et théorie du langage provient pour Thomas des travaux d'Albert. Bien qu'il ne partage pas entièrement l'analyse de l'estimative que ce dernier propose, Thomas liera intention et conception, la première étant l'acheminement vers la seconde, qui est la représentation parfaite de la chose. Comme nous l'avons vu, pour Avicenne, la forme et l'intention sont distinctes, la forme ayant trait à l'essence des sensibles matériels, les intentions n'étant au contraire pas tributaires de la chose même mais étant des contenus strictement cognitifs renvoyant certes à l'objet mais indissociables de l'esprit qui juge de la forme en question. L'intention est à proprement parler signifiante, au sens où elle est le résultat d'une appréhension sensible de la forme à laquelle sont ajoutées des considérations qui excèdent cette forme et en disent quelque chose, en relation avec celui qui la saisit. La couleur, pour Avicenne, n'est donc pas une intention, alors que l'hostilité l'est. Mais l'Occident latin va rapidement se défaire de cette distinction entre la forme et l'intention, comme on le constate dans cet extrait du commentaire d'Albert le Grand au *De anima* :

Forma enim proprie est, quae informando dat esse actu materiae et composito ex materia et forma. Intentio autem vocatur id per quod significatur res individualiter et universaliter secundum diversos gradus abstractionis ; et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in ipso, nec etiam intellectui, quando est in illo, sed signum facit de re et notitiam : et ideo intentio non est pars rei sicut forma, sed potius est species totius notitiae rei : et ideo intentio quia abstrahitur de tota re, significatio totius de re praedicatur : intentio enim colorati quae est in oculo, totam rem significat vec notifiat, sicut et intentio quae est in imagine particulari non presente.⁶⁵

Si Albert conserve le lien entre intention et signification, il revient en fait au sens plus traditionnel en arabe du terme de *ma`na*⁶⁶, qui connote la nature de la chose en général présente à l'intellect, sens qu'Avicenne utilise d'ailleurs lui aussi parfois⁶⁷. Mais, au sein du monde latin, les intentions avicenniennes de l'estimative deviennent peu à peu l'objet intentionnel lui-même,

⁶⁵ Albert, *De Anima*, II, traité III Chap 4, p. 238, (éd. Borgnet).

⁶⁶ Selon, du moins, les analyse que D. Black propose à ce sujet, dans l'article « Imagination and Estimation : Arabic Paradigms and Western Transformations », *Topoi* 19, p. 59-75, 2000, p. 71, n. : « Although the translation of al-ma`na by the Latin intentio is often treated as a mistake, I believe it that accurately conveys the technical philosophical connotations of the term in its generic sense, even though it is not a verbatim rendition of the Arabic. Avicenna himself says in the *De interpretatione* ('Iba`rah) of his *Shifa`* (which was not translated into Latin), that "meanings" are "the intentions of the soul" (maqa`sa .ida li-l-nafs) i.e., what a verbal expression is intended to signify : "What is emitted vocally signifies what is in the soul, and these are what are called impressions (a`tha`ran), whereas what is in the soul signifies the things (al-umu`r), and these are what are called meanings (ma`a`niya), that is, the intentions of the soul. »

⁶⁷ Nous renvoyons à l'article précédent sur ce point, qui montre qu'Avicenne utilise le terme d'intention en un sens strict, pour renvoyer aux contenus de l'estimative, mais aussi parfois en un sens plus large, conforme à son usage dans la philosophie arabe de son époque.

et ne sont plus opposées à la forme, comme nous l'avons vu plus haut. Elles signifient la forme de la chose, à différents degrés d'abstraction, et sont portées par des espèces de plus en plus dépouillées des caractères individualisants. Elles ne sont pas la forme au sens où elles ne demeurent pas *in rebus*, comme principe d'information de la matière, mais elles sont la signification de la forme au sens où elles sont l'image de cette chose dans les puissances cognitives et en permettent la connaissance. Albert mentionne ici l'exemple de la couleur, que l'on ne trouverait pas dans le corpus d'Avicenne. Selon Albert, les intentions sont signifiantes au sens où elles sont le support de la prédication. Elles véhiculent les propriétés de la chose et permettent donc l'élaboration de propositions attributives véraes, mais elles ne sont pas immédiatement liées au langage : elles sont des similitudes, permises par la rationalité et suscitant son exercice via la logique, mais elles ne sont pas les éléments du discours proféré. Certes, les intentions permettent une prédication, sont ordonnées par la syntaxe, mais ceci de manière idéale, logique. L'intention appartient à la sphère de la pensée, signifier étant ici renvoyer à la chose comme l'image à son modèle. Le langage s'articule à cette sphère et reproduit sa structure propositionnelle au moyen des mots et non plus des concepts. Il faut dissocier intentions d'un côté, permettant une logique mentale pure, et langage de l'autre, qui cherche à lui correspondre, qui tend vers elle. Ayant saisi sa forme, l'esprit est capable de penser de la chose qu'elle est quelque chose, ceci ou cela, lorsque cette intention est suffisamment intelligible pour être saisie par l'intellect. Mais auparavant, dans les puissances inférieures, l'intention signifie parce qu'elle fait signe, en tant que représentation de la chose la constituant comme un tout. Thomas, tributaire de cette manière de penser l'intention consistant à reprendre l'avicennisme tout en l'excédant, va s'inscrire dans la lignée d'Albert et liera intention, chose et concept d'un côté, mot et signification de l'autre.

Selon Thomas, le langage extérieur est un ensemble de signes conventionnels liés à un réseau d'images mentales que Thomas appelle *imaginatio vocis*⁶⁸. Le langage est donc l'œuvre des puissances inférieures de l'âme, qui mettent en images et en sons articulés, de la manière la plus adéquate possible, les compositions du verbe mental, elles-mêmes articulées selon le

⁶⁸ *Somme théologique*, I^a q. 34 a. 1 co. (éd. Léonine) : « Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. » C'est la voix ici qui signifie, et non le concept.

modèle de la définition, sans que cette structure soit prédicative⁶⁹. Le langage intérieur est quant à lui un résultat, celui de l'acte de conception opéré par l'intellect, et le termine. L'intellect opère d'abord une abstraction de la chose sensible jusqu'à la rendre intelligible. Cependant, la forme obtenue n'est pas encore exactement une quiddité, ni un jugement, l'intellect ne possédant que la forme de la chose – que Thomas appelle également son espèce – et non pas sa définition, ni son articulation à d'autres espèces.

Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens ; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus ; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur ; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur : quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit ; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur ; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo ; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris ; et sic est quasi secundum quo intelligitur.⁷⁰

Le verbe mental est l'opération qui succède à cette conception quidditative, et qui corrèle l'intellection à la chose extérieure. Avant ce langage intérieur, une telle opération est impossible, et c'est uniquement lorsque cette opération est effectuée que l'on peut dire que l'intellect connaît la chose telle qu'en elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle est au sein de la réalité extérieure. C'est donc par un mouvement que Thomas qualifie de réflexif que la connaissance s'opère. Cette réflexion est une opération de composition et de division. D'abord, plusieurs espèces sont assemblées afin d'extraire la quiddité de la forme intelligée. Puis une composition ou une division mentale sera formée, analyse que l'intellect pourra confronter à la première forme, similitude intelligible de la chose extérieure, et juger alors de sa conformité ou sa non-conformité à l'aide de l'analyse opérée. La connaissance de la chose succède à la saisie de l'espèce. Elle est un mouvement réflexif qui nécessite la composition et la division pour permettre à l'intellect de rejoindre la chose, et non plus l'espèce. La chose est donc au principe

⁶⁹ C'est du moins la thèse défendue par C. Panaccio dans *Le Discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

⁷⁰ *De veritate*, q. 3 a. 2 co (éd. Léonine).

et au terme de la connaissance. Sa forme est d'abord saisie et devient une espèce, puis cette espèce est transmuée en verbe par l'analyse de ses éléments prédicatifs, rejoignant la chose extérieure à laquelle elle offre sa quiddité, et donc la connaissance.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio ; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles ; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.⁷¹

Ce qu'il importe particulièrement de noter ici, car cela trouvera un écho chez Auriol, c'est le caractère réflexif et second du verbe intérieur, qui succède à l'extraction d'une espèce. Chez Thomas, c'est le signe de notre nature inférieure, dans la mesure où Dieu n'a pas besoin de cette opération impliquant le multiple pour comprendre. Pour nous, cette connaissance n'est actuelle que lorsqu'elle a subi cette opération de composition et de division, qui advient dans un second temps. Auriol tâchera de montrer qu'il n'y a pas d'intervalle entre saisie de l'espèce et élaboration d'une proposition, que la première est impossible sans la deuxième, dans un mouvement plus scotiste que thomiste.

Thomas⁷², en interprétant la thèse aristotélicienne selon laquelle les mots sont les *pathemata* de l'âme, considère que le Stagirite ne souhaitait pas délier le langage de la chose, et qu'en affirmant que le mot ne renvoie qu'à un état interne du locuteur, il ne pensait pas que la relation entre le mot et son référent ne devait pas être prise en compte. Au contraire, c'est le concept qui renvoie à la chose, en ce qu'il en est la similitude et c'est le mot qui renvoie au concept, en ce qu'il le signifie. Les mots peuvent différer selon les langues alors que le concept est unique. Il y a donc une bijection stricte entre concept et chose, parce que le premier est

⁷¹ *Somme théologique*, I^a q. 85 a. 2, ad 3 (éd. Léonine).

⁷² Nous renvoyons, pour un exposé clair et complet de la théorie du langage développée par Thomas, à l'ouvrage de B. Lonergan, *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, Crowe, Frederick E., and Robert M. Doran, eds. Vol. 2. University of Toronto Press, coll. Collected works of Bernard Lonergan, 1997.

image de la seconde, ce que le mot n'offre pas, se contentant de renvoyer au concept, ce qui est à proprement parler « signifier » chez Thomas.

Intentio Aristotelis non est asserere identitatem conceptionis animae per comparationem ad vocem, ut scilicet unius vocis sit una conceptio, quia voces sunt diversae apud diversos : sed intendit asserere identitatem conceptionum animae per comparationes ad res.⁷³

Le refus de Thomas d'accorder aux concepts la capacité de signifier est notable. C'est la vox, le verbe proféré, qui possède cette capacité, signifiant le concept et dès lors, médiatement, la chose. Scot s'y opposera – nous l'expliquerons. Thomas marque par ailleurs une deuxième opposition forte, plus traditionnelle au sein des logiques qui précèdent, entre *oratio* et *verbum*. La première est conventionnelle, obéit à la grammaire, et est proférée. Le second est naturel, obéit à la logique, et demeure intérieur. La voix, enfin, signifie la conception par l'intellect, et quand elle en est le signe, on peut l'appeler verbe.

Si la distinction opérée par Thomas entre saisie de l'espèce, verbe intérieur et verbe proféré est désormais clarifiée, il est néanmoins nécessaire d'en revenir au terme d'intention, que nous n'avons pas évoqué jusqu'ici. L'intention est liée au langage intérieur, et Thomas va juger ce terme convertible avec celui de *ratio*, primordial dans sa théorie du langage.

Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur ; neque est ipsa substantia intellectus ; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant ; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur : unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit : non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.⁷⁴

L'intention, pour Thomas, est ce qui demeure de l'espèce intellectuelle au sein du verbe intérieur. Elle semble donc avoir perdu chez Thomas sa capacité à signifier pour devenir ce que l'on veut signifier. Elle n'est plus signe mais intention de signification, ce vers quoi tend le

⁷³ In *De anima*, q. 2, n. 21 (éd. Léonine).

⁷⁴ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 6 (éd. Léonine).

langage proféré pour atteindre le concept et, dès lors, la chose. L'intention, c'est le verbe intérieur lui-même, c'est-à-dire la similitude de la chose au sein de l'intellect, ce qui est le concept pour Thomas, élément atomique du verbe intérieur. Thomas la désignera également comme étant la *ratio significata* du mot. L'intention est donc le résultat de l'opération réflexive de l'intellect qui, après avoir abstrait l'espèce intelligible du phantasme, en extrait la quiddité, ce qu'est la chose, afin de la connaître en acte, rationnellement, au sein du verbe intérieur. La distance avec Avicenne est donc importante ici, puisque l'intention devient le concept de la chose, et non plus les données issues de l'estimative. Elle a de plus perdu sa capacité à signifier. La *ratio*, l'intention, est une similitude qui fait signe sans signifier. Elle est ce par quoi le mot peut signifier mais ne signifie pas elle-même. Elle est la destination du mot, ce vers quoi il tend, mais sans y tendre elle-même. C'est l'opération de l'intellect qui rend signifiant ce signe qu'est l'intention, par le truchement du mot. Ainsi, Thomas peut faire sien l'adage modiste voulant que « sicut intelligimus, sicut significamus ». Si Duns Scot le refuse, Thomas au contraire l'entérine. De ce fait, nous le verrons poser la distinction entre *ratio significata* et *modi significandi* afin de pouvoir dire que « Dieu est pensé (*cogitatur*) plus véritablement qu'il ne peut être dit (*dicitur*), et il est plus véritablement (*verius est*) qu'il ne peut être pensé. »⁷⁵ Pour Scot, c'est l'inverse : Il est dit mieux qu'Il n'est pensé. Thomas développe cette thèse dans le cadre de sa réflexion sur la question des attributs divins, et l'étend par la suite au langage proféré en général. C'est donc en répondant à la question de ce que l'on peut dire de Dieu que l'on peut concevoir ce que parler veut dire, le langage sur Dieu constituant ici le modèle qui nous enseigne quelque chose sur le langage en général.

Thomas ne nie évidemment pas que les mots, tels que nous les utilisons au quotidien, sont bien trop imparfaits pour s'appliquer à Dieu. Il montre en fait que c'est à partir de cette évidence que l'on peut s'affranchir, dans le discours théologique, de la voie négative. Personne ne prétend que Dieu est bon au même titre que Pierre est bon. Pourtant, tous Le disent bon. Thomas montre simplement que le locuteur ne veut pas dire la même chose dans les deux propositions. Son intention est différente, et il le sait bien :

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo

⁷⁵ T. D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste », 2005, p. 108.

dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi, esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri ; et non ad aliquam diversitatem rei.⁷⁶

Il est clair qu'ici, la priorité est portée sur l'intention de signification du locuteur plutôt que sur la signification du mot au sein du créé, car le locuteur connaît les limites de sa connaissance. Nous ne connaissons qu'à partir du sensible, mais cela ne signifie pas que l'on ne peut s'en affranchir, parce que le mot signifie la *ratio* de la chose et que par-là, l'intellect peut y tendre. La composition du langage n'est pas un frein à sa capacité signifiante, parce que le mot signifie le concept et renvoie à la composition qui est en notre intellect, et non à la composition au sein du réel. Dès lors que la *ratio* elle-même est similitude de la chose, elle peut atteindre cette simplicité. C'est la participation du verbe proféré au verbe mental qui explique la composition, non la participation du concept à la chose.

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa, et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.⁷⁷

Le concept est certes, lorsqu'il s'agit de Dieu, une imitation défectueuse de son modèle, dans la mesure où nous ne disposons pas d'un concept adéquat de son essence. Néanmoins, il l'imite tout de même, à sa mesure. L'intelligence du concept nécessite la composition, mais sans attribuer celle-ci à Dieu. Thomas réfute ainsi la thèse selon laquelle la prédication nous conduit à attribuer des qualités accidentelles à Dieu, à affubler le simple de composition. Thomas montre que, si le langage ne peut par lui-même dépasser sa condition, l'homme est capable de comprendre que certains termes sont utilisés en un sens qui dépasse l'usage au sein du créé. Il en est ainsi lorsqu'on prédique la sagesse de Dieu. Cette base sémantique s'énonce comme une préparation à la définition de l'analogie. Les termes de perfection réclament leur propre dépassement en ce qu'ils excèdent notre mode de signifier et pointent leur source, Dieu. L'intention de signification du locuteur est donc tendue vers son divin terme, même si son mode de signifier est insuffisant. Surtout, le locuteur en est conscient. Nous pouvons alors dire que « Dieu est sagesse », même si – Thomas d'Aquin laissant une large part à l'inconnaissable – nous ne savons pas comment cela peut être le cas quand attribué à Dieu.

⁷⁶ *Somme théologique*, I^a q. 3 a. 3 ad 2 (éd. Léonine).

⁷⁷ *Ibid.*, loc.cit.

Thomas précise cette idée : la *ratio* du mot est « ce qui est conçu par notre intellect de la signification du mot, c'est-à-dire de la destination de l'imposition du nom »⁷⁸, son référent le plus propre, la chose à laquelle le mot se réfère comme à son principe. Par-là, la signification du terme de « bonté » convient en propre à Dieu, et à Dieu seul : il est le référent de ce terme. Cependant, l'emploi du terme diffère de cette signification première. Le mot n'est pas adéquat au concept. Si l'intention tend vers sa perfection, notre esprit ne peut néanmoins parvenir à la circonscrire à travers la langue. L'usage des mots au sein du créé ne dépasse pas les compétences du créé, et nul ne possède le moyen de signifier le terme de bonté, car nul ne peut, par le langage, signifier Dieu. La manière de signifier est en dépendance du locuteur imparfait, mais l'intention de signification dépasse les limites du langage et lui offre de dire plus qu'il n'en dit :

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso ; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi ; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.⁷⁹

Ce que signifient les mots – ici les perfections divines qu'ils doivent désigner – diffère donc de la manière dont elles sont signifiées. Le mot, en propre, signifie l'attribut divin, en ce qu'il signifie sa *ratio* et donc sa destination d'imposition. C'est parce que Dieu est bon que l'on peut parler de bonté au sein du créé, dans la mesure où, ontologiquement, le créé participe du divin et que, dès lors, la *ratio* du concept de bonté participe de sa destination. Néanmoins, nous ne pouvons signifier l'essence divine qu'imparfaitement, créatures soumises à un mode de signifier qui est celui du créé.

Le problème, pour Thomas, se joue autour du statut de la représentation :

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit

⁷⁸ T.D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin, op.cit.*, p. 195.

⁷⁹ *Somme Théologique*, I^a q. 13 a. 3 co, (éd. Léonine).

ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant.⁸⁰

Si les attributs divins sont en mesure, en tant que mots, de signifier leur *ratio* et donc d'être attribués à la substance divine, nous ne sommes néanmoins pas en mesure de comprendre parfaitement ce qu'ils représentent parce que notre connaissance débute par la créature et ne peut s'élever jusqu'à Dieu. La *ratio* dont nous disposons est donc imparfaite, bien qu'elle tende de manière adéquate vers la chose dont elle est la destination d'imposition. Ceci est en effet la conclusion même de Thomas, dans le même article, qui souligne le parallélisme existant entre le *modus essendi* et le *modus significandi* :

Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur ; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore.⁸¹

Thomas montre qu'il existe une dépendance ontologique à l'origine de la distinction entre *ratio significata* et *modus significandi*. C'est parce Dieu est l'*Ipsum esse* et que la créature participe de cette essence selon son *modus essendi* propre que cette théorie sémantique peut trouver sa justification. La bonté est première en Dieu, seconde dans les créatures ; cependant notre mode de connaître nous oblige à d'abord considérer ce qui est premier pour nous pour atteindre le premier en soi, reprenant ainsi la distinction aristotélicienne entre *proteron pros hemas* et *proteron te phusei*. Le *modus significandi* reste tributaire du *modus essendi* de son locuteur, mais la *ratio* du terme préexiste parfaitement en Dieu, avant qu'elle ne soit présente de manière déficiente au sein du créé. Ce qui est *per prius* est connu par nous *per posterius*, ce qui est connu par nous *per prius* est *per posterius* dans l'être. Cette relation principielle autorise l'attribution positive. Même si la *ratio significata* nous échappe, nous pouvons dépasser notre mode de signifier et prédiquer de Dieu ce qui lui appartient en propre, car nous connaissons

⁸⁰ *Somme théologique*, I^a q. 13 a. 2 co, (éd. Léonine).

⁸¹ *Ibid.*, loc.cit.

cette relation à l'être et nous connaissons notre imperfection. Thierry-Dominique Humbrecht condense cette idée : « Cette distinction permet de pousser au maximum l'inversion de l'être et du connaître et, ainsi, de poser d'autant moins de connaissance qu'il y a davantage d'être en Dieu. La pauvreté du discours n'entraîne donc pas celle du divin »⁸². Nous verrons que Duns Scot s'opposera à cette affirmation, et tâchera de démontrer la thèse inverse : Dieu est mieux dit qu'il n'est pensé.

Le concept, chez Thomas, est donc un moyen, entre la chose et le nom. Il est *ce par quoi* la connaissance est possible, le moteur de la signification du mot qui va lui permettre de s'approcher de son référent, que celui-ci puisse être atteint ou non. La *ratio* du mot, son intention, son concept, c'est la quiddité de la chose, sa définition :

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam ; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam ; ratio enim quam significat nomen, est definitio⁸³.

Thomas appuie cette idée à l'aide d'un exemple issu de l'étymologie, que l'on retrouvera chez Scot qui l'interprétera d'une manière bien différente. Pour Thomas, dans le cas de l'énonciation, la signification l'emporte sur le mot, quand pour Scot le mot l'emporte sur la signification. Selon Thomas, le mot renvoie médiatement à la chose, par l'intermédiaire du concept, qui en est la *ratio*. La relation profonde s'effectue entre le concept et la chose : c'est leur concordance qui permet au mot de renvoyer, ensuite, à ce dernier. Le concept prime parce qu'il est la similitude de la chose, quand le mot est un signe conventionnel. Pour Scot, il n'y a pas lieu de dissocier le mot et le concept. Il est préférable de dissocier mots et concepts d'un côté, et acte de conception de l'autre. C'est le mot qui tend vers le concept, puis l'esprit par son acte tâche d'en déterminer la signification, puisque mot et concept sont tous deux signes de la chose. L'esprit qui verbalise se hisse vers ces derniers. En effet, le mot a besoin du concept

⁸² *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin, op.cit.* p. 108.

⁸³ *Somme théologique*, I^a q. 13 a. 1 co (éd. Léonine).

pour signifier la même chose que le concept, et l'esprit connaît cette adéquation ou non. Selon Scot, le mot peut dire plus que l'esprit qui le prononce. Pour Thomas, le mot en dit moins, il est par essence moins adéquat que l'acte de conception qui, lui, renvoie à la chose. Il y a un *id ad quod* qui préside à l'imposition du nom et qui précède son usage par le locuteur. C'est parce qu'il en dispose qu'il peut employer correctement le terme. La *ratio significata* est une condition du *modus significandi*. Scot s'emploiera à démontrer la thèse adverse.

Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum ; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis, sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte ; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.⁸⁴

La cause efficiente de l'imposition du signe conventionnel peut donc être liée à une caractéristique accidentelle de la chose, qu'elle partage même potentiellement avec d'autres – comme ici blesser le pied. Il n'en reste pas moins que le mot, parce qu'il signifie, demeure articulé à sa cause finale, ce pourquoi son usage est possible. La théorie franciscaine, en revoyant en profondeur la théorie du signe et en privilégiant une relation directe entre le mot et la chose, mettra à mal l'édifice thomiste, lui-même hérité de Boèce, pour lequel le mot signifie un concept posé comme similitude de la chose. Il sera nécessaire de situer Auriol au sein de ce courant. Bacon sera l'un des premiers, dans son traité *De signis*, à renverser le triangle mot/concept/chose :

Aliud enim est actu impositum ut significet quibuslibet est possibile, aliud esse actu signum. Hoc verbum « significo » essentialiter et principaliter respicit illud cui acquiritur aliquid, hoc est rem per dativum significatam, quam per accusativum. Et propter hoc ad rem quam habet significare non refertur nisi per accidens, hoc est sicut scibile ad scientiam. Non enim sequitur : « signum in actu est, ergo res significata est », quia non entia possunt

⁸⁴*Somme théologique*, I^a, q. 13, a. 2, ad 2 (éd. Léonine).

significari per voces sicut et entia, nisi velimus dicere quod esse quod necessario requiritur ad significatum non est nisi apud intellectum et imaginationem⁸⁵.

Bacon commence son propos par l'affirmation du fait que la signification de la chose est accidentelle, qu'elle est une relation seconde, et que l'appartenance du signe à la catégorie de relation se produit d'abord au datif, « ad illud cui », vers ce pour quoi ou pour qui le signe signifie.⁸⁶ La relation permettant au signe d'être signe n'est donc pas d'abord la relation à l'accusatif, au « ce que » le signe signifie, mais bien à celui qui interprète le signe. Il peut y avoir un signe sans chose à laquelle il renvoie, *in rebus*, mais il ne peut y avoir de signe s'il n'y a personne pour l'interpréter en tant que signe : la fumée n'est pas signe du feu si aucun œil n'est présent pour saisir la relation de causalité entre le signe naturel et la chose. Dès lors, lorsque l'on dit « je signifie », l'on se réfère d'abord à son propre intellect, qui contient le concept de la chose conçue. Cette relation au datif prime sur l'accusatif qui rejoint la chose dans l'être, dans la mesure où c'est l'opération de l'intellect qui permet au signe d'être signe en acte, et pas seulement en puissance. Le datif est donc une condition nécessaire au signe mais – Bacon insiste sur ce point –, signifier, c'est aussi signifier quelque chose. De ce fait, le signe renvoie à la chose extra-mentale. Dire que l'on signifie est l'énonciation de la capacité d'un intellect à interpréter un son, un élément naturel ou une image en tant qu'en relation à autre chose que lui, que cela soit par nature ou par convention.⁸⁷ Ainsi, percevoir la fumée en tant que causée par le feu est permis par le statut de signe naturel de la fumée et percevoir la douleur d'autrui en entendant « aïe » obéit à la convention. Dire que l'on signifie connote la capacité à percevoir le signe comme signe, ce sans quoi le signe serait sémantiquement vide. Mais cela n'est pas suffisant : par essence, le signe est un opérateur de renvoi à autre chose que lui. L'interprète ne peut saisir le signe qu'en tant que le signe renvoie à une chose. Le signe est donc articulé à la chose en tant que connue, que celle-ci existe dans le monde ou qu'elle ne soit qu'une chimère présente uniquement dans l'imagination. Ce qui est nouveau, chez Bacon, est d'avoir proposé cette double relation définissant le signe : relation *in obliquo* à l'interprète, relation *in recto* à la chose. L'articulation du signe à la chose devient donc une condition *sine qua non* de sa qualité

⁸⁵ *De signis*, par.1, p. 94.

⁸⁶ Sur cet aspect, nous renvoyons au commentaire éclairant produit dans la même édition par Rosier-Catach, I., Cesalli, L., Goubier, F., Libera, A. de, (in : Roger Bacon, *Des signes*. Introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 2022) p. 261 sq.

⁸⁷ Irène Rosier-Catach, dans *La Parole comme acte, sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. Sic et non, 1994, propose une analyse approfondie de l'extrait p. 322 sq.

de signe, quand bien même ce signe, pour *faire* signe, doit renvoyer, *in obliquo*, à une opération de l'interprète.

Bacon peut dès lors affirmer cette sentence désormais extrêmement célèbre, qui « n'hésite pas à travestir les thèses aristotéliennes »⁸⁸, en commentant la thèse selon laquelle les affections de l'âme sont les signes des choses, présentes à l'intellect sous la forme d'espèces⁸⁹ :

Et certum est inquirenti quod facta impositione soli rei extra animam, impossibile est quod vox significet speciem rei tamquam rei signum datum ab anima et significativum ad placitum, quia vox significativa ad placitum non significat nisi per impositionem et institutionem. Sed concessum est vocem soli rei et non speciei.⁹⁰

Vraisemblablement, Bacon n'est pas le premier à affirmer que le signe *signifie* la chose. Dire « je signifie », c'est dire : j'opère via mon intellect un acte qui m'offre un contenu mental appelé « signe », contenu dont l'essence est de renvoyer à ce qui n'est pas lui, entité de nature relationnelle corrélée à une entité extra-mentale, ou interne lorsque la chose n'existe pas. L'important est de saisir que le signe ne renvoie pas en premier lieu à l'espèce, puis à l'extra-mental, mais bien l'inverse. C'est seulement en l'absence de référent intramondain que le signe doit être pensé en relation à l'espèce présente en l'esprit. En affirmant cela, Bacon autorise la mise en place d'un parallèle strict entre espèce et signe. Si le signe ne renvoie plus en premier lieu à l'espèce, alors il peut être pensé *en tant qu'espèce*, c'est-à-dire en tant que contenu noétique autant qu'en tant que contenu sémantique. Puis, dans un second temps, l'espèce pourra se trouver remplacée par le signe, étant rendue caduque. Guillaume d'Ockham accomplira ce geste. Nous constaterons que le mouvement s'initie déjà chez Duns Scot, lorsqu'il affirme, dans le cas de la connaissance parfaite, la convertibilité entre le verbe, le concept et l'espèce, en ce qu'ils renvoient parfaitement à la chose telle qu'en elle-même. Chez Bacon, l'accent est porté sur deux aspects distincts, non encore confondus : d'un côté, l'opération de signification, le vouloir-dire, qui est l'acte par lequel l'intellect offre au signe d'être signe, à savoir donc de renvoyer à ce qui n'est pas lui ; et de l'autre côté, la nature du signe, qui est d'être cette entité relationnelle qui n'existe que parce qu'il est imposé à une chose, qu'il possède donc un signifié.

⁸⁸ J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 2006, p. 32.

⁸⁹ *De signis*, *op.cit.*, par.2, p.96 : « testante Arisotele, qui dicit passiones animae esse signa rerum quae passiones sunt habitus ipsi et species rerum existentes apud intellectum, »

⁹⁰ *De signis*, *op.cit.*, par.163, p. 246.

Selon Bacon, la relation entre le signe et la chose est un intrinsécisme tel que la condition de sa signification est la présence de la chose comme existante à l'intellect (*in rebus* ou dans l'intellect s'il s'agit d'un non-existant) : « Terminus est solum nomen presencium vel existencium »⁹¹. Cette insistance portée sur les deux conditions que sont la présence et l'existence de la chose laisse penser aux développements ultérieurs que l'on trouvera chez Scot et Auriol, qui considéreront l'intuition sous ce régime pour le premier, et sous le seul de la présence pour le second. Quoi qu'il en soit, pour chacun, la chose perçue telle qu'en elle-même sera interprétée, dans le cas d'une intuition intellectuelle, comme verbe, et donc liée à la discursivité, probablement en relecture de Bacon.

Les apports de Bacon ne se limitent pas à la révolution qu'il opère en théorie du signe, D'autres éléments nous paraissent devoir être soulevés. Fin lecteur d'Avicenne, Bacon produira par ailleurs une lecture originale, dans son *Ordre*, de la théorie de l'individu vague, qu'il associera comme le faisait Avicenne à l'imagination. Mais là où celui-ci parlait d'estimative, Bacon privilégie la mémoire. Il reprend la thèse d'Avicenne qui considère que l'universel est présent au sein du particulier sous la forme du vague, et que c'est l'opération de l'intellect qui fait passer cette nature commune à l'universalité. C'est pour Bacon, au contraire d'Avicenne, l'une des voies d'accès à l'universalité, et non la seule, dans la mesure où il soutient un réalisme strict des universaux⁹².

Ad aliud dico, de particulari dupliciter ; aut de signato, et tunc esse hic et nunc debetur ei, et sic universale non habet esse hic et nunc ; aliud est particulare vagum, et tale est hic et nunc secundum hic et nunc vage sine precissione, et sic universale est hic et nunc, quia sic est ubique et semper, et esse hic et nunc non opponitur, imo compatiuntur se circa universale, sicut non opponuntur homo et aliquis homo.⁹³

Le particulier vague est une appréciation de l'individu sous la forme d'un universel qui serait « un certain x, ici et là », donc un intervalle entre l'*individuum signatum* et l'universel abstrait des considérations matérielles. Il possède des caractéristiques tributaires de l'espace et

⁹¹ *Summa grammatica necnon Summulae dialectices*, R. Steele (éd.), « Opera hactenus inedita », XV, Oxonii, 1940, p. 280. Cité par Joël Biard, *Logique et théorie du signe*, op.cit. p. 37.

⁹² Sur ce point, voir Maloney, Thomas S. « The Extreme Realism of Roger Bacon. » *The Review of Metaphysics*, vol. 38, no. 4, 1985, p. 807–837.

⁹³ *Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis*, in Steele. R (éd.), *Opera hactenus inedita Roger Baconi*, X, Oxonii, Clarendon Press, 1930, p. 239-46, p.244. Cité par Maloney, Thomas S. "The Extreme Realism of Roger Bacon." *The Review of Metaphysics*, vol. 38, no. 4, 1985, p. 807–837, p. 812.

du temps mais est identifié en fonction de sa quiddité, bien que cette connaissance soit « *sine precissione* ».

Sed non excluditur particulare vagum, nam illud est ita commune sicut suum universale, et convertitur cum eo, ut aliquis color, aliqua lux, aliquis homo, aliquis bos. Cognoscere igitur universalia ab invicem et a particularibus, et particularia ab invicem per comparisonem rei vise ad eandem prius visam, recolendo quod prius fuerit visa et nota videnti, facit hic secundum modum comprehendendi per visum.⁹⁴

L'individu vague est obtenu par l'association de la perception d'un individu *hic et nunc* et d'autres individus semblables rencontrés par le passé. Il participe donc de la constitution d'une expérience selon la définition aristotélicienne du terme et a trait à la mémoire. L'opération semble ne nécessiter que le recours aux sens internes, et Bacon ne mentionne pas d'opération d'abstraction par l'intellect. C'est pourquoi il pourra reconnaître cette capacité aux animaux, se montrant ici particulièrement proche d'Avicenne auquel il se réfère explicitement, bien qu'associant à la cogitative d'Averroès ce qu'il attribue au premier.

Sed aestimatio non retinet speciem, licet recipiat eam sicut sensus communis, et ideo indiget alia virtute in ultima parta postremae cellulae, quae retineat species aestimativae et sit arca ejus sensus communis, et haec est virtus memorativa, et hoc dixit Avicenna in primo de Anima. Cogitatio vero seu virtus cogitativa est in media cellula, quae est domina virtutum sensitivarum, et loco rationis in brutis, et ideo vocatur logistica, id est, rationalis, non quia utatur ratione sed quia est ultima perfectio brutorum sicut ratio in homine, et quia illi immediate unitur anima rationalis in hominibus. [...] Et in homine supervenit ab extrinseco et a creatione anima rationalis, et unitur cogitativa primo et immediate, et utitur ea principaliter sicut suo instrumento speciali, et ab ea fiunt species in anima rationali. Unde quando illa laeditur, pervetitur maxime iudicium rationis, et quando illa est sans, tunc bene et rationaliter operatur intellectus.⁹⁵

Bacon désigne la cogitative en tant que *loco rationis in brutis*, leur *ultima perfectio*. Notons d'abord qu'il est clair que la terminologie d'Averroès est ici adoptée, et non pas celle d'Avicenne, bien que ce que Bacon revendique comme revenant à la cogitative soit précisément ce qu'Avicenne entendait par là : la capacité, via le sens commun, de saisir des données non perceptibles par les sens bien que présentes au sein de la réalité sensible, en relation avec le

⁹⁴ Roger Bacon, *Perspectiva*, pars I, dist. 10, c. 3, Lindberg (éd.), 1996, p.154., cité par Oelze, A., *Animal Rationality*, Leiden, Brill, 2018, p. 85.

⁹⁵ *Perspectiva*, I, dist. 1, in *The Opus Majus of Roger Bacon*, Volume 2, Part 1 & 2, Bridges J.H., Cambridge, Cambridge University press, 2010, p. 7-9.

sujet connaissant, et lui permettant d'effectuer des opérations mentales proches de la faculté rationnelle. Bacon affirme donc la possibilité pour les puissances internes d'accéder à une connaissance pré-rationnelle, considérée comme *l'analogue* de la raison chez l'animal. La cogitative est par ailleurs la faculté par laquelle transitent en dernier lieu les espèces avant d'accéder à l'âme rationnelle.⁹⁶ Son importance est si fondamentale qu'une lésion de la cogitative entraîne une perversion du jugement, et que sa bonne santé permet celle de l'intellect. Bacon affirme donc ici une dépendance forte au corps et aux puissances internes, peu fréquente ensuite au sein du corpus franciscain qui, nous l'avons évoqué, a plutôt tendance à réduire les capacités de puissances de l'âme sensible à la portion congrue. C'est pourquoi la thèse de Bacon nous intéresse particulièrement, et sa postérité sera beaucoup plus visible chez Auriol que chez Scot, qui s'appuiera également sur la pensée d'Olivé.

De surcroît, la cogitative possède chez Bacon un rôle majeur au sein de sa théorie de la signification et de l'imposition des noms.

Quod ergo dicit Aristoteles quod non intelligimus singularia cum recedunt a sensu, hoc est intelligendum de actu puro intellectivo et principali, qui simpliciter ponebatur tertius (videlicet post opinionem) qui est verus intuitus rerum apud intellectum quo saltem fit certus de se ipso an sit.[...] Quamvis enim species eius remaneat apud intellectum, tamen nescit intellectus utrum subiectum sit corruptum et non ens quod prius, et sic tota die retinemus species rerum in aestimatione nostra de singularibus quae putavimus esse, sicut quando sentiebamus ea, cum tamen iam corrupta sint. Et habemus imaginationem non de eis consimilem quam <prius> sed iam transit secundum veritatem imaginatio in rem praeteritam et non in rem praesentem sive existentem in rerum natura. Et sic aut credendo aut opinando aut per intellectum formatum ex imaginatione et aestimatione possumus intelligere singularia, postquam recesserunt a sensu, et nominare ea et uti nominibus eorum et ipsis sub forma nominandi et constituere sermones de eis et ea de aliis enuntiare quamvis actus intellectivus propriissimus et principalissimus non cadit super ipsa singularia sensibilia, quando a sensu recedunt.⁹⁷

Notons d'abord que l'extrait ci-dessus a déjà été cité dans la partie précédente, dans laquelle nous constatons que Bacon faisait entrer le terme d'intuition au sein de la théorie latine de la connaissance. Le relire doit permettre de relever désormais les prémisses d'une théorie de

⁹⁶ Plus loin, partie II, dist. 3, Bacon affirmera que les opérations de la cogitative sont, chez l'animal, « similitudo de cognitione quae dicitur per syllogismum », en ce que l'agneau fuyant le loup part de 'prémisses' (le loup est un ennemi/ ceci est un loup) aboutissant à une conclusion (il faut fuir).

⁹⁷ *De signis*, op.cit., par. 25, p.122-123.

la connaissance abstractive telle qu'on la trouve chez Scot. Bacon s'attache ici à la connaissance du singulier lorsqu'il n'est pas actuellement présent aux sens et y propose une nouvelle affirmation de l'importance de l'imagination, qui permet le retour réflexif de l'intellect aux données des puissances internes de l'âme sensible. Mais ce mouvement réflexif permet aussi de nommer les particuliers intelligés. Dans un mouvement proche de celui décrit précédemment chez Thomas, Bacon revendique un contact avec la chose via l'estimative et l'imagination. Néanmoins, ce retour à la chose n'est pas un retour à la chose en tant que présente et telle qu'*in natura*, dans la mesure où Bacon affirme que les sens n'atteignent qu'une espèce, constituée par eux et par le medium, espèce qui s'est préalablement multipliée afin de devenir spirituelle tout en demeurant tributaire de ses caractéristiques matérielles⁹⁸. Ainsi, elle devient connaissable, tout en demeurant l'espèce d'un individu et c'est sur elle que l'intellect peut se retourner au sein des puissances internes, la connaissant en la nommant. Ici encore, c'est d'Avicenne que Bacon est le plus proche. Il distingue également une intuition, celle de la chose en tant qu'existante, de la connaissance de la chose, celle qui permet de la nommer et qui offre donc la possibilité d'énoncer sa quiddité. Il est donc clair que nous nous approchons avec Bacon de la distinction scotiste entre intuition et abstraction, notamment par la nécessité du recours au discursif, sans toutefois éliminer le recours aux espèces sensibles.

Le franciscain Bacon, en posant à la fois l'intuition intellectuelle comme mode de connaissance permettant la certitude et en revendiquant l'efficace des sens internes, pose deux affirmations radicales qui seront également, bien que par d'autres moyens, présentes chez Pierre d'Auriol. Ce faisant, Bacon est extrêmement proche de la psychologie arabe, ce qu'il faudra par ailleurs interroger chez Pierre.

Les considérations précédentes ont tâché de mettre en exergue le mouvement qui s'initie au XIII^e siècle au sein de l'école franciscaine, qui pose les fondements d'un renouvellement profond de la noétique et de la sémantique. La figure de Duns Scot y a été souvent mentionnée comme acteur majeur de ce tournant et influence capitale pour Pierre d'Auriol. Il est donc maintenant nécessaire d'évoquer sa pensée.

⁹⁸ Sur la contradiction potentielle que laisse entrevoir cette position, voir K. Tachau, *Vision and certitudes*, *op.cit.*, p. 23.

2. Duns Scot

Il est désormais bien connu que nous devons la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive à la théorie scotiste de la connaissance. Déterminer l'impact qu'elle aura sur la pensée de Pierre d'Auriol nécessite néanmoins que l'on y revienne, en portant une attention particulière à sa conception sémantique. La théorie de Scot, qu'il déploie au travers d'une querelle avec Henri de Gand, identifie dans le cas de l'intellection parfaite, l'espèce, le verbe et le concept. Ce faisant, il introduit un lexique mais aussi une manière de concevoir la discursivité dont l'écho se trouvera chez Auriol.

a) Sens et puissances internes

Duns Scot n'accorde que peu de développements à une psychologie des sens internes, ce qui permet difficilement d'offrir une comparaison stricte avec ses contemporains. Son œuvre est néanmoins parcourue par un certain nombre de remarques qui témoignent de refus et d'innovations au sein de la théorie des facultés. Scot ne semble que peu héritier de la tradition ouverte par Albert le Grand en paysage latin, qui réinvestit une typologie des puissances de l'âme héritière d'Averroès et d'Avicenne, pour prôner une ontologie visiblement plus économe en facultés. Si, selon Scot, fidèlement à Aristote, la connaissance débute bien par les sens, l'équilibre et le rôle dévolu aux puissances intermédiaires entre les sens et l'intellect se voient modifiés par la réduction du nombre de puissances capables de recevoir ou de produire une connaissance pré-intellectuelle. Scot creuse ainsi l'hiatus entre sensibilité et intellection que ses prédécesseurs avaient cherché à combler : il faudra en comprendre les raisons.

Le plus grand nombre d'indications quant à l'articulation des puissances internes se trouve dans son commentaire au *de Anima*, œuvre précoce rédigée avant 1300, et dont les conclusions ne seront que peu amendées par la suite. Scot explique dans un premier temps que

les sens reçoivent la forme d'une chose matérielle, les espèces des choses sensibles⁹⁹. Il soutient en effet à la fois la thèse selon laquelle des espèces sensibles sont nécessaires à la connaissance, et à la fois la nécessité des espèces intelligibles, renouant à rebours de la tradition franciscaine avec la pensée d'un Thomas d'Aquin – nous y reviendrons. Ces espèces sensibles permettent à l'objet de se rendre présent sous forme intentionnelle, et d'occasionner la perception. Elles expliquent comment, physiquement, les qualités accidentelles d'une chose présente *hic et nunc* peuvent parvenir à être saisies par un appareil perceptif. L'objet produit de manière naturelle l'espèce *in medio*, condition nécessaire mais non cause de l'acte de vision, afin que cet acte puisse se produire et rendre le sensible senti, sous la forme d'une espèce sensible. Mais la caractéristique fondamentale de ces espèces sensibles est de ne permettre qu'une connaissance de l'objet comme « diminué », c'est-à-dire non pas comme existant et uniquement tributaire de la présence effective de l'objet dans le champ de vision de l'agent. Ce dernier cas est ce que Scot nommera intuition sensible, à savoir la vue de la chose en tant qu'existante dans l'exacte mesure où elle est présente.¹⁰⁰ Il y a donc une première étape de la connaissance sensible, celle de la perception immédiate de la chose dans la perfection de son existence, et une deuxième qui provient de la production par la chose d'une espèce *in medio*, reçue par la suite *in oculo*. Lorsque seule la chose même est requise, et que la chose est reçue en elle-même, Scot parle d'« intuition » ; lorsqu'elle est reçue en tant que similitude, et non simplement existante, Scot parle d'« abstraction ». L'intuition offrira alors la chose elle-même mais sans la saisie de ses éléments quidditatifs, l'abstraction sa similitude et ses propriétés. L'enjeu théologique de la vision béatifique sous-tend bien sûr cette distinction mais il semble par ailleurs que, dans le cas de l'abstraction, si ce sont des considérations propres à la philosophie naturelle qui poussent Scot à revendiquer la nécessité de poser des *species in medio*, c'est la psychologie des facultés qui le conduit à affirmer la persistance de *species in oculo* dans les sens internes. Les *species*

⁹⁹ J. Duns Scotus, *Quaestiones super II et III De Anima*, q. V, n.16, p. 274 (éd. Franciscan Institute) : « Ita mediante specie, sensus assimilatur objecto, et species tantum repraesentat formam objectivam, sicut species coloris tantum colorem, non parietem vel superficiem, qui per se non faciunt ad subjecta immutationis, licet magnitudo et figura faciant ad differentiam ejus etc ; ».

¹⁰⁰ J. Duns Scot, *Quodlibet* 6, scholium, n. 8, p.243-244, (Vivès, T. XXV) : « Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis ; possibilis tamen est talis, qui, scilicet praecise sit objecti praesentis ut praesentis et existentis ut existentis. Hoc probatur, quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitiva sensitivae, postest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae ; nunc autem perfectionis est in actu cognoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum ; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta vel derivata similitudinem ab ipso ; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest objectum attingere in se, ut existens, et ut praesens est in existentia reali, et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta ; »

Nous reviendrons plus loin sur l'affirmation qui voudrait que l'intuition intellectuelle soit « non certitudinaliter ».

seront en effet utilisées pour déterminer ce que et ce par quoi les sens peuvent connaître, en fonction de leur contenu intentionnel et de leur capacité à la rémanence. De plus, dans le cas de l'intuition, elles joueront un rôle pour théoriser la possibilité d'une intuition qui serait ramenée au présent par l'opération du souvenir.

La première des facultés étudiées au sein du *De Anima* de Scot est le sens commun, chargé chez Aristote d'unir en un tout constitué les différentes sensations reçues par les divers sens. Scot n'ira pas contre cela et conserve le sens commun au rang des puissances internes de l'âme humaine. Le sens commun ne possède aucune capacité judicative et, s'il peut percevoir *cette* blancheur et la différencier de telle autre, il ne perçoit ni la différence en tant que telle ni la blancheur en son essence. Il unit les sensibles propres, les distingue entre eux et permet une connaissance sensible réflexive. Scot explique que les animaux comme les hommes se délectent de leurs sensations. Il est donc nécessaire de poser au sein des puissances sensibles une capacité à la réflexivité, qui sera dévolue au sens commun :

Igitur sensus particularis non est propriae operationis perceptivus. Igitur sensus communis tantum est cognoscitivus operationis sensus particularis¹⁰¹.

Le sens commun connaît son acte quand il se produit, mais n'est pas capable de le faire advenir ni de se le remémorer. Cependant, c'est grâce à l'existence des *species* qu'il prend connaissance de son acte, celles-ci s'énonçant comme le support nécessaire de la perception de sa propre perception. Une espèce est en effet engendrée par l'acte propre du sens commun, de la même manière que l'imagination crée des espèces qui peuvent redescendre vers les sens externes et internes et qui lui offrent sa capacité réflexive :

Dicendum quod sicut ab actu imaginationis defluunt quaedam species in organo sensus particularis, sive interioris, sive exterioris, in qua specie est similitudo illius actus, a qua specie potest potentia imaginativa tunc immutari ; sic est de sensus communi [...] et hoc non est reflecti super actum proprium directe, sed mediante specie ab eo defluxa.¹⁰²

Ce sont ces mêmes espèces qui seront stockées au sein de la mémoire sensible et qui permettront le souvenir de la chose connue, soit intuitivement, soit abstractivement. Allan

¹⁰¹ J. Duns Scot, *Quaestiones super II et III De Anima*, op. cit., q. 9, p. 73.

¹⁰² *Ibid*, p. 77.

Wolter¹⁰³ signale deux usages supplémentaires des sens internes mentionnés par Scot dans ses *Quaestiones super Metaphysicam*. Le premier renvoie à l'imagination, qui compose et crée des espèces à partir d'images possédées par la mémoire. Le second permet l'imagination de l'opposé d'un sujet donné, mais non sa négation qui, elle, est une opération intellectuelle. Chacun de ces degrés de la connaissance sensible possède son analogue au sein de la connaissance intellectuelle bien qu'une difficulté demeure dans la théorisation des conditions de possibilité de l'intuition intellectuelle. Ajoutons enfin que Scot pense les sens en analogie avec l'intellect, et considère de ce fait l'imagination comme abstractive par rapport aux sens, qui sont, eux, intuitifs. Une différence majeure réside néanmoins dans l'unité de l'intellect face à la multiplicité des sens internes et externes.

Ces considérations épistémiques laissent entrevoir la théorie des facultés développée par Scot, en ce que seuls l'imagination et le sens commun ne semblent retenus au titre de sens internes, ce que la lecture des *Questiones super libros Aristotelis de Anima*, de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* confirment. Scot récuse d'abord l'existence de cette instance intermédiaire entre le sens commun et l'intellect que l'on nomme « estimative », « *aestimativa* », traduction de la notion de *wahm* que l'on trouve chez Avicenne, faculté sensible chargée d'évaluer, au sens strict en arabe, des données sensibles. C'est elle qui permet, comme évoqué plus haut, au mouton de voir le loup *comme* un ennemi, c'est-à-dire de s'acheminer vers une connaissance non universelle mais tributaire d'une intention (*ma'nā*), c'est-à-dire la réception d'une forme contenant des informations qui dépassent le pur donné reçu des sens externes. Voir le loup *comme* un danger, c'est reconnaître en lui une caractéristique que le réel n'offre pas, et qui convoque à la fois l'expérience passée (la brebis a déjà été confrontée au loup et le reconnaît) et la capacité à adopter un raisonnement face à cet expérience (le reconnaissant, elle *conclut* qu'il faut fuir). L'on se souvient qu'il s'agit, chez Aristote, des premières étapes de la connaissance humaine. Scot refuse de placer ces capacités pré-conceptuelles au sein d'une faculté qui serait partagée par l'homme et l'animal. Sa démonstration est fondée sur une hypothèse proche de l'expérience de pensée : imaginons qu'une brebis soit déguisée en loup, offrant visuellement, et seulement visuellement, toutes les marques distinctives de ce dernier, que se passerait-il pour une brebis qui la verrait ? Selon Scot, la seconde brebis fuirait immédiatement, étant dès lors incapable de s'élever au-delà des contenus perceptuels pour

¹⁰³ Allan B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University press, 1990, p. 109.

penser ce que les choses sont, de s'élever donc au-delà des apparences.¹⁰⁴ Richard Cross souligne ici l'importance d'une remarque de Francis Lychetus à la suite d'un texte voisin au sein de l'*Ordinatio*¹⁰⁵. Lychetus y explique que Scot refuse également de considérer que la peur, par exemple, puisse être chez l'animal une réponse à une pensée pré-rationnelle ou anté-discursive de type « voir le loup *comme* », mais est en réalité une réponse immédiate à un contenu strictement perceptif. Donc selon Scot, ni l'appréciation de la situation, ni la réponse de l'animal face à cette appréciation ne peuvent être permises par une faculté autonome qui saurait saisir les propriétés non sensibles d'une forme sans pour autant pouvoir la défaire des caractères adjoints à la matière.

Ceci aura une conséquence importante pour notre propos, que Scot énonce dès le *De Anima*. Refuser de poser la faculté estimative, c'est aussi récuser la théorie de l'individu vague, qui en dépendait. La brebis, en fuyant le loup, obéit à sa perception, bien que la *species* associée à sa fuite, de l'ordre du réflexe semble-t-il, demeure « *insensata* ». Percevoir le loup, c'est percevoir en même temps l'inimitié sinon, selon Scot, il est obligatoire d'admettre que la brebis est en capacité de voir le loup en connaissant le loup lui-même. La connaissance, selon Scot, ne possède que deux aspects, intuitif et abstraitif. L'animal ne dispose que de l'intuition sensible, qui ne s'élève pas au dessus des sens externes et du sens commun. L'estimative aurait trait à la connaissance abstractive, qui suppose un usage du phantasme que Scot récuse, en ce qu'il véhiculerait des contenus intentionnels accessibles uniquement à l'intellect. Néanmoins, si Avicenne posait la théorie de l'individu vague, c'était d'abord à la faveur d'une thèse ontologique à laquelle Scot souscrit, celle de l'indifférence de l'essence. Avicenne l'utilisait pour expliquer que l'on puisse percevoir un homme comme *un certain* homme, sans disposer de son concept, simplement de l'image dans l'âme de sa nature commune. Il faut donc tâcher de comprendre comment Scot articule ce refus de l'estimative, qu'Auriol réintroduira, en s'attachant à cette récusation de l'individu vague comme entité noétique.

¹⁰⁴ *Quaestiones super libros de Anima*, Q. IX, Conclusio III, p. 522 (Vivès), (ponctuation modifiée) : « Species insensatae repraesentant rem sensibus externis sub una ratione notam, sed sub alia ignotam, ut cum ovis apprehendunt lupum ut inimicum, species repraesentat colorem, figuram, et alias hujusmodi qualitates externis notas. Sed inimicitiam praesentat ovi ignotam, et sic species repraesentans dicitur insensata. [...] Quod patet, quia aestimativa non potest cognoscere lupum ut inimicum, nisi cognoscat ipsum lupum : ergo utraque specie utitur, sensata et insensata. » Cette citation, non reproduite dans l'édition de l'Institut Franciscain, est probablement apocryphe. Néanmoins, elle rend explicite une position que l'on peut sans crainte attribuer à Scot lui-même. Sur ce point, voir R. Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, 2014, p. 140 sq., bien qu'il ne donne pas la référence au *De Anima*, se fondant sur des œuvres plus tardives.

¹⁰⁵ *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, n. 62 (Vat. III, p. 43).

Rappelons que l'individu vague, chez Avicenne, est d'abord et avant tout un individu¹⁰⁶. Certes, il est, pour reprendre l'expression de Deborah Black, « inchoatif », au sens où il scande la progression vers l'intelligible, mais il ne contient pas en lui-même l'intelligibilité en puissance, puisque l'intelligible est émané de l'intellect, chez Avicenne. Il prépare l'intellection mais reste l'objet des sens, qui n'ont aucun accès à l'universalité. L'individu vague est une condition nécessaire de l'intellection mais n'est pas sa cause, parce qu'il ne contient pas en lui-même l'universalité de l'intelligible, mais seulement la nature commune. L'on relevait plus tôt une tendance latine à intellectualiser l'individu vague pour, petit à petit, n'en faire plus une intention résolument sensible mais un élément matriciel permettant l'abstraction de l'universel. C'est la voie que suivra Scot. Mais sa particularité sera de nier la pertinence de l'individu vague tant sur un plan ontologique qu'épistémique, en raison même de sa nature nouvellement intellectualisée. Cela ne se produit néanmoins pas d'un coup et Scot, dans les *Quaestiones in De Anima*, commence par maintenir l'usage de l'individu vague pour opérer l'accession à l'universel, c'est-à-dire au sein de l'oeuvre même dans laquelle il élimine l'estimative, ce que ne relève pas Deborah Black, laissant un paradoxe qu'il faut élucider.

Si Scot commence par maintenir l'individu vague, c'est parce qu'il ne considère déjà plus que celui-ci est un objet intentionnel strictement tributaire des sens, ce qui est en parfaite adéquation avec son refus d'accorder aux sens internes la possibilité d'accéder à une forme de connaissance non perceptible immédiatement par les sens externes. La conséquence est un rejet de l'estimative au sein de sa théorie de l'âme. Dès lors, l'individu vague peut s'énoncer en intermédiaire entre l'impossible connaissance de l'individualité pure et l'universalité, étant une espèce intentionnelle permettant l'appréciation par l'intellect et non une entité cognitive générée par les sens internes. L'individu vague s'énonce comme le suppôt de la nature commune, c'est-à-dire le corrélat épistémique d'une essence indifférente qui n'aurait pas reçu la différence la rendant ontologiquement individuelle, mais seulement quelques propriétés accidentelles, permettant de la désigner comme « un certain homme », par exemple, mais pas comme « cet homme-ci ».

Scot – nous y reviendrons – refuse la possibilité, *in via*, pour l'intellect humain d'accéder à la différence individuante. Il revendique l'impossibilité de connaître l'individualité *per se*, à savoir (bien que le terme soit plus tardif) l'haecécité. Si deux individus possédant les mêmes

¹⁰⁶ D. Black, « Avicenna's Vague Individual in the Latin West », in *Vehicles of transmission, translation and transformation in medieval textual culture*, éd. R. Wisnovsky, W. Faith, J.C. Fumo, C. Fraenkel, Turnhout, p. 259-292. Nous suivons son analyse dans les propos qui suivent.

propriétés diffèrent dans l'être par leur haecceité, l'intellect est seulement capable de les penser comme identiques, car indiscernables. Le recours aux sens et au phantasme, qui ne saisissent que des accidents singuliers, ne permet pas la saisie de la singularité elle-même. C'est néanmoins après l'opération de ces derniers, et par l'entremise de l'individu vague, que l'intellect peut accéder à un individu désigné, ce que Scot désigne sous le terme traditionnel de *singulare signatum*. Dès lors, l'individu vague s'énoncera comme le constituant épistémique indispensable à la saisie du singulier, dans les *Quaestiones super De anima*. Mais l'individu vague, supposé de la nature commune, sera également au principe de la saisie de cette dernière.

L'individu *signatum* est désigné par un déictique, et se caractérise par la possibilité d'être localisé, donc quantifié et qualifié (Scot parle d'être *hic et nunc*, doté d'une forme, d'une couleur, etc.), sans pour autant être saisi comme substance, donc sans embrasser son haecceité. C'est l'individu vague qui permet d'y accéder cognitivement : il est la première entité que peut saisir l'intellect (*illud se primo offert intellectui*), avant la nature commune et avant l'*individuum signatum*. Il permet la saisie de chacune de ces instances après que l'imagination a dépouillé la *species* d'un certain nombre de ses constituants individuels. Le vague survient après l'opération des sens externes et internes. Il est la première espèce vers laquelle l'intellect peut porter son regard, avant de pouvoir le qualifier activement, comme nature commune ou *individuum signatum*. Il est l'espèce intelligible nécessaire à l'activité de l'intellect pouvant, selon la manière dont ce dernier choisira de la regarder, représenter soit le commun soit le singulier, comme le prouve la citation suivante :

Si vero ponamus speciem in intellectu, dicendum quod huiusmodi species duplicem singularitatem habet ; unam a subjecto, quia est in intellectu singulari, et hanc semper habet ; et aliam ab objecto, a quo imprimitur saltem primo, licet per operationem intellectus agentis abstrahatur a conditionibus individuantibus : et sic primo repraesentat naturam in individuo vago, quia illud se primo offert intellectui ; secundo, naturam absolute ; tertio, ipsam intellectus determinat, addendo sibi circumstantias singulares praedictas, et sic intelligit singulare signatum, non sub ratione propriae singularitatis, ut dictum est.[...] Dictum est autem quod natura primo intendit individuum vagum ; secundo, naturam in ipso ; tertio, individuum signatum, quia est terminus generationis ; ergo talis erit modus intelligendi, sive species ponatur in intellectu sive non. ¹⁰⁷

¹⁰⁷ In *Questiones super II et III De anima*, op. cit. q. 22, n. 9, p. 238 (éd. Franciscan Institute) D. Black en propose la traduction partielle en anglais, op.cit. p. 35.

Néanmoins, Scot sera rapidement conduit à admettre que l'individu vague ne remplit pas les réquisits réclamés par son ontologie, et l'abandonnera de ce fait.

Deborah Black considère que Scot abandonne l'individu vague parce que, si la connaissance intuitive peut saisir l'individu comme existant et présent, comme elle ne saisit pas plus son haecceité, cela ne semble pas satisfaisant. L'on ne voit néanmoins pas très bien en quoi le recours à l'intuitif permet de s'affranchir de l'individu vague, puisque la connaissance intuitive n'a pas pour objet la différence individuante, ce qui reste impossible, mais d'abord et avant tout la quiddité de la chose en tant que présente. De même, si l'intuition peut connaître l'essence de la chose, elle ne peut en énoncer les propriétés. Selon nous, l'abandon doit plutôt être interprété comme tributaire de la volonté scotiste de bâtir une théorie sémantique de la connaissance. Black relève ce mouvement vers le concept, mais ne nous semble pas en rendre raison. Dès lors, le vague ne viendra plus qualifier une espèce intentionnelle intermédiaire entre l'universel et le singulier, selon un modèle avicennien, même modifié, mais sera remplacé par le confus, qui désigne un concept et non plus immédiatement une chose. L'individu vague devient caduc parce que le paradigme de la représentation tombe au profit de la signification. L'individu vague n'est plus que le référent indistinct, dans le contexte particulier d'un échange langagier entre deux locuteurs, d'une désignation nécessairement incomplète d'un *individuum signatum* correctement pensé. L'individu vague devient un signe, dans les mots, permettant la désignation confuse d'un concept distinct. Il n'est pas un intermédiaire dans l'échelle de la connaissance, mais dans la loi du discours.

C'est peut-être ce qui explique le remplacement, remarquable au sein du corpus scotiste, des couples *signatum/vagum* par les couples *determinatum/inderminatum* et *distinctum/confusum*. L'articulation n'est plus entre les qualités d'une espèce intelligible, qui représente plus ou moins adéquatement ce que vise l'intellect, mais entre ce qui se pense, c'est-à-dire ce qui se conçoit, ce qui est et ce qui est dit. Scot pense en trois temps, ce qui est, qui peut être confus (*confusum*) ou distinct (*distinctum*), *l'ens* dans le premier cas, l'individu dans l'autre ; ce qui se pense au sein d'un concept (la manière, et non pas l'être, sera alors *confuse* ou *distincte*) et ce qui peut être transmis, signifié (*distincte/ indistincte*) via un signe. L'on peut concevoir assez distinctement un individu, sur le plan conceptuel, sans néanmoins le connaître absolument distinctement, c'est-à-dire dans son absolue détermination ontologique. Dès lors, le signe que j'utiliserai pour désigner cet individu sera plus distinct – sa définition renvoyant à la détermination ontologique pure – que le concept auquel il renvoie dans mon esprit. Et si, dans un second temps, l'on souhaite transmettre cette connaissance, nous ne pourrons pas en

parler autrement que confusément, la distinction, même non absolue, n'étant pour l'homme pas immédiatement communicable, au contraire de ce qui se produit pour les Anges. Il sera nécessaire d'utiliser un signe renvoyant, dans le cas du locuteur, à une conception assez distincte (*distincte*) d'un individu déterminé, mais ce signe doit par ailleurs être suffisamment général et donc suffisamment confus (*confuse*) pour faire tendre l'interlocuteur vers la réalité distincte que cherche à rendre le concept confus. Connaître Socrate, c'est nécessairement posséder une connaissance distincte (quoique non absolue) d'un individu déterminé mais, pour transmettre cette connaissance, je devrai employer le terme « Socrate », qui signifie ce concept sans permettre immédiatement sa saisie. Dès lors, mon interlocuteur n'obtiendra vraisemblablement qu'une connaissance confuse, en ne connaissant du Socrate que je signifie que sa chauvité, par exemple.¹⁰⁸ C'est en ce sens que nous interprétons la citation suivante, née d'un conflit avec Henri de Gand quant à la communication angélique. L'individu vague n'est plus alors qu'un intermédiaire entre ce qui est connu de l'un et doit être connu de l'autre. Il est ce par quoi je vais tâcher de transmettre la conception distincte d'un individu :

De tertio articulo, scilicet quomodo unus angelus loquitur alteri et sibi manifestat praedicta, dicit quod sicut nos, quando volumus loqui de aliquo singulari, formamus de singulari particulare vagum per accidentia eius (et ideo non ita distinctam cognitionem facio in te sicut in me), sic angelus, quando loquitur alteri de aliquo singulari, format in se conceptum vagum ut sit signum illius singularis de quo loquitur ; et sic formare est proponere sibi tale signum sicut quemdam librum in quo potest legere ; et hoc est sibi loqui.¹⁰⁹

Soulignons d'abord que le texte lui-même entérine ce mouvement de la pensée scotiste, s'acheminant du *particulare vagum* vers le *conceptum vagum*. L'analogie avec la lecture est également à relever, que l'on retrouvera chez Auriol, et qui suggère d'ores et déjà une théorie du concept placée sous l'égide de la sémantique.

¹⁰⁸ « Il faut savoir qu'une chose est de connaître l'indéterminé (*cognoscere confusum*), une autre de connaître confusément (*confuse*) ; et une chose de connaître ce qui est déterminé (*distinctum*), autre chose de connaître distinctement (*distincte*). Car ce qui est indéterminé (*confusum*) peut être connu distinctement (*distincte*), comme 'animal' qui est un indéterminé (*confusum*) relativement à 'homme' <est un concept qui peut être connu distinctement>. De la même façon, ce qui est déterminé (*distinctum*), peut être connu confusément (*confuse*) comme 'homme' en connaissant l'animal ou ce qui est animal. Ce qui est indéterminé (*confusum*) est en effet ce qui est indistinct (*indistinctum*), mais qui peut toutefois être distingué comme un genre. En revanche, connaître confusément (*confuse*), c'est connaître ce qui est dit par un nom (*quid est quod dicitur per nomen*), ou encore le connaître seulement dans l'universel (*in suo universali*) ; tandis que connaître quelque chose distinctement (*cognoscere quid distincte*), c'est le connaître par les principes propres qui sont posés dans sa définition. » *Questiones in De anima*, q. 16, n. 9, cité et traduit par D. Demange in *Jean Duns Scot, la théorie du savoir*, Paris, Vrin, coll. « Sic et Non », 2007, p. 166.

¹⁰⁹ *Lectura II*, d. 9, 2, n. 29, p. 23 (Vatican).

Au contraire d'Henri de Gand qui considère que les Anges procèdent grâce à l'intermédiaire de l'individu vague pour communiquer leur connaissance des singuliers, Scot leur accorde la possibilité de transmettre adéquatement la connaissance distincte. Le paradigme évolue donc de manière notable : l'Ange possède la capacité à intuitionner le singulier et à transmettre cette intuition, qui devient dès lors communicable, dans la mesure où ils sont de pures intelligences. Cela signifie donc – nous y reviendrons – que dans le cas d'une connaissance parfaite, le concept et le verbe sont convertibles, ce qui demeure inaccessible pour nous. Connaître le mot, c'est posséder pleinement son concept et renvoyer univoquement à l'individu désigné, dans le cas d'une connaissance du singulier. Chez l'homme, *in via*, le recours aux sens et l'impossibilité de l'intuition intellectuelle (dans les *Quaestiones in De anima* du moins) rendent cette connaissance et cette transmission hors de portée. La bijection entre le verbe et l'individu, permise par le concept, ne peut avoir lieu. L'individu vague qui était chez Avicenne l'adjuvant, le prérequis, sensible à la connaissance de l'universel devient ici un palliatif verbal faisant signe vers le concept auquel il ne peut proprement renvoyer. Il ne prépare plus épistémiquement au concept, mais le remplace sur le plan du signifié lorsque la pensée parfaite du concept ne peut que demeurer interdite.

Il semble qu'en abandonnant la capacité offerte aux sens internes de présenter des données non sensibles à l'intellect, Scot abandonne du même coup la capacité offerte au langage de renvoyer univoquement à l'individualité, puisque le langage ne renvoie plus à une image représentant l'individu, comme chez Avicenne, mais à un concept, qui le signifie. Si Avicenne a théorisé l'individu vague, c'est afin de laisser aux puissances *sensibles* la capacité de tendre à la fois vers le plus individuel et le plus universel. En refusant l'estimative, support avicennien de l'individu vague, Scot interdit par là même cette tension. C'est l'intuition intellectuelle qui peut connaître l'individu, en saisir la quiddité, et non l'estimative, et cette intuition ne peut avoir lieu – avant l'*Ordinatio* – selon Scot. C'est peut-être d'ailleurs l'une des raisons – nous y reviendrons – pour laquelle le Docteur subtil a finalement admis l'expérience humaine de l'intuition intellectuelle du singulier, dans la mesure où les puissances internes ne possèdent plus chez lui la capacité de signifier et donc de tendre vers le concept. Avant cette admission de l'intuition du singulier, l'individualité demeurerait tributaire d'un concept vague, seulement à même de diriger l'œil de l'intellect vers une expérience sensible privée, et donc à la rendre incommunicable.

La théorie avicennienne du langage¹¹⁰ distinguait la langue de la logique. La première est affaire d'imagination, imparfaite mais efficace, et son paradigme était la représentation par l'image, capable d'acheminer à la fois vers l'individu et le concept. La logique n'a trait qu'aux concepts eux-mêmes, qui s'affranchissent du verbe et, à proprement parler, de la discursivité elle-même¹¹¹. En résumé, chez Avicenne, le langage, en tant que représentatif et discursif, s'interdit l'énonciation de l'universel ; chez Scot, dans un mouvement inverse, le langage comme signifiant et discursif s'interdit l'énonciation de l'individuel. La théorie du vague semble s'énoncer comme le suppôt de ce renversement.

En éliminant l'estimative et en réduisant le rôle dévolu aux sens internes, Duns Scot acte cette remontée de la théorie avicennienne de l'individu vague vers l'intellect et articule – nous y reviendrons – concept, espèce et verbe en une seule et même entité. Auriol récusera un certain nombre des conclusions scotistes, et réintroduira de ce fait à la fois l'estimative et l'individu vague au sein de sa théorie de l'âme, afin de réconcilier conception et sensibilité, vraisemblablement sous l'influence d'Olivi.

La récusation scotiste du recours aux sens internes comme mode d'accès pré-conceptuel à l'universel est sous-tendue, ainsi qu'il a été rendu visible, par sa théorie du double mode de connaissance, intuitif et abstraktif, que nous étudions désormais.

b) L'intuition et l'abstraction

Si le déploiement scotiste de la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive est désormais aussi célèbre qu'étudié, il n'est cependant pas inutile d'y revenir en

¹¹⁰ Sur ce point, voir *Livre des directives et des remarques*, Anne-Marie Goichon (trad.), Beyrouth, commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre, Paris, Vrin, 1951 p. 82.

¹¹¹ « L'intelligence agente déverse sur elle [l'âme] telle idée comme un universel inarticulé et désordonné. Cela, d'un seul coup. Cette idée se déverse ensuite de l'âme dans la puissance imaginatrice. Celle-ci l'imagine alors comme quelque chose d'articulé et d'ordonné, en une expression audible structurée. » Avicenne, *Gloses* in. Jean Michot, *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain, Aedibus Peeters, 1986, p.127, note.

Il y aurait donc une intuition spontanée des intelligibles qui ne serait mise en mot que par un second mouvement, et ce mouvement permettrait une forme d'apprentissage par la mise en ordre. Le processus de connaissance suivrait alors un itinéraire inversé : non plus le jeu de composition et de division des formes qui aboutirait à l'émanation d'un intelligible mais bien l'émanation directe d'un intelligible qui aboutirait ensuite à un savoir discursif. Le savoir simple serait l'apanage du pur intellect, le savoir discursif serait l'apanage de l'être humain en tant qu'humain.

la considérant sous l'angle de sa postérité, à savoir sous l'œil d'Auriol, qui reprendra cette distinction tout en la modifiant en profondeur. L'un des enjeux fondamentaux sera de déterminer comment s'articule, chez Scot puis chez Auriol, la relation entre ces deux couples : intuitif/abstractif ; vision /discursivité. Se trouve en germe, ici, la théorie ockhamiste de la connaissance, qui entérinera ce mouvement poussant à remplacer le critère de la présence de l'objet dans l'intuition, par celui du jugement immédiat quant à son existence.¹¹²

Cette distinction trouve son principe non pas d'abord au sein d'une interrogation quant à une théorie épistémique de la vérité ou une théorie de l'âme mais bien dans l'énonciation des conditions de possibilité de la vision béatifique, répondant à la promesse d'une rencontre « face à face » avec Dieu. L'un des problèmes en jeu est de déterminer comment l'âme humaine peut, lorsqu'elle n'est plus liée aux puissances corporelles, intelliger l'essence divine. À la fin du XIII^e siècle, la réflexion se tourne, après qu'il a été acté que la béatitude était la vision de l'essence de Dieu, vers la détermination de ce que le béat en perçoit, et ce par quoi il le perçoit. Voir Dieu face à face, est-ce le voir Lui ou ses idées ? Cette connaissance est-elle immédiate ou au contraire tributaire d'espèces ? Est-elle garantie par l'intelligence ou la volonté ? Répondre à ces questions nécessite, on le voit, de concevoir systématiquement une théorie de la connaissance et de la distribution des facultés de l'âme.

Partant, la distinction scotiste se verra théorisée à partir des limites de la connaissance humaine. L'intuition en sera le paradigme. Si la vision béatifique nécessite une connaissance à la fois précise, certaine et simple de l'essence divine, et non pas de son existence, alors toute la théorie de la connaissance sera tendue vers cette perfection et ne pourra que découler d'elle. En pensant l'intuition, Scot renverse l'un des fondamentaux de l'aristotélisme : on ne bâtit plus la science à partir des sens pour monter jusqu'au concept, mais on théorise l'édifice de la vérité à partir de la Vérité même, l'expérience de la vision béatifique venant circonscrire toute connaissance possible. Les réquisits posés par Scot entraîneront, par ruissellement vers le sensible et le contingent, une refondation de la démarche scientifique, de la conception de la représentation et du rôle de la discursivité. Si l'intuition, au début du XIII^e siècle, était avant tout utilisée pour désigner un mode du connaître donnant une perception immédiate de la chose même, sans l'intermédiaire des espèces ni du langage, Scot modifie le paradigme opposant une intuition pensée sur le modèle de la perception sensible et une abstraction permettant l'érection,

¹¹² Sur ce point, mais nous y reviendrons, voir J. Biard, *La « science divine » comme paradigme du savoir chez quelques auteurs du XIV^e siècle : Pierre d'Auriol, Grégoire de Rimini », in. Les Doctrines de la science de l'Antiquité à l'Age classique, J. Biard, R. Rashed (éds.), Leuven, 1999.*

par sa capacité analytique et inférentielle, de propositions certaines hiérarchiquement ordonnées¹¹³. Il s'oppose d'abord ici à Henri de Gand, qui distinguait drastiquement intuition et discursivité, et n'accordait la capacité à fonder la science qu'à *l'intellectus discursivus*¹¹⁴. Selon Scot, intuition et abstraction sont également discursives, également sensibles et intelligibles, également fondées sur une théorie de la représentation. Il ne faudra donc pas entendre, chez Scot, le terme d'abstraction comme étant synonyme d'abstraction aristotélicienne ou averroïste. Il ne s'agit aucunement de l'opération de dépouillement des éléments sensibles et singuliers, née de la perception d'un composé hylémorphique, permettant l'acheminement vers son essence, mais il faut l'entendre d'une manière beaucoup plus verbale, actuelle : l'abstraction, c'est *faire* abstraction. C'est considérer l'objet en faisant *epochè* de son existence et de la certitude de cette dernière. Le pivot de la théorie de la connaissance n'est plus l'opposition entre le sensible et l'intelligible, la vision et la proposition, mais entre l'existence et l'essence, la présence et l'absence.

Primo distinguendo duplici cognitione. Potest enim aliqua esse cognitio objecti, secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens, et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali. [...] Et ut brevibus utar verbis, primam voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali, et non existentia. Secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est praesentis secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam, non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva esset intuitiva, sed simpliciter intuitiva, eo modo quo dicimur intueri rem, sicut est in se.¹¹⁵

¹¹³ « En parlant d'intuition, Scot ne donne donc pas un nouveau nom à une ancienne interprétation de la vision de Dieu, il étend ce cas exceptionnel à tout type de connaissances. Et surtout, il ne définit plus la vision directe par son *objet* (le simple, en excluant le discours), mais par son *mode* (la certitude de la chose en soi). » O. Boulnois, *Être et représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, Puf coll. « Epiméthée », 1999, p. 138.

¹¹⁴ « Ille intellectus est discursivus qui non nisi ratione media cuncta disponet et ordinat » *Summa*, a. 36, q. 7, arg. 1, Paris 1520, I, fol. 238vD. L'intuition, au contraire, procède sans *ratione media* et n'est pas, de ce fait, discursive. Si c'est bien Henri de Gand qui fait la distinction entre intuitif et discursif, que Scot récuse, l'on constate cependant que, dans ses œuvres précoces, l'intuition n'est que celle de l'ens. Sur ce point voir A. B Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 107.

¹¹⁵ « Il peut en effet y avoir une connaissance de l'objet qui fait abstraction de toute existence actuelle, et il peut y en avoir une de cet objet en tant qu'il est existant et présent dans une existence actuelle. [...] Pour être bref, j'appelle la première abstraive, qui porte sur la quiddité elle-même selon qu'elle fait abstraction de l'existence actuelle et de la non-existence. La seconde, à savoir celle qui porte sur la quiddité de la chose selon son existence actuelle, je l'appelle connaissance intuitive, non pas au sens où l'on distingue l'intuitive de la discursive, parce que de la sorte une certaine connaissance abstraive serait intuitive, mais absolument intuitive, au sens où nous disons intuitionner une chose comme elle est en soi. » *Ordinatio*, II, d. 3, q. 9, n. 6 ; éd. Vivès, vol. XII, p. 212 b. trad. Joël Biard. [II, d. 3, p.2, q. 2 n.318-321 (Vat)].

Si Scot ajoute le critère de la présence à celui de l'existence, c'est que cette dernière peut également se déduire par inférence à partir de l'essence, lorsqu'il s'agit de Dieu, par exemple dans le cas de la preuve ontologique. La connaissance en question sera bien une connaissance de l'existence, mais elle ne sera pas *face à face*, et l'on voit donc comment la vision béatifique influence la pensée scotiste, le modèle de la perfection épistémique innervant tous les étages de la structure noétique, du plus sensible au plus intelligible. Considérer l'existence hors de la présence, c'est déjà entrer dans le régime de la connaissance abstractive, et cela ne doit pas être lié au caractère propositionnel de ce mode du connaître, puisque intuition et abstraction le partagent. L'intuition a affaire à la chose telle qu'en elle-même, *in se*, quand l'abstraction se penchera sur des phantasmes, bien que ni l'une ni l'autre ne s'affranchisse de la représentation – il faudra y revenir.

Si intuition et abstraction s'opposent quant au mode de présentation de la chose, elles ne permettent également pas d'accéder aux mêmes contenus intentionnels, l'intuition fournissant là encore les limites de l'expérience possible. L'intuition de la présence de la chose, c'est la connaître en tant qu'existante, ce qui signifie pour le Docteur subtil posséder la certitude de sa quiddité, sous deux rapports : le fait qu'elle *est* et *qu'elle* est. L'objet de l'intuition, comme de l'abstraction d'ailleurs bien que sous un autre mode, est donc la quiddité d'un être, sous un sens qu'il faut interroger.

La quiddité est ce qu'est la chose sur le plan épistémique, à savoir sa définition dans l'âme. Elle correspond dans l'être à ce qu'est l'essence indifférente, qui n'est ni universelle ni singulière en tant que telle, mais qui peut se contracter ou au contraire se dilater si l'intellect saisit la chose en tant qu'universelle ou en tant que particulière. Si l'on peut formuler la différence individuant, alors on connaît la substance de la chose, puisque l'on connaît à la fois son essence et sa différence individualisante, ce que Scot récuse par ailleurs. Mais, en défendant la primauté ontologique de l'individu, Scot est dans l'obligation d'affirmer que connaître la quiddité ne signifie pas posséder une connaissance qui serait strictement universelle. De la même façon qu'ontologiquement l'essence est indifférente, Scot revendique la possibilité de connaître la quiddité comme individuelle et universelle, au sens où connaître la quiddité et ensuite lui ajouter l'individualité n'ajoute en vérité rien à la quiddité. La quiddité est contractée dans l'individu, c'est-à-dire qu'elle est absolument déterminée, sans différer de l'individu lui-même, comme la forme différerait de la matière.

Il ne faut cependant pas confondre le fait de connaître une chose comme individuelle, ce qui peut être intuitionné, et le fait de connaître sa différence individuant, qui nécessiterait de

connaître sa substance, son essence en tant que singularisée, et donc l'infinité de ses propriétés individuelles. Scot s'écarte du schéma aristotélicien promouvant une individuation par la matière, faisant de tout individu une réalité composée. L'on aurait alors une théorie de l'intellection portant sur une quiddité qui serait l'essence sous la forme de sa définition, c'est-à-dire le corrélat épistémique de la forme dans l'être. Chez Scot, l'individuation ne passe pas par la matière mais par la différence individuante, qui est un principe ontologique permettant à la nature commune indifférente, l'essence, de s'actualiser dans l'être. En accordant la primauté à l'individu, et en considérant que l'individualité n'est pas le résultat de l'accidentalité matérielle, Scot lui offre une intelligibilité. La quiddité d'un être ne sera donc plus strictement son essence universelle, mais bien sa nature en tant que commune si l'intuition est celle d'une essence indifférente, ou sa nature en tant que contractée dans un individu¹¹⁶ lors d'une intuition du singulier. Dans les deux cas, c'est de la quiddité qu'il s'agit. Saisir la substance d'un être, accéder à la différence individuante, ce n'est pas saisir ce qui s'ajoute à la quiddité pour la rendre individuelle mais c'est la saisir absolument, entièrement¹¹⁷. La différence est de degré et non de nature : c'est du même tout qu'il s'agit. Mais il faut ajouter que connaître la différence individuante, et donc la substance, c'est connaître *ce par quoi* un être diffère de tout autre, et non plus ce qu'il est. En un sens, la différence individuante est contenue dans la quiddité. Cependant, elle n'est pas d'ordre définitionnel, mais causal. Si un être est tel individu, donner sa quiddité sera le définir, universellement ou singulièrement ; donner sa différence individuante sera donner la cause formelle de son individuation.¹¹⁸

¹¹⁶ *Ordinatio* II, d. 3, q. 6, n.182, p.480 (éd. Vat.) : « Et quia apud Philosophum quidditas frequenter dicitur 'forma' (ut patet V Metaphysicae cap. 'De causa' et in multis aliis locis ; et VII Metaphysicae cap. 'De partibus definitionis', quod 'in quibuscumque non est materia, idem est quod quid est cum eo cuius est' : sicut exponetur, loquitur de materia et forma), et 'materiale' apud eum vocatur quidlibet habens quidditatem contractam (et Boethius in libello De Trinitate vult quod nulla forma potest esse subiectum accidentis, quia forma dicitur in 'quid' de quocumque alio : et si humanitas sit subiectum, hoc tamen ei non convenit in quantum est forma ; humanitas quidem non est forma alterius partis compositi, ut formae vel materiae, sed totius compositi habentis quidditatem contractam, sive in quo est quidditas contracta), – ideo omnis realitas specifica constituit in esse formali (quia in esse quidditativo), realitas individui constituit praecise in esse materiali (hoc est in esse contracto). Et ex hoc sequitur illa logica quod 'illa essentialiter est formalis, ista materialis', quia ista constituit in ratione subicibilis et illa in ratione praedicabilis praecise ; praedicatum autem formale habet rationem formae, subicibile autem habet rationem materiae. »

¹¹⁷ *Ordinatio* II, d. 3, p.1, q. 6, n. 177, p. 478 (éd. Vat.) : « Primo modo, differentiae specificaet et illi entitati specificaet repugnat per se dividi in plura essentialiter, specie vel natura, et per hoc repugnat toti cuius illa entitas est per se pars ; ita in proposito, huic entitati individuali primo repugnat dividi in quascumque partes subiectivas, et per ipsam repugnat talis divisio per se toti cuius illa entitas est pars. Et tantummodo est differentia in hoc quod illa unitas naturae specificaet minor est ista unitate, et propter hoc illa non excludit omnem divisionem quae est secundum partes quantitativas, sed tantum illam divisionem quae est partium essentialium ; ista autem excludit omnem. »

¹¹⁸ *Ordinatio* II, d. 3, q.6, n. 170, p. 475 (éd. Vat.) : « Illa autem 'primo diversa' non sunt natura in isto et natura in illo, quia non est idem quo aliqua conveniunt formaliter et quo differunt realiter, licet idem possit esse

Scot définit ainsi l'intuition comme la saisie de la quiddité de la chose et – il faut le préciser – que cette dernière soit saisie par les sens ou par l'intellect. Lorsque la quiddité est saisie par l'intuition sensible, « l'unité de l'objet des sens n'est pas l'unité d'un universel en acte mais une unité réelle antérieure à toute opération de l'intellect »¹¹⁹. L'intuition sensible permet la réception d'une entité saisie comme un tout, à partir de laquelle pourront s'opérer les discriminations de l'intellect, abstractives, permettant de séparer ses caractéristiques propres et accidentelles. L'intuition intellectuelle permettra la même opération, mais cette fois l'universel ou le singulier saisis le seront en acte. Certes l'intuition intellectuelle pose un certain nombre de difficultés épistémiques fortes, qu'il faudra relever, mais il semble néanmoins que Scot ne renonce pas à en revendiquer la possibilité. L'intuition, répétons-le, n'a pas pour Scot vocation à ne pouvoir se tourner que vers l'accidentalité, les caractéristiques contingentes des étants. Elle « porte sur la quiddité de la chose selon son existence »¹²⁰, c'est-à-dire qu'elle offre la saisie d'un éant comme éant un tout distinctement constitué, un *simul totum*, dont la forme peut être signifiée par un concept. En saisissant la quiddité d'un être par l'intuition, l'esprit possède un objet intellectuel circonscrit et intelligible par soi, duquel il pourra abstractivement déduire les autres caractéristiques intelligibles qui dépendent de cette intelligibilité première. Il est néanmoins difficile de comprendre comment la saisie de la quiddité de la chose en tant qu'existante pourrait ne pas être accompagnée immédiatement des autres degrés d'intelligibilité de la chose : comment l'on pourrait concevoir la chose, ce que semble requérir l'intuition, sans pour autant connaître dans tous ses aspects l'objet reconnu comme existant. Il semble que ce soit la différence posée par Scot entre concepts de première et de seconde intention qui permette de répondre à cette interrogation.

L'intuition n'offre pas autre chose que la saisie de la quiddité de la chose, au sens où elle permet d'affirmer qu' « x est un éant », et qu' « x est un homme », mais elle n'est pas en mesure de poser une proposition attributive plus qualifiante et, cela est d'importance, elle ne saisit pas non plus la substance de la chose. Cela supposerait en effet de pouvoir disposer de sa différence individuannte, ce qui fait de Socrate qu'il est Socrate. Sur ce point, Duns Scot recourt de nouveau à l'expérience pour prouver ses propos. Afin de pouvoir saisir la substance d'un individu, il faudrait avoir en vue le principe ontologique qui gît sous les propriétés accidentelles.

distinctum realiter et conveniens realiter ; multum enim refert esse distinctum et esse quo aliquid primo distinguitur (ergo sic erit de unitate). »

¹¹⁹ C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, op. cit. p. 162.

¹²⁰ *Ibid.*, loc.cit.

Or, si l'identification d'un être par un nom propre peut sembler possible et si cet être peut apparaître comme reconnaissable face à tous les autres, Scot prouve qu'il n'y a là que la saisie de propriétés accidentelles, permise par une primo-conception intuitive qui n'est pas celle de l'haecceité mais de l'étant¹²¹. Scot, nous l'expliquerons plus loin, creuse ici l'hiatus entre le mot et le concept, le premier étant par nature apte à désigner immédiatement la chose, le second ne portant une signification totale, conforme à la définition de la chose, qu'en un second temps. L'expérience que propose Scot repose sur l'Eucharistie. Si nous avons la capacité de percevoir immédiatement et avec certitude l'haecceité d'un étant, nous aurions nécessairement celle de reconnaître le corps du Christ dans le pain consacré, ce qui n'est pas le cas¹²². Rien, sur le plan des accidents, ne nous indique que la substance du pain a été changée. Tout ce que nous apporte l'intuition est de pouvoir affirmer que cela est. S'il peut y avoir un concept, c'est parce que l'intellect est capable de percevoir les accidents comme supportés par un tout, ce tout étant le concept d'étant. Il est donc celui sur lequel repose tout l'édifice de la connaissance, puisqu'il n'y a pas d'abstraction sans intuition préalable, ni intuition sans possibilité de percevoir une chose comme étant, ceci supposant une disposition minimale : la capacité à rattacher immédiatement la *res* à ce concept. Toute *res* est par nature *ens*. Cette proposition dont l'affirmation remonte à Avicenne sous-tend tout exercice de la pensée. Scot étend la validité de sa démonstration des choses intra-mondaines à Dieu lui-même, affirmant que dans chaque cas, la conception d'une substance n'est permise que par l'intuition du concept d'étant, ce qui récuse la possibilité d'une connaissance intuitive de la substance de l'individu matériel. Le truchement de la perception des accidents permet de rejoindre, par abstraction, la substance créée, mais seul le fait que cette substance est pourra être intuitionné :

¹²¹ Voir également *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, n. 139, p. 86-87 (Vat.) : « Sicut argutum est etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter *nisi ens sit univocum creato et increato*, ita potest argui de substantia et accidente. Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quiditativum poterimus habere de illa nisi aliquis possit abstrahi a conceptu accidentis ; sed nullus talis quiditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis. »

¹²² *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, n. 140, p. 87-88, (Vat.) : « Quod autem est suppositum de substantia, quod non immutat intellectum nostrum immediate ad actum circa se, hoc probatur, quia quidquid praesens immutat intellectum, illius absentia potest naturaliter cognosci ab intellectu quando non immutatur, sicut apparet II De anima, quod visus est tenebrae perceptivus, quando scilicet lux non est praesens, et ideo tunc visus non immutatur. Igitur si intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate, ad actum circa ipsam, sequeretur quod quando substantia non esset praesens, posset naturaliter cognosci non esse praesens, – et ita naturaliter posset cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantiam panis, quod est manifeste falsum. »

Ou encore : *Ordinatio* I, d. 3, q. 3, n. 145, p. 90, (Vat.) : « Nullus igitur conceptus quiditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente, – et illud non est nisi conceptus entis. »

Unde dico quod intellectus noster primo cognoscit accidentia, a quibus abstrahit intentionem entis, quod praedicat essentiam substantiae sicut accidentis ; et tantum intuitive cognoscit de substantia, et non plus. Hoc sicut dixi, experitur quilibet in se, quod non cognoscit plus de natura substantia nisi quod sit ens. Totum autem aliud quod cognoscimus de substantia sunt proprietates et accidentia propria tali substantiae, per quas proprietas intuemur ea quae sunt essentialia substantiae.¹²³

De la même façon, s'acheminer vers une connaissance de Dieu nécessitera l'ajout de propriétés à la quiddité intuitionnée, c'est-à-dire au concept *d'ens*, par la connaissance abstractive. Sans confrontation à la matérialité ni à l'expérience, Scot considère que l'on peut atteindre, sans le circonscrire, le concept du divin par l'intuition de *l'ens*. Le prédicat d'infinité, éminent et principiel, y sera corrélé, permettant de conclure que le seul étant possédant l'attribut d'infinité est Dieu, ce qui rend le concept adéquat à son objet, bien qu'il ne soit pas parfaitement rempli. La créature, par l'entremise de la doctrine de l'univocité de l'étant, peut donc descendre vers le plus commun aux entités ici-bas et s'élever vers la divinité. L'étant, comme transcendantal, offre accès à l'immanence du concept qui tient ontologiquement chaque être dans l'être et à l'Étant qui leur offre.

Si l'intuition saisit la quiddité sans pouvoir atteindre la substance, dont elle ne retient que les accidents visibles, il semble nécessaire d'éclairer ce que Scot entend par saisie de la quiddité, à savoir comment l'intuition peut s'ériger en première et nécessaire étape de la connaissance. Il semble primordial de reconnaître ici que Scot ne pense jamais l'intuition comme opérant seule, à l'exclusion de l'abstraction, et que si l'accent a été fréquemment porté par la postérité sur le caractère novateur de cette théorie intuitive, il nous paraît capital d'admettre que la théorie de la connaissance scotiste fait un usage bien plus large de l'abstraction que de l'intuition, au moins en ce qui concerne l'homme *in statu isto*. D'abord, chez Scot, l'intuition ne se produit pas seule. L'abstraction succède certes à l'intuition lorsqu'il s'agit d'extraire des contenus quidditatifs, mais elle a aussi lieu en même temps, afin de créer le phantasme nécessaire à ses opérations futures. Nous suivons du moins sur ce point l'interprétation que Sondag propose du corpus scotiste¹²⁴. L'abstraction est l'opération de l'intellect offrant la capacité à détailler les contenus quidditatifs ; l'intuition est l'opération offrant la quiddité de la chose comme existante. Mais, si l'on suit Scot, il est impossible de poser la quiddité sans abstraction, au sens où saisir

¹²³ *Lectura I. d. 3, n. 112, p. 266, (Vat.).*

¹²⁴ Sondag, G., « Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (*cognitio intuitiva*) », *Veritas – Revista de Filosofia da PURCS*, 53, 3, 2008, p. 32-58.

un tout comme étant suppose de connaître ce qu'est ce tout, de pouvoir le découper comme une entité répondant à un concept, quand bien même celui-ci ne serait connu que confusément. Sans cela, il est difficile d'admettre que l'on puisse saisir la quiddité comme existante : c'est peut-être la raison pour laquelle Scot affirme d'abord que l'intuition ne permet *que* la saisie de l'*ens*¹²⁵, puis finalement qu'elle saisit la quiddité : le concept d'*ens* est pensé comme le premier objet de la connaissance, puis l'abstraction est pensée en relation avec l'intuition. Sinon, l'intuition est aveugle.

Cela est en lien avec la théorie de l'univocité de l'être : l'étant est le premier objet connu. Scot s'énonce ici en héritier direct d'Avicenne, considérant qu'il n'y a rien de plus simple et de plus universel que le concept d'étant. Celui-ci doit dès lors être le point de départ de la connaissance. D'une chose, on ne peut d'abord et avant tout que dire qu'elle est, c'est la première formulation de sa quiddité, et les énoncés portant sur les autres catégories succédant à la substance en dépendent, bien qu'on ne puisse dire autre chose de la quiddité si ce n'est qu'elle est. Le concept univoque d'étant est ce qui permet de saisir un être comme un tout. C'est sa saisie qui permet l'intuition du *simul totum* qui vient la définir. Au contraire d'Avicenne néanmoins, cette primo-conception de l'étant ne constitue pas, chez Scot, un a priori, mais une connaissance qui émerge universellement et naturellement, ce qui le rapprocherait plus volontiers de l'idée cicéronienne de prénotion ou de *prolepsis* épicurienne que de la théorie transcendantale kantienne, souvent considérée comme ayant Scot pour origine¹²⁶. L'étant est le seul concept qui soit commun à tous les objets connaissables par notre intellect. Par conséquent il est le premier objet de l'intellection, la première notion dont l'intellect peut avoir une connaissance distincte¹²⁷ bien que non définitionnelle, à partir de laquelle les déductions

¹²⁵ Ici par exemple : *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 18 (éd. Franciscan Institute), p. 300 : « Et sic exponendo, 'simul totum' apud Aristotelem non includet aliquod accidens sed tantum existentiam, quae non est de ratione alicuius, nec in tantum 'quid', nec in quantum 'hoc participans quid'. Cité par Sondag, in « Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle », *art.cit.* p. 39.

¹²⁶ Voir par exemple, Cicéron, *De natura deorum*, I, XVI, 43 : « Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur uenerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat. Solus enim uidit primum esse deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόληψις Epicurus, id est anteceptam animo quandam informationem sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest ? »

¹²⁷ *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q.2, n. 80, p. 54, (Vat) : « Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico quod est e converso, de conceptu generali, — quia primum, sic conceptum, est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, quae remotiora, sunt posteriora. Hoc sic probo, quia ex secundo praemisso nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali ; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis ; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. — Ex hoc sequitur quod ea quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia

abstractives peuvent s'opérer. Sa connaissance est aussi naturelle que nécessaire, mais elle n'est ni innée ni infusée.

Le concept d'étant est connu *ex creaturis*, et survient *naturellement*, sans attention de la volonté – au contraire, nous le remarquerons, de toutes les connaissances ultérieures – à partir de la considération première d'une espèce spécialissime, d'une espèce qui n'est pas un genre et qui n'a sous elle que des individus :

Probo conclusionem propositam sic : causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum suae potentiae, quando non est impedita ; igitur ad effectum perfectissimum quem potest primo producere, primo agit. Omnia concurrentia ad istum actum primum intellectus sunt causae mere naturales, quia praecedunt omnem actum voluntatis, – et non impeditae, ut patet ; ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt : ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimae productae. Si autem aliquis alius, puta conceptus alicuius communioris, esset perfectissimus in quem ista possent, cum conceptus communioris sit imperfectior conceptu speciei specialissimae (sicut pars est imperfectior toto), sequeretur quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita numquam causarent conceptum illum.¹²⁸

La question demeure néanmoins de savoir si la saisie du concept d'*ens* est elle-même obtenue par intuition ou par abstraction. Il est difficile de concevoir qu'il puisse s'agir d'une intuition, puisque l'étant est le plus universel des universaux, transcendantal, et qu'il ne peut donc être l'objet d'une intuition ayant pour objet le singulier. Mais il est difficile également de penser qu'il s'agit d'une abstraction, puisqu'il semble en être la condition de possibilité. Or Scot maintient que la première conception de l'étant est obtenue par abstraction à partir du phantasme, et qu'elle est celle de l'étant en tant que réalité, qu'il faut opposer à l'étant en tant qu'objet¹²⁹. Si le second désigne l'intégralité des étants représentables, et s'énonce donc comme un concept logique, l'étant-réalité est le premier prédicable de tout ce qui est, de manière univoque, permettant de déterminer chaque entité sous l'appréciation minimale de son être. L'objet de la métaphysique est donc également le point de départ de la science, science qui débute par la sensation. Il y a, en effet, une antériorité temporelle de la connaissance du singulier

cognoscere 'distincte' habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt concepta priora, ut genus et differentia, in quibus concipitur distincte conceptus communior ».

¹²⁸ *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 76, p. 52, (Vat).

¹²⁹ Sur ce point, l'on consultera avec profit l'article de D. Demange, « Théorie métaphysique et théorie transcendantale de la connaissance », in *Le Philosophoire* 1999/3 (n° 9), pp. 89 à 105.

qua singulier, chez Scot, nécessaire à l'appréhension de l'*ens* qui, lui, possède l'antériorité logique et ontologique.

Cette connaissance première est confuse, dans la mesure où seule la saisie de l'*ens* permet la connaissance distincte. Scot parle de primauté de communauté de l'*ens*¹³⁰, ce qui signifie que tous les concepts de première intention dépendent de sa primo-conception, et qu'ils peuvent en être déduits lorsque le concept est intelligé. Le concept d'*ens* possède également une seconde primauté, appelée de virtualité, à l'égard des concepts qualitatifs issus de ces concepts de première intention. Ces concepts ne sont pas prédiqués de l'étant lui-même, puisqu'ils sont les objets de la logique, mais ils peuvent être abstraits des concepts de première intention. L'étant ne se prédique pas d'eux mais de leur supôt. Ainsi, « homme » comme « rationnel », est un concept de première intention, duquel l'on peut déduire le concept « espèce », de seconde. Si la première saisie de l'étant dépend d'un phantasme¹³¹ (qu'il faudra différencier de l'espèce sensible) et dès lors d'une abstraction permettant la saisie du concept, toute connaissance ultérieure dépendra de l'intuition de cet étant, qui précède l'acquisition des intentions premières, qui devront elles-mêmes être sujettes à l'opération de la réflexion pour engendrer les intentions secondes. Le concept quidditatif d'étant est donc abstrayable des accidents de l'étant sensible, grâce auquel l'on peut parvenir au concept de la chose elle-même, par abstraction.

C'est pourquoi la distinction entre concepts de première et de seconde intention s'avère capitale chez Scot. L'étant est le premier objet de l'intellect, et le premier objet de la

¹³⁰ *Ordinatio*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 137, p.85 (Vat) : « Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis : omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quidditative ; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionibus entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum. – Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quidditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum. »

¹³¹ Toute connaissance d'un universel, chez Scot, nécessite la création d'un phantasme. Cette condition résulte du péché originel (ce qui ne sera pas le cas chez Auriol). Dès lors cela s'énonce valable pour l'étant lui-même. Il faudra comprendre comment cette affirmation peut se rendre compatible avec la possibilité d'intuition intellectuelle en cette vie. Cf *Ordinatio*, I., d. 3, p. 1, q.3, n. 187, p. 113-114, (Vat) : « Intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasmur. Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est, nec etiam unde in corpore, quia tunc in corpore glorioso necessario haberet similem concordantiam, quod falsum est. »

métaphysique. Or tous les concepts de première intention, extraits de la chose même, sont des concepts métaphysiques et dépendent donc de la saisie de l'étant. Il faut d'abord et avant tout pouvoir affirmer de x qu'il est un étant. Mais sa saisie intuitive ne permet en aucun cas ni la vision ni l'engendrement immédiat des concepts de seconde intention. Seule une réflexion de l'intellect sur son objet, un acte abstratif donc, peut les engendrer. Ceci nous permet de revenir à une interrogation précédente. Si, après la première conception de l'étant, une chose peut être objet d'intuition, il est toujours difficile de comprendre comment l'on pourrait atteindre un concept de première intention, puisqu'il s'agit d'un concept quidditatif. Peut-on saisir la quiddité sans pour autant penser ses propriétés ? Peut-on savoir ce qu'un homme est sans penser l'espèce humaine et la rationalité ? Scot affirme que l'intuition est la saisie de ce qu'est la chose, en tant qu'elle existe. Mais il demeure obscur quant à la possibilité pour l'intuition de saisir les éléments de la quiddité, les concepts permettant sa définition. Cela peut être expliqué en ce que l'intuition est à la fois la capacité de saisie sensible de l'objet présent en tant que singulier, et à la fois la capacité à saisir sa nature, à savoir donc son essence, immédiatement par l'intellect. La saisir, c'est la comprendre, au sens premier du terme. Cette nature est circonscrite au sein de ce *simul totum*, elle y est présente. Dès lors, percevoir, c'est percevoir en même temps l'existence en tant que sensible, et la corréler au concept d'étant, qui permet la saisie quidditative de l'objet. En percevant cet arbre par mes sens, je perçois en même temps et sous le même rapport qu'il s'agit d'un tout existant et constitué, bien que le concept d'arbre attende son remplissement par la connaissance abstractive. Si la réalité matérielle exclut que l'on puisse par intuition déduire son essence de son existence, elle permet néanmoins à l'intuition de l'existence de conduire à l'abstraction de l'essence. L'intuitif, chez Scot, offre le contenu quidditatif sans pouvoir y accéder, ce que permet l'abstraction, affranchie de la lumière de la présence.

Ces remarques doivent nous permettre de revenir à ce que nous évoquions plus tôt, à savoir qu'intuition et abstraction, plutôt qu'exclusives l'une de l'autre, marcheraient volontiers de pair, l'une se nourrissant de l'autre. Comment admettre en effet, sinon, que l'intuition puisse former des propositions contingentes de type « Pierre est assis », si elle n'est qu'une connaissance par accointance et ne permet jamais de connaître essentiellement, même imparfaitement, l'objet qu'elle présente à l'intellect¹³² ? Comment l'intuition pourrait-elle

¹³² Roland-Gosselin, B., « Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans le système thomiste ? » in. *Philosophia Perennis*, éd. F. J. von Rintelen, Regensburg, 1930, t. II, p. 711-730, p. 721 : « Une qualification très superficielle peut suffire à permettre un jugement d'existence certain ; mais si de l'existence affirmée, nous ne

obtenir la certitude quant aux propositions contingentes qu'elle formule si l'objet auquel elles font référence est un concept vide en attente de son remplissement ? Il nous semble que chez Scot – et nous suivons en cela à nouveau l'interprétation que propose Sondag¹³³ de sa théorie –, intuition et abstraction sont deux modes concomitants et interdépendants de connaissance de l'objet. L'intuition se rapporte à la chose en tant que présente et existante, l'abstraction la connaît en tant qu'essence. La même faculté agit, mais les deux actes sont « formellement distincts ».

Certes, concède Duns Scot pour finir, il existe une distinction entre existence et essence, du moins “en tant qu'objets”. Mais cela ne veut pas dire que, dans un même objet, il existe une distinction entre son existence et son essence. Cela signifie qu'il existe une différence entre deux cas : ou bien nous avons un objet existant et présent, avec l'essence qui est la sienne (*simul totum*) ; ou bien nous avons un objet avec l'essence qui est la sienne, mais sans l'existence ou la présence actuelle. ¹³⁴

Plusieurs arguments viennent appuyer ces propos, qui permettront par la suite de mieux saisir la manière qu'aura Auriol, héritier en cela de Scot, de théoriser la relation entre intuition et abstraction. D'abord, Scot bâtit une analogie entre l'intellect et les puissances sensibles, à la différence près que l'intellect est un et les puissances sensibles sont multiples. Dans le cas de la perception d'un objet par les sens, est nécessité à la fois le recours aux sens externes et aux sens internes. Les sens externes et sens commun permettent la perception d'un objet ; les sens internes, à savoir ici l'imagination, permettent la constitution d'un phantasme rendant cette perception manipulable, tant par la mémoire que, finalement, par l'intellect. Ces opérations n'ont pas lieu l'une sans l'autre, et il n'y a pas de perception qui ne soit en même temps création d'une espèce. De plus, Scot réfute la distinction réelle entre existence et essence. Il n'y a donc aucune raison de la poser au sein des actes intellectuels, si ce n'est formellement. L'intellect est un, et saisit dès lors la chose à la fois comme existante et comme essence, même si elle peut la considérer sous deux aspects différents. Cette hypothèse est donc appuyée par la thèse de l'indifférence ontologique entre existence et essence chez Scot. L'objet propre de la connaissance humaine est la nature commune indifférente, que l'on saisit dans son existence

connaissons pas la plus minime détermination, que dirons-nous qui existe ? Et de même le jugement d'existence a beau être certain, s'il repose sur une notion très lointaine et très imparfaite de ce qui est dit exister, nous n'aurons de cet exister lui-même qu'une connaissance imparfaite. »

¹³³ « Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle », *op. cit. loc.cit.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 54.

individuelle par l'intuition, dans son essence universelle dans l'abstraction.¹³⁵ Mais Scot montre que c'est l'abstraction qui permet de déterminer, de définir une chose en tant qu'universelle ou individuelle, alors que l'intuition la saisit comme un tout. Enfin, si la connaissance intuitive s'énonce comme le réquisit fondamental de toute assertion ultérieure, elle ne permet aucunement la science. En effet, elle reste soumise à la présence de l'objet, et ne le conçoit que comme tel, quand bien même un effort de mémoire peut faire ressurgir cette intuition. Pour qu'une science soit possible, il faut que l'acte de connaissance permette à la fois la présence actuelle et la stabilité. Il faut donc que l'intellect connaisse la chose sous deux modes, l'intuitif et l'abstractif. Seule l'abstraction pourra permettre d'arracher l'intuition à la contingence et faire passer la proposition certaine d'existence à la vérité d'une assertion scientifique, en ajoutant des notions accidentelles, essentielles, ou propres, au noyau « *ens* ». N'en concluons néanmoins pas que l'intuition n'est pas à proprement parler une connaissance : Scot insiste sur le fait que l'intuition permet la certitude, et que cette certitude porte sur des propositions contingentes de type « A existe ». Ceci trouvera un écho chez Auriol qui affirmera avec constance la thèse selon laquelle intelliger est avant toute chose le fait de concevoir une proposition, ici portant sur l'existence¹³⁶. De plus, « A existe » n'est pas une proposition analytique, puisque Scot ne reconnaît pas l'existence comme un prédicat d'essence. Il s'agit donc d'une proposition synthétique au sens strict, qui ajoute un prédicat que la quiddité ne porte pas en elle-même. Il ne s'agit pas d'une connaissance de la quiddité elle-même, qui ne sera permise que par la séparation, l'abstraction de l'essence pour la considérer dans son indifférence première, puisque l'existence n'est pas un caractère quidditatif, et que l'intuition n'offre *jamais* l'accès à la substance *in via*. Néanmoins il s'agit d'une connaissance, et elle possède trois caractéristiques : elle est certaine, elle porte sur du contingent, et elle n'offre pas la saisie des caractères analytiques du concept, mais un savoir synthétique quant à son existence.

¹³⁵ *Quaest. In Met.*, VII, q. 15, par.3, p. 299-300 (éd. Franciscan Institute) : « De tertio, intellectio duplex : una quidditativa, quae abstrahit ab existentia ; alia, quae dicitur visio, quae est existentis ut existens. Prima, licet sit communiter respectu universalium, tamen potest esse primo respectu singularis. Et quodcumque est singularis, est eius primo. Non enim singulare ex se determinatur ad existentiam, sed abstrahit, sicut et universale. Intellectio secunda est simul totius, id est, singularis in quantum existens. Et sic exponendo, 'simul totum' apud Aristotelem non includet aliquod accidens sed tantum existentiam, quae non est de ratione alicuius, nec in quantum 'quid' nec in quantum 'hoc participans quid'. Non est autem singulare primo modo obiectum intellectionis secundae nec e converso, sicut exponetur respondendo ad secundum argumentum. »

¹³⁶ Ceci pourrait permettre de bâtir un itinéraire qui mènerait de Scot à Leibniz, pour lequel le premier étage de la logique, contre les affirmations du *Peri Hermeneias*, n'est pas le concept mais la proposition, dans la mesure où toute affirmation vraie doit impliquer un concept *possible*. Donc tout concept contient *x est possible*, de la même façon qu'il semble que, chez Scot, toute pensée suppose une intuition première, donc la saisie d'une quiddité sous la forme propositionnelle « x existe ». Sur Leibniz voir J.B Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.

Il reste à étudier un point important et éminemment discuté de la théorie noétique scotiste, celle de la possibilité d'une intuition intellectuelle des choses matérielles, qu'Auriol récusera en cette vie. La position de Scot demeure débattue, et l'enjeu de ce travail n'est pas d'apporter une solution définitive, mais simplement de relever les arguments en faveur de la possibilité de cette dernière, arguments qui expliquent peut-être de manière plus satisfaisante la riposte aurélienne. Si de nombreux textes précoces récusent cette possibilité chez Scot, il semble néanmoins que ces affirmations ont tendance à se nuancer, voire à se dédire, à partir de l'*Ordinatio* I, distinction 3. Nous suivrons donc ici plutôt les conclusions d'Allan Wolter et de Gérard Sondag que celles de Dominique Demange ou d'Olivier Boulnois, qui paraissent refuser la possibilité de l'intuition intellectuelle *in via*.¹³⁷ Ce que nous souhaiterions montrer, c'est que c'est à la faveur d'un recours à l'expérience que Scot finit par admettre la possibilité d'une intuition intellectuelle jusqu'alors interdite à ceux qui ne sont pas bienheureux. C'est précisément ainsi que raisonnera Pierre d'Auriol lorsqu'il construira son édifice noétique.¹³⁸ Cette articulation forte entre intuition et expérience aura vraisemblablement un impact important sur la pensée de Pierre d'Auriol. Si Scot bâtit les limites de la connaissance par l'intuition, pensée par le truchement de l'expérience, Auriol va bâtir ces limites par l'expérience, et l'intuition en sera le truchement. En fait, la question de l'expérience semble être le noyau sur lequel Auriol va reprendre la distinction. Intuition et abstraction ne doivent pas être pensées l'une sans l'autre, parce que l'expérience nous montre leur interdépendance. Ainsi, Scot parvient à repousser les bornes qu'il avait fixées à l'intuition et à rendre son expérience intellectuelle, sinon certaine, du moins peu douteuse. Plusieurs extraits en témoignent, mais cette longue citation du *Quodlibet*, que relèvent à la fois Wolter et Sondag¹³⁹, peut emporter la conviction :

¹³⁷ Voir par exemple, Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, éd. O. Boulnois, Paris, Puf, coll. « Épipiméthée », 1988, p. 363 : « en affirmant d'une part que le singulier est intelligible directement en tant que tel (par Dieu, les anges ou les hommes en l'état de bienheureux), et d'autre part que le singulier ne peut pas être dans l'état présent l'objet d'une intellection directe, Duns Scot exacerbe une contradiction épistémologique ». O. Boulnois semble néanmoins avoir modifié son appréhension du corpus scotiste dans ses textes postérieurs, notamment dans *Être et représentation*.

¹³⁸ « Le domaine de l'intuition coïncide avec l'expérience, celui de l'abstraction s'étend au-delà, dans tout le domaine transcendantal de la pensée ». O. Boulnois, *Être et représentation*, *op. cit.* p. 143. À notre connaissance, O. Boulnois est le seul interprète de Scot ayant insisté sur le caractère fondamental de la relation entre intuition et expérience chez Scot, ce qui aura un impact vraisemblablement majeur sur la pensée de Pierre d'Auriol.

¹³⁹ Pour de plus amples développements, renvoyons à l'article précédemment cité de G. Sondag, « Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle », p. 50 sq. et à A. B. Wolter, *The Philosophical theology of John Duns Scotus*, Cornell studies in the philosophy of religion, 1990, p. 109-122. Ce dernier présente un grand nombre de citations et d'arguments convaincants.

Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis ; possibilis tamen est, talis qui, scilicet, praecise sit obiecti praesentis ut praesentis et exsistentis ut exsistentis.¹⁴⁰

Dans un premier temps, Scot pose qu'existe un certain acte de l'intellect, qui répond de la définition de l'intuition, expérimentable en nous. Néanmoins, cette existence est d'abord pensée comme non certaine, puis uniquement comme possible. L'expérience est donc ici un fondement qui permet l'affirmation de la possibilité mais non de la certitude, ce qui nécessite une démonstration ultérieure :

Hoc probatur : quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae ; nunc autem perfectionis est in actu congoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum ; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta vel derivata similitudine ab ipso ; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se, ut exsistens et ut praesens est in exsistentia reali, et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta ; ergo ista perfectio competit intellectivae in cognoscendo ; sed non posset sibi competere, nisi cognosceret exsistens et ut in exsistentia propria praesens est, vel in aliquo obiecto intelligibili eminenter ipsum continente, de quo non curamus ad praesens. Talem autem actum cognitionis de exsistente ut exsistens et praesens est habet angelus de se [...] hoc est, intellectionem sibi inexistente, ergo ista intellectio possibilis angelo est possibilis simpliciter intellectivae nostrae, quia promittitur nobis quod erimus aequales angelis ; ista, inquam, intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei ut exsistentis et praesentis.¹⁴¹

Scot défend que ce qui revient aux sens doit pouvoir revenir à l'intellect et que, dès lors, si les sens ont accès à l'objet dans sa perfection non diminuée, cela doit aussi être le cas pour l'intellect, le modèle de la perfection étant fondé sur celui de la vue. De la même manière que les intelligences séparées peuvent avoir l'intuition d'elles-mêmes, nous *pourrons* avoir avec certitude cette expérience, mais nous *pouvons* l'obtenir, ici-bas, bien que *non certitudinaliter*. L'enjeu n'est peut-être pas tant de déterminer si, oui ou non, l'intuition intellectuelle est possible *pro statu isto*, mais plutôt de déterminer si nous pouvons la reconnaître avec certitude, la percevoir sans mélange. Il faudrait pouvoir faire la pure expérience de l'expérience intuitive intellectuelle, ce qui semble plus difficile à penser que les conditions de possibilité de cette

¹⁴⁰ *Quodlibet*, VI, n. 19 (éd. Vivès).

¹⁴¹ *Ibid.*, loc.cit.

expérience elle-même. Il semble qu'Auriol se souviendra de ce problème, et que sa volonté renouvelée de déterminer ce que peut l'expérience, à partir du moment où elle existe, peut trouver ici son origine ; et cela quand bien même elle serait une expérience « limite », à l'instar de l'expérience non certaine de l'intuition intellectuelle chez Scot parce que vraisemblablement toujours, en cette vie, mélangée. Il lui faudra rendre compte du fait que l'expérience s'éprouve, et que cela légitime le commencement de la recherche, ce même si l'intellect peine à faire émerger sa pureté.

Cet enjeu, celui de l'intrication fondamentale entre intuition et abstraction chez Scot, s'exprime également dans le traitement qu'il opère de la mémoire. Nous l'avons précédemment évoqué, Scot considère qu'il existe un cas d'intuition imparfaite, c'est-à-dire d'intuition qui ne serait pas une cognition *in se* mais *in alio*. Elle n'est pas une cognition *in se* dans la mesure où ce n'est pas la chose elle-même qui occasionne l'intuition, mais celle-ci dépend du souvenir, qui a stocké l'espèce sensible sujette à l'intuition première et permet la connaissance de la chose présente *comme passée*.¹⁴² Il est intéressant de relever ici l'idée d'une coopération entre intuition et intellect, qui ne peut être interprétée autrement que comme une coopération entre intuition et abstraction, l'une permettant la présence, l'autre la création de la *species* pouvant être objet de la mémoire. Il faut néanmoins différencier deux modes de présentation de la chose : l'espèce sensible, objet de l'intuition sensible, et le phantasme, né de l'imagination et se terminant en espèce intelligible, objet de l'abstraction. Scot s'interroge, dans le cas de l'intuition imparfaite permise par la mémoire, afin de savoir s'il s'agit d'une troisième espèce, qui serait celle permise par l'intuition intellectuelle, ou si elle provient de l'espèce intelligible émanant de l'abstraction. Il faut donc différencier chez Scot différents sens de la représentation.

De même que la différence entre intellect patient et agent n'est pas la séparation de deux entités mais celle de deux actes, nous avons vu que connaissance abstractive et intuitive ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Se retourner sur quelque chose que l'on a déjà intelligé, faire œuvre de mémoire, qu'elle soit occasionnée par le son du mot ou son image, semble pouvoir, chez Scot, être accompli par deux voies : la plus évidente est, *in via*, la *conversio ad*

¹⁴² *Ordinatio III*, d. 14, q. 3, n. 7, cité par Sondag, *art.cit.*, p. 44. (Vivès XIV) p. 528 [Vat : n. 117-118, p. 470-471] : « Ita etiam praesente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio, una abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quidditatis, ut quidditas est, a specie in fantasmate, quae repraesentat objectum absolute, non ut existit hic et nunc vel tunc ; et alia potest esse in intellectu cognitio intuitiva, quae cooperatur intellectui, et ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memoria intellectiva, quae sit non quidditatis absolute, sicut fuit in alia, sed cogniti ut existens, quando in praeterito apprehendebatur, ut praeteriit. »

phantasmata afin de transformer le phantasme en espèce et le présenter à nouveau à l'intellect ; la seconde est par nature plus complexe et déployée dans la distinction 45 de l'*Ordinatio* IV.

Scot considère en fait que le phantasme tout comme l'espèce sont susceptibles d'occasionner une connaissance intuitive et une connaissance abstractive, lorsqu'ils sont appelés au souvenir à travers la mémoire. Le phantasme, dit-il, « *repraesentat rem existentem, vel non existentem, praesentem, vel non praesentem* »¹⁴³. Olivier Boulnois précise ici que Scot dit de même de l'espèce, considérant les termes comme convertibles, susceptibles donc également d'être utilisés par les deux types de connaissance.¹⁴⁴ Si l'intuition sensible reçoit l'espèce sensible, celle-ci est immédiatement appréhendée par les sens internes et reçue par l'intellect en tant que phantasme. Dès lors, il y a deux possibilités : soit l'intellect la conçoit comme nature commune hors de sa présence, et en possède donc une connaissance abstractive, que celle-ci soit actuelle ou mémorielle ; soit elle devient pour l'intuition un objet d'intellection, à travers la re-présentation de sa présence, mais sous un mode imparfait, celui du phantasme :

Secundo sic : aliae potentiae cognitivae habent obiectum praesens eis non tantum secundario –quia scilicet illa sunt praesentia aliis potentiis inferioribus– sed propria praesentialitate, sicut sensus communis habet colorem sibi praesentem non tantum in quantum est praesens visui, sed quia habet speciem eius praesentem in organo sensus communis. Ergo cum hoc sit perfectionis in potentia cognitiva posse habere obiectum praesens sibi sub ratione qua est obiectum talis potentiae, sequitur quod non tantum potest habere obiectum praesens sibi quia est praesens virtuti phantasticae, sed propria praesentialitate, in quantum scilicet relucet intellectui per aliquid quod est in intellectu.¹⁴⁵

La présentialité, selon Scot, obéit donc à deux modes, dont le premier est plus parfait que le second. Dans le premier, la chose est telle qu'en elle-même présente, et il s'agit alors de l'intuition sensible. C'est la chose elle-même qui luit dans les facultés sensibles de l'âme. Dans le second, quelque chose de la *res* luit, mais à travers le prisme de l'objet de la connaissance. C'est l'objet qui est connu, et à travers lui, la chose est présente. Il s'agit donc du phantasme, et l'on comprend dès lors pourquoi il semble difficile de maintenir une différence radicale entre intuition et abstraction chez Scot, du moins lorsqu'il s'agit de l'opération intellectuelle. Si

¹⁴³ *Ordinatio*, IV, d. 45, q. 2, n. 12, p. 305 (Vat.).

¹⁴⁴ *Être et représentation*, op. cit., p. 140.

¹⁴⁵ *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 6, n. 367, p. 223. (Vat) Voir également *Reportatio* I. A d. 3, n. 118 (Vat.), cité par O. Boulnois, *Être et représentation*, p. 145 : « Dico quod aequivocatio est de praesentialitate : quedam enim est « praesentialitatis realis » objecti et potentiae, sive activi ad passivum, – et alia est praesentialitatis « objecti cognoscibilis » potentiae, et illa non requirit praesentialitatis realem « objecti in se », sed requirit aliquid in quo relucet obiectum. »

intuition intellectuelle il y a, *in via*, elle est par le truchement du phantasme, donc de la représentation, et la présence de la chose est dès lors tributaire de la connaissance abstractive. De la même manière, s'agissant de la mémoire, c'est le phantasme, aussi appelé espèce, qui permet l'apparition de la chose sous un mode imparfait, tout comme le souvenir de sa nature commune, objet d'une intellection abstractive. Ceci doit donc permettre de statuer quant au conflit interprétatif qui oppose sur ce point Allan B. Wolter et Olivier Boulnois. Selon Wolter, Scot ne revendique pas d'espèce dans le cas de l'intuition parfaite, mais seulement dans le cas de l'imparfaite, qui permet la mémoire et le souvenir. Certes, c'est le cas s'il s'agit d'espèce intelligible, mais pas d'espèce sensible, qui s'avère nécessaire à l'intuition de la chose en tant que présente. À chaque fois, il y a représentation, mais ces deux représentations n'obéissent pas au même régime de la présentialité. Dans le cas de l'intuition parfaite, le concept, l'espèce et le verbe sont absolument convertibles – nous y reviendrons –, ce qui fait oublier l'hiatus entre la chose et son image, quand, dans le cas de l'intuition imparfaite comme de la connaissance abstractive, c'est l'inadéquation, la perfection n'étant pas atteinte, entre ces trois termes qui offre la conscience du phantasme. Il n'est donc pas possible, selon nous, de différencier un cas où l'espèce serait nécessaire d'un autre où elle ne le serait pas. Elle est adéquate à son concept ou ne l'est pas. En cette vie, l'adéquation parfaite est une expérience « *non certudinaliter* », nous l'avons soulevé, ce qui permet peut-être de réconcilier les deux points de vue, qui ne visent finalement pas la même chose. Boulnois différencie le phantasme de l'espèce sensible qui se résorbe dans l'espèce intellectuelle lors d'une intuition parfaite. Wolter parle d'une espèce qui ne peut être parfaite, puisque mélangée, et qui a trait à la fois à la connaissance intuitive et à la connaissance intellectuelle, ce que Scot appelle soit espèce soit phantasme, ainsi que nous l'avons démontré. Nous verrons par la suite qu'Auriol récusera à la fois l'usage des espèces, sauf dans le cas de la mémoire, à la fois l'idée d'un phantasme comme mode dégradé de la connaissance.

Un dernier point doit être soulevé, c'est la corrélation que Scot affirme entre intellection et volonté, par le prisme du concept d'attention, qui trouvera une fois encore un écho important chez Auriol, bien que sa lecture d'Olivi le conduise à de forts remaniements. Scot considère qu'un certain nombre d'actes intuitifs s'opèrent sans que le sujet en possède la conscience, et explique cela par le lien entre la volonté et l'intellect. C'est la volonté qui commande à l'intellect d'être attentif à l'objet, et qui permet à cette intuition d'être consciente, puis retenue

dans la mémoire. Bien que l'intuition n'ait pas la volonté comme condition de possibilité, la science semble donc en dépendre, elle.¹⁴⁶

Enfin, si ces considérations nous ont permis de comprendre ce qu'étaient à la fois les principes et l'objet de la connaissance, il nous faut désormais étudier son terme, qui est le verbe, pensé en analogie avec la Trinité.

Sic ergo intelligendum est quod cognito aliquo obiecto confuse, sequitur inquisitio – per viam divisionis – differentiarum convenientium illi ; et inventis omnibus illis differentiis, cognitio definitiva illius obiecti est actualis notitia perfecta et perfecte declarativa illius habitualis notitiae quae primo erat in memoria : et ista definitiva notitia, perfecte declarativa, est perfectum verbum.¹⁴⁷

Ce verbe, chez Scot, s'énonce comme la « definitiva notitia », parfaitement déclarative, de l'objet. Il nous faut donc comprendre cette équivalence entre verbe et perfection noétique.

c) L'enjeu de la discursivité

Si la théorie scotiste du double mode de la connaissance, intuitive et abstractive, est ordonnée à ses perspectives théologiques quant à la vision béatifique, cette théorie est par ailleurs contextuellement située, et s'érige contre un adversaire récurrent au sein de son corpus,

¹⁴⁶ Voir *Quest. In Met.*, VI, q.3, n. 64, p. 78 (éd. Franciscan Institute) Scot y différencie deux actes successifs, la composition de la proposition et son assentiment, laissant la possibilité de l'intelliger sans y assentir : « Haec via ponit veritatem complexi cognosci : non per collationem complexionis ad rem extra, nec ad habitudinem realem extremorum priorem naturaliter compositione (quae enim habitudo esset illa nisi identitas pro affirmativa – quae est relatio rationis –, vel diversitas pro negativa – quae forte non est relatio realis ?) ; sed tantum ponit collationem complexionis ad notitiam extremorum simplicem, vel ad extrema, ut in notitia simplici. Statim ex notitia tali patet, si complexio sibi conformetur in primis principiis, quia ratio termini ostendit praedicatum convenire subiecto, et sic non est discursus in cognoscendo primum principium, quia ista notitia simplex includitur in collativa. Non enim componuntur nisi quae in se cognoscuntur, et ita in ipsa complexione tali includitur, ut prius naturaliter ipsa, unde ipsa complexio sive compositio necessario videatur conformis ; quia tunc visa sunt ambo extrema conformitatis, cum tunc intelligantur simplicia, et tunc fiat compositio. Nec requiritur hic collatio compositionis ad simplicia quasi alius actus, sed intellectus componens terminos illos et notitia habitualis terminorum sunt causa necessaria et immediata et integra ad causandum notitiam conformitatis compositionis ad terminos. Numquid circa principia ? Et ideo componens simul necessario assentit. Quia quando componit, habet totam causam dictam. Sed iudicare in conclusione non sic, sed illam complexionem confert ad aliam in qua includitur, quae alia est principii. Numquid tantum termini ? Et hoc discurre est iudicare de conclusione. In fine est assensus, id est impressio notitiae necessario imprimit notitiam veritatis conclusionum ex veritate principii nota ex terminis. »

Sur ce point, nous renvoyons à G. Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005, p. 96.

¹⁴⁷ *Ordinatio* I, dist. 27, q. 2, n.75, p.93 (Vat).

Henri de Gand. Ce dernier séparait intuition et discursivité¹⁴⁸, sur la base d'une noétique organisée autour de trois pôles, la *res*, la *mens* et l'*exemplar* siégeant dans l'entendement divin¹⁴⁹. La connaissance obscure qui caractérise l'accession humaine à la vérité suppose la conformité entre la *mens* et la *res*, et ne permet pas une pure adéquation entre la chose et son idée. Le modèle de la connaissance est fondé sur la connaissance que le divin possède des essences, obéissant en Son Intellect à l'exemplarité, hors du temps, et donc hors de tout discours. L'homme, quant à lui, se trouve dans la nécessité de procéder à une intellection en dépendance du corps et de la temporalité, et ne pourra dès lors accéder à une vérité imparfaite que par la voie du discours. Il est donc visible, chez Henri de Gand, que la discursivité se trouve déliée, chez l'homme, de la perfection noétique. Le Verbe divin est déclaratif, il succède à la perfection première de la contemplation de sa propre essence et en est de ce fait la similitude parfaite, alors que le verbe mental humain, production de l'intellect qui succède à l'acquisition de phantasmes, provient d'une première forme confuse de connaissance¹⁵⁰. Ce verbe mental succède à l'opération de l'intellect discursif et propose une forme stabilisée de l'essence d'une chose, par sa définition, attendant son parachèvement par l'illumination du Verbe divin¹⁵¹. La perfection peut alors être atteinte, et l'intelligence n'obéit plus au régime de la science mais à celui de la contemplation.

¹⁴⁸ *Summa*, a.1, q. 4, p.140 : « Patet ergo quod actio sensus in operatione sua, quod est naturaliter et sine discursu, magis est propter imperfectionem quam perfectionem et discursus intellectus rationalis in sua operatione magis arguit perfectionem quam imperfectionem. Verbi gratia in sanitate : corpus enim illud perfectius est in sanitate quod sanitatem perfectam acquirit, licet operationibus multis, quam illud quod non potest acquirere nisi sanitatem imperfectam, licet operatione unica. » Seuls les Anges disposent d'une intuition intellectuelle parfaite, non discursive. Les hommes, eux, ne possèdent qu'une intuition des essences, décorrélée de l'existence, nécessitant un pensée discursive antérieure à cette illumination, qui la parachève.

¹⁴⁹ *Summa*, a.1, q. 3, p.82 : « Tertio modo est ratio cognitionis ut exemplar atque character transfigurans mentem ad distincte intelligendum, et hoc ratione aeternarum regularum in divina arte contentarum, quae conditiones rerum omnes et circumstantias exemplant tamquam figurae exempla omnes angulos et sinus earum indicantes in quibus expressa rei veritas continetur, quam res ipsa in se continet habendo quidquid de ipsa suum exemplar repraesentat ; quae in tantum falsa esset in quantum ab illa deficeret, sicut imago dicitur falsa in quantum deficit ab imitatione sui exemplaris. »

¹⁵⁰ *Summa*, a. 2, q. 3, p.215 : « In eodem autem genere scientiae similiter numquam contingit duo aequae certitudinaliter hominem scire, quia nostra scientia, eo quod discursiva est, non cognoscit nisi posteriora ex prioribus usque ad primum seminarium scientiae animae innatum, quo primo cognoscit naturaliter primum principium incomplexum, ut primum conceptum entis, et deinde posteriores usque ad ultima composita ; et mediantibus incomplexis cognoscit prima complexa, et ex illis posteriora usque ad ultimas conclusiones, ut dictum est supra. »

L'on constate par ailleurs qu'Henri a besoin, pour pallier l'impossibilité d'une acquisition de la connaissance hors de la discursivité, de poser aux deux extrémités de l'édifice des principes infusés, innés pour les premiers, reçus par illumination pour les seconds.

¹⁵¹ *Summa*, a. 1, q. 3, p.83 : « Et nota quod licet talem conceptum perfectae similitudinis in mente format solummodo divinum exemplar, quod est causa rei, cum hoc tamen ad conceptus formationem necessarium est exemplar acceptum a re, ut est species et forma rei a phantasmate accepta in mente. Sine illa enim nihil de re quacumque concipere potest intellectus noster in tali statu vitae in quali sumus. »

Duns Scot attaquera la théorie d'Henri de Gand de bien des manières, mais il est pertinent ici d'étudier le traitement qu'il réserve à cette disjonction exclusive entre perfection et discursivité qu'Henri revendiquait pour l'homme. Il faut comprendre comment Scot articule verbe mental et Verbe divin ; quelle est la relation entre la chose, son concept, et le Verbe ; et la place que Scot attribue à la discursivité dans son modèle. Ceci doit nous permettre de lever une difficulté, particulièrement importante étant donné l'écho de cette affirmation chez Auriol, qui est de comprendre en quoi l'intuition peut être discursive et trouver son terme dans une équivalence novatrice, celle de la convertibilité, dans le cas de la connaissance parfaite, entre verbe, espèce et concept. Peut-être y a-t-il, chez Scot, ce que l'on retrouvera de manière différente quoique marquée chez Auriol, les prémisses du basculement qu'opérera le XIV^e siècle de la noétique vers la sémantique. La place centrale accordée au Verbe, dans une théorie résolument sémantique mais aussi sémiologique, doit, nous semble-t-il, être affirmée.

À partir du XIII^e siècle, la théorie de la connaissance est pensée en relation avec la théorie du concept, elle-même tributaire d'une réflexion portant sur le mode d'émanation de la Trinité.¹⁵² Le terme *conceptus* signifie en latin embryon, et l'on explique l'usage de ce terme précisément en raison de cette influence de la théologie sur la psychologie. Il est engendré, comme le sont les personnes de la Trinité.¹⁵³ C'est le modèle de l'émanation qui est retenu par l'école franciscaine à la suite de Bonaventure, s'opposant au modèle relationnel que l'on trouve plutôt dans la tradition dominicaine. L'enjeu est principalement de déterminer comment le modèle trinitaire, et non celui de la vision béatifique, permet de comprendre la psychologie humaine en faisant correspondre Père, Fils et Saint Esprit à, respectivement, la mémoire, l'intelligence et la volonté. L'on comprend immédiatement la place centrale qui sera accordée au Verbe, en ce qu'il est associé au Fils, deuxième personne de la Trinité. Henri de Gand fut l'un des premiers¹⁵⁴ à ne plus utiliser le modèle trinitaire pour penser par analogie la psyché humaine pour, à la place, identifier les actes cognitifs à l'émanation des deux personnes de la Trinité, ce qu'Olivier Boulnois souligne : « l'intellection et la volition sont la formation d'un verbe et d'une volonté émanés, exactement au même titre en Dieu qu'en l'homme. Il y a là un changement de paradigme fondamental : trinité psychologique et Trinité divine deviennent des

¹⁵² Pour une étude approfondie de la psychologie médiévale au XIII^e et XIV^e siècle, en relation avec la question trinitaire, nous renvoyons à R. Friedman, *In Principio erat Verbum, The incorporation of philosophical psychology into trinitarian theology, 1235-1325*, University of Iowa. La thèse n'est pas publiée, nous remercions son auteur d'avoir eu la délicatesse de nous en fournir une copie.

¹⁵³ Nous sommes débitrice, au sein de cette partie, des analyses d'O. Boulnois, qui nous semblent sur ce point définitives.

¹⁵⁴ Voir sur ce point O. Boulnois, *Être et représentation*, op. cit., p. 110 sq.

vases communicants »¹⁵⁵. Duns Scot s'inscrira dans le même mouvement, malgré les profondes oppositions qu'il manifeste à l'égard d'Henri de Gand.

Le verbe, chez Scot, est l'exercice de la pensée elle-même, et n'est pas à proprement parler l'acquisition de la connaissance, qui est un acte. Si la connaissance trouve son terme dans le verbe, celui-ci est donc plus qu'elle, en ce qu'il ne dépend plus de la conjonction contingente à un objet actualisant l'intellection. C'est la raison pour laquelle le Verbe est lié au Père comme à celui qui l'engendre¹⁵⁶, chez Scot, donc à la mémoire, qui contient le Verbe en son sein et permet son passage à l'acte en dehors de toute conjecture accidentelle, du moins lorsqu'il est parvenu à sa perfection¹⁵⁷. Ceci est un héritage direct d'Augustin qui corrélait verbe mental et Verbe, tous deux provenant de la mémoire et exprimant hors des mots la parfaite similitude de l'objet connu. De même, ce passage à l'acte suppose la troisième personne de la Trinité dans la mesure où l'expression du verbe par l'intelligence est permise par la Volonté, qui agit sur la mémoire pour lui commander la délivrance du concept¹⁵⁸. Auriol – nous l'étudierons plus loin – parlera d'*acies*, tributaire elle aussi de la volonté, pour rendre compte de l'effort que produit l'intellect en se penchant sur un objet précis à l'exception de tout autre, et étendra à toute cognition ce que Scot pensait pour la mémoire. En reprenant la thèse selon laquelle il existe des intellections « invisibles », Auriol liera d'une manière bien plus forte que son prédécesseur intellection et volonté. De plus, chez Scot – nous y reviendrons –, l'espèce et le verbe sont identiques. Seul le mode du connaître change, leur distinction est donc formelle. L'espèce – la

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 111.

¹⁵⁶ *Ordinatio* I, dist. 27, q. 2, n. 14, p. 70 (Vat) : « Huic concorditer respondetur ad secundam quaestionem, quod intellectus Patris primo informatur quasi notitia simplici essentiae, ad quam fuit quasi mere in potentia passiva, et factus in actu isto 'notitiae simplicis' ut nudus convertitur super se ipsum sic informatum ; et in ipsum conversum, quasi in passivum dispositum, imprimitur notitia declarativa virtute notitiae actualis simplicis, quae notitia declarativa et terminus actus dicendi est verbum. Et secundum hoc patet quod verbum est terminus generationis sicut et Filius, et ita erit proprium secundae personae. Quod postea additur quod intellectio actualis est ratio gignendi notitiam declarativam, hoc videtur esse inconveniens in nobis, quia forma imperfectior non potest esse ratio perfecta gignendi perfectum ; illa autem notitia prima in nobis confusa est et imperfectior notitia distincta ; igitur etc. »

¹⁵⁷ *Ordinatio*, I, 3, n. 370, p.225 (Vat) : « Ad quaestionem ergo dico quod necesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universalem ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi, propter istas rationes iam positas ex parte obiecti, in quantum universale et in quantum praesens intellectui : quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem »

¹⁵⁸ *Ibid.*, n. 384, p.234 : « Ideo respondeo sicut dictum est de primo cognito secunda quaestione huius tertiae distinctionis, – quod cuiuscumque speciei singulare fortius primo movet sensum, eius phantasma efficacius imprimitur et primo movet intellectum ; et quoad primum illum actum non est in potestate nostra quid intelligamus (secundum enim Augustinum III De libero arbitrio, non est in potestate nostra quibus visis tangamur), sed illo actu posito, in potestate nostra est cognitio actualis cuiuslibet habitualiter noti (de hoc distinctione sexta dicetur). – Cum ergo dicitur 'aut potest movere ista species ad intellectionem, aut non potest', dico quod potest, sed si alia species fortius movet, ista impeditur ne modo moveatur ; postea tamen potest per imperium voluntatis imperantis movere ad cognitionem species cuiuscumque habitualiter cogniti. »

citation précédente en témoigne – désigne le support de l’objet intelligible emmagasiné dans la mémoire sous la forme d’une connaissance habituelle. Le verbe constitue son passage à l’acte, c’est l’espèce en tant qu’actuellement connue, rendant l’objet actuellement présent¹⁵⁹. Auriol, lui, paraît à première vue s’affranchir des espèces intelligibles mais nous les verrons réapparaître dans sa théorisation de la mémoire, où l’espèce intelligible viendra précisément désigner un contenu intentionnel relevant du savoir habituel, attendant d’être actualisé par l’effort volontaire de l’*acies* qui le présentera à l’intellect sous la forme connaissable de l’*esse apparens*. La filiation avec Scot sera donc forte, bien que, chez Auriol, l’espèce ne soit plus que ce qui est en puissance d’être remémoré.

Afin de comprendre la production du verbe chez Scot, il est nécessaire de revenir à sa conception de l’intellection. Selon lui, nous l’avons dit, le terme de l’intellection est le verbe, qui est également ce que l’on nomme la pensée. Penser, donc parvenir au terme de l’intellection, c’est disposer en acte d’un concept parfaitement défini, clos et adéquat à son objet. Ce verbe est la formulation définitionnelle de l’objet, tel qu’il est retenu dans la mémoire sous la forme d’une espèce intelligible qui le contient. Avant d’être formulé, il n’est pas une pensée, et il ne devient à proprement parler concept que dans sa formulation. Ainsi, dans l’intellection parfaite, l’espèce se résorbe dans le concept et devient verbe, permettant à Scot de considérer les trois termes comme convertibles dans l’exercice de leur perfection.

L’on constate ici l’écart existant entre Scot et Augustin. Celui-ci distinguait nettement la conception du verbe, ce dernier n’étant atteint que dans la perfection de la première. Chez Scot, ils sont identiques : le concept est le verbe, et il ne peut être considéré comme concept hors de cette perfection. Ceci est en partie explicable par ce qui sépare ces deux auteurs quant au langage articulé. Si Scot est héritier, tout comme le sera d’ailleurs Guillaume d’Ockham, de la thèse selon laquelle la connaissance de la chose même n’appartient pas au langage articulé¹⁶⁰,

¹⁵⁹ *Quodlibet* 15, n. 52 (Vivès) : « Consimiliter, posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili, correspondens isti duplici actioni intellectus agentis. Quarum prima esset receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis, et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili per secundam actionem intellectus agentis. Et secundum hoc, diceretur quod ad memoriam intellectivam pertinent intellectus agens et possibilis. Agens, quidem, non quantum ad primam actionem, quae est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, imo illius actionis terminus est memoria in actu, quia per illam actionem est intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens, sed quantum ad secundam actionem ; quia cum memoriae sit exprimere actualem notitiam vel intellectionem et intellectus agentis secunda actio sit agere ad istam actionem, intellectus quantum ad secundam eius actionem includeretur in memoria. Intellectus autem possibilis, quantum ad primam eius receptionem, qua scilicet recipit actu intelligibile sibi praesens, dicitur memoria ; et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia. »

¹⁶⁰ Voir J. Biard, « Verbe, signe, concept : l’effacement du verbe intérieur au XIV^e siècle », in Testisuro Shimizu and Charles Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology, Acts of the XIIIth*

et qu'il revendique, en le citant, ce texte majeur du *De Trinitate*¹⁶¹, il creusera néanmoins l'hiatus entre conception et signification, permettant au mot de tendre vers le concept, et non plus au concept de tendre vers le verbe :

Le verbe est très semblable à la chose connue, d'où il est aussi engendré à son image, car c'est de la vision de la science qu'est engendrée une vision de la pensée, c'est-à-dire un verbe qui n'est d'aucune langue, un verbe issu de la chose vraie, ne tirant rien de soi mais tout de cette science d'où il naît.¹⁶²

Cet écart tient à la manière qu'a Scot de concevoir l'intellection, en considérant que l'intellect opère en deux temps, c'est-à-dire qu'il passe à l'acte par le biais de deux représentations consécutives afin d'atteindre la connaissance adéquate de l'objet. D'abord une espèce intelligible doit être engendrée à partir du phantasme, puis le concept doit être engendré à partir de l'espèce intelligible¹⁶³. Olivier Boulnois¹⁶⁴ clarifie ainsi les différentes étapes de la connaissance, qu'il résume à quatre, et que nous reprenons ici. Elles permettent de comprendre le rôle de cette double opération de l'intellect, et de saisir comment le verbe est produit, selon Scot.

International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 september - 1 october 2005, Turnhout, Brepols, 2009, p. 347-364.

¹⁶¹ Citons l'intégralité de l'extrait : *La Trinité*, XV, XII, 22 : « Haec igitur omnia, et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet. Ex quibus gignitur uerbum uerum quando quod scimus loquimur, sed uerbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est uerbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius quoniam de uisione scientiae uisio cogitationis exoritur, quod est uerbum linguae nullius, uerbum uerum de re uera, nihil de suo habens sed totum de illa scientia de qua nascitur. Nec interest quando id didicerit qui quod scit loquitur (aliquando enim statim ut discit hoc dicit), dum tamen uerbum sit uerum, id est de notis rebus exortum. »

¹⁶² Trad. O. Boulnois, *Être et représentation*, op. cit. p. 115.

¹⁶³ *Quodlibet* 15, n.51 (Vivès) : « Primum, intelligitur sic quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo dicatur species intelligibilis ; et istam gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili ; quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari, quale habet repraesentativum correspondens ; et ideo translatione reali facta in repraesentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repraesentativo singulari gignitur repraesentativum universale, consimilis dicitur vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale vel de singulari ad universale. Secunda actio poneretur per quam de potentia intellecto fieret actu intellectum ; ubi similiter intelligitur factio metaphorica ex parte obiectorum correspondens factioni reali ex parte eorum quibus tenditur in obiecta, quia realiter speciem intelligibilem sequitur actualis intellectio ; et sicut prima translatio de potentia ad actum, sic etiam secunda diceretur fieri per intellectum agentem, tam ex parte obiectorum et hoc metaphorice, quam ex parte illorum in quibus relucet obiecta et hoc realiter ; pro tanto scilicet quod virtute intellectus agentis de phantasmate gigneretur species intelligibilis, et sic metaphorice de potentia intelligibili gigneretur actu intelligibile ; et, secundo, virtute speciei intelligibilis gigneretur actualis intellectio, et sic metaphorice loquendo in obiectis de potentia in intellectu fieret actu intellectum. »

¹⁶⁴ *Être et représentation*, op. cit., p. 123.

La première étape est celle de l'intuition sensible, qui offre la chose elle-même aux sens et permet la perception. La deuxième transforme cette perception en phantasme, toujours sensible, et va permettre l'abstraction en ce qu'elle offrira à l'imagination la possibilité de se représenter la chose absente. La troisième étape est la première de l'intellection, qui produit une espèce intelligible offrant à l'intellect la possibilité de saisir l'essence de la chose et d'en obtenir une essence abstractive. Cette espèce intelligible est intentionnelle et s'énonce comme le support de la chose en tant qu'objet intelligible, en puissance d'être intuitionné. Enfin, la dernière étape de la connaissance est l'intellection intuitive de la chose elle-même, qui offre l'objet intelligé en acte, et non plus simplement l'objet intelligible. C'est seulement à la fin de cette quatrième étape que le verbe est obtenu, selon Scot. Le verbe demeure donc une représentation de la chose. Il est même en vérité, plus précisément, la production de la manifestation parfaite de la chose, ce que Scot appelle donc pensée.

In via, cette ascension vers le concept s'affranchit de la quatrième étape, ou plutôt n'y parvient que rarement. Elle ne produit dès lors que des concepts qui peuvent être opérants – Scot parlera de concept *proprius* – en ce qu'ils ne désignent aucun autre être que celui dont ils proviennent, mais ne montent pas vers la perfection du verbe, et n'offrent donc pas la chose telle qu'en elle-même. Cela est particulièrement saillant en ce qui concerne les concepts théologiques de Dieu ou de Trinité. L'homme extrait du sensible, duquel il part toujours, un concept confus, *transcendens in communi*, à savoir celui de l'*ens*, et y ajoute des attributs qui ne peuvent convenir à aucun autre que Dieu, le concept de primauté par exemple. A la faveur de l'univocité de l'étant, ce concept convient au divin mais il n'est pas véritablement un concept pour Scot, puisqu'il n'exprime pas l'essence divine. Il signifie simplement de manière adéquate un attribut :

Breviter, dico quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum vel primum vel infinitum, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit. Consimiliter, abstrahendo a numero proprie accepto, qui scilicet est quantitas discreta, rationem propriae discretionis, haberi potest conceptus eius quod est « trinitas » ; et istum modum acquirendi cognitionem

simplicem istorum terminorum « Deus » et « trinus », sufficit natura animae, etiam in hoc statu.¹⁶⁵

Un autre cas doit également être relevé, celui des « concepts par accident », qui ne sont là encore pas à proprement parler des concepts en ce qu'ils ne s'élèvent pas aux *rationes*, conférant au verbe son caractère de nécessité et justifiant son lien au Verbe divin. Ces concepts ne sont pas l'œuvre de l'intellect, mais demeurent des phantasmes en lesquels luit l'objet intelligible, enfermant en leur sein des accidents issus d'autres individus, et ne parvenant pas à saisir la chose telle qu'en elle-même. Il faut, explique Scot, séparer la quiddité de l'objet intelligé par l'intellect, afin d'obtenir un concept *per se*. Dans le cas du concept par accident, la bijection entre l'objet intelligé et la chose est impossible. Seul est permis le lien nébuleux entre *conceptus per accidens* et *entia per accidens*. Le même concept est valable pour plusieurs êtres et ne désigne pas adéquatement la chose. Sa signification, si elle peut être transparente dans l'usage, ne l'est pas sur le plan de l'intellection. En cela, le concept *per accidens* se rapprochera de la conception scotiste du mot.

« Paucorum » ergo est pertingere ad rationes aeternas, quia paucorum est habere « intellectiones per se », et multorum est habere « conceptus » tales « per accidens ». Sed isti « pauci » non dicuntur distingui ab aliis propter specialem illustrationem, sed vel propter meliora naturalia (quia habent intellectum magis abstrahentem et magis perspicacem), vel propter maiorem inquisitionem, per quam aequè ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quidditates, quas alius, non inquirens, non cognoscit. Et isto modo intelligitur illud Augustini IX De Trinitate cap. 6, de vidente in monte, et vidente inferius aerem nebulosum et superius lucem sinceram. Qui enim tantum intelligit semper « conceptus per accidens » – eo modo quo phantasma repraesentat obiecta talia quasi « entia per accidens » ipse est quasi in valle, circumdatus aere nebuloso. Sed qui separat quidditates intelligendo praecise eas conceptu per se – quae tamen relucent in phantasmate cum multis aliis accidentibus adiunctis ipse habet phantasma inferius quasi aerem nebulosum : et ipse est in « monte » in quantum cognoscit illam veritatem, et videt « verum supra » ut illam veritatem superiorem in virtute intellectus increati, quae est lux aeterna.¹⁶⁶

Chez Duns Scot, les vérités éternelles, les *rationes aeternas* rencontrées plus tôt, ont ce caractère par la modalité même des propositions, qui sont en elles-mêmes nécessaires, et non par le fait qu'elles proviendraient de la volonté divine. C'est l'accès à cet ordre de la nécessité

¹⁶⁵ *Quodlibet*, q. 14, n.3 (Vivès).

¹⁶⁶ *Ordinatio*, I, d.3, p. 3, q. 4, n. 276, p. 168, (Vat).

qui garantit leur vérité. La nécessité de la proposition provient donc avant tout de la pureté du concept, qui est purement objet d'intelligence, et n'est donc plus ni accidentellement présent au sein d'un phantasme, ni tributaire de la sensibilité dont il provient. Il peut dès lors accéder à la représentation parfaite de la chose, sous le régime de la déclarativité, sa définition étant parfaitement adéquate à l'essence de la *res*. Ainsi, Scot promeut une théorie novatrice quant aux rapports qu'entretiennent les concepts et les mots.

La relation qu'entretiennent mot articulé et concept chez Scot s'articule autour d'une théorie de la signification particulièrement originale. Selon lui, signification et concept ne sont pas immédiatement liés, et le concept appartient à une strate supérieure, cela quand bien même tous deux obéissent au régime de la discursivité. Scot, héritier en cela d'Henri de Gand, propose une analyse du mot immédiatement ancrée dans les situations de parole, et étudie les conditions nécessaires et suffisantes pour permettre une compréhension mutuelle. Il s'agit donc non pas d'abord d'interroger le mode par lequel le mot pourra signifier le concept, dans son rapport à l'intellection, mais bien de déterminer comment le mot peut renvoyer à la chose, quand bien même nous n'en posséderions pas une connaissance parfaite. L'enjeu chez Scot est donc de comprendre comment nous pouvons dire plus adéquatement que nous pensons. Scot s'inscrit dans les traces d'Henri de Gand, qui distinguait déjà le nom imposé selon deux aspects. Le nom peut signifier la *ratio nominis*, c'est-à-dire la cause en vertu de laquelle il a été imposé, ce qui a trait à l'opinion et n'exige pas de pure conformité à la chose. La *ratio nominis* récuse la pure correspondance augustinienne entre le mot, la pensée et la chose, dans la mesure où cette *ratio* n'a pas vocation à offrir une définition parfaite de l'étant visé, et ne signifie pas adéquatement le concept auquel elle se réfère. La plupart du temps, nous ne visons, à travers le mot, que sa *ratio nominis*, suffisante pour l'usage et permettant la compréhension. Le signe conventionnel permet de renvoyer à une représentation confuse mais efficiente du signifié en question. Néanmoins, le *nomen* renvoie également à la *res secundum veritatem*, c'est-à-dire à la chose selon sa définition parfaite. Il est alors adéquat et pose l'équivalence entre pensée, chose et nom (le terme de *nomen* étant utilisé à la fois pour désigner le signifié et le signifiant)¹⁶⁷, le signe est alors considéré comme naturel et répond du concept. Il est la similitude de la chose. Le *nomen*, ici, ne s'exprime pas dans le langage articulé, mais l'on pourrait dire que par essence le signe selon la *ratio nominis* tend vers le signe naturel, *secundum res veritatem*, bien qu'il ne soit que peu atteint dans la mesure où cela suppose la connaissance parfaite du concept. Il est donc

¹⁶⁷ Voir *Summa*, a. 24, q.3.

possible, selon Henri de Gand, d'utiliser les mots adéquatement sans pour autant disposer de leur *ratio secundum res veritatem*. Si le mot peut la signifier, ce n'est pas le cas du locuteur qui, dans l'usage, emploie le mot sans référer à un concept clos. L'expression, pour Henri de Gand, ne suppose donc pas nécessairement la compréhension, mais elle y tend.

Scot partira du même constat en bâtissant sa théorie du langage, qu'il ordonnera à la noétique que nous avons étudiée plus tôt. Si le terme de la connaissance est le concept, et donc le verbe parfait, il est nécessaire de penser les degrés de la capacité à signifier ce verbe auquel tout mot renvoie comme à son référent absolu, dans la mesure où il est la chose même sous la forme de sa définition. Les degrés diffèrent en fonction de la connaissance de la chose à laquelle le *viator* est parvenu. Si le langage des anges et des béats exprime parfaitement l'essence des choses par l'intermédiaire de signes immédiatement imposés par Dieu¹⁶⁸, le langage de l'homme, lui, bien que renvoyant à la même essence, ne la signifie pas pleinement. Il n'est du reste pas imposé par Dieu et n'a donc pas la capacité naturelle à signifier les essences. Dans le cas des réalités naturelles, le langage humain peut atteindre la conformité entre le concept et la chose, si l'on accepte la possibilité d'une intuition intellectuelle *in via*. Néanmoins, la pure adéquation entre langage, pensée et concept reste donc un horizon transcendant et le langage humain demeure tributaire d'un concept qui n'est pas, du moins dans le cas de la nomination divine, susceptible d'être un concept au sens propre, dans la mesure où il dépasse la compréhension. Le référent ultime du mot demeure le concept parfait, mais, dans les faits, les hommes ne peuvent que tendre vers la signification d'un concept imparfait, par accident, dans le cas de Dieu. De même, le langage commun du *viator*, bien éloigné d'une intuition intellectuelle qu'il faudrait supposer occasionnée par chaque acte de parole, ne peut que regarder vers cet horizon sans y parvenir. La force de Scot sera de montrer qu'il n'est nul besoin d'y parvenir pour être compris. Reste à savoir comment, chez Scot, la possession du langage humain pourrait permettre de signifier parfaitement l'essence divine. Cela n'est en vérité pas possible, mais la démonstration dépasse ici notre propos.

¹⁶⁸ *Quodlibet*, 15, n.70 (Vivès) : « Ad gignendum verbum proprium alicuius obiecti sufficit memoria perfecta, sive actualiter sive virtualiter continens illud obiectum, sicut per notitiam habitualement principii potest gigni actualis cognitio conclusionis ; licet illa memoria non sit huius obiecti formaliter et propria, sed eius virtualiter contentiva. Sic, intellectus beati habens essentiam divinam actualiter praesentem ut intelligibilem, habet memoriam propriam respectu visionis illius essentiae, et cum hoc memoriam perfectam virtualiter contentivam visionis creaturae, quia sicut virtualiter continet in entitate, sic in cognoscibilitate ; beatus igitur habet memoriam sive scientiam in memoria sufficientem ad gignendum proprium verbum lapidis »

Affirmer que le mot est ordonné à la chose, chez Scot, c'est donc en même temps affirmer qu'il est ordonné au concept. La chose est cause du mot comme du concept. Dès lors, chacun tend, plus ou moins parfaitement, vers son principe. Cela ne doit néanmoins pas nous conduire à poser que cette tension vers la signification parfaite de la chose doit, dans le cas des mots, occasionner une multiplication des causes. L'on pourrait en effet considérer que certains mots signifient plus adéquatement que d'autres la réalité qui les cause, et que par conséquent les mots les moins efficaces seraient en fait causés par les mots les plus efficaces, comme une dégradation de la causalité originaire :

Licet magna altercatio fiat de « voce », utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie, est res. Sunt tamen signa ordinata eiusdem signati littera, vox et conceptus, sicut sunt multi effectus ordinati eiusdem causae, quorum nullus est causa alterius, [...] Et tunc posset concedi aliquo modo effectum propinquiorem esse causam effectus remotioris, non proprie, sed propter prioritatem illam quae est inter tales effectus ad causam ; ita potest concedi de multis signis eiusdem signati ordinatis, quod unum aliquo modo est signum alterius (quia dat intelligere ipsum), quia remotius non signaret nisi prius aliquo modo immediatius signaret, – et tamen, propter hoc, unum proprie non est signum alterius, sicut ex alia parte de causa et causatis.¹⁶⁹

Cette affirmation impliquerait d'admettre que, par essence, tous les signes conventionnels ne tendent pas vers le signe naturel, mais pourraient fonctionner à l'intérieur d'un système clos sans renvoi à la chose, ce que l'on constate par exemple dans la linguistique saussurienne. Mais pour Scot, la difficulté à signifier la chose à travers le mot ne provient pas de ce dernier, mais de la pensée qui accompagne l'élocution, au sens où la tension vers la signification ne permet pas de s'acheminer vers le signifié. L'on signifie à la mesure de sa pensée, ce qui ne doit pas permettre de conclure que le mot n'a pas le concept pour signification propre. Selon Scot, il n'y a pas d'étagement du langage. Les mots ne renvoient pas à la signification d'autres mots mais tous tendent vers la chose comme à leur cause, de la même manière que les choses ne sont pas cause les unes des autres.

Si le langage des anges est issu de l'imposition divine du nom, et donc si l'usage succède à la définition, ce n'est pas le cas du langage humain, dont l'ordre a été inversé par la corruption. On se souvient de plus que l'homme n'a pas accès à la connaissance de la substance, ce qui rend difficile la compréhension de la manière dont le nom propre peut être adéquat à son objet.

¹⁶⁹ *Ordinatio* I, dist. 27, q.1-2, n. 83, p. 97 (Vat.)

Nous avons expliqué plus tôt comment, par l'abstraction, l'homme pouvait remonter vers le concept en ajoutant des prédicats communs à une quiddité existante, afin de poser sa définition universelle. Néanmoins cela n'explique pas de quelle manière nous pourrions désigner correctement les substances. Pourtant, l'intuition sensible permet de former des propositions contingentes portant sur la chose qu'elle affirme « existante ». Scot explique alors que cela est permis par la préconception de *l'ens*, nécessairement distincte dans la mesure où l'étant n'est pas lui-même réductible en plusieurs concepts, et présupposée dans toute cognition en ce que *l'ens* est le *communissimum praedicabile in quid*, ainsi qu'en témoigne cette citation :

Quod videtur persuaderi ex hoc, quod cum substantia non sit intelligibilis a viatore nisi in communi conceptu entis (sicut probatum est distinctione 3), si non possit distinctius significari quam intelligi, nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem de genere substantiae, sed sicut praecise concipitur ab intellectu viatoris aliqua proprietas a qua imponitur nomen (quae proprietas communiter exprimitur per etymologiam nominis), ita praecise talis proprietas significaretur per nomen : puta, per nomen lapidis non significaretur aliquid de genere substantiae, sed tantum aliquid de genere actionis, puta « laesio pedis », quam exprimit etymologia et fuit a qua nomen imponebatur. Et ita potest argui de omnibus aliis nominibus, impositis rebus de genere substantiae, quod nullum illorum significat aliquid nisi proprietatem accidentalem aliquam quae intelligebatur ab imponente, – vel oportet dicere quod nomen distinctius significat quam intellexit imponens.¹⁷⁰

Cette préconception permet d'opérer la même action que celle qui a lieu dans le cas de l'essence considérée sous son universalité, tout en sachant que la substance ne sera pas atteinte, à l'instar de celle de Dieu. Scot creuse encore l'écart entre le concept et la signification. La *raison* pour laquelle la pierre est nommée *lapis* est le *fait* que la pierre coupe le pied. L'imposition du nom peut donc être rattachée à son étymologie, elle-même due à une propriété accidentelle de la chose, qui ne lui appartient que par relation au locuteur originel. Cependant, le mot n'est pas équivoque, et chacun sait qu'il signifie le concept de pierre, quand bien même on ne le penserait que confusément. Il en est de même de la substance divine. Dans ce cas, « la raison signifiée par le nom est la raison signifiée intentionnellement par lui, mais non la raison conçue par l'intellect. La sémantique ne se rabat pas sur le concept ».¹⁷¹ Le mot, dans sa raison, a pour fonction de renvoyer à la chose, il a la substance pour référent. Mais cela ne veut pas dire que sa signification est clairement conçue par nous, qui imposons un nom qui ne renvoie

¹⁷⁰ *Ordinatio* I, d. 22, n 5-6 p.343-344, (Vat.).

¹⁷¹ *Être et représentation, op.cit.*, p. 313.

qu'accidentellement au concept. Il faut donc différencier la signification propre du nom et notre effort pour le signifier, tributaire de notre capacité à penser la chose, en deçà de sa substance. Plus la réalité visée est singulière, plus l'écart entre la signification et le concept se creuse, plus le locuteur produit une pensée éloignée de la définition intrinsèque de la chose. En ce sens, la désignation de la réalité singulière est le lieu par excellence de la disjonction entre dire et signifier et constitue le paradigme à partir duquel Scot pense le langage.

C'est l'inversion de l'ordre adamique qui permet chez Scot de rendre raison du saut réalisé entre conception et signification, ce qui entraîne un bouleversement du langage, qui parle avant de savoir, qui signifie en l'absence même de pensée. Nous sommes d'abord capables d'utiliser le mot, ensuite seulement nous pourrions le lier à son essence et en obtenir la définition. Dans les termes scotistes, la *cognitio quid nominis* précède la *cognitio quid rei*. Ceci permet à Scot de porter son propos vers la considération de l'usage de la langue, qui pallie en réalité ses déficiences. La langue imparfaite qu'utilise un locuteur héritant des mots imposés ne doit pas être pensée comme un pis-aller mais bien comme la condition de possibilité de la définition future. Instituer un langage qui supposerait une pure accointance avec la chose préalable à toute imposition de nom serait penser un langage qui suppose l'intuition intellectuelle de chaque entité, et donc un langage inconcevable pour l'homme. Ce qui lui permet de tendre vers cet idéal est précisément l'inversion des valeurs. C'est parce que la définition n'est pas nécessaire à la tension vers la signification que l'homme peut finalement parvenir à cette dernière¹⁷². En utilisant le mot, je tends vers une conception parfaite, bien que la mienne ne le soit pas, et la récurrence des usages va permettre de remplir peu à peu le concept en ajoutant, par le truchement de la rencontre avec l'accidentalité comme de la parole partagée, des prédicats nouveaux au concept imparfait. Ainsi, l'imperfection du langage s'énonce comme une condition de possibilité de la connaissance humaine. C'est parce que je peux dire plus que je ne sais que je pourrai ensuite savoir, c'est parce que ma parole excède ma pensée que cette dernière pourra se constituer comme telle. L'on mesure donc l'écart creusé par Scot avec la théorie

¹⁷² *Ordinatio*, I, d. 22, n. 7, p. 346 (Vat) : « Sed isti alii, sic distincto (quidquid sit illud quod est cum istis coniunctis, quae intelliguntur), imponitur nomen aliquod ; illud videtur esse proprium signum 'huius', sub ratione qua 'hoc' est, ita quod imponens nomen, intendit illam essentiam de genere substantiae significare : et sicut intendit significare, ita nomen quod imponit est signum, et tamen ipse non intelligit illud distincte, quod distincte intendit significare per hoc nomen vel hoc signum. »

modiste, qui stipulait que « sicut intelligimus, sic significamus »¹⁷³, écart qui sera résorbé par Auriol. Ici encore, Olivier Boulnois résume avec une grande clarté ces propos :

« L'impositeur idéal et originel du nom (Adam) a pu lui imposer une signification sous une raison propre, puisqu'il connaît parfaitement, mais de manière finie (distinctement mais non exhaustivement), son signifié. Pour ma part, moi qui n'en suis que l'utilisateur, j'ai l'intention de signifier la chose selon le nom qui lui a été imposé, mais je n'en ai qu'un concept imparfait (universel, accidentel, descriptif). Pourtant, si je pensais la chose comme elle mérite de l'être, je pourrais lui imposer son nom, et, dans ce cas, j'aurais l'intention de la signifier exactement de la même manière que j'ai l'intention de la signifier grâce au nom imposé par autrui. Il n'est donc pas nécessaire que j'aie la science ou que je maîtrise l'institution pour que la signification soit rigoureuse : il suffit que j'applique le code, que j'utilise les mots dans le sens pour lesquels ils ont été institués ». ¹⁷⁴

Il semblerait possible de tracer ici une ligne courant jusqu'à Wittgenstein qui oppose de la même manière signification et usage, en montrant que la capacité à utiliser un mot ne signifie en aucun cas la possession du concept auquel il renvoie. Mais Wittgenstein refusera alors de considérer le plan du concept comme pertinent et considérera les concepts imparfaits que nous trouvons chez Scot, qui mélangent propriétés communes et perceptions accidentelles, comme *l'ultima ratio* du langage. Mais, avant cela, relevons que la théorie scotiste, par l'articulation qu'elle propose entre connaissance et verbe, suscitera d'importantes réactions au sein de la pensée médiévale. En entraînant la théorie de la connaissance vers la théorie de la signification, il semble précurseur du geste accompli par Ockham, qui terminera ce mouvement en remplaçant la noétique par la théorie de la signification, qu'il affranchira de la discursivité même. L'écart creusé par Scot entre le signifiant et le verbe a probablement fait partie des causes de la thèse ockhamiste selon laquelle la connaissance intuitive est propositionnelle. Chez Scot, toute intuition est immédiatement discursive. Elle forme une proposition qui attend néanmoins son signifiant, comme un concept vide que la connaissance viendra peu à peu remplir. Ockham considère à la fois la connaissance intuitive et la connaissance abstractive, comme des actes signifians, et la pensée propositionnelle est le résultat de l'intuition ¹⁷⁵. Ce mouvement de sémantisation semble impossible sans l'effort scotiste.

¹⁷³ Sur la théorie modiste, voir Rosier-Catach, I., *La Grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1983. Nous y reviendrons en analysant la théorie aurélienne du langage.

¹⁷⁴ *Être et représentation*, op.cit., p. 311.

¹⁷⁵ Voir sur ce point Joël Biard, *Logique et théorie du signe au XIVème siècle*, Paris, Vrin coll. « Etudes de philosophie médiévale », 1989, chp. 2 et Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses, la sémantique de*

Ce bref exposé de la théorie scotiste, depuis les sens et puissances internes jusqu'au verbe exprimé, doit nous permettre la mise en exergue d'un certain nombre de points saillants qui trouveront un écho dans la pensée d'Auriol. Sur le plan des puissances sensibles, Auriol réintroduira l'estimative, accordant de ce fait à la sensibilité une plus grande capacité à connaître. Il utilisera, nous le verrons, l'individu vague dans un contexte proche, quoiqu'élargi, de celui que l'on relevait chez Scot. La distinction entre intuition et abstraction sera également reprise de Scot et force sera de constater que chez Auriol pas plus que chez Scot, la frontière entre ces deux modes de connaître ne devra conduire à les penser comme exclusifs l'un de l'autre. Enfin, la théorie scotiste du concept et l'enjeu que représente la discursivité dans sa théorie de la connaissance trouveront dans l'affirmation aurélienne selon laquelle l'opération abstractive de l'intellect équivaut à « *propositionem concipere* » un héritier majeur, bien que dissident.

II. Connaissance intuitive et abstractive chez Pierre d'Auriol

En disciple de Scot, Auriol hérite de la distinction posée par ce dernier, ce qu'il signale dès le *Proemium* de son *Commentaire des Sentences*. Néanmoins, si le lexique demeure identique, l'usage va quant à lui être profondément modifié par le *Doctor facundus*, afin de bâtir une théorie dont l'originalité a été maintes fois relevée mais rarement analysée à l'aune de cette distinction. Bien que n'ayant pas inventé le concept d'intentionnalité, Auriol est vraisemblablement le premier auteur à avoir porté l'accent, au sein de sa noétique, sur le *comment* de l'ouverture à la chose même. Au fondement et au terme de sa théorie de la connaissance, Auriol affirme que la conscience, qu'il appelle *acies mentis*, permet à la chose, sous un mode d'être qu'il nomme *apparens*, de s'offrir en tant qu'elle-même à l'intellect. Il n'est pas excessif de penser que tout l'artifice conceptuel déployé par Auriol vise à bâtir les conditions de possibilité de cette apparition. Nous sommes donc loin de la théorie scotiste qui ne pose pas l'*esse apparens* et ne fait pas de l'intentionnalité un fer de lance. L'enjeu est donc

Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin, coll. « Analytiques » 3, 1992., en particulier p.117 sq.

ici de comprendre de quelle manière la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive peut servir le propos d'Auriol, sans être une simple reprise lexicale en déférence à l'égard du maître.

1. Eléments généraux

Pierre d'Auriol a produit une noétique aussi audacieuse qu'originale, dont il a retiré une influence importante et une renommée certaine dans les années, voire les siècles qui suivirent¹⁷⁶. Il faut néanmoins admettre que cette influence a produit plus d'adversaires que de disciples. Il est notable que nombre des interlocuteurs d'Auriol, qu'ils soient contemporains ou successeurs proches, ont appartenu à une mouvance que l'on appelle « averroïste », bien que le terme recouvre des réalités trop disparates pour être le plus opportun. Cependant, il est presque certain qu'il rencontre à Bologne, où l'influence des thèses du Cordouan est connue, des opposants qui défendent Averroès, et qui iront plus tard jusqu'à citer Auriol dans leurs propres textes. Auriol a par ailleurs engagé une *disputatio* avec Thomas Wylton, il a probablement dirigé un certain nombre d'arguments contre Jean de Jandun¹⁷⁷, et a sans conteste influencé Pomponazzi. De plus – il faudra le démontrer –, Auriol fait un usage massif de la noétique d'Averroès afin de bâtir sa propre théorie, qu'il tâche de rendre conforme à la fois à la lettre d'Aristote et à celle du dogme, dans un effort conceptuel dont l'audace nous paraît incontestable. L'influence d'Averroès semble particulièrement perceptible dans la reprise par Auriol du syntagme *imaginatio per intellectum*, qu'il considère, dans son *Proemium*, comme synonyme de connaissance abstractive. Utiliser l'expression d'Averroès pour s'approprier la distinction scotiste paraît suffisamment étonnant pour en justifier l'analyse, d'autant plus que son usage se retrouve dans l'intégralité de l'œuvre de Pierre d'Auriol. Il faudra donc en rendre compte, en comprenant d'abord les fondements de la noétique aurélienne, articulée autour du concept d'*esse apparens*, pour ensuite déterminer le rôle de l'abstraction chez lui ainsi que son

¹⁷⁶ Chris Schabel, dans son article consacré à Auriol au sein de *l'Encyclopedia of Medieval Philosophy*, mentionne même une postérité d'Auriol chez Luther. Cf. Chris Schabel, « Peter Auriol » in H. Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Heidelberg, Springer, 2011, p. 935-942.

¹⁷⁷ C'est du moins ce que relève Jean-Baptiste Brenet in « Moi qui pense, moi qui souffre : la question de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini », in O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 151-169.

lien avec une imagination dont il faudra circonscrire le sens. Il est donc nécessaire d'exposer comment Auriol reprend, modifie ou élabore des distinctions cruciales, articulées autour des deux modes du connaître que sont la connaissance intuitive et la connaissance abstraite. L'imagination y sera alors distinguée de l'intuition, l'*esse apparens* de la *species*, le perceptuel du réflexif, ou encore le formel de l'objectif.¹⁷⁸

a) *Esse apparens* et intentionnalité

L'*esse apparens* demeure le concept aurélien ayant majoritairement retenu l'attention des commentateurs, et la bibliographie disponible à son sujet est aujourd'hui vaste.¹⁷⁹ Il est néanmoins utile de rappeler les principales innovations qu'apporte cette théorie articulée autour du concept de présence, afin de déterminer ce qu'Auriol entend par « intentionnalité », et les instruments mis en place pour justifier celle-ci. Ainsi, puisque l'*esse apparens* détermine toute la noétique d'Auriol, il sera possible de descendre vers les puissances de l'âme. Chez Auriol, l'édifice de la connaissance ne se bâtit pas du sensible vers l'intelligible mais, au contraire, de l'intelligible vers le sensible. C'est le fait de poser l'*esse apparens* comme modèle de la

¹⁷⁸ Pour une introduction générale à la noétique de Pierre d'Auriol, nous renvoyons à Pasnau, R. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1997 ; Pasnau, R., « Peter Aureol », in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998 ; Friedman, R.L., « Auriol, Peter », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, ed. (URL = <http://plato.stanford.edu/entries/auriol/>) ; Tachau, K.H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham : Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics*, op.cit. ; Perler, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, 2002 ; Perler, D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003.

¹⁷⁹ La bibliographie complète est vaste, mais nous pouvons renvoyer à quelques textes fondamentaux, qui traitent à la fois de l'aspect subjectif et de l'aspect objectif (nettement moins étudié) de cette théorie désormais célèbre : Spruit, L., *Species intelligibilis : From Perception to Knowledge*. Vol. I : *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, 1994, p. 286-90 ; Tachau, K.H., *Vision and certitude in the age of Ockham : optics, epistemology, and the foundations of semantics, 1250-1345*, Leiden ; New York, Brill, 1988 ; Biard, J., « Intention et présence : La notion de presentia au XIVe siècle », in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, p. 265-82 ; Friedman, R. L., F., « Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars », in *Vivarium* 38, 2000, p. 177-93 ; Friedman, R.L., « Act, Species, and Appearance : Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness », in Klima, G. (éd.) *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2015, p. 141-165 ; Amerini, F., « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion », in Brown, S.F., Dewender, T., Kobusch, T. (éd.) *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, p. 239-60 ; Adrianssen, P., « Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought », in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, p. 67-97 ; Adriaenssen, H.T. « Peter Auriol on the Intuitive Cognition of Nonexistents. Revisiting the Charge of Skepticism in Walter Chatton and Adam Wodeham », *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5, (1), 2017, p. 151-180 ; Grassi, O., *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino, 2005.

connaissance, en affirmant que *toute* connaissance est celle d'un être apparent qui permet par la suite de déterminer le rôle des puissances de l'âme. L'on pourrait dire que c'est parce que la vue est analogue à l'intuition que la vue peut être expliquée, plutôt que l'inverse. Le supérieur est modèle de l'inférieur, et demeure *amplior*. Il cause donc l'analogie avec la perception visuelle plutôt qu'il n'est causé par elle. Ainsi, il semble nécessaire de reprendre brièvement cette théorie, afin de proposer une clarification du statut de l'imagination, en écho à une pensée éminemment descendante plutôt qu'ascendante. En cela, Auriol tiendra plus d'Augustin et d'Averroès que d'Aristote.

Toute connaissance, si elle mérite le nom de connaissance, est pour Auriol celle d'un être apparent. Ceci est donc valable à la fois pour la connaissance intuitive et la connaissance abstractive. L'articulation ne sera donc pas située autour du critère de la présence ou de l'absence, comme on le trouvait chez Scot, puisque tout objet de connaissance est présent, mais autour d'un autre concept, celui de présentialité, qui va s'ajouter au critère de l'apparition. Si l'objet est présent « présentiellement », il est intuitionné. Dans le cas contraire, il est abstrait :

Ex praedictis itaque colligitur in quo differunt abstractiva et intuitiva notitia, et quae est ratio utriusque. Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparent objective ; sed una apparitione apparent res praesentialiter et actualiter existenter in rerum natura, sive sit sive non sit ; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente.¹⁸⁰

Joël Biard¹⁸¹ a déjà pointé l'étrange redondance du terme de *praesentialitas* face à celui de présence, censée distinguer deux modes d'apparition formelle d'une essence. Il est d'abord difficile de déterminer si c'est en quantité ou en qualité que la présence diffère, comment elle s'articule à une théorie de l'intentionnalité en tant que présence à, enfin comment est pensée la relation entre ce qui apparaît, celui à qui cela apparaît, et la manière dont cela apparaît. Ceci n'est permis que par une attention particulière portée, comme le signale Joël Biard, à la différence entre *intentio* et *esse intentionale*. Le terme d'*intentio*, dont l'histoire est aussi riche que l'ambiguïté, ne recouvre pas par définition le terme d'intentionnalité, synonyme

¹⁸⁰ *Proemium*, n.111, p. 205 (éd. Buytaert).

¹⁸¹ « Intention et présence : la notion de *praesentialitas* au XIV^e siècle », dans Dominik Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 265-282.

d'apparition de quelque chose à quelqu'un¹⁸². Nous l'avons déjà souligné, le premier provient du lexique arabe, du terme particulièrement polysémique de *ma'nâ*, et conserve au Moyen Âge une redoutable difficulté sémantique¹⁸³. Auriol, à la suite de Scot, rompt avec le sens « perspectiviste » de *l'intentio* que l'on trouvait chez Bacon, suivant l'usage théorisé par Avicenne. L'intention ne sera pas chez lui l'objet propre de l'estimative, contenant des informations non sensibles préparant au concept, bien qu'Auriol n'abandonne pour autant pas cette faculté, ce que nous développerons plus loin. Le débat, pour Auriol, s'est fixé autour du problème de l'activité de l'intellect dans la conception. Il s'oppose, sur ce point, à Scot, Hervaeus Natalis ou encore Matthieu d'Acquasparta. Auriol – Alain de Libera le souligne à juste titre – semble être le premier « qui ait fait éclater le modèle “perspectiviste”, premièrement en rejetant toute existence intentionnelle extra mentale, deuxièmement en réduisant le ci-devant être intentionnel du *lumen* à un être réel, troisièmement en repensant la notion d'être intentionnel comme “être apparent” ou “phénoménal” ». ¹⁸⁴ Pour parvenir à cette position déroutante, Auriol a mené une réflexion importante autour de la distinction entre intentions premières et intentions secondes. Il sera l'un des premiers à revendiquer le rôle unique des puissances cognitives dans la constitution des intentions¹⁸⁵, jusqu'à l'affirmation de la convertibilité, *dans l'intellect*, entre intention et concept – il faudra y revenir. Considérant comme contradictoires les hésitations de ses prédécesseurs, qui accordaient un double être à l'intention – ce qu'Auriol revendiquera également, mais en un sens très différent – à la suite des affirmations d'Averroès concernant les perceptions sensibles qui possèdent une existence intentionnelle *in medio* et dans les sens internes, Auriol refuse de poser une intention en dehors de l'esprit¹⁸⁶. Parallèlement, il affirme la nécessité de la constitution par l'esprit de la chose en tant qu'intentionnelle afin de la percevoir et de la connaître. Les sens internes, puis l'intellect, vont à ce titre porter intégralement l'activité de connaissance, laissant la chose comme susceptible d'être connue mais non agente de l'opération.

¹⁸² Cf. Joël Biard, *art.cit.*, p. 266 ; voir également l'article « Intentio », proposé par A. de Libera in C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 722-724, et Amerini, F., « Intention, primary and secondary », in *Encyclopedia of Medieval philosophy, Philosophy between 500 and 1500*, Lagerlung, H. (éd.), Dordrecht, Springer, 2020, p.853-856.

¹⁸³ A. de Libera, dans l'article cité dans la note précédente, recense six sens distincts : attention / visée / intention de signification/similitude/ représentation/forme intelligible.

¹⁸⁴ A. de Libera, *ibid.* p. 723

¹⁸⁵ K. Tachau sera la première à relever ce constat fondamental, dans son texte pionnier, *Vision and certitude in the age of Ockham : optics, epistemology, and the foundations of semantics, op.cit.*, p. 94.

¹⁸⁶ *I Sent*, d. 27, part. 2, p. 17 (Electronic Scriptum) : « Non igitur terminatur visus ad rem obiectam mediante aliquo absoluto, quasi sit aliquod pallium vel medium inter visionem et parietem qui videtur ; et idem est de intellectu Deum vidente in patria. »

Nec etiam quinta procedit, visus enim, sive res praesens sit sive absens, unitur realitati sui obiecti, quam ponit in esse formato, ubi considerandum est quod res in esse formato posita non claudit in se aliquid absolutum nisi ipsam realitatem. Unde non ponit in numerum res et sua intentio quantum ad aliquid absolutum, claudit tamen aliquid respectivum, videlicet apparere. Quod non debet intelligi ut affixum aut superpositum illi rei, sicut ceterae relationes, sed omnino intrinsicum et indistinguibiliter adunatum¹⁸⁷.

Il est d'abord notable, ici, qu'Auriol ne pense pas la connaissance comme une relation mais comme une « assemblée », dont l'on ne pourrait distinguer les composantes. Ce fait se constate dès les sens internes et n'est pas un privilège de l'intellect. Cependant, il ne faut pas considérer une convertibilité entre *res in esse formato posita* par les sens et intention, qui reviendrait à une position presque avicennienne. Certes, le processus de formation est partagé par les sens et l'intellect, qui constituent la chose selon son être apparent mais, pour qu'elle apparaisse *effectivement*, elle doit devenir intentionnelle et dès lors être constituée par l'intellect. C'est ce qu'Auriol appellera l'*acies mentis*, que l'on pourrait traduire par « attention », en un sens proche de celui que lui accorde William James. Nous expliquerons plus loin les causes et la justification de cette équivalence. Cette conception de l'intention entraîne des conséquences sur la théorie de l'intentionnalité défendue par Auriol. Comme le souligne Fabrizio Amerini, cette intentionnalité est une relation asymétrique, très éloignée de la conception aristotélicienne d'un acte commun du senti et du sentant. L'activité est du côté de l'intellect et de lui seul – ce à quoi s'oppose Hervé de Nédellec¹⁸⁸ – et il est même assez périlleux, en ce cas, de considérer l'intentionnalité comme une relation, un *ad aliquid*, dans la mesure où Auriol ne distingue pas l'être de la chose de son être connu :

In the case of cognition, it is enough to say that the thing's passive property of being cognized is caused directly by our mind, through its acts of cognition. Auriol puts particular emphasis on the logical priority of the property of being cognized over the relation of intentionality (if any) : a thing is in relation with the mind because it is cognized and not vice versa.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 16.

¹⁸⁸ Cf. *De secundis intentionibus*. Distinctiones I & II., Dijs J., (éd.) Critical edition with introduction and indices. Thèse de doctorat, University of Leiden, 2012.

¹⁸⁹ Amerini, F., « Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality », *Topoi*, 41, 2022, pp. 159-169.

Cette relation n'est pas fondée dans les choses, et n'est que de raison, si elle est quelque chose¹⁹⁰. Auriol en parlera comme un « *esse debilissimum* »¹⁹¹. Cet emploi souligne que sa théorie est difficilement à même de penser la réalité de la catégorie de relation, dans la mesure où elle répond d'un modèle de la connaissance fondé sur le concept d'apparition, et relevant d'une conception de l'intentionnalité conçue comme l'assimilation parfaite de la chose au connaissant. La distinction entre chose connue et objet de la connaissance est dès lors irrévocablement récusée, au profit d'une distinction opposant, pour la chose connue, son être objectif – c'est-à-dire ce qu'elle est en tant qu'être pensé, présent à l'esprit, par exemple « une rose » – et son être subjectif – ce qu'elle est en tant que supposé, à savoir son statut en tant que tributaire du mode de connaître du sujet, par exemple espèce, concept, verbe¹⁹². Cette distinction – héritée d'Hervé de Nédellec et dont il faudrait tracer la postérité de Suarez à Descartes – permet à Auriol de proposer une théorie de l'intentionnalité entendue en un sens fort qui, par le truchement du terme de *praesentialitas*, corrélat de la capacité de l'intellect à causer l'apparition de la chose selon son être connu, conduit à poser une nouvelle entité en théorie de la connaissance, qu'il trouve chez Scot, l'*ens diminutum*.¹⁹³ C'est par ce concept qu'Auriol construit la partie de sa théorie tournée vers l'objet, en montrant comment la connaissance, qui n'est pas à proprement parler une relation puisqu'elle est désignée comme « absolue », peut demeurer la représentation de quelque chose à quelqu'un. L'*ens diminutum* a

¹⁹⁰ *I, Sent, d. 30*, fol. 323 rb, 323va. (Ms. Borgh lat. 329). Je remercie C. Schabel de m'en avoir aimablement fourni la transcription : « Tertia quoque propositio est quod relatio scientiae ad scibile, et sensus ad sensibile, et sic de omnibus quae referuntur ut mensuratum ad mensuram, non sunt in rebus, impossibile est enim aliquam rem dependere a non re, alioquin dependeret res a nihilo, quod idem est cum dependere ab aliquo, vel a nullo, et ita eadem res esset dependens et non dependens ; sed manifestum est quod relatio scientiae ad scibile, vel actus intellectus ad intelligibile, aut visionis ad visibile, et sic de aliis mensuratis dependent a non re, quoniam scibile non oportet quod sit in actu, scientia manente, nec intelligibile, dum intelligitur, nec sensibile, dum sentitur, immo scientia potest manere re destructa, et penitus adnihilata, et actus intellectionis transit super res nullo modo existens , similiter et visio saltem per divinam potentiam posset manere adnihilato visibili, ut supra in Prologo dictum extitit quaestiones 2 : ergo impossibile est quod relatio scientiae ad scibile, intellectionis ad intelligibile, et visionis ad visibile sit aliquid in re existens. »

¹⁹¹ *Ibid.* fol. 324va.

¹⁹² *De sec.int., op.cit.*, d. 1, par. 21-22, p. 119 : « Tertia distinctio quam praemitto est de esse in intellectu, quae necessaria est valde ad notitiam eorum quae dicuntur de primis et secundis intentionibus. Sciendum ergo quod aliquid dicitur dupliciter esse in intellectu, scilicet subiective et obiective. Subiective dicitur esse in intellectu illud quod est in eo sicut in subiecto ; et isto modo species, actus intelligendi et habitus scientiae dicuntur esse in intellectu. Alio modo dicitur aliquid esse in intellectu obiective. Et hoc dicitur uno modo sicut illud quod directe est obiectum cognitum ab intellectu ; et isto modo omne illud quod est cognitum ab intellectu quantumcumque sit extra intellectum subiective loquendo, est in intellectu obiective. Et sic quando intellectus intelligit bovem vel equum vel quodcumque aliud, dicitur bos vel equus esse obiective in intellectu vel quodcumque aliud quod intelligitur ; sicut etiam quando aliquis habet ante conspectum suum totam unam domum ut visam, dicitur quod talis habet in conspectu suo domum totam. »

¹⁹³ Sur ce point, nous renvoyons à l'article de Joël Biard précédemment cité, à Taieb, H., « What is cognition ? Peter Auriol's account » in RTPM 85, (1), 2018, p.109-134. Et Maurer, A., « Ens diminutum, a note on its origin and meaning », *Mediaeval Studies* 12 (1), 1950, p. 216-222.

donc pour but de penser la théorie de l'intentionnalité la plus « pure ». De ce fait, il ne doit pas être considéré comme un intermédiaire entre l'intellect et la chose, aucune entité ne faisant écran. Selon Auriol, aucune relation ne possède la consistance ontologique permettant de lier la réalité extra-mentale à l'intellect. Il faut ici comprendre que, pour Auriol, il est capital, pour sauver le réalisme de la connaissance, de poser l'être intentionnel comme étant un tout, absolu et complexe, constitué par l'intellect mais lui présentant la chose même.

Le puzzle semble difficile à résoudre et Auriol utilise sa réfutation de la réalité ontologique de la catégorie de relation pour lever le problème. En tant qu'être intentionnel, la chose connue est la chose elle-même selon son être diminué, mais cet être diminué demeure relationnel en un sens précis : il est représentationnel, c'est-à-dire qu'il renvoie à autre chose que lui lorsqu'on le conçoit en tant qu'objet de connaissance, mais pas par lui-même, puisqu'il est la chose même. L'on ne peut penser la connaissance autrement qu'en tant que relation entre un esprit et le monde, bien qu'il s'agisse néanmoins d'une assimilation. Dès lors, ce n'est que par l'analyse – et Auriol parlera même de réduction¹⁹⁴ – que l'être intentionnel renvoie à une entité extra-mentale dont il serait la similitude. Ce n'est donc pas lui qui se constitue comme troisième terme, entre l'intellect et la chose. Il n'est pas un intermédiaire entre le sujet connaissant et le monde, mais il est ce que l'on connaît du monde, et dès lors, par essence, il renvoie à autre chose que lui. Il n'est pas le *ce par quoi*, mais le *ce que*. Hamid Taieb insiste sur ce point : « Thus in the final analysis, his claim concerning the relative nature of cognition does not mean that cognition is relative, but that one cannot think of cognition without thinking of it as having a relation to an object »¹⁹⁵. La propriété représentationnelle de l'intention n'est extraite que dans un second temps, par déduction, comme lorsque l'on s'interroge sur l'existence de ce que l'on voit quand cela nous semble douteux. Mais, en temps normal, cela ne se produit pas : toute chose présente à l'esprit s'énonce pour lui comme existante, qu'elle soit actuelle ou souvenue. *Nulla relatio possit esse simillima rebus quae apparent*¹⁹⁶. Poser une relation est nécessairement poser un troisième terme. Or ce doit être la chose même qui frappe le regard. Pour Auriol, connaître est donc un concept « connotatif » – et c'est le concept qui l'est, non la réalité dont il est le concept. C'est un concept qui, par essence, renvoie à deux choses : *in recto*, à celui qui connaît et *in obliquo*, à l'être apparent connu, « chose en tant

¹⁹⁴ Cf. infra, « Les deux sujets de l'être intentionnel ».

¹⁹⁵ *Art.cit.*, p. 111.

¹⁹⁶ *I Sent*, d. 35, part. 1, p. 9 (Electronic Scriptum).

qu'elle apparaît ». ¹⁹⁷ La chose extra-mentale n'a pas à appartenir à cette réalité dénotative en tant que terme auquel renvoie l'être apparent, puisqu'il est la chose elle-même.

Il faut alors comprendre en quoi l'être apparent peut être posé comme étant la chose extra-mentale sous un mode d'être « en tant que connue », c'est-à-dire pour Auriol selon son *ens diminutum*. Ici encore, c'est à Averroès qu'il faut revenir, et à son commentaire du XII^e livre de la *Métaphysique*, qu'Auriol a lu et auquel il se réfère abondamment. L'on y trouve l'affirmation suivante :

Deinde dicit : Dimittamus ergo ens, etc., id est, dimittamus igitur perscrutari perscrutationem de ente quod est per accidens, et de ente quod est veridicans, scilicet quod est in anima. Ens enim quod est per accidens non habet causam terminatam, et quod est veridicans non habet etiam causam nisi animam ; et ideo utrumque numeratur in genere entis diminuti, et ideo perscrutandum est de ente perfecto, quod est ens extra animam ¹⁹⁸.

L'être diminué possède donc un statut bien déterminé chez le Cordouan, en tant qu'il désigne deux types d'être différents : d'un côté, ceux qui ne sont que par un autre, ontologiquement, et qui ont besoin d'un support pour exister, les accidents donc ; de l'autre, l'être de la chose en tant qu'il est dans l'âme. Bacon reprendra cette affirmation, en rejetant l'appellation correcte d'*ens diminutum* en ce qui concerne les accidents, et ne l'utilisera que pour désigner la chose extra-mentale telle qu'elle est reçue par les puissances cognitives en tant que similitude conforme, et donc en tant qu'objet d'un jugement vrai. ¹⁹⁹ Cet être diminué possède de ce fait intrinsèquement à la fois la similitude de la chose causée par l'opération de l'âme et un élément judicatif, à savoir l'adhésion du connaissant à la véracité de cette similitude. Ainsi, l'être diminué peut être considéré sous deux aspects, comme apparition de la chose extra-mentale à un intellect qui la cause, et comme assentiment immédiat du connaissant au fait qu'il s'agit bien de « cette chose » et non de l'image de cette chose. L'on pressent donc ici pourquoi Auriol choisira d'utiliser indifféremment *esse apparens*, *esse diminutum*, *esse intentionale* et *intentio* pour désigner la chose telle qu'elle est connue : tout acte de connaissance est une présentification de la chose, sur le mode du concept, suscitant l'adhésion. Si le dernier aspect

¹⁹⁷ *Ibid.*, Pour un commentaire détaillé de cet extrait difficile, nous renvoyons à l'article d'Hamid Taieb précédemment cité.

¹⁹⁸ *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eosdem Commentariis*, Venise, 1574, t.VI, c. 2, fol. 152H.

¹⁹⁹ Sur ce point, voir A. Maurer, *art.cit.*, p. 218. Maurer montre également, ce qui indique la nature de la postérité du terme, que Siger de Brabant est celui qui, avant Auriol, en a fait l'usage le plus extensif pour désigner la chose connue.

sera évoqué plus tard, il nous faut revenir à la distinction posée plus tôt entre intention première et intention seconde pour expliquer le caractère conceptuel de l'apparition. Katherine Tachau²⁰⁰ est la première à avoir relevé que, pour Auriol, l'*esse apparens* est un concept de première intention. Reprenons dans un premier temps cette distinction célèbre.

Les intentions premières sont obtenues immédiatement de la chose, dès qu'elle est connue. Lorsque l'on voit un cheval, « cheval » est une intention première, désignée par un nom commun. Les concepts de première intention se réfèrent à une réalité extra-mentale, et le terme les désignant possède un référent mondain. Les intentions secondes, quant à elles, sont des concepts de concept, c'est-à-dire qu'elles ne s'obtiennent qu'après la saisie d'une intention première. Elles ne peuvent être abstraites immédiatement de la chose conçue. Il s'agit dès lors, à la suite de la distinction posée par Avicenne, des objets de la logique. Les termes de concept, espèce etc., sont de ce fait des intentions secondes²⁰¹. En grammaire, cette dichotomie devient celle, héritée de Priscien, entre les termes de première et de seconde imposition. Les premiers ont un référent externe au langage, par exemple une chose intramondaine. Les seconds ont un référent interne au langage et sont des termes « méta-linguistiques ». Ainsi, les propositions mentales sont des concepts de seconde intention, formés par une réflexion de l'intellect sur les premières. Cela sera particulièrement important chez Auriol puisque, pour lui, intelliger est précisément le fait de former une proposition. La question sera alors de déterminer dans quelle mesure Auriol suit la voie traditionnelle, et s'il étage également la pensée propositionnelle au niveau des intentions secondes, considérant ainsi que toute connaissance tend vers les intentions secondes, vers la clôture du concept permise par le discours, dans un mouvement que l'on peut penser hérité de Scot. Dans un premier temps, montrons simplement qu'Auriol et Scot s'opposent profondément quant à la nature de l'*esse diminutum*, Auriol réutilisant le terme en

²⁰⁰ *Vision and certitude, op.cit.*, p. 103.

²⁰¹ *De sec.int., op.cit.*, d. 1, par. 17, p. 117 : « Sciendum est ergo quod, quando dicitur 'intentio prima' et 'secunda' prout dicitur quod nomina primae impositionis significant primam intentionem (ut 'homo', 'bos' et consimilia) et nomina secundae impositionis secundam intentionem (sicut 'universale', 'genus', 'species' et consimilia), prima et secunda intentio non accipitur ex parte intelligentis, quia tunc prima intentio esset sola species intelligibilis (quod falsum est, ut statim patebit), sed accipitur ex parte rei intellectae. Et accipitur secundum duplex genus intelligibilium ad quod terminatur actus intelligendi. Nam quaedam sunt quae conveniunt rebus intelligibilibus (non ex operatione intellectus speculativi) prout scilicet sunt obiective in intellectu, immo circumscripto tali esse obiective (modo quo infra exponetur) conveniunt rebus sive armative | (ut 'homo', 'bos', 'album', 'nigrum' et consimilia) sive privative (ut 'caecum', 'surdum' et consimilia). Et ista pertinent ad primam intentionem materialiter, ut dictum est, quia prima intentio concretive et materialiter dicit illud quod intelligitur. Alia sunt quae conveniunt rebus secundum quod sunt obiective in intellectu (sicut 'esse abstractum' et 'universale' et consimilia) ; et ista pertinent ad secundam intentionem, et de his magis infra patebit ».

Auriol récusera, en autres choses, la possibilité pour un concept impliquant une privation d'être une intention de premier ordre, lui permettant d'opposer, en pensant la Trinité, singularité et individualité.

un sens beaucoup plus baconien que scotiste. Selon lui, l'*ens diminutum*, ou l'*esse apparens*, n'est pas un concept de seconde intention mais bien de première intention, quand Scot affirmait l'inverse, ainsi qu'on le constate dans l'extrait ci-dessous :

Nec est tertio (definitio) entis rationis quod est tantum ens diminutum ; quia proprie quid, sicut et ens, non competit nisi enti reali, patet V et VI Metaph. Nec intelligo hic ens rationis quod est in intellectu obiective (quia sic omne universale est in anima), nec illud quod est tantum in intellectu subiective (quia sic intellectio et scientia sunt in anima, quae tamen sunt formae reales, et in genere qualitatis) ; sed intelligo ens in anima tamquam secundo consideratum, non tamquam primo consideratum, ad quod considerandum movetur primo anima a re extra, sed tamquam ens in primo considerate, inquantum consideratum ; et tale ut in summa sit dicere, non est nisi relatio rationis, quia nihil habet praecise esse in considerate, ut considerate, nisi comparatio qua consideratum comparator ad aliud per actum considerantis. Ens ergo diminutum, ut hic accipitur universaliter, est ens rationis.²⁰²

Scot pose une définition très précise de l'*ens diminutum*, qu'il oppose d'abord à l'*esse reale*. L'*ens diminutum* est un être de raison, présent seulement au sein de l'intellect. Mais il n'est ni l'être de raison entendu en son sens objectif, c'est-à-dire selon la réalité à laquelle il renvoie, ni selon son être subjectif, c'est-à-dire selon la modification qualitative de l'intellect par une opération mentale, que ce soit la production d'une intellection, d'une espèce ou d'une intention. L'*ens diminutum* n'est donc chez Scot ni la réalité formelle de l'intellection, ni sa réalité matérielle. Au contraire, il est issu d'une opération de l'intellect réfléchissant sur un contenu déjà présent, le résultat d'un effort de « *consideratio* », que Scot définit ici comme une opération de comparaison permettant d'extraire des prédicats jusqu'alors ignorés. Fruit de la réflexion, il ne peut être alors que de seconde intention, et l'on comprend de ce fait pourquoi le qualificatif d'*ens diminutum* lui est attribué. Ontologiquement, il est ce qui est le moins, étant le plus éloigné de la chose extra-mentale. Il n'est pas identique à elle ; il n'est pas non plus le premier produit de l'intellection ; et enfin, il n'est que le résultat d'une opération comparant des êtres de raison entre eux pour en produire un troisième. En un sens, rien de ce qui est ne peut moins être.

Il en va tout autrement pour Pierre d'Auriol, qui pose l'*esse apparens* comme un être à part entière, présent dans l'intellect au titre de concept de première intention, dans la mesure où, selon lui, il est la forme de la chose elle-même, sous un mode d'être spécifique, celui d'être

²⁰² Cité par Maurer, *art.cit.* p. 221. Réf. tirée de l'*Ordinatio* IV, d. 1, part. 2, q.1, n. 3, p.64-65 (Vat).

connu. Ceci aboutit à la thèse selon laquelle, ontologiquement, il y a une identité entre la forme et l'intention, puisque la chose, selon son *esse concipi*, c'est l'intention elle-même. Cette affirmation, qui rompt brutalement à la fois avec Thomas d'Aquin et Duns Scot, et qui permet de poser une convertibilité entre *esse apparens*, forme et intention, est affirmée très tôt par Auriol. Dès le *De Principiis*, et s'en référant à Averroès, il pose cette thèse particulièrement originale.

Haec Commentator. Ex quibus apparet, quod est intentio sua in verbis illius propositionis : In separatis a materia idem est quod intelligitur et intentio intellecta de eo, quod in talibus separatis idem est modus essendi quem formae habent in se cum illo modo quem habent in intellectu obiective. Sunt enim utrobique non aliquid hoc aut singulare, sed formae simpliciter et universales.²⁰³

Cette thèse, qu'il attribue d'abord ici uniquement au Commentateur, stipule qu'il y a identité du mode d'être de la forme entre son être *in rebus* et son être connu. Cela peut de prime abord sembler étrange, d'autant plus lorsque l'on sait qu'Auriol récuse la possibilité, pour l'universel, de correspondre à la forme animant la matière. Il faudra alors comprendre – nous y reviendrons en deuxième partie – que, pour Auriol, cette forme reçue correspond à ce qu'il appelle une *ratio*. La *ratio* est un caractère ontologique possédé par un individu, susceptible d'être intelligé en tant qu'universel. Il n'est pas le principe animateur de la matière et n'est pas l'essence de cet être en un sens ontologique. Il est une qualité persistant dans l'être, pouvant être saisie en tant que connue, permettant de poser la quiddité d'un être, mais aussi ses qualités accidentelles. Cette *ratio* est une forme, donc, au sens où elle existe véritablement dans la chose, et qu'elle peut être saisie telle quelle par l'intellect, mais uniquement en ce sens. Ainsi, Auriol peut affirmer, dans son *Commentaire des Sentences*, que l'intention est le concept de la chose elle-même, identique à sa forme en tant qu'être connu, qui lui appartient ontologiquement en propre. Il récuse alors les thèses selon lesquelles l'intention serait l'acte de l'intellect, puisque cela conduirait à différencier l'acte de son objet, et qu'il s'agit de l'objet connu fondant la relation de l'intellect à la chose, qui rendrait la relation intentionnelle « abstraite », c'est-à-dire ici obtenue par réflexion à partir d'un premier mouvement cognitif :

²⁰³ *Tractatus de principiis naturae*, Codex Vaticanus latinus 3063, fol.1ra-46ra, fol. 15va. Je remercie Bill Duba de m'avoir fourni la transcription réalisée par Martin Bauer, décédé avant son achèvement. L'extrait se situe à la page 74 de cette transcription.

Secundum hoc igitur patet quod intentiones non sunt ipsi actus intelligendi—ut fingit opinio prima, et tertia – nec etiam obiectum cognitum ut fundat relationem ad actum intelligendi, sic quod huiusmodi relatio sit intentionalitas in abstracto—ut posuit opinio secunda –, sed est ipsemet conceptus obiectivus per intellectum formatus, claudens indistinguibiliter conceptionem passivam et rem que concipitur per ipsam. Et idem est dictu « intentio » quod « conceptus », et « intentio prima » idem quod « conceptus primi ordinis » quos intellectus format circa res, non se super suos conceptus. Intentiones vero secundas sunt conceptus secundi ordini ; quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus, ut sunt « universalitas », « predicabilitas » et huiusmodi quantum ad actum simplicem, et « actualis affirmatio vel negatio unius de altero » quantum ad actum componentem et dividendum, et « connexio extremorum in medio » quantum ad actum tertium discursivum.²⁰⁴

L'on comprend donc ici le caractère d'absoluité qu'Auriol confère à l'intention. Elle n'est pas ce qui est connu de la chose par l'intellect mais elle est le tout constitué par l'acte de l'intellect et la saisie de la chose. Il n'y a pas lieu, pour Auriol, de différencier l'acte du contenu, dans la mesure où le mouvement de la connaissance deviendrait alors transitif, fondé sur un objet interne censé porter une similitude dont il faudrait ensuite extraire certaines caractéristiques pour aboutir à une connaissance. Si cela est possible, ce mouvement n'intervient chez Auriol que dans un second temps, qui succède à l'apparition de la chose même. Cette apparition, c'est l'assimilation de l'intellect à la chose, c'est l'intellect qui devient la chose même parce que cette chose possède ontologiquement la capacité d'être selon un mode conçu. L'acte est alors indissociable du contenu de l'acte, parce qu'il est en même temps le passage à l'acte des puissances de l'âme et de la chose. C'est pourquoi Auriol parle ici de conception « passive », terme sur lequel il nous faudra revenir. Dès que l'intellect porte son regard sur un objet, cet objet apparaît, parce que l'intellect le pose comme apparition. Mais cette apparition n'est pas encore une conception au sens plein du mot, c'est-à-dire au sens où la quiddité de la chose serait parfaitement extraite. L'assimilation est une présentification à laquelle doit succéder une abstraction qui est elle, et elle seulement, une relation de l'intellect à la chose connue. L'intention est donc ici la forme de la chose elle-même, parfaitement identique à la forme de l'intellect quand il la pose. Cette forme unique est la chose en tant que conçue, mais le remplissement du concept ne sera atteint qu'en un second temps, par la réflexion de l'intellect

²⁰⁴ *I Sent*, d. 23, B264rb, éd L. M. de Rijk in *Giraldus Odonis O.F.M., Opera philosophica Volume two, De intentionibus, critical edition with a study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350*, Leiden, Brill, 2005, p. 738-739.

sur son acte, donc par ce qu'Auriol appelle réflexion, ou *imaginatio per intellectum*. Il est important de comprendre qu'il s'agit donc d'une réflexion de l'intellect sur son acte, et pas sur l'intention en tant que distincte de ce dernier. L'intellect revient à ce tout absolu et indivisible qu'est la chose en tant que conçue par l'intellect, et il abstrait les intentions secondes. Ainsi, il procède toujours à partir de la chose même, et jamais à partir d'une similitude en tant qu'objet intentionnel distinct de la chose. Il y a une stricte identité numérique entre la chose extra-mentale et l'intention. Simplement, cette chose possède deux modes d'être. Certes, l'affirmation semble difficile à tenir et suscite des interrogations quant à la capacité de cette théorie à assumer sans contradictions le réalisme fort auquel elle prétend.²⁰⁵ Pour le moment, notons seulement la convertibilité posée par Auriol entre intention, chose elle-même et concept de premier ordre. Sans cette convertibilité, le réalisme est menacé puisque la connaissance tend vers un objet caché derrière son acte :

[...] illi qui sunt alterius opinionis, dimitunt in assignando rationem intentionis illud quod est formale in intentione, et tendunt ad illud quod est posterius et sequitur ipsam intentionem. Considerandum enim est quod cum intellectus terminatur ad hominem vel animal quod ipsi dicunt esse medium inter rem et rem conceptam et super illud fundari intentionem, tale, inquam, esse hominis vel animalis ut terminat conceptum, non est res pura, quoniam tunc animal et rationale essent res distincte (cum sint distincta inquantum terminant intellectionem), sed sunt res cum suo concipi. Intellectus enim attingit rem cum suo concipi. (...). Et res cum suo concipi dicitur intentio, sive illi concipi sit adiuncta realitas que apta nata sit esse extra animam, sive sit ibi purum concipi, sicut est cum intelligo dextrum in columna.²⁰⁶

Toute théorie de l'intentionnalité récusant le concept d'*esse apparens* pose en réalité, selon Auriol, une scission entre la réalité formelle et la réalité objective de la chose connue, c'est-à-dire que l'intention ne suffit pas à la saisie de la chose mais tend vers sa réalité objective, qui succède paradoxalement à la saisie de cet objet. La connaissance doit alors trouver son terme hors de l'intention, qui est pourtant ce par quoi elle connaît. La cause de l'intention est l'intellect, puisque l'intention est un être de raison. Mais l'intellect tend vers ce qui n'est pas lui pour connaître l'objet de l'intention. Son acte le sépare donc, en un sens, de la chose vers laquelle il doit revenir en un second temps. Auriol montre que ceci est intenable parce qu'alors le terme de la connaissance est l'intention, ou l'espèce, et non la chose-même, qui demeure

²⁰⁵ Nous renvoyons à la deuxième partie, II, 1., qui travaille ce point.

²⁰⁶ *Ibid.*, loc.cit.

inaccessible. L'intention est donc la chose elle-même *en tant que conçue*. Il est notable qu'ici Auriol confère à la chose une capacité que le pourrait traduire par « innée », celle d'embrasser ce mode d'être. Par essence, toute réalité extra-mentale possède la puissance fondamentale de *l'esse apparens* mais elle ne peut actualiser cette puissance que par l'action de l'intellect. Il s'agit d'une capacité à pâtir qui semble relever chez Auriol d'un postulat ontologique étonnant, qu'il faudra interroger, selon lequel un même être possède deux modes d'être différents, ces deux modes d'être étant formellement identiques mais matériellement distincts. Plus étonnant encore, Auriol affirme que la chose est identique à son être conçu quand bien même elle serait inexistante, ou n'aurait de réalité que par la conception, comme ici le concept de « à droite de », purement relationnel et n'ayant donc, pour Auriol, aucune consistance ontologique extra-mentale. Ceci est permis dans la mesure où l'être conçu est un être en tant que tel, et donc où l'intention est toujours en même temps une chose, bien que non nécessairement une chose mondaine. L'univocité de l'étant à laquelle souscrit Auriol lui permet peut-être de poser cette affirmation. L'être conçu d'une réalité purement mentale est identique formellement à l'être conçu d'une réalité mondaine, lui-même identique au mode d'être *extra animam* de cette réalité. De là, Auriol peut poser la possibilité d'une intuition de réalités qui n'existent pas, sous la forme d'un *esse apparens*²⁰⁷, dans la mesure où l'*esse apparens* ne requiert pas l'existence de la chose, mais simplement son apparition, sa *praesentialitas*.²⁰⁸

La seule dichotomie valable n'est donc pas celle entre intention et concept, ni entre chose connue et acte de connaissance, mais celle entre les intentions posées immédiatement par l'intellect dans l'apparition et celles obtenues réflexivement. Il faut dès lors distinguer ces deux intentions en tâchant de différencier ce qu'Auriol considère comme susceptible d'être connu immédiatement et ce qui ne l'est pas.²⁰⁹ Cette différence va reposer sur le postulat fondamental

²⁰⁷ Cf. Boehner, P., « Notitia intuitiva of non existents according to Peter Aureoli, O.F.M. (1322) », *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, Vol. 41, No. 3, 1949, p. 289-307.

²⁰⁸ Auriol montre par exemple que Dieu peut tout à fait causer l'apparition d'un objet à l'intellect bien que celui-ci n'existe aucunement, démontrant par-là que l'*esse apparens* est un mode d'être spécifique, tributaire de l'âme et ses puissances, qui ne dit rien de la chose extra-mondaine dont il devrait être l'image. Soit il est cette chose, soit cette chose n'existe pas. Dans tous les cas, son être ne *dépend* pas d'une réalité préexistante, seulement de l'intellect.

Proemium, n.94, p. 201-202 : « Idcirco res dependens realiter et res quae non dependet non sunt eadem res ; sed intuitiva notitia secundum realitatem absolutam est independens ab omni alio extra se formaliter, etsi effective dependeat a Deo et ab objecto ; secundum id autem quod est in ea respectus ad objectum intuitum est res dependens realiter ad objectum tanquam ad terminum, cum omnis respectus, quoad sui realitatem egeat termino ; ergo impossibile est, quod absolutum intuitivae notitiae et respectus eius ad actualitatem rei sint eadem res ; ergo poterunt per divinam potentiam separari ».

²⁰⁹ Il faudra par ailleurs s'attarder sur le statut des intentions prêtées traditionnellement à l'estimative, qui semble plus complexe ici.

de cette théorie de l'apparition : le caractère absolu de l'intention. Si l'intention est affranchie de toute caractérisation non imputable à la conception passive de la chose en tant que formée par l'intellect, alors l'intention est première :

Et prima intentio est res cum concipi passive primario, non innixo alteri concipi, et hoc sive tali concipi annectatur res extra, sive sit ibi mere concipi. Unde cum concipio dextrum in columpna, habeo intentionem primam ; ibi tamen praetera concipi non est res que sit apta nata esse extra. Secunda autem intentio est res cum concipi secundario innixo alteri concipi, sicut sunt predicabilitas, universalitas, genus, species, et huiusmodi. Ut sic prima intentio et secunda non sunt aliud nisi alius et alius ordo conceptuum obiectivorum, quorum unus ordo innititur alteri, alter vero non.²¹⁰

La distinction entre intention première et seconde repose donc sur le caractère d'absoluité ou de composition de l'intention conçue. L'intention première est le résultat de ce qu'Auriol nomme une *res cum concipi passive primario*, c'est-à-dire comme un embryon conceptuel primaire dans lequel la chose et son être conçu sont strictement indiscernables car parfaitement identiques. Le *cum*, ici, ne doit pas être entendu en un sens cumulatif mais bien plutôt en tant que *qua*. Cette première conception semble être un produit mixte entre connaissance intuitive et connaissance abstractive. En effet, l'intuition serait l'élément permettant à la chose d'apparaître en tant que présente *visuellement*²¹¹. L'intuition serait aidée par les puissances sensibles (que celles-ci soient internes ou externes, nous y reviendrons en deuxième partie), et rendrait actuelle l'apparition de la chose, l'assimilation de l'intellect, la position de l'*esse apparens*. Cela est appuyé chez Auriol par le champ lexical du *nexus*. Il y a d'un côté la chose, en tant que telle, présente à l'intellect sans qu'il s'agisse d'une relation mais bien d'une ouverture radicale sur le mode du concept, et, de l'autre côté, ce qui est lié à la chose (on lit *innixo, annectatur*). La question est donc de savoir où se situent les liens : s'il y a relation, il y a une opération de l'intellect qui s'ajoute, l'opération liant deux termes grâce à un troisième, l'*ad aliquid* qu'Auriol veut éviter en théorie de la connaissance. L'intention première ne peut donc pas être un terme relationnel entre la chose, même en étant sa similitude, et le concept. L'intention première, c'est la chose elle-même sous la forme d'un concept, objet immédiat de

²¹⁰ *I Sent*, d. 23, *op.cit.*, *loc.cit.*

²¹¹ Toute la théorie de l'apparaître, chez Auriol, est construite en analogie avec la théorie de la perception. Si ce geste est habituel chez les auteurs revendiquant la possibilité d'une intuition, cela est néanmoins particulièrement prégnant chez Auriol qui, en lecteur des perspectivistes, accorde une importance fondamentale à la question des conditions de possibilité d'une intentionnalité strictement réaliste. Sur ce point, nous renvoyons à K. Tachau, *Vision and certitude*, *op.cit.*

l'intellect, identique à lui dans son opération. L'on retrouve donc le modèle visuel d'identité entre le sentant et le senti, mais en retirant à la chose son activité, ce qui ôte à la citation d'Aristote la notion d'acte commun. L'élément vraisemblablement abstraktif de cette primo-conception sera développé plus loin mais notons déjà qu'Auriol refuse la possibilité pour cette intuition d'être aveugle et, si l'intuition peut expliquer le perceptuel, elle n'épuise cependant pas le conceptuel. Ainsi qu'on le trouvait chez Scot, il sera donc possible de poser l'hypothèse d'une interdépendance radicale entre intuition et abstraction en théorie de la connaissance. Sinon, l'on aboutirait vraisemblablement à ce qu'Auriol veut éviter, un être conçu *mere*, c'est-à-dire, au fond, un concept vide. Afin que cette première conception de la chose puisse être la conception de la rose comme rose, certains éléments abstratifs, qu'Auriol préfère appeler imaginatifs, semblent en effet indispensables.

L'intention seconde sera alors composée de tous les éléments extérieurs à l'apparition de la chose, ajoutés comme prédicats en un second temps, ou tributaires d'une analyse de ce que la chose est, non plus sur un plan strictement quidditatif, c'est-à-dire au sens où l'on analyserait les propriétés intrinsèques et perceptibles empiriquement de cette chose, mais au contraire en analysant le concept de la chose lui-même. Certes, l'opposition entre la chose connue et son concept n'a pas lieu d'être chez Auriol. Il faut dès lors comprendre que l'intention seconde est obtenue dès lors que le concept de la chose est mis en relation avec un autre concept, afin d'obtenir un prédicat supplémentaire, non immédiatement objet de la perception de la quiddité. La conséquence est que ce concept ne peut être qu'un objet mental, qu'il n'a pas d'existence *in rebus*.²¹² Il est impossible, par exemple, de considérer un homme sans le considérer comme rationnel, puisque son concept contient intrinsèquement le prédicat de rationalité. Considérer la rose en tant qu'espèce présuppose que l'on ait déjà atteint sa quiddité, dans un premier mouvement, puis que celle-ci soit considérée en tant qu'objet intentionnel, ce qui n'appartient pas à son concept, retenu – pour Auriol – par la mémoire et présenté devant l'œil de l'esprit. C'est donc par une réflexion de l'intellect portée sur le concept de la chose connue que s'obtient l'intention seconde, réflexion qui ne s'opère qu'à partir de prédicats possédés intrinsèquement par la chose, lorsque rien d'extérieur ne lui est ajouté. L'on pourrait différencier *intentio prima* et *intentio secunda* par le prisme de la distinction entre être dit d'un sujet et être dans un sujet. Si la *ratio* est contenue dans le concept, le concept est une intention première ; si elle est dite

²¹² La même idée se trouve chez Hervé de Nedellec. Sur ce point, nous renvoyons à Amerini, F., « Hervaeus Natalis on Universals », in Amerini, F. et Cesalli L., (éds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pise, 2017, p. 122 -25.

du concept, alors il s'agit d'une intention seconde. Ici encore, la manière dont Auriol considérera ce qui revient à l'intention première, sans mélange, s'avèrera originale – nous l'expliquerons. La singularité, pour Auriol, est une intention première, immédiatement saisissable, parce que le seul être tombant sous son concept est Dieu et que celui-ci ne peut être pensé autrement que singulier. L'individualité, au contraire, est un concept de seconde intention, puisqu'il ne désigne que l'indivisibilité, ce qui n'appartient quidditativement à aucune chose et ne peut être obtenu qu'après une opération impliquant la négation de cette divisibilité. Contre Scot, le terme « universel » ne peut être à la fois une intention seconde et une intention première.²¹³ Si l'universalité est celle d'un concept, par exemple, si j'ai affaire à l'*esse apparens* de la rose, alors l'universalité ne peut être conçue (puisqu'elle n'est pas *dans* les choses) en même temps que cette rose, et il ne peut s'agir alors d'une intention primaire. Et, s'il s'agit de l'universalité en tant que telle, c'est-à-dire de la considération du concept défini comme étant la capacité à être prédiqué de plusieurs, il s'agit alors de penser l'universalité en tant que concept, et non plus en tant que prédicat. Cela ne peut s'obtenir que dans un second temps, puisque ce concept n'a d'existence qu'à l'intérieur de l'esprit, qu'il est dépendant d'une opération de l'intellect qui l'abstrait de la chose connue et en fait un outil logique permettant l'érection des sciences. Il n'y a pas d'*esse apparens* de l'universalité, parce qu'elle est un concept de concept. Elle ne peut donc être une intention primaire. Au fond, la distinction repose sur la nécessité ou la non-nécessité de la relation pour connaître le concept. L'intention primaire n'est en relation avec rien, puisqu'elle est la chose même en tant que connue. L'intention seconde est en relation avec l'intention primaire, sans laquelle elle n'a pas d'existence.

Auriol reprend par ailleurs ici l'héritage avicennien, pour lequel les intentions secondes sont les objets de la logique, concepts de concepts, obtenus à partir de ceux extraits de la chose même et immédiatement attribuables à celle-ci. Si l'intention première ne semble pas relationnelle, mais au contraire être la chose elle-même, l'intention seconde n'a d'être que *reale*,

²¹³ Scot stipule que l'universalité peut être considérée comme une intention primaire lorsqu'elle est l'objet de la conception, et non prédiquée d'un concept : *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, VII, q. 18, n. 38, p. 347 (Opera Philosophica, éd. Bonaventure, vol. IV) : « Primo distinguendum est de universali. Sumitur enim vel sumi potest tripliciter. Quandoque pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile, et hunc respectum significat hoc nomen 'universale' in concreto, sicut et 'universalitas' in abstracto. Alio modo accipitur universale pro illo quod denominatur ab ista intentione, quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentionis applicantur primis. Et sic accipi potest dupliciter : uno modo pro illo quod quasi subiectum remotum denominatur ab ista intentione ; alio modo pro subiecto propinquo. Primo modo dicitur natura absolute sumpta universale, quia non est ex se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale ».

abstrait au sens précis que lui accorde Auriol, c'est-à-dire universelle et, dès lors, en vertu de ses postulats ontologiques, non existante *in rebus*.

Pono igitur istam conclusionem quod intentionalitas non est respectus qui fundatur super rem conceptam, ad intellectum, sed est ipsum concipi, indistinctum a re que illo concipi formaliter dicitur esse concepta.²¹⁴

L'intentionnalité, au sens propre, n'est donc que la capacité pour une chose d'apparaître en tant que présente sous l'œil de la conscience, et offrant immédiatement à l'intellect qui la pose les intentions premières, indistinctes du concept de la chose et donc de la chose même. C'est une ouverture à la chose – rien qu'à la chose –, sous la forme de son concept. Ici sont donc perdus le sens avicennien, mais également le sens thomiste, du terme. L'intentionnalité regroupe ce tout formé par la chose connue et sa position par l'intellect. Plus qu'une ouverture, qui pourrait sembler difficile sans qu'elle ait une portée constitutrice de la réalité perçue, elle est une conception du réel, permise parce que le réel possède en lui-même le mode d'être « en tant que conçu ». En ce sens, la différence entre intentionnalité et intention est une différence entre l'essence et l'existence, entre l'essence de l'intellect et son terme, et non plus une différence entre une capacité et un objet qui attend son couronnement par le concept. L'intentionnalité n'est pas, chez Auriol, la condition de possibilité du réalisme, permettant une intellection vraie qui n'interviendrait qu'en un second temps, mais elle est l'intellection de la chose elle-même, l'essence du processus cognitif aboutissant à une intention : la chose même selon son être connu.

Il n'y a donc – Auriol l'affirme sans ambiguïté – aucune distinction entre l'intention et l'objet de l'intention. L'objet intelligible n'est pas un produit de l'intellect mais est l'activité de l'intellect lui-même. Il faut donc mesurer la distance qu'Auriol creuse avec Scot, qui, lui, distingue trois pôles : l'acte de l'intellect, l'espèce intelligible et l'objet intelligible. Selon Scot, l'espèce est le véhicule de l'objet intentionnel, produite *hic et nunc* à chaque nouvelle perception ou intellection. Elle est donc précisément ce qu'Auriol refuse, à savoir une entité distincte à la fois de la chose et de l'acte de l'intellect, écran censé porter chez Scot *l'esse representatum*, qui n'est ni *l'esse reale* ni un pur *esse rationis*²¹⁵. L'objet intelligible est quant

²¹⁴ *I Sent.*, dist. 23, q. 2, art. 1, éditée par L.M. Rijk in *Giraldus Odonis O.F.M., Opera philosophica Volume two, De intentionibus, critical edition with a study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350*, Leiden, Brill, 2005, p. 738.

²¹⁵ *Ordinatio*. I, d. 36, q. un (Vat.).

à lui contenu dans cette espèce. Il est la réalité intentionnelle supportée par l'espèce, la similitude en tant que connue par l'intellect. L'objet intelligible « reluit »²¹⁶ dans l'espèce chez Scot, à charge pour l'intellect de le saisir. Ceci, pour Auriol, signifie nécessairement que cet être intentionnel n'a rien d'intentionnel, puisqu'il est autre que la chose, et que, dès lors, le socle sur lequel la connaissance repose n'est pas certain.

Ce positionnement franc en faveur du réalisme le plus strict, quoi qu'il en soit de sa réalité effective, est probablement issu de la querelle portant sur l'objet intentionnel qu'Auriol a tenue avec Hervé de Nédellec. Ce dernier, au contraire d'Auriol, distingue l'acte de cognition et l'espèce intelligible dans le processus de formation des universaux. Hervé pose une distinction entre la chose extra-mentale et le « ce que l'on connaît de » la chose connue, à savoir l'objet intentionnel, la chose *qua* connue. Il est donc clair que la théorie intentionnelle d'Hervé de Nédellec est une théorie relationnelle, qui promeut néanmoins l'identité entre chose extra-mentale et chose connue. L'identité étant, comme le stipulera Auriol, une relation de l'ordre de la qualité, poser l'identité revient à poser deux êtres, quand Auriol propose deux *modes* d'être. Mais Hervé maintenant que, lorsque l'on connaît intellectuellement, l'on ne peut connaître l'objet qu'en tant qu'universel, le terme de l'intellect ne peut donc pas être la chose – par exemple, Paul – mais uniquement l'humanité²¹⁷. Connaître, c'est donc extraire la quiddité à partir d'une espèce intelligible, porteuse du concept de la chose. Connaître Paul, c'est connaître Paul en tant qu'humain, dans la mesure où l'objet intentionnel est l'espèce intelligible porteuse de l'universel humain, *en tant* qu'elle renvoie à l'individu dont elle est extraite²¹⁸.

Uno modo dicitur intentio ex parte intelligentis, omne illud, scilicet, quod per modum
repraesentationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive illud sit species

²¹⁶ *Ordinatio*, I, d. 3, p.3, q. 1, n. 386, p.235 (Vat.) : « Ad quantum dico quod intellectus non tantum patitur realiter ab obiecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo obiecto ut relucet in specie patitur passione intentionali : et illa secunda passio est « receptio intellectionis » – quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili – et illud 'pati' est 'intelligere', sicut patebit in quaestione proxima. »

²¹⁷ « Again I emphasize the distinction on the side of a thing known between the intentional taken materially or concretely and the intentional taken abstractly and formally. Taken formally and abstractly, it is a relation of the thing known to the act of understanding, whose constitutive tendency that thing as known terminates. Taken materially or concretely, it is that which is known or that to which this relation is attributed. The first is attached to items in either the first or second class of intelligibles precisely inasmuch as they terminate an act of the intellect and are in that related to that act. The second is once more common to either first or second class intelligibles inasmuch as both may be known or knowable. » Doyle, J.P., « Hervaeus Natalis On Intentionality : Its Direction And Some Aftermath », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Kobusch T et al (éds), Leiden/Boston, Brill, 2008, p.261-283, p. 268.

²¹⁸ *Tract. Sec. Int.*, q. 2, art. 1 : « intentionalitas in abstracto accepta quantum ad hoc quod est esse intentionem importat formaliter relationem praedictam rei intellectae ad actum intelligendi tam in prima quam in secunda intentione, ut saepe dictum est ».

intelligibilis, sive sit actus intelligendi, sive conceptus mentis quando format perfectum
conceptum de re.²¹⁹

Il semble que, chez Auriol, la relation entre la chose et l'intellect soit purement épistémique, et non ontologique, c'est-à-dire qu'on ne peut pas séparer, ontologiquement, l'être de la chose de son être connu et dès lors considérer la connaissance comme étant une relation entre ces deux pôles. Néanmoins, il est possible de poser cette relation épistémiquement, lorsque l'intellect se retourne sur son acte et pose que la chose connue *dénote* la chose extra-mentale. Ceci ne s'effectue que dans un second temps. Amerini²²⁰ n'est peut-être pas très juste lorsqu'il reproche à Auriol de ne pas faire cette distinction, face à un Hervé de Nédellec selon lui plus rigoureux. S'il est juste de dire qu'Auriol ne rend peut-être pas justice aux thèses d'Hervé, il paraît néanmoins clair qu'ils s'opposent sur ce point, et qu'Hervé affirme la nécessité ontologique de cette relation quand Auriol la refuse. Certes, Auriol peut être taxé d'obscurité lorsqu'il affirme que l'être intentionnel est un mode d'être de la chose lié de manière « indistinguibiliter » à sa réalité extra-mentale, et l'on peut être tenté de considérer qu'Auriol pose ce qu'il veut démontrer. Néanmoins, il n'est pas certain que poser une relation d'identité portée par une espèce soit plus aisément justifiable qu'une indiscernabilité ontologique. Le saut ontologique entre la chose et l'espèce de la chose rend en tout cas difficile la pensée d'une identité des caractères qualitatifs, d'autant plus si l'on soutient, comme le fait Auriol, l'identité des indiscernables. Si la chose extra-mentale est identique à son être intentionnel c'est parce que ce n'est qu'une seule et même chose, et non deux êtres aux statuts ontologiques contradictoires (matériel/immatériel ; singulier /universel). Cette solution, si elle comporte effectivement, comme le signale Amerini, une difficulté dans sa fondation conceptuelle – l'*esse apparens* comme produit de l'intellect mais aussi comme mode d'être de la chose de la chose, l'un étant impossible à distinguer de l'autre – peut être pensée sur le modèle de l'individu. Comme lui – nous y reviendrons –, Auriol pense l'*esse apparens* comme une réalité première, principielle, de laquelle il faut partir comme postulat plutôt qu'y aboutir en conclusion. L'union de l'âme et du corps comme fondant *un* être est tout aussi rationnellement indémontrable que le mélange, dans la connaissance, entre la chose et son concept.

²¹⁹ *Tract. sec. int.*, q. 1, art. 1.

²²⁰ Amerini F., « Realism and intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and William Ockham in discussion », in *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century*, op.cit., p. 256 sq.

Peut-être Amerini ne fait-il ici pas pleinement droit à la pensée d'Auriol en lui reprochant ce qui la fonde, à savoir le caractère principal de deux entités qui ne peuvent qu'être composées sans que l'on ne puisse pousser plus avant l'analyse. Tout discours quant à la nature de la composition rend ces entités confuses et risque de mener au scepticisme, parce que, pour Auriol, certaines justifications ont le tort de détruire ce qui est l'objet de la foi plus que de la raison (l'union de l'âme et du corps, le réalisme de la connaissance), nous y reviendrons, et parce que le rôle de la philosophie est d'éclairer ce qui suit les principes, mais non de rendre raison des principes. Certains y verront un fidéisme, d'autres une humilité, d'autres encore un aveu d'impuissance. Mais il demeure néanmoins certain qu'Auriol pense, à tort ou à raison, conserver le réalisme de la connaissance uniquement par le prisme de l'*esse apparens*, seul concept à même de sauver à la fois la chose et le concept. Pour Auriol, ainsi que le souligne Amerini, il n'est pas possible, lorsque l'on conçoit l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en posant une intention, de rendre à la conception passive ce qui revient à la conception passive et à la chose connue ce qui revient à la chose connue. Expliquer relationnellement la conception passive est certes concevable intellectuellement, après une opération réflexive, mais cela ne peut conduire, selon Auriol, à opérer une distinction ontologique entre la chose connue et l'opération de connaissance elle-même.

Therefore, man is an intention on his own account, because man *qua* man (*in quantum huiusmodi*) satisfies all the conditions required for a thing to be an intention. First, he does not exist in the extra-mental world. Second, he is distinguished intentionally from other substantial things. Third, he is formed by the intellect. According to Aureoli, all these conditions define what an intention precisely is.²²¹

S'il y a une distinction à faire entre la chose et l'intention au sens où, pour Auriol, à la suite d'Henri de Gand, l'individu est une chose *per se* et un universel est une intention *per se*, cela ne doit aucunement conduire à poser cette différence à l'intérieur de l'être connu qui est un tout identifiable et substantiellement différent de tout autre, bien que non existant dans la réalité extra-mentale. Il n'y a pas, d'une part, la chose connue et de l'autre l'acte cognitif, parce que l'activité de l'intellect possède la capacité fondamentale de passer à l'acte un second mode d'être de la chose, son être en tant qu'intention. Aussi, nous suivons sur ce point l'analyse

²²¹ Amerini F., « Realism and intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and William Ockham in discussion », *art.cit.*, p. 252. Sur ce point, renvoyons également à Friedman, R.L., « Peter Auriol on Intentions and Essential Predication », in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, S. Ebbesen and R.L. Friedman, eds., Copenhagen, 1999, p. 415-30.

d'Amerini lorsqu'il revendique, contre Perler, que la théorie d'Auriol ne peut être réduite à la thèse de la revanche du conceptualisme sur le réalisme, ici incarné dans la figure d'Hervé de Nédellec. Tous deux portent une théorie de la connaissance promouvant une attention forte au concept d'intentionnalité, entendu comme formation par l'intellect d'un concept de la chose telle qu'en elle-même. Cependant, le statut accordé à l'objet intentionnel varie pour ces deux hommes : selon Hervé, intention et objet de l'intention sont distincts ; selon Pierre, ce n'est pas le cas.

Ainsi, il paraît pertinent, comme le fait Laurent Cesalli²²², de considérer la théorie aurélienne de la connaissance, du moins en sa part intuitive, comme « monadique », ce qu'il définit ainsi : « a theory of intentionality is monadic if it explains 'A has O as object or content' in a way that there is no intentional relation (iR) holding between A and O ». Il n'y a en effet pas de relation intentionnelle parce qu'il n'y a aucune relation entre l'acte de l'intellect et son contenu. Les distinctions opérées par Auriol sont d'un autre ordre et servent un objectif différent.

Dans sa volonté de mettre en lumière le *comment* de ce fait fondamental qu'est l'intentionnalité, Auriol propose une innovation dans la caractérisation de l'être intentionnel, être qui n'est plus pensé en relation avec la chose, mais conçu comme un objet premier dont il faut rendre compte sans relations extrinsèques. Marco Forlivesi montre en effet qu'Auriol va plus loin qu'Hervé de Nédellec, qui distinguait seulement « entre être objectivement et être réellement dans l'esprit »²²³, à l'instar de nombre de ces prédécesseurs, parmi lesquels Scot. Auriol va alors poser, pour la première fois selon lui, la différence entre concept formel et concept objectif, annonçant les prolongements que l'on trouvera chez Suarez puis Descartes. Cela est par exemple visible dans l'extrait ci-dessous :

Conceptus autem obiectivus non est aliud, quam res apparens obiective per actum intellectus, qui dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passivum, et ideo secundum aliud, et aliud concipi est aliud, et aliud conceptus cum identitate rei²²⁴

²²² « Objects and relations in Correlational theories of intentionality. The case of Franciscus de Mayronis » in *Quaestio*, 10, 2010, p.267-283.

²²³ Marco Forlivesi in « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suarez, Pasqualigo, Mastri » in *Les Études philosophiques*, n° 60, Paris, Presses Universitaires de France 2002, p. 3-30., p. 11.

²²⁴ *II Sent*, d. 9, q. 2, a. 1, 109 a, cité par Marco Forlivesi in « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suarez, Pasqualigo, Mastri », *art.cit.*, p. 11.

Selon Auriol, l'intentionnalité doit précisément permettre de ne pas penser de relation entre chose et chose connue, puisque ces deux entités ne diffèrent pas essentiellement mais seulement selon leur mode d'être. Il internalise donc une distinction qui était auparavant celle existant entre un être *extra animam* et un être dans l'esprit, et qui faisait du paradigme de la connaissance celui du lien causal, représentationnel ou métaphorique permis par cette relation qu'était l'intentionnalité. Pierre montre alors que ce qui est à penser dans le processus intentionnel est l'être du concept lui-même, ce qui est peut-être également l'un des facteurs lui valant des accusations de scepticisme. L'hiatus entre l'être objectif et l'être subjectif de la chose ne pouvant, pour Auriol, permettre de comprendre que l'intentionnalité est tributaire d'un mode d'être de la chose elle-même, s'interroger quant au statut de l'objet mental ne doit pas revenir à expliquer pourquoi ou comment les choses sont connues, mais bien ce qui est connu de la chose qui apparaît. L'apparition est le fait principal et fondamental. Dès lors, il faut scinder le concept entre l'opération qui permet telle ou telle forme de l'apparition – c'est ici qu'interviendra par exemple le concept de *ratio* –, et ce qui apparaît au sein de cette forme. La distinction entre concept objectif – ce que l'on sait – et concept formel – la manière dont on le sait – remplace la distinction entre la chose extra-mentale et son être connu. « En définitive, il me semble qu'on peut dire que, selon Pierre Auriol, l'*esse apparens*, ou *esse obiectivum*, est l'être propre du concept objectif »²²⁵. Cette étonnante théorie de la formation du concept devra être éclairée par le rôle qu'y joue le phantasme, dans la mesure où Auriol conserve son rôle de sujet nécessaire de l'être intentionnel. Cette étrangeté, qui paraît de prime abord contrevenir à l'immédiateté de l'apparition, nous permettra de statuer plus précisément quant à la question du réalisme ou du conceptualisme supposés d'Auriol. Il faudra alors trancher entre les interprétations tournées vers la primauté du concept, comme celle proposée par Dominik Perler, et celles voyant en Auriol un ardent défenseur du réalisme, à l'instar de Russell Friedman ou de Lukas Licka. En renonçant, en théorie de la connaissance, au modèle de la relation pour privilégier celui de l'action, Auriol semble pencher vers un conceptualisme refusant toute causalité entre l'objet et l'intellect, s'excluant d'une tradition qui le lierait à Thomas d'Aquin, Pierre de Jean Olivi, Matthieu d'Aquasparta ou encore Jean Duns Scot. Il n'y a, pour la constitution de l'*esse apparens*, qu'une action de l'intellect qui est, en même temps, l'apparition de la chose même. Si cette constitution n'en est pas vraiment une, c'est-à-dire si elle possède

²²⁵ *Ibid.*, p. 9.

véritablement le caractère d'apparition de la chose en tant que présente, alors Auriol demeure réaliste et porteur d'une théorie particulièrement originale de cette intentionnalité.

L'être intentionnel de la chose ne repose donc pas sur un *aliquid* dont la réalité substantielle, bien que ressemblante, resterait incommensurable à la réalité dont elle provient. La distinction entre *res extra animam* et *res in esse intentionali* ne doit pas être pensée sur un mode catégoriel (bien que la relation du sujet à la chose connue puisse l'être), puisque seul l'être réel, hors de l'âme, supporte la prédication, non pas *l'esse diminutum*, que constitue la chose connue. C'est ce que suggère la distinction aristotélicienne entre *esse reale* et *esse rationis*, reprise par Bacon qui différencie les êtres de première et de seconde intention. C'est le même être qui subsiste en l'âme et hors de l'âme. La relation qu'il peut entretenir avec l'intellect n'est qu'une modification de son mode d'être lorsque, devenant intentionnel, l'intellect le reçoit tel qu'en lui-même. Il ne faut donc pas penser ici une similitude, entendue au sens de « *species* », mais une constitution objective de la chose elle-même. Pour les mêmes raisons, cet être intentionnel n'est pas non plus l'acte de la chose mais bien celui de l'intellect.²²⁶ Cette théorie de l'intention rend caduc l'usage de la *species* dans le processus d'intellection – il faudra y revenir –, puisque la formation de la chose en tant que connue est en même temps la formation d'un concept opératoire, au contraire du raisonnement de Thomas d'Aquin, par exemple, qui sépare la connaissance du concept de la possibilité de son usage. La *praesentialitas* de *l'esse apparens* permet donc à Auriol de poser une théorie de l'intentionnalité tout orientée vers la conception, théorie qui semble évacuer par là le problème de la représentation et de la similitude pour prôner un étrange modèle de l'assimilation de l'intellect à la chose.

b) Ambiguïtés quant au statut de l'intuition

Statuer quant à l'être objectif de la chose connue requiert de se pencher plus avant sur la distinction, reprise de Scot par Auriol, entre connaissance intuitive et connaissance abstractive.

²²⁶ *II Sent*, d.11, q.3, p. 130 (éd. 1605) : « Res posita in esse intellecto et in prospectu menti non est res illa secundum esse reale, nec est species, nec actus, sed est res illa in alio esse, scilicet objetivo et intentionali. » (Ponctuation modifiée).

Il est d'abord fondamental de relever que, si Pierre d'Auriol reprend explicitement le lexique scotiste, il creuse immédiatement l'écart avec son prédécesseur en récusant, en ce qui concerne l'intuition, le critère de l'existence au profit de celui de la présence. Si ces éléments sont désormais bien connus, Auriol confrontant la théorie scotiste à l'expérience d'illusions perceptuelles comme celle du bâton tordu dans l'eau,²²⁷ il faut cependant rappeler que cela le conduit à affirmer la possibilité d'une intuition des non-existants. Selon Auriol, l'intuition est à penser sur le modèle de la vision. Toute sa théorie repose sur ce modèle perceptuel de la connaissance, ce qui se passe dans l'œil pouvant être rapporté, selon une analogie stricte, à ce qui se produit dans l'esprit. Dès lors, les sens pouvant être victimes d'illusions, il en est de même de l'intellect, qui ne pourra se défaire de la présence d'un non-existant que par une opération ultérieure de jugement. Il faut donc d'emblée se défaire de la thèse selon laquelle le réalisme direct prôné par Auriol impliquerait une conception de l'erreur comme tributaire de l'intuition, capable de poser immédiatement un jugement d'existence véridique. L'intuition est la mise en apparition de la chose, selon son mode d'être connu, c'est-à-dire en tant qu'*esse apparens* ou *objectivum*. Cela conduit l'intellect à concevoir immédiatement la chose comme présente, ici et maintenant, mais ne permet pas d'avoir la certitude de son existence, qui n'est pas de l'ordre du donné immédiat (dont il faudra déterminer si sa structure est propositionnelle ou non) mais bien d'un jugement opéré par la réflexion et ajoutant à la chose connue la relation à ce qu'elle dénote, à savoir la chose *extra animam*. Si l'intellect, lorsqu'il intuitionne, affirme toujours la présence de la chose, affirmation qui ne peut être démentie, il ne possède nullement la garantie que ce qui apparaît est conforme à ce qui est. Ainsi, bien que cela ne soit absolument pas ce qu'Auriol cherchât à démontrer, il a pu être aisé de taxer sa théorie de scepticisme.

Néanmoins, lorsque Pierre démontre la généralité par l'exception, il souhaite uniquement prouver que l'existence n'est pas une condition *sine qua non* de l'intuition, et non semer le doute quant à la fiabilité de nos facultés de connaissance. Il s'agit plutôt pour lui de montrer que si, dans l'écrasante majorité des cas, l'existence est le corrélat systématique de la présence, cela n'a pas valeur de loi. L'être connu de la chose prime de ce fait sur son être subjectif, comme étant le seul à même de s'énoncer comme critère de la vérité : si l'existence est affirmée dès la perception intuitive, alors le risque d'erreur existe. Seul un contenu objectif analysé par l'intellect peut accéder au critère de l'existence. Par exemple, le bâton rompu, intuitivement

²²⁷ Pour un exposé clair de cette thèse désormais célèbre, nous renvoyons à K. Tachau, *Vision and certitude*, op.cit.

saisi, sera l'objet d'un jugement second permettant de comprendre que son être est connu selon une déformation due à la qualité, ou encore que la vision présente en rêve sera décorrélée de son actualisation factuelle. En considérant l'intuition comme non suffisante pour *certifier* l'existence de la chose, Auriol ne rend pas la connaissance sceptique, mais affirme au contraire la primauté du jugement et de la réflexion dans la recherche de la vérité, du moins pour l'homme ici-bas. Ce mouvement, qui semble être un prolongement des développements scotistes qui accordaient finalement beaucoup plus d'importance à l'abstraction qu'à l'intuition, peut donc être interprété comme une réaffirmation du rôle de l'analyse, de la cogitation et de la logique en connaissance. Si cette nécessité de l'analyse sème le doute quant à la capacité pour l'homme d'atteindre immédiatement la certitude de la proposition existentielle, elle revendique néanmoins la confiance quant à la capacité à reconnaître l'erreur quand elle se présente. S'il n'y a donc pas d'intuition sans présence, il n'y a pas non plus de vérité avant une opération seconde, de nature dénotationnelle, qui assure la vérification des propriétés qui peuvent être saisies par l'intuition avec une réalité extra-mentale, fruit d'une opération de comparaison et de différenciation seule à même de déterminer ce qu'il en est de l'apparition. L'intuition pose donc l'*esse apparens*, et le connaît en tant qu'il apparaît, mais elle ne peut néanmoins déterminer ce qu'il en est de cet être. Il existe au moins deux autres raisons à cela : d'abord, l'intuition intellectuelle des singuliers n'est pas possible pour l'homme en cette vie. Auriol récuse toute possibilité d'une conformation parfaite de l'intellect aux sens. Ensuite, l'intuition intellectuelle des quiddités possède un statut particulier du fait d'une récusation de la présence d'une essence *in rebus*. Dès lors, l'intuition des quiddités ne peut être en même temps l'affirmation de l'existence d'une réalité extra-mentale qui, précisément, n'existe pas. L'intuition du singulier est donc l'affaire des puissances sensibles de l'homme, nécessaires à la position de la chose selon son être apparent, mais non suffisantes pour acquérir la certitude de l'existence.

Il est également primordial de relever la distinction, chez Auriol, entre présence et présentialité, les deux critères n'étant pas synonymes et s'ajoutant l'un à l'autre dans la connaissance intuitive :

Notitia abstractiva etsi sit praesentiae et actualis existentiae rei non est tamen notitia praesentialis, sed requirit absentiam rei nec est actuativa nec exhibitiva existentiae praesentis, sicut patet de astrologo qui in camera dicit eclipsim praesentem, non tamen cognoscit ut praesentem et praesentialiter. Intuitiva vero est praesentialis et absentis quia exhibet res praesentialiter in esse cognito dato quod sit falsum ut patet in experienciis suprapositis [...] ipsa [la connaissance intuitive] est praesentialis, actuativa et praesentiae exhibitiva sive res

sit praesens sive non. Abstractiva vero est notitia tendens absentem rem in rem quacumque praesentem, nec exhibitiva talis existentiae vel praesentiae rei. Ex quo patet quod intuitiva est clarior, perfectior et evidentior de praesentia rei quam abstractiva.²²⁸

La présence de la chose, dans l'extrait, est celle de la chose extra-mentale en tant que conforme à la chose connue. Mais la connaissance intuitive ne voit pas la chose extra-mentale, simplement son *esse objectivum*, sa présence en un second sens, c'est-à-dire son caractère de connaissance analogue à la perception visuelle sous l'œil de l'esprit. L'intuition s'oppose à la connaissance abstraitive qui, elle, peut juger de la présence de la chose mais ne la conçoit pas comme présente à, c'est-à-dire au connaissant, ici et maintenant. Elle peut déduire la présence, comme le fait l'astrologue observant l'éclipse à travers sa chambre noire, qui ne peut l'avoir immédiatement sous les yeux mais comprend son existence. La présence n'est pas exhibée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas vue par l'esprit. C'est dans cette mesure que l'intuition est présentée par Auriol comme le modèle de la connaissance par excellence, restant en cela fidèle à la tradition franciscaine. La présence à suppose un rapport immédiat, total et absolu de la chose à l'esprit, ce que n'offre jamais la connaissance abstraitive. Mais cela devra être tempéré, puisque cette intuition parfaite, c'est-à-dire la parfaite présence à l'intellect de la chose, ne peut s'opérer que dans la connaissance intellectuelle du singulier, qu'Auriol récuse. Certes, l'intuition offre l'évidence de la présence de la chose connue, dans toute sa clarté, mais elle n'offre néanmoins pas la connaissance individuelle de *cette* chose, ni celle de son existence. Le modèle est donc posé, mais n'en demeure pas moins idéal.

L'ambiguïté du statut de l'intuition chez Auriol peut également être soutenue pour une deuxième raison. Il déploie une théorie de l'assimilation assez étrange, tributaire d'un intellect qui semble se projeter. Cette idée d'un intellect qui n'abstrait pas les formes de la sensibilité, qui ne les pose pas non plus au sens strict, mais s'assimile à une chose en la faisant apparaître en tant que concept, est une constante dans l'œuvre du *Doctor facundus*, que l'on trouve encore dans son tardif *Quodlibet* :

Ad quantum dicendum quod sensibilia habent duplex esse, unum quidem reale, sive sentiatur in actu sive non. Saltem hoc verum est de tangibilibus quibusdam, quicquid fit de odore et sono, quia Philosophus 2. de anima videtur innuere, quod non habeat esse reale, sed tantum intentionale, et sensatum ; et quod tantum sint dum actu sentiuntur, et quod esse non

²²⁸Reportatio fol. 5rab, in Riserbato, D., *Gli sviluppi gnoseologici della metateologia agli inizi del XIV secolo. Gerardo da Bologna OC, Pietro Aureolo OFM, Gerardo da Siena OESA*. Thèse de doctorat (Université de Salerne, non éditée), p. 76.

habeant nisi objectuum in sententia, aliud vero esse habeant ultra esse reale secundum esse sensatum, quod est esse objectivum et intentionale. Et secundum Augustinum 2. De Trinit. Cap. 2. Licet dum videtur color, non distingamus inter esse reale coloris et suum esse visum, et intentionale. Cum ergo dicit Commentator, quod sensitiva sunt subjectum sensationum secundum esse verum, intellegit secundum esse intentionale ; nam dum objecta sunt praesentia, et videntur per lineam rectam absque nullo errore, tunc esse sensatum et esse reale sunt simul in eodem situ, et tamen esse intentionale habet in reali sustentari, quamvis dum videntur per lineam fractam aut reflexam esse sensatum, quod est esse imaginis, et esse intentionale differat, et distet a vero situ rei visae.²²⁹

Il faudra revenir à l'affirmation, héritée d'Averroès, qui pose deux êtres aux choses sensibles, de même – nous le verrons – qu'à l'être intentionnel. Le passage étonne à plusieurs égards. D'abord, Auriol y affirme que les choses sensibles sont le suppôt des sensations, à savoir de l'être intentionnel. Mais ce suppôt n'est pas distinct de l'être intentionnel, d'abord et avant tout semble-t-il parce qu'ils ne peuvent pas être distingués par l'intellect, ce qui permet de poser l'identité entre un mode d'être en acte et un mode d'être en puissance, ce dernier étant réalisé lorsque les puissances de l'âme se tournent vers l'objet. De la même manière qu'il n'est pas possible de distinguer, dans la perception, la couleur « réelle » de la couleur vue, nous ne pouvons distinguer la chose de son être intentionnel. L'on se souvient que la raison invoquée trouve son origine chez Al Hazen, du moins tel qu'il est lu par Bacon. Influencé par les théories perspectivistes et, acceptant les espèces sensibles tout en niant l'existence d'espèces intelligibles²³⁰, Auriol conçoit l'intuition comme une ligne droite entre la chose et l'œil, portée par le medium. Néanmoins, Auriol ne peut affirmer que les erreurs perceptuelles reviendraient à une difformité de l'espèce sensible ou encore d'un trouble du medium. L'erreur ne peut être due qu'aux organes perceptuels, qui forment une apparence erronée, dans la mesure où seule

²²⁹ *Quodlibet octavum*, art.3, éd. 1605, p. 87.

²³⁰ *I Sent*, d. 35, p. 1, p. 13 (Electronic Scriptum) : « Pro primo ergo dubio considerandum quod sola rei similitudo non sufficit ad ponendum res in esse apparenti, nec etiam ad ponendum in esse apparenti huic, alioquin species in aere poneret colorem in esse apparenti et intentionali, et similiter existens in memoria sensitiva, faceret res apparere, quod falsum est. Unde cum apparere sit quoddam esse vitale, nulla res potest capere tale esse, nisi concurrente virtute vitali. Unde necesse est quod intellectus informatus rei similitudine sit unum sufficiens principium et una causa totalis apparentiae obiectivae. »

Si l'on peut s'étonner de voir Auriol rejeter « l'écran » des espèces intelligibles tout en conservant les espèces sensibles, il faut souligner que pour Auriol, toute opération de l'intellect est la formation d'un concept. Il n'est donc pas nécessaire que l'espèce soit le support de ce concept, quand la chose peut l'être. Il n'en est pas de même pour la perception sensible et, s'il n'y a pas de perception sans activité de l'âme, il faut néanmoins pour Auriol expliquer le mouvement physique de la perception, qui diffère de son explication psychologique. Les espèces sensibles jouent ce rôle de justification, en philosophie naturelle, mais ne possèdent qu'un rôle marginal, voire absent, dans sa noétique.

l'activité de l'âme permet à la chose d'apparaître.²³¹ Le sensible n'agit en rien et les espèces sensibles ne sont pas, en elles-mêmes, l'occasion de perceptions sans qu'un sujet y pose son attention. Lorsque leur trajectoire, sous l'action de l'intellect, suit une ligne droite entre la chose et l'œil, les espèces sensibles permettent aux puissances de l'âme d'opérer une intuition sensible mais, répétons-le, elles ne *causent* pas cette intuition. La cause efficiente²³² de l'intuition est l'*acies mentis* – nous y reviendrons –, et les espèces sensibles n'endossent, tout au plus et dans une langue anachronique, que le rôle d'occasion de la perception. L'intuition est une action, portée par l'intellect comme cause formelle et par la volonté comme cause efficiente. À ce titre, la chose extra-mentale ne peut être considérée comme étant le patient de l'intellection, dans la mesure où son être connu n'existe pas avant que l'intellect ne le forme, de la même manière que le fils ne pâtit pas du père dans le processus de génération. L'action n'est pas le corrélat nécessaire de la passion selon Auriol, ici contre Scot et Thomas. L'intellection appartient à ces catégories d'action qui ne réclament pas de patient dans la mesure où elles causent l'existence de leur objet.

[...] Ad argumentum igitur principale dicendum quod cum dicitur cognitionem omnem fieri per assimilationem, haec praeposito, « per » notat habitudinem causae formalis, non efficientis, aut alicuius alterius, sicut si diceretur, quod linea sit recta per rectitudinem, unde sensus est, quod cognitio per assimilationem sit, quod cognitio formaliter assimilatio est, non autem debet intellegi quod praecedat assimilatio cognitionem tanquam coagens, aut ratio eliciendi.²³³

Cette action de l'intellect, sous l'égide de la causalité formelle, n'en demeure pas moins d'un type particulier en ce qu'elle répond au modèle de l'assimilation à la chose, comme si

²³¹ Sur ce point, l'article « P. Auriol », de L. O. Nielsen in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone (éd.), London, Blackwell, 2005, p. 494sq. se montre particulièrement précieux : « On this basis, Auriol points out that an incongruence between external reality and its appearance to the sensible soul cannot be due to the external object or its emitted likenesses. What causes the incongruence is either a deformity or illness in the physical sense apparatus or a mistaken formation of the object by the soul. That the soul's formative role in sense perception is revealed precisely by instances of the failing of the senses does not induce Auriol to adopt a general distrust of sense perception. »

²³² Auriol rejette, cela est à souligner, la thèse selon laquelle la cause efficiente serait une forme à part entière, et lui attribue un statut ontologique intermédiaire, ni strictement réel ni strictement de raison, entre la cause et l'effet (elle n'ajoute rien à la substance à l'origine de la cause, mais possède néanmoins un effet). Elle n'est ni un mouvement (contre Thomas), ni une relation (contre Scot), mais appartient à la catégorie de l'action.

Sur ce point, voir : Nielsen, L.O., « Signification, Likeness, and Causality. The Sacraments as Signs by Divine Imposition in John Duns Scotus, Durand of St. Pourçain, and Peter Auriol », in *Vestigia, Imagines, Verba*, C. Marmo, ed., Turnhout, 1997, pp. 223-53 et Loewe, C.L., « Peter Auriol on the Metaphysics of Efficient Causation », *Vivarium*, 55, 2017, p. 239-272.

²³³ *Quodlibet octavum*, art.3, éd. 1605, p. 87.

l'intellect possédait le pouvoir de sortir de lui-même pour venir épouser la forme d'une chose et en pâtir jusqu'à s'en rendre semblable. Cela est d'autant plus étonnant qu'Auriol récuse l'existence des universaux dans la pluralité et que l'on ne peut dès lors que conclure qu'il s'agit d'un modèle de l'assimilation fondé sur un modèle de la formation. S'assimiler, pour l'intellect, c'est former le concept le plus adéquat de la chose, tel que sa quiddité, qui n'est pas dans la chose extra-mentale mais seulement dans son être connu. L'intellect n'est pas cause efficiente, parce que la cause de l'apparition est avant tout l'effort volontaire permettant l'attention à la chose, mais il est cause formelle dans la mesure où cette attention ne suffit pas à faire apparaître la chose. Certes, elle passe par l'intermédiaire des sens avant de devenir pleinement connue, mais cette assimilation est plutôt à entendre au sens de « devenir semblable à » plutôt qu'« être la ressemblance de ». La chose devient semblable à l'intellect lorsqu'il s'y assimile, c'est-à-dire qu'elle prend, sous son action, la forme qu'elle possédait en puissance, celle de son être apparent. Les deux entités deviennent dès lors commensurables l'une à l'autre et peuvent à proprement parler se confondre, l'intellect donnant une forme à ce qui n'en possédait pas avant son action et permettant l'apparition de l'être intentionnel, qui n'est en fin de compte que l'intellection intuitive en acte. Cette projection de l'intellect est donc finalement une assimilation d'un genre nouveau en noétique, bien éloigné des modèles abstractifs que nous avons évoqués précédemment. Il marque d'autant plus sa distance avec Scot qu'il réutilise pour ce faire le lexique mis en place par ce dernier.

L'intuition s'énonce, pour Auriol, comme la rencontre entre deux entités dont l'une, la chose, ne peut être que lorsqu'elle n'est plus distinguée de ce qui la fait être. En formant le concept, la chose advient en tant que connue. C'est pourquoi aucune abstraction, aucune opération d'extraction ne peut rendre compte du processus intentionnel. L'atout majeur de cette théorie est de fonder un modèle permettant de ne pas annexer le processus de connaissance à la question de la conformité entre la chose extra-mentale et son être dans l'esprit. La conformité entre la réalité et les espèces sensibles ou intelligibles ne devient un problème conceptuel que si l'on suppose un fossé entre deux êtres incommensurables l'un à l'autre, dont les caractéristiques s'excluent, et qui doivent néanmoins entretenir entre eux une relation de ressemblance parfaite. En posant une intuition entendue comme information, Auriol assure cette commensurabilité, qui devient un fait principiel. Il cherche à montrer que, dans toute intellection, nos puissances cognitives et les choses telles qu'en elles-mêmes se mêlent absolument, parce qu'il revient à l'intellect comme à la chose d'avoir la puissance de cette assimilation. L'enjeu de la noétique n'est alors plus de percer le mystère de la représentation,

mais bien de déterminer ce qu'il en est de l'intention, posant de fait, dans un mouvement que d'aucuns ont caractérisé de pré-husserlien, l'intentionnalité comme étant le postulat fondamental de toute connaissance possible.

Si l'affirmation d'Auriol est sans doute novatrice, il ne faut cependant pas considérer l'auteur comme un météore dans le ciel de la philosophie médiévale, et sa théorie, bien qu'ayant suscité nombre d'oppositions, fit néanmoins des émules. Grégoire de Rimini, par exemple, fervent opposant aux thèses d'Auriol, évolue néanmoins dans le même champ conceptuel. Les quelques lignes qui suivent peuvent permettre de mesurer cette proximité et par là de mieux cerner les propos auréliens.

Est autem prima distinctio quod notitiarum alia est simplex, alia est complexa quae dicitur affirmatio vel negatio. Item eorum, quae simplici notitia cognoscuntur, aliqua sunt ad quae huiusmodi notitiae immediate obiective terminantur, quaedam vero ad quae non immediate terminantur suae notitiae, sed ad eorum species seu imagines in anima existentes. Item quaedam notitia est sensualis, quaedam intellectualis.²³⁴

L'intuition y est ici présentée comme une opération simple, par opposition à une opération complexe, ce qu'affirmait Auriol en lui conférant un caractère d'absoluité. Elle s'oppose à toute connaissance de type représentationnel, qui trouverait son terme dans l'image ou l'espèce, de la même manière qu'Auriol conçoit l'abstraction, qui compose et qui, pour cela, re-présente le concept à l'intellect. Notons également le fait que Grégoire stipule que le terme de la connaissance intuitive n'est pas l'objet mais l'être objectif, dans un effort pour concevoir un réalisme qui serait toujours en même temps un conceptualisme, ou bien plutôt en considérant que la condition d'un réalisme direct ne peut être que l'immédiateté du concept. Si la représentation ne possède pas chez Grégoire le même statut que chez Pierre, le premier, encore suivi par Pierre d'Ailly, oppose une intuition portée par le vocable de *praesentialitas* à l'abstraction entendue comme représentation. Il est tout à fait vraisemblable que ceci soit un héritage direct d'Auriol et, si leurs propos quant au statut de la représentation divergent, ils conservent en tout cas l'idée d'une représentation comme mouvement second, réflexif, porteur d'un contenu signifiant, ce que n'est pas l'intuition. Nous étudierons plus loin le problème du statut de l'abstraction chez Auriol, notamment dans sa relation à l'imagination et à la

²³⁴ Grégoire de Rimini, *Gregorii Ariminensis oesa Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Tomes. I–VII ; A. Damasus Trapp, Venício Marcolino et alii (éds.), *Spätmittelalter und Reformation : Texte und Untersuchungen*, Berlin, 1979-1984., *Sent.* I, d.3, q.1, a.1 (T1, p. 303).

discursivité. Notons dès à présent que, parce qu'il oppose présence et présentialité, Auriol ne considérera jamais la représentation comme étant opérée par le biais d'une image ou d'une espèce qui viendrait faire écran face à la chose même. L'imagination, même quand elle est le support permettant le souvenir, offre la présence de la chose même si, au contraire de Scot, cette présence n'est pas intuitive parce qu'elle n'est pas *praesentialiter*. L'intuition et l'abstraction s'opposent quant au mode du connaître, mais aucunement en ce qui concerne l'objet connu. C'est toujours exactement le même être intentionnel, et donc toujours exactement la chose même. Simplement, les modalités de sa présence diffèrent : il peut être absolument présent, dans le cas de la connaissance intuitive, ou présent sur fond d'absence, c'est-à-dire par exemple comme signe, dans le cas de la connaissance abstractive. Mais l'objet est et demeure le même, c'est ce qu'il importe ici de saisir.

Sur ce point, certains ont relevé la fécondité d'une comparaison entre les thèses d'Auriol et celles d'Olivi. Ce dernier a probablement été le premier à introduire le lexique de la *praesentialitas*²³⁵ afin de promouvoir un réalisme direct (en rejetant par exemple les *species*), défendant des thèses assez proches de celles que l'on retrouvera chez Auriol. Cette filiation, jamais revendiquée lorsqu'il s'agit d'Olivi, apparaît par exemple dans la citation suivante :

Si autem non transit, igitur non videt praesentialiter obiectum nisi solum illo modo quo dicimur videre rem, quando eam cogitamus absentem, aspiciendo speciem memorialem obiectam nostro aspectui loco rei [...].²³⁶

Néanmoins, leurs théories varient notablement dans l'analyse du statut de l'image, et notamment de son rapport à l'imagination. Ici, Auriol suivra plus volontiers Scot, qui accordait la possibilité d'une intuition dont le support serait l'imagination, comme dans le souvenir, ce qu'Olivi semble récuser.

Le fait que l'imagination soit susceptible de porter des contenus intuitionnés s'explique chez Auriol par sa distinction entre intellection dénominate et intellection terminative.²³⁷

²³⁵ Thomas d'Aquin utilise en effet le terme mais il n'est employé que pour la « présentialité » des choses dans la science divine. Il s'agit donc d'un usage différent. Cf. Index Thomisticus.

²³⁶ *Summa* II q. 58, p. 469–70. On consultera avec profit l'article de Adriaenssen, H.T., « Peter John Olivi and Peter Auriol on conceptual thought », *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, p. 67-97.

²³⁷ *I Sent*, d. 35, part.2, p. 10 (Electronic Scriptum) : « Ubi considerandum est quod aliquid dicitur intelligi terminative, aliquid vero denominative : terminative quidem res extra quantum ad illud esse quod habet per modum nostri conspici, quod est esse in anima et esse diminutum ; denominative vero quantum ad illud esse quod habet in re extra, quod verum est et reale ; et licet sit eadem res, non tamen esse reale et intentionale sunt idem esse. Sic igitur Deus non intelligit creaturas terminative quasi ipsae terminent intuitum divinum, nec in esse reali nec in esse intentionali ; sed alio terminante, videlicet divina essentia, ipsae dicuntur denominative intelligi, sicut si res posita

L'intellection dénominate (*homo simpliciter/forma quaedam absoluta*) est l'intellection à proprement parler, l'intellect ayant pour objet la vue des essences. Elle est dénominate au sens où elle implique, non réellement mais uniquement rationnellement, sous l'analyse, un renvoi à la chose extra-mentale. Mais il s'agit de la *même* chose. L'intellection est terminative lorsque le terme de l'intellection est uniquement l'objet tel qu'il apparaît à l'intellect, sans renvoyer à la chose extra-mentale, parce que ce qui apparaît n'appartient pas à la chose extra-mentale telle qu'en elle-même, mais seulement à son être conçu. L'intuition terminative peut donc avoir pour objet des contenus intentionnels uniquement présents dans l'imagination, c'est-à-dire dans les sens internes, qui permettent de rendre présente une chose qui, *in rebus*, ne l'est pas. Cela se constate dans les illusions perceptuelles, le rêve, ou encore le souvenir – nous y reviendrons.

Ubi considerandum est quod obiectum potest respectus alicuius potentiae quadrupliciter assignari. Primo quidem obiectum motive ; et est illa ratio quae movet potentiam et actuat eam ; et hoc modo quilibet color particularis dicitur obiectum visus, quoniam quilibet seipso formaliter et non per aliquid additum actuat et movet visum. Secundo vero dicitur obiectum denominative ; et sic visibile dicitur obiectum visus et audibile auditus, non quia respectu visibilitatis visum moveat aut audibilitas auditum, sed quia ratio motiva denominatur visibilis in quantum movet vel est apta nata movere ; et est propositio per se secundo modo : « Color est visibilis ». Tertio quoque obiectum dicitur praedicative, aliquod commune quod de omnibus ²³⁸motivis rationibus praedicatur adaequate, sicut color de omnibus moventibus quidditative praedicatur. Quarto autem obiectum dicitur terminative ; et hoc modo colores fictitii et omnia quae apparent, esto quod in re non fuerint, dicuntur obici visui, sicut apparet de coloribus qui iudicantur esse in collo columbae et de pluribus aliis. ²³⁹

in esse intentionali non solum differret secundum esse diminutum a re existente extra, immo secundum esse reale. Constat enim quod tunc res exterior intelligeretur denominative alia re intuitum terminante. Ut verbi gratia, si rosa quae lucet in mente haberet esse reale, sicut habet esse diminutum, ea terminante intuitum intellectus, rosae omnes particulares exterius existentes denominative intelligi dicerentur, et non minus perfecte [quam quia rosa illa habet esse diminutum Vb] ; et est exemplum ad hoc de imagine quae est intra speculum obiective, non quidem realiter sed intentionaliter, quae si haberet esse reale ibi, differret realiter a re extra speculum existente, quae diceretur visa denominative per hoc quod res alia, videlicet imago existens in speculo, terminaret intuitum videntis. Nec tamen minus propter hoc res exterior denominative videretur, immo aspiciens illam imaginem operari posset circa rem exteriorem, utpote circa propriam faciem maculam abstergero vel componendo et ornando aut super ipsam secundum situs varios manus ducendo. Diceretur igitur aequipollenter et aequae perfecte proprium vultum cernere per hoc quod imago distincta realiter et existens in speculo intuitum terminaret, ac si ipsamet facies existeret in speculo et terminaret aspectum. »

²³⁹ *I Sent.*, d. 2, sect. 9, a. 3, éd. Buytaert, p. 544-545. Sur ce point, nous renvoyons à la thèse de doctorat non encore publiée de G. Fornasieri, *Teoria degli universali e conoscenza della realtà in Pietro Aureoli*, Université de Salerne / Université de Louvain, 2018, p. 235 sq.

L'intellection est terminative quand elle trouve son terme dans la chose selon son *esse diminutum*, c'est-à-dire quand le conçu n'a d'être qu'en tant que conçu. Auriol donne l'exemple des chatoiements que l'on perçoit sur les plumes des colombes. Intelliger dénominativement²⁴⁰, c'est trouver son terme dans la chose extérieure, c'est-à-dire lorsque l'intellection atteint ce qui est hors de l'esprit mais, puisque son terme n'est atteint qu'en tant qu'il est conçu, il n'est atteint que dénominativement. Dénominateur signifie ici la chose *en tant* qu'elle peut être visible et conçue selon son universalité. C'est le pendant de la « motivation » de la chose, qui est visible et intelligible en puissance. L'intellection est dénominative parce que la chose est « motivationnelle » ; elle est susceptible d'être perçue et intelligée. Poser une intellection qui serait terminative au sens où son terme ne serait pas *l'esse diminutum* mais la chose selon son *esse reale* reviendrait à devoir poser un intermédiaire, une espèce ou un être intentionnel, qui serait l'écran entre la chose et sa conception. Cela conduirait dès lors à récuser, pour l'intellection, la possibilité d'atteindre le terme recherché, puisque, de fait, le terme serait l'espèce. *L'esse reale* n'est pas susceptible d'être intelligé sans *esse objective*. Selon Auriol, quand le terme n'est que l'objet mental, nous ne pouvons avoir affaire qu'à l'intuition d'une réalité qui n'est pas présente dans la chose, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'il s'agisse d'une illusion. La couleur, par exemple, recevra une analyse de cet ordre.

Il faut donc considérer que l'intellection, pour l'homme comme pour Dieu, est dénominative, parce qu'il n'y a pas de différence entre la chose conçue et la chose mentale. Il y a simplement différentes manières de s'y pencher. L'intellection dénominative renvoie à la chose telle qu'elle est intuitionnée *dans l'esprit*, c'est-à-dire telle que la chose singulière est perçue par les sens et telle que la quiddité apparaît dans l'intellect. Au fond, cela signifie que la *ratio* – à laquelle nous consacrerons un chapitre – présente dans la chose a été formée par l'intellect selon un mode d'être qui lui appartient en puissance, le concept. L'intellection dénominative est donc, par nature, vérace et intuitive puisqu'elle est la chose même apparaissant selon son être diminué, c'est-à-dire selon son concept :

[...] Intelligibile namque, in quantum intelligibile, est obiectum intellectus
denominative, sicut visibile visus. Sed verum non est aliud quam esse intelligibile recte, sicut

²⁴⁰ Ce vocable est présent chez Hervaeus Natalis, *De sec.int.* par. 18 : « Secunda distinctio est de hoc quod dico 'intentionale', quod descendit ab hoc nomine 'intentio'. Nam esse intentionale potest accipi essentialiter et denominative. Unde sicut albedo dicitur esse quale essentialiter, sed corpus album dicitur habere esse quale denominative, ita etiam illud quod est intentio per essentiam, dicitur habere esse intentionale essentialiter. Sed illud cuius est, dicitur intentio habere esse intentionale denominative. Et sic accipiendo intentiones quae sunt ex parte intelligentis (species et actus intelligendi et forma exemplaris), habent essentialiter esse intentionale, quia sunt intentiones rerum ; illa autem quorum sunt illae intentiones, dicuntur habere esse intentionale denominative »

et falsum quam esse intelligibile actu deceptorio et erroneo intellectus. Ergo verum est obiectum intellectus non erronei denominative, falsum vero intellectionis erroneae.²⁴¹

Ces développements concernant le caractère dénominatif de l'intuition suggèrent, par les postulats sur lesquels repose cette dénomination, la nécessaire insuffisance de l'intuition pour parvenir à une connaissance parfaite du réel, du moins en cette vie. Certes, Auriol affirme que la fin de l'intellect est d'accéder aux quiddités des choses, non pas aux étants individuels²⁴². Mais cette fin ne doit pas exclure la nécessité d'intelliger l'individuel, pas plus d'ailleurs que cette fin ne peut se produire sans le secours d'autres puissances. Si l'essence est première pour l'intellect, il n'empêche qu'ontologiquement, seul l'individu existe sous la lune. Il faut donc d'ores et déjà, à la suite des analyses précédentes, affirmer trois usages nécessaires de l'imagination. Premièrement, dans la mesure où Auriol récuse la possibilité d'une intuition intellectuelle du singulier, l'imagination sera requise pour former l'*esse apparens* de la chose singulière et la rendre accessible au second mode de connaissance, l'abstraction – ce que nous expliquerons par la suite –, par le recours au phantasme. Deuxièmement, l'intuition des non-existants – qu'il s'agisse d'illusions, de souvenirs ou de qualités – n'étant pas immédiatement attribuable aux choses extra-mentales, nécessite un lieu d'actualisation de l'apparition qui, ne pouvant être les sens, sera l'imagination. Troisièmement, l'affirmation, plus directement tributaire des thèses développées par Olivi, que l'intuition d'une quiddité n'est pas possible sans l'accompagnement des puissances de l'âme, implique que l'intuition intellectuelle ne se produise jamais seule, mais qu'elle soit toujours accompagnée – et non précédée – d'un second acte de l'esprit.

Pour pallier l'incapacité de l'intellect d'intuitionner le singulier, Auriol affirme en effet que l'intellection d'une quiddité est toujours accompagnée d'un effort d'imagination, qui présente par ailleurs également un objet particulier à l'esprit :

Sed intellectus et corpus individuntur in una operatione, quae est intelligere ; ergo aliquo modo in existentia. Minorem probo, quia nunquam intellectus potentialis actu intelligit nisi intentio intellecta obiective fundetur in intentione imaginata ; qui enim necessario intelligit universale, necessario intelligit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter intelligendo in hac linea, puta pedali vel aliqua alia particulari linea, ut Philosophus dicit De memoria et reminiscencia. Tunc arguo, sicut se habet obiectum

²⁴¹ *Ibid.*, p. 547.

²⁴² Afin de préserver la vision béatifique, Auriol opposera la singularité divine, objet d'intuition possible, aux individus de chair et d'os, uniquement connaissables par abstraction.

intellectus, quod est intentio intellecta, ad obiectum phantasiae, quod est intentio phantasmata, sic principium ad principium intellectus, videlicet ad phantasiam, et similiter actus ad actum.²⁴³

Auriol utilise ici le modèle de l'union de l'âme et du corps pour penser l'intellection. De la même manière qu'il n'est pas possible de concevoir la composition hylémorphique autrement que par l'indistinguabilité des deux principes, il n'est pas possible de penser l'intellection sans le soutien des puissances de l'âme, aussi nécessaires au passage à l'acte de l'intellect que le corps à la vie. Il faudra revenir sur cette conception du composé physico-psychique. Mais notons dès à présent le recours affirmé par Auriol à l'*intentio imaginata* comme corrélat nécessaire de toute intellection d'un universel. Auriol affirme la concomitance des deux actes, l'un ne pouvant advenir sans l'autre, mais également leur dépendance, et la nécessité pour toute intellection de reposer sur un *esse fantasiato*,²⁴⁴ Dans le texte ci-dessus, Auriol tâche plus particulièrement de démontrer que la saisie intuitive de la quiddité d'un objet s'accompagne de la présentation d'un objet général, qui est encore cet objet même, répétons-le, mais saisi d'une manière différente. Le recours à la généralité permet en effet la connaissance abstractive qui accompagne toute intuition, quand l'intuition s'en tient à la pure saisie du concept. Concevoir l'essence du triangle ne peut être effectué sans avoir, par ailleurs, un triangle sous les yeux, que cette saisie soit réalisée par les sens ou par l'imagination. Il ne s'agit pas de dire que l'objet intentionnel, sous la forme du concept universel, n'est que ce que l'intellect a extrait du phantasme – nous serions alors dans une théorie standard de l'abstraction –, mais bien que ces deux modes de saisie sont nécessaires, ne présentent pas la chose sous le même aspect et permettent chacun de pallier les insuffisances de l'autre. Il est impossible de manipuler intellectuellement l'essence du triangle, son concept, sans travailler par ailleurs avec une intuition sensible, portée par l'imagination, puisque l'intellect ne peut s'y pencher sous ce mode. En effet, la claire vue de l'essence ne signifie pas autre chose que la saisie par l'intellect d'un concept qui, comme chez Scot, n'en est pour le moins pas parfaitement rempli, et ne peut l'être puisqu'il n'est qu'un aspect de la chose, son essence, et non son être tout entier. Si la perfection de la connaissance est bien l'intuition, il n'en demeure pas moins que, *in via* et sans le recours des sens, la saisie du concept est le préalable nécessaire, sans être suffisante au savoir.

²⁴³ *II Sent*, d. 16, q. 1, a. 1 (éd. Fornasieri). Nous remercions Giacomo Fornasieri de nous avoir fourni une transcription de cette distinction, nous évitant l'usage de la peu fiable édition de 1605.

²⁴⁴ Cf., deuxième partie.

Pour Auriol, affirmer cela, c'est en quelque sorte douter des capacités mêmes de l'intuition intellectuelle des essences, puisque sans le recours au phantasme, il semble que cette intuition soit presque aveugle. Certes, le concept apparaît à l'œil de l'esprit, immédiatement. Mais, si l'on suit Auriol, notre mode de connaissance est lié à la discursivité, à l'image, aux signes. L'intuition intellectuelle, bien qu'existante, s'énonce donc comme insuffisante puisque son mode d'accès à la chose ne lui permet pas, sans le corps, de bâtir une science, à l'instar de ce géomètre qui ne peut démontrer les propriétés du triangle sans le manipuler dans les faits ou dans l'imagination :

Licet pro statu viae non experiamur intuitiva, propter coniunctionem cum intuitione sensitiva. Quamvis enim intellectus geometrae, triangulum decipientis in pulvere et de angulis demonstrantis per intellectum, intueatur triangulum ; non tamen distinguit per experientiam, quia simul intuetur per sensum. Quod enim intellectus misceatur sensui et aspiciat sensatum in praesentia positum, sicut miscetur phantasiae et aspicit phantasiatum in absentia sensibilibus, expresse docet Commentator in II *De Anima*.²⁴⁵

En analysant ce passage, Martin Klein²⁴⁶ va jusqu'à douter de la possibilité, chez Auriol, de l'intuition intellectuelle tout court, tant il semble insister sur la nécessité des sens, de l'imagination, de la discursivité, pour passer de la vue à la connaissance. Nous ne suivons pas Martin Klein dans son analyse car les passages dans lesquels Auriol affirme que *l'acies mentis* a pour objet la chose *praesentialiter*, entendue comme essence, abondent. Néanmoins, force est de constater qu'Auriol, d'une manière encore plus affirmée que celle de Scot, laisse la primauté à la connaissance abstractive, quand bien même l'intuitive serait plus noble. Certes, l'intuition est plus claire, plus semblable à l'idéal visuel, mais ses forces sont faibles *in isto statu*. Et Auriol n'a de cesse de souligner sa dépendance à l'égard des sens externes, internes, et de l'abstraction. Démontrer cette thèse constitue l'un des enjeux de ce travail et nécessite de comprendre la relation qu'entretiennent, pour Auriol, intuition et abstraction.

²⁴⁵ *Proemium*, n.121, p.209, (éd. Buytaert).

²⁴⁶ Klein, M., « Mental gaze and presence, Hervaeus Natalis, Peter Auriol and John Buridan on objects of cognition » in *Revue de théologie et de philosophie médiévale*, 87 (2), 2020, p. 371-392., p. 382 : « In fact, Auriol is quite skeptical about intellectual intuitive cognition. Although he claims that it is possible for the intellect in principle, he thinks that this is hard to prove it by referring to our experience, given that our intellect always thinks in conjunction with phantasm, at least as long as it is conjoined with the body ».

Si le *Proemium*²⁴⁷ au *Commentaire des Sentences* offre de nombreux développements éclairants, il peut d'abord être utile, pour étudier cette relation, de s'en référer à la *Reportatio* qui en a été faite et qui stipule que :

Istae duae notitiae, intuitiva et abstractiva, non differunt ex parte obiecti, sed ex parte modi cognoscendi, ita quod cum dicitur quod intuitiva est obiecti existentis et praesentis, hoc non debet intelligi obiective sed modaliter tamquam conditio se tenens ex parte notitiae. Est enim talis notitia praesentialis actualiva et exhibitiva praesentiae, non obiective sed modaliter.²⁴⁸

La connaissance intuitive et la connaissance abstractive ne doivent pas être différenciées selon l'objet auquel elles ont accès, l'une ayant affaire aux essences et l'autre aux individus par exemple, mais selon le mode d'accès à la chose, bien que l'intuition, quand elle est intellectuelle, ne puisse connaître *in via* l'individu. L'intuition a accès aux individus *praesentialiter* lorsqu'elle est sensible, aux essences *praesentialiter* lorsqu'elle est intellectuelle. L'abstraction a affaire aux individus comme aux essences et son modèle n'est pas celui des sens externes mais celui des sens internes : la chose est présente, mais non « présentiellement ». Ces modes de connaissance différant, ils n'ont pas accès aux mêmes aspects de la chose :

Tum quia nomen abstractivae notitiae videtur appropriari cognitioni universalis, quae sit per abstractionem ; tum quia dicendo sic quod notitiarum intellectivarum alia est intuitiva et praesentialis, hoc est habens modum visionis sensitivae, alia vero est imaginaria et absentiva, hoc est habens modum imaginationis, quae absente fertur in res. Quamvis ergo nomine appelletur, sed tamen magis proprie taliter diceretur, et est brevis eorum differentia in praesentialitate et absentia, non referendo ea ad esse objectum cognitum, cum imaginatio feratur super absentia et praesentia obiective, et intuitio etiam super utrumque ; quod enim feratur super absentia, ludificatio probat, sed referendo absentiam et praesentialitatem ad modum cognoscendi et ferendi super objectum.²⁴⁹

Il est notable qu'ici, Auriol spécifie tout de même que la connaissance abstractive est plus adaptée à la connaissance des universaux. Mais il emploie pour cela le terme de *cognitio*, ce qui n'est pas anodin étant donné que ce mode de connaissance implique une discursivité que n'offre

²⁴⁷ p. 206 sq.

²⁴⁸ *Reportatio*, fol. 5b, Manuscrit Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Borgh lat. 123, cité par D. Riserbato, *op.cit.*, p. 75.

²⁴⁹ *Proemium*, éd. Buytaert, n.111, p. 206.

pas l'intuition. Dire cela ne signifie donc pas que l'intuition n'a pas accès aux essences mais qu'elle ne peut, en elle-même, rien en *dire*, c'est-à-dire qu'elle ne peut ajouter à l'essence la propriété d'universalité. L'essence est indifférente pour Auriol, nous y reviendrons, ce qui rend nécessaire l'opération abstractive à la pensée des universaux. Relevons également qu'ici, l'abstraction est associée à l'imagination, non pas au sens où la faculté d'imagination ne pourrait pas recevoir la chose *praesentialiter*, ce qui est possible pour Auriol²⁵⁰, mais plutôt où le modèle de l'imagination, lorsqu'on la conçoit par opposition aux sens, est un modèle qui suppose l'absence de son objet, qui n'est pas actuellement dans l'appareil visuel, au contraire du modèle perceptuel. La manière, pour l'intellect, de traiter son objet n'est alors pas la même. L'intuition fait luire la présence de la chose. L'abstraction, bien qu'elle traite toujours un *esse apparens*, ne s'occupe pas de sa forme en tant qu'absolue, mais en tant qu'elle est composée, qu'elle peut être analysée, synthétisée, comparable. En somme, elle produit le discours qui émane du concept formé par l'intuition. En ce sens – cela est désormais patent –, les deux modes de connaissance sont tributaires l'un de l'autre. Auriol le défendra ardemment, mais il est possible d'entrevoir cette nécessité en observant ces propos de Grégoire de Rimini, qui affirme que toute connaissance abstractive présuppose une première intuition sensible :

[...] abstractio universalis praesupponit priorem notitiam in intellectu.²⁵¹

Ou encore ici :

Dico quod singulare prius est cognitum ab intellectu quam universale.²⁵²

Mais il faut, pour Auriol, aller plus loin. Pour Grégoire, toute abstraction nécessite une intuition, alors que la réciproque n'est pas vraie. Il semble que ce ne soit pas le cas chez Auriol, qui pose une interdépendance forte entre intuition et abstraction. Ceci est permis dans la mesure où Auriol, à rebours de sa tradition – bien que suivant Scot ici –, ne plaque pas l'opposition entre intuition et abstraction sur l'opposition entre individuel et universel. Dès lors, il devient logique que ces deux modes de connaissance ne puissent se passer l'un de l'autre pour parvenir

²⁵⁰ La mémoire permettra la conservation d'une espèce correspondant à l'objet intuitionné, nous l'expliquerons en troisième partie.

²⁵¹ Grégoire de Rimini, *Sent.* I, d.3, q.3, a.2, p.400.

²⁵² *Ibid.*, p. 396. [cité par Mandrella, Isabelle, 2016, « Gregory of Rimini » in C. Rode (éd.), *A Companion of Responses to Ockham* (Brill Companion to the Christian Tradition : Volume 65), Leiden : Brill, p. 197-224., p. 223.]

à une intellection plénière, c'est-à-dire produire un savoir opératoire. Très tôt, dès le *Proemium*, Auriol pose cette interdépendance nécessaire :

Si enim intellectio quasi imaginaria de propria et distincta Dei essentia est impossibilis viatori, hoc consurgit ex altero duorum : Aut quia ipsa est formaliter beatifica, et hoc non impedit quia oppositum est statum probatum ; aut quia habet necessariam connexionem cum intuitiva, sicut aliqui imaginantur, pro eo quod ita apparet in nobis quod imaginatio praesupponit sensum et abstractio universalis praesupponit quod particulare fuerit intuitum. [...]et ita videtur aliquibus quod abstractiva notitia cum intuitiva quasi necessario connectatur.²⁵³

Il est ici question de vision béatifique. Et afin de prouver que la connaissance abstractive de Dieu est impossible en cette vie, Auriol montre que cette connaissance abstractive présuppose une connaissance intuitive, donc une perception de l'essence divine. Toute abstraction nécessite une intuition mais – la fin de la citation le montre – c'est dans la mesure où, comme chez Scot, intuition et abstraction marchent de concert et ne peuvent fonctionner l'un sans l'autre. L'abstraction, sans intuition sensible, est vide ; l'intuition, sans abstraction, est muette. Plus loin, dans le texte, Auriol signale toutefois un certain nombre de cas pour lesquels il n'est pas impossible de recevoir une connaissance abstractive sans appui de l'intuition sensible, tous miraculeux. Cela est donc possible mais ne peut être érigé en règle pour la pensée. Il mentionne par exemple les espèces de la couleur infusées par Dieu à un aveugle de naissance ou la sagesse infusée de Salomon etc. Mais ce recours au miracle appuie plutôt qu'il ne nuance la thèse de l'interdépendance fondamentale des deux modes du connaître.

Pour Auriol, toute connaissance présuppose donc une première intuition, sensible, synonyme de perception. Accorder la possibilité d'une intuition intellectuelle du singulier reviendrait, pour lui, à accepter la possibilité de la vision béatifique en cette vie comme corrélat nécessaire. Néanmoins, l'intuition intellectuelle des essences, qui offre un concept à *l'acies mentis*, ne permet d'atteindre que des intentions premières, et non des secondes. Si toute connaissance est celle d'un concept, les concepts de seconde intention sont cependant obtenus par réflexion. Or ce sont eux qui permettent la définition, donc la science (la logique, par exemple, à la suite d'Avicenne, n'a affaire qu'aux intentions secondes). Ces intentions secondes, parce qu'elles sont objets de la réflexion et donc non immédiates, sont dès lors

²⁵³ *Proemium* n.129, p. 211.

tributaires de la connaissance abstractive, seule à même de bâtir les énoncés scientifiques, universels et nécessaires :

Dicendum quod illa media notitia scientifica, inter fidem et visionem, non posset esse nisi illa imaginaria, de qua dictum est in propositione.²⁵⁴

Auriol – nous expliquerons les fondements de cette décision en deuxième partie – troque volontiers le lexique de l'intuition/abstraction contre celui, plus approprié selon lui, de vision/imagination. Ici, il distingue clairement trois modes de la connaissance. Le premier a trait à la foi et s'assimile à une définition traditionnelle de la croyance comme adhésion à une proposition que la raison ne peut justifier ou à l'existence d'une essence jamais intuitionnée (la Trinité, par exemple). Le troisième est ici l'intuition intellectuelle. Dans le contexte d'écriture, il s'agit plus précisément de l'intuition intellectuelle du singulier, idéal de connaissance pleine de la quiddité d'un être, affirmée comme étant inaccessible. Le deuxième mode de connaissance, situé entre les deux autres, semble donc concentrer à lui seul l'usage adéquat du terme de *notitia*, en ce qu'il est le seul à même de porter la science. C'est la connaissance abstractive, ou imaginative, qui peut analyser, manipuler les intentions phantasmées afin de connaître le particulier, ainsi que les intentions premières, les concepts, obtenus par intuition. L'intuition – nous l'avons évoqué – est liée à la conception passive, qui est l'assimilation à la chose selon ses intentions premières. Mais la connaissance au sens strict nécessite un mouvement réflexif afin de faire émerger les intentions secondes et, donc, les concepts permettant un savoir définitionnel, complet. Il faut donc une nouvelle fois reconnaître ici l'influence de Scot, trop souvent niée lorsqu'il s'agit d'Auriol, la critique s'étant plus volontiers penchée sur ce qui les oppose que sur ce qui les unit. La distinction entre intuition et abstraction est une distinction entre deux modes de connaissance mais il serait erroné de les considérer comme exclusifs l'un de l'autre et ce, pour une raison simple : s'ils ne sont pas liés, il n'y a pas, à proprement parler, de véritable connaissance. Auriol affirme dès lors une connaissance fondée sur un mouvement ternaire, qui commence et culmine avec l'intuition – nous y reviendrons –, évoquant au lecteur les préceptes méthodiques des *Regulae*. Le couple intuition/abstraction produit une connaissance couronnée par l'intuition intellectuelle.

Quartam vero quod secunda intentio, si accipiat in abstracto, nullo modo potest fundari super rem extra immediate existentem, sed super secundum genus intelligibilium,

²⁵⁴ *Proemium*, n.133, p. 213 (Buytaert).

que sunt entia rationis. Si vero accipiatur concretive secunda intentio pro omni ente rationis, tunc secunda intentio concretive—que est prima intentio abstractive, videlicet habitudo rei intellecte ad actum intellectus ; hec quidem habitudo si consideretur ut aptitudinalis—fundatur immediate super rem extra ; si vero ut actualis, non (ut in conclusione immediate precedente dictum est).²⁵⁵

Auriol pose sans équivoque que les intentions secondes ne peuvent être obtenues à partir de la chose extra-mentale saisie selon son être apparent. L'intention seconde étant un concept de concept, elle n'est extraite qu'à partir du concept primaire formé par l'intuition, à partir duquel elle forme les notions de genre, d'espèce, etc. Ces notions sont des êtres de raison, et être seulement un être de raison est un des critères de définition de l'intention seconde. Les intentions secondes sont dès lors les premières intentions abstraites, c'est-à-dire les fondements de toute démarche scientifique possible. Elles permettent à Auriol de faire apparaître le terme d'*habitudō*, insinuant par-là que la connaissance trouve une stabilité, mais devient également relationnelle, à partir du moment où, le particulier intuitionné, il trouve dans l'esprit la stabilité de la définition, permise par un acte second de l'intellect sur un objet offert à son attention.

Omnes autem secunde intentiones alie (sive sint genus sive abstractum, et sic de aliis) presupponunt rem habere esse cognitum in actu, et per consequens primam intentionem concretive²⁵⁶ sumptam, propter quod non possunt fundari immediate super rem extra. Secunda vero intentio concretive sumpta, que non est aliud quam ens rationis, fundatur super primam intentionem concretive sumptam, que non est aliud quam res cognita obiective. Et hoc est verum de omni secunda intentione concretive sumpta, cum omne ens rationis fundetur super ens reale ut habet esse cognitum et intellectum.²⁵⁷

La nécessité d'accorder la primauté temporelle et logique à l'intuition du particulier et à l'intuition intellectuelle de l'essence (l'abstraction serait alors soit celle d'un particulier, soit celle d'un universel, mais dans tous les cas, l'intuition d'un particulier sera toujours nécessaire à l'obtention de son essence) correspond à la volonté insistante d'Auriol de bâtir un système noétique fondé, à l'instar d'Olivi, sur le réalisme le plus direct. Il est donc indispensable que la

²⁵⁵ *I Sent*, d. 23, B259vb, p. 708 (éd. De Rijk).

²⁵⁶ L'usage de l'adverbe *concretive* peut ici être repris de Raoul le Breton, qui pose la distinction entre *prima intentio in concreto*, et *prima intentio in abstracto*, suivie de celle entre *secunda intentio in concreto*, *secunda intentio in abstracto*. La distinction entre *in abstracto* et *in concreto* fait référence à la connaissance de la chose ou la manière de la concevoir, par opposition à la chose telle qu'elle est conçue, présente dans l'esprit. Hervé de Nédellec, dans son *Traité des secondes intentions*, en fera également usage. Sur ce point, nous renvoyons à Joël Biard, *Logique et théorie du signe*, op.cit., p. 110.

²⁵⁷ *I Sent*, d.23, B259vb, p. 708 (éd. De Rijk).

chose *apparaisse*, c'est-à-dire qu'elle soit saisie en tant qu'intention selon son mode d'être diminué, présente telle qu'en elle-même. Toute opération de l'intellect, de même que toute opération des sens internes, est fondée sur cette réalité principielle. Afin de ne pas menacer cette doctrine, Auriol explique que *toute* intention seconde est fondée sur une intention première. Les êtres de raison se divisent donc en deux catégories : ceux immédiatement obtenus dans l'intuition et ceux obtenus médiatement par abstraction, à partir de la chose même. Aucun concept, dès lors, ne possède de fondement décorrélé de la chose. Et l'empirisme d'Auriol semble ici revendiqué, si l'empirisme stipule bien qu'il n'y a que deux manières d'obtenir un concept : la perception et la réflexion. Le fondement de toute connaissance est la chose même, et tous les êtres de raison s'obtiennent à partir d'elle seule, immédiatement ou médiatement. L'exemple de la relation, déjà évoqué comme un être de raison par excellence pour Auriol, n'en possède donc pas moins un fondement ontologique, puisque son concept ne peut être obtenu sans intuition sensible. Il y a donc quelque chose du sensible qui permet d'abstraire le concept. Seulement, ce quelque chose n'appartient pas en propre à la chose même, mais à l'intellect qui le conçoit.

Par ailleurs, Auriol montre que l'abstraction est au principe de l'*habitus* de la connaissance en ce qu'il manipule l'*esse cognitum* atteint par intuition, et qu'il peut, à partir de lui, produire à volonté d'autres êtres objectifs. Un concept de seconde intention peut être au principe d'un autre concept de seconde intention à partir du moment où le premier a été abstrait de la chose.²⁵⁸

Per quod etiam patet quod fundatur super primam intentionem abstractive sumptam, videlicet super esse in intellectu obiective, non quidem quod istud esse sit fundamentum, sed quasi medium et ratio fundandi. Secunda vero intentio sumpta abstractive fundatur super primam abstractive, inquantum habitudo quam importat esse intellectum, potest fundari super aliud esse cognitum ; habitudo enim illa potest cognosci et ita fundare aliam habitudinem ad actum intellectus. Et universaliter : secundum quot modos potest fieri comparatio esse cogniti vel ad rem extra, vel ad aliud esse cognitum, vel ad secundo intelligibilia, vel secundorum intelligibilium ad prima, mediante esse cognito, tot modis potest quilibet percipere per seipsum quomodo una intentio potest aliam fundare, sive prima secundam, sive secunda secundam.²⁵⁹

²⁵⁸ Une des conséquences de cette thèse est que l'on peut obtenir la définition d'un être en ne l'ayant vu qu'une seule fois, ce qu'Auriol assume pleinement. La comparaison n'est pas nécessaire, selon lui.

²⁵⁹ *Ibid.*, loc.cit.

Auriol explique le sens selon lequel il faut considérer l'être objectif de première intention en tant que fondement des concepts de concepts. Le fait qu'il refuse de le considérer comme « fondement » au sens strict s'explique peut-être en ce qu'Auriol ne souhaite pas briser la continuité entre premières et secondes intentions, au sens où, si l'un est le fondement de l'autre, il faudrait poser un hiatus ontologique entre ces deux types d'être, parfaitement distincts l'un de l'autre. Le fait qu'il emploie ici le terme de *ratio*, qui ne doit pas selon nous être ici traduit par « cause », suggère un simple transfert de contenu intentionnel : l'extraction de ce qui était présent en puissance dans l'être de première intention prend ici le rôle, en noétique, que Thomas offrait aux espèces intelligibles. L'espèce porte le contenu intentionnel qui passe à l'acte dans l'intellection, de la même manière que la première intention porte en puissance la *ratio* qui passera à l'acte en devenant un concept de seconde intention. Plus qu'un fondement, l'intention première est donc un *medium*, moyen terme entre une perception sensible et le discours scientifique.

L'intuition sensible de la chose, comme l'intuition intellectuelle de sa quiddité, possèdent donc la place ambiguë de moyen terme dans la noétique d'Auriol. Elles sont l'intermédiaire nécessaire entre la chose extra-mentale et la connaissance plénière, l'objet intentionnel premier n'étant autre que la chose même sous la forme d'un phantasme ou d'un concept permettant une intellection qui n'est plus immédiate et absolue mais médiante et analytique. Lorsqu'il définira les modes de la connaissance, Auriol en attribuera trois à l'abstraction et seulement un à l'intuition, insistant sur le fait – nous le développerons – que l'écrasante majorité de nos opérations intellectuelles, bien que toujours fondées sur une intuition première et devant se résumer dans une intuition dernière, sont tributaires de la réflexion, opération abstractive par excellence.

Toute connaissance réflexive est donc abstractive, ou imaginative, selon Auriol :

Omnis enim conceptus formatus per actum intellectus reflectentis se et reducentis super aliquem primum conceptum est vere intentio secunda, ut patet ex predeterminatis. Sed respectus individui est quedam relatio quam intellectus capit circa Sortem primo conceptum ; individuum enim dicitur alicuius communis individuum ; unde dicimus quod Sortes est individuum hominis. Ergo « individuum » formaliter significat intentionem secundam.²⁶⁰

²⁶⁰ *I Sent*, d. 23, B. 264vb, p.743 (éd. de Rijk).

Il importe ici de noter qu'Auriol paraît affirmer que l'extraction de traits communs, et donc non universels, à la suite de la perception d'individus, est déjà un mouvement réflexif de l'ordre de la seconde intention. Cela signifierait que l'intuition sensible d'un individu aurait d'ores et déjà, pour Auriol, la forme d'un concept et que, dès lors, le phantasme serait un concept. S'il ne peut y avoir d'intuition intellectuelle du singulier et que toute intellection est quidditative, il n'est pas possible de considérer qu'un mouvement réflexif sur le primo concept de Socrate soit autre chose qu'un phantasme, et l'intention seconde pourrait donc trouver sa *ratio* dans un concept qui ne serait pas une opération de l'intellect. Cette idée particulièrement originale devra être justifiée, notamment en étudiant l'étendue du spectre du concept, qui désigne de fait chez Auriol tout être objectif, des sens internes à l'intellection. Déterminer la pertinence de cette affirmation nous sera permis par l'étude de l'*esse fantasiato* mais aussi de l'importance qu'Auriol accorde aux puissances sensibles, particulièrement actives dans la constitution de l'être intentionnel. Si l'abstraction ne peut se passer d'une intuition sensible, il est donc patent, chez Auriol, qu'elle ne se limite pas à une opération portant sur les quiddités, c'est-à-dire sur le concept essentiel d'un être. Ici, Auriol se tient très éloigné d'un Thomas d'Aquin, par exemple, qui ne suppose la possibilité d'un concept universel qu'après le dépôt dans l'intellect possible d'une *species intelligibilis*. Si, pour Auriol comme pour Thomas, l'objet premier de l'intellect est l'universel et si tous deux affirment que la connaissance intellectuelle de l'individu ne peut advenir que par réflexion, Auriol maintient cependant un lien direct entre phantasme et intellection. Il récusé la pertinence de l'espèce intelligible en stipulant que le phantasme, qui est un mode d'apparaître, peut être immédiatement sujet à l'abstraction. Ce qui importe est donc que quelque chose apparaisse, mais non pas qu'il apparaisse à l'intellect.²⁶¹ Cette théorie accordant une définition particulièrement large au concept, il faudra par ailleurs étudier le lien que pose Auriol entre concept, réflexion et verbe mental, afin de déterminer si, comme pour Thomas, le verbe est nécessairement abstraktif ou

²⁶¹ Aurélien Robert, dans son article « L'universalité réduite au discours, Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII^e siècle ». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2007, XVIII, p.363-393., signale que cette tendance constitue l'une des constantes de la tradition franciscaine, héritée de Bonaventure, et tributaire d'une conception forte de l'union du composé physico-psychique. Auriol en fera un usage particulièrement exacerbé :

« Par-delà les nuances il existe bien une attitude, que d'aucuns jugeront augustinienne, qui consiste à identifier l'intellection universelle, l'abstraction et le regard intentionnel sur l'objet de la connaissance — lequel est, selon eux, toujours d'abord singulier, qu'il porte sur la chose elle-même ou sur sa *species*. Cette tendance philosophique s'explique en partie par l'anthropologie franciscaine qui consiste à affirmer à la fois l'union indépassable de l'âme et du corps et la transcendance de la raison. Depuis Bonaventure, ce programme se définit par l'idée centrale de la *colligantia potentialium*. Les différentes facultés cognitives concourent toutes à la connaissance, qu'il s'agisse du singulier ou de l'universel, et s'agencent de manière hiérarchique les unes aux autres. » p. 371.

si, au contraire, toute intention pour Auriol est signifiante et peut par-là se constituer en verbe. La réponse d'Auriol, perceptible en creux, laisse à penser un primat de la signification, hérité de Scot, annonciateur de la révolution occamiste.

Pour finir, revenons sur la proximité, ici encore, entre Pierre d'Auriol et Hervé de Nédellec²⁶². Si, il est vrai, Hervé récuse la possibilité pour l'intellect de connaître autre chose que des universaux, il n'en demeure pas moins que tous deux échelonnent la connaissance entre intention première et intention seconde, avec la réalité singulière pour point de départ et unique fondement, la réflexion n'étant opérée qu'à partir de cette même chose. Tous deux considèrent également que la connaissance intellectuelle du singulier ne peut s'opérer que par réflexion mais – et cela est une différence majeure – Auriol pense que cette réflexion peut s'opérer à partir de contenus qui n'ont pas été d'abord reçus par l'intellect, mais qui sont de l'ordre du phantasme. Pour lui, celui-ci semble déjà revêtir le caractère d'une intention, c'est-à-dire donc d'un concept. Ce saut immédiat, de la singularité à l'universalité, doit être éclairé de différentes manières mais l'intermédiaire de la généralité offre un certain nombre de précisions nécessaires. Or, chez Auriol, la généralité est offerte par la conception de l'individu vague, qui permet de tracer une ligne entre Avicenne et Auriol, transitant par Bacon.

c) L'individu vague

L'individu vague, dans la tradition franciscaine, est fréquemment utilisé pour pallier l'incapacité de l'intellect à accéder sans médiation à une connaissance intellectuelle du singulier. Dans la mesure où, à la suite des travaux de Scot notamment, l'on considère qu'il est impossible de parvenir à une connaissance intuitive plénière de la substance, l'intellect se voit dans l'obligation de procéder par des biais dérivés, *via* l'abstraction, la pensée propositionnelle, ou encore l'argumentation, pour parvenir à la connaissance intellectuelle du singulier. Auriol s'inscrit dans ce mouvement en récusant la possibilité de l'intuition intellectuelle de la quiddité individuelle. Mais son usage de l'individu vague, qui n'est pas une espèce, demeure original. La place qu'il y accorde à l'imagination, dans le cas de l'intellection humaine, ainsi que l'effort

²⁶² Ici encore Fabrizio Amerini, dans son article « Realism and Intentionality », *art.cit.*, p. 251., fournit un certain nombre de remarques fondamentales.

qu'il produit afin de tenir la convertibilité entre intention et concept, nous semblent l'illustrer particulièrement.

Il faut d'abord se souvenir que Scot, au commencement de son œuvre (dans les *Quaestiones de Anima*), utilise l'individu vague parce qu'il récusé la possibilité d'une connaissance plénière de l'individu. L'individu vague, fortement intellectualisé puisqu'il n'est plus strictement sensible ni supporté par l'estimative, s'oppose chez Scot à l'individu *signatum*, désigné par un déictique. Par la suite, Scot abandonne petit à petit cette théorie, au profit d'une pensée de la confusion et de la distinction, plus à même de s'insérer au sein d'une noétique de plus en plus tournée vers la sémantique. Auriol semble se souvenir des premiers temps de la pensée scotiste et reprend l'analyse à son point de départ, par l'opposition entre *individuum vagum* et *individuum signatum*. Pour lui, l'enjeu est de déterminer ce qui revient à l'intellect et ce qui revient aux sens internes dans la pensée de l'individu, et le rôle du général vis-à-vis de l'universel et du singulier. De ce fait, les développements les plus longs consacrés à cette notion auront lieu à propos de la connaissance angélique et divine, purement intellectuelle et pourtant devant s'accorder aux dogmes stipulant une connaissance par Dieu et les Intelligences de l'individu. Ainsi, il faudra comprendre le rôle de l'imagination, comme puissance intermédiaire, dans le processus noétique. Pour cela, Auriol commence par travailler la connaissance que l'homme a de l'individu et s'élève ensuite vers les purs intellects. Force sera alors de constater que ce que Scot refuse à l'estimative, Auriol l'accorde à l'imagination, en l'autorisant à porter des intentions, du concept, ce que les puissances internes ne pouvaient réaliser pour Scot.

Chez Auriol, la théorie de l'individu vague est donc sollicitée à propos de deux enjeux : la question de la connaissance des particuliers d'abord par les intellects humains, puis par les intellects angéliques et divin. L'on y constate de nombreuses influences, et il ne faut pas ici considérer que Scot fournit l'entièreté du paradigme. Olivi, Bacon, mais aussi, hors de l'ordre des Frères Mineurs, Durand de Saint-Pourçain, fournissent des développements dont Auriol se fait l'écho, dans une perspective de refus de la noétique thomiste – bien qu'il s'en éloigne vraisemblablement moins que les autres. Guillaume Durand de Saint-Pourçain, par exemple, utilise l'individu vague lorsqu'il achoppe sur le caractère incommunicable de l'individualité. Ce qu'il importe de constater, dans l'usage qu'il en fait, est son acceptation de la possibilité pour l'individu vague de porter la nature de l'être dont il est l'espèce, nature générique à laquelle s'ajoute un ou des prédicats particuliers :

Res subiecta intentioni que dicitur individuum vagum, importatur per terminum significantem naturam generis vel speciei addito signo particulari, ut « aliquod animal » vel « aliquis homo ». Res vero subiecta intentioni individui vagi in natura intellectuali bene potest designari per hec nomina que sunt scilicet « quedam natura intellectualis », « quidam angelus », « quidam homo ». Quod autem significatur per hoc nomen « persona » valde extraneum est. De ratione rei subiecte intentioni individui vagi non potest esse quod sit incommunicabilis. Sed de ratione persone est quod sit communicabilis, ut patet per eius diffinitionem sive descriptionem que datur secundum Boetium et Richardum, quod persona est rationalis nature individua sive incommunicabilis substantia. Ergo « persona » non dicit rem subiectam intentioni individui vagi.²⁶³

L'individu vague possède donc ici un statut duel, intermédiaire, puisqu'il supporte à la fois des caractères universels mais aussi des caractères particuliers, ce qui permet à Durand de Saint-Pourçain de le considérer comme une intention, dans un sens ici très avicennien. De plus, il suggère que le lieu de ces intentions est l'intellect, qui « ajoute » un prédicat permettant une désignation vague de l'individu, ce qui permet de préserver des éléments d'identification, mais suffisamment peu pour que la réalité en question reste communicable. Guillaume semble donc ici vouloir tenir les deux extrêmes, en pensant une entité cognitive unissant, vraisemblablement en acte, de l'universel et du particulier, par le truchement des prédicats ajoutés à une nature pour la circonscrire sans la rendre immédiatement désignable. Auriol va user du même type d'argument en utilisant la théorie de l'individu vague pour penser la connaissance que les anges auront de l'individu, en promouvant cette catégorie noétique. En effet, celle-ci permet d'accéder à l'individu sans pour autant nécessiter la connaissance plénière de la substance, à savoir du binôme substrat et désignation active, ce qui le rendrait incommunicable. Afin de le comprendre, reprenons quelques éléments définitionnels tels qu'Auriol en hérite.

Il faut revenir à l'usage, déjà évoqué, que fait Bacon de l'individu vague, tant dans sa théorie de la connaissance que dans sa théorie du signe. Très proche d'Avicenne, il accorde aux animaux doués de faculté estimative la capacité de reconnaître un individu selon son espèce, et ira même jusqu'à affirmer la possibilité pour eux de reconnaître tel ou tel individu (leur maître, en l'occurrence), bien qu'ils ne puissent les connaître tous²⁶⁴. Si les animaux possèdent cette capacité, c'est dans la mesure où leur estimative porte des entités nommées « particulaire

²⁶³Durand de Saint-Pourçain, *Quaestiones in I Sent.*, dist. 23, L. M. de Rijk (éd.), in *Girlandus Odonis OFM*, op.cit., p. 638.

²⁶⁴Anselm Oelze, dans son ouvrage *Animal Rationality*, Leiden, Brill, 2018, consacre d'importants développements à cette idée, dont nous nous inspirons ici.

vagum ». Chez Bacon, il s'agit d'une reprise d'Alhazen qui accordait la même capacité aux animaux grâce à une « virtus distinctiva », que Bacon va identifier à la cogitative, la liant par là à la mémoire. Il n'y a pas, au sens strict, d'appréhension de la nature commune, mais Bacon reconnaît aux animaux supérieurs la capacité à reconnaître une sorte de proto-universel :

Sed constat canem cognoscere hominem prius visum cum iterum viderit eum, et simia et bestie multe sic faciunt. Et distinguunt inter res visas quarum habent memoriam, et cognoscunt unum universale ab alio, ut hominem a cane vel a ligno, et individua eiusdem speciei distinguunt.²⁶⁵

Cette capacité à reconnaître l'espèce à laquelle appartient un individu est offert par la cogitative qui, en tant que mémoire, permet l'expérience par la répétition du souvenir. Aristote, au paragraphe II, 19 des *Seconds analytiques*, prêtait déjà cette capacité à certains animaux, sans la développer plus avant. Pour Bacon, cette mémoire explique que certains traits distinctifs d'une espèce soient « assimilés » par l'animal, ainsi que certains traits particuliers de l'individu. Il reconnaîtra l'homme par la multiplicité des perceptions d'homme, sans pouvoir faire émerger le concept « homme », et son maître par une somme d'accidents caractéristiques, comme l'odeur ou le son de la voix. Il est donc d'ores et déjà possible d'entrevoir pourquoi Auriol lie l'individu vague à la capacité de désignation opérée par l'imagination : plus cette dernière est précise, plus l'individu pourra être connu.

Sed non excluditur particulare vagum, nam illud est ita commune sicut suum universale, et convertitur cum eo, ut aliquis color, aliqua lux, aliquis homo, aliquis bos. Cognoscere igitur universalia ab invicem et a particularibus, et particularia ab invicem per comparationem rei vise ad eandem prius visam, recolendo quod prius fuerit visa et nota videnti, facit hic secundum modum comprehendi per visum.²⁶⁶

Bacon considère donc l'individu vague comme l'intermédiaire entre le particulier et l'universel par l'intermédiaire du « commun », catégorie épistémique si difficile à penser chez Aristote. Ici, le processus apparaît clairement. La cogitative saisit un particulier et opère ensuite, grâce à d'autres souvenirs, une opération de comparaison et d'extraction de traits communs, jusqu'à parvenir à cet intermédiaire qui permet de constater d'un individu qu'il est « une certaine chose », bien que cela n'offre pas l'accès à la quiddité en question ni la capacité de la

²⁶⁵ Roger Bacon, *Perspectiva*, pars ii, dist.3, c.9, éd. Lindberg (1996), p. 246, in A. Oelze, *Animal Rationality : Later Medieval Theories 1250-1350*, Brill, 2018, p. 85.

²⁶⁶ *Ibid.*, loc.cit.

nommer. Il est donc probable que Bacon soit à l'origine de cette idée de ratiocination nécessaire, de mouvement de comparaison, qui va, par l'intermédiaire de Scot, conduire à lier individu vague et connaissance abstractive. Le fait qu'il accorde cette capacité à l'estimative explique par ailleurs peut-être aussi pourquoi l'imagination, faculté plutôt minimisée chez les franciscains, prendra une telle place chez Auriol. Quoi qu'il en soit, lorsqu'Auriol fera mention de l'individu vague, il le fera dans la terminologie baconienne, celle que l'on trouve par exemple ici :

Si vero nomen hoc transmutatur ad aliquod singulare unum, sicut et hoc nomen « homo » scilicet transmutatur ad Socratem designandum, tunc non convertitur cum ente in universali, convertitur tamen bene cum ente in particulari. Sic transmutatur hoc nomen « ens » ad ens aliquod signatum ; distinguimus enim particulare vagum et particulare signatum et individuum vagum et signatum, et ita possumus dicere unum vagum et unum signatum.²⁶⁷

Si le terme *d'individuum signatum* est déjà courant en logique au XIII^e siècle, seul Bacon le pose – à notre connaissance du moins – face à l'individu vague, ses prédécesseurs et contemporains ayant tendance à l'opposer à l'universel comme l'on oppose le nom commun au nom propre. Bacon propose donc une pensée ternaire, héritée d'Avicenne, qui pose, en ontologie, l'individualité, l'universalité et une nature générique commune entre les deux. De manière patente, Auriol reprendra cette pensée ternaire mais en la déplaçant légèrement vers l'intellect, peut-être sous l'influence d'Olivi, qui peut être tenu pour point de passage, dans ce contexte, au sein de l'itinéraire conduisant l'estimative à devenir imagination. Olivi affirme en effet d'abord ceci :

Nec mirum, quia nec aliquod universale rerum intellectualium potest intelligere, nisi simul cogitet aliquod particulare vagum vel signatum illius universalis²⁶⁸

Cette nécessité pour l'intellect saisissant un universel d'être corrélé dans le même instant à un particulier, déjà relevée chez Auriol, apparaît ici chez Olivi sous deux aspects : le particulier en question peut être ou bien un *individuum signatum*, ou bien un individu vague. Toute appréhension de l'universel s'accompagne de la perception d'un individu, quand bien

²⁶⁷ *De Signis*, par. 47, p. 146-148.

²⁶⁸ Olivi, *II Sent.* q. 74, p. 117.

même il ne serait qu'un « certain individu ».²⁶⁹ Cette perception, selon Olivi, a lieu dans l'imagination²⁷⁰, qui reçoit les espèces sensibles déposées dans la mémoire. L'individu produit est donc soit tel individu, soit une entité composée à partir des différentes perceptions sensibles, devenant un « type », une image standardisée et stabilisée, de l'universel auquel appartient l'individu en général. Ce n'est donc pas, à proprement parler, la saisie intuitive d'un universel mais la représentation d'un être particulier à un degré de généralisation qui exclut la conformité entre la représentation et son référent mondain. La vue du concept s'appuie donc sur une vue sensible, de la même manière que, chez Auriol, aucune intuition intellectuelle ne peut avoir lieu sans saisie d'un phantasme, que celui-ci provienne d'une intuition sensible, d'un souvenir ou de la création d'un individu vague dans l'imagination. Beaucoup d'éléments que nous retrouverons chez Auriol sont donc présents dans les textes d'Olivi : la nécessité de la double saisie, sensible et intelligible, de l'individu pour en extraire l'universalité ; le rôle primordial accordé à l'imagination dans ce processus ; l'impératif de disposer d'un être intentionnel saisi sur le mode de la présence pour opérer l'universalisation ; la nécessité d'une opération discursive de comparaison et de ratiocination pour extraire abstractivement l'universel ; et enfin le rôle de l'individu vague comme réalité intermédiaire, liée à l'imagination et à l'intellection :

Quia tamen nullum sensibile, et praecipue quantitas et figura et situs, non potest a nostro intellectu intelligi aut cogitari, nisi per actum imaginationis vel sensus communis sibi praesentetur : idcirco memorialis species ipsius intellectus non potest aliquod sensibile sufficienter intellectui repraesentare, nisi subjectatur et coassistat ei actus imaginationis vel sensus communis. Unde etiam universales species sensibilibus non potest cogitare nisi cogitando aliquod particulare vagum vel signatum per actum imaginationis vel sensus communis sibi praesentatum. Nec mirum, quia nec aliquod universale rerum intellectualium potest intelligere, nisi simul cogitet aliquod particulare vagum vel signatum illius universalis ; pro eo quod universale nihil reale dicit aut ponit nisi in particularibus suis, unde potius

²⁶⁹ Cette nécessité explique pourquoi certains penseurs, à l'instar de Berkeley, récusent la possibilité pour la représentation de s'élever au-delà de la généralité. Ce sera encore le cas chez Russell, pour lequel la représentation s'achève dans le vague, quand l'universel ne peut être connu que par intuition, ou acquaintance selon son langage : « It is obvious that what you see of a man who is 200 yards away is vague compared to what you see of a man who is 2 feet away ; that is to say, many men who look quite different when seen close at hand look indistinguishable at a distance, while men who look different at a distance never look indistinguishable when seen close at hand. Therefore, according to the definition, there is less vagueness in the near appearance than in the distant one. There is still less vagueness about the appearance under the microscope. It is perfectly ordinary facts of this kind that prove the vagueness of most of our knowledge, and lead us to infer the vagueness of all of it. », p. 90 ; « Vagueness and precision alike are characteristics which can only belong to a representation, of which language is an example. They have to do with the relation between a representation and that which it represents » B. Russell, « On vagueness », Première publication in *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (Juin 1923), p. 84-92, p. 86.

²⁷⁰ Pour un exposé détaillé, nous renvoyons à J. Toivanen, *Perception and the internal senses*, *op.cit.*

abstrahitur distinguendo rationem eius a rationibus individualibus sibi adiunctis quam separando ipsum ab illis.²⁷¹

Dans ce texte, Olivi oppose l'intellection de l'universel à la « cogitation » de l'individu vague, dans les puissances sensibles, puissances qui permettent de réaliser l'opération d'abstraction, cette cogitation ayant vraisemblablement la capacité d'opérer des distinctions et des généralisations préliminaires à l'intellection proprement dite. Ce qui doit être relevé, c'est la difficulté, pour les prédécesseurs d'Auriol, de trancher définitivement quant au statut de cet être étonnant qu'est l'individu vague. Ils attribuent son existence à des facultés intermédiaires mais souvent peu définies, adjuvantes de l'acheminement vers l'universalité sans pour autant y conduire elles-mêmes. La contribution d'Auriol, sur ce point, peut dès lors susciter notre intérêt.

Auriol, fidèle en cela à Scot, évoquera l'individu vague plus volontiers lorsqu'il faudra penser l'intellection des individus que lorsqu'il faudra penser l'intellection des universaux. Néanmoins, ce qu'il explique sert à définir un certain nombre de points fondamentaux d'une connaissance ascendante comme descendante. Auriol définit l'individu vague en l'opposant à l'individu *signatum*. Ce dernier est conçu comme étant un individu identifiable *hic et nunc*, répondant à un impératif de désignabilité et de démonstrabilité – au sens du démonstratif et pas de la démonstration. On lit par exemple dans la distinction 35 du premier livre des *Sentences* :

Praeterea, individuum potest accipi vel vagum vel signatum vel signationi substratum. Vagum quidem ut aliquis homo. Substratum vero ut numeralis natura quae subiecta est situi et relationi demonstrabilitatis, constat enim quod designabilitas aut signatio respicit aliquod substratum quod universale non est, sed potius individua natura.²⁷²

L'opposition entre *individuum signatum* et *substratum signationi*, si elle étonne au premier abord, doit se comprendre par le fait que les deux individus – vague et désigné – sont des êtres intentionnels, c'est-à-dire que le caractère vague ou bien le caractère localement et temporellement identifié de ces individus sont une caractéristique de l'objet intentionnel et non de l'étant intramondain. Dès lors, le substrat de ces deux individus est la chose extra-mentale, susceptible d'être intelligée.

La distinction 11, dans le deuxième livre, explique ce mouvement intentionnel permettant la désignation de l'individu :

²⁷¹ *II Sent*, q. 74, p. 117.

²⁷² *I Sent*, dist. 35, part.4, p. 8 (Electronic Scriptum).

Item, individuum potest accipi vel vagum, vel signatum sive demonstratum, vel demonstrationi et signationi substratum. Vagum quidem, ut alius homo ; substratum vero, ut natura quae substrata est relatione designationis et demonstrabilitatis. Constat enim quod demonstrabilitas aut designatio respicit substratum, quod quidem universale non est, sed magis individua natura, ita quod esse hoc vel illud non addit super substratum, nisi modum quo cognoscitur et attingitur a cognoscente, attingitur enim notitia demonstrativa et situati, et sub quoddammodo lineari.²⁷³

Si, pour Auriol, atteindre l'individu en tant que désigné est possible, il est nécessaire de saisir ce que cela signifie. D'abord, il ne s'agit pas d'un individu vague, « un certain homme », mais bien d'un individu identifiable entre tous. Néanmoins, l'intellect n'atteint pas ici la substance de l'individu, qui reste inconnue, mais l'identifie à la faveur d'une « ligne intentionnelle », permettant de situer intentionnellement l'individu dans l'espace et dans le temps. Le caractère intentionnel de cette situation est primordial. Auriol mentionnera l'expérience de pensée voulant que deux corps glorieux occupent le même espace au même moment en expliquant que l'intellect conserve alors la capacité de les désigner comme « ceci » ou « cela » dans la mesure où il peut, intentionnellement, opérer une distinction. Selon Auriol, l'identité des indiscernables est avant tout épistémique et se range sur la capacité d'un intellect à désigner un contenu intentionnel en tant que ceci ou cela.²⁷⁴ La ligne intentionnelle peut être soit directe, soit en forme de spirale, insinuant l'existence d'une connaissance indirecte de l'individu. Il faut néanmoins comprendre comment, à partir d'une intuition sensible, ces deux chemins peuvent se dessiner, et donc saisir le rôle que jouent l'individu vague et l'imagination dans ce processus. Selon Auriol, il faut d'abord considérer l'individu *signatum*, à l'instar de l'*esse apparens*, comme la combinaison indissociable de deux éléments :

Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum dico individuum signatum, duo dico sive constitutum ex duobus, scilicet ex designatione ipsa et eius termino, quod est substratum ipsi designationi ; dico tunc quod substratum non potest immediate per speciem aliquam in intellectu existentem demonstrari, potest autem repraesentari per speciem illam mediante designatione.²⁷⁵

²⁷³ *II Sent*, d.11, q. 5, a. 2, 143b (éd. 1605). Une transcription de la distinction, q.5, a.2 est disponible au sein de l'article de Suarez-Nani, T., « L'innato e l'acquisito : Pietro Aureolo e la conoscenza degli angeli », in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo : Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, L. Bianchi, C. Crisciani, eds., Florence, 2014, p. 135-194.

²⁷⁴ Tiziana Suarez-Nani, dans l'article précédemment cité, offre une analyse claire et détaillée de cet aspect difficile de la pensée d'Auriol.

²⁷⁵ *II Sent*, d. 11., 148a (éd. 1605).

Cet individu résulte de la combinaison entre l'opération intellectuelle permettant sa désignation par un déictique, traçant une ligne comme l'on montrerait du doigt, et le substrat permettant cette désignation, à savoir la chose extra-mentale. Auriol précise que cet individu demeure inaccessible à l'intellect s'il ne passe pas par l'intermédiaire d'une « espèce »²⁷⁶, quant à laquelle il ne faut pas se méprendre. L'intuition sensible peut saisir l'individu comme tel mais en aucun cas en saisir la substance. Cette opération revient à l'intellect qui ne peut néanmoins ni procéder par intuition, ni par abstraction. Pour être plus précis, l'abstraction est possible mais elle ne peut, selon toute vraisemblance, pas aller jusqu'à la connaissance plénière de cette substance. L'individu incommunicable demeure *in fine* inconnu. L'*individuum signatum* est donc un mode de l'être apparent, une manière pour la chose connue d'apparaître *en tant que désignée*. Il est l'être intentionnel présent à l'intellect renvoyant au « ceci » présent dans l'intuition sensible comme entité individuelle extra-mentale. Néanmoins cette affirmation pose des difficultés puisqu'Auriol pose la capacité pour l'intellect d'atteindre l'individualité, ce qui ne va pas de soi.

Primum siquidem non, verum est enim loquendo de intellectu nostro quod species, quae imprimatur in intellectu, repraesentat individuum vagum, utpote aliquem hominem vel aliquam lineam pedalem. Si ergo debeat intelligi linea signata, et hoc oportet : vel quod intellectus recipiat speciem repraesentantem lineam ut hic et modo situati, quod impossibile est, ut saepe dictum est ; aut quod recipiat speciem repraesentantem signationem quam facit imaginatio, et sic per speciem alicuius lineae vagae et signationis imaginariae coniuncti, intelligit mens lineam hanc signatam, non quidem signatam per intellectum, sed per imaginationem, et sic intellectus intelligit rem signatam, et tamen signare eam non potest. Secundum hoc ergo patet quomodo species recepta in intellectu possibili, licet non representet nisi individuum vagum, appropriatur tamen signato per speciem illius actus quo res illa signatur, qui est actus imaginationis. In Deo vero quomodo sit postmodum apparebit. Quod autem dictum est de speciebus, intelligendum est de actibus, si species non ponantur.²⁷⁷

Lorsqu'il précise sa pensée, Auriol montre que l'objet intentionnel perçu par l'intellect est en fait l'individu vague, auquel des éléments de désignation sont ajoutés grâce à une opération de l'imagination. Il est donc clair ici que l'individu vague devient objet de l'intellect. La connaissance du particulier est due à l'imagination, qui permet la « signation » mais pas à l'intellect, qui peut connaître cette désignation mais non la produire. Néanmoins, l'intellect y

²⁷⁶ Dans la même distinction, nous y reviendrons, Auriol récuse l'usage des *species* comme entité représentationnelles lors d'une connaissance au présent.

²⁷⁷ *I Sent*, d. 35, part. 4, p. 12 (Electronic Scriptum). La dernière phrase rend patent le refus des espèces.

accède, et cette connaissance de l'individu par l'intellect se fait sous la forme du vague, dans un mouvement d'intellectualisation de ce qui était dû, chez Avicenne, à l'estimative. L'on peut donc supposer, chez l'homme, la trajectoire suivante : la chose est perçue par l'intuition sensible puis la connaissance abstractive extrait un certain nombre de traits génériques sans néanmoins que la quiddité individuelle puisse être atteinte. Dès lors, elle ajoute un certain nombre de caractères accidentels à l'individu générique – ici une localisation et une temporalité intentionnelles, dues à l'imagination – permettant de le distinguer de tout autre individu en l'absence de la saisie de sa différence individuante. Certes, le mouvement apparaît clairement, et la revendication de la nécessité, pour Auriol, d'un travail conjoint des puissances de l'âme trouve ici une illustration particulièrement précise. Cependant, si l'imagination est responsable de la situation spatio-temporelle en traçant cette ligne intentionnelle du vague vers le « ceci », l'on ne comprend pas bien ce qui différencie l'individu vague d'une essence indifférente, et dès lors l'utilité de cette catégorie épistémique. Russell Friedman appuie cette analyse et creuse le paradoxe en affirmant que « the concept of the vague individual is shared among a group of singulars and is therefore the intellect's proper object. »²⁷⁸ L'individu vague devient donc ce qui permet à l'intellect de connaître l'individu et, s'il ne semble pouvoir être manipulé que par des opérations de l'imagination, il n'en est néanmoins ni le produit ni la fin. Expliquer cette difficulté nécessite de conserver à l'esprit la thèse aurélienne selon laquelle tout l'appareil cognitif contribue à la formation de l'être apparent, et selon laquelle cet être est toujours et avant tout un concept. L'individu vague n'est donc pas une espèce sensible dépouillée des caractères individualisants, mais un concept général formé d'une somme de prédicats. Le rôle de l'imagination est alors plutôt de reconstruire, après l'intuition sensible et l'abstraction par l'intellect d'un certain nombre de traits constants, un itinéraire intentionnel permettant de bâtir l'image de ce qui identifiera l'individu entre tous. La perception sensible fait émerger des traits qui devront par la suite subir le traitement de l'intellect qui en découvre la généralité, avant que l'imagination ne permette de déterminer ce qui, dans la perception, n'avait trait qu'à *cet individu-ci*, à savoir donc l'espace et le temps intentionnel. La mesure, au fond, est donc celle de l'esprit.

Sic igitur patet quomodo noster intellectus intelligit singulare. Vagum enim intelligit per se sicut et universale, est enim communicabile, nec cognoscibile demonstrando aut designando, sed absolute absque iudicio materiali et demonstrativo seu lineali. Singulare vero

²⁷⁸ « Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars », *Vivarium*, 38, 2000, p. 177-193., p. 15.

substratum non intelligit nisi ponendo differentiam inter actum imaginationis designativum quo dicimus, imaginando albedinem, « istam » vel « illam », et illud ad quod talis actus demonstrativus terminatur. [...] Individuum vero signatum in quantum signatum similiter intelligitur, mediante actuali demonstratione imaginationis. Accipiendo enim actum designativum imaginationis et terminum substratum signationi simul, in quantum huiusmodi intelligitur individuum signatum in actu, ut haec albedo vel illa.²⁷⁹

L'individu vague est donc ce qui permet à l'intellect de connaître l'individu sous un certain mode, celui d'être connu en tant que désigné. Il est intéressant de noter ici qu'Auriol le considère comme étant l'individu *signatum* auquel l'on aurait enlevé le *judicio materiali et demonstrativo seu lineali*. Par déduction, l'on peut donc conclure que cette triple opération judiciaire revient à l'imagination qui collabore ici avec l'intellect ayant extrait les prédicats « communs » de l'individu perçu. Bien que n'utilisant pas le terme d'estimative, il est cependant notable qu'ici Auriol accorde à l'imagination la capacité d'opérer des jugements en ce qu'elle peut sélectionner et ajouter les prédicats strictement nécessaires à l'identification de cet individu. L'imagination, adjuvante de l'abstraction, permet de rendre la substance à son incommunicabilité, par le truchement de l'être intentionnel, sans avoir eu à connaître l'inconnaissable. L'effort d'Auriol est donc ici patent, la *colligentia potentiarum* lui permettant d'envisager la possibilité d'atteindre le substrat d'un être apparent qui, sans cela, serait demeuré interdit à l'intellect.²⁸⁰

Le recours à l'individu vague permet donc à Auriol de conserver le postulat métaphysique fort qui est le sien – la primauté absolue de l'individu – tout en n'entraînant pas la conséquence d'une inconnaissabilité totale. Le substrat demeure inconnu s'il s'agit de posséder absolument sa quiddité individuelle. Néanmoins, les puissances de l'âme sont ajustées aux modes d'être de la substance, et son *esse apparens*, en tant que mélange indistinct entre la chose et les facultés cognitives, permet d'offrir les aspects de la chose que l'intellect veut saisir.

²⁷⁹ *I Sent*, d. 35, part. 4., p. 12 (Electronic Scriptum).

²⁸⁰ L'analyse de Russell Friedman, bien qu'elle ne traite pas immédiatement de l'individu vague, tend à corroborer nos propos : « Knowing a singular as signed, i.e. in a particular position with respect to the cognizer, has nothing necessarily to do with the actual position of the singular itself, it is a way of cognizing or of apprehending the singular (modus cognoscendi aut apprehendendi) As we saw above, an individual's representation (species), that otherwise would indifferently represent any individual of the species, is "appropriated" or made unique to the individual by the soul's act of designating or demonstrating the object, setting it at the end of one particular intentional line. », « Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars », *art.cit.*, p. 184.

Même si ce thème ne concerne pas immédiatement les enjeux de ce travail, mentionnons néanmoins rapidement la manière dont Auriol pense la connaissance intellectuelle de l'individu par les pures intelligences. Il y déploie ceci d'important que, selon lui, l'acte de désignation opéré par l'imagination peut être intégré dans une espèce totale, et non opéré en deux temps comme pour l'intellect humain, rendant dès lors possible sa saisie par des intelligences séparées. Lorsqu'il quitte la démonstration de la connaissance du singulier par l'homme pour aborder celle qui est permise à l'Ange, Auriol commence par rappeler les prémisses déjà mises en place, qui demeurent donc valables pour l'Ange, qui peut connaître l'individu en tant que vague ou en tant que désigné. Le vague étant pour Auriol objet de l'intellect, cela ne pose pas de difficulté particulière. Cependant, il devient plus difficile de comprendre comment il peut être le truchement par lequel l'intellect redescend vers l'individualité désignée.

Quantum ad primum sciendum est quod individuum est duplex, quoddam signatum, ut ille vel iste, quoddam abstractum a designatione et situ, ut quidam Angelus et quaedam anima, quae designari et demonstrari non possunt, ut dictum est alias.²⁸¹

La ligne permettant la désignation, qui s'ajoute donc à l'individu en tant que substrat, ne possède qu'un être intentionnel. Comme pour toute intention, elle relève chez l'homme d'une action des puissances de l'âme – l'imagination en l'occurrence –, qui spatialise et localise le contenu objectif. Or Auriol affirme que, pour l'Ange, cette action peut être incluse au sein d'une espèce et rendre donc cette désignation passive.²⁸²

Sic ergo individuum signatum, in quantum huiusmodi est, compositum ex illa re et passiva designatione, includens obiective etiam activam designationem, et tale constitutum important pronomina, cum dicitur ille vel ille et illud totale, scilicet hic lapis vel ille homo, in quantum huiusmodi, dissimile est omni alteri, quam distinctionem dat primo illa designabilitas. Tale enim signatum plurificari non potest, nec possunt plures lapides reperiri quorum quilibet sit hic lapis, et illud totale potest habere similitudinem propriam, et ideo potest esse species aliqua in Angelo repraesentans illud totale, quod esset appropriata alicui individuo signato, non immediate et quod illa signet illud, sed mediante demonstratione ; in quantum enim repraesentat non solum lapidem distinctum, sed etiam illam designationem

²⁸¹ *II Sent*, d. 11., q. 4, a. 2, 143a (éd. 1605).

²⁸² Tiziana Suarez-Nani, dans l'article déjà cité, analyse avec acuité cet aspect de la pensée aurélienne. Nous reprenons ici certaines de ses conclusions.

mediante actu imaginationis vel sensus in tantum repraesentat hunc lapidem sensus in tantum
repraesentat hunc lapidem distincte ab alio.²⁸³

Au contraire de l'homme, l'Ange connaît l'individu au travers d'une espèce. Cette espèce possède la particularité de contenir en elle-même ce que l'intellect ne peut connaître de l'individu, c'est-à-dire ce qui revient à la puissance imaginative. Pour Auriol, l'individu est connaissable par soi et c'est l'inadéquation de nos facultés qui nécessite ce truchement de l'imagination. Dès lors, si une espèce contient d'ores et déjà à la fois le mouvement de désignation et la réalité sur laquelle il s'applique, ce contenu devient saisissable par l'intellect puisque c'est précisément ce qu'obtient l'homme après l'opération abstractive. Ainsi, « in virtù di questa distinzione, Aureolo precisa ulteriormente che la rappresentazione di un individuo in quanto designato esige soltanto la designazione passiva –cioè la sua attitudine ad essere designato da un atto dell'anima –, poichè il composto di sostrato e designazione passiva include già oggettivamente (objective) l'atto di designazione della cosa »²⁸⁴

Pour l'Ange, l'individualité est donc connaissable aussi bien comme vague que comme désignée, par l'intermédiaire d'une espèce qui embrasse la totalité d'un mouvement qui ne s'effectue que médiatement pour l'homme, à savoir l'intention accompagnée – ou non – de l'acte imaginatif de démonstration.

Dieu ne pouvant recevoir d'espèce sans nuire à son immutabilité, Auriol ne peut lui accorder strictement le même mode de connaissance de la réalité individuelle. L'édifice sera alors complexifié, bien que les prémisses demeurent identiques :

Sed nec ista ratio cogit, immo peccat per fallaciam equivocacionis, universale enim et singulare possunt accipi vel pro eo quod est universale et particulare vel pro intentionibus universalitatis et singularitatis. Novit igitur Deus intentionem universalitatis et singularitatis et intentionem individui vagi et signati.²⁸⁵

À première vue, il semble qu'Auriol accorde à Dieu, bien que celui-ci soit dénué d'imagination, les mêmes outils de connaissance du singulier qu'à l'homme, en ce qu'il peut connaître l'intention (ou concept), selon ses quatre modes : en tant qu'universelle, singulière,

²⁸³ *Ibid.*, a. 4, 148b (éd. 1605).

²⁸⁴ T. Suarez-Nanni, « *L'innato e l'acquisito*, », *art.cit.*, p. 156. La manière dont s'opère cette désignation passive enfermée dans une espèce, demeure cependant mystérieuse. Il est difficile de déterminer comment l'Ange, qui ne dispose pas d'espèce infuse, peut recevoir un contenu qui contient passivement un mouvement de l'imagination. D'où vient-elle ? À notre connaissance, Auriol ne fournit pas de réponse.

²⁸⁵ *I Sent*, d. 35, part. 4, p. 15 (Electronic Scriptum).

vague ou désignée. Si Auriol le permet, c'est d'abord – le texte le rend visible – parce que connaître un individu en tant qu'intention n'est pas connaître un individu tout court, *in rebus*, et, parce que Dieu comme l'Ange ne possèdent pas le corps qui leur permettrait d'accéder à la réalité par l'intuition sensible, il n'en demeure pas moins qu'ils peuvent la connaître grâce à l'être intentionnel de l'individu. Bien entendu, dans le cas présent, ces intentions ne seront pas mêlées d'imagination. Au contraire de l'Ange néanmoins, la solution ne résidera pas ici dans la possession d'une espèce mais dans la connaissance que possède Dieu de sa propre essence :

Sed hic modus dicendi non tollit difficultatem, quamvis enim ex Dei activitate possit a priori probari quod deitas similitudo sit et exemplar, non solum quoad formam, immo quoad materiam (materia vero, etiam secundum eos, non est principium individuationis nisi in quantum est individuata, est autem hoc commune omnibus individuis eiusdem speciei, scilicet quod quilibet componitur ex hac materia et hac forma), et per consequens Deus habet similitudinem omnium individuorum quoad materiam et quoad formam, non tamen per hoc probatur quod divina essentia representet individua ut signata sunt et distincta, sed potius prout conveniunt in natura specifica quae componitur ex materia et forma aut in ratione individui vagi in quantum quodlibet est aliquod hoc, compositum ex aliqua hac materia et ex hac aliqua forma.²⁸⁶

L'essence divine contenant par elle-même les similitudes des choses sur un mode exemplaire, et l'individuation n'étant pas, chez Auriol, assurée par la matière mais étant au contraire un fait principiel irréductiblement lié au composé de matière et de forme, il n'est pas exclu que Dieu connaisse en son essence l'individu, puisque cela ne signifie pas pour lui connaître un corps singulier. Connaître un individu en connaissant son essence peut donc, dans un premier temps, signifier pour Dieu le connaître en tant qu'individu vague, c'est-à-dire sans les accidents purement matériels, puisque tout individu vague est nécessairement connu selon ses caractères communs, donc en tant que composé de matière et de forme. Auriol ajoute que cette connaissance incomplète est insuffisante, tout en refusant à Dieu une connaissance intuitive et immédiate du singulier. Dieu ne pouvant recevoir d'espèce, la solution devrait donc résider dans le fait de lui accorder de pouvoir opérer lui-même l'acte de désignation, par une intellection abstractive par exemple. Auriol le refuse, cette opération ne pouvant être assurée que par l'imagination. La médiation nécessaire à la connaissance de l'individu *signatum* devra avoir lieu sur un autre mode :

²⁸⁶ *I Sent*, d. 35, part. 4, p. 19 (Electronic Scriptorum).

Praeterea, inconveniens est dicere quod deitas mediante actu causato imaginationis creatae aliquid representet et non immediate. Sed iste modus videtur hoc ponere. Igitur stare non potest. Praeterea, actus ille quo individuum demonstratur ita est singularis, sicut et ipsum individuum, et per consequens totum constitutum individuum remanebit. Sed deitas immediate repraesentare non potest individuum, ut dictum est. Ergo nec illud totale immediate repraesentabit.²⁸⁷

La solution résidera pour Auriol – nous l'évoquons simplement²⁸⁸ – dans la thèse selon laquelle l'essence divine contenant l'infinité des similitudes possibles avec le créé, Dieu connaît dénominalement l'*individuum signatum* en connaissant sa propre essence. Il ne s'agit donc pas d'une connaissance directe, ni d'une opération de désignation, mais de la possession d'une similitude de ce qui est avant tout une entité totale et première, l'individu. La similitude comprend en elle-même, puisqu'elle est celle d'une réalité première émanant de Dieu, l'opération de désignation. En connaissant médiatement l'individu désigné, il faut donc admettre que Dieu n'accède à l'individu que par le prisme de la similitude d'un objet intentionnel. La similitude au sein de l'essence divine n'est en effet pas celle de l'individu, mais de l'*individuum signatum*, qui est lui-même une intention comprenant de manière indistincte le substrat *in rebus* ainsi que l'opération de désignation :

Deitas est similitudo appropriata omnium individuorum signatorum, non quidem immediate, quasi demonstret ea et signet, sed mediante demonstratione. In quantum enim repraesentat non solum lapidem certum et distinctum in se, sed cum hoc demonstrabilitatem aut demonstrationem ipsius lapidis quam importat hic lapis, in tantum divinus intellectus intelligit hunc lapidem vel illum signatum.²⁸⁹

Il apparaît donc clairement ici que cette similitude, principielle certes et causalement première, n'en est cependant pas moins une perpétuation de l'affirmation de la nécessité d'un acte imaginaire, et de celle d'une intuition sensible, pour la connaissance de l'individu. Dieu n'y accède que parce que son essence enferme et rend possible un acte qu'il ne peut pas lui-même effectuer, qui implique le traçage d'une ligne intentionnelle par l'imagination, situant l'individu ici et maintenant dans l'esprit qui le conçoit. L'unique solution pour Auriol consiste donc à médiatiser cette connaissance, pour l'Ange comme pour Dieu, en la rendant tributaire

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁸⁸ Sur ce point, nous renvoyons à Conti, A., « Divine Ideas and exemplar causality in Auriol », in *Vivarium*, 38/1, 2000, p. 99-116.

²⁸⁹ *Ibid.*, loc.cit.

d'un acte dont les intelligences séparées ne sont pas les agents. Cette connaissance n'est nullement permise – cela doit être signalé – en accordant la possibilité d'une intuition intellectuelle du singulier à Dieu²⁹⁰ ou aux Anges. Le rôle de l'imagination apparaît donc ici comme déterminant, à quelque étage de la hiérarchie ontologique que ce soit.

Conclusion partielle

Partant des origines de la distinction posée par Scot entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, cette étude a cherché à montrer que, s'il est effectivement évident que la cristallisation du débat s'opère, comme l'a bien montré Camille Bérubé, autour du problème de la connaissance du singulier, il est néanmoins fondamental de penser, plus que l'intuition, le rôle de l'abstraction au sein de ce processus. Cette dernière nous semble constituer le pivot et, la plupart du temps, le mode d'accès privilégié au réel prôné par les franciscains, ou du moins, puisqu'il est difficile d'unir tant de pensées en un tout unifié, chez Scot suivi par Auriol. Cette affirmation conduit à repenser les rôles des puissances internes au sein de l'intellection et des êtres intentionnels qui en dépendent. L'enjeu, dans l'explicitation de ces querelles noétiques, nous semble donc moins être la possibilité ou l'impossibilité de l'intuition – qui a eu tendance à être traitée de manière privilégiée par la recherche – que le statut des entités intermédiaires entre la chose et la vérité quant à la chose. Entre l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle, tout un réseau d'opérations imaginatives ou abstractives rendent adéquate la connaissance du réel. Ces entités intermédiaires permettent de déterminer comment, jusqu'à Guillaume d'Ockham, se développe un primat du concept et de la signification. Chez Auriol – nous l'avons constaté –, toute intellection dépend d'une intuition sensible préalable, qui permet la position d'un *esse apparens* ayant la forme d'un concept. Cet être intentionnel, apparition nécessaire à toute connaissance, ne naît qu'à la faveur d'une action de l'intellect qui, néanmoins, n'opère jamais sans phantasme, que la chose soit connue *praesentialiter* ou non. Il est donc désormais nécessaire d'étudier plus avant ce rôle du phantasme, notamment en comprenant le lien fort que pose Auriol entre imagination et abstraction.

²⁹⁰ Joël Biard, dans son article « La "science divine" comme paradigme du savoir chez quelques auteurs du XIVe siècle : Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini », in *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Peeters 1999, p.189-202., explique les causes de cette affirmation.

DEUXIÈME PARTIE : L'IMAGE

Introduction

L'esse apparens, manière si particulière de penser l'intention au XIV^e, bien qu'il soit absolu et composé sans pouvoir les départager de la chose même et de l'opération de l'intellect, reste, les développements précédents auront permis de le comprendre, tributaire d'un schème que l'on pourrait considérer comme une résurgence thomiste, celui de la *conversio ad phantasmata*. Ceci peut être interprété comme étant dû, d'une part, au rejet opéré par Auriol de tout principe d'individuation, que ce soit la matière de Thomas ou l'haecceité de Scot, au profit de l'individualité comme fait tout aussi premier, absolu et sans mélange que l'est *l'esse apparens*, modèle sur lequel ce dernier a été pensé. Dès lors, il devient impossible de penser une propriété appartenant à l'individu en propre permettant son intellectualisation, ce qui explique l'attention portée par Auriol sur le caractère agent de l'intellect d'abord, mais aussi et surtout sur le rôle des puissances de l'âme dans le processus cognitif. Si l'individu ne porte pas en lui-même de propriétés intelligibles, toute la noétique s'en trouve modifiée, dans la mesure où la forme essentielle ne réside pas dans l'être et ne peut dès lors être simplement reçue ou abstraite, de la même façon que l'objet premier et fondamental de l'intellect ne peut être, chez Auriol, l'individu mais au contraire nécessairement les quiddités. Cela ne signifie néanmoins pas, pour Auriol, renoncer à tout fondement réaliste des universaux ni à récuser toute possibilité d'intellection du singulier. Nous l'avons montré précédemment, l'individu vague comme objet de l'intellect sert par exemple de truchement utile à la connaissance de l'individu désigné, intention la plus singulière qui soit. La fondation de *l'esse apparens* sur le phantasme apparaît alors clairement, et il devient tangible qu'Auriol s'inscrit en faux vis-à-vis de son ordre en rendant la médiation nécessaire pour toute intellection du singulier. Russell Friedman, dans un article fondamental, l'avait déjà démontré : « Forming a concept of a singular as singular, according to Auriol, is not something that we get "automatically" as an integral part of cognizing the singular ; rather it is a special way of cognizing the singular, in which the intellect

works together with the imagination and its product, the phantasm. »²⁹¹ Il faut néanmoins aller plus loin et admettre que le phantasme, selon l'évêque d'Aix en Provence, est nécessaire à *toute* intellection, et non uniquement celle du singulier.

Cette attention particulière accordée au phantasme doit être réarticulée au statut que possède l'intuition intellectuelle chez lui, qui n'est pas conçue comme une fin pour l'homme : son existence corporelle *in via* la rend insuffisante et tributaire des sens internes. Si elle fait luire la quiddité d'un être, des médiations sont nécessaires avant et après cette saisie pour parfaire cette intellection, à l'instar de ce que l'on trouvait chez Scot, qui corrélait intimement intuition et abstraction. Cette place prépondérante accordée au sens internes n'a pas seulement pour effet de fonder le modèle de l'intuition sur celui de la vue mais aussi de penser l'abstraction comme étant l'analogue intellectuel de l'imagination sensible. Ce pas important, qui ancre la philosophie aurélienne dans la postérité d'Averroès, est franchi lorsqu'il récuse la pertinence de l'usage du terme d'abstraction au profit de celui d'*imaginatio per intellectum*. La connaissance, dont l'intuition n'est pour Auriol que l'un des quatre modes, sera alors majoritairement placée sous l'égide de cette *imaginatio*.

Si donc le statut de l'*esse apparens* a été précédemment étudié, cette qualification de l'abstraction réclame l'exégèse de son fondement théorique. L'*esse apparens* comme fait principiel et absolu repose sur des fondements qui ne lui sont pas immédiatement assimilables et, si Auriol pense à *partir* de l'être apparent, il n'en reste pas moins que, lorsqu'il le conçoit, c'est le composé individuel qu'il a en tête. De la même manière que l'individu est indistinctement âme et corps, l'être apparent provient de l'âme et du corps, et ce fruit indissoluble est le fruit d'un mélange naissant dans la perception et aboutissant au dire. C'est cela dont il nous faut rendre compte. D'abord en explicitant ce qu'Auriol désigne par *imaginatio per intellectum*, où la marque d'Averroès s'énonce comme prépondérante, soulignant un aspect peu signalé par les commentateurs²⁹². Ensuite, il faudra descendre encore et déterminer le statut de l'intention dans son rapport au phantasme, c'est-à-dire le lien entre image et intellection, rendu plus incertain par le refus d'Auriol de considérer l'intellection comme résultant d'une relation de similitude tout en affirmant la nécessité du phantasme pour l'intuition comme l'abstraction. Enfin, nous pourrions comprendre le lien entre le concept, le signe et le discours,

²⁹¹ « Peter Auriol on Intellectual cognition on singular », *art.cit.*, p. 16.

²⁹² Signalons les exceptions notables que sont Tiziana Suarez-Nani, Stephen Brown, Jean-Baptiste Brenet et Alain de Libera. Cf. bibliographie.

la théorie aurélienne ancrant son lexique épistémique dans celui des opérations grammaticales et sémantiques, révélant ainsi d'une pensée de l'intellection comme ordonnée à la parole.

I. Imaginatio per intellectum

La thèse selon laquelle certaines opérations intellectuelles appartiennent à ce qu'il serait juste de qualifier comme étant une *imaginatio per intellectum* apparaît très tôt dans l'œuvre d'Auriol, dès son *De Principiis*, ce qui manifeste une lecture attentive d'Averroès. Celui-ci emploie en effet plusieurs fois l'expression, dans son *Grand Commentaire*, mais aussi dans le *Commentaire de la Métaphysique*. Cette expression, qui ne laisse pas d'étonner, est utilisée par Averroès dans différents contextes, cosmologiques d'abord mais aussi noétiques, ce dont Auriol est bien conscient puisqu'il citera les textes en leur contexte. Étant donné les condamnations récentes dont les thèses averroïstes ont fait l'objet, il peut sembler inopportun d'utiliser une locution aussi connotée que celle d'*imaginatio per intellectum*, qui rappelle immédiatement l'idée de la cogitative comme opérateur intrinsèque de l'intellection chez l'homme, bien que la référence aux corps célestes, animés par un désir permis par une faculté imaginative, puisse tempérer cette audace. Néanmoins, force est de constater que, dans la pensée occidentale, aucun autre auteur, ni précédent ni suivant Auriol, n'en a fait usage. Thomas d'Aquin est le seul, à notre connaissance, à avoir réutilisé l'expression avant lui, dans un passage de son commentaire aux *Seconds Analytiques*, avant de la faire disparaître purement et simplement de son *Contra Gentiles*. Pourquoi Auriol choisit-il d'abandonner le terme d'abstraction, considéré comme trompeur et inadéquat, au profit de cette expression étrange et immédiatement – Auriol ne cache pas sa source – corrélée aux « erreurs » du Commentateur ? La revendication de cet héritage, avec lequel Auriol entretient une proximité bien plus importante que ses déclarations anti-averroïstes ne le laissent à première vue penser, intervient précisément lorsqu'il s'agit pour lui de nier les définitions scotistes de l'intuition et de l'abstraction. L'usage d'Averroès a donc trait au statut de l'objet intentionnel, à la construction de la théorie de l'*esse apparens*. L'analyse précise des occurrences de l'expression permettra de comprendre la place qu'occupe

l'abstraction dans la théorie auréolienne de la connaissance, Auriol allant jusqu'à affirmer que la théologie elle-même est une science imaginative.

a) L'expression dans le Grand Commentaire

L'expression *imaginatio per intellectum* naît dans la traduction latine du *Grand Commentaire* réalisée par Michel Scot et réputée pour son obscurité. Elle intervient dans plusieurs contextes distincts mais qui ont trait, chaque fois, au fait de concevoir une forme, d'obtenir la représentation intelligible d'une chose, quand la possibilité d'une jonction directe avec l'Intellect Agent est récusée. Si la distinction entre imagination et intellect est marquée chez Averroès, il applique néanmoins cette expression d'*imaginatio per intellectum* de manière privilégiée aux sphères célestes (en tant qu'elles possèdent une intelligence et un corps) conçues comme entités médiates entre l'Intellect Agent et l'homme. Cette expression désigne une faculté qui semble à première vue « mixte », ni véritablement intellectuelle, ni véritablement imaginative, du moins au sens où l'entendait Aristote qu'il commente. Ces êtres célestes, qui ne sont pas de purs intellects et sont par ailleurs dénués de sens, désirent et se meuvent à la faveur d'une capacité à connaître, via une faculté de « conception intellectuelle » qui sera traduite par *imaginatio per intellectum*²⁹³. Si Averroès revendique cela, c'est d'abord parce qu'il se souvient de l'effort d'Avicenne pour penser le mouvement des astres, tenu pour être produit par l'imagination souhaitant opérer le retour à son principe intellectuel. Dans la cosmologie avicennienne, l'Âme céleste meut la sphère par un mouvement de désir, désir du retour au principe en ce qu'elle est l'hypostase émanée de l'intellection de la nécessité par autrui. Elle est donc incomplète, souffre d'un manque. « Dès lors elle est atteinte par le désir, l'amour (*'ishq*) qui la porte vers ce qui n'est pas encore réalisé en elle, vers son principe de perfection. C'est pour y atteindre qu'elle mettra en mouvement le corps qui est en sa dépendance. Son existence est nécessaire dans la hiérarchie des êtres pour expliquer ce mouvement »²⁹⁴. Les Âmes célestes

²⁹³ Voir par exemple Richard Taylord, « Averroès », in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J. Gracia, T. Noone (éd.), Blackwell, 2002.

²⁹⁴ Avicenne, *Kitâb al-Najât*, traduction par Henry Corbin in *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg international, coll. « L'île verte », 1979, p. 84.

sont donc liées à un corps, le corps des sphères célestes, ce qui implique qu'elles ne soient pas des êtres purement intelligibles. Comme elles sont mêlées de matière – mais une matière céleste –, ce mouvement ne sera pas causé par un acte intellectuel mais par un acte d'imagination. Meriem Sebti insiste sur ce point : « Quant aux âmes des sphères célestes, elles sont liées aux corps des sphères et douées d'imagination en raison de leur attachement à un corps. Grâce à leur imagination, elles ont des représentations des choses particulières et inclinent vers elles. Il existe une correspondance entre les formes intelligibles contenues dans l'intellect divin et dans les intellects séparés et les images présentes dans les âmes célestes »²⁹⁵. Dans la mesure où ces Âmes tiennent leur être des Intellects purs et où la matière qui les compose est avant tout subtile, elles ne sont pas sujettes à l'erreur, ou à l'illusion, qui tiennent, chez l'homme, de sa dépendance à l'égard du sensible. Les Âmes des sphères possèdent ainsi une imagination pure, non tributaire des sens, qui constitue le modèle de la perception imaginale pour l'homme : « les étoiles ont la puissance de l'imaginative. Cette puissance est complète pour elles »²⁹⁶.

Averroès reprend ces principes cosmologiques en affirmant que les sphères célestes ne peuvent tenir l'origine de leur mouvement que de l'attraction d'une forme intelligible. Ces formes, quant à elles, ne peuvent appartenir qu'à des intellects, dans la mesure où elles sont séparées.²⁹⁷ De ce fait, il faut penser un principe capable d'expliquer comment un corps, même céleste, peut concevoir la forme qui l'attire sans pour autant pouvoir la saisir sans médiation, n'étant pas un pur intellect, et ne pouvant occasionner la jonction par le recours à une image reçue par les sens. C'est dans ce contexte qu'apparaît, chez Averroès, le terme d'*imaginatio per intellectum*, dans le *Grand Commentaire au livre Lambda de la Métaphysique*, probablement traduit vers 1230 par Michel Scot. Auriol, dans le *De Principiis*, fera mention de cet extrait lors de sa première utilisation de cette locution paradoxale.

Principium [du mouvement des astres] autem est imaginatio per intellectum. Intellectus vero est ex intellecto. Et intellecta sunt allastogia ultima per se et singulariter, et ex istis substantia est prima, et ex hoc simpliciter quod est in actu. Unum autem et simpliciter non sunt idem ; hoc enim significat mensuram, simpliciter autem significat quomodo. Et etiam illud quod eligitur per se in unitate elementorum et est valde nobile, cum primo

²⁹⁵ Sebti, Meryem. « Le statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception », in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 15 (2005) p. 109–140, p. 125

²⁹⁶ Avicenne, *Gloses*, in *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, op.cit., p. 112.

²⁹⁷ Pour un exposé clair et détaillé, voir Richard C. Taylor « Averroes on psychology and the principles of metaphysics », *Journal of the History of Philosophy* 36, 4, 1998, p. 507-523.

acquiritur. Quoniam autem in non mobilibus invenitur propter quid, hoc demonstrat divisio ;
propter quid enim invenitur alicui et huic, et hoc quidem ex eis est ens, hoc autem non ens.
Movet igitur sicut amatum. Per motum autem movet illa alia²⁹⁸.

Ces quelques lignes fournissent d'ores et déjà des éléments importants pour expliquer la manière dont Auriol, et Thomas d'Aquin avant lui, recevront l'expression. *L'imaginatio per intellectum* s'oppose à l'intellection simple permise et produite par les formes séparées. Elle est une opération pensée comme par opposition à la simplicité des actes intellectuels produits à l'étage supérieur de la hiérarchie ontologique, ce qui laisse présager l'une des raisons pour lesquelles Auriol choisit de l'opposer à l'intellection par intuition. Averroès, en citant Aristote, mentionne une différence entre l'un et le simple. Le simple est lié au comment, au mode d'acquisition de la chose, qui s'oppose ici à la division et à la composition, opérations ultérieures de jugement. L'un, quant à lui, est lié à la mesure, ce qui peut s'entendre ici au sens de mesure de l'être. Plus l'être est un, plus il est capable de simplicité dans l'opération cognitive. De plus, plus la forme intelligée est proche d'un principe, plus elle est simple et noble. *L'imaginatio per intellectum*, en ce sens, n'aura pas affaire aux intellections directes et absolues des principes, mais plutôt à un ensemble d'actes complexes et composés, réitérés, expliquant ici son rôle de moteur. La simplicité et l'immédiateté de la jonction à l'Intellect Agent, si elle est parfaite, exclut en effet tout mouvement, comme l'acte s'oppose à la puissance. Ces deux aspects seront retenus par Thomas d'Aquin et Pierre d'Auriol. Poursuivons la citation :

Et ad hoc est demonstrandum quod principium istius motus non est phantasia neque sensus, sed imaginatio per intellectum et desiderium et quod hoc corpus movet in loco, est ab imaginatione in actu. Et quia imaginatione per intellectum, quae est actio intellectus aut est ipsum intellectum, ut dictum est in lib. De Anima : Deinde de Intellectus vero est ex intellectu in essentia aut et substantia intellectus est ex intellectu. ²⁹⁹

Averroès poursuit en expliquant que *l'imaginatio per intellectum* ne doit pas être considérée comme une imagination sensible telle que la phantasia, puisqu'elle n'est pas liée aux sens. C'est ici qu'il se sépare d'Avicenne qui pensait une identité forte entre l'imagination des sphères et l'imagination humaine, au point de penser une communication d'images entre ces deux pôles. Averroès tâche ici de montrer que les opérations cognitives des sphères sont

²⁹⁸ *Metaphysica, a Michaele Scoto transl., in Aristotelis metaphysicorum llibri XIII cum Averrois cordubensis in eosdem commentarii et Epitome, Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, Venetiis apud junctas, 1562 (réimpression, Frankfurt am Main, Minerva, 1962), p. 319.

²⁹⁹ *Ibid. loc.cit.*

pleinement intellectuelles, bien que le texte cité ne permette pas de comprendre en quoi, le terme d'*imaginatio* semblant difficile à définir en tant qu'*actio intellectum*. Ce passage obscur s'éclaire si l'on s'affranchit de sa traduction latine pour revenir à sa version arabe. L'idée d'une imagination qui serait aussi une intellection ne se trouve pas dans le texte aristotélicien qui, dans le passage en question, emploie l'expression ἡ νόησις ... κινεῖται.³⁰⁰ faisant donc référence à une activité de changement portée par l'intellect. Certes, la locution tend à être interprétée en faveur d'un mouvement de l'intellect, porteur donc d'une puissance, mais cela n'est en rien contraire à l'orthodoxie aristotélicienne, tant qu'il ne s'agit pas de l'intellection en acte. En vérité, Averroès ne s'y est pas trompé, et le texte arabe n'est pas plus ambigu que l'original grec. En arabe, l'expression est *tasawwur bi-l-aql*³⁰¹, traduite « intellectual conceptualisation » par Taylor, qui rend mieux la racine arabe *sûra*, littéralement « forme ». Cette racine donne « conception » sous la forme *tasawwur*. En arabe, la conceptualisation ou *tasawwur*, est distinguée de l'assentiment, ou *tasdiq*. La conception est l'acte par lequel une forme est reconnue. Cet acte précède l'opération discursive liée à la logique, à la composition et à la division. Selon Averroès, l'assentiment est immédiat lorsque l'esprit reçoit la chose en tant que connue, et l'opération consistant à lier les concepts en leur attribuant une valeur de vérité succède à cet assentiment. À première vue donc, la locution ne semble pas du tout liée chez Averroès aux sens internes, le terme de *aql* renforçant cette interprétation puisqu'il signifie « intellect ». Il faut néanmoins tempérer cette affirmation, puisque le contexte de l'extrait indique qu'il est ici question des astres et que le problème posé est celui de la cause de leur mouvement, en association avec leur immatérialité. Comment les êtres célestes, s'ils sont de pures intelligences, peuvent-ils être également des *corps* célestes, et quel est leur mode d'intellection ? Avicenne, en effet, pensait les astres comme des êtres cogitant par l'imagination sensible pure, mais il ne semble pas que ce soit le cas chez Averroès, qui les pense comme des intellects doués de corps. Il semble que, selon Averroès, ils possèdent une âme et un corps, mais sous un autre mode, ce qui explique peut-être pourquoi il emploie ici cette expression difficilement traduisible plutôt que l'habituel couple intellect passif/ cogitative.

L'on trouve d'autres références à l'*imaginatio per intellectum* dans le corpus d'Averroès, qui permettent de comprendre un peu plus avant cette locution, notamment dans le *Grand*

³⁰⁰ Stefan, A. *Aristoteles Metaphysics Lambda Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Leiden, Brill, 2014, p. 99.

³⁰¹ Cf Richard Taylord, « Averroès », in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J. Gracia, T. Noone (éd.), Blackwell, 2002.

Commentaire au De anima, Livre I. L’auteur cherche à définir la science de l’âme et répond par là à la nécessité de discriminer entre ce qui est propre à l’âme, ce qui est propre d’abord à l’âme mais ensuite au corps (sens/imagination) et ce qui n’arrive à l’âme que parce qu’elle a un corps (sommeil/veille). L’*imaginatio per intellectum* apparaît comme étant ce qui est propre à l’âme, ce qui, pour s’exercer dans l’âme, n’a pas besoin du corps :

Deinde dixit : *Et existimatum est*, etc. Idest, accidentium autem contingentium anime, quedam sunt, ut existimatur, passiones que appropriantur anime, scilicet quoniam anima non indiget corpore in habendo has passionis, v.g. ut in ymaginatione per intellectum. Quedam autem reputantur indigere corpore, et quod non complebuntur nisi per utrumque, scilicet anima et corpore. Et hoc intendebat cum dixit : *et quedam contingunt corpori propter animam*. Et haec sunt passionis attribute virtuti concupiscibili, scilicet anime que desiderat et fugit. Et induxit hanc divisionem in accidentibus anime quoniam illud quod est magis desideratum de passionibus anime est utrum possit esse de eis abstractum aliquid, aut non ; quod impossibile est nisi sit aliquod earum proprium anime sine corpore. Et potest intendere per passionis proprias anime eas que primitus existunt in anima et secundo in corpore, ut sensus et ymaginatio. Et intendit per alias eas que existunt in anima propter corpus, ut somnum et vigilias. Et sic comprehendit in hoc sermone omnia que contingunt anime et attribuuntur ei.³⁰²

Averroès y montre que certaines passions peuvent être attribuées à l’âme en tant qu’elle possède un corps, ce qui est le cas du désir, et explique que les astres possèdent un corps leur permettant de s’acheminer par le mouvement vers leur principe. Mais la précision précédente permet de mieux cerner ce qu’il en est de ce corps, dans la mesure où l’imagination intellectuelle n’a pas *besoin* de ce corps pour s’exercer. Cet acte de conception est ici autonome, il n’a pas besoin d’une représentation sensible pour avoir lieu mais serait plutôt l’image, sous la forme du concept, d’un intelligible émané de l’Intellect agent, constituant le moteur du désir. Cette représentation, qui attire l’astre, permet donc le mouvement de son corps, puisque tout désir nécessite une représentation préalable. Si l’âme a besoin du corps pour que le désir devienne mouvement, elle n’a néanmoins pas besoin de lui pour recevoir la représentation qui cause ce mouvement, et le terme de représentation intellectuelle rend mieux la pensée d’Averroès que celui d’imagination intellectuelle. Cependant, la traduction de l’arabe au latin à partir de laquelle travaillent Thomas d’Aquin et Auriol ne permet pas de le déterminer. Néanmoins, en consultant d’autres passages du *Grand Commentaire au De Anima*, il était possible à nos

³⁰² *Grand commentaire au De anima*, Livre I, par.3, p.6, (éd. Crawford).

auteurs de s'acheminer vers cette déduction, dans la mesure où l'expression y apparaît dans d'autres contextes, plus particulièrement lorsqu'Averroès produit une typologie des différentes activités de l'intellect, rendues en latin en partie par le terme *ymaginatio*. L'extrait débute par le lemme citant Aristote, qui permettra à Averroès d'affiner sa pensée. Le Stagirite affirme ainsi :

Et quia intelligere aliud est a sentire, et existimatur quod intelligere quoddam est ymaginari et quoddam consiliari, determinandum est prius de ymaginatione ; deinde loquemur de alia intentione. Dicamus igitur quod, si ymaginatio est que fit que dicitur ymaginari non secundum similitudinem, est aliqua virtus istarum virtutum aut dispositio per quam innuimus dicimus verum aut falsum. Et ex istis est sensus et existimatio et scientia et intellectus.³⁰³

Aristote commence par affirmer qu'intelliger est, en un sens, imaginer, en expliquant par la suite qu'il ne faut pas ici entendre imagination au sens de faculté sensible dans laquelle les similitudes sont imprimées mais qu'il faut au contraire l'introduire au sein d'une dichotomie des opérations intellectuelles. L'intellect imagine ou « concilie ». L'extrait continue ainsi, lorsqu'Averroès prend la parole et le commente :

Cum complevit sermonem de sensu, incepit post loqui de virtute ymaginativa. Et dixit : *Et quia intelligere etc*, Idest, et quia manifestum est, aut prope, quod intelligere est aliud a sentire, sed non est ita manifestum intelligere esse aliud ab ymaginatione (existimatur enim quod actionum intellectus quedam est ymaginari, quedam credere, et quod nulla est differentia inter ymaginationem et intellectum) ; quapropter determinandum est prius de virtute ymaginationis ; deinde postea loquemur de virtute rationabili. Deinde dixit : *Dicamus igitur quod, si est ymaginatio, etc*. Idest, dicamus igitur quod, si est actio que fit in nobis que dicitur ymaginatio non secundum similitudinem, sicut dicitur sensus falsus multotiens, necesse est ut sit aut aliqua istarum virtutum comprehensivarum distinctivarum, scilicet aut sensus aut existimatio aut scientia aut intellectus, aut virtus alia ab istis virtutibus et dispositio alia ab istis dispositionibus, per quam experimentamur entia, idest eligimus ea ; et est unum eorum per que debemus dicere verum aut falsum. Deinde incepit declarare quod non est aliqua istarum virtutum. Et intendit per intellectum, ut michi videtur, primas propositiones, et per scientiam illud quod provenit ab eis.³⁰⁴

³⁰³ *Livre II du Grand commentaire de Anima*, com 155, p. 365 (éd Crawford).

³⁰⁴ *Ibid.*, loc.cit.

L'imagination est donc liée au fait d'expérimenter les *entia*. Le terme est important dans la mesure où il vient accentuer le caractère représentationnel de cette intellection. L'esprit expérimente les étants, il en pâtit donc, et les reçoit en tant qu'objets sous la forme du concept. Elle a également trait à la possession des propositions principielles. De ce fait, Averroès oppose l'imagination à la discursivité permettant de produire le vrai et le faux, ainsi qu'à la science en tant que système propositionnel déduit à partir des principes. Il est donc assez étonnant, ici, de constater que *l'imaginatio per intellectum*, chez Averroès, ne possède pas les caractéristiques que l'on attendrait : elle est opposée à la discursivité et ne possède pas un statut médiat, comme on la conçoit habituellement. Au contraire, elle semble être tournée vers la cime des opérations intellectuelles dans la mesure où elle serait la saisie, d'ordre représentationnel tout de même (ce qui la distinguerait de la jonction pure et simple), d'un concept. Si l'on transpose cela dans le schème noétique déployé par Auriol, l'on devrait donc plutôt s'attendre à trouver l'expression corrélée à l'intuition, qui saisit une quiddité sous la forme d'un concept. Or ce n'est pas le cas et Auriol ne l'utilise que pour désigner l'opération abstractive, celle qui est donc médiante et particulièrement liée à la discursivité. Néanmoins, il semble indubitable que *l'imaginatio per intellectum* est pour Averroès une intellection au sens plein du terme, et non pas une opération de la cogitative, ni de l'imagination comme capacité à composer et diviser les formes issues de la sensibilité :

Deinde dixit : *et dico intellectum etc.* Idest, et intendo per intellectum hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris.³⁰⁵

L'imagination est donc l'intellect « au sens large », opposée à l'intellect au sens strict. L'imagination aurait donc trait à l'expérience des *entia*, quand l'intellect *vere* serait plus particulièrement ordonné à la spéculation et à la cogitation. L'intellect au sens restreint serait donc le processus médiat, discursif, permettant la saisie des *entia*. En ce sens, l'*ymaginatio* paraît effectivement être, chez Averroès, une forme de contemplation des principes (l'opposition entre *entia* et *res* le suggère d'autant plus), qui ne tient plus aux opérations préparatoires de la cogitative, ni à la discursivité de la spéculation. Stephen Brown³⁰⁶, qui a

³⁰⁵ *Grand commentaire au De Anima*, III, 5, p. 387 (éd. Crawford).

³⁰⁶ S. Brown, « Peter Aureoli's Various Uses of Averroes to Illustrate the Sapiential Character of Declarative Theology », in *Contemplation and philosophy : Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought : a tribute to Kent Emery, Jr* Speer, A., Pich, R.H., (éd.), Leiden, Brill, 2018, p. 427-442.

travaillé sur l'usage aurélien d'Averroès, fournit des éléments permettant d'appuyer cette interprétation, qui laisse donc penser que la théorie d'Auriol repose sur une lecture erronée, voire un contresens, de la pensée averroïste. Il est néanmoins nécessaire de tempérer cette vision, Averroès opposant ici deux types de spéculation, l'une d'ordre logique et strictement intellectuelle, l'autre, plus « large », impliquant une intellection obtenue à la faveur de moyens détournés. Avant d'étudier les propos d'Auriol lui-même, il peut donc être utile de l'opposer à Averroès, pour mieux saisir l'originalité du geste aurélien.

Dans le cas de l'intellection, il faut signaler une différence chez Averroès entre exercice démonstratif et exercice déclaratif³⁰⁷, le second étant lié chez lui à l'*imaginatio per intellectum* et possédant un sens que l'on pourrait penser comme étant celui de « faire concevoir ». Il faudrait donc distinguer deux sens de l'*imaginatio per intellectum*. Dans le premier sens, le sujet qui en fait usage conçoit intellectuellement quelque chose, mais cette conception n'est pas réalisée à la faveur d'un exercice démonstratif d'ordre logique qui excèderait le langage en ne s'appuyant que sur des concepts purs. Il ne s'agit donc pas d'un intellect *in habitu* qui parviendrait à l'acte. Au contraire, des représentations imagées, des discours et des techniques permettraient cet acte intellectuel, qui en demeure un mais n'est pas l'intellection parfaite. Ainsi, les sphères célestes, animées par les représentations conduisant leur désir, provoquent des intellections grâce à leur faculté représentationnelle, bien que ces représentations ne soient pas tributaires des sens. En ce sens, ce processus intellectuel est à mi-chemin entre l'intellection pure produite par un intellect en acte et celui auquel l'homme se livre quand les contenus sensibles sont transmis à la cogitative qui opère la jonction avec l'Intellect Agent. Le support est une représentation, mais n'est pas reçue du sensible, et la jonction s'opère par un effort de conception. Le second sens est alors un corollaire du premier : lorsque l'homme se livre à un discours non argumenté, mais utilisant des moyens détournés comme l'image, la métaphore, la rhétorique, il peut provoquer l'intellection d'un tiers. La représentation à l'origine de l'intellection n'est pas issue d'un donné sensible, mais est déjà, en un sens, bien que non parfaite, intellectuelle. Le discours est produit par le langage et les techniques proviennent de l'expérience au sens d'accumulation de souvenirs, ces éléments supposant déjà un socle de connaissances. L'*imaginatio per intellectum* peut donc signifier chez Averroès cette capacité, possédée par les sphères célestes comme par l'homme, de concevoir par le biais d'une représentation qui n'est pas ou plus une sensation. Auriol l'a, semble-t-il, fort bien compris, et

³⁰⁷ S. Brown, dans l'article précédemment cité, le relève sans néanmoins l'explicitier.

il utilisera de ce fait en premier lieu ce sens pour penser sa conception si originale de la théologie. Cependant, fort de cette analyse, il va élargir le sens que donnait Averroès à l'expression en comprenant que l'on peut lier ce processus à celui qu'il identifie comme étant le mode de production des intentions secondes. De ce fait, il va utiliser ce paradigme pour d'abord penser la théologie mais ensuite pour penser toute connaissance abstractive en général. *L'imaginatio per intellectum* viendra désigner ce spectre de connaissances fondées sur la réflexion, c'est-à-dire non immédiatement sur les sens. Dès lors, la distinction que faisait Averroès entre exercice déclaratif et exercice démonstratif sera résorbée chez Auriol, qui attribuera cette capacité à l'abstraction en général. La sagesse, mais aussi la science, seront tributaires de *l'imaginatio per intellectum*.

Il semble donc qu'Auriol ne se soit pas mépris en lisant Averroès, et n'ait pas pensé *l'imaginatio per intellectum* comme étant une imagination, mais bien une intellection. Cela peut apparaître d'une manière plus prégnante en détaillant la pensée d'Averroès. Celui-ci pose cette capacité lorsque l'intellect ne peut pas atteindre son objet immédiatement, dans une jonction parfaite, c'est-à-dire, dans le langage médiéval, ce qui ne peut être l'objet d'une intuition. Dans ce cas, le discours ne permettra pas d'atteindre une science, mais seulement une sagesse, à savoir une forme de méthode permettant de parvenir à la vérité lorsque celle-ci ne peut être atteinte immédiatement. *L'imaginatio per intellectum* semble donc être reliée à un mode permettant d'intelliger ce qui ne peut être démontré. La philosophie arabe, très héritière dans ce cas d'Avicenne, pense en effet souvent le recours à l'image et au langage pour forcer l'intellection de ce qui ne peut pas être démontré ou ce qui est très difficilement compréhensible. Averroès exemplifiera les usages de *l'imaginatio per intellectum* en l'appliquant à une analogie entre l'ordre cosmique et l'ordre politique. De la même manière que tous les individus, corporations, hiérarchies, sont tenus par l'unité politique fondamentale à laquelle ils tendent, identiquement le mouvement cosmique tend vers son but, et les sphères utilisent les moyens qui leur sont propres pour y parvenir. Brown, dans l'article précédemment cité, montre également qu'Averroès mentionne les différentes techniques subordonnées à un but, comme le fait de savoir ce qu'est une bonne selle pour connaître l'équitation. Tout ceci tend à montrer qu'Auriol, en appliquant la pensée d'Averroès à la sagesse mais aussi à la science, fournit une lecture correcte de la lettre du Commentateur. L'exemple de l'équitation est d'ailleurs issu d'Aristote lui-même, précisément pour parler de la subordination des sciences. Il n'est donc pas étonnant qu'Auriol l'utilise lorsqu'il est question du statut de la théologie comme science. *Imaginari per intellectum*, pour Auriol, sera à la fois le nom de l'abstraction ; et le nom de

l'habitus déclaratif lié à la théologie, qui en dépend. La raison est que *l'imaginatio per intellectum* est en premier lieu une opération visant à clarifier les concepts, et ce d'abord en un sens très large. Certes, Averroès paraît l'opposer à la démonstration, ce qui ne sera pas le cas chez Auriol. Néanmoins, cette dichotomie est plus probablement due au fait que, pour Averroès, la logique appartient à un ordre pur et séparé, supérieur à celui de la grammaire, lorsqu'Auriol considérera que ces deux sciences sont obtenues par des intentions secondes, et que toutes deux jouent un rôle majeur dans l'obtention du savoir. Nous expliquerons ce point dans la partie suivante. Auriol n'oppose pas, comme le font Avicenne et Averroès, logique et langage dans la mesure où ces deux sciences mettent en œuvre l'opération de composition et de division. Que celle-ci soit articulée ou non au langage ne change rien pour Auriol : dans les deux cas, il s'agit d'intentions secondes ; donc cette connaissance est abstractive. C'est donc précisément quand il est question de définir la science qu'Auriol introduit *l'imaginatio per intellectum*.

Cette acuité dans la lecture d'Averroès peut être mise en balance avec la seule autre occurrence du terme – à notre connaissance – dans la pensée médiévale occidentale : celle présente chez Thomas d'Aquin. Thomas n'interprète absolument pas l'expression comme le fera Pierre, plus tributaire vraisemblablement que lui de la lecture du *Grand Commentaire*, et semant le doute quant à la ressemblance entre conception et intellection au sens strict chez Averroès. Thomas d'Aquin considère en effet *l'imaginatio per intellectum* comme étant synonyme de *simplex apprehensio*, par opposition à l'opération de composition et de division, qui lui succéderait. De ce fait, Thomas l'associe à la saisie de la quiddité, et ne mentionne en aucun lieu la question des corps célestes, laissant donc penser à une méconnaissance de l'usage de l'expression dans le *Commentaire de la Métaphysique*. *L'imaginatio per intellectum* est pour Thomas l'opération que peut conduire l'intellect sans le secours des puissances de l'âme, ce qui demeure assez étonnant chez un auteur si attaché aux sens internes, et qui peine à penser par exemple la survie de l'individu avant la Résurrection des corps. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Thomas abandonnera purement et simplement cette expression après la première rédaction de la *Somme contre les gentils*³⁰⁸. Mais avant de l'abandonner, Thomas la considère comme équivalente à la *simplex apprehensio*, celle qui survient avant toute investigation ultérieure quant à la chose et qui provient de la lumière naturelle. Il s'agit d'une connaissance immédiate et évidente des principes, bien que non innée, par exemple, celle

³⁰⁸ Sur ce point, voir Garceau, B., *Judicium : vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Paris/Montreal, Vrin/ Université de Montréal. Institut d'études médiévales, 1968, p. 130.

déterminant que le tout est plus grand que la partie. Auriol se situe donc ici aux antipodes de la pensée thomiste, et vraisemblablement plus proche de la lettre d'Averroès. Pour Thomas, *l'imaginatio per intellectum* est ce qui est le plus proche de l'intuition, et n'est en aucun cas discursive. L'on se situe pour lui avant le jugement, avant le raisonnement. Certes, la conception, pour Averroès, est intellectuelle et immédiate. Mais si *l'imaginatio per intellectum* s'applique selon lui en premier lieu aux sphères célestes, c'est avant tout pour signifier que ce mouvement intellectuel ne repose pas sur une primo-perception, mais sur un contenu déjà d'ordre intellectuel, ce qui permet à Auriol d'en déduire que cette intellection permet l'obtention d'une intention seconde. Donc Thomas a certes compris que, pour Averroès, *l'imaginatio per intellectum* est une intellection qui ne nécessite pas les sens. Mais Averroès ne la met pas en balance avec le caractère discursif de la connaissance, simplement avec la démonstration. De plus, selon le Commentateur, ce mouvement intellectuel est quelque chose que l'on provoque et qui existe pour l'homme par le truchement du langage, notamment de la poésie. Dès lors, cela ne désigne pas chez Averroès les cimes de l'intellection, comme Thomas le pense en corrélant cette dernière à l'intuition, ce qui apparaît clairement dans l'*Expositio libri Posteriorum Anyliticorum* :

Sunt autem rationis tres actus : quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro perihermeneias. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae.³⁰⁹

Thomas oppose une première opération de l'intellect à une seconde, qui en découle. La première est *l'imaginatio per intellectum*. Elle semble ici désigner la connaissance des principes, puisqu'il s'agit de la saisie d'une quiddité préalable à toute démonstration et à toute pensée discursive. Elle a affaire aux indivisibles et aux incomplexes, c'est-à-dire précisément ce qu'Aristote désigne en II, 19 des *Seconds Analytiques* comme étant ce qui excède l'*epagogê*, et ne peut être obtenu que par une saisie directe. Très clairement, Thomas mentionne ici le

³⁰⁹ *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, Lectio 1, n.4, (éd. Léonine).

problème de la connaissance des principes, si ambigu chez Aristote. Il est en effet difficile de penser une construction des principes à partir de l'empirie, dans la mesure où toute saisie d'une quiddité dépend de la connaissance de ces principes. En II, 19, Aristote paraît retrouver une forme de platonisme en considérant que les principes sont obtenus immédiatement, que les indivisibles et les incomplexes ne peuvent provenir des sens³¹⁰. Identiquement, Thomas fait ici appel au concept d'*imaginatio per intellectum* pour l'opposer à la ratiocination qui en dépend. Il n'est donc pas étonnant que l'occurrence de cette expression intervienne précisément lorsque Thomas commente les *Seconds Analytiques*, qui revendiquent, tout en finissant par le nier, un empirisme total, ni que Thomas, théoricien le plus attaché à la *conversio ad phantasmata*, choisisse finalement de l'abandonner, cette conception de l'intellection contrevenant trop aux réquisits de sa noétique. Une seconde occurrence permet de le constater, qui corréle *imaginatio per intellectum* à la saisie par l'intellect de la quiddité, par opposition à l'opération d'assentiment.

Intellectus enim nostri, secundum philosophum in Lib. de anima, duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates ; ut quid est homo, vel quid est animal : in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando : et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed solum in secunda : credimus enim vero, et discredimus falsum. Unde etiam et apud Arabes prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de anima.³¹¹

Il est donc ici patent que la source de Thomas est bien le commentaire du *De Anima* (et non pas Maïmonide, qui emploie aussi l'expression *imaginatio per intellectum*³¹²).

L'imaginatio per intellectum a trait à la saisie des quiddités, à la formation des quiddités simples. Nous pouvons donc conclure que Thomas appelle *imaginatio per intellectum* ce que

³¹⁰ *Seconds Analytiques*, II, 19, 100a (éd. Pellegrin) : « Puisque [...] les principes sont plus connus que les démonstrations et que toute science a lieu avec un raisonnement, il n'y aura pas de science des principes. Or, puisque rien ne peut être plus vrai que la science si ce n'est l'intellection [noûs], il y aura intellection des principes : ceci résulte de ces considérations et du fait que la démonstration n'est pas principe de la démonstration ni la science principe de science. Si donc, outre la science, nous ne possédons pas d'autre genre vrai, l'intellection sera le principe de la science. Et le principe sera vis-à-vis du principe comme la science tout entière vis-à-vis de son objet tout entier. »

³¹¹ *De veritate*, q. 14, a. 1, co.

³¹² Signalons, à toutes fins utiles, la présence de l'expression dans la version latine du *Guide des égarés*, deuxième partie, chap 4, p. 54 de l'édition S. Munk, dans laquelle Maïmonide lie, comme Averroès, *imaginatio per intellectum* et mouvement des orbes.

Pierre appelle intuition. Il s'agit de la première opération de l'intellect, mise en balance avec une seconde qui compose et divise, offrant la possibilité d'une pensée propositionnelle qui affirme et qui nie. Dès lors, selon Thomas, cette première opération intellectuelle ne permet aucune attitude propositionnelle, par exemple la croyance. Ces attitudes nécessitent la discursivité et l'assentiment succède donc à la proposition. Il n'est pas possible d'assentir à la saisie d'une quiddité. *L'imaginatio per intellectum* n'est donc pas immédiatement liée à la vérité, en ce qu'elle a besoin, pour devenir conformité entre la chose et l'intellect, de l'opération discursive qui lui succède. La foi, dont il est ici question, provient de cette seconde opération. Il est notable qu'Auriol s'en souviendra, en opposant *imaginatio per intellectum* et foi, mais pour des raisons bien différentes et à partir de fondements distincts. Nous verrons que la première est la méthode de la théologie par excellence et que son opération, si elle peut mener à la foi, n'en est ni la condition épistémique nécessaire, ni la condition suffisante.

b) Élaboration du concept d'*imaginatio per intellectum* dans le *De Principiis*

L'expression *imaginatio per intellectum* intervient très tôt dans le corpus aurélien, dès sa première œuvre, le *Tractatus de principiis naturae*³¹³. Ce texte, bien qu'amputé de sa dernière partie portant sur l'âme humaine, fournit des éléments très précieux pour la compréhension générale de la pensée d'Auriol. S'y élaborent notamment sa conception si particulière de l'union entre l'âme et le corps, de longues réflexions quant au statut de la forme en ontologie, mais aussi un grand nombre de remarques permettant de déduire une théorie des facultés, bien qu'Auriol n'ait jamais rédigé de texte abouti sur ce point. Ce traité, élaboré durant les années bolonaises d'Auriol, témoigne du fort impact de la pensée du Commentateur sur la théorie du *Doctor facundus*. Si la référence à Averroès est en effet attendue lorsque l'on s'adresse à des théologiens bolonais, milieu intellectuel dans lequel l'averroïsme est une doctrine de plus en plus présente, il est néanmoins étonnant de voir Auriol assumer un nombre

³¹³ Petrus Aureoli, *Tractatus de principiis naturae*, Codex Vaticanus latinus 3063, fol.1ra-46ra. J'utilise ici la transcription réalisée par Martin Bauer, que Bill Duba m'a très aimablement communiquée, le décès de son auteur ayant fort malheureusement mis un terme à ce travail éditorial, repris par Bill Duba depuis.

important de propos tenus par le Cordouan, et ne pas hésiter à faire un usage massif de ses concepts. Il ne faudrait donc pas penser que la référence à Averroès, chez Auriol, est simplement contextuelle et stratégique : il ne s'agit pas de « connaître son ennemi » afin de mieux combattre l'hérésie sur son propre terrain. Le combat d'Auriol contre l'averroïsme ne tient que pour un nombre restreint de thèses, celles ayant fait l'objet de condamnations, et encore parfois avec une réticence affichée.³¹⁴ Il est donc particulièrement important de montrer que, dès les prémisses de son œuvre philosophique, Auriol reprend et entérine l'usage de l'*imaginatio per intellectum*, ce qu'aucun auteur n'avait fait avant lui, à la faveur d'une lecture vraisemblablement aussi extensive qu'approfondie du corpus du Commentateur. Sa pensée, petit à petit, quitte la simple exposition de la pensée du maître pour rencontrer les développements scotistes et les fondamentaux de la pensée franciscaine et l'*imaginatio per intellectum* devient, de ce fait, un concept à part entière au sein de la noétique auréolienne, porteur de sa théorie de l'abstraction. Commençons par en déterminer les occurrences, afin de saisir cette trajectoire épistémologique. Dans le *De Principiis*, l'on en relève dans trois contextes distincts. La première, particulièrement étonnante, fait usage de l'*imaginatio per intellectum* afin de poser les limites de l'intellect humain, incapable de concevoir ce que Dieu peut pourtant causer. L'exemple utilisé est le fait, pour deux corps, d'être *simul* bien que *absque mutua penetratione*, à l'instar des corps glorieux existant, après la résurrection, par les corps célestes. Ces considérations, qui témoignent de la méthode auréolienne consistant souvent à résoudre un problème ontologique par le biais d'une interrogation noétique – ici en passant de la question de la réalité des accidents à celle de leur connaissabilité – permettent à Auriol de mettre en place des éléments importants de sa noétique future.

Et ideo hoc secundo probo a posteriori : Deus enim plus potest facere quam intellectus noster directe comprehendere verbi gratia intellectu intuitivo et imaginativo eo modo quo dicunt philosophi imaginari per intellectum, illud quod dicunt praecise et directe cognosci. Patet IIIo De anima et XIo Metaphysicae per Commentatorem. Isto inquam modo intellectus non valet comprehendere quomodo duo corpora possunt esse simul absque mutua penetratione. Et idcirco in intellectu recto hoc implicat contradictionem et tamen necesse est dicere, quia hac fidei veritas habet, quod hoc est possibile apud Deum et eius potentiam. Sic

³¹⁴ Nous le constaterons, par exemple, en dernière partie, s'agissant de l'union du composé physico-psychique.

enim erit de corporibus glorificatis existentibus simul cum dimensionibus caeli empyrei post resurrectionem.³¹⁵

Le contexte de la citation est donc celui d'une interrogation quant au statut ontologique des accidents. Il s'agit de déterminer si ces derniers possèdent ou non une quiddité et une véritable réalité, notamment afin de statuer quant aux sacrements. Si en effet la quiddité d'un être implique ses caractères accidentels – notamment ses accidents propres et ses qualités liées à sa condition matérielle –, il devient impossible de penser la présence du Christ dans le pain eucharistique. Afin de répondre à cette question, Auriol ne s'engage pas immédiatement dans une spéculation philosophique visant à trancher le statut des accidents mais bien dans une réflexion devant mener à déterminer les moyens que détient l'intellect voulant répondre à cette question. En effet, y répondre implique de pouvoir penser la contradiction et Auriol veut ici démontrer que, sans l'appui d'un miracle, aucun mode d'intellection n'est en mesure de saisir une quiddité sans s'appuyer sur l'accidentalité. Dès lors, même si la quiddité d'un être n'implique pas nécessairement ses accidents, il ne sera, quoi qu'il en soit, pas possible de la connaître en se passant des accidents. Les autorités invoquées sont ici Aristote et Averroès, Auriol affirmant que l'*imaginatio per intellectum* est un concept que ces deux auteurs partagent – nous répétons qu'aucune occurrence n'est à signaler dans le corpus aristotélicien –, et semble ici ne concerner qu'un spectre restreint de la connaissance, celle obtenue directement de Dieu. Pierre distingue dès lors deux modes de la connaissance, ici en ne les considérant qu'à partir d'un miracle divin. Ces deux modes sont l'intuition et l'*imaginatio per intellectum*, ce qui scinde d'ores et déjà la noétique entre ces deux pôles que nous retrouverons dans le *Commentaire des Sentences*. Auriol signale par ailleurs déjà que l'obtention de certaines vérités, sauf dans des cas miraculeux, est interdite à l'homme. Ces vérités sont celles qui impliquent par exemple la contradiction, comme le fait d'être à la fois *simul* et distincts. L'interrogation noétique aurélienne naît donc ici dans le cadre d'une réflexion limitative, bornant la connaissance humaine. Il ne s'agit pas de déterminer ce que peut l'homme, mais bien ce qui lui est interdit et, comme dans le cas du *Proemium*, la démonstration s'appuie sur des cas limite, des expériences de l'échec de nos facultés, censés permettre de prouver la validité d'une loi générale limitant la connaissance à ce qui apparaît et, au fond, à ce qui peut apparaître. Auriol maintient de ce fait qu'il est impossible pour l'intellect de saisir immédiatement ce qui implique

³¹⁵ *De Principiis*, fo. 11 ra, p. 54.

contradiction, et ne l'affirme pas en raison de l'impossibilité ontologique de la contradiction, puisque le pain sacramentel en implique une, selon lui, mais bien en raison du caractère intrinsèque de nos facultés. La seule solution, semble-t-il, pourrait résider dans le don divin de cette connaissance, bien qu'Auriol paraisse en douter quelques lignes plus tard. L'intellect devrait d'abord saisir cette vérité grâce à un don intuitif divin, et ensuite peut-être en rendre compte par *l'imaginatio per intellectum*. L'enjeu principal est toutefois, ici, que la première occurrence de *l'imaginatio per intellectum* dans le corpus du *Doctor facundus* intervienne dans un contexte de limitation des capacités humaines.

Praeterea : Intellectus imaginari non potest unum corpus in diversis locis et sitibus manente unitate numerali et tamen hoc esse potest per divinam potentiam. Et tamen necesse videtur nobis potentiam divinam nostro comprehensivo intellectu velle mensurare ut [?] deus plura non possit facere quam nos comprehendere directo intellectu. Licet ergo realitas accidentis non possit ut quid praecisum concipi intellectu directo, tamen deus potest illum modum realitatis quam habet facere sine subiecto. Est tamen considerandum hic, quod deluditur intellectus et sensus et omnis potentia comprehensiva circa species et accidentia in sacramento altaris. Sensus quidem iudicat se sentire aliquid hoc ut vis colorem quasi hoc et gustus saporem. Non est autem hoc verum. Color enim visus non est nisi materiae coloreitas sive coloratio sive affectio. Et idem est de siccitate et sapore. Consimiliter decipitur imaginatio et decipitur intellectus ; accidentia enim in sacramento altaris non sunt sicut linea circularis sed sicut circularitas sine linea. Intellectus igitur plus intelligit quam albedinem et plus quam saporem et sic de aliis accidentibus in sacramento altaris.³¹⁶

Dans un deuxième moment du texte, Auriol mentionne plus explicitement la question des sacrements, après avoir traité le problème des corps glorieux occupant un même lieu, exemple qu'il utilisera également – l'on s'en souvient – dans le cadre de sa théorie de l'intellection du singulier. Auriol réaffirme qu'il n'y a pas d'intellection *directe* de la réalité des accidents, bien qu'il faille admettre que Dieu puisse faire tenir dans l'être des accidents en l'absence d'un sujet d'inhérence (le corps du Christ, dans l'hostie, est son essence, mais les accidents visibles ne sont pas liés à son être). La limitation de la capacité à connaître est donc claire, puisque Auriol nie la possibilité du caractère direct de cette connaissance. Peut-on néanmoins considérer qu'Auriol ouvre ici la voie à une connaissance indirecte de la réalité des accidents ? S'agit-il du premier mouvement de la pensée aurélienne vers la thèse selon laquelle ce que l'esprit ne peut intuitionner, *l'imaginatio per intellectum* peut néanmoins l'explicitier, en particulier

³¹⁶ *Ibid.*, fol. 11rb.

s'agissant des vérités révélées ? C'est précisément le rôle qu'aura l'imagination intellectuelle dans la théologie déployée par Auriol. En effet, l'enjeu est ici également de prouver que, malgré la limitation intrinsèque de nos connaissances, cela n'exclut pas une possibilité de compréhension, médiate et imparfaite, des objets qui nous échappent. Il est nécessaire que nous puissions les comprendre en un sens, puisque Dieu les révèle et possède cette compréhension en son pouvoir, bien que nous ne puissions les comprendre directement. Le sacrement excède nos puissances de connaître : nous ne pouvons pas penser en même temps et sous le même rapport, immédiatement, qu'il est à la fois du pain et à la fois le corps du Christ. Cet argument *a fortiori* permet d'affirmer par déduction, mais toujours à l'appui de l'expérience, qu'il n'est pas possible de concevoir la couleur sans vue de chose colorées, la colorité matérielle précédant toujours la pensée de la couleur. Au fond donc, selon Auriol, il faudrait pouvoir saisir la quiddité de l'accident pour pouvoir penser sa réalité, même si cette connaissance est *imprécise*. L'idée maîtresse ici est l'affirmation que l'intellect ne peut concevoir directement quelque chose sans le poser comme « une certaine chose précise ». Dès lors, il est miraculeux de penser les accidents comme étant une certaine chose, décorrélée de ce dont ils sont l'accident.

De la même manière, il est impossible de penser sous le mode de l'intuition comme de *l'imaginatio per intellectum* qu'un accident existe sans sujet pour le porter, comme les accidents matériels donnant sa figure au pain eucharistique. Il est dès lors impossible de concevoir le miracle de l'hostie.

Imaginatur enim, quod ibi sit aliquid hoc et non imaginatur per modum materiae affectionis et imprecisae realitatis. Unde magis imaginatur ibi existere album quam albedinem, sapidum quam saporem. Decipitur itaque et deluditur intellectus. Sed tamen haec deceptio est inevitabilis, quia intellectus non potest concipere directe aliquid nisi statuatur illud ut quoddam hoc et praecisum. Hic autem modus dicendi maxime extollit miraculum quod est in sacramento altaris plus utique quam fantasia communis. Quid enim mirabile, si albedo et color, sapor, quantitas et alia accidentia sunt res completae et praecisae, si deus illa separat a subiecto et remanent in sacramento altaris separata. Utique nullum mirabile, sed si non sint nisi affectiones purae, tunc erit summum miraculum, ita ut deludatur omnis imaginatio, sensus et intellectus comprehensivus.³¹⁷

Pour Auriol, toute connaissance directe présuppose une intellection de la singularité matérielle. Or, celle-ci est soumise à cette matérialité et cela implique de connaître la chose en

³¹⁷ *Ibid.*, loc. cit.

tant qu'*hoc et praecisum*. Ce qui deviendra par la suite la théorie de l'*individuum signatum* est affirmé par Auriol dès le *De principiis* : toute connaissance directe de la réalité matérielle implique la position d'un objet intentionnel en tant que désignable et identifié. Or, cette position ne peut s'appuyer que sur la saisie de caractères individuels qui, s'ils ne sont pas au principe ontologique de l'individuation, permettent néanmoins de situer, et seulement de situer, l'individu. Cette connaissance repose donc sur des données sensibles, et l'intellect ne peut, lorsqu'il voit du pain, inférer à partir des accidents sensibles perçus qu'il ne s'agit pas là de pain mais bien du corps du Christ. Si cette connaissance immédiate est accessible, c'est donc inévitablement à la faveur d'un miracle, d'une intercession divine permettant de s'abstraire des conditions limitatives de l'intellection humaine. Il est donc impossible de concevoir quoi que ce soit sans l'avoir d'abord conçu *hic et nunc*, donc sans le secours de l'intuition sensible. Les accidents peuvent être ôtés de la chose, par une action divine, par exemple s'il retirait au pain sa blancheur, sa quantité etc., tout en faisant que la substance du pain demeure strictement identique. Seulement, si c'est le cas, aucun homme ne sera en mesure de percevoir cette identité malgré le changement, ce qui constitue la preuve de l'impossibilité de statuer sur le statut des accidents. Les considérations ontologiques sont donc, chez Auriol, dès ses premières œuvres, liées à l'indépassable limitation de la connaissance humaine. De la même manière que la compréhension impossible du principe de composition entre l'âme et la matière rend cette interrogation caduque et uniquement sujette à la foi, de même le statut des accidents ne peut être tranché par une connaissance directe. Dès lors, seul le dogme peut et doit faire loi, l'esprit reconnaissant ici son impuissance.

Ce premier usage de l'*imaginatio per intellectum*, s'il ne fournit que peu d'éléments quant à sa définition et à son usage, intervient néanmoins dans le cadre d'une réflexion particulièrement importante dans la constitution de la noétique aurélienne. S'y affirme déjà un des traits fondamentaux de sa pensée, à savoir un doute, voire un scepticisme, quant aux capacités humaines d'obtenir une connaissance directe de certains pans de la réalité la plus fondamentale. Cela explique en partie l'insistance d'Auriol sur le rôle de l'abstraction, quand l'intuition sera maintenue dans un cadre plus serré que celui développé par nombre de penseurs de son ordre.

Dans le *De Principiis*, Auriol utilise à d'autres reprises la locution d'*imaginatio per intellectum*, de manière plus claire quant à sa fonction, et dans un contexte moins inattendu que celui précédemment cité. S'il y considère le concept comme connu, de manière étonnante bien que probablement liée au caractère de son auditoire, sa première utilisation s'énonce comme à

rebours des usages averroïstes et thomistes de la notion, qui semblaient tributaires d'un aspect précis de la théorie de la connaissance. Dans le premier texte, Auriol semble considérer très simplement que toute connaissance se divise selon deux modes, l'intuition et l'*imaginatio per intellectum*, en l'énonçant comme acquis et sans considérer comme nécessaire l'explication de cette locution pourtant fort peu usitée. Cela sera tempéré par la suite : les occurrences du terme interviendront dans des contextes de discussion de la pensée d'Averroès, témoignant plus d'un effort de commentaire que d'une théorisation véritable. Au folio 24, Auriol reprendra par exemple, en en fournissant une explication, l'affirmation posée par Averroès contre Avicenne concernant le mode de connaissance des corps célestes. Selon Auriol, si c'est bien le désir qui les meut, il ne peut s'agir que d'un mouvement céleste intellectuel et non pas imaginatif. Mais ce mouvement intellectuel est tout de même *imaginatio per intellectum*. Il importe ici de constater que malgré la traduction étrange de Michel Scot, jamais Auriol n'amalgame la pensée d'Avicenne et celle d'Averroès, comprenant immédiatement, comme le faisait Thomas, que cette imagination ne désignait pas une faculté sensible de l'âme. Ceci est vraisemblablement permis par la connaissance impressionnante du corpus du Commentateur dont dispose Auriol : il semble avoir, du moins à notre connaissance, repéré et cité tous les lieux dans lesquels Averroès utilise l'expression d'*imaginatio per intellectum*, afin d'attribuer un sens clair et circonscrit à cette expression étrange, dont il fera ensuite un usage extensif. C'est d'abord la lecture du commentaire du *De caelo* qui conditionne l'interprétation d'Auriol, référence qui n'était pas invoquée par Thomas et qui laisse penser à une lecture directe du texte probablement nécessitée par la rédaction de ce traité de philosophie de la nature au sein d'un milieu fortement influencé par Averroès et sa doctrine. Dans ce deuxième extrait, Auriol reprend pas à pas la lettre d'Averroès :

Quod enim ex desiderio rationabili moveant, Commentator dicit Ilo De caelo commento 58o. Non debes intelligere, quod motus diurnus vel divinus [?] prohibeat alios motus. Non est enim illic violentia omnino, sed illi motus sunt ex desiderio rationabili. Quod autem ex desiderio, quod non valeat immutari, patet ex quaestione, quam Commentator movet Ilo De caelo commento 37o.³¹⁸ Ait enim : Etsi aliquis forte dixerit, quod magis est conveniens istis rebus generabilibus et corruptibilibus, ut corpora caelestia movenatur aliquando tarde, aliquando velociter. Et hoc erit propter suam imaginationem per intellectum,

³¹⁸ Signalons que, un siècle et demi plus tard, Zimara utilisera la même référence dans son index des concepts averroïstes, lorsqu'il étudie l'*imaginatio per intellectum*. Zimara mentionne uniquement cette proposition extraite du commentaire 37 au *De caelo* : « *imaginatio per intellectum in abstractis a materia semper est in actu* ». Zimara, Marcantonio, *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*, Venetiis, Octavianum Scotum, 1537., p. 73.

cum sit declaratum, quod cogitant per intellectum et habent sollicitudinem erga nos³¹⁹. Unde sicut videmus, quod artifex aliquando festinat, aliquando tardat, forte ita est in corporibus caelestibus, cum eis, quae subsunt eis. Dicamus, quod licet non est possibile, nisi esset possibile, quod haberent imaginationes, aliquando in potentia et aliquando in actu. Sed cum imaginationes eorum semper sint in actu, non convenit, ut motus ex eis sit mutatus. Et in hoc erravit Avicenna.³²⁰

La mention du conflit avec Avicenne corrobore la thèse d’une lecture directe et approfondie du commentaire d’Averroès. Auriol explique clairement que l’*imaginatio per intellectum* est un concept pensé afin de rendre compte du désir rationnel qui anime les sphères célestes, causant leur mouvement empirique. Il utilise cette référence, qu’il développe avec attention, pour affirmer une thèse semblable, ce qui laisse penser que son emprunt au Cordouan est direct. L’*imaginatio per intellectum* est immédiatement considérée comme étant équivalente à la *cogitatio*, dont il est, à ce stade de l’analyse, difficile de déterminer s’il s’agit d’une cogitation entendue en un sens globalement augustinien de pensée en tant qu’elle n’est pas contemplative mais au contraire discursive, comme la *dianoia* s’opposerait à la *noesis* ; ou au contraire en un sens plus immédiatement tributaire d’Averroès, en tant que cette capacité à la discursivité serait liée à la possession d’une faculté dans l’âme appelée cogitative. En reconnaissant la capacité pour les sphères de ne pas simplement désirer leur moteur mais aussi de connaître les individus, Auriol sème en effet le trouble : si cette imagination est strictement intellectuelle, comment pourrait-elle parvenir à cette connaissance ? Cette thèse paraît de plus difficilement conciliable avec le refus affirmé d’accorder à ces sphères une imagination, solution qu’avait prônée Avicenne pour leur permettre d’influer sur le cours des existences humaines. La suite de l’extrait permet de mieux saisir le propos d’Auriol :

³¹⁹ Lorsqu’il cite le même passage, Thomas d’Aquin récusé chez Averroès la possibilité donnée aux sphères célestes d’« habere sollicitudinem erga nos », ce qu’Auriol contredit ici, vraisemblablement pour ne pas nier aux sphères la possibilité d’intelliger le singulier via l’*imaginatio per intellectum*, annonçant peut-être sa doctrine concernant la ligne imaginative contenue dans l’intention de l’*individuum signatum*, lorsque l’Ange intelli-ge (cf. supra). *Super Sent.*, livre I, d. 39, q. 2, a. 2., (éd. Léonine) : « Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt ; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere ; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisae, sicut particularia corruptibilia et generabilia ; et ista opinio imponitur Aristoteli : quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in XI *Metaph.* Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi ». Sur les usages du *Commentaire* d’Averroès du livre XII de la *Métaphysique* par Thomas d’Aquin, voir : Imbach, R., « Quelques observations sur la réception du livre XII de la *Métaphysique* chez Thomas d’Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2015/3 (Tome 99), p. 377-407.

³²⁰ *De Principiis*, fol. 24, p. 115.

Apparet etiam ex hoc quod de primo principio semper dicunt, quod movet ut amatum et ut amatum ab omnibus. Unde X^{Io} Metaphysicae Commentator commento 37^o innuens distinctionem in modo quomodo movet primum principium a modo quo aliae intelligentiae movent, dicit Commentator, quod cum declaravit Aristoteles primum principium esse aeternum et substantiam puram sine materia et quod motor est absque hoc quod moveatur et quod movet sicut desideratum et voluptuosum. Principium autem cuiuslibet motionis est ex aliquo et ad aliquid. Vult narrare principium istius motionis immo quid est. Et dixit, quod principium istius motus existentis in corpore est imaginatio per intellectum. Desiderium enim, quod hoc corpus movet in loco, est ab imaginatione in actu. Ex quibus apparet, quod non ponit nisi primum principium movere per modum finis.³²¹

Auriol désigne les sphères célestes en tant qu'intelligences, tout en faisant valoir le fait qu'elles intelligent selon un mode imaginaire. Il répète pour cela la lettre même d'Averroès, qui énonce dans la traduction latine la proposition affirmant que l'*imaginatio per intellectum* est l'imagination en acte. Cela est rendu d'autant plus délicat par l'explication d'Auriol selon laquelle cette imagination intellectuelle est permise aux astres en tant qu'ils ont un corps, et que cette imagination, en précédant le mouvement des orbes, en est aussi la cause. Auriol semble donc avoir saisi la portée représentationnelle de l'*imaginatio per intellectum*, qui sera nécessairement liée chez lui à la saisie d'un concept, mais il paraît ne pas avoir encore pleinement statué quant à ce qu'est cette forme très particulière de représentation. Il suit Averroès en expliquant, comme nous l'avons souligné plus tôt, que ce mode de la connaissance peut être pensé par analogie avec le rapport des sujets au roi, ou aux œuvres de l'art vis-à-vis de la science³²². En reprenant cette analogie, Auriol montre que ce mode de connaissance ne diffère pas de la connaissance parfaite à la faveur d'une distinction d'objet, ni même ici d'une distinction quant à la perfection finale de cette connaissance, mais bien quant au mode d'acquisition de l'objet en tant que fin. Dans le cas d'une connaissance purement intellectuelle, la plus noble, l'objet est atteint immédiatement. Dans le cas de l'*imaginatio per intellectum*, l'objet est atteint médiatement, comme *subserving actioni principis*. L'imagination intellectuelle agit donc en faveur du principe, sous l'égide du principe, mais pas comme le

³²¹ *Ibid.*, p. 123, fol. 26r.

³²² *Ibid.*, *loc.cit.* : « Istud primum principium non immediate intenditur a quolibet moventium, quasi sint disparati in intelligendo et in intendendo primum principium, ne unum intelligat in ordine ad intellectum ab alio de primo principio. Sic enim motus essent abinvicem inconnexi nec unus intenderet alium, licet intenderent unum finem ultimum disparate. Est ergo de eis sicut de multis principibus intendentibus unum regnum civitatis respectu cuius regiminis primus princeps habebit nobiliorem actionem ; alii vero principes non immediate attingunt regimen, sed subserving actioni principis. Est etiam de eis sicut de pluribus artibus intendentibus unum finem ; ars enim principalis immediate attingit illum finem, artes vero subprincipales licet intendunt illum finem tamen subserving arti principali. »

principe. Elle fonctionne de la même manière que différentes techniques peuvent servir une même fin, techniques ordonnées, soumises à la temporalité et à la scansion des gestes, mais tendues par le désir d'une fin vers laquelle elles s'acheminent petit à petit. Selon Auriol, les orbes célestes opèrent donc bien par l'intellect. Simplement, elles n'atteignent pas le premier principe lui-même, mais simplement une forme intellectuelle, qui continue à mouvoir leur désir :

Sic de istis motoribus, licet enim omnes intendunt ultimum finem et ipsum intelligent suo modo, ita ut sit in eis forma intellecta. Tamen ipsum intendunt ordine quodam, ut unum subserviat alteri. Motor ergo caeli stellati habet nobiliorem actionem in causando et conservando res, quae sunt inter nos, et movetur adhuc immediate ex desiderio primi principii, ut est in eo forma universalior intellecta. Motores vero alii iuvant in causando motum primi motoris. Et ideo, licet in eis primum principium sit forma intellecta suo modo, non tamen immediate movet eos ad suas actiones, sed ut subserviant actioni primi motoris. Ex hoc ergo potest videri intentio Philosophi et Commentatoris in pluribus locis, maxime XIo Metaphysicae commento 37o et 44o.³²³

Les corps mobiles intelligent leur fin suprême comme si elle était une forme dans l'intellect, et cette forme est caractérisée comme étant *universalior*, donc plus aboutie que les universaux naissant dans nos esprits humains. Il s'agit donc d'une représentation au sens strict, la copie intentionnelle d'une réalité inatteignable, mais saisie vraisemblablement ici sous un mode parfait. Elle s'oppose au second mode de saisie pensé par Auriol, qu'il appelle intuition, et qui pose une assimilation véritable à la chose, affranchie du modèle représentationnel. L'on voit donc naître ici ce qui ne sera entériné que dans le prologue du *Commentaire des Sentences* : l'*imaginatio per intellectum* s'énonce, pour les corps célestes, comme un mode de connaissance fondé sur la médieté et la dépendance, mais néanmoins tout aussi riche qualitativement que l'intuition. La différence ne réside pas dans l'objet saisi mais dans le mode de saisie. L'*imaginatio per intellectum* est un mouvement vers la connaissance pleine, un désir animé par la représentation intellectuelle, sous la forme du concept, de ce que l'intuition voit avec l'œil de l'esprit. Cela ne la rend pas moins véridique, simplement moins noble. Il est dès lors patent qu'ici Auriol s'achemine vers une analogie stricte entre théorie cosmique et noétique, dans un mouvement sensiblement identique à celui qu'avait produit Averroès avant lui.³²⁴ Si Auriol

³²³ *Ibid.* fol. 26va.

³²⁴ Pour l'analogie averroïste entre mouvement céleste et connaissance humaine, nous renvoyons à J.B Brenet, *Transferts du sujet*, op.cit., p. 95 sq.

n'explique pas, dans le *De Principiis*, d'où provient et de quelle manière est reçue cette représentation, il n'en demeure pas moins qu'elle est *née de*, et qu'elle n'est pas la chose elle-même, mais une intention formée à partir de la chose elle-même, de la même manière que l'abstraction sera, pour Auriol, une intention seconde, médiate. Ajoutons qu'en interdisant à l'homme l'intuition intellectuelle du singulier, ce dernier ne sera pas plus lésé que les orbes, qui ne peuvent pas plus que lui obtenir de connaissance immédiate du principe.

L'*imaginatio per intellectum* en tant que mode de connaissance n'est donc pas chez Auriol une simple métaphore, déployée à des fins de clarification dans un prologue visant à présenter de manière synthétique la noétique déployée dans un grand nombre de distinctions. Il semble au contraire qu'Auriol ait mûri la pertinence de cette locution dès ses premiers travaux, nourrissant sa réflexion d'une lecture attentive et exhaustive d'Averroès, dont il saisit mieux que Thomas – nous semble-t-il – les enjeux profonds. Le séjour bolonais d'Auriol semble donc avoir marqué en profondeur le déploiement de sa noétique. Cela est d'autant plus notable que ce séjour a lieu en milieu averroïste et en plein concile de Vienne, qui, à la fois, déchire l'ordre franciscain et réaffirme le caractère hérétique de propositions du Cordouan. Le fait qu'Auriol soit le premier penseur à avoir introduit ce concept purement averroïste dans sa noétique, dans un contexte historique de défiance à l'égard du Commentateur, dans le cadre d'une interrogation portant non pas d'abord sur les capacités de la connaissance humaine mais bien sur ses limites, tout cela concourt à donner toute son importance à la thèse selon laquelle l'*imaginatio per intellectum* doit remplacer, en noétique, le terme d'abstraction. Trop scotiste, trop connoté, trop éloigné de l'expérience, le concept d'abstraction doit être remplacé par le modèle même théorisé par Averroès, selon Auriol. Son déploiement dans le *Commentaire des Sentences* nécessite donc un traitement particulier.

c) Le Commentaire des Sentences : de l'abstraction comme imagination intellectuelle

Dans le *Commentaire des Sentences*, l'*imaginatio per intellectum* intervient très tôt, et s'énonce comme fondamentale : c'est par l'intermédiaire de ce concept qu'Auriol pense la théologie, lorsqu'il s'interroge sur son statut de science, et c'est ce concept qui lui permet de bâtir une théorie particulièrement audacieuse de l'*habitus* auquel elle répond. La théologie, en

tant qu'*habitus declarativus*, sera alors pensée comme science imaginative. Comprendre cette affirmation étonnante, ressemblant plus, à première vue, à la sagesse ishraqi qu'à la pensée d'un franciscain, nécessite de reprendre les éléments de définition disséminés par Auriol. Avant donc de déterminer ce qu'est la théologie pour lui, il est nécessaire de comprendre la relation qu'il pose entre discursivité et *imaginatio per intellectum*. Le *Doctor facundus* l'exprime très clairement dès le *Proemium* :

Omnis enim habitus, qui facit aliquid imaginari melius per intellectum absque omni adhaesione, est habitus declarativus. Additur autem hic « imaginari per intellectum », ut sit conformis loquendo modus modo Commentatoris XII Metaphysicae et in De anima, qui dicit imaginationem per intellectum ad differentiam imaginationis, quae est sensus interior. Additur quoque quod absque omni adhaesione faciat imaginari melius, ut appareat quod est tantum declarativus talis habitus et nullo modo adhaesivus. Sed habitus generatus ex huiusmodi theologico studio facit quod dictum est ; quod enim homo aliquam propositionem non clare imaginetur aut capiat, quam tamen credit firmissime esse veram, oriri potest ex quatuor.³²⁵

L'*habitus declarativus* est décrit par Auriol comme étant ce qui, en dehors ou plutôt antérieurement à tout assentiment, permet d'imaginer par l'intellect d'une manière plus efficiente. Ce propos, de prime abord assez sibyllin, est immédiatement corrélé par Auriol à une double référence tirée du corpus d'Averroès : les commentaires de la *Métaphysique* ainsi que du *De Anima*. C'est donc immédiatement sous la tutelle du Cordouan qu'est théorisé cet *habitus*, marquant l'opposition franche d'Auriol aux vues d'un Duns Scot ou d'un Durand de Saint-Pourçain. Auriol privilégie une expression issue d'une réflexion cosmologique, dont l'enjeu était de penser la manière dont un corps en mouvement pouvait intelliger l'unité immobile du principe, pour penser la théologie, et compléter ainsi la définition – fréquente dans son ordre, nous y reviendrons – de la théologie pensée comme étant uniquement un *habitus* pratique. Auriol précise que l'*imaginatio per intellectum* n'est pas l'imagination comme sens intérieur, bien que la proximité entre ce mode de connaissance et cette faculté de l'âme soit rapidement affirmée, le premier étant pensé sur le modèle de la seconde. L'*imaginatio per intellectum* n'est par ailleurs pas un mode de connaissance qui permettrait un assentiment immédiat à la chose conçue, ce qui s'avèrera capital dans la pensée du franciscain, mais elle

³²⁵ *I Sent*, *Proemium* section 1, par. 112, p. 164 (Buytaert).

semble d'abord s'énoncer comme un simple adjuvant à la saisie d'un objet, permettant de mieux le penser.

Le but de cet *habitus* tributaire de l'*imaginatio per intellectum* est « quod enim homo aliquam propositionem non clare imaginetur aut capiat, quam tamen credit firmissime esse veram »³²⁶. Il s'énonce dès lors comme une condition préalable à toute adhésion³²⁷, lorsque l'objet n'est pas clairement intellectualisé. Cet *habitus* paraît donc s'opposer au savoir et se voir conçu comme un palliatif, devant permettre de croire ce que l'on ne peut connaître. La proximité avec les propos d'Averroès est claire : cette imagination intellectuelle est théorisée comme un secours intellectuel lorsque l'intellection pure, parfaite, n'est pas possible, et que l'immédiateté du passage à l'acte dans l'intuition doit être troqué contre la médiateté d'une puissance en mouvement. L'*imaginatio per intellectum* possède donc un rôle de clarification et, lorsqu'elle s'applique à des objets inconnus ou inconnaissables, elle doit conduire aux conditions d'un assentiment permis par une croyance que l'on estime véridique. Il faudra par ailleurs distinguer *habitus declarativus* et *imaginatio per intellectum* s'agissant de leur relation à la vérité. L'*habitus* n'achemine vraisemblablement à la vérité que par le biais de la croyance – nous y reviendrons – mais ce ne sera pas le cas de l'imagination intellectuelle. Les deux termes ne sont donc pas convertibles, et l'imagination intellectuelle excède par ses pouvoirs l'*habitus* théologique.

Auriol explique en quatre points ce qu'il entend par « imaginari per intellectum melius » dans le cadre de l'*habitus declarativus*. Mais, selon sa méthode, il le fait moins en décrivant la manière dont opère cette imagination étrange qu'en décrivant les causes de son utilité et la nécessité de son affirmation :

1. La première raison rendant nécessaire l'usage de l'imagination intellectuelle est la reconnaissance d'un fait courant, à savoir que certains termes ne sont pas compris (*quia termini non capiuntur*) quand bien même ils sont employés, c'est-à-dire que l'on ne parvient pas à saisir le signifié derrière le signifiant, les prédicats du concept, la quiddité de l'être désigné par le nom.

2. La deuxième raison de cette nécessité est l'impossibilité pour l'intellect de croire simultanément en des propositions qui s'opposent, en raison d'une faiblesse intrinsèque de cette

³²⁶ *Ibid.*, p. 165.

³²⁷ Il faudra néanmoins montrer que, pour Auriol, il ne s'agit ni d'une condition nécessaire ni d'une condition suffisante.

faculté (*secundo vero qui in oppositum sunt rationes, intellectum involventes et impediennes ne possit componere quod credit*), alors même que certaines vérités reposent sur une opposition patente à l'instar de celle affirmant que Dieu est un et trine. Ici, nous pouvons reconnaître l'usage qu'Auriol faisait de l'*imaginatio per intellectum* dans le *De Principiis*, lorsqu'il affirmait l'impossibilité pour l'intellect de statuer immédiatement quant à la réalité des accidents, devant pour cela passer par des moyens discursifs détournés afin d'accéder aux prémices d'un savoir.

3. La troisième raison de cette nécessité est que la rhétorique fait comprendre les « loci difficiles » à l'imagination, comme l'affirme Auriol en citant Aristote et Averroès.³²⁸ L'*habitus declarativus* est ici associé à la rhétorique et – fait remarquable – non pas à la logique. Auriol pose donc, avant même de démontrer le caractère scientifique ou non de la théologie, son lien profond avec l'image et son utilité à un niveau infra-intellectuel. L'*imaginatio per intellectum* semble donc ici plutôt désigner une imagination au sens strict : ce que l'on n'arrive ni à concevoir ni à imaginer peut être aperçu par le biais d'une similitude, d'une figure, permettant d'imaginer autre chose et de faire entendre le concept par analogie. Si cela étonne, c'est donc doublement : d'abord parce que la théologie semble être reléguée hors du spectre des connaissances fermes, proposant un discours plus proche de la poésie que de la démonstration ; ensuite parce que le lien à l'intellect ne semble plus être assuré que par le langage, ici intermédiaire entre deux images. Auriol paraît alors assez proche de la pensée arabe, qui théorise le secours de l'imagination poétique pour affermir la pensée. Cette idée ne manquera pas de s'affirmer chez un auteur qui écrit un traité de rhétorique et conseille son usage durant les offices, semblant particulièrement sensible au pouvoir de la rhétorique sur la conviction. Précisons néanmoins d'ores et déjà que, pour Auriol, la rhétorique n'exclut pas la démonstration et que, lorsqu'il étudiera plus longuement le rôle de l'abstraction, il affirmera que la rhétorique, la grammaire et la logique ont toutes trois trait à l'*imaginatio per intellectum*, en ce qu'elles constituent différentes manières de manipuler les intentions secondes.

4. Enfin, l'*habitus declarativus* s'avère nécessaire en ce que l'ajout de propositions explicatives permet de raffermir la croyance (qui vient de la volonté) alors même que l'intellect

³²⁸ *Ibid.*, loc.cit : « Tertio quoque quia non sunt exempla, manuductiones et similitudines ad aliud quod creditur, talia enim faciunt bene imaginari, ut Commentator testatur IV *Physicorum*, quos mos erat Aristotelis uti exempli rhetoricis in locis difficilis imaginationis. »

ne saisit pas³²⁹ ce qu'il croit.³³⁰ Cet *habitus* a donc pour fonction d'aider à la compréhension de ce qui est déjà cru par le sujet auquel il s'adresse. Il s'agit ici du pendant du troisième point concernant la rhétorique : soit *l'habitus declarativus* permet d'aider à la croyance en proposant des images, et donc intervient avant la croyance ; soit il permet de solidifier la croyance par la construction de propositions argumentatives, ces dernières allant de l'induction pure à la simple probabilité (« terminorum explicationem, rationem involventium dissolutionem et exempla, et manuductiones rationum probabilium, adminicula et inductiones »). Le spectre de *l'imaginatio per intellectum* s'élargit de ce fait, *l'habitus declarativus* n'étant pas simplement destiné à produire des images et des analogies mais tend bien vers la science et la logique au sens strict, s'élevant vers les sphères plus hautes de la connaissance. Il n'y a donc pas d'exclusion de cet *habitus* hors du domaine de l'intellection. Bien au contraire, il est un adjuvant nécessaire à toute pensée désireuse de circonscrire son objet lorsque celui-ci n'a pas été saisi avec une clarté suffisante, sollicitant pour ce faire tous les domaines du savoir – rhétorique, grammaire, logique – mais aussi des *exempla* issus de l'histoire biblique.

Dès les premières lignes de son évocation, le rôle de *l'imaginatio per intellectum* s'énonce donc comme particulièrement fondamental. Elle semble embrasser tout ce que l'intuition ne peut connaître ou ne connaît pas encore, du plus intelligible au plus sensible, par le biais d'outils fort différents, argumentatifs ou imagés. L'origine de la volonté d'Auriol, lorsqu'il reprend ce concept à Averroès, apparaît dès lors plus clairement. Comme Averroès, il utilise un mode de pensée défini par son caractère représentationnel et médiat. La représentation, au sens d'Auriol, n'est pas ici le fait de disposer d'une similitude parfaite de la chose plutôt que de la posséder elle-même, mais consiste dans le fait de manipuler un concept de concept afin de nourrir une intuition faible ou une croyance non fondée. Représenter, c'est nourrir une présentation qui ne serait pas une connaissance, ce qui modifie dès lors l'objet appréhendé en modifiant la modalité d'apparition : il s'agit de l'évolution d'une présence faible et confuse vers un savoir constitué. Auriol dépasse donc largement la lettre d'Averroès : *l'imaginatio per intellectum*, même lorsqu'elle n'est encore qu'*habitus declarativus*, devient un trait fondamental de la

³²⁹ Nous reviendrons plus loin sur cette affirmation particulièrement forte : Auriol ne se contente pas de dire que la volonté influe là où l'intellect est dépassé, ce qui est assez classique, mais affirme aussi que l'intellect, même quand il est parfaitement informé et connaît la chose, ne convainc pas.

³³⁰ *Ibid.*, *loc.cit.*, « Quarto vero, cum non sunt probabiles rationes ad illud ; licet enim illud credatur esse vero ex imperio voluntatis, non tamen bene capitur aut concipitur ductu intellectus, si deficiunt probabiles rationes. Per oppositum igitur habitus ille, qui ad propositionem quae vera esse credetur, additur terminorum explicationem, rationem involventium dissolutionem et exempla, et manuductiones rationum probabilium, adminicula et inductiones, talis inquam erit melius et clarius credita faciens imaginari, et tamen absque hoc quod faciat adhaerere, cum prius per fidem firmissime tenerentur. »

connaissance humaine. Auriol en fait un mode de pensée dans lequel entre particulièrement la *colligentia* avec l'imagination sensible – nous y reviendrons – et ne le limite pas au champ de la représentation parfaite mais le situe entre la sensibilité pure et la perfection intuitive.

Auriol le montre immédiatement après l'extrait précédemment étudié, en posant une convertibilité parfaite entre l'*imaginatio per intellectum* et le fait de « concevoir une proposition » :

Huic tamen obviare videtur quod hic distinguitur imaginari per intellectum et propositionem concipere ab ipso adhaerere, quasi esset alius actus adhaerere alicui propositioni ab actu quo concipitur, quod nimirum non videtur veritatem continere, tum quia componere, dividere, discurrere, intueri sunt quatuor actus intellectus, nec videtur quod adhaerere sit quintus actus ; tum quia « illud est affirmatio in intellectu, quod prosecutio in appetitu, et negatio illud, quod fuga », ut dicitur VI Ethicorum. Si igitur aliqua propositio affirmative concipitur per intellectum, videtur quod illi adhaereatur, et intellectus illam prosequatur. Tum etiam quia superius dicebatur quod certitudo et adhaesio non est aliquid aliud quam intelligere et concipere. Si igitur iste habitus facit melius concipere, videtur quod faciat melius adhaerere.³³¹

Selon Auriol, l'intellection se divise en quatre actes distincts, dont trois répondent de la définition « propositionem concipere ». De ce fait, trois des quatre actes de l'intellect sont dus à l'*imaginatio per intellectum*, le quatrième étant l'intuition. Sachant que l'intuition est nécessairement à la fois sensible et intelligible (intuition du particulier dans les sens, de la quiddité universelle dans l'intellect), l'*imaginatio per intellectum* – bien que son opération, nous l'avons mentionné, ne s'y limite pas – est le seul mode de connaissance pouvant s'abstraire des sens et demeurer de ce fait strictement intellectuel, lorsqu'elle ne manipule que des intentions secondes qu'elle seule peut produire et auxquelles elle seule possède l'accès. Elle manipule donc les intentions premières, objets de l'intuition, et les compose, les divise et les intègre à des propositions mentales³³². L'intuition, sans le secours de l'*imaginatio per intellectum*, si elle peut disposer de la quiddité d'un être, semble donc, comme chez Scot, ne pas constituer pour autant une connaissance véritable. Si elle pose sous l'œil de l'esprit une essence qu'elle a formée, toute opération quant à cette essence, ne serait-ce que pour en

³³¹ *Ibid.*, *loc.cit.*

³³² K. Tachau le soulignait déjà dans *Vision and certitude, op.cit.*, p. 104 : « Thus, precisely as the perceptual act "places the object in formed being," i.e. creates the first intention, so the intellectual act of compounding creates the composition, or [mental] proposition. The resulting second intention as, for example, an affirmative or negative proposition, is itself a relation, because it is created by intellectual acts relating one concept to another—in this instance, by affirmatively or negatively predicating a first intention of another. »

formuler effectivement la quiddité dans la définition, requiert la connaissance abstractive, qui intervient comme une condition de remplissement du concept préformé autant que comme le seul moyen d'accéder à un savoir scientifique véritable, discursif et ordonné.

Avant de continuer plus avant, évitons un écueil que pourrait suggérer la lecture du texte. Ici, Auriol paraît poser une équivalence entre conception et adhésion, en ce qu'une conception parfaite susciterait l'adhésion en elle-même. Cela est vrai dans certains cas, que nous expliquerons en troisième partie, mais qui ne sont pas les plus fréquents. Il n'y a alors aucune scission entre conception et adhésion, parce que cette conception emporte la certitude. En effet, selon Auriol, l'assentiment n'est pas un cinquième acte de l'intellect, en tout premier lieu parce qu'il n'est pas un acte de l'intellect. De ce fait, il est inopportun d'ajouter un cinquième acte qui viendrait forclure les quatre autres en y ajoutant une attitude propositionnelle qui, selon Auriol, n'a pas trait à la qualité du jugement ou à sa précision mais seulement à la volonté de celui qui l'énonce. Lorsque la conception est parfaite, la volonté est emportée, mais ce cas est rare. L'équivalence entre conception et adhésion n'est alors pas systématiquement posée par Auriol et sera démentie quelques lignes plus tard. La proposition affirmative succède plutôt à l'adhésion qu'elle ne l'entraîne, au sens où, pour Auriol, c'est la volonté qui va causer l'intellection, puis la formation d'une proposition affirmative ou négative à laquelle l'on croit ou ne croit pas, cette adhésion est cause plutôt qu'elle n'est causée.³³³ Certes, la certitude est liée à la conception mais n'en est pas une condition suffisante.

Adhesio non est quintus actus intellectus, sed conditio quatuor actuum una cum opposito suo ; contingit enim componere aliquam propositionem adhaesive et non adhaesive, et dividere et discurrere syllogistice ac intueri definitive. ³³⁴

L'adhésion est une condition des quatre actes de l'intellect. Néanmoins, Auriol dira également que ce caractère de condition n'entraîne pas de relation causale, ni symétrique ni asymétrique. Il est possible de concevoir sans assentir, et assentir sans concevoir. C'est plutôt la relation d'assentiment ou de non-assentiment qui est condition, et pas l'assentiment lui-même. La volonté précède en fait et en droit l'intellect. Si je ne veux pas assentir, il n'y aura pas d'assentiment et, en vérité, il n'est pas possible de poser la moindre proposition sans poser

³³³ Voir chapitre « le statut de la vérité et l'assentiment ».

³³⁴ *Proemium*, n.116, p. 166.

en même temps cette attitude, qui n'est pas causée par la proposition mais seulement par la volonté.

Avant d'explorer cet aspect de la pensée du *Doctor facundus*, l'important est ici de constater que dans ce même extrait, Auriol pose la logique de cette relation entre les quatre modes de connaissance. Le premier acte de connaissance (qui succède à la conception passive, intuitive mais confuse) consiste en la composition d'une proposition, permise par la division du concept selon les intentions secondes (son placement, par exemple, dans l'arbre de Porphyre), puis l'ordonnancement des propositions en démonstration, et enfin une intuition intellectuelle qui subsume l'intégralité de la chose connue dans une clôture parfaite. L'on aura tôt fait de mentionner la proximité de cette méthode avec celle que l'on trouve dans les *Règles pour la direction de l'esprit* ; et il est notable ici qu'Auriol pose une intuition à l'origine et au terme de la connaissance, la première posant la quiddité, la seconde actant la perfection du concept. Précisons immédiatement que cela ne sera possible que dans le cadre d'une connaissance universelle, l'intuition parachevant une connaissance individuelle ne pouvant avoir lieu en cette vie. Enfin, notons la proximité ici de la pensée d'Auriol avec celle de Scot, dont il n'effectue pas que la critique, loin de là. L'intuition a besoin de l'*imaginatio per intellectum*, comme chez Scot de l'abstraction, pour parvenir à une connaissance véritable. Et le recours à la discursivité, à la réflexion, aux intentions secondes, paraît être une condition nécessaire de la connaissance et de la vérité.³³⁵

Unde magis proprie posset dici ista notitia imaginaria, quam abstractiva, tum quia Philosophus XII Metaphysicae et Commentator, ibidem et III. De Anima, utuntur isto vocabulo in intellectu, vocando huiusmodi notitiam « imaginationem per intellectum », tum quia nomen abstractivae notitiae videtur appropriari cognitioni universalis, quae sit per abstractionem ; tum quia dicendo sic quod notitiarum intellectivarum alia est intuitiva et praesentialis, hoc est habens modum visionis sensitivae, alia vero est imaginaria et absentiva, hoc est habens modum imaginationis, quae absentive fertur in res.³³⁶

Si cette proximité est patente, ce n'est cependant pas la manière dont l'analyse Auriol, qui pose une démarcation franche entre sa pensée et celle de son prédécesseur, d'abord en rejetant le vocabulaire employé par ce dernier. Auriol s'éloigne délibérément du lexique scotiste

³³⁵ En définissant la vérité comme conformité du concept à lui-même, Auriol s'aventure particulièrement loin sur cette voie : le remplissement du concept étant une œuvre de l'abstraction, plus le concept sera précis, plus il sera vrai. Il ne semble dès lors permettre à l'intuition, sans abstraction, que l'accès à une faible vérité (vérité à laquelle Auriol reconnaît des degrés, cf. infra).

³³⁶ *Proemium*, p. 205.

qui articulait la distinction entre intuition et abstraction autour des pivots que sont l'existence et la présence, tributaires de la chose. Auriol montre que cette idée manque de pertinence et que comprendre le mécanisme de la connaissance nécessite de se tourner au contraire vers l'objet intentionnel, c'est-à-dire vers la distinction entre sensible et imaginaire. Pour mieux le dire, il fait reposer sa théorie sur les modes de l'apparaître. Auriol assimile ici le terme « abstraktif » avec celui de connaissance de l'universel, semblant insinuer que c'est ainsi que le concevait Scot, ce qu'il invoque pour expliquer son rejet de ce terme. Néanmoins, il l'emploiera également dans son corpus, en veillant à montrer que l'abstraktif en son sens est un mode de connaissance non pas comparable à sa définition scotiste, mais bien à celle posée par Averroès de l'*imaginatio per intellectum*. Certes, l'abstraction au sens d'Auriol permet une accession à l'universalité en tant qu'intention seconde. Mais elle ne possède pas le monopole de l'accession aux essences, qui sont indifférentes, et que l'intuition peut également atteindre. Si elle possède un monopole, c'est celui du remplissement du concept quidditatif, non de sa saisie. Il précise donc, semblant viser Scot mais sans lui rendre justice, que le terme d'abstraction n'est pas convertible avec celui de saisie de l'universel et décide dès lors de renommer le lexique noétique :

Vocabulum autem « abstractiva notitiae » non est multum proprium. Unde magis competenter dici potest « quasi imaginaria » sicut et altera « quasi visiva » et « quasi intuitiva » ; utrumque enim vocabulum a sensitiva notitia transfertur ad intellectum.³³⁷

Le fondement de ce changement lexical est un reliquat des lectures perspectivistes d'Auriol, qui le conduisent à penser la connaissance intellectuelle sur le modèle de la perception visuelle et à ordonner selon une analogie stricte les capacités détenues par les puissances de l'âme et celles de l'intellect. De la même manière, donc, que l'imagination s'appuie sur le contenu du sens commun pour mener à bien ses opérations de composition, d'analyse ou de division, l'intellect réfléchit sur le contenu qu'il intuitionne pour en obtenir une connaissance détaillée. Ce qui caractérise en premier lieu la connaissance abstractive, *quasi imaginaria*, est dès lors son caractère réflexif, que ne possède jamais l'intuition.

Et idem est dictum intentio quod conceptus et intentio prima idem quod conceptus primi ordinis quod intellectus format circa res non reflectendo se super suos conceptus. Intentiones vero secunde sunt conceptus secundi ordinis quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus, ut sunt universalitas, predicabilitas et huiusmodi

³³⁷ *Ibid.*, p. 217.

quantum ad actum simplicem, et actualis affirmatio vel negatio unius de altero quantum ad actum componentem et dividendem, et connexio extremorum in medio quantum ad actum tertium discursivum.³³⁸

Les trois actes mentionnés plus tôt par Auriol comme étant tributaires de l'*imaginatio per intellectum* sont avant tout liés à la formation, la manipulation et la mise en proposition d'intentions secondes, qui sont elles-mêmes définies comme émanant d'une connaissance que l'intellect possède de lui-même, par réflexivité donc. Savoir que l'on sait, et pouvoir utiliser ce savoir, c'est donc nécessairement utiliser la connaissance abstractive. « For Aureoli, being in relation with the intellect is *posterior* to being cognized by the intellect. A man bears a relation to the intellect when the intellect reflects upon its own act. Then, a man is cognized through a direct act and a man cognized is precisely an intention. Therefore, a thing is an intention before it has a relation to the intellect ». ³³⁹ La connaissance intuitive – nous l'avons évoqué – repose pour Auriol sur le rejet de tout modèle noétique d'ordre relationnel, au profit d'un modèle assimilatoire strict, posant l'indistinction radicale, dans l'être objectif, de la chose connue et de son être extra-mental. La connaissance abstractive s'énonce dès lors comme une rupture avec ce modèle, et ce pas en faveur d'un réinvestissement de la catégorie de relation en théorie de la connaissance peut être entendu comme cause de l'usage aurélien de l'*imaginatio per intellectum*. Le stade relationnel n'intervient que dans un second temps, ou à côté, d'une assimilation nécessaire au maintien du réalisme direct. La relation, en noétique, n'est donc pas à penser comme un *ad aliquid* reliant l'intellect à une réalité extra-mentale mais bien comme le mouvement d'un intellect qui se saisit lui-même, qui prend conscience de son acte qui est également le concept de la chose, ce qui le met en mesure d'agir sur ce qui apparaît. Sa première action, absolument nécessaire, est donc la formation du concept par l'actualisation de l'*esse apparens* de la chose. La seconde action consiste à se retourner sur ce contenu qui n'est d'abord que la simple perception intellectuelle d'une quiddité, ou sensible d'un individu, à la représenter donc, en un sens itératif et non comme obtention d'une similitude de la perception première, afin d'analyser le concept apparu et de transformer cette perception en connaissance véritable.

L'*imaginatio per intellectum* constitue donc le premier moment de la relation entre la chose et l'intellect, s'opposant de ce fait à un premier moment qu'Auriol nomme intuition, ou

³³⁸ *I Sent*, d. 23., 264ra. (éd. De Rijk).

³³⁹ Fabrizio Amerini, « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in discussion » in *Philosophical Debates at Paris.*, *op.cit.*, p.253.

encore *formatio*. La distinction *intuitio et imaginatio per intellectum* est en effet équivalente, selon Auriol, non pas à ce que pensait Scot mais bien à ce qu'Averroès désignait aussi dans sa conceptualisation du couple *formatio et fides*, que Thomas d'Aquin utilise également. Auriol l'explique lorsqu'il étudie le mode de production de l'être apparent, pensé comme transfert métaphorique :

Tertia quoque deficit, quia res in esse apparenti nihil est in se nisi deminute et metaphorice, eo modo quo entia rationis dicuntur esse ; et ea quae non sunt simpliciter, sunt in anima, ut dicit Commentator IX Metaphysicae, commento 7 ; ait enim quod entia quae non sunt extra animam, non dicuntur esse simpliciter, sed dicuntur esse in anima cogitativa ; et VII Metaphysicae dicit Philosophus quod negationes dicuntur entia modo logico ; et similiter in XII. Sicut ergo res in esse apparenti est tantum metaphorice, sic actio <qua> formatur est metaphorica.³⁴⁰

L'extrait intervient dans le contexte d'une interrogation quant au mode d'être de l'*esse apparens*, que nous avons déjà étudié. Il est néanmoins important de relever ici que ce mode d'être minimal de l'être diminué est également considéré par Auriol comme étant synonyme d'un être « métaphorique » : « nihil est in se nisi deminute et metaphorice ». La métaphore, traditionnellement, est définie comme un transfert fondé sur le sens et permis à la faveur de prédicats communs. Avoir exporté cette idée en théorie de la connaissance est donc particulièrement pertinent, nous semble-t-il, lorsqu'à l'instar d'Auriol, l'on souhaite défendre la thèse d'un *continuum* entre la chose et son concept. La métaphore, dans le langage, repose sur un transfert de similitude, de la même manière que la connaissance repose sur un transfert de *rationes*.³⁴¹ Cette opération est la première étape, nécessaire, de tout accession à l'objet :

Nec hoc est phantasia, nisi Augustinus reputetur phantasticus, qui dicit XIV De trinitate quod tanta vis est cogitationis, quod per eam anima se ipsam ante se conspicuam constituit ; et nisi sit phantasticus Commentator, qui dicit III De anima, commento 18, quod si formare per intellectum sit aeternum, formatum erit aeternum ; et nisi phantasticus sit Philosophus, qui utitur isto vocabulo in III De anima secundum antiquam translationem,

³⁴⁰ *I Sent*, d. 9, part.1, p. 11 (Electronic Scriptum).

³⁴¹ Auriol, dans son traité de rhétorique, définit la métaphore comme suit : « Translacio est cum verbum ex aliqua re ad rem aliam transfertur ratione similitudinis, ratione cuius recte ac proprie possit transferri translacione aut uti possumus, vel causa ponendi rem ante oculos. Exemplum : 'Hic Ytaliā tumultus expegefecit terrore subito' » in William Duba, « Peter Auriol the Rhetorician : A Recently Discovered Treatise on Rhetorical Figures », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 51, 2009, p.63-73, par. 375.

dicens : formare autem per intelligentiam res indivisibiles, erit in rebus in quibus non est falsitas.³⁴²

La nécessité de cette première opération d'ordre métaphorique qui, si l'on suit cette idée, ne peut qu'être suivie par la constitution d'un discours, est ici prouvée par Auriol par des arguments d'autorité, qui éclairent un peu mieux la nature du lien entre *imaginatio per intellectum* et intuition. Auriol procède en trois temps distincts. D'abord, il convoque l'appui d'Augustin pour montrer que l'âme en son ensemble ne peut pas accéder immédiatement à la connaissance d'elle-même, ce qui signifie, selon Auriol, parvenir à la connaissance de son acte. Le temps de la constitution de l'objet par l'âme doit nécessairement intervenir avant le temps de la contemplation d'elle-même. Cela conduit Auriol à la déduction du fait qu'un objet intentionnel doit apparaître avant que l'âme puisse opérer un mouvement réflexif, au sens où l'âme réfléchit alors *quelque chose* et qu'il faut donc que l'objet soit présent pour qu'elle puisse s'y pencher ensuite. Dans un second temps, Auriol invoque l'autorité d'Averroès, vraisemblablement ici pour nier l'éternité des essences, qui sont le fruit de la formation et n'y préexistent pas, bien que ces essences aient un fondement mondain, comme le montre Aristote. Cette insistance sur la nécessité de l'être apparent pour tout mouvement de connaissance a pour corollaire, et peut-être même pour origine, la thèse selon laquelle un être objectif n'étant *presque rien* sur un plan ontologique – c'est-à-dire uniquement le fruit d'une *formatio*, entendue comme le transfert métaphorique de *rationes* appartenant à la chose vers leur actualisation en tant que saisies par un intellect –, cet être est une *condition* de la connaissance véritable et non son terme. Il faut que quelque chose apparaisse *pour*, et non tout court. Dès lors, l'affirmation de la nécessité de l'apparition est en même temps et sous le même rapport l'affirmation de la nécessité de l'*imaginatio per intellectum*, appelée *fides* par Auriol.

Ubi dicit Commentator, commento 24, quod duplex est actio intellectus : una quae dicitur formatio, et alia quae appellatur fides et nisi etiam phantasticus sit Anselmus, Monologion, 10 cap., qui ait quod qui facturus est aliquid, prius illud intra se dicit mentis conceptione : illa autem similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimit, illud est principale verbum rei. Unde dicendum quod cum phantasia dicatur apparitio, etiam vocabulum 'phantasiae' demonstrat quod res capiunt esse apparens per comprehensiones. Quarta demum instantia non obsistit, effectus enim formalis non differt realiter a forma. Nunc autem rosa in esse apparenti posita differt ab actu intellectus, cum de illa scientia sit, et illa

³⁴² *I Sent*, d. 9, part.1, p. 11.

praedicetur de particularibus rosis, et ipsa obiiciatur actui intellectus. Est igitur esse apparens ab intellectione tamquam a metaphorico producente, non ut effectus formalis.³⁴³

Ce n'est donc qu'au terme de cette démonstration qu'apparaît l'affirmation d'un double acte de l'intellect. La théorie aurélienne de la connaissance ne se limite en conséquence pas à l'interrogation sur la formation de l'être selon son *esse apparens*. Il est donc capital, afin d'embrasser ce système noétique en son ensemble, de réintégrer le caractère fondamental de ce double acte à toute démarche explicative de la pensée du *Doctor facundus*. Auriol affirme la coexistence de deux actions, dont l'une précède l'autre sur le plan logique, mais vraisemblablement pas sur le plan temporel. D'abord, il y a le moment de la *formatio per intellectum*, puis l'*imaginatio per intellectum*. Après avoir invoqué les deux figures aussi récurrentes que tutélaires que sont Augustin et Averroès, Auriol fait cette fois appel à Anselme, ce qui est plus étonnant, pour affirmer ce double acte, avant d'en revenir à Averroès. La variation du vocabulaire est ici notable : Auriol montre que les opérations de l'intellect sont précédées par une conception par la *mens*, réaffirmant par-là que l'intuition n'est pas seulement un acte de l'intellect mais bien de l'âme en son ensemble. Ce premier mouvement est la compréhension, et cette compréhension est la formation du verbe – il faudra y revenir. Il faut entendre ce terme en un sens étymologique : comprendre, c'est prendre ensemble, c'est la *colligentia* entre l'âme et la chose, formant un concept opératoire. Néanmoins, concept opératoire ne signifie pas concept utilisé. Auriol revendique donc la deuxième étape nécessaire qu'il appelle ici *fides* que l'on voyait plus tôt associée à l'*imaginatio per intellectum* chez Thomas³⁴⁴. Anselme est donc ici interprété par le prisme de la pensée d'Averroès. La *fides*, chez Averroès comme Thomas, est l'opération de composition et de division qui succède à la pensée de l'incomplexe et qui permet les attitudes propositionnelles, donc le rapport à la vérité selon ces derniers. Cela sera plus complexe chez Auriol, qui pensera la vérité dès le premier acte de la conception – nous l'étudierons plus tard. Néanmoins, nous pouvons dès maintenant

³⁴³ *Ibid.*, p. 11.

³⁴⁴ Cf. les propos déjà cités de Thomas d'Aquin : « Intellectus enim nostri, secundum philosophum in Lib. de anima, duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates ; ut quid est homo, vel quid est animal : in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando : et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed solum in secunda : credimus enim vero, et discredimus falsum. Unde etiam et apud Arabes prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de anima » *De veritate*, q. 14, a. 1, co. (éd. Léonine).

affirmer que la vérité selon sa définition habituelle d'adéquation entre la chose et l'intellect est uniquement possible chez lui en tant qu'adéquation entre une proposition et un état de fait, donc tributaire de la *fides*.

L'expression tirée d'Averroès ne disparaît pas immédiatement du lexique aurélien : on la constate à nouveau dans la *Reportatio*, dans laquelle Auriol réaffirme la nécessité de ce double acte de l'intellect, ces deux modes de la connaissance qui ne marchent que de concert.

Notandum autem quod magis proprie diceretur notitia intellectiva duplex : una intuitiva alia imaginaria vel quasi imaginaria quam abstractiva, tunc quia haec transferuntur a visione et imaginatione sensitiva, tunc quia abstractio pertinet ad notitiam universalium quae fit per abstractionem, tunc quia Philosophus et Commentator utuntur hoc vocabulo « imaginari » per intellectum, non autem isto vocabulo.³⁴⁵

Ici encore, Auriol l'utilise dans le but de se départir du lexique scotiste tout en revendiquant un modèle de la connaissance fondé sur celui de la vision, transférant à l'intellect ce qu'il accorde aux puissances sensibles. Ce mouvement lexical de nature métaphorique s'énonce donc comme le pendant d'une métaphore plus fondamentale, celle de la formation de *l'esse apparens*. De même que l'être de la chose est transféré métaphoriquement dans les puissances de l'âme, de même il faut transférer métaphoriquement la perception vers l'intellection pour comprendre son mouvement. La nécessité est celle du transfert, et c'est à cela que doit répondre la théorie de la connaissance. Celle-ci ne doit en conséquence plus reposer sur la scission entre universalité et singularité, à l'origine selon Auriol d'une noétique tributaire des *species* et des similitudes, qui n'est donc pas en mesure de revendiquer un réalisme direct. Cela conduit à abandonner la – fausse – idée scotiste d'une abstraction qui n'aurait affaire qu'aux universaux, puisque cette universalité ne serait pas celle offerte par le concept de la chose elle-même mais bien celle extraite d'une similitude abstraite.

Néanmoins, dans la suite du *Commentaire des Sentences*, de manière étonnante, l'expression disparaît peu à peu. Sauf erreur de notre part, on ne la retrouve que deux fois, et uniquement pour mentionner la théorie averroïste du mouvement des orbes et non plus dans son application aurélienne à la noétique. Le vocabulaire utilisé évolue donc, et ce dans le sens d'un retour à des usages plus traditionnels, sans néanmoins qu'Auriol apporte de véritable démenti à sa théorie originelle. Si changement véritable il y a, il faut plus vraisemblablement le

³⁴⁵ *Reportatio*, fol 5ra, cité par D. Riserbato, *op.cit.*, p. 75.

considérer comme un infléchissement de la scission entre intuition et abstraction, scission lissée par l'importance croissante qui semble accordée au phantasme³⁴⁶. Auriol maintiendra la démarcation entre ce qui apparaît à l'intellect et ce qui est manipulé par lui. Mais, dès le livre II, l'affirmation de l'unité radicale entre l'âme et le corps semble le conduire à fluidifier les intermédiaires entre intuition d'une quiddité et intuition sensible, en utilisant par exemple la *species* – rejetée de la noétique – comme contenu de la mémoire, en réintroduisant une pensée de la *similitudo*, et en opposant plus volontiers intellection et cogitation qu'intuition et abstraction. Cela marque une forme de retour vers un augustinisme mâtiné de franciscanisme par l'insistance jamais démentie quant au rôle fondamental des puissances de l'âme. Auriol retrouvera également la cogitative, terme qui n'apparaît pas une seule fois dans les textes antérieurs, en lui accordant une capacité discursive. Nous reviendrons sur ces affirmations dans un troisième temps. Tâchons d'abord de montrer que, malgré l'abandon du terme lorsqu'il déploie sa pensée propre, l'*imaginatio per intellectum* ne disparaît pas complètement, ni en tant que locution, ni en tant que mode du connaître.

Primo quidem ex verbis ipsorum ; ait enim Philosophus 12. *Metaphysicae*, loquens de primo principio, quod movet, ut appetibile, et ut desideratum et amatum ; quod exponens Commentator dicit, quod ex hoc apparet bene corpora caelestia esse animata et quod non habent de virtutibus animae, nisi intellectum et virtutem desiderativam, quae movet in loco (c'est le désir qui les meut, or le désir implique la représentation) : et subdit quod corpora caelestia, cum habeant appetitum propter intellectum, intellectus autem appetat maius bonum se ipso ; contingit necessario quod corpora caelestia appetunt in hoc motu aliquod maius bonum ipis ; hoc Commentator.³⁴⁷

Cet extrait du livre I du *Commentaire des Sentences* reprend un argument déjà connu et expliqué. L'important ici est de montrer qu'Auriol mentionne l'*imaginatio per intellectum* lorsqu'il veut réaffirmer le lien intrinsèque entre intellect et faculté désidérative, ce qui le conduit dans le *Quodlibet* à refuser la scission aristotélicienne entre intellect théorique et intellect pratique. Si le passage ne semble donc pas à première vue primordial, il s'agit néanmoins d'une des premières annonces du volontarisme d'Auriol, qui s'exprime d'une manière forte en noétique. En effet, le mouvement des orbes semble avoir, une fois encore, été utilisé pour penser celui de l'homme.

³⁴⁶ Cf. Troisième partie de ce travail.

³⁴⁷ *I Sent*, dist. 42, a. 1, fol. 960a (Rome 1596).

Ex quo patet, cum corpora caelestia non appetant, nec intelligant, inquantum corpora sed potius forma abstracta unita ipsa appetat, et intelligat, utique sequitur, si appetitus maius bonum, quod illud sit ultimus finis, et ita non movebit. Rursum in eodem 12. Dicit Philosophus quod principium motus celestis est imaginatio per intellectum, ubi dicit Commentator, quod cum declaravit primum motorem esse aeternum et substantiam puram sine materia, et motorem absque eo quod movetur, et quod movet, sicut desideratum et voluptuosum ; principium autem cuiuslibet motionis est ex aliquo et ad aliquid.³⁴⁸

La théorie s'applique aux corps célestes, mais elle semble en vérité embrasser tous les êtres possédant le statut de « provenant de quelque chose et allant vers quelque chose », et s'énonce donc comme imputable à l'homme, mouvement qui sera accompli par Auriol. L'homme intellige en même temps qu'il désire, il intellige ce qu'il désire et désire ce qu'il intellige, dans un mouvement circulaire de procession/conversion/perfection qui paraît emprunter beaucoup aux origines néoplatoniciennes de la théorie averroïste. Auriol utilise en l'homme la volonté, et l'amour électif, pour expliquer la cause du mouvement du corps comme du mouvement de l'âme, allant jusqu'à affirmer que cet amour prime sur l'intellection elle-même (je peux aimer ce dont je n'ai aucune idée, et ne pas aimer ce que je sais vrai).

Vult nunc hic narrare principium istius motionis in moto, quid est, et dixit, quod hoc principium existens in corpore caelesti, est imaginatio per intellectum : hoc Commentator, ubi expresse ponit ultra motorem, qui movet, ut desideratum, et voluptuosum, imaginationem per intellectum existere in ipso caelo, tamquam motorem executivum.³⁴⁹

C'est de ce fait l'*imaginatio per intellectum* qui *meut* les corps célestes en premier lieu mais aussi les corps humains en tant que doués d'intellect. Ce mode de connaissance répond donc non seulement d'un principe noétique mais aussi d'un principe pratique. Il n'y a pas d'intellection sans volonté, en fait, ce qui est exprimé ici dans cette affirmation de la nécessité de poser le désir et l'amour du principe pour expliquer le mouvement en général. Ceci annonce donc la grande importance – nous le montrerons plus loin – du lien entre l'intellect et la volonté. Si Auriol n'est pas un ultra-volontariste comme Olivi, il semble néanmoins très influencé par son œuvre, jusqu'à affirmer une volonté primant sur la compréhension. L'*imaginatio per intellectum* meut vers ce que la volonté aime, même si l'intuition ne peut pas l'embrasser – ce

³⁴⁸ *Ibid.*, loc.cit.

³⁴⁹ *Ibid.*, loc.cit.

qui s'avère particulièrement important s'agissant de la théologie –, de la même manière que les corps célestes s'acheminent vers le principe sans pouvoir le saisir en son essence parfaite.

Cependant, l'usage de l'expression est de plus en plus discret dans le corpus d'Auriol – nous le signalions – sans qu'il soit véritablement possible d'y assigner une cause intrinsèque certaine³⁵⁰, dans la mesure où les fondamentaux de la théorie demeurent vraisemblablement inchangés ou presque. Seule une inflexion globale vers une harmonie plus forte des puissances de l'âme en son ensemble nous semble notable (ce qui était déjà le cas, mais la tendance semble plus forte encore), mais le lexique précédemment utilisé disparaît. Le seul autre emploi dans le *Commentaire des Sentences* intervient dans le livre II, assez tôt, et ce pour mentionner à nouveau la théorie averroïste du mouvement des orbes.³⁵¹ Dans ce passage, Auriol relie la lettre d'Averroès à la théologie catholique, en expliquant la manière dont le principe aime ce dont il est la cause, s'éloignant ainsi drastiquement de l'inconnaissabilité de la connaissance du singulier par Dieu telle que la conçoit Averroès. Lorsque l'on s'attarde sur d'autres passages, notamment ceux traitant des sujets qui poussaient Auriol à employer le syntagme d'*imaginatio per intellectum*, le terme n'est plus employé. Par exemple, dans la longue distinction portant sur la nature des accidents au livre IV du *Commentaire*, le terme a disparu, bien que la théorie n'ait pas subi d'inflexion majeure. Il faut cependant admettre qu'Auriol, à ce stade de sa pensée, accorde désormais plus d'importance à une typologie « habituelle » des facultés de l'âme, probablement parce que la scission n'est plus entre intuition et abstraction, mais plutôt entre intellection pure et discursivité, la seconde impliquant l'âme dans son ensemble quand la première s'avère de moins en moins pertinente dans l'explicitation de la pensée humaine.³⁵² L'enjeu est plutôt, à la fin du *Commentaire*, de distinguer ce qui s'obtient par une connaissance directe face à ce qui s'obtient par une connaissance indirecte, le second cas semblant néanmoins

³⁵⁰ Peut-être le contexte historique, notamment du Concile de Vienne, influe-t-il sur ce point.

³⁵¹ *II Sent*, d. 14, q. 2, a.1, p. 192, (éd. 1605) : « Primo quia Commentator 12. Metaph.com.30 assignans differentiam inter motum, quo movet primum principium et alii motores, dicit : cum declaravit Aristoteles, quod primum movens in aeternum, est substantia prima, et quod est motor absque hoc, quod moveatur, et quod movet, ut amatum, et voluptuosum : prima autem alia sunt ex aliqua et ad aliud ; Vult narrare principium istius motionis in motu, et dicit, quod principium istius motionis existentis in corpore est imaginatio per intellectum. Desiderium enim, quod hoc corpus movet in loco est ab imaginatione in actu : ergo patet, quod non ponit, nisi quod primum principium movet primum amans, scilicet caelum stelletatum, et mediante illo movet omnia alia corpora caelestia secundum desiderium et mediantis illis aliis movet generabilia omnia, et corruptibilia, et sic Deus habet curam et sollicitudinem de nobis. »

³⁵² L'opposition entre intuition et abstraction apparaît très peu dans les livres qui suivent. L'intuition est plus généralement opposée à la discursivité et à la réflexivité, et désigne plus souvent l'intuition sensible que l'intuition intellectuelle, comme en témoignent par exemple les propos auréliens sur la mémoire (cf. Troisième partie). L'intuition intellectuelle est nettement moins présente, Auriol privilégiant grandement, notamment dans le livre IV, la distinction entre connaissance immédiate sensible (toujours appelée intuition) et connaissance « réflexive », qui n'est plus nommée *imaginatio per intellectum*.

toujours aussi prépondérant en ce qui concerne l'homme, et n'invalidant vraisemblablement pas notre propos.

Dans le *Quodlibet* également, dernière œuvre d'Auriol, la référence à l'*imaginatio per intellectum* n'apparaît plus, ni la distinction entre l'intuitif et l'abstractif. Les seules mentions d'une intuition intellectuelle interviennent lorsqu'il s'agit de Dieu. Auriol utilise plus volontiers la distinction intellect possible et agent et celle entre phantasme et intention. Il est toujours aussi difficile d'arguer dans le *Quodlibet* en faveur d'un rejet du vocabulaire d'Averroès, constamment cité en tant qu'autorité et ce, en lui donnant souvent raison. L'on constate néanmoins la même chose que dans les deux derniers livres des *Sentences*, à savoir un texte plus tributaire d'un vocabulaire augustinien (*cogitatio/intellectio*) qui, sans recouper parfaitement les distinctions précédentes, ne s'en éloigne pas d'une manière franche, la cogitation semblant désigner les opérations réflexives et discursives de l'âme (et pas seulement de l'intellect) auparavant dévolues à l'*imaginatio per intellectum*. Il semble difficile de soutenir que cette modification du vocabulaire n'intervient que dans la mesure où le *Quodlibet* est un texte court et peu orienté vers des questions de noétique pure. Si, par exemple, le lien entre mémoire et phantasme est maintenu et que le caractère réflexif et discursif de la mémoire demeure, une opération de l'intellect tourné vers son objet étant nécessaire à l'apparition du souvenir, le vocabulaire déployé dans les œuvres précédentes n'est, lui, pas présent. Même lorsqu'Auriol cite le passage d'Averroès traitant du mouvement des orbes – celui dans lequel apparaissait le terme d'*imaginatio per intellectum* et qu'il aurait ici très bien pu conserver –, l'expression n'est pas citée. Toutefois, malgré cette absence, Auriol y démontre d'une manière beaucoup plus patente l'identité entre intellect théorique et intellect pratique, grâce à ces mouvements des orbes qui, dans la même intellection, désirent et connaissent.³⁵³ La théorie demeure donc, mais sans le lexique. De même, Auriol ne cite plus non plus la distinction entre *formatio* et *fides*.

L'*imaginatio per intellectum*, telle que théorisée dans les grands textes d'explicitation des fondements noétiques de la philosophie d'Auriol, s'énonce donc comme capitale. Elle est l'adjuvante nécessaire de l'intuition, indispensable à toute manipulation intellectuelle, que ce

³⁵³ *Quodlibet* 6, p. 70 (éd. 1605) : « Ubi Commentator com. 63 ait quod cum desideratum movet intellectus, tunc desiderabit intellectus, et cum desiderabit, tunc movetur homo, scilicet virtute desiderativa quae est intellectus et sequitur quod intellectus quando comprehendit aliquid desiderabit et movebit, et necesse est quod ipse intellectus sit movens, ut est desiderans non secundum quod est comprehendens, nec secundum, quod desiderium est alia virtus ab intellectu desideratio. Vnde videtur dicere expresse, & Philofophus & etiam Commentator, quod eadem est virtus secundum rem quae deliderat et comprehendit, quamvis differat secundum denominationes diuersas. »

soit celle d'un individu saisi par une intuition sensible ou celle d'une quiddité saisie par l'intuition intellectuelle. Elle constitue le premier moment relationnel de l'intellection, mettant l'intellect face à l'objet qu'il a lui-même formé en tant que *colligentia* indissociable de la chose extra-mentale et de sa conception. Dès lors, elle permet tous les mouvements qui suivent, de la même manière que l'imagination sensible analyse, compose, recompose les données extraites par les sens. *L'imaginatio per intellectum* nourrit le concept par les opérations de comparaison, forme les propositions susceptibles d'être vraies, et bâtit les raisonnements permettant l'acquisition d'un savoir.

Si, petit à petit – ainsi que nous l'avons montré –, l'expression n'est plus utilisée, il est néanmoins douteux, voire erroné, de considérer que ce soit le signe d'un abandon de la doctrine elle-même tant les démentis sont nombreux. Certes, le terme disparaît, mais les acquis de la théorie ne sont pas perdus. L'importance de la discursivité demeure, l'intuition est toujours pensée comme corrélée à une cogitation qui l'accompagne nécessairement et, par ailleurs, les postulats de cette théorie auront une importance fondamentale dans la manière qu'aura Auriol de penser les puissances de l'âme dont certaines – en l'occurrence la volonté – passent par-dessus l'intellect lui-même. L'importance accordée par Auriol à l'*imaginatio per intellectum*, qui entérine le caractère fondamental des puissances de l'âme chez lui, entraînera des conséquences dans sa pensée sur le lien entre intelligence et volonté, qui sera développé avec beaucoup plus d'insistance dans les livres suivants³⁵⁴. La fonction de l'intellect pourra paraître amoindrie par les rôles accordés à la mémoire, à la cogitative et à la discursivité. Nous constatons déjà cette relative impuissance de l'intellect en mentionnant l'usage de l'*imaginatio per intellectum* pour définir le statut de la théologie comme *habitus declarativus*, point qu'il faut maintenant développer.

d) Statut des sciences et de la théologie, définie comme science « imaginative »

³⁵⁴ Cela est par ailleurs causé par la structure même du *Commentaire des Sentences*, les distinctions des livres suivants ne s'attachant plus à la noétique mais plutôt à la morale et l'eschatologie.

La théorie si spécifique de l'*habitus* théologique déployée par Auriol a déjà fait l'objet de nombreuses recherches³⁵⁵, qui ont toutes souligné une rupture profonde avec ses prédécesseurs, une ambiguïté forte lorsqu'il faut statuer quant à la capacité de la théologie à être une science, et le déploiement d'une théorie récusant toute intuition au profit de l'abstraction. Ce sont ces questions qui doivent conduire notre analyse. Dans son exposé visant à démontrer la thèse selon laquelle la théologie est un *habitus declarativus*, sous l'égide de l'*imaginatio per intellectum*, Auriol reprend certaines affirmations scotistes, d'autres provenant de Durand de Saint-Pourçain, en les modifiant profondément, et s'élève contre Hervé de Nédellec. L'idée maîtresse d'Auriol semble être celle de la limitation de nos capacités de connaissance, appuyée par une pensée de la nécessité, pour nous, de recourir à la discursivité pour toute appréhension de l'essence divine, discursivité qui, si elle peut atteindre un certain nombre de propositions fondamentales, n'en restera pas moins insuffisante et incomplète.

C'est d'abord dans le sillage de Durand de Saint-Pourçain que s'inscrit la conception auréolienne de la théologie, reprenant la définition de cet *habitus* comme « *habitus declarativus articulorum et defensivus fidei* »³⁵⁶, niant de ce fait son statut de science. Cependant, Auriol ne le signale pas et c'est sous le patronage d'Averroès, et non de Guillaume, qu'il se placera pour défendre cette thèse. Cette définition de la théologie entraîne plusieurs conséquences. D'abord, elle se place frontalement contre la théorie illuminationniste d'Henri de Gand, qui laissait à Dieu la possibilité d'infuser la connaissance de Lui-même à l'homme, en cette vie, permettant à celui qui dispose de la foi d'être considéré comme possédant une connaissance intellectuelle de Dieu³⁵⁷. Auriol n'acceptera jamais la moindre concession à cette théorie. Certes, il s'accordera

³⁵⁵ Nous renvoyons aux articles suivants : Biard, J. « La "science divine" comme paradigme du savoir chez quelques auteurs du XIVe siècle : Pierre d'Auriele, Grégoire de Rimini », in R. Rashed and J. Biard (éds.), *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Louvain, Peeters, 1999, p. 189-209. ; Nielsen, L.O., « The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology : Peter Aureoli's Theological Program », *Studia Theologica* 53, 1999, p. 26-39. ; Työrinoja, R., "Peter Aureoli : Theology as an Imaginary Science", in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, eds. (Turnhout 2006), p. 1167-1178. ; S.D. Dumont, « Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition », *Speculum*, n°64, 1989, p. 579-599.

³⁵⁶ Durandus de Sancto Porciano, *Commentarium in I Sententiarum* (redactio prima), Prol. Q. 1. Cod. Paris, Nat. Lat. 14, 454, f.31ra : « Secundo modo accipitur theologia pro habitu quo fides et ea quae in Scriptura traduntur defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis notoribus. Cité par Stephen Brown in « Peter Aureoli's Various Uses of Averroes to Illustrate the Sapiential Character of Declarative Theology », in *Contemplation and philosophy, scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought : a tribute to Kent Emery, Jr.*, Pich, R.H et Speer A. (éds.), Brill, 2018, p. 427-442., p. 427.

³⁵⁷ « Absolute igitur dicendum quod discens hanc scientiam ut congruit super habitum fidei acquirit habitum intellectus, ut quae primo credit fide postmodum intelligit ratione, et cui primo assentit ita suasus alterius auctoritate quasi audiendo, deinde assentit motus ab ipsa credibilis veritate vere intelligendo », *Summa Quaestiones Ordinaria*, 13,6, 94f-95 g, cité par Dumont, art.cit., p. 585.

avec Henri de Gand pour considérer qu'aucune connaissance visuelle de Dieu n'est possible en cette vie, et certes, il accordera à l'homme la possibilité de connaître certains aspects de l'essence divine par l'intermédiaire de la rationalité discursive. Mais jamais il ne considérera que cette capacité est octroyée à l'homme *via* un don divin, nommé *lumen medium* par Henri de Gand.³⁵⁸ De ce fait, Auriol s'appuiera plus volontiers sur les développements scotistes afférant à la théologie et n'utilisera aucun concept issu d'Henri. Son acceptation de la thèse stipulant qu'une connaissance discursive des vérités de la foi et de l'essence divine est possible sera toujours tempérée par la fondamentale incomplétude de cette connaissance et, d'une manière étonnante dans la mesure où Scot refuse également cette conséquence pessimiste, sera plus à même d'être expliquée par le biais de la connaissance abstractive que par un quelconque recours à l'illumination. Ainsi – mais il faudra l'expliquer plus amplement – Auriol récuse le caractère scientifique de la théologie, seconde conséquence de la reprise de la définition posée par Durand de Saint-Pourçain :

Not only does Aureoli claim that theology is wisdom ; he also accentuates the point that theology is not science. Following Godfrey of Fontaine's critique of Aquinas, where science is taken strictly in the sense that we only have science when we have the certitude of evidence, Aureoli argues that deductive theology does not provide a habit distinct from faith. We do not accept the certain nonevident conclusion because of the deduction ; we accept it because we accept the premiss whose source is our faith »³⁵⁹.

La théologie n'est pas une science au sens strict, bien qu'elle possède des caractéristiques pouvant la rendre analogue à une science. Elle est une sagesse, dans la mesure où elle peut aider à faire accepter certaines propositions, permettre l'assentiment à ce qui ne bénéficie pas du régime de la certitude³⁶⁰. Mais elle ne peut en aucun cas atteindre l'évidence qui, comme son étymologie l'indique, est avant tout visuelle, et donc intuitive. Cette affirmation forte nécessite d'importantes clarifications. D'abord, Auriol explique qu'une science doit être définie en vertu

³⁵⁸ Henri de Gand théorise trois types d'illuminations : La *lumen glorie* est la vision béatifique. La *lumen fidei* est le don divin de la foi permettant d'assentir aux vérités révélées sans pour autant posséder la compréhension totale de ces dernières. Néanmoins, dans la mesure où il s'agit d'une croyance vraie, Henri lui accorde déjà le statut de science. La *lumen medium*, enfin, est la ratiocination démonstrative permettant d'éclairer les propositions de la foi. Elle renforce le caractère scientifique de ces dernières lorsqu'elles sont crues et peut, en théorie, éclairer tous les mystères.

³⁵⁹ S. Brown, « Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century », in J.A. Aertsen and A. Speer (éds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin, 1998, p. 648-655. p. 653.

³⁶⁰ Insistons, une fois encore avant de l'expliquer plus amplement, sur le fait que la certitude est une attitude subjective, pour Auriol, qui n'est pas par essence corrélée à la vérité. Il est possible d'être certain d'une erreur, dans la mesure où certaines intuitions sont fausses (l'on se souvient de l'exemple des erreurs perceptuelles). Dès lors, si la science réclame la certitude, cela n'est pas encore une garantie suffisante à sa scientificité.

de son objet. L'objet de la théologie est Dieu ; dès lors, celle-ci devrait être une science de la déité, de l'essence divine. Ceci impliquerait la possession de propositions principales reconnues avec certitude comme vraies, ainsi que de toutes les propositions qui en dépendent, obtenues par déduction. Le premier problème est donc que cette intuition des propositions fondamentales est tenue par Auriol comme impossible, dans la mesure où jamais les sens ne pourront atteindre une vérité telle que : Dieu est un et trine. Si l'abstraction bâtit la proposition, il est en effet nécessaire que celle-ci corresponde à un état de choses constatable empiriquement, donc objet de l'intuition, ce qui est évidemment impossible s'agissant de l'essence divine. La théologie aura donc pour rôle de clarifier des contenus doctrinaux qui sont déjà crus par celui auquel la clarification s'adresse. La théologie ne pouvant conduire à la certitude de l'évidence, elle n'a pour rôle que de construire l'édifice théorique dépendant des propositions principales, mais ni de faire émerger les principes, ni de les rendre parfaitement compréhensibles. La foi, qui est une adhésion ne reposant pas nécessairement sur la certitude (qui peut elle-même être fausse), précède donc l'*habitus* théologique et il semble de ce fait que la théologie ne possède qu'un rôle mineur dans le processus de conversion. Certes, elle peut le faciliter, mais elle n'en est jamais la cause efficiente, la conversion étant toujours due à la volonté, qui n'est pas soumise à l'intellect chez Auriol. Néanmoins, la théologie possède tout de même la capacité à rendre l'adhésion plus forte, dans la mesure où elle permet de lever les doutes et ambiguïtés. Mais la théologie ne *cause pas l'adhésion*, elle ne conduit pas à la foi. La théologie, en tant qu'*habitus* déclaratif, ne fournit que des arguments probables en faveur de prémisses indécidables par le seul intellect. Elle ne peut construire une démonstration parfaite faute de pouvoir faire reconnaître l'universalité et la nécessité des principes sur lesquels elle repose. La seule fondation possible est la foi, qui n'est elle-même pas causée par une illumination mais par un acte de la volonté. La théologie ne peut pas, de ce fait, posséder le rang de science : elle ne repose pas sur une science plus haute, puisqu'Auriol, au contraire d'Henri de Gand, n'accorde pas ce statut à la foi, et ne repose même pas sur des axiomes reconnus par l'intellect comme vrais, mais seulement conçus comme certains par la volonté. La théologie s'énonce donc comme une simple méthode, dont le but est de parvenir à une compréhension plus haute des propositions crues, sans jamais parvenir à leur compréhension totale. Le fait qu'elle utilise les outils de la science ne la rend pas scientifique, la méthode sans la nature des propositions n'étant pas suffisante – Auriol parlera par exemple de raisonnement par enthymème. Le problème de la théologie n'est pas sa méthode, mais la capacité possédée par l'esprit d'accéder à la vérité des principes puisque l'adéquation entre l'esprit et la chose est impossible.

Si Auriol fait donc la part belle à l'abstraction, il faut néanmoins reconnaître le statut fondamental de l'intuition : ce qui ne peut être l'objet d'une intuition sensible ne peut *en aucun cas* être connu avec vérité.³⁶¹ Comme les propositions primitives de la théologie révélée ne peuvent être embrassées par l'œil de l'esprit et ne peuvent être l'objet d'une intuition, la théologie ne peut donc être une science. En un sens, selon Auriol, c'est aussi simple que cela. Le Dieu un et trine, le pain eucharistique, toutes ces vérités excèdent ce que les sens peuvent percevoir et impliquent des contradictions que l'esprit ne peut supporter. L'exercice de la théologie repose dès lors sur des prémisses que seule la foi sauve, reposant sur une adhésion qui n'a, pour Auriol, *rien d'intellectuel* mais qui demeure strictement volontaire. C'est donc une science imaginative dans la mesure où sa méthode est limitée à l'abstraction, à l'*imaginatio per intellectum*, sans pouvoir se fonder sur une intuition sensible préalable et être subsumée sous une intuition intellectuelle synthétique. La science imaginative n'est une science que par métaphore, par transfert de méthode. Il lui manque la stabilité de son sol et la solidité de son plafond pour pouvoir dépasser ce stade. Or jamais ses objets ne seront embrassés dans l'intuition, jamais les concepts intuitionnés n'accéderont, dans l'esprit humain, à la parfaite conformité à eux-mêmes.

Ces affirmations particulièrement pessimistes doivent être expliquées à l'aune de ce qu'Auriol considère comme étant les réquisits de la connaissance abstractive. Mais il faut d'ores et déjà admettre que la connaissance de l'essence divine sera seulement *quasi* abstractive. En effet, nous ne pourrions en connaître que des aspects, puisqu'il est nécessaire de partir soit de l'intuition sensible d'un objet qui n'est pas Dieu, soit de propositions auxquelles l'on adhère sans les avoir intuitionnées. Ensuite seulement, nous pourrions nous acheminer vers un concept qui ne sera obtenu que par une série de privations (de multiplicité par exemple) ou bien une augmentation par degrés (de pureté) :

Praeterea, tot modis potest Dei essentia apparere et intellectum sibi conformare, quot modis potest quidditas creaturae. Sed quidditas rosae et omnis creata entitas potest intellectui apparere praesentialiter ; et potest apparere quasi imaginariae et absenter ; potest etiam sibi intellectus conformari modo utroque. Ergo et divina essentia, ut videtur. Praeterea, actus

³⁶¹ La seule possibilité, pour Auriol, repose sur un miracle, très éloigné des conditions normales de la connaissance. L'illumination divine n'a rien de nécessaire, et elle n'intervient que dans des cas exceptionnels et rarissimes.

purus et pura actualitas potest quasi modo imaginario cognosci ; alioquin in metaphysica non probaretur quod Deus sit actus purus.³⁶²

Auriol commence sa démonstration par l’affirmation que Dieu, en tant qu’il possède une essence, peut en droit être connu, dans la mesure où toute essence suppose la possibilité d’une définition par la quiddité, c’est-à-dire une conformation à l’intellect. De plus, Dieu peut de fait être connu, ce qui est prouvé par l’existence de démonstrations métaphysiques, notamment celle montrant qu’Il est un acte pur. Cette déduction a été permise dans la mesure où la métaphysique est une œuvre de la connaissance abstractive, qui fournit des preuves. Cette affirmation lie Auriol à Scot, mais elle sous-entend déjà une différence radicale entre métaphysique et théologie : les prémisses de la métaphysique ne sont pas des articles de foi, mais bien, selon Auriol, des constatations empiriques. L’acte s’oppose à la puissance dans le réel et, par variation de degrés, c’est-à-dire par un ensemble de propositions privant un être de tout mouvement, l’on peut parvenir au concept d’acte pur. Il n’est nul besoin de la foi pour arriver à cette proposition, ce qui est très différent dans le cas de la Trinité. La métaphysique peut parvenir abstractivement à rendre intelligible la thèse selon laquelle Dieu est acte pur, parce que cette thèse ne choque pas la raison : cela rend donc possible une connaissance partielle de l’essence divine. Dieu n’est pas totalement inconnu, et la métaphysique part de l’intuition sensible pour s’élever par degrés jusqu’à Dieu. Mais il s’agit là de métaphysique, et non de théologie.

Sed nulla alia ratio assignatur a ponentibus quod Deus non possit aliter quam intuitive cognosci, nisi quia non potest cognosci, nisi intelligatur quod est actus purus et quod actualiter est. Ergo nulla apparet ratio quare non possit Dei essentia quasi imaginarie cognosci. Conceditur autem ab omnibus, quod intuitive cognoscitur a Beatis. Ergo patet quod utraque ista cognitio possibilis est de Deo.³⁶³

Auriol a d’ores et déjà affirmé qu’une connaissance intuitive de Dieu offrait la béatitude et refusé cette possibilité à l’homme en cette vie. Il ménage néanmoins un espace à un autre type de connaissance, qu’il appelle *quasi imaginarie*. Pourquoi la mention du « quasi » ? C’est vraisemblablement dans la mesure où cette connaissance, même métaphysique, n’est jamais complète, elle est *quasi* parce que l’image de l’essence, en l’occurrence le concept quidditatif, n’est jamais parfaitement adéquat à son objet. Néanmoins, la connaissance abstractive permet de faire émerger à la fois la cause formelle d’une chose, ce par quoi elle est ce qu’elle est, mais

³⁶² *Proemium*, n.123, p. 210 (éd. Buytaert).

³⁶³ *Proemium*, n.124, p. 210.

aussi sa cause finale, et la cause finale d'une chose (*terminus a quo/ad quem*), ce pourquoi elle est ce qu'elle est.

Omnis enim notitia, ex qua cognoscitur causa propter quam aliquid est, et quoniam impossibile est aliter se habere, est notitia luminosa et vere faciens scire, secundum Philosophum I Posteriorum. Sed imaginaria intellectio de Dei nuda essentia evidenter ducit in causam et rationem veritatum quam credimus, et manifestat illas impossibiles aliter se habere, quia deitas est fundamentum omnium eorum quae creduntur de Deo, et per consequens est causa eorum³⁶⁴.

Connaître la cause de l'être d'une chose, mais aussi de ce pourquoi elle ne pourrait être autrement, c'est, selon Auriol citant Aristote, posséder un véritable savoir quant à cette chose. La connaissance de l'essence divine doit donc permettre de déduire ce pourquoi les propositions de la foi sont, et ce pourquoi elles ne peuvent être autrement, puisqu'elles participent de la connaissance même de l'essence de Dieu. Le concept de déité est ici pensé comme *fondement* de ce en quoi l'on croit, et donc, dans l'absolu, comme cause, puisque la foi est impossible s'il n'y a rien à croire. La connaissance abstractive doit conduire à faire un pont entre les propositions du dogme et l'essence divine, permettant de croire plus fermement en les premières parce qu'on les sait causées par la dernière. Néanmoins, répétons-le, ce ne sera pas la cause de l'adhésion. La connaissance abstractive conduit aux causes et aux raisons de *ce à quoi l'on croit déjà*. Et ensuite seulement, elle permet de comprendre que ces raisons font que c'est l'essence divine qui fonde et cause la croyance, bien qu'elle n'en soit pas à l'origine. Notons qu'il ne s'agit pas ici du chemin emprunté par la métaphysique, qui ne part pas des contenus de la foi, mais des états de choses (cela est permis par l'univocité de l'être, chez Auriol, comme chez Scot).

Ad tertium dicendum quod illa media notitia scientifica, inter fidem et visionem, non potest esse nisi illa imaginaria, de qua dictum est in propositione.³⁶⁵

Dans une affirmation portée immédiatement contre Henri de Gand et Hervé de Nédellec³⁶⁶, Auriol affirme donc avec Scot qu'il existe une voie médiane entre connaissance intuitive et foi, cette voie étant la connaissance abstractive. Contre Scot néanmoins, il la nomme

³⁶⁴ *Proemium*, n. 130, p. 212.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 213.

³⁶⁶ Hervé refuse en effet une connaissance abstractive de l'essence divine qui serait plus que nominale, dans la mesure où toute pensée de l'existence suppose une intuition, ce qui n'est pas le cas pour Auriol.

notitia imaginaria, et lui refuse la possibilité d'accéder à la perfection s'agissant de théologie, ce pour une raison simple : cette connaissance se divise en deux pôles, l'un étant compréhensif, l'autre démonstratif. La théologie ne peut satisfaire pleinement les exigences du deuxième. C'est la raison pour laquelle la théologie n'est pas simplement entendue comme une connaissance abstractive de l'essence divine, qui la rendrait de fait comparable à une science, mais bien à un *habitus declarativus* tributaire de l'*imaginatio per intellectum*.³⁶⁷ La théologie dépend, en tant qu'*habitus declarativus*, de la connaissance abstractive ou *imaginatio per intellectum*, mais n'est pas une connaissance abstractive au sens strict. L'*habitus* n'est pas convertible avec la connaissance. C'est donc Averroès, et non Scot, qui s'énonce comme étant la figure tutélaire de cette conception de la théologie, Auriol s'inscrivant en effet en plein dans le sillage de la philosophie arabe qui, d'Al Farabî à Averroès en passant par Avicenne, affirmait l'importance de l'imagination pour permettre la conception de vérités cachées, et son rôle d'adjuvante pour conduire aux vérités de la foi. Auriol intellectualise néanmoins cette idée, en affirmant que cette imagination est une intellection, mais il demeure néanmoins parfaitement en accord avec la pensée arabe lorsqu'il la lie à l'image, au langage, à la rhétorique et enfin à l'assentiment.

C'est à ce stade de la démonstration qu'Auriol explique la différence qu'il conçoit entre démonstration scientifique et *habitus* déclaratif, tous deux formant l'édifice de la sagesse.³⁶⁸ Pour ce faire, il s'en réfère à la méthode employée par Aristote dans sa rédaction de la *Métaphysique*, méthode qu'il considère comme ayant été suivie par Averroès. Il définit sept actes qui ne sont pas des tous des démonstrations bien qu'il s'agisse d'une méthode pour parvenir à la vérité :

- Le premier acte de sagesse est celui consistant à contredire en opposant des arguments contraires aux thèses des adversaires, comme on le constate au premier livre de la *Métaphysique*.³⁶⁹

³⁶⁷ Cf. l'extrait déjà cité plus haut : *Proemium* p. 164 n. 112 : « Omnis enim habitus, qui facit aliquid imaginari melius per intellectum absque omni adhesionem, est habitus declarativus. Additur autem hic 'imaginari per intellectum', ut sit conformis loquendi modus modo Commentatoris XII, *Metaphysicae et De anima* [...] »

³⁶⁸ Auriol ne l'exprimera pas clairement, mais le laisse aisément déduire, du moins selon l'interprétation que fait S. Brown de ce passage, dont nous suivons ici de près l'analyse et les conclusions. In « Peter Aureoli's various uses of Averroes... », *art. cit.*

³⁶⁹ *Proemium*, p. 167. « Primus quidem est manifestare mentientem, et hunc assumit Philosophus in I Metaphysicae ubi reprobatur errores philosophorum insimul et coniunctim, cum tamen in nulla alia scientia omnes errores seorsum in uno libro reprobentur ; cuius ratio est quia manifestare mentientem est una pars principalis sapientiae ».

- Le second³⁷⁰ est la construction d'une méthode permettant d'accéder à la vérité, chaque science devant, selon Aristote, bâtir sa méthode en fonction de son objet. La sagesse doit dès lors analyser les meilleurs moyens de parvenir aux démonstrations adéquates.
- Le troisième acte de sagesse a trait à la dialectique au sens de dialogue entre deux partis défendant chacun des thèses contradictoires devant permettre de trancher une question difficile.³⁷¹
- Le quatrième acte de sagesse consiste à défendre la vérité des principes, et non à l'ériger, ni à la démontrer.³⁷²
- Le cinquième, particulièrement important en ce qu'il annonce les liens forts posés par Auriol entre grammaire et logique, stipule que la sagesse se doit de réduire l'équivocité des termes jusqu'à parvenir à l'univocité première qui donnait au nom la raison de son imposition. Auriol lui accorde une place fondamentale et le revendique.³⁷³
- Le sixième consiste à produire la démonstration de vérités qui sont communément admises, et non pas à en démontrer de nouvelles. Ces vérités sont soit de l'ordre des *endoxa*, soit principiellles. C'est le seul acte qui relie la sagesse à la science, puisqu'elle peut démontrer des vérités, bien qu'elle ne puisse ici en faire émerger.³⁷⁴
- Le septième, enfin, est une élaboration théorique portant sur les entités spirituelles, élaboration qu'Auriol considère ici comme tributaire de l'opinion, Aristote ne pouvant partir des prémisses de la foi pour parvenir à ses conclusions, au contraire du théologien.³⁷⁵

³⁷⁰ *Ibid., loc.cit.* « Secundus vero actus est modum tradere generalem perveniendi ad veritatem Sicut enim quaelibet particularis scientia modum tradit perveniendi ad suas proprias veritates, ut patet II Physicorum ubi Aristoteles venatur modum procedendi philosophi naturalis, et universaliter quaelibet particularis scientia habet suam propriam logicam, ut dicit Commentator, II Metaphysicae. »

³⁷¹ *Ibid., loc. cit.* : « Tertius autem actus est disputare de difficilibus quaestionibus et arguere pro et contra. Hoc enim est proprium sapientis sicut et dialectici. »

³⁷² *Ibid., loc.cit.* : « Quartus vero est defendere principia contra negantes ea ; hoc enim maxime pertinet ad primum philosophum. »

³⁷³ *Ibid., loc.cit.* : « Quintus vero est explicare intentiones generales nominibus idem designatas et reducere illas ad unam primam cui attribuitur primo ratio nominis. »

³⁷⁴ *Ibid., loc.cit.* : « Sextus vero est veritates communissimas et generalissimas quae demonstrabiles sunt demonstrare. Scire enim universalissima est maxime proprium sapientis, ut dicitur I Metaphysicae. »

³⁷⁵ *Ibid., loc.cit.* : « Septimus autem actus est de entibus spiritualibus pertractare, illis dumtaxat quae sunt penitus a materia liberata, quales sunt Deus et intelligentiae abstractae. [...] In XII autem tractat de primo principio et intelligentiis abstractis secundum suam opinionem. »

Parmi les différents actes de sagesse, seul le sixième possède donc un caractère proprement scientifique, les autres s'énonçant plutôt comme des méthodes, des biais, permettant à une opinion d'émerger ou à une vérité d'être comprise. Si la métaphysique accède à l'*habitus* déclaratif comme à la science, le sixième acte permettant le pont vers la démonstration pure, la théologie ne semble pouvoir se réclamer que de l'*habitus*. La théologie n'a pas pour but de démontrer quoi que ce soit de manière scientifique, mais bien de comprendre les énoncés obscurs acceptés dans la foi. Les comprendre ne signifie par ailleurs pas les accepter, et il est notable ici qu'Auriol ne fasse pas valoir la théorie de l'assentiment comme entrant dans la sagesse. La sagesse ne convainc pas, ne persuade pas, mais tâche d'expliquer pour y conduire. Jamais son effet performatif n'est évoqué, ni accepté.³⁷⁶ Le but du déclaratif est de donner des arguments, prouver, expliquer les principes des sciences. La science pure s'énonce comme une possession des principes et la capacité à produire une démonstration logique confirmant ces principes. L'*habitus* déclaratif, quant à lui, s'occupe seulement de les déplier.

Il est par ailleurs important de constater ici que l'intégralité de la sagesse repose sur l'*imaginatio per intellectum*, Auriol ne faisant pas la moindre mention de la possibilité pour la science ni pour l'*habitus declarativus* de poser les principes sur lesquels reposent ses argumentations. L'intuition des principes est d'un autre ordre, et tout l'édifice de la sagesse repose sur une rationalité discursive qui part de principes auxquels l'on adhère déjà, qu'ils soient reconnus comme vrais ou qu'ils le soient effectivement. Le point de départ de toute sagesse est donc la possession des principes, et la théologie sera particulièrement lésée puisqu'elle ne peut parvenir à une pleine compréhension de ses principes, qui ne peuvent être reconnus comme vrais que par croyance et non par démonstration. L'*imaginatio per intellectum* permet les deux, mais la théologie ne peut faire un usage parfait de la connaissance abstractive. Elle ne peut qu'utiliser son caractère déclaratif, non le démonstratif. Auriol se place donc ici, par l'intermédiaire d'Averroès, dans le sillage d'Augustin, insistant plus encore que ce dernier sur le rôle de la volonté dans ce processus. En effet, il est tout à fait possible de penser un théologien qui clarifierait les propositions de la foi sans y croire le moins du monde, sa volonté refusant d'assentir ; il n'en sera pas moins théologien. La question de la croyance est reléguée

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 168. : « Non dubium quod habet rationem sapientiae, et tamen ibi est tantummodo declarativus et nullatenus adhaesivus. Certum est enim quod principia non probantur, nisi elenchice et dialectice. »

hors du champ de la théologie, cette dernière n'ayant pas pour but de fonder l'assentiment, et ne reposant par ailleurs pas sur lui.³⁷⁷

Dès lors, la théologie n'a pour unique objet que l'affermissement de l'assentiment du fidèle, qu'elle n'occasionne que par des processus déclaratifs et non démonstratifs. L'on se souvient des quatre arguments déployés par Auriol en ce sens : d'abord parce que *l'habitus declarativus* permet de saisir le sens des termes en lesquels on croit, ceci faisant immédiatement écho à la thèse scotiste selon laquelle l'on peut croire au mot avant de posséder le concept vers lequel on tend ; ensuite parce qu'il y a des arguments contre la foi, qui créent une instabilité dans l'adhésion du fidèle ; mais encore parce que, comme le montrent Averroès et Aristote, il est utile d'utiliser la rhétorique pour offrir exemples, analogies, *manuductiones*, pour permettre de comprendre ce en quoi l'on croit. Ici encore, Auriol est très proche de Scot, et d'Augustin, lorsqu'il revendique que l'on peut croire ce que l'on ne comprend pas. Enfin, le dernier argument est que la volonté du croyant, en cette vie, n'est jamais parfaitement affermie, et qu'il n'y a qu'elle pour maintenir une croyance lorsque l'intellect ne peut que la considérer comme probable. Il faut ajouter des arguments pour faire augmenter la probabilité, en un sens essayer de causer par l'intellect un assentiment qui n'est que volontaire, selon Auriol.

La théologie doit donc de clarifier les articles de foi qui permettent une connaissance *passive*, selon Auriol, c'est-à-dire une connaissance fondée sur un assentiment préalable et ne pouvant parvenir à la complétude. De ce fait, Auriol considère que les concepts clarifiés par la théologie demeurent des concepts confus, et que *l'habitus declarativus* n'est en ce sens pas une connaissance abstractive véritable, et d'abord pas au sens où la définissait Scot :

Quaedam abstractiva notitia clara et distincta de quidditativa ratione deitatis, ex qua quidem omnes veritates de personis et attributis et aliis intrinsecis scientificis possint concludi.³⁷⁸

Affirmer la possibilité d'une connaissance abstractive de Dieu signifie pour Auriol affirmer la possibilité d'accéder à une connaissance « claire et distincte » – lexique cartésien déjà présent chez Scot – de son essence. Malgré les possibilités explicatives offertes par *l'habitus declarativus*, jamais l'essence divine ne sera saisie avec cette clarté selon Auriol, ne

³⁷⁷ *Ibid.*, loc. cit. : « Non enim dicitur intellectus inquantum adhaeret principiis, quia hoc est commune aliis scientiis habere habitum adhaesivum respectu principiorum, sed inquantum principia defendit, declarat, probat, explicat, manuducit ; quod est proprium sapientis. »

³⁷⁸ *Proemium*, n.16, p. 180.

serait-ce que parce que la conséquence immédiate serait la vision béatifique. Quand l'essence est connue pleinement – nous l'avons déjà évoqué –, une intuition dernière vient la couronner et rendre cette connaissance claire et distincte parce que perçue comme telle. La thèse de la possibilité d'accéder à cette connaissance abstractive ne nous semble donc pas défendable lorsqu'il s'agit d'Auriol, bien que certains commentateurs aient pu la soutenir.³⁷⁹ Si Auriol récuse l'illumination au sens d'Henri de Gand, ce n'est donc pas parce qu'il refuse l'idée d'un don divin, mais bien parce qu'il s'oppose à l'obtention de cette clarté :

Ex praedictis itaque claret quod lumen, quo videatur inhaerentia et clare cognoscatur, dari non potest ; sed tale dari potest, quo termini clarius cognoscantur et auferatur omnis repugnantia terminorum, ortum habens ex oppositis rationibus, et nutriatur inhaerentia eorundem in mentibus infirmorum, qui forte resilirent propter illa dubia, nisi haberent probabiles rationes ad declarandam inhaerentiam. Et hoc lumen est habitus theologicus³⁸⁰

Cela permet à Auriol de retrouver des thèses scotistes. Scot, comme lui, considère la vision béatifique comme tributaire de l'intuition. Mais ils font tous deux la différence entre cette vision et le fait de posséder une connaissance distincte de l'essence divine. Voir Dieu est différent de connaître son essence avec distinction. En ce sens, Scot pensera une connaissance angélique de Dieu comme abstractive³⁸¹. Mais, à la différence de Scot, Auriol ne peut aller jusqu'au bout de cette théorie, considérant qu'à terme, les deux pôles se réunissent, une distinction parfaite étant finalement équivalente à une intuition. Si l'intuition est impossible en cette vie, il reste seulement la possibilité de s'approcher de cette distinction. Auriol semble néanmoins bien moins optimiste que Scot sur ce point.³⁸² Il reconnaît uniquement la possibilité de connaître abstractivement l'essence de Dieu, jamais son existence, tout en affirmant que, cette différence n'étant en Dieu pas *realiter* mais seulement *conceptualiter*, le concept ainsi

³⁷⁹ Par exemple David Riserbato, dans sa thèse de doctorat précédemment citée, accorde à la théologie le statut de science, p. 73 : « Infine, non solo riconosce la possibilità per il viator di un lumen che coincide con la 'notitia imaginaria' (o 'abstractiva'), ma ne ribadisce soprattutto la qualità scientifica della conoscenza che esso produce circa gli 'articuli fidei nostrae'. »

³⁸⁰ *Ibid.*, n.49, p. 189.

³⁸¹ Sur ce point, voir S. Dumont, *art.cit.*, p. 584.

³⁸² Scot accepte en effet explicitement la possibilité d'une connaissance parfaite de l'essence divine, bien qu'elle ne soit pas intuitive et dès lors non béatifique. Cela est beaucoup moins clair chez auriol : « iuxta istam conclusionem haberi potest corollarium, quomodo theologia potest esse scientia in intellectu viatoris, stante simpliciter statu viae, quia intellectus potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates de ipso necessarias ordinatas, immediatius scilicet, et mediatius, potest de illo obiecto habere scientiam completam, sic autem potest intellectus viatoris habere de Deo ; ergo etc.... Esset ergo viator perfecte scientificae theologiae. ... » *Quodlibet*. q.7 n.10, (éd. Vivès), p. 290-291 ; cité par S. Dumont, *art. cit.* p. 590.

obtenu ne serait pas un concept total³⁸³. Posséder le concept total de Dieu rendrait sa connaissance intuitive et donc impossible. C'est de ce fait pour Auriol la distinction entre l'être et l'essence qui empêche l'accession au concept distinct. Puisque l'existence peut être pensée conceptuellement, en ce qu'elle est objet de l'intuition comme de l'abstraction, mais qu'elle n'est pas nécessaire à la pensée d'une essence, il est possible de connaître l'essence divine sans sa présence ni son existence. Mais ce n'est alors pas connaître Dieu lui-même, puisque cette distinction logique n'est en rien une distinction réelle, et qu'elle devrait s'abolir dans une connaissance parfaite. La connaissance parfaite de Dieu suppose la connaissance abstractive de son essence mais aussi de son existence, ce qui n'est pas impossible pour Auriol lorsqu'il s'agit d'un étant intra-mondain – l'existence n'étant pas affaire d'intuition –, mais impossible lorsqu'il s'agit de Dieu. Si l'on considère que l'abstraction peut penser un être dans son essence et dans son existence, ainsi que le fait Auriol, reconnaître une pleine connaissance abstractive de Dieu revient à en reconnaître la connaissance absolue et donc béatifiante. C'est pourquoi Auriol revient ici à la distinction entre l'être et l'essence, pour permettre une connaissance de l'essence divine tout en la limitant drastiquement, dans la mesure où si l'être et l'essence sont connus abstractivement avec clarté et distinction, alors Dieu sera nécessairement rendu présent à nos sens. Il ne faut donc pas, selon nous, se méprendre en lisant une affirmation de ce type :

Ad ea vero quae secundario inducuntur dicendum est quod veritatem concludunt. Illae tamen quae innituntur distinctioni essentiae et esse in Deo, et essentiae ac suae praesentialitatis, ut sic possit essentia concipi absque esse et praesentialitate, istae quidem non multum efficaciter procedunt ; videntur enim supponere quod esse et praesentialitas non possit cognosci quasi imaginarie et abstractive.³⁸⁴

Une connaissance abstractive de l'essence divine est possible, mais connaître Dieu *absque esse et praesentialitate* ne signifie pas pour Auriol ne pas en avoir l'intuition. Seule la *praesentialitas* est un critère de l'intuition, pas l'*esse*. Dès lors, cette connaissance abstractive est incomplète, parce qu'elle ne peut déduire l'existence ou la non-existence de son objet à partir des prédicats obtenus, comme lorsque l'abstraction permet d'affirmer la non-existence d'une erreur perceptuelle. Si la métaphysique et la théologie, l'une se fondant sur des prémisses admises, l'autre sur des articles de foi, peuvent donc permettre de connaître abstractivement

³⁸³ *Proemium*, n.19, p. 181. : « Quodcumque in quo differt conceptibiliter essentia ab esse potest cognosci abstractive. Conceptus enim essentiae absque esse erit conceptus abstractivus. Sed in Deo essentia conceptibiliter differt ab esse, etsi non realiter ; ergo videtur posse concipi abstractive ».

³⁸⁴ *Proemium*, n.139, p. 214.

Dieu, il faut néanmoins admettre que cette connaissance ne sera pas totale, parce qu'il est de droit possible d'inférer l'existence d'un être par abstraction, ce que le concept de Dieu récuse de fait.

De plus, la théologie ne peut que clarifier des vérités déjà révélées, aider à mieux les comprendre, mais le fait qu'Auriol indique clairement qu'elle ne peut créer l'assentiment rend plus douteuse encore la possibilité d'une compréhension parfaite. L'intuition crée l'assentiment, c'est l'abstraction qui dément celui-ci lorsqu'il a été mal donné (je crois ce que je vois, spontanément). Or, une connaissance parfaite est subsumée sous une intuition, donc elle crée l'assentiment. La connaissance abstractive, elle, n'occasionne pas un assentiment immédiat, alors qu'on ne peut refuser de croire ce que l'on perçoit. C'est peut-être la raison pour laquelle Auriol refuse d'accorder la possibilité d'un assentiment immédiat à ce qui est conçu avec distinction. Un concept distinct n'est pas encore un concept parfait, dans la mesure où cette distinction doit être subsumée sous l'intuition intellectuelle du concept. Ce n'est pas possible quand il s'agit de Dieu. À vrai dire, la connaissance abstractive parfaite semble difficile à atteindre tout court chez Auriol bien qu'elle ne soit pas impossible : l'on pose une intuition intellectuelle soit de la quiddité, soit de l'individu. La dernière est impossible, et la première est le commencement du savoir, habituellement – évidemment pas dans le cas de Dieu. L'intuition de la quiddité peut intervenir à terme, dans un mouvement de synthèse de tous les prédicats quidditatifs de la chose après qu'ils ont été saisis par la connaissance abstractive. Mais plus l'être est complexe, plus la démarche devient difficile. La parfaite conformité du concept à lui-même, expérimentée dans l'évidence, est un horizon lointain, selon Auriol – nous y reviendrons. Cela paraît absolument inenvisageable lorsque l'objet est l'infinité divine. La possession parfaite de l'essence n'est pas, s'agissant de Dieu, une connaissance parfaite, parce que son essence est *réellement* identique à son être, ce qui n'est jamais le cas pour les étants intramondains.

Conclure cette étude de la théologie comme science imaginative nécessite donc une rapide mise au point. David Riserbato, dans sa thèse de doctorat³⁸⁵, s'interroge à juste titre lorsqu'il cherche à déterminer si le fait que l'*habitus* théologique permette de produire une connaissance scientifique peut aussi permettre de dire que la théologie devient dès lors une science. Selon lui, c'est le cas, mais nous nous opposons à cette interprétation. Certes, la

³⁸⁵ *op.cit.*, p. 74.

théologie peut utiliser les outils démonstratifs pour prouver une proposition. Néanmoins, selon Auriol, les propositions de la foi diffèrent des propositions métaphysiques en ce qu'elles impliquent le plus souvent des contradictions, ce qui ne permet que peu d'utiliser la démonstration. De plus, elles reposent sur des croyances, et non sur des vérités communément admises, ce qui ne leur permet pas d'accéder au rang de prémisses scientifiques. Il est par ailleurs douteux que ce soit le cas des propositions métaphysiques, qui sont parfois énoncées comme étant parfaitement indémonstrables par Auriol (par exemple le principe d'individuation, l'union de l'âme et du corps). La théologie est un *habitus* de l'abstraction, de l'imagination. Son but n'est pas d'augmenter le savoir mais de clarifier des concepts, donc d'obtenir une connaissance abstractive de ce que l'intellect ne peut intuitionner. Elle fonctionne donc en sens inverse de la démarche scientifique, qui part des sens et s'achemine vers l'universel. La théologie part d'une proposition qui ne répond à aucun état de fait mondain, et doit recevoir une explication, et non une démonstration parfaite impossible puisqu'elle ne peut jamais être résorbée dans l'intuition. Ses déductions obéissent au régime du probable, et non de la certitude :

La teologia, dunque, permette (i) di dimostrare ('dedurre') ciò in cui si crede, attraverso ragioni probabili tratte da altre scienze ; (ii) di dissolvere tutti i dubbi che si possono sollevare in proposito ; (iii) di chiarire i termini impiegati nelle Scritture³⁸⁶

La théologie emprunte aux autres sciences leurs conclusions et leurs méthodes pour proposer des arguments probables, mais elle ne dispose ni de méthode propre ni d'objet qu'elle pourrait saisir dans une intuition. C'est pourquoi Auriol suit Durand de Saint-Pourçain qui la définissait comme un *habitus* et non une science. Mais Pierre va plus loin que Guillaume lorsqu'il affirme que cet *habitus* ne produit aucun assentiment, et que son seul pouvoir consiste en l'affermissement de ce qui est déjà cru. Pour Auriol, la théologie n'a pas le pouvoir de rendre la religion convaincante, mais seulement crédible, la cause de la croyance étant toujours extrinsèque à son discours. La théologie, dans la mesure où elle n'est pas une science et n'obéit qu'au probable, appartient donc, selon Auriol, au régime de l'opinion. Or l'opinion a pour caractéristique de laisser l'esprit dans le doute, la crainte (*formido*) – nous l'expliquerons plus loin. Il est donc capital pour la théologie de rendre les propositions de la foi délectables, ou « roboratives » selon le mot d'Auriol. Son but est plutôt de rendre la religion aimable, en un

³⁸⁶P. Porro, « Il timore dell'altra parte : il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo) », in *Archivio di Filosofia*, 2015, p. 209-222, p. 219.

sens presque pascalien. Les preuves ne sont pas convaincantes et, pour Auriol, il est même douteux que nous puissions les fournir. Cela explique son insistance sur le fait que la théologie est en fait un double *habitus* : déclaratif mais aussi pratique.

Auriol, à la suite de Scot³⁸⁷, affirme en effet que la théologie ne possède pas seulement un rôle d'affermissement intellectuel du croyant, mais doit aussi conduire ce dernier à l'action. La théologie, en solidifiant la croyance, doit pousser l'homme à espérer les fins dernières, se délecter des promesses divines, et vivre une vie conforme à la vertu, en accord avec la thèse selon laquelle la foi est ordonnée à la charité :

Est autem considerandum quod, quamvis iste habitus extendatur ad dirigendum quatuor actus, videlicet credere, sperare, diligere et virtuose vivere secundum omnem virtutem, ut Augustinus deducit I *De doctrina christiana* in fine, nihilominus credere immediatus dirigitur per istum habitum, cum sit habitus credibilium declarativus ; finalius tamen et magis ultimate, ordinatur ad diligere, sicut et fides ordinatur ad caritatem.³⁸⁸

Refuser le rang de science à la théologie n'entraîne donc nullement chez Auriol de doute quant à la nécessité de son exercice et l'utilité de sa diffusion. Au contraire, il considère en effet que la pure spéculation, non ordonnée à l'action, est moins noble que la théologie, en ce que cette dernière puise son existence dans la spéculation mais ne s'y limite pas, redescendant grâce aux conclusions obtenues, même si elles ne sont que probables, vers des visées intrinsèques à l'agent mais aussi extrinsèques. *L'habitus speculativus* signifie selon Auriol que la relation à la pratique en est absente, à savoir donc que l'*habitus* est entièrement intellectuel et non pratique. En d'autres termes, il possède seulement une *ratio speculativi* et non *activi*, quand la théologie possède les deux. Elle raffermir celui qui la pratique et aide à l'adhésion de ceux qui ne la pratiquent pas. Elle est donc plus noble.

Theologicus habitus est practicus in intellectu contemplativo existens, nobilior quocumque habitu speculativo acquisito, et quam si esset speculativus.³⁸⁹

Pour être plus précis, la théologie est à la fois un *habitus activus* et *practicus*, nuance posée par Auriol dans la *Reportatio*. En étant actif, cet *habitus* modifie l'agent lui-même, qui est de plus en plus affermi dans sa croyance et, en étant pratique, il pousse l'agent à produire

³⁸⁷ Cf Duns Scot, prologue de *l'Ordinatio*, partie 5.

³⁸⁸ *Proemium* n.85, p. 244

³⁸⁹ *Ibid.*, n. 91, p. 246.

quelque chose d'extrinsèque, comme le médecin produit la santé et la rhétorique la conviction. La théologie est donc ordonnée à soi-même comme à l'autre et si, du point de vue intellectuel, elle ne peut parvenir à la rigueur scientifique, elle est néanmoins la seule discipline obéissant en elle-même à la vertu théologale de charité. Nous verrons qu'Auriol récuse la scission entre intellect théorique et intellect pratique. Mais la théologie en est déjà une illustration, la connaissance imaginative dont elle dispose étant toujours en même temps dirigée vers l'activité et la modification des conditions pratiques d'existence. La théologie est donc pratique en ce que, contrairement aux sciences, elle doit ordonner la spéculation à l'adhésion :

Igitur iste habitus est practicus sive activus, unde sicut dialecticus est habitus disputativus et defensivus et declarativus principiorum scientiarum ad opinionem, sic theologus est declarativus et defensivus principiorum habitus fidei propter adherere per fidem³⁹⁰

Notons, en un dernier temps, l'étrangeté de l'expression *habitus fidei propter adherere per fidem*, qui montre que la foi est le *terminus a quo* mais aussi le *terminus ad quem* de la théologie.

Les développements précédents permettent donc de comprendre l'étendue du champ de l'*imaginatio per intellectum* chez Auriol, qui embrasse tout à la fois les sciences démonstratives, la pratique du discours, mais aussi la sphère pratique qui obéit aux préceptes qu'elle bâtit. Si l'intuition prime donc par sa noblesse, et qu'elle seule borne la connaissance aussi bien à son commencement qu'à son apogée, l'*imaginatio per intellectum* embrasse toutes les sphères médianes et constitue une connaissance au sens strict, que celle-ci soit scientifique, simplement discursive, ou bien pratique. Il vaut néanmoins la peine de le montrer avec plus de précision, en étudiant le statut des sciences démonstratives chez Auriol, toutes abstractives. Auriol propose une définition de la science, peu après s'être attaché au statut de la théologie, dans son *Prologue au Commentaire des Sentences*.

Unde dicendum est quod ratio subiecti scientiae est esse genus subiectum, habens passiones et partes, determinans sibi unum genus cognitionis specificum et unum modum proprium et specificum cognoscendi. Est autem iste modus unicus specificum cognoscendi, unus modus abstractionis in specie. Quod quidem potest multipliciter declarari. Ille enim modus cognoscendi videtur esse alterius rationis, respectu cuius variatur intellectus et secundum individua et secundum aetates. Sed ista est respectu modi abstractionis ; nam

³⁹⁰ *Reportatio*, fol. 10vb, citée par D. Riserbato, *op.cit.*, p. 83.

variatur intellectus secundum individua, cum aliqui homines sint apti ad mathematica et non ad metaphysicalia, et alii econverso.³⁹¹

La science est un genre spécifique de cognition – terme qu’Auriol emploie lorsqu’il s’agit de connaissance abstractive –, possédant une méthode d’acheminement à la connaissance qui lui est propre. Chaque science se définit donc en fonction de sa méthode d’abstraction, en fonction de son usage de l’*imaginatio per intellectum*. Il est intéressant de souligner qu’une fois encore, Auriol insiste sur la méthode et non l’objet, même si la méthode dépend de l’objet. Sa définition des sciences ne s’exprime pas en fonction des objets extrinsèques auxquels la science s’applique – ce qui la définit chez Aristote – mais bien en fonction de la relation qu’entretient l’intellect à l’objet intentionnel, trait constant dans la pensée d’Auriol. L’on constate de plus l’affirmation d’une variation des compétences en abstraction selon les individus, ce qui définit la science selon sa méthode mais aussi son usage, comme un *habitus* à contracter qui ne sera pas toujours identiquement possédé. Si l’intuition n’est pas soumise au plus et au moins (à la condition que les sens ne soient pas endommagés), l’abstraction l’est. Elle peut dès lors être comparée à une forme d’intellect *in habitu* – comme on le trouve par exemple chez Averroès – soumis aux activités intellectuelles de l’agent, qui développera des capacités cognitives à mesure de son entraînement. De même, cela explique pour Auriol l’inégalité des compétences entre individus, certains étant plus aptes à pratiquer les mathématiques que la métaphysique, leur capacité à l’abstraction étant plus efficace dans la pratique d’une méthode plutôt que de l’autre.

Auriol pose douze sciences, réparties en *sermonales*, *mathematicae*, *sensuales* et *experimentales*, *mediae inter mathematicas et experimentales* et enfin *intellectualis*. Ces sciences sont toutes abstractives, et leurs spécificités permet de mesurer l’étendue du mode de connaissance abstratif, en ce que chacune procède selon une méthode distincte, conforme à son objet :

Sunt autem quinque modi se habendi intellectus in cognoscendi, iuxta quinque modus maioris seu minoris abstractionis.³⁹²

Pour Auriol, la science est avant tout une manière de se rapporter aux concepts, grâce à des opérations spécifiques de l’intellect qui opère par réflexion et donc abstractivement. Mais

³⁹¹ *Ibid.*, p. 298.

³⁹² *Ibid.* p. 299.

les différentes sciences ne sont pas réflexives au même sens. S'il n'est peut-être pas utile de donner la méthode de chaque science, il est néanmoins intéressant d'en étudier quelques-unes, qui expriment la démarche spécifique d'Auriol en la matière.

Habet enim aliquando se intellectus in cognoscendi reflexive, et hunc modum appropriant sibi tres scientiae rationales sive sermonales.³⁹³

La logique est définie comme une science réflexive par excellence, en ce que l'intellect porte son attention sur son propre acte pour la pratiquer (« reflectitur intellectus aliquando ad actus proprios »³⁹⁴), tout en composant et disposant les objets simples obtenus dans l'intuition (« intelligere simplicia, componere et discurrere »³⁹⁵). La grammaire, quant à elle, réfléchit les modes de conception et de compréhension des concepts ; elle a donc également pour objet des intentions secondes qu'elle analyse abstractivement (« reflectitur [...] ad modos intelligendi et concipiendi »³⁹⁶). La rhétorique et la poétique ont également pour méthode une réflexion opérée à partir des intentions secondes, l'une s'occupant de l'effet du discours, l'autre s'occupant de sa formation. D'autres sciences sont évoquées, ayant pour objet non le discours ou les concepts, mais bien les objets : « non reflexive ad actus proprios et conceptus sed extensive ad objecta et ea quae sunt extra »³⁹⁷. Ici, il faut distinguer la réflexion synonyme d'intellect qui se retourne sur son acte et la réflexion entendue en un sens plus large, tel que théorisé par Auriol dans le *Proemium*, d'opération de l'intellect portant sur un objet intentionnel déjà constitué. Ces sciences sont réflexives parce qu'elles reposent sur l'imagination, et donc travaillent à partir d'un objet absent, non présent dans l'intuition. Il s'agit des mathématiques, de l'arithmétique et de la géométrie. Elles sont réflexives, bien qu'elles ne réfléchissent pas un acte de l'intellect, mais l'objet extérieur tel que posé dans l'imagination. D'autres sciences opèrent abstractivement à partir de l'opération des sens : ce sont les sciences naturelles (physique, médecine, science morale). Une fois encore, il faut différencier les sens de la réflexivité. Ici, l'objet est présent dans l'intuition, ce qui n'est pas le cas d'une réalité mathématique pure, mais cet objet est néanmoins abstrait au sens où il n'apparaît à l'intellect que dans la mesure où tous ses caractères non pertinents pour l'exercice de la science ont été retirés. Par exemple, la physique a pour objet le sensible en tant qu'il est en mouvement. De ce

³⁹³ *Ibid.*, loc.cit.

³⁹⁴ *Ibid.*, loc.cit.

³⁹⁵ *Ibid.*, loc.cit.

³⁹⁶ *Ibid.*, loc.cit.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 300.

fait, seule la *ratio* « objet en mouvement » apparaîtra. Ces sciences n'ont donc pas pour objet un contenu réfléchi, mais opèrent néanmoins par réflexion lorsqu'elles le manipulent, dans la mesure où leur pratique est discursive.

Il faut donc différencier trois types de réflexion : celle ayant pour objet un acte de l'intellect ; celle ayant pour objet un contenu de l'imagination ; celle ayant pour objet un contenu de l'intuition. En ce sens, toutes les sciences sont réflexives, parce qu'elles sont toutes abstractives. Il est par ailleurs étonnant de constater que la morale est considérée comme une science relevant « d'unum sensibile speciale »³⁹⁸, à savoir une « virtutem animae et moralem sub qua leges et canones continentur. » Auriol pose le caractère perceptible de la morale, lorsque l'intellect se porte « ad pura sensibilia »³⁹⁹. Si notre travail ne nous donne pas la possibilité d'interroger plus amplement cette idée, notons tout de même qu'Auriol pense la vertu comme immédiatement perceptible par l'intuition, ce qui implique une théologie naturelle permise par la simple contemplation du réel. Le troisième mode d'abstraction propose un mixte entre imagination et sens (« ad sensus et imaginationem coniunctim »), et concerne la musique, l'astrologie et la perspective. Toutes ces sciences ont pour objet des contenus de l'intuition, mais aussi des contenus de l'imagination. Par exemple, l'astrologie observe aussi bien les étoiles à l'œil nu que réfléchies dans une chambre noire. La perspective est, quant à elle, la science de la vérité et de l'erreur perceptuelle (« quae ex experimentiis errorum et eorum, quae accidunt circa visum una cum imaginatione linearum, perpendicularium ac triangulorum, et similium ad veritates intentas procedit »⁴⁰⁰), qui réfléchit donc à partir des expériences visuelles en traçant les lignes imaginaires suivies par les objets intentionnels.

Enfin, quand l'intellect ne procède abstractivement ni *reflexive* ni *extensive*, mais *simpliciter abstracte*, il s'agit de la science la plus haute, à savoir la métaphysique. Elle est la plus abstraite et la plus libre. Les douze sciences sont les douze modes d'abstraction de l'objet intentionnel, mais la métaphysique est désignée comme étant la science la plus spéculative et la seule à être absolument intellectuelle. Si Auriol la désigne comme non réflexive, c'est parce que son objet premier est l'étant. Elle ne repose donc ni sur l'imagination ni sur une réflexion de l'intellect sur son propre acte. Ce concept étant le premier connu et s'avérant chez Auriol parfaitement univoque, la métaphysique est une science qui travaille à partir d'une intuition, et la plus fondamentale d'entre elles. Elle repose sur cette « première impression », sur la première

³⁹⁸ *Ibid.*, loc.cit.

³⁹⁹ *Ibid.*, loc.cit.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, loc.cit.

des intentions premières. Cependant, elle est bien sûr abstractive, et donc réflexive, au sens où elle opère quoi qu'il en soit abstractivement à partir de ce primo-concept⁴⁰¹. Auriol l'affirme donc : toutes les sciences, et en particulier la plus haute, obéissent à l'abstraction, que leur objet soit un acte de l'intellect, un objet de l'imagination ou un objet de l'intuition : « Ergo evidenter concluditur quod alia et alia abstractio in specie distinguit specifice modum cognoscendi. »⁴⁰² De ce fait, les modes de l'abstraction sont les modes de la connaissance elle-même : « Ergo modo abstractionis specifice distinguunt modo cognitionis. »⁴⁰³

L'étude de la théologie comme *habitus* et de la science comme tributaire de l'abstraction montre donc la place fondamentale accordée par Auriol à l'*imaginatio per intellectum* en théorie de la connaissance. Certes, la doctrine de l'*esse apparens* en est le fondement, puisque rien ne peut être connu que ce qui apparaît. Néanmoins, ce qui peut être connu ne l'est effectivement que par abstraction, par *imaginatio per intellectum*, quel que soit le degré de vérité ou de certitude corrélé à cette connaissance. C'est donc à l'*imaginatio per intellectum* que l'édifice de la connaissance s'articule.

Conclusion

L'*imaginatio per intellectum* est donc un concept que l'on voit naître en même temps que la pensée d'Auriol. S'il est d'abord simplement utilisé dans le champ de la philosophie naturelle, pour rendre compte à la suite d'Averroès du mouvement des orbes, son lien intrinsèque avec les trois pôles que sont l'intellect, la volonté, et la représentation comme réflexion a largement contribué à son réinvestissement dans le champ noétique, pour désigner toutes les opérations qui succèdent à l'intuition sensible première et qui précèdent l'intuition intellectuelle dernière. Si l'expression disparaît des dernières productions du *Doctor facundus*, les acquis de la théorie demeurent néanmoins pour une grande part, Auriol ne semblant jamais revenir sur l'affirmation du caractère fondamental de la réflexion et de la discursivité pour que l'intuition devienne une connaissance véritable.

⁴⁰¹ Sur ce point, voir *I Sent*, d. 2, art.1 (éd. 1596).

⁴⁰² *Proemium*, p. 300.

⁴⁰³ *Ibid.*, loc.cit.

Dès lors, maintenant que le statut de l'*esse apparens*, et sa relation aux modes de l'intellection a été exposé, il s'avère nécessaire de penser plus avant les fondements de l'être intentionnel, notamment dans sa relation à la chose extra-mentale, ainsi que d'interroger la nature précise de la thèse selon laquelle toute apparition, et tout objet intentionnel, est d'abord et avant tout un concept. Ceci nous permettra de comprendre la relation complexe pensée par Auriol entre phantasme, intuition et abstraction.

II. Ressembler

Comme nous l'avons déjà évoqué, la théorie d'Auriol apparaît particulièrement ambiguë lorsqu'il s'agit de statuer définitivement quant à l'être de l'objet intentionnel. Si Auriol n'a de cesse de démentir la thèse selon laquelle la connaissance serait une relation impliquant une similitude de la chose connue sur laquelle se poserait l'œil de l'intellect, le réalisme direct revendiqué en opposition n'est cependant pas absolument univoque, ni aisément défendable. En effet, la théorie de l'*esse apparens* en tant que présence de la chose même à l'intellect semble entrer en confrontation inconciliable avec d'autres thèses, en particulier l'affirmation de son être objectif équivalant à un être conceptuel, mais aussi l'affirmation de la nécessité pour toute intention – c'est-à-dire tout concept – de trouver un fondement dans le phantasme. Ici encore, la manière qu'aura Auriol de résoudre ces difficultés apparaîtra comme tributaire de sa lecture d'Averroès tout comme d'Olivi, et le conduira à accorder la part belle aux puissances de l'âme.

1. Réalisme ou conceptualisme ?

Si les interprètes contemporains reviennent régulièrement sur le front du débat portant sur le réalisme ou le conceptualisme supposés d'Auriol, c'est à la faveur d'une ambiguïté forte du texte lui-même, qui semble tendre vers l'une et l'autre des théories avec des arguments aussi

puissants d'un côté que de l'autre. Mesurer cette ambiguïté peut s'effectuer à partir d'une affirmation principielle au sein du corpus aurélien, que nous expliquerons pas à pas, stipulant que toute intention, c'est-à-dire toute apparition de la chose même dans les puissances de l'âme, est le fruit d'une conception passive et active de cette chose. Toute apparition de la chose est donc toujours déjà un concept, bien qu'Auriol maintienne avec ferveur qu'il s'agit de la chose elle-même. Cela est par exemple visible ici :

Intentio est rei passiva conceptio cui miscetur indistinguibiliter res concepta. Sunt enim res concepta et sua passiva conceptio idem per omnimodam indistinctionem, ita ut homo et animal inquantum huiusmodi sint prime intentiones, et genus ac species et universale secunde, quia non potest abstrahi passiva conceptio ab eis, ita ut ipsa sit intentio in abstracto. Que quidem conceptio non est relatio rei intellecte ad intellectum, ymo ipsam precedit sicut fundamentum relationem.⁴⁰⁴

La conception passive *précède* l'abstraction, qui est une relation de la chose à l'intellect en tant que celui-ci extrait par réflexion les intentions secondes. L'intention première demeure confuse, indistincte, puisqu'elle *confond* les éléments conçus et la conception elle-même, éléments qui seront ensuite triés et hiérarchisés par abstraction. Ici par exemple, « animal » est le genre sous lequel tombe l'espèce « homme », l'abstraction semblant déplier ce que l'intention première contient en puissance. L'apparition est donc celle d'une entité conceptuelle au sein de laquelle se trouve la chose, sans qu'il semble possible de démêler ce qui revient à la chose et ce qui revient à l'intellect. Comprendre cela nécessite d'expliquer la relation entre la conception passive et la connaissance. Dans ce but, il nous faudra explorer les degrés de connaissance entre la chose extra-mentale et la connaissance scientifique. Si Auriol pose l'affirmation d'une intuition de l'essence simple, il maintient malgré tout que la simplicité de l'objet intentionnel n'est pas exempte de composition, même s'il affirme qu'elle est indivisible. Auriol l'explique de trois manières : le concept de *ratio*, de conception passive et enfin de double sujet de l'être intentionnel. Nous pourrions alors comprendre le rôle du phantasme dans l'intellection.

⁴⁰⁴ *I Sent*, d. 23, B. 264ra, (éd. de Rijk), p. 737.

a) Rationes et connaissance universelle

Selon Auriol, le concept est le fondement de la relation entre l'intellect et la chose. C'est par l'apparition première de l'essence sous la forme d'un concept, opération réalisée par l'intellect et les puissances sensibles, que l'intellect peut par la suite se porter réflexivement sur son contenu. Si un certain nombre des postulats permettant cette affirmation ont été expliqués, il demeure néanmoins obscur de déterminer comment l'essence peut apparaître comme étant la chose elle-même si elle n'existe pas dans les choses, mais seulement dans l'esprit. De plus, l'essence s'exprime dans un nom, l'intuition ayant donc pour terme non seulement la quiddité de la chose, mais aussi son expression, Auriol répétant que l'intuition intellectuelle se produit sous forme de présence à l'intellect d'une *rosa*, par exemple, *simpliciter*.

Cette essence possède en fait un triple statut. Lorsqu'elle est *simpliciter*, elle est objet de l'intuition intellectuelle et répond du concept avicennien d'essence indifférente. Elle peut dès lors, à partir de cette indifférence première, devenir essence singulière lorsque la connaissance abstractive et l'imagination opèrent afin de lui offrir les réquisits objectifs de la *signation*. Mais elle peut également devenir universelle, lorsque l'abstraction, en la comparant avec des individus similaires, comprend qu'elle peut être prédiquée de plusieurs individus. Quand Auriol dit que la quiddité apparaît dans l'intuition, c'est en effet à l'essence indifférente d'Avicenne qu'il fait référence, c'est-à-dire à une essence dépouillée de toutes les caractéristiques individuanes, mais non encore rendue universelle par comparaison des similitudes (en conséquence, nul besoin de voir plusieurs individus de la même espèce pour penser le *quid est*). Cette essence indifférente, objet de l'intuition, ne possède pas un statut ontologique autre que celui de *l'esse diminutum*. Et l'affirmation qu'elle correspond à ce qu'est la chose *in rebus* et non seulement en tant qu'objet intentionnel est ajoutée *après* sa conception, l'opération conférant l'être à l'essence étant de nature abstractive. Comment dès lors concilier cette thèse avec la revendication constante d'un réalisme direct chez Auriol ? Cela n'est permis, selon lui, que par le truchement du concept de *ratio*, qui nécessite néanmoins quelques éclaircissements préalables. Mentionnons d'abord – il faudra par la suite développer cette thèse plus amplement⁴⁰⁵ – que dans toute apparition d'une quiddité, celle-ci est la nature de la chose, qui s'exprime dans un nom. Cette apparition est vraie, selon Auriol, quand la quiddité est pure, c'est-à-dire parfaitement indivisible et conforme à elle-même. Il y a donc une vérité avant le

⁴⁰⁵ Cf. Deuxième partie, III, b.

jugement, qui ne siège pas dans la comparaison avec la chose extra-mentale mais dans la conformité à soi du concept, affirmation à rebours de l'aristotélisme s'il en est. Ce n'est que par la suite, grâce aux opérations abstractives de jugement, que les énoncés prédicatifs impliquant cette quiddité, comme le fait de dire que l'homme est un animal rationnel, peuvent se produire. Auriol pose donc une convertibilité entre essence indifférente, quiddité et vérité : « videtur quod si quidditas et veritas idem sunt, quidditas autem et essentia sunt idem formaliter, [...] »⁴⁰⁶ Ceci s'explique, selon lui, parce que la quiddité est une intention première. Cette intention première est l'expression de la nature de la chose, « pure », ce qui signifie qu'elle est la réponse immédiate et absolue à la question « quid est ? ». Cette pureté, cette authenticité sont, pour Auriol les critères mêmes de la vérité, qui siège donc dans les intentions premières :

Secundo vero quia dicit veritatem esse secundam intentionem. Clarum est enim quod immo veritates sunt quidditates rerum, cum sint naturae purae et sincere, segregatae ab omni accidentali ratione ; nullus autem dicit quod quidditates sint secundae intentiones ; immo humanitas et animalitas et similia sunt primae intentiones.⁴⁰⁷

La vérité est donc la conformité à elle-même de la quiddité. Elle devient de ce fait une intention première. L'apparition d'une quiddité pure, c'est la saisie d'une vérité, avant toute opération de jugement. Pouvoir dire d'une apparition intellectuelle qu'il s'agit d'une *rosa simpliciter*, c'est déjà opérer un discours de vérité. Nul besoin d'un « hic est » qui précéderait ; le nom commun, en tant que signifiant la quiddité pure qui apparaît, est vrai. Quand Auriol pose cette thèse peu commune, il le fait en premier lieu pour opposer cette essence indifférente, ou quiddité, à l'individu. L'essence n'a pour demeure que l'intellect, dans la mesure où tous les étants intramondains sont des individus, définis précisément par leur indivisibilité, n'étant donc pas la somme d'une nature commune et d'une différence individuante à l'instar de l'haecceité chez Scot. Dès lors, rejoindre cognitivement l'individualité ne peut être effectué qu'après la vue de l'essence, et est défini par Auriol comme étant quelque chose qui « accidit » à la quiddité de l'individu dont il est question. Ce quelque chose, pour Auriol, est l'ajout d'une « ratio », chargée de particulariser l'essence, celle qui, dans le texte précédent, était décrite comme « accidentali ratione » :

Nec etiam Deus aliquam creaturam sic facere potest, quia necessario semper faceret naturam particularem et singularem ; particularitas vero est ratio quae accidit quidditati. Unde

⁴⁰⁶ *I Sent*, d. 19, part. 3, a. 3, p. 493 (éd. 1596).

⁴⁰⁷ *Ibid.*, loc.cit.

in solo intellectu potest esse equinitas quae sit equinitas tantum, et humanitas quae sit humanitas tantum, et sic de omni natura. Et ita patet quod veritas et sinceritas naturarum non est nisi apud intellectum ; et hinc est quod dicitur intellectus esse verorum, et quod verum est obiectum intellectus.⁴⁰⁸

L'objet de l'intellect est donc la saisie des quiddités, à rebours de la tradition franciscaine qui a tendance à privilégier la connaissance de l'individu. Ces quiddités sont strictement objets de l'intellect, sont convertibles avec le vrai et sont définies par le biais de la célèbre formule de la *Métaphysique* d'Avicenne, fondatrice de la thèse de l'indifférence de l'essence, *equinitas equinitas tantum*. Toute opération ultérieure implique l'usage de *rationes*, qui s'ajouteront à la quiddité nue. Ce concept, auquel Auriol accorde une place fondamentale dans sa noétique, n'est pas de sa propre invention. Comprendre son usage implique de ce fait de revenir à son origine, qui se trouve vraisemblablement dans le corpus de Pierre de Jean Olivi.

L'on trouve en effet le concept de *rationes reales* chez Olivi, et ce concept possède ceci de commun avec ce que nous venons de constater chez Auriol qu'elles se définissent comme des manières de désigner le réel tout en n'étant pas des essences. Olivi explique par ailleurs que ces manières non essentielles de se référer à la réalité sont fondées dans les choses mêmes. Force est donc de constater qu'Olivi se trouve confronté au même problème que celui mentionné plus haut chez Auriol. Olivi refuse de poser une bijection immédiate, qu'il considère comme faussement attribuée à Aristote, entre essence dans l'esprit et forme dans les choses. Il refuse également de poser des universaux « dans la pluralité », et offre la priorité ontologique aux étants individuels. Néanmoins, Olivi n'est pas pour autant nominaliste, au sens où il nierait tout fondement réel de nos concepts universels pour n'en faire que des œuvres de l'esprit. Si, dans le réel, il n'y a que des individus, le fondement de nos concepts universels repose tout de même, pour lui comme pour Auriol, ontologiquement dans la réalité extra-mentale, sans pour autant qu'ils soient des essences. Olivi, avant Auriol, doit donc expliquer comment des affirmations difficilement conciliables peuvent s'articuler. Il pose, pour ce faire, le concept de *rationes reales*. Il y aurait plusieurs manières de traduire ce terme et Robert Pasnau⁴⁰⁹ en mentionne deux, éclairantes pour des raisons différentes. Ce sont d'abord des « aspects réels », « real aspects » de la chose, à savoir des manières d'apparaître aux sens et à l'intellect qui reviennent à la chose elle-même. Ce sont de plus des « modes of partial intelligibility », des

⁴⁰⁸ *Ibid.*, loc.cit.

⁴⁰⁹ R. Pasnau, in « Peter John Olivi », *Stanford Encyclopedia of philosophy*, URL : <https://plato.stanford.edu/entries/olivi/>

« modes d'intelligibilité partielle », ceci prouvant que ces aspects de la chose sont aussi tributaires de la manière dont les conçoit l'intellect et qu'ils ne sont pas le tout de la chose, mais certaines parties seulement, notamment ses qualités par opposition à sa substance. De ce fait, chez Olivi comme chez Auriol, l'attention de l'esprit, autant que les aspects réels de la chose, permettent d'envisager l'objet connu de différentes manières, sans qu'il soit nécessaire pour cela de renoncer à la thèse selon laquelle l'objet qui tombe sous l'intellect est toujours un individu : « The core idea is that the human mind can consider the reality from different perspectives, by focusing on some aspect of it and leaving other aspects aside. For instance, it is possible to think about Socrates from the point of view of his quantity. Ontologically speaking the object of thought is still the individual rational substance Socrates—the fact that we think about his quantity does not entail real existence of quantity as a distinct thing.⁴¹⁰ » De nombreux extraits pourraient illustrer ces propos, mais l'on trouve certains usages symptomatiques de la méthode d'Olivi dans l'emploi des *rationes* au sein de ses *Quaestiones logicales* :

Alii vero communius et rationabilius dicunt quod per verbum essendi quando sumitur sub sola ratione copulativae duorum non semper intendimus significare existentiam actualem, sed potius eorum identitatem sive essentialem habitudinem et cohaerentiam. Unde cum dicimus 'Homo est animal' non intendimus dicere quod homo sit actu animal, sed solum quod animalis ratio sic cohaeret rationi hominis quod est pars eius, et aliquo modo sunt idem.⁴¹¹

Ici, le cadre est celui de la théorie de la prédication, et l'on trouvera chez Auriol des affirmations sensiblement identiques à celle-ci. Olivi explique qu'une prédication vraie ne peut reposer sur une compréhension de la copule comme opératrice d'un jugement existentiel. Dire d'un animal qu'il est un homme n'implique pas l'existence actuelle de l'humanité en l'animal, c'est-à-dire l'existence actuelle de la différence spécifique « rationalité », mais bien plutôt que l'homme peut être saisi sous la *ratio* « homme », ainsi que sous la *ratio* « animal », dans la mesure où ces *rationes* sont une partie de tout individu humain, sont ontologiquement constitutives de son être. En voulant expliquer la différence entre la copule au sens existentiel et la copule utilisée pour lier des prédicats, Olivi introduit la théorie des *rationes*. La copule vient signaler que, cognitivement, ces deux *rationes* possèdent des prédicats communs

⁴¹⁰ *Ibid.*, loc.cit.

⁴¹¹ *Quaestiones logicales*, éd. S. Kuttner, *Traditio studies in Ancient and Medieval history, thought and religion*, Vol. XLII, New-york, Fordham University Press, 1986, q.4, Responsio, p. 344-345.

permettant de postuler une identité partielle. Olivi explique un peu plus loin le mode d'être ontologique de ces *rationes*, en les pensant selon une relation d'inhérence au sujet :

« Inhaerere » vero dicit e conversa respectum qualitatis ad subiectum tamquam sibi inhaerentis ipsumque informantis. Volunt etiam isti quod huiusmodi nomina principalius significant habentem informari vel informatum esse quam ipsam qualitatem ; quod patet ex modo denominandi sive praedicandi. Si enim principalius significarent qualitate tunc cum dicitur « Homo est albus » sensus esset quod homo est albedo ab ipso habita vel ipsum informans, quae praedicatio non solum est impropria sed etiam falsa. Unde potius est sensus « Homo est habens albedinem tamquam formam sibi accidentaliter inhaerentem » vel « Homo est albus, » id est albedine informatus. Verum est quod le informatus adhuc reducitur in primum sensum, quia « informatus » idem est quod « habens formam » sive « perfectus per formam ». ⁴¹²

La distinction opérée par Olivi entre substance et qualités le pousse à penser la *ratio* comme un principe formel porteur de prédicats divers, ayant une consistance ontologique ainsi qu'une puissance d'être intelligé. La *ratio* est inhérente au sujet sur le même mode que la qualité, informant le sujet et pouvant informer l'esprit. Dans l'exemple ci-dessus, le blanc est donc une forme inhérente accidentellement à l'homme ; l'homme est parfait par cette forme ; et cette forme pour Olivi est sa *ratio*. Dès lors, la thèse selon laquelle la *ratio* est une forme qualitative entretenant une relation d'inhérence au sujet conduit Olivi à poser que tout ce qui n'est pas immédiatement la substance elle-même est une *ratio*. L'existence et l'essence sont alors elles-mêmes des *rationes* :

Sicut enim differt ratio essentiae a ratione suae actualis existentiae absque hoc quod inter se habeant aliquam differentiam vel compositionem realem, sic differt esse habituale ab esse actuali, quia primum esse respicit solam rationem essentiae et suorum essentialium in quantum se tenent cum ratione existentiae actualis. ⁴¹³

L'opposition entre substance et qualité fait de la *ratio*, chez Olivi, un équivalent du « mode » de la substance, qui peut être conçue selon son essence ou selon son existence. Le contenu informationnel des *rationes* diffère d'une part selon l'impact de leur inhérence à la chose, d'autre part selon leur concevabilité par l'intellect. En un sens, Olivi pense une forme de

⁴¹² *Ibid.*, p. 350.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 345.

distinction réelle entre les *rationes* : si elles peuvent être conçues l'une sans l'autre, alors elles sont deux principes d'information différents.

Auriol n'ira pas aussi loin dans sa reprise du terme, mais il en conservera un certain nombre d'acquis. Il pose en premier lieu une définition courte, bien qu'énigmatique, du terme, laissant immédiatement percevoir l'influence d'Olivi. Une *ratio* est « id quod est conceptibile »⁴¹⁴, ce qui est concevable. Cette sentence appelle plusieurs remarques. D'abord la *ratio* est un « cela ». Elle possède donc un statut ontologique précis qu'il devrait sembler nécessaire à Auriol de clarifier. Elle est par ailleurs ce qui est « concevable », donc ce qui n'est pas encore conçu mais est susceptible de l'être. Cette affirmation peut à son tour recouvrir deux sens : le concevable peut être un objet mental qui ne possède pas encore le statut d'intention ou de concept chez Auriol ; le concevable peut également être ce qui, dans l'être de la chose mondaine, est susceptible d'être embrassé sous un concept (par exemple, ce qui n'est pas la substance individuelle). Selon Auriol, les *rationes* recouvrent les deux faces de cette alternative et sont aussi bien un principe ontologique qu'un principe cognitif. Seulement, en tant que précédant le concept, les *rationes* ne sont pas des objets de l'intellect lui-même, mais bien de l'imagination et du sens commun. Elles sont le contenu informationnel de ce qui deviendra un concept, contenu qui s'offre aux puissances internes parce que la chose les renferme, sans néanmoins que ces *rationes* en constituent la forme. Russell Friedman, dans un article particulièrement clair sur ce point, énonce ainsi : « Thus, a *ratio* exists prior to conception, and it is what contributes the core content to our concepts, this core content being modified by the way that we conceive it (our *modus concipiendi*) ».⁴¹⁵ La *ratio* existe avant qu'on la conçoive et constitue le cœur de nos concepts, mais se trouve modifiée par la manière dont l'esprit l'appréhende, par le mode de conception que lui aura imposé l'intellect. Pour saisir le sens de cette affirmation, il faut revenir au statut de l'objet intentionnel chez Auriol, que l'on peut analyser de quatre manières différentes :

Nunc itaque quarto restat inquirere de obiecto intellectus iuxta id quod videtur. Ubi considerandum est quod obiectum potest respectus alicuius potentiae quadrupliciter assignari. Primo quidem obiectum motive ; et est illa ratio quae movet potentiam et actuat eam ; et hoc modo quilibet color particularis dicitur obiectum visus, quoniam quilibet seipso formaliter et non per aliquid additum actuat et movet visum. Secundo vero dicitur obiectum

⁴¹⁴ *I Sent*, d. 8, n. 133, p. 929 (Buytaert).

⁴¹⁵ Friedman, R.L., « Peter Auriol on Intentions and Essential Predication », in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, S. Ebbesen and R.L. Friedman, eds., Copenhagen, 1999, p. 415-30., p. 420.

denominative ; et sic visibile dicitur obiectum visus et audibile auditus, non quia respectu visibilitatis visum moveat aut audibilitas auditum, sed quia ratio motiva denominatur visibilis in quantum movet vel est apta nata movere ; et est propositio per se secundo modo : « Color est visibilis ».⁴¹⁶

La première façon de concevoir l'objet de l'intellect est de le renvoyer à l'objet intramondain, ou du moins à un aspect de celui-ci. L'objet possède la puissance de mouvoir les facultés de l'âme en tant que sa *ratio* est en puissance d'être actualisée par le sens qui la saisit, de la même manière que l'on dit d'un objet qu'il est sensible dans la mesure où il est susceptible d'être senti. Une couleur particulière, qui semble donc posséder ici le statut de *ratio*, possède la capacité d'être l'objet de la vision en elle-même, sans que rien ne lui soit ajouté, par la simple actualisation de sa puissance par les facultés de l'esprit. La *ratio*, ici, paraît rejoindre ce qu'Olivi désignait en tant que qualité. Dans un deuxième temps, l'objet peut être considéré selon son être « dénominatif », au sens où chaque *ratio* peut être désignée dénominativement (et non immédiatement) par la puissance qu'elle met en branle. Ainsi, la couleur est visible, elle est donc en puissance d'être vue, bien que ce ne soit pas la visibilité elle-même qui la rende visible, mais son simple être de couleur. La *ratio* couleur est apte à mouvoir un sens, en elle-même. Elle est donc dite « visible » dénominativement.

Tertio quoque obiectum dicitur praedicative, aliquod commune quod de omnibus motivis rationibus praedicatur adaequate, sicut color de omnibus moventibus quidditative praedicatur. Quarto autem obiectum dicitur terminative ; et hoc modo colores fictii et omnia quae apparent, esto quod in re non fuerint, dicuntur obici visui, sicut apparet de coloribus qui iudicantur esse in collo columbae et de pluribus aliis⁴¹⁷

Le troisième mode est prédicatif. De ce fait, la *ratio* constitue le trait ontologique commun à plusieurs individus ce qui lui permet de posséder dans une proposition vraie le statut de prédicat. La *ratio* joue donc un rôle dans l'accession à l'universalité, en ce qu'elle est instituée comme le fondement ontologique d'une pensée universalisante. Considérer la couleur comme une *ratio* permet alors de désigner comme « couleur » tout ce qui meut les puissances internes selon une détermination similaire, quel que soit l'être dont dépend cette *ratio*. Elle est une possession commune susceptible d'être connue. Enfin, le quatrième mode est terminatif. On dit de l'objet intellectuel qu'il est terminatif lorsque l'intellection n'a pas pour dénotation la chose

⁴¹⁶ *I Sent*, d.2, n.82, p. 544-545, (Buytaert).

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.545 (Buytaert).

extra-mentale, mais lorsque l'objet n'est qu'intentionnel, comme dans le cas d'une fiction. Ici, Auriol n'emploie pas le terme de *ratio* mais l'on peut opérer deux conjectures : soit la *ratio* a été mal reçue par les puissances internes, qui sont toujours responsables des erreurs perceptuelles ; soit la *ratio* provient non pas des sens mais de la mémoire, ce qui laisse entrevoir la manière dont Auriol considèrera cette faculté, tributaire donc de l'imagination.

Le spectre d'usage de ce concept qu'est la *ratio* est donc particulièrement large, intervenant dans les trois pôles que sont la chose extra-mentale dont elle constitue une détermination, l'objet senti dont elle s'énonce comme étant la sensation même, et enfin l'objet intellectuel dont elle est le fondement informationnel. De ce fait, l'usage aurélien du terme de *ratio* possède une extension très large, dont il faut tracer les contours afin de prouver son rôle de constituant essentiel du réel comme de l'intellection. Cela est d'abord visible – nous l'avons signalé – lorsqu'Auriol pose les conditions épistémologiques d'accès à l'universalité⁴¹⁸, cette dernière n'existant que dans l'esprit qui la pense mais devant toutefois, clause de réalisme oblige, trouver son fondement dans la réalité extra-mentale. La manière dont procède Auriol peut dans un premier temps orienter notre interprétation du concept, en observant non pas les réponses fournies dans le *Commentaire des Sentences*, mais bien les termes dans lesquels il reformule les questions. Cela est particulièrement saillant dans la *Reportatio*, distinction 2, dans laquelle l'univocité de l'étant est analysée. Dans ce cas, Auriol ne se demande pas si l'étant est un concept universel, ni un transcendantal, mais s'il est une *ratio* commune :

Secundo autem modo est quaestio : an isti intellectioni correspondeat una ratio obiectiva communis toti multitudini entium vel non, sed immediate correspondeat sibi multitudo rationum obiectalium, puta, substantiae, qualitatis, et huiusmodi ? Et isto modo intelligendo propositionem primam, probo eam : primo, via experientiae ; secundo, via differentiae ; tertio, via divisiva ; quarto, a priori [et] via inductiva.⁴¹⁹

Auriol, pour proposer la même affirmation que Scot quant à l'univocité de l'étant, procède par un biais très différent, dans lequel l'influence d'Olivi est patente. La question est désormais de déterminer si au concept d'étant tel que présent dans l'intellect comme premier intelligé

⁴¹⁸ Il devient douteux, l'objet de l'intuition intellectuelle étant l'essence indifférente, de poser une possibilité pour elle d'accéder immédiatement à l'universalité, dans la mesure où une abstraction préliminaire conférant l'universalité à l'essence indifférente semble s'avérer nécessaire. Le concept ainsi obtenu pourrait être saisi dans l'intuition, certes, mais la saisie immédiate des universaux paraît exclue, ce qui peut laisser penser que la critique injustifiée qu'Auriol adressait à Scot en lui reprochant de scinder abstraction et intuition selon la particularité et l'universalité, soit partiellement imputable à Auriol, l'intuition ne pouvant en elle-même ni saisir le singulier ni l'universel, mais simplement l'essence indifférente.

⁴¹⁹ *Reportatio*, dist. 2 (éd S. Brown, p. 211).

embrassant la totalité des concepts possibles correspond dans les faits une *ratio commune*, cette *ratio* existant sous le même mode dans la substance comme l'accident⁴²⁰. Chaque chose désignée par l'intellect comme étant possède-t-elle ontologiquement la *ratio* permettant de l'affirmer avec vérité ? Voilà la manière dont Auriol reformule le problème, à contrecourant de la tradition dans laquelle il s'inscrit. De plus, la définition de la *ratio* en tant que « ce qui est concevable » semble inscrire la doctrine de l'univocité de l'étant dans le champ épistémique prioritairement au champ ontologique, en partant du conçu pour aller vers le concevable et enfin le suppôt de cette concevabilité. Cela est d'autant plus saillant que, selon Auriol, la *ratio* est une capacité à être conçu, mais aussi à l'être de différentes manières. Ainsi, la même *ratio*, *in rebus*, peut aboutir dans l'esprit à des concepts différents les uns des autres. Il n'y a donc pas de bijection stricte entre *ratio* et concept, ce qui laisse reposer la doctrine de l'univocité de l'étant sur un support ontologique revendiquant la capacité à l'équivocité. Si cela dépasse notre sujet, cette affirmation permet néanmoins de mesurer une des difficultés inhérentes à cette théorie : comment déterminer si une chose ne possède qu'une *ratio* que l'on connaît plus ou moins précisément, par des opérations de division, de comparaison et de composition, ou si chaque chose possède plusieurs *rationes*, un très grand nombre, qui peuvent être saisies indépendamment les unes des autres ? Il y a en effet un risque, si on embrasse la première proposition, de revenir à Olivi, et, si l'on embrasse l'autre, de revenir à « l'essaim de vertus » que dénonçait Socrate dans le *Ménon*. Si Auriol, à notre connaissance, ne répond pas explicitement à cette question, il paraît néanmoins possible de la déduire en observant les occurrences du terme *rationes* et les réalités qu'elles viennent désigner :

Ratio appellatur id quod est conceptibile. Nunc autem in conceptu aliquid includitur ultra id quod est conceptibile, quia modus concipiendi. Propter quod possunt esse diversi conceptus absque diversitate conceptae rationis.⁴²¹

En donnant la définition de la *ratio*, Auriol estime immédiatement nécessaire de spécifier que la manière dont on appréhende la *ratio* influe sur le concept que l'on obtient. A première vue donc, une même *ratio* se trouve être le support de plusieurs concepts. Il est par exemple possible d'imaginer que, lorsque l'intellect intuitionne la quiddité sous la forme de l'*esse apparens*, il obtienne une *ratio* en puissance d'être clarifiée, de manière à obtenir par abstraction

⁴²⁰ Il est notable qu'ici Auriol mentionne la substance et la qualité, et laisse les autres accidents sous silence (*et huiusmodi*). Peut-être est-ce ici encore l'influence d'Olivi.

⁴²¹ *I Sent*, dist 8, n. 133, p. 928 (Buytaert).

le concept de main, de pied, etc. s'il s'agit d'un homme. Cela est en effet l'un des itinéraires cognitifs possibles selon Auriol, mais ce n'est vraisemblablement pas le seul. En effet, si une même *ratio* peut donner plusieurs concepts, il semble également vrai qu'un même étant possède en lui-même plusieurs *rationes*, qui ne sont donc pas nécessairement obtenues par abstraction :

Praeterea, illud quod secundum se est unum simpliciter, si consideretur tantum secundum se, ita habet considerari secundum unam rationem simplicissimam, sicut habet unum esse simplicissimum. Ratio enim adaequatur rei. Ratio quidem albedinis non excedit albedinem, nec e converso.⁴²²

Auriol se penche ici sur *illud*, semblant désigner par là tout étant intramondain, dont l'on peut dire qu'il est simple par soi. Considérer cet étant par soi ne peut dès lors s'accomplir que par l'intermédiaire d'une *ratio* déterminée. À lire ces lignes, l'on s'attendrait à ce que l'étant par soi ne puisse être que la substance individuelle. Or Auriol exemplifie son propos en désignant la blancheur comme une *ratio* simple. Il est donc nécessaire de conclure qu'une substance individuelle renferme plusieurs « *Illud quod secundum se est unum et simpliciter* » – ce qui ne semble pas aller de soi – et qu'il y a donc plusieurs *rationes* par être. Il est par ailleurs spécifié que ce sont ces *rationes* qui offrent la quiddité de l'être dont elles constituent la quiddité, la *ratio* du blanc portant la quiddité du blanc, tant et si bien que la *ratio* semble être strictement convertible avec cette quiddité. La *ratio* du blanc sensible contient la blancheur – rien d'autre – et la blancheur ne contient rien d'autre que la *ratio* du blanc. Cela n'est cependant valable que pour le cas d'une *ratio simplicissima*, et non pour les *rationes* composées, comme en témoignera la citation suivante. L'attribution de la simplicité par soi à un être, qui n'est pas expliquée ici par Auriol, semble signifier l'appartenance à une catégorie – ici la qualité. Ce qui est épistémiquement simple est dès lors pensé comme correspondant dans l'être à une *ratio* simple⁴²³, précisément parce qu'un être simple ne peut donner lieu qu'à une quiddité simple.

Cependant, toutes les qualités dépendant de la substance, il devient logique de considérer que ces *rationes* les plus simples ne sont cependant pas à interpréter comme étant ontologiquement séparées, formant un conglomerat qui s'agglutinerait sur le support et pouvant exister par-devers lui. La dépendance ontologique demeure vraisemblablement bien que,

⁴²² *Ibid.*, loc.cit., (Buytaert).

⁴²³ Il serait intéressant, dans des recherches futures, de déterminer à combien de catégories s'étend ce propos. Certaines, comme la relation, sont exclues d'emblée, mais d'autres, comme l'action (primordiale chez Auriol pour penser la Trinité), semblent plus difficilement classables. Néanmoins, seules la substance et la qualité semblent remplir la double condition existence *in rebus* et existence *in intellectu*.

comme nous l'avons évoqué, le statut des accidents soit difficile à exprimer clairement chez Auriol. Ce qui guide cette affirmation est en fait celle de l'existence d'une *ratio* principielle, suppôt de toutes les autres, qui ne contredit pas selon Auriol la thèse selon laquelle les diverses *rationes* peuvent être pensées par elles-mêmes parce qu'elles sont en elles-mêmes. Si elles sont *una per se*, il faut néanmoins admettre qu'elles sont dans une substance et dites d'une substance⁴²⁴. Au fond, ce qui peut être l'objet d'une intention première est un par soi, ce qui semble corroborer une fois de plus l'application du modèle noétique à l'ontologie chez le *Doctor facundus*. Il y a une *ratio* simple de la chose *dans la mesure* où elle peut être désignée par un concept simple et par un nom commun. Auriol empruntera donc une troisième voie pour sortir de l'alternative que nous exposions plus tôt. Il y a une *ratio* fondamentale, celle de l'individu, qui est néanmoins inaccessible.⁴²⁵ En effet, la saisie de l'individualité repose sur la saisie de la substance en ce qu'elle dépend de cette catégorie et se trouve définie à travers elle. Or, toutes les *rationes* accessibles à l'esprit, quand ce dernier se penche sur un individu mondain tel qu'en lui-même (en excluant donc le lieu, la quantité etc.), sont de l'ordre de la qualité. Si la qualité peut être saisie par l'intellect, l'identité ne le peut pas, dans la mesure où, selon Auriol, l'identité à soi est par essence incommunicable. L'individualité d'un être – sa substance – est donc aussi fondamentale qu'à jamais inconnaissable.⁴²⁶

Si l'identité à soi – et donc l'individualité –, parce qu'elle est tributaire de la catégorie de la substance, demeure inconnaissable⁴²⁷, le concept de *ratio* intervient dès le premier stade de la connaissance et son usage demeure jusque dans les propositions complexes. Il faut comprendre que le processus cognitif selon Auriol s'articule autour de la quiddité en tant qu'essence indifférente saisie dans l'intuition. Par la suite, l'intellect, par un jeu de composition,

⁴²⁴ Ce qui semble impliquer, au contraire d'Aristote, les accidents propres comme les accidents contingents.

⁴²⁵ Notons, dès lors, que l'étant ne s'énonce pas comme la *ratio* principielle.

⁴²⁶ Cf. *II Sent*, d. 11, a. 4, p. 149 (éd. 1605) : « Ad probationem, cum dicitur quod duo individua sint distincta ex natura rei, non per designationem, concedo etiam quod ex natura rei sunt incommunicabilia, sicut quod absolute unum non potest esse aliud, tamen ista non sunt ex natura rei incommunicabilia, ut terminant actum apprehensoris sicut incommunicabilia, nisi aliquid sit in uno, cuius simile possit reperiri in alio. Repraesentatio enim fit ratione similitudinis, et ideo quae sunt similia in omnibus, non habent distinctas similitudines. Et sciendum quod 'multum' refert aliqua esse realiter incommunicabilia, et esse similia. Duo enim bene possunt esse incommunicabilia, hoc modo quod nihil in uno esset, nec esse poterit idem alteri ; tamen cum toto hoc poterunt esse perfecte similia, et ratio est quod communicabilitas non est eadem habitudo quae est similitudo ; prima enim pertinet ad substantiam, nam importat identitatem, secundo vero ad qualitatem, quae importat non identitatem, sed conformitatem. [...] Tunc concedo quod duo individua ex natura rei sunt distincta et incommunicabilia, tamen ex natura rei non sunt dissimila, et ideo non habent ex natura rei quod habent quod possint distincte repraesentari, cum nihil obiective sit in uno quod non sit in alio simile illi, nec ex parte potentiae, cum sit eadem, nec ex parte ipsius speciei, quia eadem est species et similitudo simillimorum ». Il faudra revenir sur ce point.

⁴²⁷ Il semble, chez Auriol, que la seule identité à soi demeurant connaissable soit celle de la quiddité dans l'intellect, garante de la vérité.

de comparaison ou de division parvient à des concepts particuliers ou universaux, qui seront eux-mêmes composés dans des propositions. Ainsi, la structure de la proposition doit répondre de la structure des états de fait, chaque concept simple devant pouvoir renvoyer à une chose simple, chaque concept complexe devant pouvoir renvoyer à une chose complexe, et le lien verbal entre les deux devant les unir avec vérité. De ce fait, il y a un niveau de vérité qui excède la coïncidence à soi du concept, et qui siège dans la proposition. Par ailleurs, le concept étant à la fois l'expression du fondement réel de la chose, sa quiddité et son nom, sa saisie est équivalente, selon Auriol, à la production d'un verbe mental :

Hac experientia probata, arguo sic : quicumque intellectus format veritatem alicuius propositionis, format necessario simplicem conceptum de terminis illius propositionis, quoniam impossibile esset formare istam propositionem « Sortes erit » nisi ego formarem simplicem conceptum de « Sorte » et similiter de « erit ». Et ratio istius est quia conceptus complexus constituitur ex conceptibus simplicibus. Totum autem constitutum non potest separari a partibus constituentibus. Conceptus autem propositionis est quidam conceptus complexus constitutus ex conceptibus terminorum.⁴²⁸

Il est nécessaire, selon Auriol, que l'intellect forme en premier lieu des concepts simples qui seront les termes de la proposition, sous peine de quoi il est impossible de poser une proposition vraie. Toute proposition doit donc pouvoir être analysée, en dernière instance, selon les concepts simples qui la composent, et qui sont les conditions de possibilité de toute composition vraie possible. À cette simplicité dans l'esprit répond en effet la simplicité de la réalité occasionnant le concept. Et il doit être possible, aux yeux d'Auriol, de revenir à cette simplicité quel que soit le degré de composition ayant été atteint. La proposition possède une structure qui doit être pensée par bijection avec la structure du réel⁴²⁹, lui-même composé d'éléments simples. Le langage mental se bâtit donc en correspondance avec les états de fait, et toute proposition doit pouvoir être réduite à ses composants les plus simples, à savoir les concepts terminatifs. C'est un point sur lequel Auriol insiste lourdement. Il fournit même des règles claires, qu'il estime d'ailleurs présentes chez Averroès, pour justifier son propos. L'idée maîtresse est de ne jamais autoriser la plurification de ce qui est simple, ni la simplicité de ce qui est pluriel.

⁴²⁸ *Reportatio* II, p. 211 (éd S. Brown).

⁴²⁹ Bien que les postulats et les conclusions diffèrent, il est difficile de ne pas penser ici au Wittgenstein du *Tractatus* s'agissant des objets simples.

Praeterea, ubicumque est pluralitas secundum rationem requiruntur tria : primum siquidem res circa quam est talis pluralitas, tanquam fundamentum omnium rationum, ne intellectus sit vanus ; secundum vero aliqua diversitas ad quam illud unum comparatur, quia ratio unius secundum quod consideratur in se non est nisi una ; tertium vero apprehensio intellectus reducentis in actum circa ipsam rem huiusmodi rationes, quas quidem impossibile est ut reducat, nisi propter diversitatem alibi repertam. [...] ⁴³⁰

Trois clauses permettent de garantir la vérité de la conception de la réalité composée. La première stipule que la pluralité obtenue dans le concept ne soit fondée que sur une pluralité réellement présente dans la chose, faute de quoi l'intellect serait vain. La seconde stipule qu'il ne faut pas appliquer la pluralité à ce qui est un, dans la mesure où une *ratio* unique correspond nécessairement à une chose unique. Dire cela interdit de fait de concevoir l'individu sous une *ratio* unique, dans la mesure où son unité extra-mentale n'est jamais atteinte. Il est donc impossible de lui appliquer avec justesse les *rationes* plurielles obtenues. La troisième clause réclame que toute appréhension de la chose selon sa raison se termine dans sa raison, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit impossible d'en penser une nouvelle. La seule possibilité, quand la *ratio* demeure complexe malgré les tentatives de simplification, est de comparer cette *ratio* complexe avec une autre et d'en conclure une similitude partagée – ceci étant aussi utile dans la construction mentale des universaux que des individus. Si ces clauses sont véridiques, c'est à la faveur de cette bijection stricte pensée par Auriol :

Tum quia sicut se habet ens rationis ad ens reale, sic se habet pluralitas rationis ad pluralitatem realem. Constat autem quod ens rationis habet ortum ab ente reali, et per consequens pluralitas habebit ortum a pluralitate. Sed constat quod in Deo est tantummodo primum, videlicet fundamentum quod est omnino unum et idem ; non est autem ibi secundum, videlicet pluralitas realis. Ergo intellectus in accipiendo distinctionem attributorum oportet quod recurrat ad pluralitatem eorum realem ⁴³¹

La relation entre l'être de raison, dans l'esprit, et l'être réel, dans les choses, est strictement identique selon lui à la relation entretenue par la pluralité dans les choses et la pluralité dans l'esprit. La pluralité réelle, comme l'être réel, est *l'ortus*, le principe de la pluralité pensée et de l'être de raison parce que, au fond, ce sont deux modes d'être de la chose elle-même. Toute pluralité pensée intellectuellement doit donc pouvoir être reconduite à son fondement réel. Si ce n'est pas le cas, l'esprit a commis une erreur, dans la mesure où la chose

⁴³⁰ *I sent*, d. 8. n.15, p. 971.

⁴³¹ *Ibid.*, loc cit.

ne passe à l'acte en devenant connue que selon cette bijection stricte. Tout ajout non motivé par cet *esse apparens* revient à prédiquer de la chose ce qu'elle ne possède pas en elle-même. Fort de cette affirmation, Auriol peut donc poser une identité entre « réalité de la chose » et quiddité.

Praeterea, nulla res differt a sua formalitate, nec e converso, quia nihil aliud est formalitas quam ratio quiditativa et id quod intellectus concipit de re. Intellectus autem de re non concipit nisi suam realitatem ; et per consequens, rei realitas et sua quiditativa ratio sunt idem. Sed deitas est realitas sapientiae et omnium perfectionum. Ergo est formalitas omnium earum. Non igitur formalitates erunt quiditative rationes, circumstantes rem deitatis.⁴³²

De ce fait, aucune chose ne diffère de sa « formalité », de son être en tant que connu, parce que la *ratio* quidditative enferme ce que l'intellect conçoit de la chose. L'être formel de tout objet d'intellect est une *ratio* présente au sein de la réalité extra-mondaine ayant motivé le mouvement de l'intellect qui peut la saisir en tant que concept. Dès lors, la réalité même de la chose est transmise par le truchement de la *ratio*. Cette affirmation n'est pas contradictoire, selon Auriol, avec celle que nous posons plus haut – à savoir que d'une même chose l'esprit pouvait former plusieurs concepts. L'extraction première et intuitive de la quiddité ne dément pas des apparitions diverses, animées par *l'acies mentis*, permettant d'appréhender une même chose sous différents aspects, et à différents degrés de précision.

Constat enim quod una res potest habere plures intellectiones in virtute, quia quod maius est potest habere plures visiones ; ut patet quod color a longinquo movet ad visionem confusam, de prope autem ad visionem determinatam. Unde prius apparet hic color quam haec albedo, et similiter prius hoc animal quam hic homo ; similiter etiam intellectus est in potentia ad plures intellectiones de eadem re. [...] Ergo posita re simplici de qua possunt formari multae conceptiones et intellectu potenti recipere, non apparet cur talis res movere non possit intellectum ad plures conceptus secundum rationem, exclusa omni comparatione [...].⁴³³

C'est la chose elle-même qui porte, virtuellement, les différents concepts que l'on peut former d'elle, ce qui permet à Auriol de conserver la revendication de son réalisme direct. De la même manière, donc, que les sens peuvent former plusieurs images du visible, l'intelligence, dans un raisonnement augustinien, le peut « maior ». Ces différentes conceptions renvoient par ailleurs à différents degrés de clarté. Ces degrés renvoient à la complexité de l'être intelligé,

⁴³² *Ibid.*, n. 176, p. 1021.

⁴³³ *I Sent*, d. 8, par. 86, p. 998 (Buytaert).

qui peut enfermer différentes *rationes* participant les unes des autres (comme l'humanité participe de l'animalité sans s'y confondre). Ils renvoient également à la qualité intrinsèque de la saisie de l'objet, à la fois dans l'usage des puissances du corps, mais aussi dans celle de l'attention portée. Il est possible de percevoir Socrate comme un *aliquid*, sans le reconnaître, ou encore ne prêter attention qu'à certains détails accidentels, en se concentrant par exemple uniquement sur la couleur de sa toge. Mais il s'agit aussi, plus simplement, de l'itinéraire standard de la connaissance qui, à la suite de la saisie de la quiddité, s'achemine du plus vague au plus précis. Comme nous l'avons déjà évoqué, l'individu vague précède l'individu désigné. Et il en est de même de toutes les choses perceptibles : la couleur doit logiquement être pensée avant le blanc, l'animal avant l'homme. Cela reprend exactement ce que disait Avicenne de sa conception de l'individu vague. Ce à quoi Auriol faisait référence est donc désormais plus clair : il montrait que l'itinéraire de la connaissance commençait par une *ratio* existant dans les choses et saisie comme étant vague (par exemple un certain homme), ceci impliquant l'apparition d'une quiddité, et s'acheminait ensuite vers une connaissance de moins en moins confuse en tâchant de penser l'individu en ajoutant petit à petit des *rationes*. Posons un *caveat*, néanmoins, dans l'interprétation du texte précédent : le vocabulaire employé par Auriol semble laisser la possibilité pour la chose de mouvoir l'intellect. Or, il faut être prudent avec ce verbe, Auriol semblant ici offrir une part d'activité à la chose, qu'il dément néanmoins vigoureusement par ailleurs. Il désigne simplement la possibilité pour les puissances de l'âme de saisir différemment le concevable offert par la chose. La chose meut seulement au sens où elle peut passer à l'acte par l'*esse apparens* de différentes manières, où elle est donc susceptible d'être conçue différemment.

Il faut par ailleurs désormais préciser quelque peu le fonctionnement de l'intellect postérieur à la saisie d'une quiddité. À partir de celle-ci vont s'effectuer des opérations diverses de composition ou de comparaison de similitudes qui expliquent à la fois l'accession à l'individualité et à l'universalité. Dans les deux cas, cela ne peut s'opérer que *via* le mode abstraktif de connaissance ou *imaginatio per intellectum* qui, l'on s'en souvient, manipule le complexe et prend en charge les opérations impliquant la composition.

L'individualité demeure en soi inconnaissable. Il n'est pas possible selon Auriol, qui suit en cela Scot, de parvenir à une connaissance parfaite de la substance individuelle. Néanmoins, il est tout à fait possible de savoir qu'un individu est un individu, sans pour autant connaître sa substance. Comment l'intellect procède-t-il dans ce cas ? Il déduit l'individualité de la chose quand une *ratio* ne peut être constatée dans aucun autre être que celui que l'on a devant les

yeux. L'on devine par là même que l'universalité sera ajoutée à la quiddité quand la ressemblance avec d'autres *rationes* permettra de la poser en tant que commune. Toute pluralité dans l'esprit – nous l'avons expliqué – correspond à une pluralité dans les choses quand la conception est réalisée selon la vérité. Dès lors, plus un concept est complexe et plus il s'approche de la saisie d'une réalité complexe. L'individu, c'est le concept le plus déterminé, le moins confus, cette détermination maximale n'étant pas, pour Auriol, résorbable dans la simplicité d'une connaissance parfaite dans l'intuition intellectuelle. Plus l'on peut ajouter de *rationes*, sous la forme de prédicats, à une quiddité simple, plus la connaissance de l'individu augmente. Elle est néanmoins certaine, au sens où l'on posséderait la certitude d'avoir affaire à *un* individu, lorsque l'on accède à une *ratio* ou un complexe de *rationes* ne se trouvant dans aucun autre être connu. L'on voit donc les limites de cette certitude, qui peut être démentie par une nouvelle connaissance, et qui se heurte aux limites de l'intellect. Auriol mentionne par exemple le cas de deux jumeaux parfaits, similaires en tous points, et ne laissant donc apparaître aucune variation qualitative. Auriol maintient qu'ils sont différents, bien qu'indiscernables. L'intellect aura tendance à les penser comme identiques. Mais l'identité est une affaire de substance et non de qualité. Dès lors, ce jugement est erroné. La substance demeurant inaccessible et les qualités étant identiques, ces deux individus doivent néanmoins être pensés comme différents, bien que l'intellect ne puisse le concevoir. L'individu est donc le concept le plus spécifique, dont la *ratio* véritable est désignée par Auriol comme étant *determinatissima*. La connaissance de l'individu a donc trait, chez Auriol comme chez Scot, à l'élimination progressive des degrés de confusion de la connaissance :

Confusio autem ista accidit rationi determinatissimae per speciem importatae ; quod patet ex hoc, quod in individuo salvatur tota ratio speciei, exclusa indeterminatione et confusione, quam habebat ratio prout erat in conceptu specifico.⁴³⁴

Cette *ratio determinatissima* est l'être objectif le plus spécifique, et correspond à la définition véritable de l'individu dont elle est la *ratio*. Obtenir cette *ratio* implique donc de connaître la substance de l'individu ainsi que toutes ses propriétés accidentelles. Mais dans les faits, il est seulement possible d'ajouter un très grand nombre de propriétés accidentelles les unes aux autres jusqu'à parvenir à un complexe de *rationes* n'étant attribuable à aucun autre.⁴³⁵

⁴³⁴ *I Sent*, d.2, par. 56, p. 486 (éd. Buytaert).

⁴³⁵ Cf, Russell Freidman, « Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars », *art. cit.*, p. 181 : « This ultimate ratio lies at the level of the most special species and encompasses all of the other rationes the individual

Ici, il est aisé de reconnaître *l'individuum signatum*, situable en tant qu'objet intentionnel *hic et nunc* et différentiable de tout autre, bien que demeurant dans l'intellect seulement. La *ratio atoma* telle qu'elle ne peut plus être sujette à la moindre spécification, selon les termes de Russell Friedman, constitue un horizon inatteignable. Laissons Giacomo Fornasieri conclure sur ce point, en citant ces quelques lignes éclairantes, comparant la connaissance des individus à un processus asymptotique s'acheminant vers une réalité qui lui échappe toujours, la substance individuelle appartenant à l'incommunicable :

La conoscenza, dunque, è, per Aureoli, più simile ad un processo di avvicinamento quasi asintotico, che non ad una comprensione esaustiva della realtà delle cose. Con ciò non si vuole sottolineare la precarietà o addirittura la dubitabilità dei risultati cui l'attività cognitiva arriverebbe. Piuttosto, ci sembra che Aureoli voglia rimarcare l'inesauribilità della realtà, nonché la sua irriducibilità a qualsiasi attività cognitiva – insomma, il fatto che essa ecceda sempre qualsiasi concettualizzazione che l'intelletto ne può fare – e insieme la sua intellegibilità profonda, che, almeno per il momento, rimane in parte inafferrabile.⁴³⁶

L'universalité, quant à elle, repose sur la perception par l'intellect d'une ressemblance commune partagée par plusieurs choses permettant de les unir sous un concept commun. Si donc la perception d'un unique individu permet d'en extraire la quiddité, et de ce fait de connaître son espèce, attribuer l'universalité à cette essence ne peut se faire qu'en un second temps. Auriol s'accorde ici tout à fait avec Avicenne : être universel signifie pouvoir être prédiqué de plusieurs, et ceci ne peut se déterminer a priori, l'essence ne contenant pas par elle-même ce prédicat. Certes, l'universalité est donc un concept strictement tributaire de l'intellect. Il est une intention seconde obtenue par abstraction à partir de l'apparition dans l'intuition d'une quiddité, qui sera par la suite comparée à d'autres. Néanmoins, ce conceptualisme est fondé dans le réel, et il semble difficile de considérer Auriol, ainsi que le pense Dominik Perler, comme un conceptualiste au sens strict. Si l'universalité repose sur la possibilité d'une prédication à plusieurs, celle-ci n'est pas légitimée par la simple perception de ressemblances mais bien par la possession réelle de propriétés communes, les *rationes* communes correspondant nécessairement, par la bijection mentionnée plus tôt, à une réalité intramondaine. En vérité, selon Auriol, l'accession à l'universel est encore un peu plus complexe et n'est pas une simple comparaison. Elle s'effectue en deux étapes : d'abord par contraction ; puis par

has. For Auriol, then, the ratio of the most special species is an indivisible ratio (*ratio atoma*), not subject to further specification. »

⁴³⁶ G. Fornasieri, *Teoria degli universali*, thèse de doctorat, *op.cit.*, p. 270.

addition, notamment afin de pouvoir exprimer la quiddité saisie par intuition⁴³⁷. Pour penser l'universalité de l'homme et proposer un énoncé quidditatif, il est d'abord nécessaire de contracter la *ratio* du genre « animal » pour devenir celle de l'espèce. Mais cela s'avère insuffisant, puisque cette contraction ne peut offrir en elle-même la différence spécifique. Il faut donc y ajouter une deuxième *ratio* (ici, donc « rationnel »), obtenue par la saisie d'une ressemblance commune partagée par les individus de type « homo » et par aucun autre d'entre eux. La quiddité définie par l'abstraction – notons que cela est toujours associé à une nomination – est donc à la fois une clarification du concept obtenu par intuition, qui gagne en détermination, et un concept différent cognitivement, au sens où il ne peut s'obtenir que par l'ajout de *rationes* qui n'étaient pas immédiatement présentes lors de l'intuition de cette quiddité. Toutes ces opérations – faut-il le répéter – sont, selon Auriol, fondés *in rebus*. L'accession à l'universalité est permise par le fait que différents êtres possèdent la même *ratio*, c'est-à-dire la capacité à être conçus sous la même intention première, cette capacité étant découverte après l'opération réflexive de l'abstraction. Cette ressemblance est fondée dans les choses et est perceptible parce que les similitudes appartiennent à la catégorie de qualité, tout comme les *rationes* qui en sont les vecteurs. Il ne s'agit donc pas seulement d'une opération intellectuelle. L'obtention de l'universalité, tout comme celle de l'individualité, mettent en jeu toutes les puissances de l'âme : l'intuition sensible doit laisser apparaître la chose, selon tel ou tel aspect ; puis l'intuition intellectuelle en obtient la quiddité en tant que *natura nuda* ; puis vient l'abstraction qui élabore, compose et divise les *rationes* pour obtenir un universel ou un individu. C'est par le truchement de l'interaction entre les premières et les secondes intentions qu'un concept devient de plus en plus clair, interaction permise par le secours des puissances de l'âme (par exemple pour obtenir *l'individuum signatum*). D'aveugle et confus, le concept devient alors clair et distinct.

Ces éclaircissements permettent de statuer, partiellement pour le moment, quant au conflit interprétatif qui oppose les commentateurs s'agissant du réalisme ou du conceptualisme d'Auriol. Nos propos devront être amendés postérieurement à l'étude de *l'esse fantasiatum*, qui, nous le verrons, n'est pas posé par Auriol comme étant le simple support de qualités immédiatement attribuables à la chose mais aussi d'intentions qui la dépassent. À ce stade, de

⁴³⁷ Ces développements reprennent le travail de Russell Friedman, in « Conceiving and Modifying Reality : Some Modist Roots of Peter Auriol's Theory of Concept Formation », in *Vestigia, Imagines, Verba : Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV Century)*. C. Marmo, ed., Turnhout, 1997, p. 305-21., qui semble définitif sur ce point. p. 419.

nombreux éléments permettent néanmoins de rejeter l'attribution à Auriol du réalisme direct qu'il revendique, sans pour autant, nous semble-t-il, tirer sa théorie vers un conceptualisme au sens strict, pour lequel les concepts ne seraient que les produits des puissances intellectives. La thèse d'un conceptualisme aurélien a été défendue par D. Perler⁴³⁸ et M. Henninger⁴³⁹, et nous paraît avoir été battue en brèche, d'abord par R. Friedman⁴⁴⁰, puis par F. Amerini⁴⁴¹. Nous nous rangeons, à cette étape de l'analyse, derrière Amerini, bien que l'étude de l'*esse fantasiatum* doive ensuite nous conduire à augmenter la liste des arguments en faveur d'un conceptualisme aurélien, sans pour autant modifier la ligne interprétative soulignant les nombreux aspects réalistes de sa doctrine. Dans son article, Amerini s'oppose à Henninger⁴⁴², qui pense une contradiction interne au texte d'Auriol, les propos de la distinction 3 lui semblant incompatibles avec ceux tenus dans la distinction 9, toutes deux abordant en effet, comme nous avons eu l'occasion de le constater, la genèse du concept. Selon Henninger, Auriol revendiquerait à la fois une théorie des universaux réaliste, qui considérerait sa naissance comme étant permise par une impression possédant un haut degré d'intensité, suffisante pour faire émerger le concept, et à la fois une théorie strictement conceptualiste, l'universel étant un produit de l'intellect obtenu par la comparaison de similitudes rencontrées dans des appréhensions diverses. Amerini – à juste titre selon nous – montre que si ces deux thèses sont effectivement présentes au sein du corpus aurélien, elles n'entrent cependant pas en contradiction l'une avec l'autre. Dans le premier cas, Auriol se penche sur l'aspect cognitif des concepts universaux au sens où il a ici en vue l'effet de l'objet intentionnel sur les puissances cognitives du sujet connaissant. L'accession à l'universalité est nécessitée par la production préalable d'une intuition portant la quiddité de l'être en question, impression devant être suffisamment claire – c'est-à-dire apparaissant sous la forme d'un *esse apparens* dont la quiddité porte l'identité à soi garante de sa vérité – pour pouvoir permettre des opérations ultérieures d'universalisation. Amerini ne le dit pas explicitement, mais il s'agit selon nous de la première étape nécessaire à toute abstraction de l'universalité. Elle précède logiquement la seconde, qui, elle, permet la formation effective du concept universel. Les deux opérations ne s'excluent donc pas, l'une est condition de l'autre. La deuxième étape, par la comparaison de la quiddité obtenue avec d'autres de la

⁴³⁸ In *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, 2002.

⁴³⁹ In *Relations. Medieval Theories 1250–1325*, Oxford 1989.

⁴⁴⁰ In « Conceiving and modifying... » *art.cit.*

⁴⁴¹ In « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion », *art. cit.*

⁴⁴² *Ibid.*, p. 248.

même espèce, détermine les ressemblances permettant d'extraire la formule de la définition mais aussi de poser le concept comme étant prédicable de plusieurs et, dès lors, universel.

De plus, Amerini montre que ces deux aspects reposent sur les mêmes réquisits fondamentaux, qu'il isole en deux temps. D'abord, dans les deux cas, l'universalité n'est pas présente dans les choses elles-mêmes, mais uniquement obtenue à partir de la perception de ressemblances entre les *rationes* de chaque chose possédant une quiddité formulable sous le même concept. Cependant, dans les deux cas, il est acquis que la chose possède la puissance de faire surgir différents concepts permettant son analyse, dans la mesure où les *rationes* renvoient à la fois à l'être extra-mental de la chose, à sa constitution ontologique, et à son être connu qui, rappelons-le, est un mode d'être de la chose elle-même. Les différents concepts sont obtenus non pas par un effort de la chose, mais par la volonté du sujet, qui tourne son *acies* vers un aspect ou un autre de la chose, et également selon les conditions extérieures de perception (la chose est proche ou éloignée, par exemple). De ce fait, plus la chose est perçue avec clarté, plus elle pourra être comparée avec d'autres, permettant l'émergence d'un plus grand nombre de concepts. L'intensité de la cognition est donc condition de la perception des ressemblances. Auriol ancre donc son conceptualisme dans un socle indéniablement réaliste, bien qu'il soit encore nécessaire de préciser la teneur exacte de ce réalisme. Amerini montre ainsi que Perler ne rend pas justice à Auriol lorsqu'il le met face à Hervé de Nédellec, faisant de l'un le partisan du conceptualisme, de l'autre celui du réalisme.⁴⁴³ Il faut tenir ensemble les deux écoles, qui n'existent, au fond, que peu l'une à l'exclusion de l'autre, et ne pas tâcher de tirer Auriol d'un côté ou de l'autre, quand tout l'effort conceptuel du *Doctor facundus* est précisément de poser à la fois une ontologie économique et un fondement empirique des universaux. Nous suivons donc Amerini lorsqu'il résume son interprétation par ces mots :

[...] can maintain that Hervaeus agrees basically with Aureoli in promoting a theory of universals that is realistic and conceptualistic at the same time. It is realistic insofar as it provides an extramental foundation for universal concepts, while it is conceptualistic with

⁴⁴³ Amerini, F. « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion », p. 248 « [...]we can observe that Aureoli seems to introduce the notion of ratio in order to express a sort of intrinsic potentiality that an extra-mental thing has to produce on the intellect impressions with a greater or lesser degree of intensity. Hervaeus also rejects the need of putting merely extrinsic items, like apparentia (Quodlibet I, q. 9), to ground our concepts even though there is a passage in which he seems to agree with such a vocabulary (*Tract. sec. int.*, q. 4, art. 3, éd. Parisiis 1489, p. 66b). Usually, however, he prefers to talk of abilities (habilitates) or rationes of a thing. In any case Hervaeus, like Aureoli, seems to think that such rationes are dependent basically upon the merely intrinsic capacity a thing has to 'connotate' (connotare) and to relate extrinsically to other things according to different degrees of similarity. »

regard to the role the intellect plays in the activity of identification and especially of unification of such universal concepts. If this reconstruction is right, it does not seem correct to distinguish Aureoli's theory of universals from Hervaeus's, as Perler does, in terms of a conceptualistic versus a realistic approach to the foundation of concepts.⁴⁴⁴

S'il semble donc acquis que les *rationes* possèdent chez Auriol un double statut qui leur confère à la fois un être dans les choses et un être dans l'esprit tout en demeurant identiques à elles-mêmes, il reste cependant très difficile de poser une affirmation définitive quant à leur mode d'être. Auriol a lui-même tendance à cultiver l'ambiguïté et se livre plutôt à un discours apophatique les concernant qu'à une explicitation véritable, ce que l'on constate par exemple ici :

Cum igitur animal, inquantum differt ab homine ratione, non sit precise res, ymo includens aliquid rationis, nec sit precise ratio, ymo includens aliquid vere realitatis, nec sit compositum ex realitate et ratione tamquam ex duobus que distinguibilia sint, sed sit aliquid simplicissime et indistinguibiliter adunatum, – tam « vera res » quam « prima intentio » predicari possunt per se de ipso, quia non se habent per modum partis.⁴⁴⁵

La ratio n'est pas vraiment une chose, parce qu'elle implique un être de raison. Elle n'est pas vraiment un être de raison, parce qu'elle inclut « aliquid vere realitatis ». Elle n'est pas composée, bien que duelle, et s'affirme comme « simplicissime » tout en étant présente selon deux êtres ontologiquement distincts dans le réel et dans l'esprit. Son mode d'être semble être plaqué sur celui de l'être apparent, « indistinguibiliter » mais néanmoins tributaire de deux entités, la chose et l'esprit, l'une selon la puissance, la deuxième selon l'acte. Enfin, il faut ajouter qu'à ce double statut de l'être apparent, ainsi qu'à celui de la *ratio*, répond une autre dualité dans le corpus d'Auriol, celle des deux sujets de l'être intentionnel qui pourra nous éclairer un peu plus quant au statut ontologique de ces entités physico-psychiques. Cette dualité, que nous explorerons dans la partie suivante, est elle-même tributaire de la locution aurélienne de *conceptio passiva*, qui ajoute une nouvelle nuance à ce système noétique composé en poupées russes. Il nous faut donc continuer notre descente, amorcée par l'étude de l'être apparent et qui aboutira à l'être sensible.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 250

⁴⁴⁵ *I Sent*, d. 33, a. 3, f. 739b (éd 1596).

La conception passive, selon Auriol, participe de la constitution de l'être intentionnel – à l'instar de la *ratio*, donc – et correspond à une explicitation selon l'acte et la puissance de ce qui a été d'ores et déjà distingué selon l'être réel et l'être objectif.

Sed istis non obstantibus, dicendum est sicut prius. Ubi considerandum quod primae intentiones sunt illae quae ponuntur in praedicamentis et de quibus formantur propositiones et de quibus sunt scientiae omnes et definitiones ac demonstrationes, ut patet. Primae autem intentiones includunt et realitates particularium quae sunt extra et intellectionem passivam qua formaliter dicuntur intentiones. Impossibile est enim intellectum attingere rem active quin res attingantur passive, et ita passiva intellectio clauditur infra conceptum obiectivum, et per consequens infra primam intentionem quae ponitur in praedicamento, in propositionibus ac demonstrationibus scientificis, et definitionibus ; scientia vero non aliter attingit res nisi definiendo, demonstrando, et propositiones formando. Quare manifestum est quod res, prout sunt scibiles, includunt conceptionem passivam⁴⁴⁶

Ces considérations ont pour but d'expliquer comment l'être intentionnel, en tant qu'être simple, peut néanmoins résulter de deux puissances ontologiquement distinctes, la chose et l'esprit. Un seul être est produit dans la cognition, mais il est le résultat d'une opération impliquant deux entités, et peut de ce fait être l'objet d'une division *par l'esprit seul*. Auriol affirme ainsi que toute conception active implique deux mouvements, la production de l'intention première, *homo* par exemple, s'énonçant comme le résultat de l'interaction entre la chose extra-mentale et sa constitution passive en tant qu'entité intentionnelle, cela afin de pouvoir être activement présente à l'intellect. Cette conception passive explique partiellement ce qu'Auriol insinue lorsqu'il explique qu'une même chose peut être saisie selon des aspects différents. La conception passive permet le passage à l'acte de l'être connu de la chose, sa rencontre avec les puissances de connaissance. Et c'est seulement après ce passage à l'acte que l'on peut en saisir un aspect ou un autre.

C'est pourquoi la chose et l'esprit marchent de pair, dans la mesure où il n'y a pas de chose connue sans qu'une entité possède dans l'être cette puissance et qu'elle soit mise en acte par l'esprit. Le résultat est simple, sa réalité est simple, mais son principe est composé. Toute intention première, tout concept quidditatif, est donc fondé sur la conception passive de la chose extra-mentale, cette conception passive étant ce qui permet à la chose même d'être connue dans une apparition intentionnelle. Expliquer jusqu'au bout cette théorie nécessitera cependant un

⁴⁴⁶ *I Sent*, d. 36, part. 2, p. 13 (Electronic Scriptum).

détour par l'étude de l'être du phantasme ainsi que par celle de la qualification auréolienne du concept comme connotation de l'acte intellectuel. Pour le moment, retenons qu'en considérant la perfection noétique comme étant la parfaite conformité du concept à lui-même, Auriol semble rompre avec Scot qui voyait l'aboutissement du processus cognitif dans l'identité entre le concept et la chose extra-mentale. Néanmoins, la conception passive doit permettre de nuancer ce jugement, dans la mesure où le concept chez Auriol est toujours en même temps la chose elle-même. L'identité à soi de la quiddité est dès lors, au fond, la plus parfaite adéquation, au sens où les deux pôles que sont la conception passive et la chose deviennent parfaitement indistincts grâce à leur degré maximal de détermination en tant qu'intentions. Cette parfaite indistinction fonde toutes les autres opérations intellectuelles, qui seront d'autant plus précises que les *rationes* auront été saisies avec distinction.

Non quod possit intellectus realitates illas prout clauduntur in conceptu praecise accipere et super illas modum intentionalem essendi sive conceptionem passivam superextendere eo modo quo super albedinem fundat similitudinem, immo realitates illas a conceptione distinguere non potest. Sed constituitur unus conceptus simpliciter et intentio, quae dividi non potest. Super hoc autem totum postmodum reflectendo fundat relationem seu habitudinem intellectus. Et secundum hoc patet quomodo animal et homo ut sic absque omni respectu ad intellectum sunt intentiones primae, quoniam claudunt realitatem ut conceptam passive.⁴⁴⁷

La connaissance s'élabore donc, *in fine*, selon trois étapes. La première est cette conception passive chargée de passer à l'acte l'être connu de la chose et de la rendre saisissable en tant qu'intention. La seconde étape est la saisie par l'intellect d'une *ratio*, qui offre une intention première à l'esprit sous la forme de l'apparition d'une quiddité. La troisième étape, enfin, est le processus réflexif permettant tout énoncé scientifique quant à la chose. L'important est ici de constater la redondance, chez Auriol, des schémas noétiques impliquant une dualité se résorbant dans l'unité, que l'on constate aussi bien dans la théorie de l'*esse apparens*, dans celle des *rationes* que dans celle de la conception passive. Ce schéma trouve une nouvelle expression lorsqu'Auriol évoque plus précisément ce qu'il en est de l'être intentionnel, qui possède selon lui un double sujet. L'interprétation de cette thèse difficile doit nous permettre de comprendre le fondement effectif de cette pensée de la dualité indistincte, qui provient d'Averroès.

⁴⁴⁷ *I Sent*, d. 23, (éd. De Rijk), p. 719.

b) Les deux sujets de l'être intentionnel

En 1312⁴⁴⁸, Pierre d'Auriol se rend vraisemblablement au couvent franciscain de Bologne comme *lector*, et y rédige un traité de philosophie naturelle, le *Tractatus de principiis naturae*, malheureusement transmis incomplet. Bien qu'amputé de sa partie portant sur l'âme humaine, le texte développe un certain nombre d'aspects d'une théorie de la connaissance reconnue pour son originalité au sein de laquelle Auriol formule, pour la première fois nous semble-t-il, la thèse selon laquelle l'être intentionnel posséderait deux sujets. Cette thèse, dont la marque d'Averroès frappe d'emblée, se retrouve plus tard dans son *Commentaire des Sentences*. Il nous faut donc expliquer comment et pourquoi, immédiatement après les condamnations opérées par le Concile de Vienne, Auriol juge indispensable de reprendre la thèse averroïste des deux sujets de la pensée pour la déplacer vers la défense d'un double sujet de *l'intentio*.

La querelle issue de l'affirmation opérée par Averroès dans son *Grand Commentaire*, selon laquelle la pensée possède deux sujets, est bien connue. Elle conduit à la critique thomasiennne formulée en 1270 dans le *De unitate intellectus*, puis aux condamnations de Tempier en 1277. Lorsque le Concile de Vienne affirme, en 1312, que l'âme intellectuelle est forme du corps humain et lui est unie selon l'être, le débat semble clos. Il devient impossible sans accusation d'hérésie de souscrire à cette affirmation dite « averroïste ».

Averroès est certes un grand lecteur d'Aristote, mais sa pensée est également éminemment marquée par la figure d'Alexandre d'Aphrodise qu'il reprend autant qu'il le combat. Il nie par exemple la matérialité de l'âme, défendue par Alexandre, mais souscrit à l'idée d'un intellect agent séparé, ce que le texte d'Aristote pouvait en effet laisser entendre. Dans son *Traité de l'âme*, Alexandre défendait la thèse selon laquelle chaque faculté de l'âme entretient un rapport hylémorphique avec la faculté qui lui est inférieure. Ainsi, la faculté sensitive est par exemple la forme de la faculté végétative, la végétative est le substrat nécessaire à l'éclosion d'une faculté supérieure mais cette faculté ne peut s'exercer qu'en tant que forme, à savoir comme nouvelle détermination de la matière, lui permettant d'accéder à

⁴⁴⁸ Ce texte, bien que remanié, est issu d'une intervention proposée lors du Congrès de la SIEPM tenu à Paris en août 2022, dont les actes sont en cours de publications. Certains éléments sont modifiés, d'autres demeurent tels que proférés et confiés à l'éditeur.

une fonction plus haute. Ainsi, on aboutit à une théorie où une faculté supérieure est la forme d'une forme inférieure. Cette hiérarchie se prolonge, et la forme de la faculté sensitive va être nommée « imaginative ». L'imaginative va donc constituer, en tant que forme, l'actualisation des puissances sensibles et, de la même manière, la forme de cette imaginative en acte va être considérée comme étant l'intellect en puissance, à savoir l'intellect matériel (hylique). L'on se souvient que, pour Aristote, l'âme ne pense pas sans images, il est donc absolument nécessaire, dans la mesure où l'intellection situe l'homme au sommet de la hiérarchie des êtres, de comprendre ce dépassement sans le transformer en hiatus dans le règne de la nature. Ainsi, il semble nécessaire que l'image soit le substrat de la conception (ce qui le sépare de l'animal) et que la faculté d'imagination soit le substrat de l'intellect.

Ceci conduit à une formule déroutante : si l'imagination est substrat, elle est *subjectum*, à savoir sujet de l'intellection. Cette affirmation étrange est toujours, malgré les variations que l'on peut signaler dans son corpus, revendiquée par Averroès. Nous allons donc nous trouver face à une théorie qui suppose que l'intellection comporte deux sujets. Nous avons d'un côté l'intellect matériel, qui est en puissance, et la forme imaginée, substrat nécessaire à son passage à l'acte. L'intellect matériel est ce qui va recevoir le concept à partir de ce qu'on appelle une intention imaginée, qui est un intelligible en puissance, substrat offert par la faculté imaginative, ou cogitative. L'intellect agent se chargera de faire passer ce contenu intentionnel à l'acte, et donc de produire un concept, reçu dans l'intellect matériel. Les contenus de la cogitative, de l'imaginative, sont intermédiaires entre le purement sensible et l'intelligible, ils sont intelligibles en puissance, disposés à être intelligés. Ces contenus meuvent l'intellect agent, qui permet le passage à l'acte du disposé à passer à l'acte. L'intellect matériel est quant à lui la disposition à recevoir ce disposé, il est ce qui peut recevoir ce qui peut passer à l'acte. Eclaircissons ces formules. Il faut penser l'analogie avec la vue. L'objet mondain est *sensible*, c'est-à-dire en puissance d'être senti. Face à lui l'on trouve les organes des sens, *disposés* à le recevoir. Mais il est nécessaire, pour que le sensible soit effectivement senti, que la lumière soit, c'est-à-dire que la lumière permette le passage à l'acte, la réception du sensible dans les organes du sentant. Si l'on n'allume pas la lumière, les deux ont beau être disposés, il ne se passera rien du tout. Nous allumons, et l'œil reçoit le sensible. L'intellection se déroule donc comme suit. Les contenus de la cogitative, à savoir les intentions, les intelligibles en puissance, ne peuvent passer à l'acte, c'est-à-dire à l'état d'intention intelligée, d'intelligible en acte, que par l'intellect agent. L'intellect agent est ce par quoi les intentions imaginées peuvent être conçues. Ceci permet à Averroès de reprendre l'analogie proposée par Aristote entre perception

sensible et connaissance intellectuelle : le sensible est l'image, l'intellect matériel la capacité de voir, l'intellect agent la lumière.

Chez Averroès, l'intellection s'articule donc entre, d'un côté, l'intellect matériel, qui est en puissance, et de l'autre la forme imaginée, substrat nécessaire à son passage à l'acte. L'intellect matériel reçoit le concept à partir de ce qu'Averroès appelle une intention imaginée, qui est un intelligible en puissance, substrat offert par la faculté imaginative, ou cogitative. Voilà donc le premier sujet de l'intellection : la cogitative, portant l'intention imaginée, en tant qu'elle est motrice de l'acte de l'intellect. L'intellect agent se chargera de faire passer ce contenu intentionnel à l'acte, et donc de produire un concept, reçu dans l'intellect matériel. Ceci permet de poser un second sujet de l'intellection, l'intellect matériel, récepteur du concept, dont Averroès affirme la séparation. L'intellect matériel n'est pas uni au corps de l'homme, n'en constitue pas le principe d'animation. Il est principe formel de l'opération d'intellection en l'homme, mais nul besoin pour cela de poser leur union dans l'être.

Pourquoi, dès lors, Pierre d'Auriol réintroduit-il, sous la forme d'une proposition déroutante, le thème des « deux sujets » au sein de sa noétique ? Au deuxième livre de son *Commentaire des Sentences*, au cœur de la distinction 11⁴⁴⁹, l'on peut en effet lire la phrase suivante : « talem autem esse intentionale habet duplex subjectum, sicut habet duplex esse »⁴⁵⁰. Cette affirmation est d'autant plus étonnante qu'Auriol est très proche de Jean XXII, qui va le nommer archevêque d'Aix en Provence, le pape même qui a excommunié Jean de Jandun et Marsile de Padoue, ce qui rend la reprise explicite d'Averroès quelque peu risquée. Cette phrase trouve des échos dans les œuvres qui précèdent et qui succèdent le *Commentaire des Sentences*, notamment dans les *Principiis* mais aussi dans le *Quodlibet*. Auriol semble y opérer un déplacement de la théorie des deux sujets averroïstes entendus comme étant les deux facteurs d'une opération, en associant le fait d'être sujet au fait d'être moteur, vers une théorie pensant deux sujets comme deux modes d'être permettant d'expliquer la genèse de *l'esse intentionale*.

Auriol va de ce fait poser une convertibilité entre le fait de posséder deux modes d'être et le fait d'avoir un double sujet, audace théorique qu'il nous semble important de souligner. Averroès considère que les deux sujets de l'intellection (intellect matériel et formes de

⁴⁴⁹ Tiziana Suarez Nani, qui fournit dans « L'innato e l'acquisito », *art.cit.*, une transcription de cette distinction, est la première, nous semble-t-il, à avoir relevé cette affirmation.

⁴⁵⁰ *Lib. Sent.*, II, d.11, q.3, p. 130. Toutes les références sont tirées de l'édition romaine de 1605, malheureusement souvent fautive.

l'imagination) sont séparés, et c'est aussi leur séparation dans l'être, non seulement leur caractère de moteur, qui permet de leur conférer un caractère de sujet. Ils sont nécessaires à une opération, celle de la pensée, qui est le passage à l'acte de l'intelligible en puissance. Chez Auriol, dès le *De Principiis*, c'est l'être intentionnel qui possède deux sujets, au sein donc des facultés de l'âme, dont l'un est l'être individuel, l'autre est l'être selon sa forme. Auriol le conçoit comme la continuité épistémique d'un double mode d'être de la chose, ontologiquement, qui est en acte chose et *esse apparens* en puissance, thème que l'on trouve en vérité déjà dans la théorie des couleurs d'Averroès. Bien qu'Auriol revendique tout au long de son œuvre la paternité d'Averroès sur ce point, l'affirmation d'un double sujet de l'intention ne s'exprime pas univoquement dans le corpus d'Auriol, qu'il est donc nécessaire d'étudier pas à pas. En effet, il commence par affirmer un double sujet de l'intellection, qui devient ensuite celui de l'être intentionnel, qui subit lui aussi des modifications jusqu'à la formulation finale de la thèse dans le *Quodlibet*. Comprendre cela nécessite d'abord d'étudier le texte précis et localisé auquel Auriol se réfère, celui du *Grand Commentaire du De Anima*, III, livre 5, quelle que soit l'époque à laquelle il écrit. Ce texte semble donc avoir profondément influencé Auriol, et sa trace se retrouve jusque dans le *Quodlibet*. Il semble donc nécessaire d'en dire quelques mots. Il s'agit d'un passage très dense dans lequel la séparation de l'intellect est affirmée avec force par Averroès, tout comme celle de la codépendance pour l'intellection des formes de l'imagination et de l'action de l'intellect.

Quoniam, quia formare per intellectum sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam. Et hoc dictum est ab Aristotele in hoc intellectu, ut videbitur post.⁴⁵¹

Si le statut ontologique des objets intentionnels reste ici à interroger, il est néanmoins visible qu'Averroès sépare strictement deux entités (*subiectum per quod sensus fit verus/*

⁴⁵¹ Livre III, com 5, l. 380 sq. (éd. Crawford).

subiectum per quod sensus est forma existens) et que le statut de double sujet est permis par la séparation ontologique des deux éléments. Cela est primordial chez Averroès dans la mesure où c'est ainsi qu'il va résoudre la question platonicienne de l'unité ou de la multiplicité des objets intelligibles qui aboutit à penser que soit le même intelligible est pensé par tous, soit personne ne pense jamais le même. C'est par le truchement de la solution aristotélicienne posant la puissance entre l'un et le multiple qu'Averroès résout le paradoxe. L'intelligible est multiple dans les formes de l'imagination, au sein de chaque cogitative qui l'extrait du sensible, mais il n'est que puissance d'être intelligé ; il devient un, et intelligé, lorsque l'intellect matériel est illuminé par l'intellect agent grâce au mouvement de la cogitative. Deux sujets sont donc nécessaires, l'un moteur et l'autre récepteur, afin de parvenir à un troisième terme unique qui est la pensée en acte. Ce troisième terme, troisième sujet, est l'intellect agent, l'intelligé en acte. Beaucoup d'éléments vont demeurer présents chez Auriol, bien qu'ils subissent une modification profonde. D'abord, le texte présenté plus haut, bien qu'il serve de modèle à Averroès pour bâtir sa théorie de l'intellection, ne concerne que les sens, et s'achève dans le sens commun. Auriol aura tendance à plaquer le modèle sensible sur le modèle intellectuel, ce qu'Averroès ne faisait pas, et se verra ainsi confronté à des contradictions que seul le *Quodlibet* parviendra semble-t-il à lever. Néanmoins, l'on retrouvera chez Auriol l'analogie entre opération des sens et opération d'intellection, mais aussi le caractère ternaire de cette pensée, articulée autour de trois pôles. Cependant, cette pensée en trois temps sera subvertie par Auriol qui remplacera la trilogie phantasme / intellect matériel / intellect agent ; par la trilogie chose / phantasme / intellect agent individualisé. Auriol va réintroduire du thomisme dans l'averroïsme.

Ce passage du *Grand Commentaire* est donc longuement cité dans le *De Principiis*, et Auriol l'utilise afin de proposer une triple distinction qui lui sera utile pour clarifier son propos. Il distingue deux modes d'être de la chose (dans son existence singulière / en tant que forme), puis les intentions corrélatives de ces deux modes d'être (singulière / formelle), et il distingue enfin l'intention imaginée de l'intention intelligée. Si le recoupement entre ces distinctions a d'ores et déjà reçu des éclaircissements – notamment le passage de la forme matérielle vers l'intelligible chez Auriol, qui convoque la théorie des *rationes* – ces distinctions seront utiles afin de comprendre quels déplacements opère Auriol dans la théorie des deux sujets, ainsi que le lieu où sa noétique vient à les localiser. Cette première occurrence de la théorie des deux sujets de l'intention intervient lorsqu'Auriol cherche à penser le statut des formes abstraites, et il y propose, à la suite du Commentateur dont il revendique le patronage, le transfert des intentions imaginées vers l'intellect par le truchement de son action, qu'il faut penser

identiquement au transfert du mode d'être de la chose, passant de singulière dans l'être à forme dans l'intellect. Cela est permis par le double mode d'être de la chose, c'est-à-dire soit séparée de la matière en tant que forme *simpliciter*, qu'Auriol entend comme essence indifférente, soit singulière *in rebus*.

Adhuc quinto : Idem apparet ex ista distinctione duplicis esse et ex duplici ordine entium, quem / quidem Commentator ponit in IIIo De anima. Ait enim commento 9o, quod entia sensibilia dividuntur in duplici esse scilicet in hoc singulare et formam suam. Et hae duae intentiones non inveniuntur in omnibus entibus. Et causa huius est, quia quiditas et essentia in entibus simplicibus est idem. Et commento 19o dicit, quod nos invenimus idem transferri de ordine in ordinem scilicet intentiones imaginatas in intellectas. Et commento 5o dicit, quod intentio intellecta habet duplex subiectum scilicet unum subiectum per quod sunt natura et aliud subiectum per quod sunt unum entium. Ex quibus omnibus apparet, quod unus ordo entium est illarum rerum quae non sunt singulares, sed sunt formae simpliciter, et quod in formis separatis a materia non est nisi iste ordo entium. In formis vero sensibilibus est duplex ordo, quia et sunt singulares et transferuntur ad alium ordinem per intellectum agentem. Ergo claret, quod est sua intentio, quod formae separatae a materia non sint formae singulares et istae.⁴⁵²

Dans ce texte, Auriol pose à la suite d'Averroès la distinction entre deux ordres de l'étant. L'étant singulier peut être considéré soit comme un « ceci » singulier, soit comme une forme. Cela ne concerne pas tous les êtres, mais uniquement les étants singuliers intramondains, au contraire par exemple des substances spirituelles dont l'être réel et la forme sont identiques. Il est néanmoins immédiatement fort étonnant de constater qu'Auriol désigne ces deux modes d'être comme étant deux intentions, semblant par-là vouloir indiquer que ces modes ne sont pas seulement présents ontologiquement dans la réalité extra-mentale mais aussi dans l'intellect. Ce choix est justifié dans la suite du texte, qui montre que, selon Auriol, Averroès pose une correspondance entre le plan de l'être et le plan intentionnel et propose donc un transfert du plan existentiel vers le plan intellectuel. L'étant singulier correspond à l'intention imaginée, quand sa forme correspond à l'intention intelligée. À cela, est ajoutée la thèse selon laquelle les intentions intellectuelles possèdent elles-mêmes deux sujets : *unum per quod sunt natura. / unum per quod sunt unum entium*. L'intention serait duelle, de la même manière que la chose. Elle est une forme mais aussi un être réel, possède un être objectif et un être subjectif. Traditionnellement, au début du XIV^e, l'intellection (et non l'intention intelligée), se décline

⁴⁵² *De Principiis* (éd. Bauer), p. 73, fol. 15ra-rb.

selon un être objectif, désignant son contenu mental, et un être subjectif désignant l'acte ou la qualité d'intelliger. Mais l'on voit bien que n'est pas ce que l'on constate ici, Auriol renvoyant à la chose ce qui revenait à l'acte de l'intellect. La chose possède deux êtres, un être réel et un être objectif et cette caractéristique est transférée dans l'intention. L'être objectif de la chose semble par ailleurs être identique à l'être objectif de l'intention, tous deux étant désignés par le terme de forme. Comment alors comprendre ce qu'est une intention ? Chez Auriol, elle semble être à la fois de l'ordre du contenu (ce qui est visé, la chose), et du concept (elle est l'acte de concevoir). Auriol semble donc défendre l'idée qu'il y a une forme dans les choses, et que cette forme est une intention. Il pose en effet plus haut dans le *Traité* la convertibilité entre forme, nature, essence et espèce⁴⁵³. La distinction dans l'intention recouvre la distinction dans la chose et paraît de ce fait annoncer la théorie de l'*esse apparens*. Il y a la chose selon son être singulier, et sa forme qui est aussi son essence. Elle deviendra, dans les textes plus tardifs, la quiddité apparaissant dans l'intuition, le mode d'être de la chose tributaire de son être connu, qui ne passe à l'acte que par l'action de l'intellect. Ici, Auriol semble encore considérer que la chose elle-même possède une forme qui est son essence, intrinsèquement, et qu'elle possède par ailleurs un être individuel singulier par son association à la matière. Mais le mouvement consistant à transférer ce double mode d'être dans l'intention contribue à l'élaboration de la thèse selon laquelle l'essence n'est qu'intentionnelle, dans la mesure où Auriol pose ici le fondement de la convertibilité entre essence et intention première. La forme est identiquement dans la chose et l'intention, non pas à la faveur d'une abstraction, mais en raison d'un double mode d'être de la chose et de l'intention. À cela, Auriol ajoute que le double mode d'être de l'intention intelligée doit être pensé comme étant un double *sujet*. Ici, le sens du terme est vraisemblablement celui de support, au sens où l'intention intelligée reposerait sur deux substrats distincts, l'acte de visée et ce qui est visé, permettant la complétude de l'intellection. Mais l'ambiguïté relevée plus tôt quant au statut de la forme rend cette pensée difficile, puisqu'il est délicat de déterminer à ce stade le statut exact de ces deux sujets. Qu'en est-il de l'être réel de l'intention ? Est-elle un concept ? Mais aussi, quelle est cette forme qui tient lieu de support ?

Le problème est d'autant plus important que, pour les êtres corruptibles, le terme de forme semble être équivoque à ce stade de la pensée d'Auriol. Il semble désigner à la fois le principe

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 10-11, fol. 3ra : « Quod vero forma sit ratio materiae apparet per Philosophum Ilo Physicorum, ubi dicit, quod natura alio modo est forma et species secundum rationem, quo diffinientes dicimus, quod est caro aut os, nec natura est. » ou encore, fol.4va, p. 19 : « cum ens dicatur ab essentia, essentia vero et natura in una significatione convertuntur »

vital des organismes sensibles, qui n'est vraisemblablement pas un universel, à la fois le contenu objectif universel au sein de l'intellect permettant la saisie de l'essence. Doit-on alors, pour réconcilier les deux pans, considérer qu'Auriol pose dans le *De Principiis* des universaux *in rebus* ? Mais affirmer cela semble contraire à la théorie des *rationes*, ainsi que toute l'ontologie déployée par Auriol, qui stipule que l'extraction de la quiddité n'est pas permise par la saisie d'une essence *in rebus*. Il faut donc reprendre le statut de la forme chez Auriol ainsi que l'évolution de la théorie de l'intellection. Il distingue en fait nettement la forme de l'individu singulier de la forme telle qu'intelligée, le principe ontologique ne recoupant pas le principe cognitif.

« Formae enim istae » loquitur de generabilibus et corruptibilibus ; videntur habere duplex esse, unum materiale et aliud esse in potentia scilicet esse, quod habent in illa forma. Loquitur de primo principio et subdit : « Dico autem potentiam quemadmodum formae artificiales habent esse in actu, in materia et in potentia, in anima / artificis. » Unde hae formae videntur habere conditiones duas et duplex esse scilicet abstractum et materiale. Haec Commentator.⁴⁵⁴

Dans ce texte, Auriol commente les propos d'Averroès, propos qu'il reprendra à son compte. Le double mode d'être de l'être intentionnel s'énonce comme tributaire d'un double mode d'être de la forme, dans l'être. Elle possède un être en acte et un être en puissance. La forme *in rebus* n'est donc pas identique à la forme dans l'esprit, il ne s'agit pas d'un simple transfert mais d'un mode d'être différent de la forme. A la différence donc des pures Intelligences, les êtres corruptibles n'ont pas une essence identique à leur forme en tant que principe d'animation. Il ne s'agit pas encore ici de la formulation explicite de la théorie de *l'esse apparens*, qui ne s'applique pas à la forme mais à la chose, mais l'on peut considérer que l'on s'y achemine. L'idée voulant que la forme d'une chose possède telle qu'en elle-même deux modes d'être distincts, son être en acte dans la réalité matérielle et un être en puissance, intentionnel, nécessitant l'opération de l'intellect pour être actualisé, pouvant être une phase préparatoire intermédiaire annonçant la théorie de *l'esse apparens*. Il est intéressant de noter ici que la théorie auréolienne de *l'esse apparens* semble être un héritage immédiat de l'averroïsme, la théorie des deux sujets de l'intellection s'énonçant comme le paradigme permettant à Auriol d'affirmer à terme que la chose possède deux êtres, en le posant d'abord par le prisme de la forme, qu'il abandonne ensuite. Il reprend la scission que proposait Averroès entre cognitive

⁴⁵⁴ *De Principiis*, fol. 23vb, p. 113.

et unité de l'intellect, qui lui servait à expliquer le passage du singulier à l'universel, mais la transfère en au sein de la chose elle-même, qui devient le support d'un double mode d'être, par le truchement d'un double mode d'être de la forme. Insistons également sur le fait que, si la théorie de la connaissance d'Averroès semble ici primordiale, c'est également son ontologie qui sert de fondement. Néanmoins, jamais Averroès n'affirme qu'un même être possède deux sujets, mais bien que deux sujets sont nécessaires à une *opération* et non à une chose, même mentale. L'on est aussi sujet parce que l'on est moteur d'un acte, chez Averroès, et non seulement parce que l'on est support. Les deux emplois sont possibles, et les deux conviennent. Auriol semble avoir hésité, et les extraits suivants en témoigneront, entre la thèse selon laquelle l'intellection possède deux sujets, et la thèse selon laquelle l'intention possède deux sujets, l'enjeu étant bien sûr qu'il n'y a selon lui qu'une différence de raison entre l'acte de l'intellect et l'intention intellectuelle. Il faut expliquer cela pas à pas.

Le deuxième extrait manifestant l'usage de la théorie averroïste de l'intellection se trouve dans le *Commentaire des Sentences*, livre II, distinction 11, de l'édition romaine. L'expression intervient dans le contexte d'une interrogation du rôle de la *species* dans l'intellection, question dans laquelle Auriol va tâcher de démontrer que l'espèce est l'objet d'intellection lorsqu'il n'est pas sous *l'acies mentis*, c'est-à-dire sous l'œil de l'intellect ou encore « conscient ».⁴⁵⁵ Pour démontrer cela, il lui est nécessaire de clarifier le statut de l'être intentionnel et donc d'exposer la genèse de *l'esse apparens*, qui n'est autre que la chose placée sous *l'acies cogitantis*. C'est donc au sein d'une distinction particulièrement importante pour comprendre sa théorie noétique qu'Auriol réutilise la théorie averroïste des deux sujets, qui va lui permettre de prouver que cet être objectif est le résultat de deux sujets distincts, la chose selon son *esse reale* et la chose selon son être objectif, phantasmé. Il faut d'emblée relever un décalage avec Averroès, qui distingue nettement *comprehensio* (qui s'achève avec le sens commun) et *intellectio*. Si Averroès pose une analogie stricte entre sensibilité et intellection, il distingue nettement les lexiques employés. Et lorsqu'Auriol reprend les deux termes, il considérera que la *comprehensio* et *l'intellectio* sont deux étapes de l'intellection elle-même, quand Averroès posait la première pour la perception sensible, la seconde pour l'intellection. Ici, en citant un passage dans lequel Averroès pense l'itinéraire de l'objet intentionnel au sein des sens uniquement, Auriol tâche vraisemblablement d'éviter les conséquences de la thèse averroïste : la séparation de l'intellect agent. Le problème est qu'Averroès considérerait le phantasme,

⁴⁵⁵ Sur ce point, R. Friedman, « Act, species and appearances », *art.cit.*

deuxième sujet de la compréhension et premier de l'intellection comme un intermédiaire et non un terme, ce qui explique pourquoi les deux théories (sensation/intellection), sont analogues sans être confondues. En les assimilant, Auriol va rencontrer un problème vis-à-vis du phantasme, qui ne possède pas au sein du *Commentaire des Sentences* le statut de sujet de l'intellection mais uniquement de fondement de l'être intentionnel, conduisant à une manœuvre conceptuelle « deux en un » un peu risquée, qu'il paraît abandonner dans son tardif *Quodlibet*. Dans le *Commentaire des Sentences*, Auriol affirme donc ceci, en revendiquant la pertinence d'Averroès :

Ad praesens non curo improbare eam, et ideo pono solutionem aliam, quae est Commentatoris 3 De anima, commento 18 ; licet enim in commento illo de unitate intellectus dixit multa falsa, tamen aliqua vera dixit, quae sunt valde probabilia, et consona rationi. Dicit autem ibi inter alia quod comprehensio, quae est intellectio ipsa, consideratio illa habet duplex subiectum – potest enim intellectio considerari dupliciter : vel ut est unum de numero entium realium, vel ut est ens verum.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod, ut alias dixi, res posita in esse intellecto et in prospectu mentis, non est res illa secundum esse reale, nec est species, nec actus, sed est res illa in alio esse, scilicet obiectivo et intentionali ; tale autem esse intentionale habet duplex subiectum, sicut habet duplex esse. Habet enim quoddam esse proprium formale, et hoc est esse intentionale, et hoc vocat Commentator esse verum. Habet etiam existentiam et denotationem ab alio, et hoc est esse reale intellectionis, cuius esse reducitur ad esse intellectionis, et hoc vocat Commentator ens de numero entium. Rosa enim in esse obiectivo non habet quod sit de numero entium extra animam nisi per intellectionem.⁴⁵⁶

Il faut souligner le caractère étrange de cette affirmation. Selon Auriol, l'intellection possède deux sujets, dans la mesure où elle repose sur deux êtres. Notons déjà qu'Auriol ne parle plus du double mode d'être de l'intention intelligée, mais bien de l'intellection. Le schème des deux sujets est donc déplacé. De plus, il faut donc admettre qu'un même acte repose sur deux êtres. Certes, cela semble conforme à la théorie averroïste, qui pose un double sujet de l'intellection et non de l'intention intellectuelle, et certes cela répond au statut étonnant de la chose chez Auriol, qui possède en effet deux modes d'être, tous deux étant indispensables à l'intellection, solidifiant la clause de réalisme posée par Auriol pour garantir la similitude entre la chose telle qu'en elle-même et son être intentionnel. Mais dans le texte, les deux sujets de

⁴⁵⁶ *II Sent*, d.11, q. 3, a. 1, p. 130 (éd. 1605). Les modifications apportées au texte de 1605 sont dues au travail de Giacomo Fornasieri, qui a eu l'amabilité de me le fournir.

l'intellection sont *aussi* les deux sujets de l'être intentionnel, et l'un des deux sujets de l'être intentionnel est encore l'être intentionnel. Il est difficile de ne pas sombrer dans la confusion à la lecture de ces lignes, confusion qui sera levée dans le *Quodlibet*.

De plus cette affirmation étrange est complexifiée par le fait qu'Auriol élimine la relation de similitude pour prôner à la place une capacité attribuée à la chose qui, lorsqu'elle rencontre les puissances de l'âme, peut embrasser un second mode d'être, lui appartenant en propre. Le coût ontologique est fort, et entraîne un certain nombre de difficultés conceptuelles lorsqu'il s'agit de définir ces deux sujets. Le premier est *l'ens de numero entium*, inaccessible en tant que tel puisque l'intellect ne le reçoit jamais selon ce mode d'être, mais condition *sine qua non* de toute intellection possible, à savoir la chose existante. Le second est la chose selon son être intentionnel. Il est capital de répéter une fois encore que l'être apparent, chez Auriol, est fondé sur deux modes d'être, il ne peut apparaître sans qu'une chose existe au dehors⁴⁵⁷, mais ne peut apparaître non plus si la chose ne possède pas en elle-même un mode d'être lui permettant de posséder une réalité intentionnelle dans l'âme.

Ce texte montre donc de manière patente que la distinction posée dans la chose est réfléchie, répliquée, dans l'être intentionnel lui-même. Il possède, comme la chose, un être formel (*esse proprium formale*) – ce qui fait qu'il est un être intentionnel –, et un être réel, qui fait qu'il est par exemple une rose et non un cheval. La dualité entre être objectif et être réel se réfléchit dans l'intention. De plus, ce qui fait que l'être objectif est tel être objectif est caractérisé comme étant de nature dénotationnelle. Le fait que l'intention de la rose soit effectivement celle de la rose est permis par une dénotation *ab alio*, en renvoyant à la chose elle-même.

L'être intentionnel nécessite donc à la fois la chose existante et son être intentionnel en tant que mode d'être spécifique de la chose. Il y a deux sujets, donc, pour un même acte. En conséquence, c'est à partir de l'être intentionnel que l'on peut affirmer l'existence de la chose, et non l'inverse. Cette dernière est obtenue par « reconduction », par dénotation. Par ailleurs, ce dédoublement de l'être intentionnel est redoublé par l'affirmation d'un troisième sujet, qui serait le phantasme. Poser un double sujet de l'intellection aboutit ainsi à un enchevêtrement complexe de sujets, qui ne possèdent, de plus, pas le rôle de moteur que leur attribue Averroès,

⁴⁵⁷ Dans les cas d'une perception normale, du moins, Auriol pensant la possibilité d'une intuition des non-existants.

ce qui explique peut-être les évolutions ultérieures de cette théorie qui se complexifie au fur et à mesure du texte :

Quod idem est quod esse verum, tale esse habet pro subiecto esse fantasiatum sive cogitatum. Impossible enim est quod res ponatur in tali esse obiectivo, quod est esse simpliciter, nisi in aliquo esse fantasiato.⁴⁵⁸

Il y a donc, d'une part, l'être objectif, l'intellection elle-même selon Auriol, qui possède deux sujets, dont l'un est l'être intentionnel (qui fait qu'il s'agit d'une intention) et le second *l'esse reale* de la chose (qui fait qu'il s'agit, par dénotation, de telle chose). Mais, d'autre part, l'être intentionnel possède lui-même un sujet : *l'esse verum*, ou *esse proprium formale*, possède un fondement qui est le phantasme, seul à même de permettre l'apparition intentionnelle de la chose. Pour qu'il y ait une intention intellectuelle, il faut qu'il y ait une intention imaginée, le phantasme s'énonçant donc comme conditionnant l'être objectif de l'intention.

L'être intentionnel s'énonce donc comme une assimilation à la chose, c'est-à-dire pour Auriol qu'il permet l'indistinction entre son être intentionnel et l'être de la chose *in rebus*, par le truchement de l'être phantasmé. Les deux sujets de l'intellection, de la chose selon son être apparent, sont donc l'être existant (par dénotation) et, *in fine*, le phantasme, qui devient être intentionnel, *intentio* objective, dans un second temps. Il y a donc un dédoublement de l'être intentionnel, comme il y a un dédoublement des sujets de l'intellection. Dans le cas de la sensation, l'on peut considérer que cet être intentionnel n'est que phantasme mais, dans le cas de l'intellection, la chose est bien sûr intelligée, le terme n'est dès lors pas le phantasme mais l'intention intellectuelle. Auriol semble comprendre qu'il ne pourra pas parfaitement intégrer le schème averroïste concernant la connaissance sensible au sein de la connaissance intellectuelle sans poser la médiation du phantasme, bien qu'il laisse dans cet extrait planer le flou concernant le rôle de l'intellect. Il peut donc sembler difficile, dans l'extrait, d'analyser parfaitement le statut de l'être intentionnel, ce qui explique vraisemblablement les modifications que l'on constate au sein du *Quodlibet*. L'être intentionnel, est-il le fruit de la chose elle-même et du phantasme, embrassés conjointement par un intellect conscient qui saisit en même temps le phantasme et la chose en tant que déduite du premier ? Ou bien l'être intentionnel est-il plus que cette rencontre entre deux sujets, l'intellection modifiant sa nature, la saisie des deux sujets étant la description du phantasme et non de la chose intelligée ? Dans

⁴⁵⁸ *Ibid.*, *loc.cit.*

le second cas, il appliquerait strictement la conception averroïste de la compréhension par la cogitative à l'intellection : le phantasme, chez Averroès, est le résultat de la rencontre entre deux sujets : la chose et son être intentionnel sensible. Ici, l'intellection serait le résultat de la rencontre entre la chose et le phantasme, mais l'on ne comprend alors pas bien le rôle de l'intellect. Si Averroès posait, pour l'intellection, la nécessité de deux sujets différents, c'était aussi pour éviter ce problème. En suivant Auriol, il faudrait poser un troisième sujet, qu'Averroès considérerait comme étant l'intellect matériel séparé, qu'Auriol n'utilise pas ici.

Mentionnons également la corrélation entre le fait d'être un sujet et le fait d'être un substrat. Cela ne semble pas lié au fait d'être agent, le terme de sujet ne possédant pas ce sens chez Auriol, et la chose n'étant jamais posée comme motrice de l'intellection. Le statut du terme de sujet diffère donc de celui que l'on trouve chez Averroès. Il ne semble pas immédiatement lié à l'action ni même à la capacité à tenir dans l'être (en un sens élargi puisque cela concerne une intention) sans autre suppôt puisque l'intellection a besoin de deux sujets dont l'un (le phantasme devenant *esse objective*) a besoin du secours des puissances de l'âme pour exister. Peut-être faut-il préciser cela en ce que pour Auriol, l'activité est activité de l'âme elle-même. Si certes, la perception sensible est active, elle n'est néanmoins pas suffisante pour expliquer l'intellection. Elle ne la cause pas à elle seule. L'activité primordiale est réservée à l'intellect. C'est simplement quand l'intellect pose son regard sur la chose que la perception devient consciente et donc compréhension. Peut-être le sujet est-il alors suppôt au sens où la chose possède deux modes d'être qui n'ont pas besoin d'une activité de l'intellect pour être, bien que le second nécessite une activité de l'intellect pour passer à l'acte. L'on retrouverait encore ici une trace d'averroïsme : Averroès pose la distinction entre deux êtres en considérant l'acte et la puissance, de même que la couleur a deux êtres, en acte dans le milieu diaphane, en puissance dans la chose. L'intellection, pour Auriol, dépendrait donc de deux sujets distincts, de deux êtres qui renvoient paradoxalement à un même être (la chose), dont l'un serait le résultat de la perception par l'œil de la conscience. La chose intelligée serait donc le produit de deux sujets, le premier étant le support matériel des *rationes*, le second son support intentionnel. La distinction 16 du deuxième livre du *Commentaire des Sentences* permet de défendre cette thèse concernant le rôle de l'intellect au sein de cette théorie des deux sujets.

Dicunt enim quod intentio intellecta et imaginata sunt una intentio, quae est subiective in utroque esse in intellectu possibili, quam imaginatione, unde secundum eos eadem species est subiective in intellectu et phantasia, et per unam et eandem speciem sit intentio imaginata et intellecta. Sed isti non habent in hoc mentem Commentatoris, immo illa est recte opinio

Avempace, quam Commentator improbat. Ille enim Avempaces posuit quod intentio intellecta est subiective phantasia, quam Commentator improbat, quia idem esset movens et motum, et idem esset causa sui ipsius. Intentio enim imaginata (secundum eum) est praeparatio intentionis intellectae, quia quod est intentio imaginata in aliquo modo, est causa intentionis intellectae.⁴⁵⁹

Ici, Auriol réfléchit à la manière de penser ce double être de l'intention, et utilise pour cela le conflit entre Averroès et Avempace. Comme Averroès, Auriol reproche à Avempace d'avoir assimilé intention imaginée et intention intelligée, pensant leur identité dans l'imagination et l'intellect. Pour Averroès, il faut les différencier, mais cette différence tient à la différence entre ce qui meut et ce qui est mu, l'un étant la préparation de l'autre. L'une permet l'autre, et la précède causalement. Mais ici Auriol ne suivra pas parfaitement Averroès, dans la mesure où le phantasme, nous le verrons dans la partie suivante, ne possède pas le rôle de moteur de l'intellection mais seulement celui de fondement, bien qu'il faille effectivement le différencier de l'intention intellectuelle. Quoi qu'il en soit pour le moment, cette affirmation d'un double sujet de l'être intentionnel suit immédiatement l'affirmation d'un double être de la chose :

Res enim habent duplex esse, unum extra, quod dicitur reale, et aliud in anima, quod dicitur obiectivum et intentionale, et illud appellatur verum, inquantum sunt res depuratae et praecise sumptae secundum suas proprias rationes.⁴⁶⁰

La chose possède donc deux êtres dont l'un est uniquement présent en l'âme, et se présente comme la chose même épurée, débarrassée de sa matérialité, et devenant de ce fait la pure exhibition de ses *rationes*, ses composants sensibles et intelligibles en tant que perçus ou intelligés. L'étude de l'intellection est en fait l'étude du transfert de ces *rationes* de la chose vers l'intellect, dont dépend la caractérisation des différents sujets de l'intellection.

Est ergo sciendum quod intentio intellecta obiective habet duplex subjectum ; primum in eo, quod est verum pro esse apparenti, et hoc subjectum est intentio imaginata, numquam enim intellectum noster fertur in aliquod universale, aut aliquam quidditatem obiective, nisi speculando eam in aliquo particulari phantasmate. Et ideo Commentator, ait quod proportio intentionum intelligibilium ad intentiones imaginatas est sicut proportio coloris ad corpus coloratum, non sicut proportio coloris ad sensum visus est : intellecta enim sunt intentiones

⁴⁵⁹ *II Sent*, d.16, 222a (transcription G. Fornasieri).

⁴⁶⁰ *I Sent*, d. 19, part. 3, art.2, p.492 (éd. Rome).

formarum imaginis abstractae ad materia, et idem etiam dicit commento 18 quod intentiones intellectae sunt de intentionibus imaginatis, sicut formae de materia, et Philosophus ait quod intelligentem necesse est phantasmata speculari.

Secundum vero subjectum est illud, per quod sunt entia realia : et ille est possibilis intellectus informatus similitudine rei, nam totum istud est intellectio realis, a qua dependet esse subjectum intentionis intellectae, et hoc patet per Commentatorem in praedictis locis.⁴⁶¹

Il y a donc ici une évolution patente. Dans le *Quodlibet*, les deux sujets de *l'intentio intellecta objective*, et non plus de l'intellection, sont *l'intentio imaginata* et l'autre « per quod sunt entia realia : et ille est possibilis intellectus informatus similitudine rei ». Disparaît donc ici la chose selon son être *in rebus*, existant. L'on peut penser que la chose même n'est plus que dénotée par son être intentionnel dans l'intellect, c'est-à-dire qu'elle est la chose même contenue passivement sous un mode d'être propice à l'intellection, parce que son statut ontologique dual lui permet d'être saisie ainsi, attendant le passage à l'acte grâce à l'effort de *l'acies cogitantis* afin de devenir, sous la pression du phantasme, être apparent. L'on aurait donc un averroïsme inversé, le dédoublement des sujets de l'intellection, chez Averroès, se produisant entre le support du phantasme (la cogitative), et le support de l'intellection (l'intellect matériel). Auriol conserve cela, mais il attribue la scission dans l'être non pas à ces deux sujets mais à la chose. Si l'on peut dire, chez Averroès, en suivant Thomas, que cet homme ne pense pas ; peut-être peut-on dès lors comprendre pourquoi Auriol a été si fréquemment taxé de scepticisme : en séparant la chose en deux êtres, l'on peut légitimement se demander si l'homme pense bien *cette* chose. Auriol pose la théorie du double mode d'être de la chose pour garantir un réalisme direct, mais celui-ci ne semble pas tenir face à la nécessité de séparation ontologique qu'entraîne l'usage des termes de sujet comme la reprise du schème averroïste de l'intellection. En reprenant cela, Auriol n'avait que deux possibilités : ou poser une intelligence séparée de celui qui pense, ou poser une chose séparée de celui qui pense. Malgré lui, l'on peut peut-être considérer que sa théorie oblige à emprunter la deuxième voie.

Il pose en effet dans le *Quodlibet*, une caractérisation du sujet comme « illud per quod sunt entia realia », à savoir l'intellect possible informé par la similitude de la chose (*possibilis intellectus informatus similitudine rei*) et l'on constate par ailleurs, deux pages plus loin, l'abandon de la triade chose/ phantasme/ intellect, au profit de la triade phantasme en tant que

⁴⁶¹ *Quodlibet* 8, p.86, (éd. 1605).

similitudo rei (chose selon son *esse apparens*) / intellect possible /intellect agent. Au fil du temps, Auriol semble plus en plus proche de l'averroïsme :

Sed ad expressionem objecti in esse intentionali, non sufficit similitudo objecti, quia cum iste actus vitalis sit, necesse est, quod fiat virtute alicuius, quod est vita in actu, cuiusmodi est intellectus agens, et non possibilis⁴⁶²

L'on aboutit donc *in fine* à un double mode d'être de la chose, réelle et en tant que similitude dans l'intellect possible. Ces deux modes d'être sont deux sujets parce qu'ils tiennent dans l'être en l'absence d'activité de l'intellect. Il y a la chose, sa similitude -cette similitude nous le verrons n'étant pas une espèce mais son apparition-, et son devenir intellectuel par le passage à l'acte de l'intellect agent. Les deux sujets ne sont plus la chose même et son image, mais son apparition et la faculté permettant son devenir intellectuel, comme on le trouve chez Averroès.

Non sufficit etiam intellectus agens, cum sit indeterminatum, et indifferenter se habens ad esse objectum et per consequens ista tria simul concurrunt agens, similitudo objecti et possibilis ad unam perfectam expressionem objecti : quod enim habeat esse intentionale sit virtute intellectus agentis, qui est vita in actu ; quod vero determinatum, et tale sit, virtute similitudinis. Igitur intentio luminis, et vigor intellectus agentis, facit ad hoc, quod totus actus intellectus et perfecte consitutus ex illis tribus exprimat perfectiori modo objectum.⁴⁶³

Auriol fait ici converger l'autorité d'Augustin et d'Averroès pour souligner la puissance active de l'intellect. Les deux sujets sont donc conditions nécessaires mais non suffisantes, l'activité étant l'œuvre de l'intellect agent, qui n'est pas séparé. Le déterminant est la similitude de la chose, qui offre une forme reçue par le second sujet qu'est l'intellect possible, permettant dès lors à l'intellect agent de passer à l'acte et de la rendre déterminée, chose intelligée.

Dicendum secundum veritatem et mentem Augustini et Commentatoris, quod ad integritatem intellectionis concurrunt illa [intellectus]possibile per modum recipientis, et similitudo rei, quae est formalis in actu per modum exprimentis objectum et vigor intellectus agentis per modum eius, in cuius virtute exprimitur, sicut particulare agens dicitur agere un virtute agentis universalis.⁴⁶⁴

⁴⁶² *Ibid.*, p. 86.

⁴⁶³ *Ibid.*, *loc.cit.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

Il faut par conséquent poser trois pôles pour parvenir à une intellection *perfecte*, donc une intellection en entéléchie. L'intellect possible en tant que récepteur de la similitude de la chose susceptible d'être intelligée, la similitude de la chose qui exprime son être réel au sens *d'in rebus*, c'est-à-dire son phantasme chez Auriol, la chose selon son second mode d'être en tant que susceptible d'être pensée (le terme d'expression, particulièrement intéressant, renvoie à la théorie aurélienne de la signification que nous travaillons plus loin), et enfin l'intellect agent, pôle actif qui permet à la similitude de passer à l'acte et devenir chose intelligée reçue dans l'intellect, ceci étant également une expression de la chose.

Au terme de cette étude, il semble donc possible d'affirmer l'influence profonde de la noétique d'Averroès au sein de l'œuvre d'Auriol, influence parfois relevée mais souvent négligée. Ici, la reprise audacieuse de la théorie des deux sujets de l'intellection semble témoigner d'un effort théorique original, qui tâche de poser à la fois un réalisme direct et la continuité sans hiatus de la trajectoire de l'objet intentionnel jusqu'à l'intellection. La théorie d'Averroès possédait l'avantage d'accorder un rôle prépondérant au phantasme et aux sens internes, outils conceptuels indispensables de cette continuité, mais possédait le défaut de poser un gouffre entre l'homme qui pense et l'agent de la pensée. En rejetant cette dernière thèse tout en embrassant le schème averroïste, Auriol se condamne peut-être, petit à petit, à transférer la scission qu'Averroès posait entre la cogitative et l'intellect agent au sein de la chose, dont il peut être difficile de déterminer comment deux modes d'être peuvent être, pour une même entité, l'un, la chose, l'autre son expression intellectuelle. Néanmoins, cette reprise manifeste la primauté accordée par Auriol au phantasme, qui devient le fondement de la continuité intentionnelle entre la chose et son intellection, affirmation qu'il nous faut maintenant éclaircir.

2. Le phantasme

Chez Auriol, le phantasme occupe une place aussi fondamentale que prépondérante. La proximité entre le *Doctor facundus* et Thomas d'Aquin apparaît pleinement à cet étage de la noétique, tous deux étant parmi les plus fervents défenseurs de la conversion au phantasme nécessaire à toute intellection. Même l'intuition, pourtant présentée par Auriol comme directe

et absolue, ne peut être que par le recours au phantasme. De plus, celui-ci ne possède pas, selon lui, le rôle d'une espèce sensible qui présenterait une image de l'objet à l'intellect, mais possède déjà le rôle de concept et s'énonce comme le support du transfert des *rationes* selon leur mode d'être extra-mental vers leur mode d'être dans l'intellect. Le phantasme est donc une réalité complexe chez Auriol, aussi nécessaire qu'ambiguë. Il est un concept sans être une image, une assimilation qui n'est pas une relation, un support qui n'est pas une ressemblance.

a) L'esse fantasmatum

Chez Auriol – cela est apparu dans la partie qui précède –, toute intention est précédée d'un phantasme. Cela signifie que, selon lui, le phantasme est associé aussi bien à la connaissance intuitive qu'à la connaissance abstractive. Il n'y a donc pas, même dans le cas de l'intuition, de rapport direct à la chose sensible, qui est toujours atteinte par le truchement de la constitution d'un être objectif qui n'est autre, rappelons-le, que la chose selon son être connu. Il s'agit bien sûr ici du cas de l'intuition intellectuelle, l'intuition du singulier, en ce qu'elle n'a pour lieu que les puissances sensibles, précédant elle-même la constitution dans l'imagination du phantasme. Ce n'est pas parce qu'Auriol associe imagination et abstraction qu'il faut penser la *conversio ad phantasmata* comme uniquement opérante dans ce cadre. Il est important de différencier le modèle de la connaissance, qui repose sur une analogie (l'intuition fondée sur la vue et l'abstraction fondée sur l'imagination), du processus noétique lui-même, qui implique à chaque fois le retour au phantasme, dans la mesure où Auriol accorde un rôle fondamental aux puissances internes. Toute apparition nécessite la formation d'un objet mental, et ce sont les puissances sensibles qui possèdent chez Auriol ce pouvoir, puisque tout être intentionnel repose sur un fondement phantasmatique. Ces phantasmes sont à la fois liés à la conception passive et aux *rationes*. En un sens, ce n'est pas l'intellect qui se convertit au phantasme, mais les puissances internes qui convertissent l'objet, en le rendant susceptible d'apparaître dans l'*acies mentis*.

Clarifier la conception aurélienne du phantasme nécessite de ce fait de la lier à celle de la conception passive et des *rationes*. Si les intentions intellectuelles sont fondées sur la saisie d'un mixte indistinct entre conception passive et chose selon son être connu, et que par ailleurs les *rationes* s'énoncent comme le support qualitatif de ces intentions, l'affirmation aurélienne

stipulant que toute intention possède le phantasme pour principe devient plus claire. C'est à cet étage de la noétique que sa présence s'avère fondamentale, en ce que le phantasme constitue le véhicule objectif de cette rencontre aboutissant à la *colligentia* permettant l'intellection. De plus, Auriol utilise trois termes, parfaitement convertibles, pour désigner le phantasme : *esse fantasiatum*, *phantasma* et *intentio imaginata*. Nous en tirerons trois conclusions. D'abord, le phantasme semble déjà être une intention, donc un concept chez Auriol. Il est de ce fait déjà de l'ordre du résultat de la conception passive, parce qu'il est une intention, mais une intention qui ne serait pas quidditative. Il est donc un support de la *ratio* avant qu'elle soit saisie par l'intellect, donc avant l'apparition de la quiddité sous forme de nom commun. Grâce à lui, les *rationes* peuvent être saisies de différentes manières par l'intellect, selon la manière dont s'y penchera l'*acies mentis*. Il offre donc la possibilité de l'apparition de la quiddité dans l'intuition, l'extraction des différents prédicats dans l'abstraction, de la localisation de l'*individuum signatum* etc., ce que nous prouverons. Une question demeurera néanmoins, celle de déterminer s'il est déjà tributaire du langage et si, dans ce cas, le phantasme peut être désigné par un nom propre. Il faudra pour cela étudier ce qu'Auriol dit de la cogitative, ce que nous ferons en troisième partie, dans laquelle nous retrouverons une forme d'avicennisme chez Auriol. Si, par ailleurs, le phantasme est désigné comme *esse fantasiatum*, c'est dans la mesure où il désigne un mode d'être spécifique de la chose, intermédiaire entre son être extra-mental et son être apparent, objectif dans l'intellect. L'*esse fantasiatum* est un statut de la chose, ce qui explique que la conception passive soit un retour au phantasme, dans la mesure où le lieu du mélange indistinct entre l'être de la chose et sa conception intervient lorsqu'elle devient un être phantasmé, c'est-à-dire un contenu intentionnel. Il nous semble donc que la conception passive est la constitution du phantasme, permise par la saisie de *rationes* en tant qu'« être phantasmé » de la chose. Cela expliquerait donc le troisième terme, celui d'*intentio imaginata*, dans la mesure où cet objet contient en puissance tous les aspects de l'être connu de la chose et porte passivement la quiddité des êtres, qui seront saisies activement par l'intellect. L'intention imaginée est en puissance l'intention intellectuelle, de la même manière que la chose extra-mentale est en puissance d'être connue. Ce sont ces hypothèses que nous tâcherons ici d'étayer. La thèse sous-jacente, permettant à Auriol de penser cette convertibilité entre les trois termes, nous semble être celle de la *colligentia potentiarum*, le caractère d'interdépendance fondamentale des puissances de l'âme, mais aussi celle de la *colligentia* des intentions elles-mêmes, la précédente contenant toujours en puissance la suivante. Ce modèle fonde l'analogie pensée par Auriol entre union de la chose et de l'âme dans la connaissance et union de l'âme et

du corps dans l'être, tout comme l'affirmation voulant que toute connaissance abstractive se fonde sur une connaissance intuitive, et réciproquement.

S'il est une thèse inamovible au sein du corpus aurélien, qui ne se verra jamais ni niée ni amendée, c'est la thèse selon laquelle toute intention intellectuelle est fondée dans le phantasme. Il la soutient par exemple – et de nombreux autres extraits pourraient être invoqués – dans la distinction 16 du second livre du *Commentaire des Sentences* :

Minorem probo, quia numquam intellectus potentialis actu intelligitur nisi intentio intellecta objective fundetur in intentione imaginata : qui enim necessario intellegit universale, necessario intellegit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter intelligendo in hac linea puta pedali, vel aliqua particularia linea, ut Philosophus dicit de memoria et reminiscientia. Tunc arguo, sicut se habet objectum intellectus, quod est intentio intellecta, ad objectum phantasiae, quod est intentio phantasmata, sic principium ad principium intellectus, videlicet ad phantasiam, et similiter actus ad actum : sed objecta illa sunt naturaliter colligata, sic similiter actus et principia, ac intellectus, et phantasia sunt indivisa quaedam speciali indivisione, quae est colligatio consimilis objectis objectorum.⁴⁶⁵

Ici, c'est en vertu de la nécessité, pour intelliger l'universel, d'intelliger toujours en même temps le particulier qu'Auriol justifie la nécessité de la fondation de l'intention intellectuelle au sein du phantasme. Le phantasme est alors le véhicule du contenu objectif passant à l'acte, ce qui rend parfaitement indivisible, en vérité, le phantasme et l'intelligé. Cela signifie donc qu'il n'y a aucune intuition de quiddité qui ne soit toujours en même temps l'imagination d'un phantasme, aucune abstraction qui ne soit en même temps une réflexion sur des contenus imaginés. La *colligentia potentiarum* est telle que ces deux aspects ne sont pas chez Auriol logiquement ou temporellement dépendants, ni même simplement concomitants, mais bien intrinsèquement mêlés l'un à l'autre. L'intention intellectuelle, quelle qu'elle soit, est toujours un phantasme intelligé et non pas un dépassement du phantasme qui lui conférerait un être différent, comme l'espèce intelligible dépasse par exemple le phantasme chez Thomas, qui lui accordait pourtant déjà une place fondamentale. Dès lors, le phantasme paraît donc posséder le même statut que les *rationes*, à savoir celui d'un constituant indispensable de l'intention, dont il constitue le principe. Il n'entretient pas, selon Auriol, de relation au sens strict avec l'intellect. Il est un des constituants de la relation future, lorsque le concept intelligé sera produit et que l'intellect pourra se retourner sur son acte. Il semble opportun par là même, dans la mesure où

⁴⁶⁵ *II Sent*, d. 16, a.1, p. 222a (éd. 1605).

le rôle du phantasme ne paraît pas ici véritablement différentiable de celui des *rationes*, de considérer, pour reprendre le vocabulaire cartésien qui nous semble opérant chez Auriol, que le premier constitue la réalité formelle du concept – à savoir le fait que ce soit une forme de l’imagination – et l’autre sa réalité objective – à savoir le fait que ce soit la forme de *telle* chose ou de tel aspect de la chose. Ainsi, le phantasme s’institue chez Auriol comme le véhicule des contenus intentionnels que sont les *rationes*, ce qui éclaire une difficulté que nous avons mentionnée plus haut, celle de leur statut ontologique. Les *rationes* existent dans les choses à titre d’accidents de l’ordre de la qualité, en puissance d’être saisis par l’imagination. Cette dernière les fait passer à l’acte à l’aide des puissances internes sensibles et leur donne une réalité objective dans l’âme. Quand l’intellect possible reçoit ce phantasme, il est intuitionné. Ces affirmations, si elles ne sont pas présentes explicitement, à notre connaissance, au sein du corpus d’Auriol, peuvent dans un premier temps être déduites de sa théorisation de la connaissance du singulier par l’intellect, déjà évoquée précédemment, mais à laquelle il est nécessaire de revenir.

L’on se souvient en effet que, pour connaître les singuliers, l’intellect avait besoin du secours de l’imagination, qui traçait une ligne intentionnelle permettant de rendre l’individu désignable *hic et nunc*, non pas dans le réel mais bien dans l’esprit. Ce recours à l’imagination devient plus clair dès lors que l’on comprend que le phantasme porte l’*esse fantasiatum*, qui est lui-même ce en vertu de quoi l’intellect possible peut parvenir soit à la connaissance d’un individu désigné, soit d’une forme simple, la quiddité indifférente, qui peut ensuite être transmuée en concept universel. La distinction 11 du deuxième livre du *Commentaire* en offre un exemple éclairant :

Et subdit quod sit duplex ordo intentionum, unus individualium et singularium, quae sunt formae signatae, et alius universalium, quae sunt formae simpliciter. Intellectus agens transfert rem de ordine ad ordinem, tamen formam signatam abstrahit a signatione, et relinquit formam simpliciter. Idem ponit definitionem intellectus possibilis, dicens quod est illud quod est in potentia ad omnes intentiones formarum universalium, prima autem materia recipit formas diversas individuales, ex quo concludit quod intellectus possibilis non est aliquid hoc, nec virtus in corpore, quia tunc reciperet formas, secundum quod sunt diversae, et istae distinguunt naturam formarum, secundum quod sunt formae. Ergo patet quod intellectus apud eum nullo modo intelligit universale signatum. Haec de prima conclusione.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ *II Sent*, d. 11., q. 4, a. 1, 141a (éd. 1605).

Les intentions sont donc divisées selon deux ordres – et non ici selon deux êtres –, les intentions singulières et les intentions universelles. Si Auriol les distingue selon deux ordres seulement, c'est dans la mesure où la même intention est susceptible d'être transférée dans différentes puissances, et qu'il n'y a pas de saut ontologique entre la connaissance du singulier et celle de l'universel sur le plan de l'intention. L'intention demeure, elle n'est simplement pas saisie de la même manière. Précisons ici, en vertu de ce qui a été démontré plus tôt, que lorsqu'Auriol dit que les formes *simpliciter* sont des universaux, il ne faut pas l'entendre au sens où toute apparition de la quiddité offrirait l'universalité du concept. L'on se souvient en effet que l'universalité est une intention seconde, obtenue par réflexion à partir de la quiddité dans l'intuition. Ici donc, l'intention universelle est obtenue de la forme simple, mais ne s'y confond pas, malgré l'ambiguïté de la formule d'Auriol, sous peine de contradiction interne au sein de son œuvre. La discrimination des intentions selon deux ordres n'est donc permise que par la pensée de l'interaction des puissances de l'âme entre elles, et de la manière dont chaque entité traitera le contenu informationnel. L'intellect agent, ici, est chargé de débarrasser l'individu désigné, c'est-à-dire situable grâce à l'imagination et perceptible par l'intellect, de tous les contenus individualisants afin de le rendre susceptible d'apparaître comme forme simple, susceptible donc d'être intuitionné. L'intellect possible est le support permettant à ces intentions d'être soit des individus désignés soit des formes simples, le transfert effectif étant opéré par l'intellect agent. L'intellect fonctionne donc immédiatement à partir des intentions imaginées, dans un modèle ressemblant fort au modèle averroïste bien qu'il soit entièrement internalisé. Quand le phantasme passe à l'acte, c'est-à-dire quand il est constitué en tant qu'intention par les puissances sensibles, il peut être transféré par l'intellect agent d'un ordre à l'autre, par la puissance de l'intellect possible, qui supporte et reçoit les intentions. Nul besoin, donc, d'espèces intelligibles ou encore de hiatus entre les puissances. Il n'y a qu'une intention et cette intention subit un *transfert*, ce qui est bien différent d'une extraction ou d'une abstraction, répondant bien du modèle assimilationniste d'Auriol. En s'assimilant au phantasme et en le transférant d'ordre en ordre, c'est à la chose même que l'intellect s'assimile, dans la mesure où le phantasme s'énonce comme le support direct des *rationes*, mélange indistinct entre le réel et le conçu.

Secundo annecto huic alias duas propositiones. Et prima est quod anima nostra potest apprehendere formam simpliciter et singulare ipsum per se, quodlibet sigillatim, et esse apprehendit universale, et singulare per duas virtutes, scilicet per intellectum et

imaginationem ; quandoque non comprehendit universale et singulare per duas virtutes, scilicet per intellectum et imaginationem.⁴⁶⁷

Dès lors, Auriol peut soutenir que l'intellect – puisque l'intention est toujours en même temps un phantasme – peut juger de ce que le phantasme a jugé. L'intellect, qui n'a par exemple pas accès à la quantité, peut tout de même en juger parce que le phantasme a d'ores et déjà jugé de la quantité sensible et que ce jugement est présent dans la *ratio* véhiculée, qui permet dans ce cas de localiser l'individu selon une ligne intentionnelle. C'est donc toute l'âme qui connaît, et pas seulement l'intellect, l'homme ici-bas étant résolument le fruit du mélange entre l'âme et le corps selon Auriol, ontologiquement comme épistémiquement. Le phantasme est le principe d'un triple mode de connaissance de l'essence en tant que singulière, universelle et indifférente, et c'est sa présence qui autorise cette possibilité.

C'est la raison pour laquelle nous ne souscrivons pas aux affirmations énoncées par Russell Friedman dans son article déjà cité portant sur la connaissance intellectuelle du singulier chez Auriol, lorsqu'il défend que seule l'opération de connaissance des individus s'effectue par le truchement de l'imagination, et que les universaux s'atteignent *per se* et immédiatement. La citation suivante en atteste :

Auriol claims that these two types of concepts – universal concepts and concepts of the singular as such – are fundamentally different and can in no way be derived from one another ; they belong to two different orders. And it is the agent intellect that “transfers” the thing from order to order, forming basis for these two different kinds of concepts by processing the phantasm from the imagination in two different ways, and sending the processed information further on to the possible intellect. If the agent intellect simply abstracts from the phantasm and presents the abstracted information to the possible intellect, what results is one of the universal concepts that can apply to the thing in question [...] If, on the other hand, the active intellect works together with the phantasm, then the concept of the singular results. The intellect, then, understands the universal *per se* and directly, as opposed to its understanding of the singular in its singularity which is, as we have seen, through discursive reasoning.⁴⁶⁸

Selon Auriol, il n'y a pas deux types de concepts, mais bien trois, voire quatre si l'on fait véritablement droit à la thèse selon laquelle l'*esse fantasiatum* est une intention, et que toute intention est un concept, ce qui nous semble nécessaire. Toute connaissance, pour Auriol, est

⁴⁶⁷ *Ibid.*, *loc.cit.*

⁴⁶⁸ R. Freidman, Friedman, « Peter Auriol on intellectual cognition of singulars », *art.cit.*, p. 190.

celle d'un concept. Et la conceptualité n'est pas pensée comme nécessairement intellectuelle mais comme nécessairement intentionnelle. L'intellect peut accéder à trois types de concepts, tous issus du même phantasme, et tous indistinctement liés à lui. Ces trois types sont la quiddité en tant qu'essence indifférente, l'essence singulière (en tant qu'*individuum signatum* seulement) et l'essence universelle. Il n'y a donc pas, selon Auriol, de connaissance directe de l'universel, d'abord et avant tout parce que la seule connaissance directe, c'est-à-dire intuitive, est celle de l'essence indifférente, mais aussi dans la mesure où il n'y a pas d'universaux *per se*. Ils sont une construction fondée sur la communauté des *rationes*, c'est-à-dire opérée à partir du phantasme. L'on pourrait par ailleurs s'interroger sur le statut de l'intuition intellectuelle chez Auriol, qui ne semble pas si directe non plus, dans la mesure où elle opère à partir d'une intention déjà constituée à laquelle elle vient se mélanger, à savoir l'intention constituée par le phantasme. Celle-ci, si elle possède le titre d'intention, ne peut être qu'un concept pour Auriol, dont l'intuition abstrait la quiddité nue en l'isolant de ses caractéristiques individuantes.

Dans la distinction 11 du deuxième livre des *Sentences*, Auriol explique en effet que l'intellect peut utiliser le phantasme de deux manières : ou bien en se conjuguant à lui, ou bien en abstrayant à partir de lui :

Et secundum hoc intelligit individuum certum et distinctum in ipso phantasmate, modo tamen immateriali et abstractivo, nec nunquam per certitudinem distinctionis eius ab omni alio, nisi in respectu ad designationem quam facit imaginatio. Et ita potest dici quoddammodo quod intelligit eum per coniunctionem per arguitionem.

Unde patet quomodo diversimode intelligit. Universale namque intelligit per se et intuitive, non coniungendo cum phantasmate, sed abstrahendo ab illo. Singulare vero arguitive et per coniunctionem cum phantasmate, quoniam per suum immateriale individuum non posset unum individuum ab alio distinguere, nisi referendo ad individuum materiale, quo apprehenditur cum demonstratione et signatione. Haec autem est mens Commentatoris 2 De anima, commento 47, cum dicit quod comprehensio intentionis universalis est intellectus, universalitas autem et individualitas comprehenditur per intellectum, scilicet dispositio universalis et individui. Haec ille.⁴⁶⁹

Pour connaître l'individualité, l'intellect raisonne discursivement, en jugeant le contenu du phantasme qui déclare l'individu comme désigné. Il n'y a donc qu'une intention, mais saisie

⁴⁶⁹ *II Sent*, d. 11, q.4, a.2, 144a-144b (éd. Suarez-Nani p. 167).

de deux manières, l'une étant désignative – c'est le contenu que manipule l'imagination –, l'autre « ayant été désignée par l'imagination » – c'est la manière dont l'intellect l'interprète lorsqu'il se conjugue à l'imagination. Pour connaître l'universalité, l'intellect abstrait un concept à partir du phantasme. Dans ce cas, il n'y a pas une intention mais bien deux. En ce sens, ce qu'Auriol entend par intellection *per se* est une abstraction réalisée à partir du phantasme, et non un travail commun avec celui-ci. Néanmoins, il ne faut pas entendre ici l'universalité en un sens logique, comme prédicable de plusieurs, mais simplement comme la quiddité nue s'oppose à l'essence singulière. Il est vrai que ce passage engendre la confusion dans la mesure où l'on pourrait penser qu'Auriol affirme une intuition de l'universalité. Peut-être faut-il comprendre cela au sens où seul l'intellect peut penser l'essence susceptible de recevoir l'universalité et où la quiddité *simpliciter* n'est pas un objet de l'imagination. Les occurrences textuelles qui marquent, chez Auriol, l'opposition entre l'essence prise *simpliciter* et l'essence prise *universaliter* sont, nous semble-t-il, trop nombreuses pour que l'on puisse penser une variation sur ce point. Ici, l'important est pour lui de marquer la différence d'ordre entre les différentes intentions, résultant d'un rapport au phantasme différent. Lorsque l'intellect co-agit avec le phantasme et se fond dans la discursivité de l'imagination, une intention singulière est pensée ; lorsqu'il défait le phantasme de toutes les propriétés individuanes, une seconde intention est produite, qui est la première intention intellectuelle, et il s'agit alors de l'intuition d'une quiddité simple, de la rose en tant que rose. Notons une fois encore que c'est à Averroès qu'Auriol se réfère pour défendre cela.

Comprendre cette thèse difficile nécessite de repenser la connaissance de l'individuel et de l'universel dans sa relation au phantasme, ce que nous allons opérer en deux temps. D'abord, reprenons la thèse de la signation intentionnelle de l'individu par l'imagination.

Sic ergo resumendo dico quod intellectus noster pro statu isto non cognoscit singulare signatum, nec intelligit intellectus nisi ponendo differentiam inter actum designativum albedinis, quo dicimus « albedinem illam » vel « illam », et illud quod ad quod talis actus demonstrativus terminatur ; non enim albedo simpliciter est, sed illa quae demonstratur cum dicitur « haec albedo » vel « illa ».⁴⁷⁰

Il faut donc faire la différence entre l'acte de désignation et ce qui est désigné. L'intellect peut connaître l'individu en tant qu'il est désigné mais ne peut être lui-même à l'origine de cette

⁴⁷⁰ *II Sent*, d. 11, q. 4, a. 2, 144B (éd. Suarez-Nani p. 187).

désignation. L'intellect manipule des concepts, et uniquement des concepts. Dès lors, cette désignation doit être contenue dans le concept pour qu'il puisse la penser, dans la mesure où il ne peut la faire émerger lui-même, étant incapable de penser la quantité sans le recours au discours et donc à la *colligentia* avec le phantasme. Il doit donc disposer d'un concept déjà formé, enfermant la discursivité ayant trait à la situation temporelle et locale, même si elle n'est, en tant que conceptuelle, qu'intentionnelle. L'intellect raisonne ainsi discursivement en comprenant que l'objet a été conçu comme désigné par l'imagination et que, de ce fait, l'objet est un individu. Il s'agit donc d'un jugement de jugement, d'une connaissance doublement abstractive, ce qui apparaît clairement dans l'extrait suivant :

Et per hunc modum assignando differentiam inter illud quod demonstratur, quod est terminus designationis et demonstrationis, et signatum ipsum, et esse demonstratum vel signatum, in quantum intelligitur individuum substratum ipsi signationi et demonstrationi. Individuum autem signatum, in quantum signatum, intelligitur mediante signatione et demonstratione actuali imaginationis, accipiendo enim actum designatum imaginationis, et terminum substratum demonstrationi, in quantum intelligitur individuum signatum actu ut « haec albedo » vel « illa ».⁴⁷¹

L'intellect saisit ce qui a été posé préalablement sous la forme d'une intention par l'imagination, qui rend la démonstration actuelle, c'est-à-dire, dans le vocabulaire d'Auriol, présente objectivement dans les puissances de l'âme, afin de pouvoir être pensée discursivement par la connaissance abstractive. L'intellect se conjugue donc au phantasme. Il agit avec lui en analysant son contenu même, au contraire de ce qui a lieu dans le cas de l'intuition de la quiddité *simpliciter*, née d'un dépouillement ne laissant apparaître que *l'esse apparens*. Mais ceci n'est pas encore l'obtention de l'universalité. Pour Auriol, la perception de la similitude est nécessaire à la formation d'un concept commun et intervient donc lors de la comparaison de deux quiddités, permettant un jugement confirmant une communauté, qui produit à son tour un autre concept :

Tunc sic, quando duae rationes sunt ad invicem simillimae, possibile est intellectum formare de eis aliquem unum conceptum communem illis⁴⁷²

⁴⁷¹ *Ibid.*, loc.cit.

⁴⁷² *Rep.* II, d. 9, q. 3, p. 38. La transcription de cette distinction est présentée en annexe de la thèse précédemment citée de Giacomo Fornasieri. Nous suivons sa pagination.

Il est important de constater ici que l'opération de l'intellect qui permet de poser des similitudes entraînant la naissance d'un concept commun intervient chez Auriol par la considération des *rationes* elles-mêmes, et non de la quiddité simple apparaissant dans l'intuition. Si l'apparition de la quiddité est nécessaire, ce n'est donc néanmoins pas elle qui est manipulée, dans la mesure où l'analyse ne s'effectue que par abstraction, à travers soit les contenus de l'imagination, soit ceux de l'intellect discursif. L'on ne pense donc l'universalité de l'essence qu'après la réflexion de l'intellect qui pose le commun et ce, par le biais d'une opération discursive qui implique des *rationes*, des contenus phantasmés seuls ou conjugués à l'*imaginatio per intellectum*. Auriol pense la connaissance autour de la contraction et l'explication du concept principal qui est l'*esse apparens* dans l'intuition. Cette apparition est le cœur de sa théorie, mais le phantasme en est la condition de possibilité. Ces manipulations nécessaires, permettant d'obtenir notamment les concepts universels, n'ont à notre sens pas reçu d'explication suffisante, et ont même parfois été simplement occultées, en faisant de l'universalité un concept obtenu par intuition, ce qu'Auriol dément pourtant. Parmi de nombreux extraits, dont certains déjà cités, nous pouvons mentionner celui-ci, dans lequel – cela non plus n'a pas été suffisamment relevé – Auriol fait droit à Scot d'avoir correctement pensé les états divers de l'essence :

Respondeo : haec quaestio introducta est, quia quidam Doctores moderni distinguunt de triplici unitate. Quaedam enim unitas singularis cui repugnat contradictorie plurificari, et concipi universaliter. Alia est unitas universalis qua dicitur quod universale est unum in multis, et haec unitas non est alicuius rei extra animam, quia secundum Damascenum nulla res est quae sit eadem in pluribus praeter essentiam divinam ; rediret opinio etiam Platonis.⁴⁷³

Auriol tâche ici de répondre à la question du statut ontologique des universaux et de la modalité de leur connaissance. Pour ce faire, il fait appel, dans une paraphrase qui ne laisse que peu de doute, à Scot, qui distingue trois états de l'essence. Il montre d'abord que l'universalité ne repose pas dans les choses sensibles et que cette universalité provient d'une unité plus fondamentale, celle de la communauté.

Et ideo illa unitas non est prima, nec fundatur immediate super unitatem singularis, quia illi repugnat concipi universaliter ; igitur requirit aliam unitatem in re quam singularitatis et ista est tertia unitas quae dicitur unitas cuiusdam indifferentiae, quia extra

⁴⁷³ *Reportatio* II, d. 9, q. 2, p. 15-16. (éd. Fornasieri).

intellectum est accipere rem existentem in isto individuo, ut in Sorte accipio humanitatem quae non habet unitatem singularitatis, alias non posset concipi plurificabilis.⁴⁷⁴

Cette unité n'est pas première, c'est-à-dire qu'elle n'est pas obtenue immédiatement à partir de la perception du singulier, le singulier étant par définition contradictoire avec l'universalité. Elle ne peut donc pas en naître immédiatement, et ne peut dès lors être intuitionnée immédiatement à partir du phantasme. L'unité dans la multiplicité permettant d'accéder à l'universalité provient d'un troisième type d'unité, à savoir l'essence indifférente, supportant la plurification du concept, c'est-à-dire le fait d'être prédicable de plusieurs. Seule cette essence indifférente peut être perçue dans l'individu intramondain en lequel l'intellect reconnaît une unité qui diffère de l'unité numérique indivisible de l'individualité, et qui pourra ensuite être pensée selon l'universalité :

Ergo oportet quod habeat unitatem indifferentiae alicuius ad hanc unitatem numeralem et illam, et super istam fundat intellectus unitatem universalis, quando concipit unum in multis. Et pro tanto unitas istius dicitur unitas indifferentiae, quia potest esse universalis in conceptu, et potest esse haec signata extra intellectum ; sed neutrum horum habet per naturam propriam, sed universalitatem habet per actum intellectus, quod autem sit haec signata, hoc habet per differentiam individualement, quae facit eam hanc.⁴⁷⁵

L'essence indifférente *peut être* universelle, susceptible de recevoir le prédicat d'universalité, mais peut aussi être *signata*, c'est-à-dire situer spatialement l'individu en marchant de pair avec le phantasme. Cette essence indifférente constitue donc, pour l'intellect, le lien à la fois avec le phantasme et avec l'abstraction, en se pensant comme le nœud autour duquel s'enchevêtrent les différents modes de production du concept. L'*esse apparens*, en tant qu'essence indifférente apparaissant dans l'intuition, ne peut donc être correctement analysé sans penser sa relation à l'abstraction et au phantasme. En tant que tel, il est une quiddité nue, reposant sur le support intentionnel offert par le phantasme, dépouillé de ses éléments individualisants. Il apparaît de ce fait comme un nom commun réclamant un remplissement futur, soit sous la forme d'une élaboration prédicative plus poussée – par le biais de la connaissance abstractive qui transfère les *rationes* présentes dans le phantasme et les compare –, soit sous la forme d'un retour à l'individualité – en se conjuguant via la connaissance abstractive au phantasme qui trace une ligne intentionnelle désignant l'individu. Il semble donc

⁴⁷⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, loc. cit.

réducteur de penser la théorie noétique d'Auriol comme étant focalisée sur la défense de l'être apparent. Au contraire, celui-ci n'a de véritable valeur noétique que par le système bâti autour de lui, dont il occupe, il est vrai, la place centrale. Néanmoins, le phantasme s'avère être son jumeau sensible, tout aussi indispensable et tout aussi présent au sein de cette théorie de la connaissance. D'ailleurs, immédiatement après l'extrait que nous venons de citer, Auriol réaffirme que le fondement empirique et épistémique de l'essence indifférente est la saisie des *rationes*, qui ne peut avoir pour lieu que le phantasme.

Cette défense du rôle prépondérant du phantasme se retrouve dans l'intégralité du corpus aurélien, comme on le constate dans le *Quodlibet octavum*. Le phantasme y est non seulement présenté comme allant toujours de pair avec l'intellection, mais aussi comme le lieu de jugements possibles, s'agissant des intentions particulières, corroborant la thèse selon laquelle l'intention phantasmée est bien une intention au sens aurélien strict, à savoir un concept susceptible d'être nommé, analysé, composé et divisé.

Si utique sic dicatur, non valet, nam intellectio quantum ad similitudinem receptam, est passio ; quantum vero ad expressionem, et repraesentationem objecti, quod facit apparere, est quaedam intentionalis actio, et secundum rationem in idem tendens cum actu phantasiandi. Nam una, et eadem res ut particularis est phantasiata ; ut universalis vero natura simpliciter intellecta, et ideo necesse est concurrere speculationem intellectus cum ipsa apprehensione phantasmatis, quia tendunt et agunt in idem objective. Istae namque potentiae, esti non sunt transeunt objective. Et ideo Augustinus cap. 12. Dicit de quantitate animae, quod sensus ibi sentiunt ubi non sunt, quoniam usque ad sydera tenduntur, quod quidem non est verum realiter sed intentionaliter et objective. Unde sicut lux perfecit colorem, et imaginatio sensus communem ; sic imaginatio existens in actu suo iuvat, et perficit, et roborat intellectum, quia tendunt in idem, quamvis diversimode ; imaginatio, quia particulariter, intellectus vero universaliter. ⁴⁷⁶

L'intellection nécessite deux actes : celui du phantasme par l'imagination et celui de l'intention par l'intellect. Exprimer l'objet en tant qu'apparent, le faire apparaître, est le fruit d'une action commune, l'intellect comme le phantasme devant passer à l'acte pour que l'intellection se produise. Que la connaissance soit particulière ou universelle, l'intellect doit « concurrere » avec le phantasme, la spéculation reposant toujours *in fine* sur l'appréhension réalisée par l'imagination. De même, les jugements de l'intellect accompagnent les jugements de l'imagination, chacun manipulant dans son ordre des intentions qui sont soit particulières

⁴⁷⁶ art. 3, p. 87 (éd.1605).

soit universelles, sans qu'Auriol ne songe à les opposer, leur union fondamentale étant pour lui un postulat aussi élémentaire que l'union de l'âme et de la matière. Il n'y a donc aucun hiatus entre universalité et singularité, phantasme et intellection, mais bien fondation commune. L'objet intentionnel est toujours le même malgré les transferts d'un ordre à l'autre, malgré les abstractions menant à l'universalité. Et il est le fruit de la *colligentia* de l'imagination et de l'intellection dans toute connaissance :

Res ut sic, non potest habere esse intellectivum quocumque illorum deficiente propter colligantiam necessariam harum intentionum, scilicet intellectionis intellectae et imaginatae.⁴⁷⁷

Si ces précisions doivent permettre de comprendre le rôle joué par l'*esse fantasiatum* dans la noétique de Pierre d'Auriol, il est une fois encore important de constater ici le patronage d'Averroès :

Consimiliter in hac rosa fantasiata et imaginata intelligo rosam simpliciter, et hoc modo. Et hinc est quod dicit Commentator, quod intentio imaginata se habet ad intellectionem simpliciter, sicut superficies ad colorem, et forma ad subjectum, quia tale esse rei simpliciter de necessitate apprehenditur in aliquo esse eiusdem rei fantasiato.⁴⁷⁸

L'on note néanmoins un mouvement important vis-à-vis de la théorie du Commentateur. L'*esse fantasiatum* ne tient pas le rôle de *subjectum* de l'intellection, celui que lui réservait Averroès, et qui avait conduit à attribuer au corps le rôle de sujet de la pensée en tant que substrat des connaissances permises par la faculté cogitative. Auriol prend garde ici, en développant son analogie, à appuyer le fait que l'intention imaginée possède le rôle de forme du sujet que constitue l'intellection de la quiddité simple. Elle est ce sans quoi il ne peut y avoir d'intellection, c'est-à-dire ce sans quoi un contenu intentionnel intelligible ne peut être produit par l'*acies cogitantis*. Il semble donc désormais clair que, pour Auriol, l'*esse fantasiatum* est l'un des deux éléments permettant l'actualisation du mode d'être spécifique de la chose qu'est l'*esse apparens*. En effet, celui-ci ne peut se constituer qu'à partir d'un acte de l'intellect mais la production d'une intention susceptible d'apparaître à l'intellect doit être fondée sur une autre

⁴⁷⁷ *II Sent*, d. 11, q.3, a.1, 130b (éd. 1605).

⁴⁷⁸ *Ibid.*, loc.cit.

intention, portant la chose même indistinctement mêlée à sa conception passive, c'est-à-dire convoyant les *rationes* présentes dans la chose comme dans les puissances sensibles.⁴⁷⁹

Un dernier point doit désormais être abordé, avant d'interroger le statut de la ressemblance chez Auriol, qui permettra de comprendre pourquoi ce modèle noétique a été embrassé, contre celui de nombre de ses contemporains défendant la nécessité des *species*. Il s'agit de l'affirmation selon laquelle l'imagination posséderait un pouvoir judiciaire, préparant ou complétant les jugements opérés par l'intellect. Auriol pose en effet l'existence d'un *esse iudicatum* de l'intention, qu'il faut désormais expliciter.

Sic igitur ex his colligitur quod res secundum esse quod habet in prospectu mentis quod est esse intentionale et apparens dependet essentialiter a duobus : et ab ipsa intellectione reali, a qua habet quod sit ens distinctum de non ente, et ab esse rei fantasiato, in quo habet necessario fundari, in quantum suum esse est esse iudicatum.⁴⁸⁰

Lorsqu'Auriol évoque les deux sujets de l'intention, dans la distinction 11 du deuxième livre des *Sentences*, il revendique – nous l'avons évoqué – la dépendance première et fondamentale de l'intellection au phantasme. L'intention a donc deux sujets mais possède un principe, pensé comme le troisième terme permettant d'unir les deux autres. Si, en effet, l'intention est à la fois le produit de la chose extra-mentale et de son être connu, le phantasme s'énonce comme le principe de cette union intentionnelle. L'intellection de la chose extra-mentale repose donc sur le fondement qu'est le phantasme, *in quantum suum esse est esse iudicatum*. Il s'agit de la condition selon laquelle il peut être pensé comme fondement. S'il n'est pas judiciaire, il ne peut posséder cette fonction. Le phantasme – cela est désormais expliqué – permet non seulement l'intuition, en offrant l'objet à la vue de l'esprit (que cette intuition soit sensible et immédiate ou « abstraite » du phantasme et intellectuelle), mais aussi la connaissance abstractive et la prédication en tant que porteur des *rationes*. Cependant, dans le cas d'une connaissance intellectuelle intuitive, il est d'abord impossible de poser un énoncé contenant des caractères prédictifs, et cette connaissance demeure toujours tributaire des sens internes, à la fois pour percevoir un contenu et pour qu'il soit par la suite transmué en connaissance discursive. Le jugement d'existence extra-mentale de la chose est lui-même soumis à la discursivité. Dès lors, il semble nécessaire de poser au sein même de l'intention la

⁴⁷⁹Il faut en effet lier ceci, rappelons-le, à la thèse auréolienne d'une « conception passive » précédant l'intellection. Sur ce point : C. Rode, « Peter Auriol on Universals and the Notion of Passive Conception » in *Universals in the Fourteenth Century*, op.cit.

⁴⁸⁰ *II Sent*, dist. 11, q.3, a.1, 130b (éd.1605).

possibilité d'opérer ce jugement. L'intellect ne peut l'offrir, dans la mesure où la connaissance abstractive analyse et compose des contenus qui sont d'ores et déjà présents au sein de l'âme et n'a la capacité d'en produire de nouveaux que par la comparaison d'intentions déjà constituées. Il est donc nécessaire de penser des intentions susceptibles d'être jugées par l'intellect, rôle rempli par l'*esse judicatum* dans l'imagination, qui constitue les contenus intentionnels susceptibles d'être effectivement intelligés. Cette intention est particulière mais n'en porte pas moins des *rationes* susceptibles d'être analysées discursivement, sous la forme de prédicats, que ce soit par l'imagination elle-même ou par la connaissance abstractive.

Elle porte par ailleurs, en puissance, la quiddité nue qui apparaîtra dans l'intuition. Il faudra y revenir plus amplement dans la partie suivante, mais Auriol pense en vérité deux stades distincts de l'intellection, qui permettent de mieux saisir le rôle du phantasme. La première étape est nommée chez lui *dictio* et s'énonce comme l'étape de constitution de l'*esse apparens*. La seconde étape est *l'intellectio*, qui est ici à entendre au sens étymologique d'*intus legere*. À ce moment, le concept apparaît au connaissant, qui peut de ce fait « lire » le concept formé, c'est-à-dire penser les *rationes* qu'il contient les unes isolément des autres, ou ensemble, ou les comparer avec d'autres. Cela suppose donc qu'apparaisse un contenu *lisible* pour l'intellect. La constitution de l'*esse apparens* dans l'intuition intellectuelle qui, sur un plan analytique et discursif, est à proprement parler aveugle, rend nécessaire la position préalable d'une entité noétique possédant déjà un statut conceptuel, donc permettant déjà l'analyse discursive. L'intuition intellectuelle, comme *dictio*, permet la constitution de la quiddité *simpliciter* et du nom commun y correspondant. Cette intuition est celle d'une intention première, et c'est le moment de la constitution intentionnelle de l'objet. *L'intellectio* y succède et lit le concept, au sens où le concept apparaît effectivement dans l'*acies mentis* et devient manipulable. Il s'agit de l'apparition nécessaire au moment réflexif de toute intellection, moment constituant – l'on s'en souvient –, la première mise en relation effective de l'intellect et de la chose. Il ne faut donc pas considérer ce double mouvement, en particulier les noms qu'Auriol leur a donnés, comme étant simplement métaphoriques⁴⁸¹. Selon nous, au contraire, il faut prendre très au sérieux les choix lexicaux d'Auriol, qui oppose la constitution, l'apparition et l'abstraction, le jugement, l'énoncé nominal et le discours. Nous y reviendrons⁴⁸², mais comprenons d'ores et déjà que l'*esse apparens*, pour être *dictio*, a besoin du phantasme comme concept porteur des

⁴⁸¹ Ce que semble suggérer Russell Friedman dans « *Acts, species ...* », *art.cit.*, p. 151.

⁴⁸² Cf. III, 1.

éléments dicibles, comme condition de possibilité d'un énoncé vrai, c'est-à-dire contenant les éléments qui permettent de poser dans l'intuition une essence indifférente parfaitement conforme à elle-même. La *dictio*, comme étape de la formation de l'*esse apparens*, est donc permise par l'*esse iudicatum* qu'est le phantasme, de la même manière que la possession du bon mot précède sa formulation. L'imagination n'est donc pas ici la condition de possibilité de formation d'une image mais celle d'un concept quidditatif, en ce qu'elle est *déjà* porteuse d'un concept. Ce concept n'est pas quidditatif parce que particulier, mais il porte les *rationes* permettant cette saisie. Ainsi, Auriol renoue à sa façon avec le thomisme, en affirmant que « quare in omni intellectione oportet recurrere ad fantasiata »⁴⁸³

Ces propos entraînent donc deux conséquences importantes. D'abord, ils signifient que l'*esse iudicatum* entre dans la constitution de tout *esse apparens*. De plus, les caractéristiques de cet être vont remettre un peu plus en question le réalisme d'Auriol. Les travaux récents d'Hamid Taieb ont en effet mis en lumière l'importance fondamentale de l'*esse iudicatum* dans la noétique d'Auriol. Dans un article en cours de publication⁴⁸⁴, il montre que l'*esse iudicatum* est uniquement un acte intentionnel, qui n'ajoute rien à l'être réel de la chose, mais la constitue en tant que perceptible par les puissances de l'âme. L'*esse iudicatum* est une constitution, une formation de la chose selon son être intentionnel, qui permet sa perception en tant qu'être apparent par les sens ou l'intellect. En ce sens, le phantasme n'est pas le seul suppôt capable de conférer l'*esse iudicatum* à la réalité extra-mentale ; les sens et l'intellect le permettent aussi. Néanmoins, le phantasme semble ici privilégié, au sens où il est véritablement le lieu de la constitution de l'*esse apparens* pour l'intellect, et comporte de ce fait à la fois les informations reçues des sens et les *rationes* susceptibles d'apparaître à l'intellect. Par ailleurs, cette affirmation du phantasme comme *esse iudicatum* permet de réévaluer la question du réalisme ou du conceptualisme d'Auriol. Dans un article capital, Hamid Taieb montre en effet que la position d'un *esse iudicatum* préalable à toute apparition possède pour corrélat la thèse selon laquelle tout ce qui appartient à l'objet intentionnel *n'est pas* dans l'objet extra-mental. Certes, il y a les *rationes*, présentes dans la chose comme dans l'intellect. Néanmoins, il existe un certain nombre d'intentions qui ne peuvent appartenir à la chose même et sont donc nécessairement produites dans l'acte intentionnel. Au niveau de la sensibilité, Auriol récuse

⁴⁸³ *II Sent*, d. 11, p. 130B.

⁴⁸⁴ Il est issu d'une intervention proposée lors du congrès de la SIPEM tenu à Paris en août 2022. Nous remercions chaleureusement Hamid Taieb d'avoir eu la gentillesse de nous transmettre ses conclusions. Les actes sont en cours de publication.

ainsi la thèse réaliste concernant les sons et les odeurs : ils ne sont pas des qualités de l'objet. En ce sens, Auriol ne serait ici ni réaliste ni conceptualiste (ces intentions ont tout de même un fondement extra-mental, mais pas en tant que sons ou odeurs) mais projectiviste⁴⁸⁵. Nos facultés cognitives interprètent certains éléments du réel, par exemple des vibrations dans l'air, en tant que sons, auxquels nous conférons des propriétés qui n'appartiennent aucunement à la chose extra-mentale, par exemple l'harmonie produite. De ce fait, pour Auriol, l'existence du son et de l'odeur est uniquement pensable sous la forme de l'*esse iudicatum* :

Hinc est quod Aristoteles secundo De anima quaerit utrum tangibile sit de capitulo qualitatis vel tactus, similiter odor de capitulo qualitatis vel olfactus, et <P : vel> sonus de capitulo qualitatis vel <F : ut> auditus. Et videtur ibi velle quod tangibile est de capitulo qualitatis, cum non solum tactus patitur a tangibili. Sed sonus non videtur de capitulo ad aliquid, quia a sono nihil patitur nisi auditus, et ab odore similiter tantum olfactus, et ideo videtur velle quod esse formale odoris et soni non sit nisi in esse iudicato. Ex fractione enim aeris et corporum fit <P : sit> fractio <P add. aeris> in aure aeris <P om.> ibi complantati, quo facto potentia auditiva ponit sonum in esse iudicato. Et ideo dicit quod odor et sonus non sunt de capitulo qualitatis, sed olfactus et auditus, hoc est, eorum esse non est nisi esse apparens et iudicatum ab aliqua potentia. Esse enim de capitulo auditus nihil aliud est, ut hic Philosophus capit, quam habere esse apparens et iudicatum per auditum. Similiter de odore. Fumalis enim evaporatio immutat olfactum ad esse intentionale et auditum <P : iudicatum> odoris, et ideo est de capitulo olfactus, hoc est, suum esse non est in praedicamento entis realis, sed intentionalis, puta apparentis et iudicati per olfactum⁴⁸⁶

Ici, ce sont les sens eux-mêmes qui produisent l'*esse iudicatum*, l'odorat et l'ouïe conférant à la réalité intentionnelle un prédicat que la chose extra-mentale ne possédait pas. Il a fallu l'opération interprétative de l'odorat pour que cette « évaporation fumante » soit reçue comme étant l'apparition d'une odeur, pour qu'elle soit sentie *en tant qu'odeur*. Ainsi, l'*esse iudicatum* permet des prédications qui n'ont de vérité que dans la conformité du concept à lui-même, ainsi que le suggère Auriol dans son étonnante théorie de la vérité, et non dans la conformité entre la chose et l'intellect. L'*esse iudicatum* intervient par ailleurs au deuxième

⁴⁸⁵ « He would probably say the same about sounds and odors : they do indeed appear to exist in the air, but do not in fact exist there ; rather, they are mere mental correlates of acts of hearing and smelling, and they cease to be as soon as these acts cease to be. Interestingly, this allows us to see what type of non-realism about sounds and odors Auriol is most probably endorsing, namely, “projectivism.” According to this view, sensible qualities are “subjective” entities which are “projected onto” our representation of reality by our mind, and thus appear to us as if they were real properties of things » H. Taieb, in « A Case of Aristotelian-Scholastic Nonrealism about Sensible Qualities : Peter Auriol on Sounds and Odors », *Journal of the History of Philosophy* 60 (3), p. 385-407, 2022., p. 16-17.

⁴⁸⁶ *Rep. II*, d. 13, éd. Rome, 180bF–181aB, cité et transcrit par H. Taieb, in *ibid.*, p.20.

stade de la connaissance, au niveau donc du phantasme, en particulier dans le cas de la connaissance abstractive du singulier. La ligne intentionnelle tracée par l'imagination pour transformer un individu vague en *individuum signatum* est en effet pensée par Auriol comme tributaire de cet *esse iudicatum*, qui est ici nommé comme équivalant à l'*esse cogitantis*. Situer un être intentionnel spatialement et temporellement, c'est interpréter le réel et lui accorder des prédicats (ici quantitatifs) que la chose ne possède pas en elle-même, puisqu'il ne s'agit aucunement dans ce cas de situer l'individu dans l'espace mondain :

Sed huiusmodi abstractio est intelligenda modaliter, videlicet quoad condicionem iudicii, ne iudicium sit lineale secundum lineam successionis, in cuius termino ponatur res in esse iudicato dicendo « tunc » vel « nunc » ; nec etiam secundum lineam situalem, in cuius termino apprehendatur res vel dicatur ut hic vel ibi. A tali namque materiali modo abstrahit intellectus iudicando de situ, iudicio abstractivo et non situati. Et per consequens potest intelligere individuum etiam signatum.⁴⁸⁷

L'intellection abstractive du singulier s'effectue donc nécessaire par l'entremise de l'*esse iudicatum* produit dans l'imagination, qui constitue l'objet selon une ligne intentionnelle. Il faut souligner ici la revendication aurélienne d'une activité importante des sens, non seulement acteurs mais bien constituants à part entière de la réalité intentionnelle. Fort pertinemment, Hamid Taieb souligne dans l'article précédemment cité qu'ici encore c'est Averroès⁴⁸⁸ – qui niait lui aussi la réalité extra-mentale des sons et des odeurs – qui fournit l'armature conceptuelle permettant cette théorie. Elle s'étend des sens à l'intellect et trouve son expression la plus accomplie lorsqu'Auriol explique les causes de son rejet des *species*⁴⁸⁹ en théorie de la connaissance, et montre que la réception de similitudes nie l'opération constituante des puissances de l'âme, dans la mesure où l'être intentionnel offre plus que la chose elle-même. La perception d'une chose est toujours en même temps judicative ; sinon, il est impossible

⁴⁸⁷ *I Sent*, d. 35, p. 4, p.10 (Electronic Scriptorium).

⁴⁸⁸ Cela est par exemple perceptible ici : *II Sent*, dist.11, q.3, a.2, 135a (éd. 1605) : « De Trinitate, cap. 8, dicente quod non potest acies animi simul omnia quae memoria tenet, uno aspectu contineri, sed alternatur vicissim. Formatio autem rei in esse apparenti non est aliud, quam intuitus cogitantis et cum Augustinus dicit quod 'huiusmodi intuitus et conspectus potest separari ab intellectu similitudine informato', hinc est quod Augustinus dicit frequenter, quod 'voluntas copulat aciem cogitantis cum prole', id est cum obiecto formato. Igitur illud quod supponitur, quod actio intentionalis non est sine productione alicuius novae qualitatis, non videtur esse verum. Et probo hoc specialiter ex intentione Commentatoris, 3 De Anima, Commento 9, dicentis quod sensus et intellectus sunt virtutes receptivae et sunt virtutes activae. Recipiunt enim formas et rerum similitudines, et iudicant secundum eas. Et subdit quod recipere non est iudicare. Agunt igitur secundum iudicium et patiuntur secundum receptionem. Haec ille. »

⁴⁸⁹ La partie suivante expliquera plus amplement ces causes.

d'expliquer comment, par exemple, nous pourrions percevoir les privations⁴⁹⁰. Il y a donc une opération rendant possible l'apparition de ces prédicats qui ne sont pas présents *in rebus*. En l'occurrence ici, il s'agit pour Auriol d'intentions secondes, la privation n'étant qu'un produit de l'intellect. Cela signifie donc qu'elles ont été obtenues par réflexion, à partir d'une apparition préalable. L'*esse iudicatum* précède donc l'*esse apparens* ; mais il peut aussi lui succéder, des intentions nouvelles pouvant être à chaque fois ajoutées au concept afin d'en poser l'intention la plus adéquate. Il y a donc un troisième étage de l'*esse iudicatum* : la connaissance abstractive, qui ajoute par réflexion des intentions non contenues dans le concept. Celui-ci peut ensuite être intuitionné à un plus haut degré de vérité, la quiddité étant plus conforme à elle-même. L'*esse iudicatum* n'est donc pas judiciaire au sens où il serait la production d'un jugement susceptible d'être vrai ou faux. Mais il est la formation de l'être apparent lui-même, qui implique à la fois le passage à l'acte d'un être appartenant à la chose et la projection de l'intellect qui lie les *rationes* entre elles, en les faisant apparaître de telle ou telle manière, parfois même quand elles ne sont pas dans les choses, en les interprétant. La projection de l'intellect est donc judiciaire au sens où l'objet intentionnel contient plus que la chose elle-même. Il ne s'agit pas de juger la chose extra-mentale en la comparant avec son intention, mais de produire un objet mental qui interprète le réel, lui ajoute des propriétés qu'il ne possède pas en propre mais qui le rendent néanmoins pensable avec vérité. L'*esse apparens* est de ce fait la chose elle-même et son concept, c'est-à-dire la projection des puissances de l'âme lui conférant une réalité intentionnelle qui excède son être extra-mental. Cela suppose une activité de l'âme entière. Lorsqu'un son est perçu, il apparaît comme étant extra-mental – ce qu'il n'est pas pour Auriol. Les sens ont donc un pouvoir causal, tout comme l'intellect. Ils causent la forme de l'apparition et opèrent, en un sens, des déductions : la privation ne peut être perçue. Elle est donc déduite et appartient au concept intentionnel seulement, de la même manière que la relation qui n'est rien dans la chose extra-mentale. Le caractère judiciaire de l'*esse apparens*, qu'il soit dans les sens externes, internes ou dans l'intellect, signifie que l'*esse apparens* est plus que l'apparition de la chose elle-même. Ce n'est pas un simple transfert, un simple passage à l'acte de son être sous la forme d'un être connu. La constitution en tant qu'intention ajoute des caractères intentionnels

⁴⁹⁰ *II Sent*, d.11, q.3, a.2,135b (éd 1605) : « Confirmo hoc in speciali, et multum pondero rationem istam quia multa capiunt esse iudicatum in intellectu, quae nullam habent similitudinem propriam, sicut relationes, privationes et negationes. Unde talia non movent per se ipsa ad intellectionem sui, saltem negationes et privationes secundum omnis, et tamen talia capiunt esse iudicium ab intellectu. Igitur agere secundum iudicium et iudicare non est rei similitudinem agere, restat igitur quod sit rem in esse apparenti ponere, et ideo iudicium nihil addit ad rei similitudinem quae est intellectio. Nihil dico reale, sed tantum intentionale, non est enim aliud iudicare de re quam rem in esse apparenti formare, sive ipsam in tali esse habere. »

à la chose connue qui n'étaient pas présents dans la chose elle-même, mettant un nouveau coup aux revendications de réalisme direct affirmées par Auriol.

Nec etiam obviat tertia, est enim sciendum quod quaedam sunt productiones reales, ex quibus sequitur reale productum, ut illuminare vel calefacere quaedam vero grammaticales tantum, ut lucere et calere, ex quibus non emanat aliquod actum ; quaedam vero sunt passionis reales, et tamen actiones intentionales, sicut intelligere et videre, de quibus dicit Commentator quod sunt actiones secundum iudicium. Unde necesse est quod ex ipsis emanet aliquid in esse iudicato et intentionali.⁴⁹¹

Voir, comme intelliger, sont donc pour Auriol des actions intentionnelles, ce qui explique également pourquoi *l'esse apparens* s'énonce comme le centre de sa théorie noétique. L'apparition est une constitution au sens fort. Le concept de la chose est la chose elle-même et plus que la chose elle-même, l'activité de l'âme étant à même de fournir une quiddité vraie par le jugement qu'elle opère sur des *rationes* en puissance d'être connues et sur ce qui manque à ces *rationes* pour former un concept opératoire, ce à tous les étages de la cognition. *L'esse fantasiatum* semble néanmoins posséder ici une place fondamentale en tant qu'opérateur liant les jugements de sens à ceux de l'intellect et permettant la continuité de la constitution, passant par exemple de la perception d'un son interprété comme son à l'énonciation du caractère sonore de telle ou telle action. De ce fait, lorsqu'il traite de *l'esse iudicatum*, Auriol en parle plus volontiers comme tributaire du phantasme, qu'il nomme aussi *esse cogitato*⁴⁹²,

Tunc ad propositum cum dubiatur, si actu homo intelligit omnia, quorum habet species, dico quod non, quia ad hoc quod res intelligatur, requiritur ultra realitatem intellectionis quod res ponatur in esse iudicato et apparenti fundato in esse eiusdem rei phantasiato et cogitato. Et quia plures res simul non possunt habere esse actu fantasiatum, ideo licet actu sint plures intellectiones in intellectu, non tamen erunt plura intellecta per illas intellectiones, sed unum tantum, quod capiet in phantasmate esse phantasiatum.⁴⁹³

Ici, nous n'analyserons pas l'impossibilité pour l'intellect de produire plusieurs actes à la fois mais simplement le fait qu'Auriol affirme que toute intellection requiert un *esse iudicatum*, qui lui-même est fondé dans le phantasme ou la cogitation. Cela signifie que, pour lui, le

⁴⁹¹ *I Sent*, d. 27, part. 2, p. 16 (Electronic Scriptum).

⁴⁹² Nous tâcherons d'expliquer en troisième partie le statut ambigu de la cogitation chez lui, qui semble tributaire à la fois de la connaissance abstractive en temps qu'elle s'oppose à l'intuition, à la fois à l'imagination en tant qu'elle est discursive et produit déjà des contenus conceptuels manipulables.

⁴⁹³ *II Sent* dist.11, q.3, a.1, 130b.

phantasme s'énonce comme la condition de possibilité de toute constitution intentionnelle, que celle-ci porte les *rationes* inhérentes à la chose, mais aussi les intentions résultant de l'opération intentionnelle de jugement. *L'esse apparens* requiert une constitution intentionnelle qui s'ajoute à l'objet réel intelligé, dont le phantasme est le fondement.

Ce long développement, nécessité par l'affirmation auréolienne selon laquelle les deux sujets de l'être intentionnel n'étaient pensables qu'en vertu d'un troisième terme possédant le rôle de fondement – l'*esse fantasiatum* –, permet de tirer un certain nombre de conclusions. À rebours d'Averroès, bien que se réclamant de ce dernier, Auriol n'attribue pas au phantasme le rôle de *subjectum*, de substrat, pour préférer le terme de fondement, afin probablement d'éviter d'attribuer un rôle de moteur au phantasme, réservé à l'intellect⁴⁹⁴, bien que le phantasme soit actif. Mais peut-être cela permet-il surtout d'éviter d'avoir à passer de la thèse d'un double sujet de l'être intentionnel à celle d'un double sujet de l'intellection⁴⁹⁵. Auriol veut éviter la thèse d'un double lieu d'inhérence de la pensée – le corps de l'homme pour le phantasme et son intellect pour le concept –, qui reviendrait à accepter la thèse que l'on prête à Averroès, celle revendiquant que, si l'homme ne pense pas sans images, il faut attribuer à son corps le rôle de sujet de ces images. Dès lors, l'âme sensitive devient motrice de l'intellection et l'homme ne pense plus par sa forme substantielle ou, du moins, il peut penser sans elle. Il est donc important de souligner le déplacement qu'opère ici Auriol. Partant du même point qu'Averroès, en admettant deux sujets de l'être intentionnel (qu'Averroès nomme *intentio intellecta*), il refuse d'en conclure que l'intellection est tributaire de deux sujets au profit de la thèse selon laquelle seul l'être intentionnel possède cette double nature dont l'une, rappelons-le, est « reconduite » à la première. C'est en partant de l'analyse de la forme intelligible, dont il voulait expliquer les fondements, qu'Averroès s'est vu obligé d'admettre un double sujet de l'intellection. Il lui était nécessaire de distinguer entre un substrat de la connaissance du singulier et un substrat de la connaissance intellectuelle⁴⁹⁶. En partant de la chose, et non plus du terme de l'intellection, Auriol parvient à conserver cette thèse des deux sujets de l'*intentio intellecta*, sans embrasser la théorie averroïste condamnée. C'est la chose elle-même qui permet cette double

⁴⁹⁴J.-B. Brenet, *Transferts du sujet*, op.cit., p.324 : « Averroès n'invente rien lorsqu'il fait de l'intention imaginée un *subjectum*. Chez lui, l'intention imaginée est un « sujet » pour l'intelligible puisqu'elle est à l'intellect comme est le sensible au sens, et que le *De anima* dit du sensible qu'il est dans ce rapport *hupokeimenon* ».

⁴⁹⁵*Ibid.* p. 329 : « L'homme n'est peut-être pas (un) sujet de la pensée, ni même (un) sujet de l'acte de penser, mais il lui suffit, pour être intelligent, d'être (un) sujet de l'espèce qui déclenche cet acte (i.e. sujet du *principium intelligendi*). Pourquoi peut-on dire que l'homme qu'il pense ? Parce que cette image est « sujet » de l'intelligible, selon Averroès, et que, dans cette mesure, l'homme sert de substrat à ce qui élicite la pensée ». Brenet attribue cette lecture à un contre-sens latin opéré sur la lettre du *Grand Commentaire au De Anima*.

⁴⁹⁶Je dois ces analyses à A. de Libera, *La Querelle*, op.cit. p. 210

connaissance, grâce à l'articulation entre accidents de la substance et *rationes* portant en puissance la possibilité d'énoncés quidditatifs.

Pour résumer, en utilisant des catégories cartésiennes, l'on peut soutenir que, pour le *Doctor facundus*, l'être intentionnel possède une réalité formelle et une réalité objective distinctes. Sa réalité formelle consiste en son être intentionnel, sa manière d'être dans l'entendement humain en tant que réalité cognitive permettant la présence immatérielle d'une réalité matérielle donnée. L'*esse fantasiatum* en est le fondement, étape indispensable pour conférer une forme à la matière de l'intellection. La réalité objective de l'être intentionnel renvoie, elle, à la similitude présentée à l'intellect, similitude qui dénote la réalité hors de l'âme dont elle est un mode d'être. Cette réalité hors de l'âme est déduite *a priori* à partir du mode d'être qui permet sa présence, à savoir l'*esse apparens*. L'originalité de la théorie auréolienne doit être soulignée en ce que cette théorie de l'intentionnalité se réclame d'Aristote tout en tendant vers Descartes, Husserl, Twardowski. Il s'agit pour Auriol de faire pleinement droit à la thèse aristotélicienne stipulant que la sensation possède une fondation dans le sentant comme dans le senti, sans pour autant que l'acte soit partagé. La chose est passive, l'intellect actif, mais les deux sont nécessaires. L'être réel de la chose est alors posé au sein de la puissance de connaître et non pas immédiatement dans sa réalité intramondaine. *In recto*, selon le vocabulaire d'Auriol, l'être intentionnel est un acte de la puissance intellectuelle permettant la saisie d'un contenu mental sous la forme d'un concept. *In obliquo*, ce concept renvoie à l'être connu, déduit grâce au caractère dénotationnel de l'être apparent dont il est un mode d'être. Enfin, l'affirmation selon laquelle tout être apparent repose sur un *esse iudicatum* rend le rôle constituant des puissances de l'âme toujours plus patent, dans la mesure où cet être, condition de l'apparition, interprète le réel et lui ajoute des prédicats intentionnels autant qu'il permet le passage à l'acte de la chose en tant que connue. Comme nous l'avons évoqué, la théorie de l'*esse iudicatum* intervient chez Auriol principalement (mais pas uniquement), lorsqu'il récuse la pertinence des *species*, en interrogeant l'être du phantasme et le statut de la ressemblance. Il est donc nécessaire de comprendre cette réfutation pour obtenir une vue synoptique de son propos.

b) Espèces, ressemblance et relation

Guillaume d'Ockham, dans la distinction 27 de son *Commentaire au livre des Sentences*, s'attache à la critique de la *species* entendue comme *tertium quid*, c'est-à-dire comme intermédiaire entre la chose même et l'intellection, objet gnoséologique conçu comme obstacle inutile mettant à mal le réalisme de la connaissance.⁴⁹⁷ Cet être objectif, dans la mesure où il a trait à la chose en tant qu'elle est conçue par l'intellect, est pensé par Guillaume d'Ockham comme une entité subsistant dans l'intellect et émanant de lui. Il constituerait alors un *fictum*, un écran, qui prendrait la place de la chose selon son *ens subjective*, à savoir en tant que subsistant dans l'intellect selon sa réalité substantielle. C'est étonnamment Pierre d'Auriol qu'il choisit alors de convoquer, en ce que la théorie de l'*esse apparens* prônée par ce dernier s'énoncerait comme paradigmatique de la défense, au sein de l'intellect, d'un être objectif distinct de l'être réel de la chose. Auriol poserait donc comme équivalents les termes d'*esse apparens*, de *species* ou encore d'être intentionnel, pour désigner le terme de l'intellection, qui ne serait dès lors plus la chose même mais une similitude de cette dernière dont il serait difficile de garantir l'adéquation au réel. Selon Ockham, quoi qu'il en soit, *in fine*, de la tentative d'Auriol, soit l'*esse apparens* n'est pas réellement distinct de la chose même et, dans ce cas, il devient difficilement pensable sans le rendre identique à elle⁴⁹⁸, soit il est distinct et il ne peut dès lors être autre chose qu'un medium. Dans ce cas, il ne peut être considéré que comme inutile ou comme menaçant la connaissance de la chose telle qu'en elle-même. Guillaume d'Ockham conclut donc que « quod immediate terminat actum alicuius potentiae non requirit aliquod medium ad hoc quod apprehendatur a potentia ; sed albedo immediate terminat actum videndi ; igitur non requirit tale esse apparens medium »⁴⁹⁹. Cependant, comme Joël Biard l'indique dans l'article précédemment mentionné, les citations d'Auriol utilisées par Guillaume pour appuyer sa critique semblent récuser une telle interprétation. Pour Pierre d'Auriol, l'*esse apparens* ne constitue aucunement un troisième terme situé entre la chose et son être intelligé

⁴⁹⁷ Sur ce point et ce qui suit voir « Intention et signification chez Guillaume d'Ockham. La critique de l'être intentionnel », dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier (éds), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 201-220.

⁴⁹⁸ Guillaume d'Ockham, *Scriptum in primum librum Sententiarum ordinatio*, éd. G. Etzkorn et Fr. Kelley, dist. 27, qu.III, « Opera theologica », IV, p.252 « Immo non plus res capit esse per hoc quod intelligitur, quam Caesar capit esse per hoc quod pingitur, nec plus est praesens intellectui per intellectionem proprie loquendo et de virtute sermonis, quam Caesar est praesens alicui per picturam. »

⁴⁹⁹ *Ibid.* p. 241. Cité par Joël Biard, *art.cit.* p. 207, n. 21.

mais est bien conçu dans le but d'expliquer que la chose possède en elle-même deux modes d'être dont l'un, à savoir l'*esse apparens*, a besoin de l'intellect pour s'actualiser. À ce titre, il rejette l'usage de la *species intelligibilis* en théorie de la connaissance pour des raisons proches de celles invoquées par Guillaume d'Ockham. Cela s'explique notamment par la conception aurélienne de la catégorie de ressemblance et de la catégorie de relation.

Dans la distinction 11 du deuxième livre du *Commentaire des Sentences*, Auriol affirme donc sans ambiguïté l'identité de l'espèce et de l'intellection : « Pono propositionem intentam quod species et intellectio, tam in nobis quam in angelis est realiter idem quod actus intelligendi »⁵⁰⁰. Quant au rôle que ses prédécesseurs et contemporains attribuent à la *species*, Auriol considère qu'il peut être résumé à deux cas. Dans le premier, la *species* serait une parfaite similitude de la chose, sa fonction serait dès lors identique à celle de l'intellect. En vertu du principe selon lequel « impossible est respectu eiusdem ponere duas similitudines realiter differentes »⁵⁰¹, il est alors nécessaire de rejeter son existence et donc de nier la thèse selon laquelle elle serait identique à l'intellection. Dans le second cas, la *species* serait une similitude imparfaite de la chose conduisant à poser deux accidents distincts – *numeraliter* et en perfection – au sein d'un même sujet, à savoir la *species* et l'intellection dans l'intellect, ce qui est impossible puisque l'accident le plus parfait contiendrait nécessairement le second. Il est donc exclu que deux entités distinctes demeurent dans l'intellect, l'intellection étant par essence similitude parfaite, se résorbant de ce fait dans l'identité. À cela, Auriol ajoute que poser la *species* comme nécessaire à l'intellection implique de considérer l'objet soit comme la cause « terminant » l'intellection, soit comme la cause formelle au principe de son acte. En tant que « *ratio terminans* », la *species* n'est pas requise dans la mesure où l'intellection n'est pas l'intellection de la *species* de la rose mais bien de la rose en tant que rose intelligée ; sinon, toute intellection serait nécessairement réflexive. Ayant son terme dans autre chose qu'elle-même, elle serait forcée d'opérer par réflexion dans un second temps afin, précisément, d'intelliger en acte. De la même manière, en effet, que les sens trouvent leur terme dans la chose elle-même et non dans une image de celle-ci de laquelle ils devraient extraire la rose particulière, l'intellect n'a pas à extraire la quiddité de la *species* afin d'intelliger la rose *simpliciter*. Sinon, toute opération de l'intellect deviendrait une opération discursive, à savoir l'énonciation de la quiddité à partir de la représentation d'une rose qui ne serait pas « *illam* »

⁵⁰⁰ *II Sent*, d. 11, q. 3, a.1, p. 129 (éd. 1605).

⁵⁰¹ *Ibid.*, *loc.cit.*

mais « hanc rosam ». Auriol sauve ainsi la possibilité d'une connaissance intuitive, directe, de la rose en tant que rose.

Afin de réfuter la seconde face de l'ambivalence, Auriol en appelle au principe aristotélicien selon lequel l'effet ne peut excéder sa cause en perfection. La *species* conçue comme « species in ratione elicentis » serait ici une cause partielle de l'intellection, quand l'intellect serait sa cause principale. Or cela impliquerait, d'abord, que l'intellection ne soit pas un acte simple, ensuite que l'intellect possible contenant la *species* passe à l'acte par lui-même, ce qui est contradictoire et enfin que, même partiellement, l'effet excède sa cause en ce que l'intellect aurait besoin d'une espèce concourant à son passage à l'acte. La théorie aurélienne de la connaissance peut donc être caractérisée comme une triple tentative visant à penser l'intellection comme active, simple et réaliste. Cela constitue donc un nouvel argument expliquant pourquoi Auriol a privilégié le couple phantasme et intellect agent et non celui prôné par un grand nombre de ses prédécesseurs, *species* et intellect agent.

C'est en glosant la sentence aristotélicienne tirée du *De anima* III, selon laquelle l'âme est en un sens tout étant, qu'Auriol précise la nécessité de penser la connaissance comme un acte *per assimilationem*⁵⁰² et donc de rejeter les espèces, les similitudes et la catégorie de relation en théorie de la connaissance. Si la sensation repose, comme le stipule Aristote, sur un acte commun du senti et du sentant, c'est-à-dire sur une capacité dont disposent à la fois la chose et l'âme de se rendre commensurables l'une à l'autre, en un mot de s'assimiler, il n'est alors nul besoin de poser un troisième terme chargé précisément de prendre ce rôle d'intermédiaire, en transformant la chose elle-même en représentation de la chose. La question n'est pas de déterminer les conditions de possibilité d'une saisie de la chose, qui tiennent pour Auriol de la chose même en tant qu'en puissance d'être connue, mais bien de déterminer le sens de cet « être » permettant à l'âme de devenir tout étant. C'est une des raisons pour lesquelles il choisit de remplacer un modèle fondé sur le binôme *species*-représentation par un modèle fondé sur le binôme phantasme-assimilation, sans toutefois en revenir à la théorie de l'Aquinat grâce à l'originalité de sa pensée de l'*esse apparens*. L'on a donc eu tort, selon Auriol, de considérer que cette affirmation aristotélicienne plaçait d'emblée la connaissance sous le régime de la représentation au sens d'obtention d'une similitude parfaite ou imparfaite de la chose. Le modèle doit être celui de l'assimilation : c'est l'objet même qui s'offre dans sa présentialité à

⁵⁰² II *Sent*, d.11, q.3, a.1, p. 128 : « Per nullam aliam similitudinem quam per intellectum anima assimilatur rei intellectae. »

la faveur d'un mode d'être qui lui appartient en propre, correspondant à son être connu. L'intellect n'a pas besoin d'une similitude pour passer à l'acte dans la mesure où cette similitude est l'acte même par lequel l'intellect s'assimile à la chose. La chose connue est alors, en même temps et sous le même rapport, l'objet et le produit des facultés de connaissance. L'augustinisme d'Auriol, lorsqu'il affirme la centralité de l'activité de l'intellect, rejoint donc ici une position réaliste directe : si la représentation s'oppose à la présence, c'est en ce que la première rend nécessaire une reproduction de l'objet, un transfert presque métaphorique, pour que l'intellect puisse le saisir dans son universalité à partir de l'impression sensible et particulière⁵⁰³. Pour Auriol, la production de l'objet intentionnel ne signifie pas sa reproduction ni sa représentation et, de ce fait, seul le phantasme, pour les raisons que nous avons déjà évoquées, peut tenir ce rôle de garant de l'assimilation, et non l'espèce. Si le modèle de la reproduction, que l'on trouve par exemple chez Scot, permet de conserver la primauté de l'activité intellectuelle, il nuit néanmoins à la connaissance de la chose même. Dès lors, il paraît nécessaire de poser que l'objet, dans son être même, puisse être appréhendé selon deux modes d'être, son être réel et son être connu. Le rôle attribué à l'intellect est causal. Il passe de la puissance à l'acte en vertu d'un acte simple conduisant à la saisie de l'objet en tant que présent, porté à la connaissance à la faveur de l'attention de l'esprit.⁵⁰⁴ Ceci ne peut être pensé, selon Auriol, qu'en troquant un modèle représentationnel de la connaissance, incarné dans la théorie de la *species*, contre un modèle assimilationnel, porté par une conception du phantasme, nous l'avons expliqué, se réclamant de l'averroïsme. Le rejet des *species* passe par ailleurs par la distinction posée par Auriol entre intuition et abstraction qu'il nomme ici *consideratio*, et la connaissance comme *simplex intellectio*, comme intuition donc. Si l'abstraction se fonde en effet sur un contenu déjà présent à l'intellect, et est donc de ce fait réflexive et discursive, ce n'est pas le cas de l'intellection simple, qui constitue l'objet :

Dico quod Aristoteles non intelligit ibi, quod intellectus fiat de potentia essentiali in potentia actuali respectu actus, qui est simplex intellectio ; consideratio per aliquod inhaerens intellectui : sed intelligit hoc tantum respectu actus complexi qui est considerare. Considerare enim proprie est unum cum alio per intellectum componere, dividere, et tunc ille vult, quod respectus talis actus complexi intellectus fiat de potentia

⁵⁰³Olivier Boulnois évoque ce transfert métaphorique passant par une reproduction de l'objet dans son ouvrage *Être et représentation*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1999, chap. « Images et ressemblances ».

⁵⁰⁴*Lib. Sent.*, II, d.11, q.3, a.1, p. 128 : « Nihil aliud requiritur ad hoc, quod forma aliqua sit aliqua vera apprehensio, nisi quod per ipsam exhibeatur objectum in esse objectivo praesentialiter, quod est esse intelligibile. »

essentiali in potentia actuali per aliud inhaerens intellectui. Illud autem est habitus scientia secundum mentem suam.⁵⁰⁵

C'est parce que l'on a considéré faussement qu'Aristote définissait l'intellection comme obtention d'un contenu par l'intellect qui lui permettrait de passer de la puissance à l'acte – c'est-à-dire, selon Auriol, en considérant l'intellect possible en tant que *locus specierum* – que s'explique l'origine de la distinction entre intellection et *species*, la première nécessitant la seconde. L'intellect possible y est d'abord pure puissance de réception de la chose (*potentia essentiali*), puis en puissance de l'acte (*potentia actuali*) lorsqu'il a reçu la *species* qui deviendra, lorsqu'elle sera saisie par l'intellect agent, perçue en tant qu'essence. L'intellect est alors à proprement parler « patient » : il pâtit avant d'être en puissance de l'acte. Et la forme elle-même doit être considérée comme différant de l'intellection. L'intellect aurait donc besoin d'autre chose que de lui-même pour passer à l'acte et opérer par réflexion – c'est-à-dire, selon Auriol, discursivement – pour amener la forme présente dans l'intellect possible à l'*acies cogitantis* qui en extraira l'essence. Toute intellection serait finalement bâtie sur le modèle de la disposition du savant, c'est-à-dire sur le modèle de la mémoire : la *species* précéderait nécessairement dans ce cas l'activation de l'intellect qui la saisirait grâce à un processus d'apprentissage antérieur lui permettant de sélectionner les caractères quidditatifs de la représentation. L'activation de l'intellect serait dès lors comparable, inévitablement, à un procédé cognitif relevant de la connaissance abstractive, et donc à ce qu'Auriol appelle compréhension ou considération (*comprehensio/consideratio*).

Si la distinction 11 du deuxième livre des *Sentences* offre donc plusieurs arguments fondamentaux expliquant la promotion auréolienne du phantasme conçu par opposition au modèle représentationnel de la connaissance porté par la théorie des espèces – l'on mesure le nombre de postulats sous-jacents à cette opposition –, ce n'est pas le seul lieu dans lequel il s'exprime sur ce point. D'autres extraits permettent de comprendre que la promotion du phantasme passe chez lui par une réflexion opérée sur la catégorie de relation et le concept de similitude. Au sein de la distinction 9, l'une des plus prolixes en éléments permettant d'appréhender la noétique auréolienne et la constitution de l'esse *apparens*, Auriol explique que son refus des espèces intentionnelles provient d'un double rejet : celui de la relation comme catégorie réelle et celui de la similitude en tant que capable de provoquer l'apparition de l'objet.

⁵⁰⁵ *II Sent*, d.11, q.3, a.1, p. 129.

Tum quia nulla similitudo quae sit respectus vel relatio facit res apparere, est enim similitudo inter duo alba, et inter iustitiam existentem in voluntate unius iusti et alterius, et similiter inter grammaticam unius grammatici et alterius, nec tamen ista similitudo facit grammaticam aut iustitiam alterius apparere. Tum quia similitudo-relatio maior est inter duas animas vel inter duas albedines, cum sint eiusdem speciei, quam inter ipsam albedinem et speciem illius in oculo existentem, istae nempe non sunt eiusdem speciei ; claret autem quod anima non facit apparere animam, nec albedo albedinem ; unde relinquatur quod relatio similitudinis non facit res intellectui apparere.⁵⁰⁶

La relation de similitude n'a pas la capacité, en elle-même, de faire apparaître quoi que ce soit, d'abord et avant tout parce qu'il s'agit d'une relation. Seul l'acte de l'intellect possède donc ce pouvoir. En effet, selon Auriol, la relation de similitude ne permet pas le transfert de qualités d'un ordre à l'autre, du sensible au senti, dans la mesure où la similitude ne peut être qu'une relation, pensée par l'intellect, posant la ressemblance entre deux entités comparables dans l'être, la similitude étant d'autant plus parfaite que leur proximité ontologique est grande. De ce fait, la similitude n'est pas une propriété qui s'ajoute à la chose à la suite de sa comparaison avec une autre. Ainsi, une certaine blancheur *in rebus* peut être similaire à une autre blancheur *in rebus*, mais pas à proprement parler à l'espèce sensible de la blancheur, puisque cette espèce doit elle-même être comparée par l'intellect pour acter cette ressemblance, rejoignant ainsi l'argument du troisième homme. De la même manière, il est possible de comparer deux concepts de justice contenus dans deux intellects différents, mais pas d'en poser un qui serait « la » similitude de l'autre, en pensant la similitude comme une chose. Il faudrait en effet admettre dans ce cas que la similitude n'est pas une apparition de l'objet mais l'apparition d'une entité « copiée » dont il s'agirait ensuite de poser la conformité. La similitude n'est donc pas pour Auriol une chose, une propriété de la chose ou encore une espèce, mais bien au contraire une relation entre deux choses, posée par l'intellect et n'existant qu'en lui. De ce fait, elle n'est pas une entité probante pour penser la connaissance puisque, quoi qu'il en soit de la conformité de l'espèce à la chose, celle-ci ne peut être qu'inférieure à la relation de similitude qu'entretiendraient deux choses appartenant à la même espèce ontologique. En ce sens, deux choses blanches seront toujours plus similaires entre elles qu'une chose blanche et sa copie dans les puissances de l'âme, puisqu'elles sont ontologiquement distinctes et subissent donc nécessairement un amoindrissement de la relation de similitude. La correspondance terme

⁵⁰⁶ *I Sent*, d. 9, part. 2, p.8 (Electronic Scriptum).

à terme entre ce qui est et ce qui est reçu est menacée par l’hiatus ontologique entre ces deux entités. Dès lors, il faut que la chose elle-même apparaisse, ce qui est permis, selon Auriol, par le phantasme et non par une quelconque espèce.

Ainsi, selon lui, il n’y a qu’une seule manière correcte de penser les espèces, non pas en les distinguant en tant qu’entités indépendantes de l’intellection, qui permettrait la production d’une intellection en acte, mais en les distinguant uniquement selon la raison. Cette distinction de raison ne doit pas être entendue en tant que l’espèce et son résultat possèderaient deux êtres subjectifs différents, mais bien en ce qu’ils sont le même être sous une modalité différente. Il ne s’agit donc pas pour lui de nier absolument la pertinence de la *species*, mais bien de refuser la décorrélation entre elle et l’acte de l’intellect :

Sic igitur ad difficultatem dicendum, quod sicut species existens in memoria, vel medio vel sensu distracto per fortem imaginationem, vel in intellectu secundum ponentes eam differre ab actu. (In his enim omnibus remanet absolutum speciei absque hoc quod actu repraesentet, & exhibeat praesens objectum et tamen istud repraesentare species sola ratione different,) sic in proposito erit. Dato quod species non different ab actu realiter sed sola ratione scilicet solo actuali repraesentare praesentiam subjecti.⁵⁰⁷

Il n’y a donc aucune différence véritable, *realiter*, entre l’espèce et l’acte. C’est la même chose qui apparaît. Il n’y a pas, par exemple, d’espèce intelligible, comme l’on trouverait chez Thomas, conçue comme étant le moyen, le support, de l’intellection. L’espèce est l’objet intelligé lui-même en tant qu’il n’est pas actuellement intelligé. De ce fait, l’espèce est liée à la mémoire chez Auriol⁵⁰⁸. Elle n’est pas le suppôt permettant l’intellection mais l’objet déjà constitué par l’intellect en tant qu’il n’est pas actuellement sous l’*acies mentis*, en tant qu’il est susceptible d’apparaître *praesentialiter* mais qu’il ne l’est pas à ce moment précis. Chez Auriol, cette thèse demeure, des *Sentences* au *Quodlibet* – la citation permet de le constater –, et permet de poser ce refus de distinguer réellement l’espèce de l’acte comme étant l’un des traits constitutifs de sa théorie. Nous verrons en quel sens l’affirmation de ce que l’espèce est un contenu différant rationnellement seulement de l’acte permet à Auriol de faire coïncider espèces et phantasme dans la mémoire.

Ad primum ergo dicendum, quod species sive similitudo non est totalis causa, quod objectum habeat esse apparens, nec totale denominans, alioquin in medio, vel memoria

⁵⁰⁷ *Quodlibet octavum*, art. 3, p. 85 (éd. 1605).

⁵⁰⁸ La théorie auréolienne de la mémoire sera étudiée en troisième partie.

faceret objectum apparere : est ergo causa totalis constitutum ex potentia apprehensiva in debita dispositione existente, et ex ipsa similitudine. Et ideo quodcunque istorum trium deficiat scilicet species, vel apprehensiva potentia, vel dispositio exigita, non manebit esse apparens ; desinet enim esse, non per se et praecise, sed ad cessationem alicuius, quod erat increatum ipsi. Sic autem est, cum similitudine existente in intellectu possibili phantasma non est in actu conformi, tunc enim intellectus ratione suae debilitatis non est in dispositione exigita ad apprehendum, et ita remanet ibi similitudo, quod in potentia, non apprehensiva.⁵⁰⁹

De plus, l'on constate que l'espèce en tant que contenue par la mémoire ne possède toujours pas le rôle causal que certains précurseurs d'Auriol voulaient lui attribuer. Reconnaître un pouvoir causal de l'espèce dans la mémoire reviendrait selon lui à l'autoriser pour les espèces *in medio*, qui posséderaient donc en elles-mêmes la capacité de faire apparaître l'objet, conduisant l'homme à comprendre immédiatement tout ce qui tomberait sous son regard, ce qui est contraire à l'expérience. De la même manière, si les espèces avaient le pouvoir causal d'occasionner le souvenir, celui-ci serait alors parfaitement incontrôlable, chacun subissant les assauts constants des contenus de la mémoire, présents tous en même temps dans l'esprit. La *species* ne sera donc pas conçue par Auriol comme cause efficiente du souvenir. C'est la *potentia apprehensiva* qui aura ce rôle, en tant que constitutive de l'objet selon son *esse apparens*, permettant à la similitude stockée dans la mémoire sensible – c'est-à-dire produite après la perception de l'objet – d'apparaître à l'esprit. La *species* n'est donc pas une condition de l'intellection, mais uniquement du souvenir – nous y reviendrons – lorsque la *potentia apprehensiva* est actuellement disposée à la saisir. Elle ne précède pas le premier acte d'intellection mais y succède et permet sa réactualisation dans l'avenir. L'on note par ailleurs que lorsqu'Auriol mentionne le processus mémoriel, c'est le vocabulaire du phantasme qui est réintroduit, désigné comme étant ce qui est en puissance d'apparaître et demeurant possible dans l'intellect avant d'être saisi sous l'œil de l'*acies mentis*. Il faudra donc distinguer, pour la mémoire, la faculté elle-même, l'intellect possible et la transformation de la similitude en apparition. Néanmoins, il semble ici d'ores et déjà possible de poser une convertibilité entre espèce et phantasme dans la mémoire, dans la mesure où Auriol ne pense pas la conservation d'une similitude au sens du troisième terme situé entre l'objet sensible et l'objet intelligé, mais en tant qu'objet intentionnel portant les *rationes* en puissance d'être intelligées : elles sont la chose même selon son être connu, avant que cette chose ne soit actuellement présente à l'intellect. Même s'il emploie le terme de *species* lorsqu'il évoque la mémoire, Auriol paraît en

509 *Ibid.*, p. 87.

effet privilégier le terme de phantasme, qui est indifféremment employé pour désigner ce qui permet l'intellection et ce qui permet le souvenir. L'une des raisons que nous pouvons d'ores et déjà invoquer est le fait que la mémoire, chez Auriol, n'a pas affaire à des espèces intellectuelles mais bien à des concepts particuliers, et donc au phantasme.

Ces éléments doivent nous permettre de dresser un bilan partiel de la nature du phantasme chez Auriol, notamment en expliquant son rejet profond de la thèse selon laquelle un objet pourrait être en lui-même une similitude, un intermédiaire, permettant à l'intellect de connaître la chose elle-même. Ce refus semble tenir de la conception aurélienne de la relation, qui le conduira à résorber la similitude dans cette catégorie, en refusant de ce fait d'en faire une propriété de l'objet mais seulement un acte de l'intellect reconnaissant des qualités identiques dans deux objets distincts. Il semble en effet qu'Auriol soit particulièrement attentif aux conséquences de l'affirmation des *species* en théorie de la connaissance, dans la mesure où ces espèces seraient en elles-mêmes des entités relationnelles, définies comme tendant vers un *ad aliquid* que serait la chose même. Comme entités relationnelles, ces espèces n'auraient certes qu'un être dans l'âme, mais un être propre, autonome, qui ne serait ni le terme de l'intellection ni même son acte. De ce fait, que ce soit lorsque Thomas pose l'espèce comme étant abstraite du phantasme et *ce par quoi* l'intellect intellige en tant que forme de l'intellect possible ou lorsque Scot fait de l'espèce la *ratio intelligendi* de l'intellect, coagissante avec l'intellect, tous deux pensent l'espèce comme la matérialisation (bien que spirituelle) de la chose dans l'âme par le biais d'une entité de nature relationnelle. Cette entité est une similitude, la similitude la plus parfaite de la chose. Mais hypostasier la similitude récuse immédiatement la possibilité d'une identité entre la similitude et son modèle, dans la mesure où seul un jugement de l'intellect pourrait déterminer cette identité. Dès lors, la similitude constitue un écran entre la chose et l'intellect et l'objet de l'intellect n'est plus la chose même mais seulement son image. La similitude ne peut pas être la nature d'un être selon Auriol, ni même la propriété réelle d'une chose, et ne peut être issue que d'un acte de l'intellect lui-même :

Secundum hoc igitur patet quod similitudo et dissimilitudo sunt intervalla inter qualitates, non quidem in re existentia sed solum in anima objective, cum non sint nisi quaedam apprehensiones seu iudicia indistincta quidem quantum ad similitudinem et

conformitatem, distincta vero quoad dissimilitudinem et difformitatem. Variatur autem indistinctio et iudicium indistinctum secundum diversas qualitates.⁵¹⁰

Si le phantasme est une similitude, c'est donc au sens où il est un acte des puissances internes et constitue le passage à l'acte de la chose même en tant qu'être intentionnel particulier. Il n'est pas une émanation de la chose, mais une constitution de la chose selon un être qu'elle possède en propre. C'est la possibilité d'être intelligée qui constitue une propriété de la chose ; et plus qu'une propriété, c'est un mode d'être. Il n'y a donc pas lieu de penser le phantasme comme étant *une* similitude, mais seulement d'affirmer qu'il s'agit de la chose même sous un être intentionnel. L'usage du terme de similitude, chez Auriol, doit donc s'interpréter comme l'affirmation d'un être du phantasme qui serait le passage à l'acte des *rationes* contenues dans la chose et susceptibles d'être conçues. Être une similitude, c'est être la chose même sous la forme de son être conçu, identique à la chose sur le plan des propriétés, mais différant d'elle comme l'extra-mental diffère du mental, étant entendu que ces deux modes d'être appartiennent à la chose elle-même. Ce n'est pas l'extraction d'une forme ; ce n'est pas le *medium* de l'intellection ; ce n'est pas non plus ce par quoi l'on intellige ; mais c'est le mode d'être de la chose en tant qu'existante sous la forme d'un concept particulier dans l'intellect, concept pouvant être saisi sous un mode différent lorsque l'intellect s'y penche.

La connaissance ne doit donc pas être pensée sur le modèle de la relation, qui, selon nous, s'énonce comme un repoussoir dans la pensée d'Auriol. À la question formulée par Simplicius⁵¹¹, qui demandait de statuer quant à l'être des catégories pour déterminer si elles sont des choses, des concepts ou des mots, Auriol répond très clairement lorsqu'il s'agit de la relation. La relation est un concept, et il s'agit d'une intention seconde quand elle est pensée par l'intellect⁵¹². Cette intention ne possède donc pas son fondement dans la chose mais est obtenue par la réflexion de l'intellect comparant deux choses. Dès lors, qu'il s'agisse de connaissance intuitive ou abstractive, le résultat est strictement le même pour Auriol. L'intellect n'a pas affaire à une espèce ou une représentation de la chose même. Comme nous l'avons déjà évoqué, seul le mode d'accès à la chose même diffère, pas l'objet intentionnel. Même quand il s'agit d'abstraction portée par l'imagination, Auriol refuse de considérer qu'il s'agit d'une

⁵¹⁰ *I Sent.*, d. 30, fo 322ra (transcription réalisée par C. Schabel à partir du manuscrit Borghese, dont nous suivons donc la numérotation).

⁵¹¹ Simplicius, *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*, éd. K. Kalbfleisch, Vol. VII, Berlin, De Gruyter, 1907.

⁵¹² Auriol ne nie pas que l'estimative puisse y accéder, nous l'évoquons plus loin. Ici encore, l'*esse iudicatum* corrélat au phantasme permet à Auriol d'expliquer la perception du commun par les sens internes.

image ou d'une espèce : c'est toujours la chose même sous son être intentionnel, bien qu'elle n'apparaisse pas comme *praesentialiter*. Il n'y a donc pas lieu de poser une scission entre intuition et abstraction à partir de la possession ou non d'une espèce, dans la mesure où aucun de ces modes de connaissance n'implique de similitude de la chose, et donc *in fine* de relation à la chose. Han Thomas Adriaenssen l'explique fort bien.

This account would have my perception of Rome terminate at the city of Rome itself but my imagination of Rome at an inner image or species. But, Auriol objects, that means that when I imagine Rome, the object of my cognition is not the same object as when I sense-perceive Rome, which goes against his claim that intuition and abstraction “do not differ anyhow as regards their object.”⁵¹³ Thus, Auriol writes : [Imagination] does not occur via any kind of exemplar, or image, or any other object that someone who imagines beholds when cognizing. Otherwise the Rome that is imagined by the founder of Rome would not be Rome itself, but some image of it. On Auriol's own account, when I imagine, say, my father, the object of that act is my father himself, even though he is present to me in intentional or apparent being only : « the father who is imagined by me is the man himself posited in intentional being, not, indeed, a species, because then the imagination would not pertain to the thing, but to a species only ».⁵¹⁴

Ni l'intuition ni l'abstraction n'impliquent donc de similitudes ou d'espèces tenant lieu d'image de la chose. L'imagination ne se penche pas sur une image de la chose dans la mesure où le phantasme est en lui-même un mode d'être intentionnel de la chose. De la sorte, Auriol pose une continuité forte entre la chose extra-mentale et son être conçu, chaque étape de la cognition impliquant un mode d'être intentionnel de la chose, plus ou moins élaboré et plus ou moins universel. De ce fait, sur un plan ontologique, la connaissance ne peut être pensée comme étant une relation unissant la chose à l'intellect. La relation ne se produit qu'entre deux termes et est un jugement opéré par l'intellect.

Praeterea : illud quod ex se non habet proprias differentias et divisivas sed tantum ex alio non videtur habere esse in rerum natura ; sed sic est de relatione, quod secundum suam propriam rationem non videtur differre specificè, sed tantum per fundamenta, sicut patet de similitudine et aequalitate, quae differunt penes qualitatem et quantitatem ; et similiter

⁵¹³ Les citations sont extraites de la distinction 3 du premier livre des *Sentences*, p. 697-698 (éd. Buytaert).

⁵¹⁴ H.T. Adriaenssen, « Peter John Olivi and Peter Auriol », *art.cit.*, p. 89.

relationes secundi modi differunt penes potentias activas et passivas, in quibus fundantur ;
ergo relatio non est extra intellectum.⁵¹⁵

Ce qui n'existe qu'entre deux choses, selon Auriol, n'existe pas au sens propre. La relation étant pour lui un *intervallum*, une disposition existant entre deux choses, elle ne peut être considérée comme ayant un être *in rebus*. Tout ce qui dépend de cette catégorie possède de ce fait un statut d'intervalle et ne peut donc en aucun cas être réifié. La relation dépend des termes qu'elle unit. Elle ne possède pas de prédicats propres et se fonde uniquement sur les termes qu'elle unit et dépend de leurs prédicats, non des siens. De la même manière, la similitude et l'égalité ne sont rien en elles-mêmes. Elles dépendent entièrement de leur fondement et de l'intellect qui le pense. L'égalité n'est rien en soi. Il faut qu'un être soit mesuré comme étant long de deux pouces, puis qu'un autre être soit mesuré comme étant long de deux pouces, pour que l'intellect puisse déterminer les deux quantités comme étant égales. Mais la propriété n'appartient pas à l'égalité elle-même, qui est seulement l'opération de l'intellect actant la conformité selon la quantité de deux mesures qu'il a préalablement effectuées. De la même manière, la similitude est une relation comparant deux êtres selon la catégorie de qualité. Il ne s'agit pas d'un objet mais du fruit d'une comparaison entre deux objets dont l'on juge qu'ils possèdent une qualité identique, de la même manière que l'égalité ne résulte que d'un jugement portant sur des quantités égales.

Hoc autem potest a priori patere, quoniam patuit supra distinctione 27, quaestione 1, articulo 3, propositio 1, 2 et 3 quod relationes producentis et producti, non sunt aliud quam ipsummet producere et produci, nisi quod tunc concipiuntur per modum habitus et quietis, qui quidem modus non competit ipsi producere vel produci in se, immo magis oppositus, scilicet concipi per modum fieri et positionis causativae, quare non induunt modum relationum, nisi ex solo opere intellectus.⁵¹⁶

Chez Auriol, la relation⁵¹⁷ se résorbe dans l'action, ce qui vaudra pour lui dans la production du concept comme lorsqu'il s'agit de la Trinité. La production est un concept à penser comme « modum fieri », c'est-à-dire comme un verbe. Le fait d'avoir pensé la production sous le mode « quietis », c'est-à-dire sous forme d'un nom commun, a conduit selon lui à hypostasier ce qui n'est qu'un acte, et dès lors à penser la relation comme étant un objet

⁵¹⁵ *I Sent*, d.30, fo 318 vb, (transcription Schabel).

⁵¹⁶ *Ibid.*, fol. 322 vb.

⁵¹⁷ L'ouvrage d'Henninger, sur ce point, demeure fondamental. Cf. Henninger, M., *Relations : Medieval Theories, 1250-1325*, Oxford, 1989.

ontologique possédant un être *realiter* et pas seulement objectif. Il n'y a donc pas de représentation de l'objet qui mettrait en relation l'intellect et la chose par l'intermédiaire d'un *aliquid* qui serait tendu, de manière asymétrique, vers un des pôles. Il n'y a pas de représentation dans l'acte d'intellection dans la mesure où il s'agit d'une production -et non d'une relation-, d'une action aboutissant à l'actualisation d'un être en puissance, celui de l'*esse apparens*. Selon nous, la critique aurélienne de la représentation repose donc, au fond, sur sa critique de la relation, impliquant elle-même celle de la similitude. L'influence de la réflexion trinitaire est ici patente, puisque les réflexions d'Auriol récusant la pertinence de la catégorie de relation pour penser l'union et la production du Fils et du Verbe⁵¹⁸ sont ici réinvesties dans le champ noétique et le conduisent à des propos conférant à la relation l'être le plus amoindri possible.

Praeterea : Commentator dicit XII Metaphysicae quod relatio inter omnia praedicamenta est esse debilioris. Sed secundum eundem IV Physicorum entium quaedam sunt completa in quorum esse nihil facit anima, quaedam vero sunt quorum actus completur per animam, qui esse eorum completur ex actione animae, in eo quod est de eis extra animam, et talia sunt entia latentia quae non essent nisi in potentia, si anima non esset : et ait quod de talibus est tempus. Ergo relatio quae habet esse debilissimum necessario erit de istis entibus, quorum actus est ab anima fundamentum autem et potentialitas in re extra, vel non erit verum quod habeat esse debilius inter omnia.⁵¹⁹

La relation possède un être posé comme étant *debilius*, *debilissimum*, conception qu'Auriol emprunte ici encore à Averroès, dans ce douzième commentaire à la *Métaphysique* qu'il ne cesse d'invoquer. Un être complet est un être qui n'implique aucune action de l'âme pour demeurer dans l'être, ou qu'aucune action de l'âme ne vient compléter. Les êtres en puissance, latents, *latentia*, sont les êtres dont la complétude nécessite les puissances de l'âme pour parvenir à son acte. Auriol cite le temps, mais il semble bien que l'être apparent appartienne également à cette catégorie. L'être *debilissimum* fait partie de ces être latents et s'énonce comme étant contingent. S'il est *debilissimum*, il semble que ce soit dans la mesure où son fondement repose dans la réalité extra-mentale, mais pas son être. Au contraire de l'être apparent, il ne repose pas sur un mode d'être appartenant à la réalité extra-mentale mais non encore passé à l'acte. Au contraire, il est une opération réflexive dont le terme ne tient dans l'être qu'à la faveur du jugement, son existence extra-mentale étant nulle. Rien ne passe à l'acte

⁵¹⁸ Sur ce point que nous ne développerons pas, voir Russell Friedman : *Intellectual Traditions at the Medieval University : The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology Among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leiden, Brill, 2012.

⁵¹⁹ *Ibid.*, fo 324 va.

dans la relation que la relation elle-même. L'être apparent est, quant à lui, un passage à l'acte de la chose *selon* l'être apparent. Les deux êtres sont certes latents, mais pas au même sens, l'un ayant la réalité extra-mentale comme sujet, l'autre comme fondement – différence majeure que nous avons mentionnée plus haut.

Ainsi, la ressemblance dépend intrinsèquement de la relation, puisque la ressemblance est le résultat du jugement comparant deux êtres intentionnels selon leurs qualités similaires. Pour Auriol, ce jugement est effectué par la connaissance abstractive, puisqu'il se fonde sur deux intentions d'ores et déjà possédées par l'intellect, et les compare en faisant naître une intention seconde, la relation elle-même. Ce jugement n'est pas uniquement perpétré par l'intellect, Auriol affirmant que l'estimative est elle aussi capable de saisir des ressemblances, ce qui explique que les animaux reconnaissent leurs proies – nous y reviendrons. Il est donc nécessaire de différencier la relation au sens large de la ressemblance qui est une relation fondée sur la qualité. Il n'est pas nécessaire de posséder un concept intelligible pour penser la ressemblance si cette relation n'implique qu'une communauté qualitative (un mouton ne pourra pas penser la relation « être père de ») et ne se fonde dès lors que sur la perception de qualités sensibles jugées comme étant partagées par plusieurs êtres. La ressemblance est un concept de concept mais, selon Auriol, rien n'empêche qu'il soit produit par l'imagination à partir du moment où il n'implique que la sensibilité et la généralité. Il faudra revenir sur ce point en invoquant le rôle accordé par Auriol à l'estimative, que l'on voit d'ores et déjà très éloigné de celui que lui accordait Scot, et semblant plus héritier d'Albert et Bacon.

Certains commentateurs ont tâché de montrer que la thèse selon laquelle la relation était une relation de raison provenait d'Olivi⁵²⁰. Si Auriol est effectivement très proche d'Olivi sur le rejet des *species*, ainsi qu'on le constate dans la citation ci-dessous, il est néanmoins beaucoup plus difficile, selon nous, d'affirmer qu'Auriol emprunterait sa conception de la relation à Olivi, ne serait-ce que parce que ce dernier pense la Trinité selon ce modèle, ce que récuse Auriol. Effectivement, l'on peut lire dans le *De locutionibus angelorum* un excursus intéressant sur le rejet des *species*, laissant penser une inspiration possible pour les développements proposés par Auriol :

⁵²⁰ Cf. Alain Boureau, « le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi » in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, édité par Alain Boureau et Sylvain Piron, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

Quartum est quid fiet quando angelus in quem gigni debet hec species est ad alia totaliter conversus. Non enim, ut videtur, poterit in ipsum gigni nisi sit primo conversus ad speciem gignentem. Quid igitur fiet ut ab alio convertatur et excitetur, fiet ne alia species in ipso ? Sed tunc a quo fiet et in qua potentia fiet, et quomodo et a quo fuit conversa ad gignentem, hec quidem ab istis queruntur. Qui vero species existentes in acie cogitantium dicunt esse idem quod ipsos actus a difficultatibus istarum specierum et gignicionum sunt expediti.⁵²¹

Olivi affirme l'identité dans la connaissance de l'espèce et de l'acte sous une formulation que l'on trouve presque mot pour mot chez Auriol. Quand l'espèce est sous *l'acies cogitantis*, elle se confond avec l'acte lui-même. Mais, à notre connaissance, Olivi ne va pas jusqu'à poser la similitude impliquée par les espèces comme étant une pure relation de raison. S'il y a rapprochement entre deux doctrines, il est plus pertinent de montrer la proximité sur ce point entre Auriol et Hervé de Nédellec⁵²², ici encore, s'agissant de l'intentionnalité comme mode relationnel de connaissance. Il semble en effet plutôt que ce soit l'opposition marquée d'Auriol à Hervé qui permette d'expliquer sa position. Il faut en effet faire la différence entre une relation de raison qui ne signifierait que la manière dont la raison appréhende le fait cognitif (ce qu'Auriol revendique) et une relation de raison qui implique la vérité de cette relation, bien qu'elle ne soit pas autre chose qu'un être de raison, et il s'agit ici de la position d'Hervé de Nédellec. Hervé suit en effet Thomas d'Aquin en posant l'intentionnalité comme une relation de raison. Mais il va plus loin en ce qu'il récuse la fondation cette relation dans des propriétés qui seraient possédées par les deux pôles de la relation, à savoir celui d'être connu pour la chose et celui de connaître pour l'intellect. Selon Hervé, la relation de connaissance ne se fonde que sur une propriété de l'intellect, celle de la connaissance. Et c'est cette propriété qui va fonder dans la chose la propriété d'être connue. « The act of cognition founds the relation of cognition and so permits the converse-relation of intentionality to hold and to be founded on the cognized thing, but no real property in the cognized thing needs to be presupposed as the direct foundation of this converse-relation »⁵²³, explique Amerini. Auriol s'accorde avec Hervé en considérant qu'il n'y a nul besoin de poser une propriété réelle de la chose fondant la relation d'intentionnalité et que son être connu ne dépend causalement que de l'action de l'intellect lui-

⁵²¹ Petrus Johannis Olivi, *Quaestio de locutionibus angelorum*, Piron, S. (éd.) Oliviana [En ligne], 1, 2003, mis en ligne le 31 décembre 2003., p. 4.

⁵²² Ces analyses sont tributaires des propos de Fabrizio Amerini, in « Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality ». *Topoi* 41, 2022, p.159-169.

⁵²³ *Ibid.*, p. 166.

même. C'est donc uniquement par l'intellect que la chose est connue. Mais Auriol va refuser la préséance qu'accorde Hervé à la relation intentionnelle face à l'acte de connaissance lui-même, au sens où la première fonderait la seconde. Pour Auriol, poser la primauté de l'acte de connaissance signifie précisément que l'intellect n'entretient pas de relation avec la chose extra-mentale mais qu'au contraire il produit son être connu. Il n'y a donc pas besoin de poser une propriété naturelle de la chose permettant sa connaissance, mais il faut poser un mode d'être ne pouvant être activé que par l'opération elle-même de l'intellect, permettant de penser la coïncidence de la chose et de l'acte dans l'intellection. La théorie d'Hervé semble donc avoir conduit Auriol – par les difficultés qu'elle posait mais aussi par les distinctions qu'elle opérait entre la relation réelle, la relation de raison et le statut ontologique des pôles impliqués – à bâtir sa théorie aussi originale que novatrice. Finalement, dans le cadre de la connaissance, il paraît injustifiable de poser la moindre relation, la plus rationnelle soit-elle.⁵²⁴

Pour conclure cette explication, il nous semble possible d'affirmer que, pour Auriol, le rejet des espèces se fonde sur une réflexion profonde quant au statut des catégories aristotéliennes et leur applicabilité au modèle noétique. Ceci lui permet de statuer définitivement, puisqu'il n'y reviendra pas, en posant que la connaissance n'est en rien fondée sur une imitation ou encore une participation. L'espèce n'est pas une forme intervenant sur le mode de la similitude entre la chose et l'intellect, elle n'est pas ce qui contient la similitude ; seul le phantasme possède un rôle noétique prépondérant en ce qu'il est le porteur des *rationes* possédées en propre par la chose. La chose n'est pas le suppôt de la similitude, elle est bien celui des *rationes*, ces *rationes* ne passant pas à l'acte en vertu d'une relation aux facultés, mais devenant connues par l'action des facultés. L'on mesure donc l'écart qui sépare ici Auriol de Scot, qui pensait précisément la connaissance sur le modèle de la similitude et de la communication de la forme :

Ulterius ad propositum : Cum aliquid possit multipliciter participare perfectionem ab alio, actus cognoscendi sic participative se habet respectu obiecti sicut similitudo respectu cuius est. Non dico similitudo per communicationem eiusdem formae, sicut est albi ad album, sed similitudo per imitationem, sicut est ideati ad ideam.⁵²⁵

⁵²⁴ Sur les nombreux points communs entre la théorie de Pierre d'Auriol et celle d'Hervé de Nédellec, nous renvoyons à D. Perler, *Theorien der Intentionalität*, op cit., p. 301 et à J. P. Doyle, « Hervaeus Natalis on intentionality », art.cit., p. 279

⁵²⁵ *Quaestiones Quodlibetales*, q. 13, n. 39 (éd. Vivès).

Il semble donc possible d'affirmer que le *Traité* d'Hervé de Nédellec a ici joué un rôle fondamental dans la construction de la théorie aurélienne de la connaissance, la première, vraisemblablement, à rejeter purement et simplement la catégorie de relation pour penser l'intentionnalité, alors que cette relation semblait la définir par excellence. Nous marquons donc notre désaccord interprétatif avec Lukáš Lička, qui maintient la thèse selon laquelle Auriol bâtirait une théorie relationnelle de la connaissance. Selon lui, Auriol conserve une pensée intentionnelle fondée sur la similitude. Certes, l'on trouve des occurrences du terme, notamment dans la distinction 9 du premier livre des *Sentences* ainsi que dans le *Quodlibet*. Néanmoins, il faut veiller à ne pas supposer que toute occurrence du terme signifie occurrence du concept selon son acception traditionnelle. Systématiquement, Auriol ôte à la similitude tout ce qui fait d'elle une similitude, à savoir son modèle, son être, et son terme dans l'intellection. L'usage du terme ne doit donc pas laisser dupe, de la même manière qu'il nous semble difficile d'affirmer qu'Auriol défende un certain mode de connaissance relationnel :

In my interpretation, esse apparens not only involves a special, cognitive relation among the beholder, the thing, and the aspect under which the thing appears to the beholder (from the third-person perspective), but also incorporates a conscious, phenomenal ingredient into our cognitive experience (from the first-person perspective).⁵²⁶

Selon nous, il n'y a pas chez Auriol de « special cognitive relation », d'ailleurs difficile à définir, parce qu'il n'y a pas de relation du tout. Sur ce point, nous suivons donc plus volontiers les raisonnements d'Hamid Taieb, qui rejoignent notre propos lorsque nous évoquons la critique qu'Auriol opère d'Hervé de Nédellec. La seule manière de poser une intentionnalité qui serait relationnelle consiste à se référer à la façon que nous avons de la penser. En soi, la connaissance n'est pas relationnelle mais, pour nous, nous ne pouvons pas nous empêcher de poser la connaissance comme étant tendue « ad aliquid », vers la chose extra-mentale. Ce qu'il y a de relationnel dans la connaissance, c'est donc la manière dont on y pense, la façon dont on l'analyse, mais pas ce qu'elle est :

However, Auriol also holds that created cognition, since it is made up of a "likeness" of the object, a reproduction or a copy, entails a relation to the object. Yet, this additional claim does not imply an ontological enrichment of cognition. Indeed, since Auriol is a conceptualist about relations, when he holds that created cognition always comes with a

⁵²⁶ Lička, Lukáš, « Perception and Objective Being : Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects. », *American Catholic Philosophical Quarterly* 90 (1), 2016, p.49-76. p. 52.

relation, what he means, in the final analysis, is that created cognition can only be represented (that is, can only be thought about in a higher-order representation) as having a relation to its object. From an ontological point of view, created cognition remains absolute. As for God, since he does not intelligize with reproductions or copies, there is no relation to be posited in him anyway⁵²⁷.

De ce fait, ontologiquement, la relation n'est pas pertinente pour penser la connaissance mais il est impossible de penser à la connaissance sans penser la relation. Nous ne pouvons penser à la connaissance que comme connaissance de quelque chose qui n'est pas en nous, bien que dans les faits aucune relation ne nous unisse à la chose extra-mentale. Nous avons donc cherché à prouver que, pour Auriol, l'enjeu en noétique n'est pas de penser la nature de la relation unissant la chose à l'esprit, mais bien de déterminer ce qui se produit lorsque la chose extra-mentale apparaît sous la forme d'un concept et d'un mot, c'est-à-dire la manière dont s'articule le réalisme au conceptualisme. Si toute apparition de la chose sous son être apparent équivaut à l'apparition d'un concept qui est lui-même un mot, il faut expliquer comment cela peut être tributaire d'un mode d'être de la chose produit par l'action de l'intellect. Pour cela, il faut à nouveau interroger l'interaction entre les facultés de connaître, afin de déterminer plus précisément ce que signifie le concept, dans son rapport au langage et à la discursivité.

III. Dire

Auriol entretient un rapport très ambivalent au langage, que l'on pourrait penser hérité des conflits ayant opposé dans son ordre les partisans de l'intuition simple et les partisans de la discursivité. Henri de Gand, par exemple, pense l'intuition comme étant en dehors de tout langage, et comme étape permettant d'accéder à une connaissance discursive faisant apparaître le verbe mental. A l'opposé, Duns Scot – nous l'avons étudié – n'oppose pas l'intuition au

⁵²⁷ Taieb, Hamid, « What is Cognition ? Peter Auriol's Account ». *Recherches de Théologie Et Philosophie Médiévales*, 85 (1), 2018, p. 109-134, p. 131.

langage, parce qu'il pense la connaissance comme un acheminement vers un concept signifiant. Auriol aura donc à se situer au sein de ce débat, ce que le postulat d'un être apparent étant toujours en même temps un concept ne rendra pas toujours aisé. En effet, Auriol affirme régulièrement que ce concept est également l'expression d'un mot, *l'esse apparens* étant une « expression » de la chose. Il est donc difficile, chez lui, de délimiter précisément ce qui revient au langage, à la langue, ou encore au verbe mental. Il n'est pas possible de trancher immédiatement dans la mesure où toute intuition est intuition d'un concept, et d'un concept quidditatif quand elle est intellectuelle. De ce fait, Auriol considère que la discursivité n'intervient que dans un second temps, en composant et divisant, constituant un langage articulé. Mais certains passages laissent aussi entendre que ces actes ont lieu en deçà du langage, sans qu'aucune langue n'intervienne, et sans pour autant que l'on trouve une véritable conceptualisation du verbe mental. Il faudra déterminer si l'intuition simple et absolue s'oppose à l'abstraction sur le critère du langage. Par ailleurs, il faut comprendre s'il est possible de penser un langage qui ne serait pas immédiatement lié au discours, au sens où toute intuition serait langagière parce qu'elle profère en saisissant.

De la même manière, l'opération de signification doit être éclaircie chez Auriol. Une fois encore, il n'y a pas de véritable théorisation du lien entre le concept et le sens, bien qu'un grand nombre de remarques soient disséminées dans plusieurs distinctions. L'enjeu est donc de statuer sur l'articulation posée par Auriol entre la chose, son concept, le mot et la signification. Cela permettra, en un dernier temps, de poser la relation entre discours, connaissance et conviction, qui verra intervenir une troisième entité : la volonté.

1. La centralité du discours

Dans sa noétique, Auriol montre un rapport au langage éminemment paradoxal. Si, à première vue, il ne produit aucun discours portant explicitement sur le rapport qu'entretient le concept au langage proféré, n'y accordant par exemple aucune distinction ni question quodlibétale, ce dernier semble néanmoins occuper une place particulièrement importante dans sa théorie, tant dans sa méthode que dans son lexique. Auriol paraît en effet défendre la thèse

selon laquelle toute apparition de la chose selon son être apparent est en même temps l'apparition d'un concept sous la forme d'un nom, et cela bien qu'il ne bâtit pas de théorie du langage mental, ce qu'il nous faut tenter de comprendre. Par ailleurs, toute sa noétique semble trouver ses racines dans la réflexion autour du langage, pensant l'intellection comme « mot », « connotation » ou encore « lecture », et témoignant de l'influence de la pensée modiste – mais pas uniquement – sur ses analyses. Toutefois, ici encore, Auriol ne produit pas de véritable discours permettant de statuer définitivement sur le rôle et la valeur accordés au langage et à la signification dans sa théorie. Il est de ce fait nécessaire de revenir au texte afin de comprendre comment le langage peut apparaître à la fois comme si prépondérant pour penser la connaissance et pourtant si peu envisagé pour lui seul. Nous procéderons donc par conjecture, afin de bâtir une hypothèse vraisemblable concernant la théorie du langage qui sous-tend manifestement sa théorie de la connaissance.

a) *Verbum mentis*

Sans que l'on constate de variation de sa théorie sur ce point, Auriol affirme que toute apparition de la chose extra-mentale est une apparition de la chose même sous la forme de son concept, cette apparition étant le verbe mental lui-même. Ce dernier serait donc un mode d'être particulier de la chose, qui passe à l'acte uniquement à la faveur des puissances de l'âme et possède le statut baconien d'*esse reale*, tout en étant au principe d'une discursivité psychique permettant la composition et la décomposition des intentions selon une structure qu'il faudrait pouvoir faire émerger. Plusieurs questions se posent de ce fait : le verbe mental est-il un langage ? Comment s'articulent intuition et abstraction dans le cas du verbe mental ? Le concept est-il un mot ? Les réponses, disséminées dans le corpus aurélien, permettent de bâtir une hypothèse, bien que partielle, sur ces différents points.

Auriol pose sans ambiguïté la thèse selon laquelle le verbe mental est la chose elle-même en tant qu'intelligée.

Ex quibus patet quod verbum est res intellecta, conspecta, et scita, non intellectio actualis aut aliquid menti inhaerens.⁵²⁸

Le propos est néanmoins immédiatement précisé. La chose est ici intelligée, mais aussi appréhendée et sue, ce qui laisse supposer qu'Auriol vise ici la présence de la chose dans l'intuition, mais aussi qu'elle apparaît en tant que porteuse de propriétés. Si cette interprétation est correcte, le verbe mental possède pour fondement l'apparition d'une quiddité et serait donc, au moins en ce qui concerne son principe, pensé sous l'égide du nom commun. Dans le cas contraire, il est possible de supposer que le phantasme soit déjà de l'ordre du verbe mental, entraînant une distinction entre différentes manières de se constituer pour le verbe mental, soit par le nom commun renvoyant à l'essence, soit par le nom propre, soit par les noms communs renvoyant aux propriétés accidentelles de la chose. Auriol précise de plus que le verbe mental n'est pas l'intellection actuelle, mais la chose en tant qu'intelligée, ce qui semble de prime abord étonnant dans la mesure où il ne cesse d'affirmer l'indistinction, dans l'*esse apparens*, entre acte de l'intellect et chose connue. Certes, il ne peut s'agir d'une similitude ou d'une espèce, comme le suggèrent la formule « aut aliquid menti inhaerens » ainsi que nos développements précédents. Il faut peut-être donc d'ores et déjà comprendre que le verbe mental n'est pas uniquement constitué par l'intuition intellectuelle, mais qu'il est constitué par les puissances de l'âme tout entière, bien que le niveau de la perception sensible soit exclu *a priori* dans la mesure où il semble impossible que les sens produisent un verbe. La chose en tant que sue, appréhendée, intelligée, peut ici signifier la chose en tant que présente dans l'intuition mais aussi dans l'abstraction, au sens où la chose intelligée peut être ou vue (intuition) ou sue (abstraction analysant ses propriétés par le recours aux puissances de l'âme).

Il faut donc déterminer à quel niveau se situe la production du verbe, intervenant peut-être dès la constitution du phantasme. Sur ce point, Russell Friedman, dans l'ouvrage issu de sa thèse de doctorat, donne des indications précieuses pour notre propos : « when he says that Socrates is repeated, Auriol means it literally : both concept 'Socrates' and concept 'human being' are Socrates in intentional being or *esse apparens*. »⁵²⁹ Friedman mentionne ici, sans le préciser néanmoins, la thèse aurélienne de la concomitance, pour chaque opération intellectuelle, de l'intuition intellectuelle et d'une opération abstractive individualisante, toutes

⁵²⁸ *I Sent.*, d. 27, part. 2, p. 20 (Electronic Scriptorium).

⁵²⁹ Friedman, R.L., *Intellectual Traditions at the Medieval University : The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, 2 vols., Leiden, 2013., p. 535.

deux permises par l'actualisation du phantasme. Cela explique que toute perception d'une quiddité s'accompagne de la perception de l'individu la portant. Dès lors, il pourrait sembler que le verbe mental intervienne dès le niveau du phantasme, en ce qu'il permettrait la saisie des caractères individuels et communs sous la forme du concept. Néanmoins, cela semble difficile à soutenir en tant que tel dans la mesure où Auriol pense le verbe mental comme une opération de l'intellect lui-même, bien que le rôle des puissances de l'âme s'y affirme de manière forte. Le phantasme seul ne constitue pas un verbe mental, mais il faudrait pouvoir déterminer si les opérations conjointes de l'intellect et de l'imagination peuvent permettre cette constitution. Si, en somme, le verbe mental peut impliquer des *individua signata*.

Par ailleurs, Russell Friedman ne précise pas ici si le fait de voir apparaître Socrate constitue bien le fait de voir apparaître « Socrate », c'est-à-dire la capacité verbale d'énonciation du concept. Certes, les deux connaissances interviennent en même temps et sont pensées selon un régime d'interdépendance forte. Néanmoins, lorsqu'Auriol énonce, dans la distinction 2 du premier livre du *Commentaire des Sentences* sur lequel s'appuie Russell Friedman, l'apparition conjointe des deux concepts, il évoque l'opération de prédication et ne pose que la proposition « Sortes est homo », qui est donc une proposition formée par la connaissance abstractive, ce qui ne nous éclaire pas sur sa composition. S'agit-il d'un ordonnancement seulement de concepts ou également de mots ? Ces mots, s'ils existent, appartiennent-ils à un langage constitué ou à un langage idéal qui serait l'objet de la logique ? Plus loin à la même page, Russell Friedman montre que dans la distinction 2, Auriol prouve que l'apparition de la chose en tant que concept ne suppose pas nécessairement l'apparition des accidents propres de la chose ; par exemple il est tout à fait possible de poser l'apparition du triangle sans pour autant qu'apparaisse le fait que la somme de ses trois angles équivaut à deux angles droits, au contraire de la formule de la quiddité. Un triangle n'apparaît pas si l'on ignore qu'il possède trois angles, mais peut apparaître bien que la connaissance en demeure confuse. Il y a donc lieu de penser que, si toute apparition dans l'intuition intellectuelle suppose la possession effective de la quiddité, ce qu'Auriol semblait désigner tout à l'heure comme étant la chose en tant qu'appréhendée, toute intuition intellectuelle est immédiatement corrélée à une connaissance non seulement abstractive (c'est-à-dire susceptible de composer et décomposer le concept) mais aussi probablement propositionnelle, au sens où cette composition suppose la prédication et donc l'application correcte des règles de la logique. Il s'agit donc de déterminer si, chez Auriol, la composition implique la proposition ou non. Pour qu'une prédication soit correcte, il est en

effet nécessaire, selon Auriol, de poser l'équivalence entre l'essence et les propriétés de l'essence, donc d' « homme » et d' « animal rationnel ».

De plus, Auriol affirme également que le concept de l'essence est co-inclus dans toute conception des propriétés. L'essence est donc non seulement identique à elle-même mais toute pensée des propriétés implique en même temps, obliquement, celle de l'essence indifférente. Ainsi, Russell Friedman montre qu'il est impossible de poser la paternité indépendamment de l'essence dont elle dépend. Lorsque l'on pense la paternité, l'on conçoit en même temps – parce qu'il s'agit au fond du même concept simplement embrassé sous un aspect différent – l'essence dont elle dépend⁵³⁰. Ici, l'interrogation porte évidemment sur les prédicats trinitaires, mais selon Auriol, cela est valable pour toute prédication. Dès lors, toute conception suppose un enchevêtrement de différents modes de conception, tous dépendant de l'apparition initiale d'une essence indifférente objet de l'intuition. Ces différents modes de conception portent en puissance les opérations prédicatives permettant de poser les relations entre l'essence et ses propriétés. Cela semble être une première approche du verbe mental selon Auriol, valable uniquement pour les prédicats essentiels et les accidents propres. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, les prédicats strictement accidentels, tout comme les intentions secondes, ne peuvent être obtenus que par des opérations ultérieures impliquant l'abstraction et l'imagination et ne pouvant être pensées sans discursivité. Ici, il est plus difficile de statuer. L'intuition est-elle déjà une pensée propositionnelle, donc discursive, si toute pensée des propriétés de l'essence implique obliquement cette essence et que toute pensée de l'essence implique ses propriétés ? Il est difficile d'y répondre sans feindre d'hypothèse, dans la mesure où Auriol affirme conjointement que toute intuition d'une quiddité implique ses prédicats essentiels, mais aussi que la connaissance ne peut être pensée uniquement sur le modèle de la discursivité. Comment donc penser la co-inclusion sans penser une discursivité intrinsèque ? Cela est permis par la distinction des différents modes de concevoir et l'articulation entre intuition et abstraction, ainsi qu'en témoigne la distinction 11 du deuxième livre du *Commentaire*. Auriol dit que si la connaissance s'arrêtait à l'espèce de la rose, toute connaissance serait discursive, ce qu'il récuse. Le fait que la connaissance ne soit pas nécessairement discursive est dans ce

⁵³⁰ *I Sent*, d. 1, n. 67, p. 355, (éd Buytaert), citée par R. Friedman in *Intellectual traditions, op.cit.*, p. 536 : « Ex quo igitur concipiens paternitatem non addit solam rationem ad conceptum essentiae nec solam formalitatem, nec addit realitatem, necesse est dicere quod nihil addat. Ergo concipiendo essentiam, concipiebatur paternitas, et per consequens non potest essentia praecise concipi nec habet propriam unitatem.[...] Capit enim primo intellectus essentiam directe, et per co-inclusionem paternitatem, pro eo quod non sunt distinguibilia, sed trahuntur ad unam unitatem ».

cas un argument permettant d'invalider l'existence des espèces, ce qui montre qu'Auriol considère cette thèse comme évidente et indiscutable.

Item : intellectus, intelligendo rosam, aut sistit in specie rosae, aut procedit ultra ex specie ad res. Si primo modo, sequitur quod intellectus nihil intelliget de rebus ; si secundo modo, sequitur quod omnis actus intellectus circa res est discursivus ; quae ambo sunt falsa.⁵³¹

Il faut donc d'emblée faire valoir le fait que tout verbe mental n'est pas immédiatement discursif, ce qui peut sembler à première vue paradoxal. L'intuition intellectuelle semble être le mode de production des concepts primitifs – les essences indifférentes – qui seront ensuite intégrés dans des propositions. Il serait cependant un peu facile de poser une distinction entre intuitif et discursif permise uniquement par la simple présence ou absence de la copule. Ici, il semble plus pertinent d'y opposer la thèse d'une contraction ou d'une décontraction du concept, la prédication étant contenue en puissance dans l'intuition et attendant sa formulation. L'abstraction discursive aurait ensuite pour rôle de déplier ce qui est inclus. Nous verrons par la suite que la théorie scotiste pensant le concept comme confus ou distinct aura un rôle à jouer dans la perspective d'Auriol. Pour le moment, déterminer si l'opposition entre intuition et discursivité peut être plaquée sur l'opposition entre nom et proposition demeure difficile, et rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Nous pouvons seulement constater, à la lumière de ce qui a été étudié en première partie, qu'Auriol est ici plus proche d'Henri de Gand, qui récusait la possibilité pour l'intuition d'être discursive, que de Scot qui l'acceptait. Mais Auriol, comme en témoigne ici encore Russell Friedman⁵³² s'inscrit de plain-pied au sein de la tradition franciscaine en affirmant conjointement que l'acte intellectuel produit le verbe lui-même et que le mot parlé signifie la chose⁵³³. Il est cependant plus difficile chez lui que chez beaucoup d'autres de poser le lien entre le verbe mental et le langage, dans la mesure où il focalise son attention théorique sur la définition et la description du concept. L'articulation entre intellection, conception, signification et mise en mot ne peut qu'être rendue plus délicate lorsque l'on pose que l'esse *apparens* est la chose extra-mentale sous un mode d'être qui est celui du concept, et que le mot renvoie à la chose, qui est aussi un concept. S'agirait-il là d'une

⁵³¹ *II Sent*, d. 11, q.3, a.1, 129b (éd. 1605).

⁵³² *Ibid.*, p. 580.

⁵³³ Ce deuxième aspect sera étudié plus loin. Nous pourrions montrer que cette affirmation n'est pas dénuée d'ambiguïté chez Auriol, signifier la chose ayant également pour sens signifier le concept.

préfiguration de la théorie ockhamienne de la signification ? Le déterminer nécessite de reprendre l'explication à son point de départ.

En récusant la pertinence de la catégorie de relation pour penser la connaissance, Auriol s'interdit par là même de reprendre le schème scotiste qui distinguait trois types de relation, articulant de manière systématisée les différents rapports entre mots, concepts et choses : « Scot pense distinctement trois relations : la relation naturelle de causalité et de ressemblance, entre la chose et son concept ; la relation conventionnelle de dérivation et d'institution, entre le concept et les autres sortes de signes ; la relation de référence, entre les signes et la chose. »⁵³⁴ En refusant la relation de ressemblance entre la chose et son concept, Auriol les rend mêlées de manière indistincte au sein de l'intellect, la conception passive de la chose étant indissociable du concept lui-même. Il est donc impossible de déterminer ce qui, dans le concept, revient à la chose et ce qui revient aux puissances de l'âme ayant permis sa formation. En pensant la dérivation comme incluse au sein de la quiddité de la chose, toute essence portant immédiatement ses propriétés, il est également plus difficile de penser la prédication, notamment l'usage de la copule, qui semble supposé mais non effectué dans l'intuition. Enfin, en posant l'opération de référence comme renvoyant à une chose qui est aussi un concept, il devient difficile de penser la relation à la chose extra-mentale. Auriol accorde donc une primauté extraordinaire au concept, dans lequel semble se résorber toute la théorie de la connaissance, le pôle de la chose, qui le précède, comme le pôle du langage, qui lui succède, demeurant majoritairement hors du champ d'investigation, dans la mesure où enquêter sur leur statut revient pour lui à enquêter sur le concept lui-même. Il est de ce fait délicat de poser le statut du verbe mental, qui se résorbe lui aussi dans le concept. Faire émerger un certain nombre d'éléments demeure cependant possible, notamment par l'étude du lien posé entre verbe et cogitation.

L'étude du verbe mental offre à Auriol l'occasion de réaffirmer le lien profond qu'entretiennent connaissance intuitive et connaissance abstractive en énonçant la thèse selon laquelle le verbe est présent à l'âme en tant qu'elle cogite :

Secunda vero est quod ipsum verbum est in conspectu animae cogitantis, et hoc dicit in eodem capitulo, quod tanta est vis cogitationis, quod nihil in conspectu mentis est nisi unde cogitator [...] Tertia vero est quod verbum quod dicimus est illud quod cogitamus. Et hanc ponit XIV De 710 trinitate, cap. 7, dicens quod verbum sine cogitatione esse non potest,

⁵³⁴ O. Boulnois, *Être et représentation*, op.cit., p. 39.

cogitamus enim omne quod dicimus in illo interiore verbo quod ad nullius gentis linguam pertinet.⁵³⁵

Si toute conception, donc toute intuition, est d'ores et déjà un verbe pour Auriol, il devient visible que le verbe mental ne se limite pas à la production du concept. Le verbe dépend ici de la connaissance abstractive, au moins en ce qui regarde l'intellection, dans la mesure où il est lié au fait de « dire », et que la cogitation se pense ici dans la lignée d'Augustin qui la pose comme l'effort de la pensée discursive elle-même. Il faudra certes y revenir mais, lorsqu'Auriol parle de cogitation, le terme est souvent utilisé pour penser la discursivité en un sens élargi, ne se limitant de ce fait pas à l'intellect mais embrassant la *mens* dans son ensemble, comme le montre l'extrait ci-dessus. Le verbe est donc présenté comme étant « illud quod cogitamus », comme étant le contenu de la cogitation, cela quand nous le disons. Il faut donc conclure que le verbe mental est à la fois ce qui entre dans une pensée composée, et cette pensée composée elle-même. Il a donc à la fois trait à l'intuition qui produit les concepts et à l'abstraction qui les lie les uns aux autres. De plus, le verbe a lieu dans la *mens* entière et peut de ce fait intégrer des contenus de la mémoire qui entreront dans des compositions (permettant par exemple la comparaison) mais aussi vraisemblablement des concepts liant imagination et intellect, comme l'*individuum signatum*, désigné par la formule « hic », bien qu'Auriol ne le signale pas. Le fait qu'il lie ici immédiatement le verbe au langage, en énonçant que ce que nous disons est cela même que nous cogitons, semble également permettre d'affirmer que ce verbe mental prend la forme propositionnelle, ce que la référence à Augustin confirme, en posant le verbe comme étant un langage n'appartenant à aucune langue.

Cela s'avère néanmoins problématique, car Auriol a par ailleurs tendance à exemplifier les occurrences de verbe mental par l'énonciation d'un nom et qu'il pose l'apparition d'une quiddité en l'associant presque systématiquement à sa formulation dans une langue, tant et si bien que le concept possède deux modes (*modus quietis/fieri*), celui de nom ou de verbe, et entre donc par son mode de conception même dans une pensée propositionnelle. Sur le plan des puissances de l'âme, le verbe mental comme concept paraît donc être le contenu de l'âme en tant que ce qui est cogité, donc ce qui est susceptible d'apparaître aussi bien dans l'intuition, l'abstraction que l'imagination. Sur le plan logique, le verbe mental paraît être un contenu signifiant organisé selon des règles mais non articulé à une langue, à l'instar du verbe mental

⁵³⁵ *I Sent*, d. 27, part. 2, p. 19 (Electronic Scriptorium).

d'Augustin. Cependant, ce dernier ne l'articulait néanmoins pas au concept, comme le fera par la suite Ockham.

L'influence d'Henri de Gand est ici indéniable, qui semble avoir fourni le fondement de la théorie auréolienne. Scot fournit quant à lui plusieurs éléments lexicaux qui tireront les développements d'Auriol vers une pensée orientée selon des degrés de clarté plutôt qu'autour de la scission entre intuitif et discursif. Néanmoins, Auriol semble avoir tiré les enseignements de la théorie d'Henri, résolument orientés vers la pensée d'Augustin, et posant une opération préalable à toute discursivité tout en pensant un verbe mental qui ne repose pas sur une langue parlée. Revenir un instant sur la conception du verbe mental posée par Henri de Gand peut de ce fait permettre une meilleure circonscription de la pensée auréolienne.

Ad formandum autem in se de re ipsum quod quid est, expressum per definitionem, se habet intellectus noster active discurrendo via artis investigandi quod quid est, dividendo et componendo generi alterum dividendum, quousque habeatur convertibile cum definito, iuxta regulas artis definitivae traditae in II Posteriorum. Cum autem post simplicem notitiam rei iam dictam intellectus est in suo discursu iam dicto, actus eius dicitur cogitatio et est verbum, sed adhuc informe, non iam formatum, sed formabile quoddam. Cum vero, ultima differentia adiuncta, concipit definitivam rationem, illa est verbum in intellectu de re iam perfectum et formatum per actum eius secundum, ad quem se habet pure active, et in eo quiescit discursus intellectus, quia omnino perfectus est quoad notitiam simplicis intelligentiae de intelligibili incompleto, cognoscendo ipsum tamquam quid distinctum et determinatum.⁵³⁶

Pour penser la quiddité sous la forme de sa définition, il est nécessaire pour Henri, ce que l'on retrouve chez Auriol, d'opérer une opération de composition et de division. Henri pense donc la primauté de l'intuition simple, qui n'est pas encore un verbe, à laquelle succède une opération discursive de composition et de division, qui devient donc le verbe mental. Chez Auriol, l'intuition est d'ores et déjà un verbe dans la mesure où le verbe n'a, semble-t-il, pas besoin d'entrer dans la composition pour être considéré comme tel. Il suffit que le concept soit, c'est-à-dire que l'atome de la proposition soit constitué, pour que l'on puisse déjà parler de verbe. Ce qui caractérise en premier lieu le verbe, pour Auriol, n'est pas le fait d'entrer en composition mais le fait de pouvoir l'être, ce qui l'oppose ici à Henri, bien que le paradigme soit le même. Dans les deux cas, une intuition précède la discursivité. Cependant, pour Auriol

⁵³⁶ *Quodlibet*. VI, q. 1, (éd. G.A. Wilson, Opera Omnia, 10, Leuven, 1987), p. 14, cité par R. Friedman *Intellectual traditions, op.cit.*, p. 269. Nous suivons ici son analyse.

seulement, le verbe mental est déjà objet de l'intuition et le verbe n'est donc pas intrinsèquement dépendant de la discursivité, aussi étonnant que cela puisse d'abord paraître. Le contenu de l'intuition est *formabile* pour Henri, alors que chez Auriol l'intuition, dès qu'elle est sensible, est d'ores et déjà *formatio*, donc déjà verbe mental. Par ailleurs, l'on trouve également chez Henri le lien entre cogitation et verbe mental, de même que la proposition que nous évoquions tout à l'heure, ici encore tirée d'Augustin, voulant que le verbe mental soit non seulement ce qui est vu mais également ce qui est su, offrant la possibilité d'une interaction entre conception et discursivité pour penser les degrés du savoir.

[...] quando scilicet illud quod dixi volubili cogitatione iactari ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur eius omnimodam similitudinem capiens. Formatur autem de eo quod scimus intelligentia simplici, tanquam de memoria. Cum enim noster intellectus per diversas differentias sub genere discurrit investigando de re scita simplici notitia quod quid est eius, quam investigationem appellat volubilem cogitationem, investigatione eius completa habita ultima differentia quod appellat Augustinus pervenire ad id quod scimus, tunc primo interiora rei scitae deteguntur, ut per hoc tunc primo dicamur oculo intuitus pertingere sive pervenire ad ipsum scibile in vere ipsum sciendo, quod cum attingimus statim scibile ut scitum est actualiter et simplici notitia existens in memoria generat de se quasi subito collectis omnibus differentiis cum genere quod quid est, quod in ipsa intelligentia est quaedam notitia distinctiva et discretiva seu declarativa, quam « verbum » appellamus, in quo res ipsa existens ut explicata per partes, movet ipsam intelligentiam ut intelligat cogitando, non cogitatione volubili, qualis erat ante verbi formationem, sed stabili qua res perfecte cognoscitur et scitur.⁵³⁷

Henri pense une influence du discours sur la connaissance elle-même, en tant que le verbe mental constitue un acheminement vers le savoir, permettant par les opérations discursives de composition et de décomposition de penser ce qui n'était encore que confus lors de l'intuition première de la chose. S'il est donc vrai de poser, comme le fait Aurélien Robert, un changement important de paradigme à partir de Richard de Menneville⁵³⁸, qui pose la nécessité de l'inférence, de la discursivité, pour penser la substance, il n'en demeure pas moins que cela ne se limite pas à la substance mais vaut pour les deux *ousiai* grecques, du moins chez Henri de Gand et Pierre d'Auriol. Comme Auriol, Henri de Gand pense l'intuition comme un mouvement absolu, présentant de manière indistincte les différentes propriétés de la chose ; et, comme Auriol, il pense la nécessité d'une opération permettant de déplier ce qui est plié au sein de

⁵³⁷ *Summa*, a. 54, q. 9, in *ibid.* p. 268.

⁵³⁸ A. Robert, « The possibility of cognizing material substances », *art.cit.*

l'intuition. Ils diffèrent cependant l'un de l'autre en ce qu'Auriol pose que, dans l'intuition, il est déjà possible de penser le *quod quid est*, ce qui n'est pas le cas pour Henri. Ce dernier pense que la quiddité n'appartient qu'à la discursivité, en ce qu'elle se formule dans la définition ; Auriol, suivant en cela Scot, la considère comme la première entité saisie par l'intellect connaissant. Ici, l'important est surtout de concevoir que la manière dont Henri emploie le terme de cogitation est précisément celle qu'emploiera Auriol, ce dernier semblant hériter son lexique de l'interprétation qu'Henri propose d'Augustin.

En posant la cogitation comme *volubilis*, Henri montre qu'elle est permise à la faveur d'un mouvement réflexif, d'un mouvement de retour de l'intellect sur le contenu intuitionné. Nous retrouvons ces caractéristiques chez Auriol qui associe la cogitation à la connaissance abstractive se retournant sur les contenus de l'intuition pour les analyser et les décomposer. Cette réflexivité, chez Henri, n'engage que l'intellect. Pour Auriol, de la même manière, le verbe mental en tant que discursivement constitué est une opération de l'intellect.

De plus, en sens inverse, Henri semble défendre la thèse selon laquelle le discours influe sur la connaissance, et non seulement la connaissance sur le discours. Le verbe mental peut ainsi m'aider à revenir à ce que je sais, à *l'id quod scimus* d'Augustin. La réflexivité du verbe mental, chez Henri, permet de parvenir, certes, à ce que nous savons au sens de ce que nous avons intuitionné, mais aussi de revenir à ce que nous savons, la connaissance surgissant à la faveur du discours lui-même. Pour lui, il faut considérer à la fois qu'une intuition est nécessaire pour qu'un verbe émerge et que le verbe est capable de faire émerger une connaissance, dans la mesure où la réflexivité permet un retour à ce qui est su. Ainsi, le verbe mental joue un rôle dans le processus mémoriel. Et dans le texte, Henri fait peut-être allusion à l'expérience de la récitation des Psaumes chez Augustin, que l'on trouve aussi chez Auriol⁵³⁹. Le verbe mental est en effet nécessaire à l'acquisition d'un savoir susceptible d'être retenu ; dès lors, la trajectoire inverse est possible : la profération verbale (et visiblement ici en un sens langagier) permet le retour à *id quo scimus* entreposé dans la mémoire. Cela, Auriol le retiendra et, s'il refuse donc que l'intuition ne soit pas déjà la production d'un verbe, il pensera néanmoins selon un schéma relativement identique la relation entre discours et savoir, la pensée articulée, abstractive ou imaginative permettant aussi bien la fixation de ce qui est su que sa compréhension véritable, la levée de la confusion, ou encore la convocation du souvenir. Certains éléments, ainsi que le positionnement général de Pierre vis-à-vis d'Henri, sont perceptibles dès le *Proemium* du

⁵³⁹ Le passage en question sera étudié en troisième partie.

Commentaire des Sentences, dans lequel – l’on s’en souvient – Pierre travaille le lien entre intuition et abstraction, qu’il articule également au verbe mental.

Dicendum est, ad primum, quidem quod scibilitas non latet in propositionibus ratione vocum, sed ratione conceptuum. Et idcirco articuli fidei sub conceptibus terminorum, qui habentur a viatore, scibiles non sunt quocumque lumine dato, quo conceptus proprii de terminis habeantur. Tale autem lumen non esset nisi notitia quasi imaginaria de qua dictum est. Nec valet quod dicitur propositiones istas vel esse mediatas vel immediatas. Dicendum est enim quod sunt immediatae sub propriis conceptibus ; sub communibus autem et confusis conceptibus mediatas. Nec potest perveniri ad illud medium, nisi per lumen ducens in conceptus proprios, ex quibus, tamquam per media, propositiones illae sub communibus conceptibus possunt demonstrari. [...] Ad tertium dicendum quod illa media notitia scientifica, inter fidem et visionem, non potest esse nisi illa imaginaria, de qua dictum est in propositione.⁵⁴⁰

Le contexte peut ici nous permettre de comprendre qu’Auriol traite des propositions auxquelles la foi commande de croire. Selon un tropisme désormais habituel, Auriol commence par affirmer que déterminer les conditions de la connaissance, de la connaissabilité, ne doit pas être recherché dans les propositions considérées du point de vue des sons vocaux (*ratione vocum*) mais du point de vue des concepts. Mais affirmer que le concept prime ne doit pas permettre de conclure que la discursivité est sans importance dans la conquête du savoir. Ainsi, Auriol récuse d’abord la possibilité d’illumination au sens d’Henri de Gand, qui permettrait d’obtenir un savoir immédiat à partir de la seule possession du nom, sans que le concept soit rempli au préalable. Il est nécessaire, pour lui, de passer par l’abstraction pour parvenir à la *scibilitas* recherchée derrière le mot ou la proposition. Certes, un concept immédiatement clair est possible pour Auriol, qui permet la compréhension immédiate de la chose – bien qu’ici, dans le cadre de la foi, cela ne soit pas le cas. La possession immédiate est par ailleurs ici celle de la compréhension d’un article de foi et donc d’une proposition, laissant entendre – ce que nous avons déjà évoqué – qu’une intuition intellectuelle peut également avoir pour objet une réalité complexe conçue absolument et simplement. Si un concept propre est possédé, les propositions impliquées en découlent immédiatement, l’abstraction venant déplier ce qui a été produit sous une forme parfaite par l’intuition. Néanmoins, ce cas de figure est exceptionnel et Auriol revendique surtout la nécessité d’un recours à la médiation dans le cas de la production habituelle d’un concept confus. Dans le cas de Dieu, cela est d’autant plus nécessaire. Il n’est

⁵⁴⁰ *Proemium*, n.131-134, p. 212-213 (éd. Buytaert).

pas possible de penser la possession du concept propre sans recours aux propositions médiates, qui permettent de s'acheminer vers la compréhension par le truchement de la démonstration.

Dans cet extrait, Auriol s'éloigne donc autant d'Henri qu'il s'en approche. Récuser la possibilité d'une illumination passe chez lui par la mise au centre d'une proposition que l'on trouve chez Henri lui-même, et que l'on retrouvera également chez Scot, rendant le verbe mental organisé par une discursivité sous-tendue par la logique nécessaire pour parvenir à une connaissance pensée selon des degrés de clarté. Pour Auriol, la clarté du concept est, dans l'écrasante majorité des cas, voire tous les cas non miraculeux, tributaire de la capacité de l'esprit à former un discours mental sous la forme de propositions afin d'opérer les inférences permettant de gravir les degrés de clarification du *concept*. Le verbe mental possède donc un rôle éminent dans l'accès au savoir, d'abord parce qu'intuitionner un concept confus offre le fondement du discours explicatif, ensuite parce que le discours permet d'atteindre le concept « propre ». L'originalité majeure d'Auriol se situe de ce fait dans l'affirmation que ce verbe commence dès l'intuition, même confuse, même sensible, de la chose. Tout être apparent est un verbe mental, attendant la mise en discours par l'abstraction remplissant le concept.

Non obviat autem octava, verum est enim quod realiter loquendo intellectio est terminus actionis obiecti, et incipit impressio a re et terminatur ad intellectum ; intentionaliter tamen et iudicative dici non potest quin iudicium ab intellectu transeat super rem intra se insistentem, docet enim experientia quod rosa simpliciter, de qua constat quod in quantum huiusmodi non est extra, obiicitur praesentialiter et insistit in acie intellectus dicentis quod « omnis rosa est rubea », vel quod « rosa est flos ».⁵⁴¹

La formation du verbe mental discursif ne repose donc que sur une réalité intra-mentale constituée par les puissances de l'âme, ici par l'intuition intellectuelle permettant la saisie de la quiddité. Si le discours a donc pour objet la chose, il est important de comprendre qu'il s'agit de *l'esse apparens* de la chose et que le discours constitue une mise en relation de l'intellect et de l'objet intentionnel, le premier se penchant sur un contenu présent *praesentialiter* afin de pouvoir attribuer par la suite des prédicats possédés par l'objet, soit qu'il les implique en lui-même – comme le fait pour la rose d'être une fleur –, soit que cette implication ne résulte que d'une comparaison effectuée par la puissance abstractive – comme le fait de dire de toute rose qu'elle est rouge ou épineuse. L'ajout d'*omnis* suggère ici en effet que le discours est universalisant, ce qui ne peut être obtenu par le simple « dépliage » de l'intention intuitionnée.

⁵⁴¹ *I Sent*, dist. 27, pars 2, p.17 (Electronic Scriptum).

Le discours se fonde sur la rose présente intentionnellement : il est donc réflexif et abstractif, bien que l'intuition fournisse l'atome de ce discours, en posant les concepts quidditatifs et en co-incluant les concepts qui en dépendent, quand l'abstraction viendra par inférences et comparaisons complexifier la réalité intentionnelle par l'ajout de prédicats singularisants ou universalisants.

Et quod dicitur quod prout est in anima est quoddam fictitium, dicendum quod quantum ad absolutum non est fictitium, sed quantum ad huiusmodi esse, nam vera res habet esse fictitium et apparens. Nec propter hoc fit bis, sed idem fit in duplici esse : realiter quidem exterius in natura, intentionaliter vero in mente. Quod res in tali esse formato posita est verbum mentis nostrae. Secunda vero propositio est quod obiectum sic positum et formatum, ac dictum intra mentem ubi conspicitur, et ad quod cogitantis intuitus terminatur, est verbum mentis nostrae, de quo loquitur Augustinus vocando ipsum cogitationem, non qua cogitatur, sed quae cogitatur ; non formalem, sed obiectivam ; non formantem, sed formatam, sicut conceptus obiectivus et formatus, non actus intellectus qui format. Hoc autem patet duabus rationibus in oppositum arguendo inductis, quae innituntur auctoritate multiplici Augustini.⁵⁴²

Lorsqu'il développe sa théorie du verbe mental, Auriol rappelle que ce verbe, à l'instar de la chose intentionnelle, ne doit pas être pensé comme une fiction qui viendrait doubler la chose extra-mentale et s'énoncer comme un écran la dissimulant. Il montre qu'il ne faut pas confondre l'affirmation d'un double mode d'être et celle d'une espèce quelle qu'elle soit. Le double mode d'être est identique sur le plan des propriétés et ne peut dès lors être pensé comme une représentation de la chose. Fort de cela, Auriol pose par la suite la convertibilité entre *esse apparens* et verbe mental, en le théorisant comme le terme de tout discours. Le référent du discours n'est donc pas la chose extra-mentale mais bien le concept, affirmation qui sort sans le dire de la tradition franciscaine dans la mesure où ce concept est la chose extra-mentale sous le second mode d'être qui lui est propre. Auriol revendique donc l'héritage de Bacon tout en conservant une pensée aristotélicienne plus habituelle, et ménage habilement les deux partis du débat en tâchant de prouver que la querelle du référent repose sur une incompréhension du statut du concept. Le référent n'est pas la chose ou le concept, mais bien les deux, dans la mesure où ils doivent être pensés selon l'identité. De plus, le concept n'est pas ce par quoi l'on cogite mais ce qui est cogité. Il ne possède donc en rien le statut d'intermédiaire que l'on pouvait lui prêter mais constitue l'objet intelligé lui-même, la cogitation étant pensée comme un retour réflexif

⁵⁴² *Ibid.*, p. 18.

de l'âme sur elle-même manipulant ses propres contenus. Auriol énonce donc que le concept est ce qui est cogité objectivement et non formellement – comme l'espèce peut être la forme de l'intellection. Il est ce qui est cogité en tant qu'ayant été formé préalablement, c'est-à-dire en tant qu'*esse apparens*. Le discours s'appuie donc sur un concept déjà opératoire : ce n'est pas le discours qui rend la chose susceptible d'entrer dans une proposition. La difficulté demeure de savoir le rapport du concept au langage, bien qu'il apparaisse de plus en plus clairement que, chez Auriol, la proposition abstractive, dans sa forme première, soit un enchevêtrement de concepts en dehors de toute langue proférée. Le verbe mental semble donc être à penser, de manière privilégiée, sous le régime de la cogitation et non de la langue, bien que les opérations de composition ne puissent être pensées que comme afférant à la logique et permettant une prédication véridique. Un extrait de la distinction 27 se montre particulièrement éclairant sur ce point :

Sed istis non obstantibus, dicendum est sicut prius. Illud enim quod cogitamus, et quo formatur cogitantis intuitus, et quod est in conspectu animae cogitantis, et quod dicitur per cogitationem, et quod apparet in cogitatione, et quod est formata cogitatio, et quod vere scimus, et quod imago est in cogitatione impressa et formata ; illud inquam quod eiusmodi est non potest esse aliud quam res ipsa in tali esse obiective intentionaliter constituta in acie cogitantis. Illa enim sola cogitatur et ex ea formatur cogitantis intuitus ; illa est in conspectu animae intuentis ; et illa dicitur per cogitationem ; illa apparet in cogitatione ; illa est non formans cogitatio, sed formata ; illa vere scitur, et de illa est scientia ; illa imprimatur in ipsa cogitatione. Haec autem non competunt speciei intelligibili, aut actui intellectus, aut formae speculari reali accidentaliter inhaerenti, nullum enim istorum est quod cogitamus, et quod vere scimus, et cetera quae posita sunt ; sed solummodo res vera intentionaliter praesens aspectui cogitantis⁵⁴³

Si le verbe mental s'énonce dans la cogitation et se trouve articulé par ce mouvement de l'âme, Auriol n'a de cesse de revendiquer le retour nécessaire à *l'esse apparens*, dans lequel tout l'édifice de la connaissance se résorbe, la noétique auréolienne étant avant tout une théorie du concept et des modes du concevoir. De ce fait, le verbe mental semble constituer toute opération de l'esprit permettant la conceptualisation et la manipulation de concepts, tant et si bien qu'il n'y a finalement plus de limite, ou de différence, entre opération cognitive et verbe. De la constitution du concept jusqu'à la formulation de propositions scientifiques, tout l'édifice de la connaissance se trouve tenu par la constitution d'un *esse apparens* manipulé dans les

⁵⁴³ *I Sent*, d. 27, part. 2, p. 19 (Electronic Scriptum).

opérations abstractives de la cogitation. De ce fait, le verbe apparent paraît être l'entité noétique la plus transversale du corpus aurélien en ce qu'elle embrasse à la fois l'intuition intellectuelle et la connaissance abstractive, et peut-être également les puissances qui permettent la constitution intellectuelle de ces concepts : l'imagination et la mémoire. En effet, le verbe peut naître à la faveur de l'intellect à partir d'une intention stockée⁵⁴⁴, tout comme de l'imagination à laquelle l'intellect peut se coupler. Ce dernier aspect demeure néanmoins plus hypothétique, Auriol ne l'ayant que peu développé. Ainsi, ce que l'on cogite, ce par quoi est formée l'intuition, ce qui est sous l'attention de l'âme cogitante, ce qui est *par* la cogitation, ce qui apparaît dans la cogitation en ce qu'il est la cogitation formée, et ce que l'on sait véritablement⁵⁴⁵, tout cela se résorbe dans *l'esse apparens*. Soulignons la formulation très étonnante d'intuition cogitante, désignant vraisemblablement ici, puisque l'intuition n'est pas en elle-même discursive, l'intrication fondamentale de la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive chez Auriol. C'est ce qui, dans l'intuition, est immédiatement saisi dans un mouvement cogitatif de dépliement de ce qui est inclus dans *l'esse apparens* présent dans les puissances de l'âme. Le verbe mental, constitué dans l'intuition et déployé discursivement dans ce mouvement réflexif et abstratif qu'Auriol nomme cogitation, se résorbe donc finalement dans la théorie aurélienne du concept. Par-là, Auriol tâche de bâtir un système noétique reposant sur une cohérence interne forte, permise par la continuité, sans saut de nature mais simplement par une différence de degrés, entre toutes les puissances de l'âme.

Cette continuité permise par la prééminence du concept chez Auriol se matérialise dès le *Proemium* du *Commentaire des Sentences*, et trouve réaffirmée, à notre connaissance, sans subir de variations véritables.

Impossible est enim intellectum attingere rem active quin res
 attingantur passive, et ita passiva intellectio clauditur infra conceptum obiectivum, et per

⁵⁴⁴ Auriol concède en effet la possibilité pour la mémoire de faire émerger le verbe, en laissant toutefois la primauté à l'intellect. I Sent, d. 27, pars. 2, p. 21 : « Non valet quoque secunda, est enim sciendum quod actus intelligendi formalis gignitur a memoria, et per consequens obiectum in esse formato positum dicitur gigni a memoria causante intellectionem Et quia supra dictum est quod intellectiva potentia cum accidente illo reali, quod addit ad ipsam intellectio, duplicem habet habitudinem ad obiectum positum in tali esse : primam quidem activam, est enim id quo active obiectum accipit tale esse formatum ; secundam vero terminativam, est enim id cui dicitur et formatur. Prima autem habitudo est de genere actionis et complet rationem dictionis et locutionis activae ; secunda vero complet rationem intellectionis. Idcirco non est verum quod intellectio, sub ratione qua ab actu dicendi distinguitur, gignat huiusmodi esse rei ; et per consequens nec verbum producit. Unde absolutum intellectionis sub habitudine prima est active loqui et dicere ; exclusa vero habitudine illa pro tanto dici potest memoria, quod per eam praesto fit res in esse tali, per hoc quod induit habitudinem illam primam. Unde concedendum est quod verbum gignitur a memoria per actum dicendi. »

⁵⁴⁵ Ce dernier terme souligne l'influence d'Augustin et d'Henri de Gand.

consequens infra primam intentionem quae ponitur in praedicamento, in propositionibus ac demonstrationibus scientificis, et definitionibus ; scientia vero non aliter attingit res nisi definiendo, demonstrando, et propositiones formando. Quare manifestum est quod res, prout sunt scibiles, includunt conceptionem passivam.⁵⁴⁶

Cet extrait de la distinction 36 appuie notre propos. Auriol y montre que la chose elle-même inclut sa conception passive. Dès lors, tout l'édifice de la connaissance s'énonce comme une vaste opération de déploiement de ce qui est compris en puissance dans le primo-concept obtenu par la formation de *l'esse apparens* dans l'intuition, fruit de la conception passive de la chose elle-même et de l'activité de l'intellect. L'idée est donc ici que la chose – la première intention – l'ensemble des prédicats contenus dans les propositions – les démonstrations et les définitions – sont à penser comme étant fondamentalement identiques, seul le mode de concevoir les faisant différer entre eux. Cette continuité est permise par une propriété inhérente à la chose bien qu'actualisée par l'intellect, celle d'être connaissable. Cette connaissabilité est la capacité possédée par la chose de devenir verbe mental, donc d'être à la fois formée en tant que concept et intégrée dans une cogitation formant des propositions unissant des concepts.

Ainsi, lorsqu'Auriol décrit les étapes du processus intellectuel, il plaque le lexique du verbe mental sur celui du concept et sur celui des opérations intellectuelles. De ce fait, l'intuition est appelée *formatio*, en tant que formation de *l'esse apparens*, mais aussi *locutio*, en tant qu'énonciation de la quiddité dans le verbe mental, en tant que concept hors de toute langue. De la même manière, l'abstraction sera appelée *intellectio*, en tant que première mise en relation de l'intellect avec un contenu conceptuel, mais aussi *lectio*, en tant que mise en lien, dans le verbe mental, des concepts entre eux. Ces expressions s'énoncent comme parfaitement convertibles, ne différant que dans leur mode de conception de la réalité conceptuelle, de la même manière que tout usage des puissances de l'âme se résume *in fine* à une formation ou une manipulation de concepts. Soulignons par ailleurs que, chez Auriol, l'emploi du terme de *formatio*, qui est aussi une *locutio*, creuse l'écart théorique entre la pensée du *Doctor facundus* et celle de ses prédécesseurs. L'on se souvient que le terme de formation est désigné par Thomas comme étant l'équivalent chez Averroès de *l'imaginatio per intellectum*. La rupture est dès lors consommée, le verbe mental s'énonçant ici comme le nerf de la guerre. Si la formation est bien liée, pour Auriol comme pour Thomas, à la production d'une réalité intentionnelle, elle est cependant précisément pour Auriol ce que n'est pas *l'imaginatio per intellectum*, qui désigne

⁵⁴⁶ *I Sent*, d. 36, pars 1, p.13, (Electronic Scriptum).

la connaissance abstractive intellectuelle. Celle-ci doit à son tour être différenciée de la cogitation qui implique toutes les puissances de l'âme capables de proposer une pensée discursive.

Cum ergo dicitur quod intelligere est operatio immanens, dicendum quod verum est sub ratione qua est intellectio, cum non sit aliud intelligere quam sibi rem apparere ; non tamen verum est quin illud absolutum cui res apparent sit id cuius virtute res habeat quod luceat et appareat ; et ita eadem res dici potest « intelligere », et ut sic est actus immanens et omnino non transiens, et eadem res dici potest « formatio » sive « locutio », inquantum virtute eius habet res quod appareat obiective.[...]. Propter quod intelligere non est operatio transiens secundum suum formale, facere tamen rem apparere est actio transiens, est enim verbum formare.⁵⁴⁷

Cette convertibilité forte est visible dans cet extrait, dans un contexte où Auriol désire montrer que la connaissance est avant tout une opération immanente permise par le truchement d'un concept qui est la chose elle-même. Il insiste donc une fois encore sur le fait que la noétique doit être pensée comme une réflexion autour d'une réalité interne qui est le concept. Cette opération immanente de l'intellect est la constitution du concept appelée *formatio*, qui est aussi une *locutio*, et qui est la formation à la fois du concept et du verbe mental, les deux termes n'étant désunis que par une relation de raison et non par le référent qu'ils désignent. Ainsi, les degrés de la connaissance seront les degrés de clarté du concept et, de ce fait, les degrés de perfection du verbe mental. Selon Auriol, le verbe mental n'est pas, par essence, l'état de perfection de la connaissance. Un concept confus est toujours un concept, donc il est toujours un verbe, et la variation qualitative dans le degré de clarté ne doit pas occasionner un saut de nature. Le verbe est tout concept, pas uniquement un concept clair. Poser cette distinction rendrait en effet par ailleurs difficile de penser la différence entre ce qui est verbe et ce qui ne l'est pas. Auriol est donc ici plus proche de Scot que d'Henri de Gand, ce dernier ne considérant comme verbe que l'état de perfection noétique permis par la possession d'un concept parfaitement clos :

Quarto vero, quia dicit notitiam claram et distinctam tantummodo dici verbum, certum est enim quod in omni notitia gignitur verbum, vel perfectum vel imperfectum : in obscura quidem verbum obscurum, et in confusa confusum, in clara vero et distincta, distinctum et clarum, sicut Augustinus dicit V De trinitate, cap. 15 : « concedamus inquit (ne de

⁵⁴⁷ *I Sent*, d. 9, pars. 1, p. 23 (Electronic Scriptum).

controversia vocabuli laborare videamur) vocandum esse verbum etiam prius quam formatum sit, quia iam, ut ita dicam formabile est. » Unde quod concipitur realiter, dicitur foetus, aliquando tamen non perficitur, sicut patet in abortivis ; et eodem modo de verbo et conceptu mentali : sunt enim aliqui conceptus imperfecti et quasi abortivi, omnes tamen possunt dici conceptus et verbum.⁵⁴⁸

In fine, comme le mentionne Russell Friedman⁵⁴⁹, Auriol rejoint donc la perspective scotiste que nous étudions en première partie. Toute conception est un verbe mental, qu'elle demeure confuse, à l'état « fœtal », dans l'intellect, ou qu'elle soit arborescente et comprenant de plus en plus de prédicats permettant d'atteindre, dans un horizon sans cesse repoussé, la parfaite clôture de la connaissance véritable.

Le verbe mental, s'il semble bien constitué comme un langage obéissant à la logique, s'oppose donc aux langues proférées. Pour le moment, le statut du mot vis-à-vis du concept demeure donc à éclaircir, ce qui ne pourra être effectué que par une attention plus grande accordée à la théorie de la signification. Avant de pouvoir penser la signification en tant qu'elle-même, il est néanmoins nécessaire de revenir sur l'équivalence posée par Auriol entre le couple formé par l'intellection et la formation d'un côté et celui formé par l'énonciation et la lecture de l'autre. Ainsi, nous pourrions nous acheminer vers le lien unissant conception et signification.

b) Dictio, lectio et connotatio

En identifiant le verbe mental à la chose même en tant qu'elle est connue et en posant l'identité entre l'acte de connaissance et le concept lui-même⁵⁵⁰, Auriol produit une noétique aussi riche que minimaliste, qui réduit le nombre d'entités intermédiaires entre la chose et la science. Cette économie des moyens nous semble permise par une réduction des êtres réels considérés désormais comme des simples différences de raison (ainsi par exemple de la distinction entre le concept et l'acte), mais aussi par l'introduction en noétique d'un vocabulaire qui lui est à première vue étranger, celui de la théorie du langage et de la sémantique. La théorie

⁵⁴⁸ *I Sent.*, d. 27, pars. 2, p. 10 (Electronic Scriptorium).

⁵⁴⁹ *Intellectual traditions, op. cit.*, p. 584-585.

⁵⁵⁰ L'on se souvient que la distinction entre être objectif et être subjectif s'applique au concept lui-même, permettant de distinguer son caractère de concept, à savoir donc d'acte de l'intellect, de ce dont il est le concept (la rose, le cheval etc.).

d'Auriol serait donc bâtie sous l'égide d'un double modèle. Le premier modèle est celui de la perception sensible, héritant en cela d'Averroès et des perspectivistes, comme nous l'avons évoqué. Le second modèle est issu des théories baconiennes et modistes du signe. En pensant la connaissance sur le modèle du langage, Auriol ne produit pas une noétique versée dans la sémantique, mais produit une sémantique conceptualiste, dans la mesure où le procédé de signification et la mise en mot sont théorisés comme *modus concipiendi*. L'apport de la théorie sémantique, qui a donc inspiré Auriol tant et si bien que le lexique noétique devient celui qu'utilisait la théorie du langage, ne produit donc pas l'effet que l'on pouvait supposer : le concept n'est pas pensé en premier lieu comme un acte à portée sémantique, mais c'est parce que la sémantique se trouve plaquée sur l'acte de conception qu'elle devient pensable. Le *modus significandi* est plaqué sur le *modus concipiendi*, et non l'inverse. L'utilisation noétique du lexique tiré de la théorie du langage pousse Auriol à penser paradoxalement la signification comme une conception d'un certain type, et le mot comme un concept plutôt que le concept comme un mot. Néanmoins, avant d'entrer pleinement dans cette théorie de la signification, il est utile d'exposer les différents termes autour desquels cette opération, sous l'égide de la théorie du langage et de la mise en mot, est pensée.

Comme cela était perceptible dans nos propos précédents, Auriol conçoit la pensée comme une combinaison de noms, entrant dans des propositions dont la structure répond à celle de la prédication. Cette combinaison permet la constitution d'un verbe mental pensé comme un langage qui répond de la théorie de la proposition. La manière de concevoir permet à elle seule de déterminer ce que signifie le mot, et donc de poser qu'il s'agit par exemple d'un nom commun désignant une chose sensible, d'un verbe désignant l'action d'une chose sensible, etc. En somme – mais nous y reviendrons –, penser le concept comme un mot aboutit à penser le mot comme un concept. Chez Auriol, l'écart entre la conception et la vocalisation se rétracte, à la faveur également de la cohésion forte pensée entre connaissance intuitive et connaissance abstractive. Cela peut vraisemblablement expliquer pourquoi Auriol parle très peu des mots en tant que tels. L'attention aux concepts s'énonce comme nécessaire et suffisante. De ce fait, c'est d'abord la théorie de la connotation qui servira de matrice à la pensée du concept chez Auriol. Il est probable que cet usage provienne de la lecture de Bacon, qui pose une théorie du signe fondée sur l'analogie naturelle, aussi nommée connotation.

Et quando univoce significat, et tamen simul multa significat, declaravi quod naturaliter et non ad placitum significat illa. Et illa sic significata naturaliter sunt connotata apud theologos.⁵⁵¹

La connotation entre chez Bacon dans la théorie de l'équivocité. Elle est un mode de l'équivocité fondé sur une analogie reposant, au contraire de l'imposition « ad placitum », sur une relation naturelle entre le terme et ses différentes significations, ses co-signifiants pour reprendre l'expression de Bacon. Il n'y a donc qu'un seul terme, mais celui-ci renvoie naturellement à plusieurs *choses* avec lesquelles il entretient une relation de dépendance. Le premier signifié connotera de ce fait plusieurs signifiés connexes. Bacon l'explique plus amplement dans le *De signis* :

Nous rencontrerons pourtant d'autres modes de l'analogie, à savoir quand, une imposition unique ayant été faite sous un acte unique de signifier, plusieurs choses sont données à entendre par un mot, bien que l'imposition n'ait été faite qu'à une seule d'entre elles. Comme celle-ci est en relation avec de nombreuses autres, le mot se trouve en rapport avec toutes ces <autres> choses, et cela non parce qu'une imposition est faite à celles-ci, mais parce qu'elle est faite seulement à une chose qui se trouve dans une relation de dépendance nécessaire avec les autres. Dans un tel cas, le mot signifiera à plaisir la chose à laquelle il est imposé, mais il signifiera naturellement, et selon le premier mode du signe naturel, tout ce qui est donné à entendre à travers le signifié premier [...].⁵⁵²

La théorie de la connotation, dont nous ne détaillerons pas ici les différents modes dans la mesure où Auriol ne les réinvestit pas, est par exemple mise en œuvre lorsque nous pensons le mot « plafond », qui ne peut être présent à l'esprit sans que l'on pense également le mot « mur » dans la mesure où, naturellement, *in rebus*, tout plafond repose lui-même sur des murs. Mais la connotation est aussi pensable sur une relation naturelle de l'ordre de la logique ou de la grammaire. Ainsi, comme Bacon le souligne un peu plus loin, la connotation est également mise en œuvre quand le tout signifie les parties, ou quand une inférence suit naturellement la conception du mot, « par le fait que tout ce qui suit de quelque chose d'autre nécessairement et par une conséquence naturelle est donné à entendre par ce dont il suit ».⁵⁵³ Par exemple, Bacon explique que l'on ne peut penser « amo », sans inférer immédiatement le co-signifié de la

⁵⁵¹ Bacon, *Opus tertium*, A. G. Little, (éd.), Aberdeen 1912, xiv, cité par M. Fredborg, L. Nielsen et J. Pinborg in « An unedited part of Roger Bacon's Opus Maius : 'De signis' », *Traditio*, 34, 1971, p. 75-136., p. 76.

⁵⁵² *De Signis*, p. 201 (éd. Catach, Cesalli, Goubier, de Libera).

⁵⁵³ *Ibid.* p.203

première personne du singulier, ni penser « homo » sans penser le nominatif singulier, ni sans penser la catégorie de qualité. Ce qu'il est important de souligner, dans cette théorie baconienne de la connotation, c'est la simultanéité absolue entre la pensée du signifié premier et la pensée des co-signifiés par ce dernier. Cela aura un impact important sur la noétique d'Auriol. Il est impossible de penser le plafond sans penser en même temps le mur, ce signifié dépend intrinsèquement du signifié premier et surgit dès lors de manière indissociable et concomitante. Si Bacon applique cela à la théorie du signe, ces quelques éléments font déjà écho à certains aspects de la théorie aurélienne du concept. Lorsqu'Auriol reprend cette théorie de la connotation, il ne l'appliquera en effet pas à la sémantique, mais d'abord et avant tout à la structure intentionnelle du concept.

Chez Auriol, la reprise de la théorie de la connotation a d'abord trait à la conception passive⁵⁵⁴, que nous avons déjà évoquée. Selon lui, tout acte de conception implique un acte de nature connotative. Si Giacomo Fornasieri ne lie pas les développements d'Auriol à la théorie sémantique baconienne, il montre néanmoins que « Auriol thinks of just as the semantic property of some terms to have a primary and a secondary signification which are in fact implied, so that one cannot think of the former without also thinking of the latter. »⁵⁵⁵ Le concept chez Auriol, comme certains mots chez Bacon, possède la propriété intrinsèque de renvoyer à d'autres, ceci par sa constitution même. L'on se souvient que la conception passive était pour lui le moyen de supporter épistémiquement ses revendications réalistes, en stipulant que toute conception active impliquait la conception passive de la chose en tant que conçue. L'idée d'Auriol était alors de renforcer l'identité, dans sa définition de l'intention ou du concept, entre l'acte de l'intellect et le contenu objectif du concept. L'intention, chez lui, est aussi bien l'acte que son objet – nous l'avons expliqué – et il n'y a pas lieu de les séparer si ce n'est par une distinction de raison. De ce fait, le chose présente à l'intellect est absolument inséparable de l'acte de l'intellect qui fait d'elle une chose conçue. L'intellection est l'acte par lequel une chose acquiert le mode d'être connu, la conception devenant dès lors indissociable de l'être connu lui-même. La conception passive est ce par quoi l'intellect peut saisir la chose selon son être conçu : il est impossible de saisir une quiddité sans la saisir en même temps comme une chose en tant qu'elle est conçue. C'est ainsi, comme le souligne Giacomo Fornasieri, que l'on peut poser une prédication vraie, dans la mesure où la chose ne peut être

⁵⁵⁴ Sur ce point, G. Fornasieri, « Conception, Connotation, and Essential Predication : Peter Auriol's Conceptualism to the Test in II Sententiarum, d. 9, q. 2, art. 1 », *Analiza I Egzystencja*, 1, (54), 2021, p.81-126.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

séparée de son concept dans l'intellect. La prédication est une opération impliquant l'extraction de *rationes* qui appartiennent à la chose *in rebus* et à son être conçu.

De ce fait, la prédication ne s'applique pas immédiatement à la chose dans l'être mais organise les relations entre les *rationes* sur un plan intentionnel, la copule n'ayant pas pour rôle d'opérer un jugement existentiel mais simplement de lier des concepts dans l'intellect. Mais dans la mesure où tout concept connote la conception passive – c'est-à-dire le fait que la chose connue est un concept –, la prédication demeure vraie et s'applique à décrire la réalité extra-mentale. Ce n'est pas au fait que la chose soit un concept que s'applique la prédication, mais aux *rationes* que comprend le concept. Dire « Socrate est homo » est une prédication vraie si l'individu Socrate en tant que connu comprend dans son concept les *rationes* possédées similairement par d'autres individus répondant du concept *homo*. Le fait que la quiddité *homo* ne soit rien d'autre qu'un concept n'empêche pas la prédication vraie, dans la mesure où sa conceptualité est simplement *connotée* par le concept et n'appartient pas à sa définition première. Nous avons déjà évoqué ce point mais il illustre ici la manière dont Auriol reprend la théorie baconienne. Si chaque concept implique sa conception passive, c'est parce qu'il la connote. Il y a de ce fait deux manières de penser le concept : ce à quoi il renvoie *in recto* et ce à quoi il renvoie *in obliquo*.

Est enim considerandum quod sunt aliqua quae nihil dicunt nisi in recto, utpote homo, leo, et ceterae substantiae ; et sunt aliqua quae, cum hoc quod dicunt aliquid in recto, aliqua significant in obliquo, ut simitas dicit concavitatem in recto et nasum in obliquo, et similiter caro dicit substantiam propriam in recto et animal in obliquo, quia dicitur caro alicuius caro ; similiter etiam os, manus et similia connotant aliquid in obliquo, principale autem significatum est illud quod dicunt in recto.⁵⁵⁶

Selon Auriol, chaque conception de quiddité implique *in obliquo* la conception passive de cette quiddité. Cela signifie qu'à chaque fois qu'un être particulier endosse *l'esse apparens*, il connote en même temps le fait qu'il est conçu. Le concept signifie donc en premier lieu ce dont il est le concept, la prédication repose sur la *ratio* qui a été extraite dans la conception mais, *in obliquo*, le concept renvoie au fait d'être un concept, de la même manière que penser la concavité renvoie à la pensée du nez. Ainsi, Auriol pense la possibilité d'une prédication vraie, comme le souligne Giacomo Fornasieri, permise par le fait que la prédication ne vise

⁵⁵⁶ *I Sent*, d. 8, p. 14 (Electronic Scriptum), cité par G. Fornasieri, *art.cit.*, p. 98.

qu'obliquement la conception passive, et possède pour objet la chose même sous son être connu, qui est, rappelons-le, la chose elle-même. Tout concept est donc la chose même et connote la conception par laquelle il acquiert ce mode d'être. Ceci signifie que le concept de la quiddité n'implique pas en lui-même le fait d'être un concept, de la même manière que l'essence indifférente n'implique pas en elle-même autre chose que sa définition. La chevalinité, pour Auriol, implique les *rationes* permettant de circonscrire cette quiddité, présentes dans la chose et dans l'intellect. Mais, par connotation, l'humanité est un concept, au sens où l'on ne peut penser l'humanité sans penser en même temps qu'il s'agit d'un concept, bien que le concept d'humanité ne signifie pas cela en lui-même. L'on voit donc ici comment l'influence de la théorie avicennienne des universaux s'instille dans l'œuvre d'Auriol, lui permettant, par la rencontre avec celle de Bacon, de repenser la théorie de la prédication. Il applique la théorie baconienne de la connotation à la réflexion proposée par Avicenne⁵⁵⁷ lorsqu'il affirme que l'équinité est seulement équinité et renvoie ce modèle à la conceptualité elle-même dans le but de penser une prédication vraie sans pour autant poser un réalisme des universaux. Ce jeu d'influence permet donc à Auriol de bâtir un édifice logique particulièrement original et efficace, dans lequel la sémantique permet d'affermir à la fois le réalisme aurélien et la centralité du concept au sein de sa noétique. Il était difficile de penser en même temps et sous le même rapport l'identité entre la chose connue et son concept sans poser soit un réalisme des universaux soit un conceptualisme pur. La théorie de la connotation permet à Auriol de sortir de cette alternative dont il ne veut pas, par le recours à la logique d'Avicenne et à la sémantique de Bacon.

Ce procédé aurélien, malgré son originalité, peut être une fois encore lié au geste d'Olivi, qui a lui aussi posé la pensée comme équivalente au verbe et au concept. Penser conjointement la conception et la sémantique, que l'une influence l'autre ou réciproquement, est un mouvement suffisamment étonnant pour nécessiter sa justification, dans la mesure où cette tendance constitue l'une des nouveautés portées par les franciscains, qui trouvera son expression la plus déployée chez Guillaume d'Ockham. Certes, l'influence de Scot pourrait également être ici soulignée, bien que leurs théories diffèrent grandement sur ce point. Auriol suit comme lui ce mouvement de sémantisation du concept, et les développements que nous avons consacrés à Scot permettent de poser ces deux théoriciens comme des défenseurs d'une

⁵⁵⁷ L'influence d'Avicenne sur ce point est revendiquée dans le deuxième livre du *Commentaire des Sentences*, d. 3.

noétique se terminant dans le concept, portée par un modèle sémantique de la connaissance, organisée autour des trois pôles que sont la chose, le concept et le verbe, le concept étant la pièce centrale de l'édifice. La différence majeure tient au fait que, pour Scot, le verbe devient un concept lorsqu'il est parfaitement intelligé quand, pour Auriol, tout concept est un verbe et peut être pensé sur le modèle du langage, ce qui lui permet des audaces que Scot n'aurait pas pu penser, bien que ce dernier ait également fait usage de la théorie de la connotation, comme nous allons le voir. Scot pense que le verbe comble les lacunes de la conception pour parvenir à l'intellection parfaite. Le verbe et le concept se rejoignent *in fine*, mais ne font pas chemin ensemble. Auriol, au contraire, pense une convertibilité parfaite entre ces deux termes, lui permettant de repenser la nature du concept et l'entraînant vers la pensée d'une intellection qui serait aussi un langage, même dans sa forme intuitive la plus simple, puisque tout concept s'énonce comme une réalité duelle à caractère connotatif. Les conséquences sont peut-être même plus puissantes que cela, dans la mesure où la prééminence du concept chez Auriol est telle que l'on pourrait légitimement se demander si ce n'est pas finalement le langage qui devrait être pensé sur le modèle de l'intellection plutôt que l'inverse. Simplement, le fait de le comprendre aura nécessité l'itinéraire inverse, le langage aidant à penser l'intellection. Mais il est fort probable que, de la même manière que la perception est une aide pour penser l'intellection – bien que la dernière prime sur la première –, il en soit de même avec ce modèle sémantique.

Plutôt que de Scot, la sémantisation du vocabulaire de la connaissance chez Auriol provient donc peut-être plutôt d'un héritage olivien, dans la mesure où, chez Olivi déjà, l'acte de l'intellect, le concept et le verbe sont pensés comme convertibles, occasionnant un télescopage des lexiques et une attention forte à la portée verbale de tout mouvement de l'intellect, qui peut dès lors être pensé sur le modèle du verbe lui-même. Il semble en effet que, chez Olivi, ce soit le verbe qui permette de penser l'intellection plutôt que le contraire, tant l'influence du discours trinitaire devient patente. C'est du moins ce qu'affirme Robert Pasnau lorsqu'il en produit l'analyse : « On Olivi's view, then, conceptual thought does not require the formation of a concept ; the thought itself is the verbum or concept. »⁵⁵⁸

Si dicatur quod immo haec positio duplici ratione fulcitur : prima scilicet
 experimentalis, quia nos in nobis experimur nos in mente nostra formare novos conceptus et

⁵⁵⁸ R. Pasnau in *Petri Iohannis Olivi Tractatus de Verbo*, Franciscan Studies, Vol. 53, *Franciscan Philosophy and Theology*, part I, 1993, p. 121-133. Edition critique du texte p. 133-153.

plurium propositionum et conclusionum, qui conceptus in nobis postmodum manent et ad ipsos redimus cum talium propositionum volumus recordari, acsi in ipsis tanquam in speculis veritates huiusmodi propositionum speculari velimus. Constat autem quod conceptus est idem quod verbum in mente conceptum.⁵⁵⁹

Si la pensée est convertible, chez Olivi comme chez Auriol, avec le verbe et le concept, il devient dès lors possible de penser ces deux actes sous le même modèle, à charge de savoir lequel influencera l'autre. Chez Auriol, ce postulat accepté, il est très clair que l'identité se pense terme à terme, les degrés du savoir s'articulant aux degrés du sens⁵⁶⁰, la théorie de l'équivocité et de l'univocité s'appliquant à la distinction entre intention première et intention seconde (cette dernière ne connote pas sa conception passive, parce qu'elle ne renvoie pas à une chose), ou encore la proposition mentale infra-linguistique étant pensée sur le modèle de la langue.

L'application de la théorie de la connotation à la noétique n'a pas, nous semble-t-il, de défenseur avant Auriol. Le seul rapprochement nous paraissant pertinent se trouve chez Scot qui utilise la connotation dans sa théorie trinitaire et propose un lien entre connotation et connaissance, bien qu'il ne s'agisse vraisemblablement pas d'une caractérisation intrinsèque de sa noétique mais plutôt d'un *modus explicandi*, ce qui serait un usage beaucoup trop faible chez Auriol. Cela est visible dans la distinction 27 de l'*Ordinatio* qui a donc trait aux personnes de la Trinité. Scot y montre que les relations trinitaires sont à penser selon le modèle de la connotation, autorisant de ce fait un usage extra-linguistique de cette théorie du signe :

Ad tertium dico quod non sunt duo propria, sed idem, quia eandem relationem per se significant filius et verbum, licet alia connotent (scilicet filius naturam viventem, in communi, et verbum notitiam actualiter expressam). Ista connotata non semper sunt eadem, sed relatio passiva – significata – semper est eadem.⁵⁶¹

Ainsi, selon Scot, le Fils et le Verbe signifient en eux-mêmes la même relation, dans la mesure où ils possèdent la même essence. Mais ils connotent néanmoins deux propriétés différentes, l'un la nature vivante, l'autre la connaissance actualisée. Scot distingue donc ce que l'essence signifie par elle-même et ce qu'elle connote pour penser ce qui unit et distingue les trois *pôles* de la Trinité, ce qu'Auriol fera également malgré les différences théoriques qui les

⁵⁵⁹ *Ibid.* p. 144.

⁵⁶⁰ Nous y revenons dans la partie suivante.

⁵⁶¹ *Ordinatio*, I, d. 27, q.2, n. 90, p. 100, (Vat).

opposent. Peut-être cet usage de la connotation hors de son champ a-t-il permis à Auriol de distinguer par ce prisme ce qui revient au concept *per se* et ce qui en dépend *in obliquo*. L'essence implique les propriétés de la chose dont elle est l'essence, ses *rationes*, mais le fait que l'essence indifférente ou quiddité soit un concept n'est pensé que secondairement, bien que concomitamment. Cela n'est pas quelque chose que l'on ajoute comme le serait l'universalité obtenue à la faveur d'une réflexion produisant une intention seconde. La conceptualité est connotée par l'essence parce qu'elle ne fait pas partie de sa définition, bien que l'essence ne puisse être pensée sans la conceptualité. La seconde dépend de la première mais la première la cause nécessairement. L'on voit bien que le même mouvement d'esprit anime Auriol et Scot, bien que tous deux conçoivent très différemment la connotation. Il s'agit dans les deux cas de protéger l'essence de l'affirmation d'une relation d'identité qui conduirait à des contradictions (Socrate n'est pas un concept, le Fils n'est pas le Saint-Esprit) tout en revendiquant le caractère nécessaire de certaines propriétés de l'essence, impliquées sans être incluses et néanmoins non contingentes. Ce ne sont donc ni des propriétés de l'essence, ni des accidents, mais des connotations de l'essence.

Enfin, la thèse d'une intellection pensée sur le modèle de la connotation perdure dans l'œuvre d'Auriol et l'on retrouve des affirmations très similaires notamment dans le quatrième livre du *Commentaire des Sentences*, dans lequel Auriol semble offrir, dans le contexte d'une interrogation quant à la nature de la vision béatifique, un résumé particulièrement clair de sa théorie :

Tunc dico ulterius, quod intelligere non consistit in absoluto, et relatione media, non puto enim quod habitudo intellectionis ad objectum apparens, ut cui apparet, sit relatio media, sed est praecise quaedam connotatio eius, quod apparet, ut sic intelligere non dicat unum complexum ex absoluto et relatione ad objectum, sed dicat ipsum absolutum cum certo connotato, puta cum objecto in esse apparenti. Intellectio enim, ut est cui objectum apparet, et sic intelligere non est aliud quam habere formam absolutam cum aliquo apparenti connotato, quod sit ei apparens.⁵⁶²

La théorie de la connotation est ici utilisée pour réfuter le caractère relationnel de la connaissance, ainsi que nous l'avons signalé plus tôt. L'intellection en tant qu'apparition connote la chose qui apparaît, sa conception passive dans l'intellect, c'est-à-dire sa formation en tant que connue par les puissances de l'âme permettant son apparition effective à l'intellect.

⁵⁶² *IV Sent*, d. 49, a.1, p. 234. (éd. 1605).

L'intellection ne doit donc pas être pensée comme la relation entre un objet et une puissance, mais bien comme un acte absolu connotant un objet sous la forme de son être apparent, s'offrant par l'acte de l'intellect comme apparition.

Bien sûr, la théorie de la connotation sera aussi employée chez Auriol pour penser la signification, mais, là encore, c'est le *modus concipiendi* qui déterminera le *modus significandi* et non l'inverse. Nous y revenons plus loin. Pour le moment, poursuivons cette analyse en mentionnant les autres occurrences importantes de l'incursion de la sémantique au sein de la noétique. Ainsi que nous l'avons mentionné plus tôt, Auriol pense en effet deux actes différents de l'intellect, théorisés comme étant la *dictio* et la *lectio*⁵⁶³.

La distinction 9 évoque d'abord cette première étape appelée *dictio* comme suit :

Ex praemissis ergo colligitur quid sit dicere et intelligere in nobis et quid etiam in divinis. In nobis quidem « dicere » nominat intellectivam potentiam informatam reali similitudine obiecti, in quantum per eam capit res cognita esse formatum et apparens ; unde illa activa formatio, « dictio » seu « locutio » appellatur.⁵⁶⁴

Auriol pose la convertibilité, en nous comme en Dieu, des verbes *intelligere* et *dicere*, expliquant que tous deux renvoient au même acte, à savoir la formation de la chose selon son être conçu, la position dans la réalité intellectuelle de l'*esse apparens*. Pourquoi utiliser ce terme ? Il s'agit vraisemblablement de réaffirmer, en l'homme et en Dieu, la pure identité entre la chose et sa conception, ainsi qu'entre sa conception et son énonciation mentale. Si ce n'était pas le cas, sur un plan trinitaire, la production du Verbe deviendrait difficilement pensable, dans la mesure où, comme nous l'avons expliqué, le Verbe est le produit d'une action et doit donc être pensé à travers le modèle de la génération⁵⁶⁵, modèle qu'Auriol applique également à la genèse du concept dans l'esprit. Les deux termes sont donc convertibles : concevoir, c'est en même temps agir et produire, de la même manière que dire est à la fois agir et produire dans la mesure où toute diction implique l'acte de dire et le contenu de cet acte sous la forme d'un mot. Le modèle de la diction permet à Auriol de penser la formation du concept sur le modèle d'un acte qui trouverait sa fin dans l'acte même, et qui produirait par le fait même d'agir, sans que

⁵⁶³ Voir, sur ce point G. Fornasieri, *Teoria degli universali*, op.cit. p. 303 sq.

⁵⁶⁴ *I Sent*, d. 9, part.1, p. 13, (Electronic Scriptum),

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 12. « Ergo, quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur « conceptio », et res sic posita appellatur « conceptus », et « proles », et « partus ». Actus autem intellectus, in quantum aspicit in ratione producentis rem huiusmodi apparentem, in tantum appellatur « formatio », vel « expressio » vel « generatio », vel « dictio », vel « locutio ».

l'acte ne cause quelque chose d'extérieur à lui. En un sens, pour lui, dire est toujours faire. Tout acte locutoire produit une locution et l'acte par lequel celle-ci est produite est indissociable de l'objet produit. L'on ne peut concevoir sans concevoir un concept, donc l'acte est le concept lui-même, de la même manière que l'on ne peut dire sans dire quelque chose. La transitivité des verbes offre à Auriol une justification efficace d'un point nodal de sa théorie. Ainsi, lorsqu'il évoque l'idée de l'intuition comme *dictio* – puisque c'est bien de l'intuition comme position d'un *esse apparens* qu'il s'agit –, il reprend et réaffirme l'idée d'une conception comme acte de l'intellect seul, étant en même temps le concept lui-même, panachant de manière indissociable la production active du concept et la conception passive de la chose en tant que conçue, *per modum contenti*.⁵⁶⁶

Dans la mesure où cet acte produit un concept, Auriol peut par ailleurs affirmer que la chose formée est désormais un contenu de l'intellect, dans lequel il peut voir et qu'il peut lire. La *dictio* repose sur l'aspect actif de l'intellect, sur la formation par l'intellect d'un concept de la chose lui permettant d'être connue. Mais l'intellection possède aussi un aspect objectif, que Fornasieri nomme à juste titre la constitution d'un noème⁵⁶⁷, au sens où le noème est l'aspect objectif de cette production intellectuelle. Le dire insiste sur l'acte, la lecture insiste sur la connaissance qui est permise par cet acte, dans la mesure où la formation du concept implique que le concept soit connu, qu'il soit le concept de quelque chose. Auriol revient donc au sens étymologique de l'intellection pour poser ce second aspect de l'intuition d'un *esse apparens*. L'intuition permet l'apparition de quelque chose qui apparaît comme connu, et donc à l'intérieur duquel l'on peut lire :

Actus vero intellectus, in quantum est id cui res illa formatur et cui producitur in esse apparenti et relucenti, in tantum dicitur « intellectio », vel « intuitio », vel « visio ». Quod apparet ex nominum interpretatione, dicitur enim « intellectio » quasi « intus lectio », vel « collectio », pro eo quod obiectum formatum colligitur infra intellectionem ; dicitur etiam « intuitio » quasi « intus itio », et « visio » quasi « vadatio », pro eo quod mens intus itur, et vaditur ab obiecto, ut ita liceat loqui ⁵⁶⁸

L'acte de l'intellect peut ainsi être envisagé selon deux aspects. L'apparition, en tant qu'acte de l'intellect, c'est-à-dire en tant que constitution mentale d'une réalité objective, c'est

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 10 : « Conceptus autem remanet intra concipientem, et est a concipiente. Ergo res ut apparens dependet ab actu intellectus effective et per modum producti, et contentive et per modum contenti »

⁵⁶⁷ *Teoria degli universali*, op.cit., p. 309.

⁵⁶⁸ *I Sent.*, d. 9, part.1, p. 12 (Electronic Scriptum).

le dire. Mais chaque apparition, chaque acte de l'intellect, sont corrélés à la conscience de ce qui apparaît. À chaque fois que l'intellect agit, il produit effectivement quelque chose et c'est ce quelque chose qui est visé dans l'*intus lectio*. Si le concept en tant qu'intention est donc, pour Auriol, indissociablement acte et visée d'un contenu, ces deux aspects sont néanmoins distinguables à des fins explicatives. L'intellection, ou vision, ou intuition, c'est ici cet acte considéré à travers ce qui apparaît ; c'est le contenu noématique, indissociable de l'acte *realiter*, mais pensable comme distinct *rationaliter*⁵⁶⁹. Dans la mesure où l'intellect produit la chose selon son être apparent et que son acte est indissociable de ce qu'il produit, la chose est pensée comme *collectio* ou *intellectio*. L'intellect – ou plutôt la conception passive et la constitution du phantasme (*infra intellectionem*) – collige la chose, au sens où il unit des *rationes* sous l'unité d'un acte simple et absolu lui permettant immédiatement de « lire » le concept. De ce fait, toute apparition permet non seulement de former tel concept mais aussi de le connaître. L'intellect rassemble la diversité des *rationes* sous l'unité du concept, voit le concept et lit l'intérieur du concept.

Par les emprunts effectués au sein de la sémantique et de la théorie du langage articulé, le vocabulaire utilisé par Auriol lui permet donc de faire droit à l'indéniable nouveauté de son approche sémantique. La théorie de la connotation, de même que celle de l'intellection comme diction, s'avèrent en effet particulièrement efficaces pour penser une réalité intellectuelle à la fois unique et duelle, que ce soit du côté de l'intention – mélange entre une quiddité et une conception passive – que de celui de l'intellect – à la fois instance de formation et de saisie compréhensive du concept. Le langage s'énonce ainsi comme un moyen privilégié de penser l'unité du multiple, que ce soit grâce aux relations entre le signe et le sens ou à celles entre le signifiant et le signifié (pour appliquer des catégories anachroniques.)

⁵⁶⁹ *I Sent*, d. 3, n.50, p. 709 (éd Buytaert), réf signalée par G. Fornasieri in « 'Intelligere formaliter solum connotat aliquid ut apparens' Peter Auriol on the Nature of the Cognitive Act », *Rivista di Storia Della Filosofia* 1 (1), 2021, p. 24-49. : « De ratione autem eius prout est intelligere est secunda habitudo, videlicet sibi apparere vel esse id cui est in prospectu ; intelligere namque dicitur 'intus-legere' et quasi intra se capere apparentiam objectivam ».

2. Itinéraire du concept à l'assentiment

Si le lexique sémantique trouve chez Auriol son expression privilégiée, non pas dans la théorie de langage mais bien en noétique, le lien posé entre le concept, le sens et le mot pourrait devenir plus difficile à concevoir, dans la mesure où la pensée d'Auriol se caractérise avant tout comme une « réduction au concept ». De ce fait, la sémantique auréolienne, plutôt qu'elle n'influence la noétique, se trouve au contraire placée sous sa tutelle, le mode de concevoir primant chez Auriol sur le mode de signifier, tant et si bien qu'il devient nécessaire de déterminer si maintenir une distinction entre ces deux expressions conserve sa pertinence. Il faudra de ce fait étudier le lien qu'entretiennent conception et signification, en tâchant de reconstituer – autant que faire se peut en l'absence de textes statuant clairement sur ce point – l'itinéraire menant de la conception de la chose à la formulation verbale d'une proposition. Il faudra également revenir sur l'effet de la proposition dans l'esprit du sujet connaissant. Si toute connaissance débute par la formation d'un *esse apparens* pouvant entrer dans une proposition composée par le verbe mental, cela ne dit rien de l'attitude propositionnelle du locuteur qui, à ce stade de notre analyse, semble connaître sans juger. Nous finirons donc cette reconstitution de l'aspect discursif de la pensée d'Auriol en élucidant la manière dont la proposition peut conduire à l'assentiment de celui qui la prononce.

a) *Modus concipiendi et modus significandi*

Auriol partage avec la Scot la conviction profonde du caractère signifiant du concept, et l'exposé précédent a permis de montrer que tous deux partageaient la thèse selon laquelle la connotation s'énonçait comme un moyen efficace de rendre compte des modes de signification du concept, bien qu'Auriol se soit avéré plus proche de Bacon que de Scot. Une illustration de cette opposition sur fond d'accord peut être donnée par l'évocation de leurs positions respectives à l'égard des transcendants, permettant d'introduire la théorie auréolienne de la

signification dans son articulation aux modes de conception. Lauge Nielsen, dans la présentation d'une rare clarté qu'il propose de la pensée d'Auriol, explique ainsi :

While Scotus viewed the transcendentals as formally distinct, Auriol held them to be only rationally so. In Auriol's parlance, words such as « being », « good », and « one » have the same signification, i.e., the truly existing thing, but differ with respect to connotation, i.e., some other entity or standard that the particular thing is being compared to or viewed together with.⁵⁷⁰

Selon Auriol, les mots désignant les transcendants, à l'instar de l'étant, de l'un ou du bien, possèdent tous la même signification au sens où ils renvoient tous à la même entité, à la même chose, mais diffèrent sur le plan de la connotation, dans la mesure où chacun implique un réseau d'êtres qui en dépendent selon un certain mode, à l'exclusion des autres. L'étant est le transcendantal dont la connotation s'énonce comme étant la plus large, mais le bien, par exemple, renvoie aux mêmes étants *en tant qu'ils sont bons*. Ainsi, sur le plan de la signification, il semble que chez Auriol le mot renvoie à la chose, entérinant de ce fait l'innovation de Bacon que nous avons expliquée plus haut. Cela n'est en réalité pas si simple, dans la mesure où la chose connue est et demeure la chose même selon Auriol. De ce fait, il faudra distinguer, dans cette théorie de la signification, différents degrés de conception ou plutôt différents modes de conception, articulés à la théorie de la connotation. Chaque saisie d'un concept implique, l'on s'en souvient, la saisie d'une quiddité, qui connote la conception passive de la chose extra-mentale : chaque concept signifie de ce fait la chose extra-mentale. Néanmoins, cette quiddité peut à son tour être envisagée sous différents aspects, permettant la production de nouveaux concepts, qui posséderont alors un schème connotationnel différent, conservant les acquis de la première intention mais ajoutant de nouvelles *rationes* au concept acquis. Par-là, la signification du concept reste la même, au sens où le concept continue de renvoyer à la chose en tant qu'elle est connue, mais il y renvoie d'une manière différente. Le lien entre mode de conception et mode de signification apparaît donc ici déjà dans toute sa complexité, la conception déterminant visiblement la signification cela bien qu'un mode de conception différent n'aboutisse pas nécessairement à une signification différente. Il est donc nécessaire de reprendre les fondements de cette affirmation paradoxale afin de comprendre la relation posée par Auriol entre conception et signification.

⁵⁷⁰ L. Nielsen, « Peter Auriol », *art.cit.*

Pour ce faire, il peut être utile de revenir à Scot, dans la mesure où il s'avère être le premier penseur à avoir bâti, du moins si l'on suit les propos d'Olivier Boulnois⁵⁷¹, une armature conceptuelle si intrinsèquement liée à la théorie de la signification. La distinction 27 de l'*Ordinatio* fournit à ce titre un passage éclairant énonçant le rapport qu'entretiennent chez Scot le mot et le concept, dont nous retrouverons les échos dans la théorie d'Auriol.

Ad secundum. Licet magna altercatio fiat de « voce », utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie est res. Sunt tamen signa ordinata eiusdem signati littera, vox et conceptus, sicut sunt multi effectus ordinati eiusdem causae, quorum nullus est causa alterius, ut patet de sole illuminante plures partes medii ; et ubi est talis ordo causatorum, absque hoc quod unum sit causa alterius, ibi est immediatio cuiuslibet respectu eiusdem causae, excludendo aliud in ratione causae, non tamen excludendo aliud in ratione effectus immediatioris. Et tunc posset concedi aliquo modo effectum propinquiorem esse causam effectus remotioris, non proprie, sed propter prioritatem illam quae est inter tales effectus ad causam ; ita potest concedi de multis signis eiusdem signati ordinatis, quod unum aliquo modo est signum alterius (quia dat intelligere ipsum), quia remotius non signaret nisi prius aliquo modo immediatius signaret, – et tamen, propter hoc, unum proprie non est signum alterius, sicut ex alia parte de causa et causatis.⁵⁷²

Scot revient ici sur les querelles contemporaines visant à déterminer si le son vocal est un signe renvoyant à la chose ou bien au concept, et se range immédiatement dans le camp des défenseurs d'un signe pensé comme signe de la chose, s'éloignant de ce fait de la théorie aristotélicienne posant les mots comme symboles des *pathemata* de l'âme. Scot précise que le mot doit être considéré comme un ensemble composé de parties n'entretenant pas entre elles de rapport de causalité mais causant toutes un effet particulier, à savoir la signification. Ce ne sont donc pas les signes écrits qui causent le langage vocal ni langage vocal qui cause le concept, mais ces trois instances sont ordonnées à un même signifié qui est la cause de leur signification. Ce signifié unique est la chose. La signification, chez Scot, est si tributaire de la chose qu'il prend soin de réfuter l'assertion posant qu'un signe puisse avoir pour signification un autre signe, dans la mesure où il en dépendrait, comme l'on pourrait par exemple penser que l'adjectif blanc renvoie d'abord au nom commun blancheur avant de renvoyer à un accident de la chose. Il n'en est rien, selon Scot, dans la mesure où la signification est prioritairement ordonnée à la chose, il faudra donc en ce sens admettre que le blanc et la blancheur renvoient tous deux à la

⁵⁷¹ *Être et représentation, op.cit.*

⁵⁷² *Ordinatio I*, d. 27, q. 2, n.90, p.97 (Vat).

même entité, les deux concepts étant causés par la même qualité conférant au concept son sens, bien que les deux concepts diffèrent selon leurs modes, l'un renvoyant à la chose selon sa quiddité, l'autre selon sa dépendance accidentelle à l'égard d'une substance donnée. Dans les deux cas, la même réalité est visée, la signification est donc identique, interdisant la position d'un rapport causal entre les deux termes.

Auriol, au premier abord de sa théorie, semble concevoir le langage de la même manière, en renvoyant le mot et le concept à la chose, et en énonçant que les modes de concevoir influent seulement sur la forme grammaticale du mot, mais en rien sur sa signification, ainsi que semblait le suggérer sa théorie des transcendants, suivant donc la règle scotiste là où son auteur y voyait une exception. Cela est par exemple visible dans la distinction 8 du premier livre des *Sentences*, dans laquelle Auriol énonce brièvement l'articulation du concept à la signification :

Praeterea, ita se habet esse ad essentiam, sicut se habet conceptus alicuius rei significatus verbaliter ad conceptum eiusdem rei significatum nominaliter, et e converso. Esse enim et ens et essentia se habent sicut cursus et currere et currens, et sicut flos, floritio et florere. Sed eadem intentio et eadem ratio clauditur in conceptu importato per nomen et importato per verbum. Nec illi duo conceptus aliquo modo differunt ratione, sed tantum in modo concipiendi eandem rem et rationem.⁵⁷³

Auriol, fidèle en cela à sa méthode, propose une nouvelle analogie stipulant que la relation de l'être à l'essence se pense sur le modèle de la relation entre le concept d'une chose signifiée sous la forme d'un verbe et le concept de cette même chose signifiée sous la forme d'un nom. Notons ici que lorsque qu'Auriol oppose *verbaliter* et *nominaliter*, il le fait en opposant deux concepts dotés de signification, et non en opposant deux mots, laissant penser que les catégories grammaticales de nom et de verbe tiennent du concept plutôt que du mot, ses propos sur le verbe mental l'ayant déjà précédemment laissé entendre. La *ratio* du concept signifié par un nom est selon Auriol identique à la *ratio* du concept signifié par un verbe, indiquant un contenu intentionnel strictement identique et permettant de fixer un rapport direct et immédiat à la chose. Sur le plan du contenu, il n'y a pas de différence, il s'agit de la chose même en tant que connue. Seuls diffèrent les modes de concevoir, permettant de réinvestir ici la distinction qu'avait posée Auriol dans sa théorie des deux sujets de l'être intentionnel, entre ce dont le concept est le

⁵⁷³ *I Sent*, d. 8, n. 77, p. 905 (éd. Buytaert).

concept, et sa réalité conceptuelle elle-même, le mode d'être spécifique du concept. Auriol montre ici que deux concepts peuvent posséder le même contenu intentionnel, être la même chose selon son être connu, et pourtant l'exprimer différemment. L'on comprend donc mieux pourquoi Auriol parlait de l'être intentionnel comme « expression » de la chose. En effet, selon la manière dont la chose sera connue, l'on aboutira à un discours différent, en la considérant par exemple en tant qu'en mouvement ou telle qu'en elle-même. Il s'agit toujours de la même chose, mais le *modus concipiendi* influe sur le concept obtenu. La théorie de la signification permet donc de ce fait de revenir sur l'équivalence qu'avait posée Auriol entre intention et concept. L'intention est effectivement le concept lui-même mais seulement du point de vue du contenu mental de l'acte, l'être objectif du concept et de l'intention est strictement identique. Cependant, l'intention et le concept diffèrent selon leur être formel, au sens où la même intention est susceptible d'être réinvestie dans différents concepts, qui ont pour vocation de l'exprimer différemment. Toute intention s'exprime dans un concept, il n'y a pas d'intention qui ne soit pas en même temps un concept, mais une même intention n'est pas nécessairement exprimée par un concept unique, de la même manière qu'un concept peut marier différentes intentions ou saisir différentes *rationes*. Le concept excède l'intention sur le plan de l'être formel, en ce qu'il possède une vocation d'expression que l'intention ne possède pas en elle-même, permettant au même contenu de devenir signifiant, c'est-à-dire de renvoyer à la chose selon tel ou tel aspect et non plus à en être le simple mode d'être en tant qu'apparent. Il s'agit ici, une fois encore, d'un héritage averroïste, réinterprété à la faveur du postulat aurélien quant au statut de l'être apparent. Russell Friedman, dans un article précédemment cité, le souligne ainsi :

[...] The Commentator claims that all concepts have either a mobile or static disposition, and it is on the basis of this that all languages have verbs and nouns respectively. Auriol, following Averroes, identifies the concept with a static disposition with the source of nouns, that with a mobile disposition with the source of verbs. Thus two concepts can arise from each very *ratio* : it can be conceived *per modum quietis*, and expressed nominally ; it can also be conceived *per modum fieri et egressus*, and in this way it is expressed verbally. This distinction has no basis in the particular thing that is conceived, it takes its origins strictly from the intellect trained to conceive in this two ways.⁵⁷⁴

⁵⁷⁴ R. Friedman, « Conceiving and modifying reality », *art. cit.*, p. 311.

L'on trouve cette distinction entre deux modes de concevoir renvoyant à la même intention mais la signifiant selon deux biais différents au sein de la distinction 27 du premier livre du *Commentaire des Sentences*. Auriol y montre en effet que la même chose peut être conçue selon deux modes, le mode de conception ayant un impact direct sur le mode de signifier. La scission entre intention et concept permet de ce fait à Auriol de renvoyer la signification à l'opération de conception, sans pour autant menacer le contenu intentionnel du concept, ce dernier étant toujours par essence une expression de la chose même. L'intention est la chose-même selon être connu, mais comme cette connaissance se produit toujours par le biais d'un concept, le mode de conception fait varier la connaissance et en perfection et en aspect. De ce fait, l'écart pouvant exister entre les degrés d'expression de la chose, et donc entre les degrés de vérité de la connaissance, sera mesuré non pas en se référant au contenu intentionnel du concept, qui demeure identique, mais dans la manière de concevoir ce contenu intentionnel, sujet à variation et pouvant exprimer la même quiddité selon différents modes.

Omnis res concipi potest vel per modum quietis, et sic significatur per nomen ut dicendo « florem » vel « lucem », vel per modum fieri et egressus, et sic per verbum vel participium exprimitur ut cum dicimus « florere » vel « lucere ». Et hoc quidem commune est omni rei, iuxta illud Commentatoris, V Physicorum, com. 9, dicentis quod « propter famositatem huius divisionis, scilicet quod omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes et mobiles, convenerunt omnes gentes in hoc quod posuerunt principia nominationum nomen et verbum ; et imposuerunt nomen cuilibet formae quiescenti, verbum vero cuilibet formae mobili.⁵⁷⁵

Il est cependant perceptible, à la lumière de la citation d'Averroès qu'Auriol produit lui-même, que le *Doctor facundus* ne suit pas véritablement le Commentateur sur ce point. Si ce dernier distingue en effet deux modes de conception, signifiant la chose selon qu'elle est mobile ou en repos, Averroès ne dit cependant pas qu'il s'agit d'une intention identique conçue différemment mais bien de deux intentions différentes renvoyant à deux formes elles-mêmes différentes. Ainsi, selon Averroès, la chose pensée selon une intention relative à une forme mobile reçoit l'imposition d'un verbe dans le langage, ce qui est assez éloigné de ce qu'affirme Auriol. Ce dernier ne renvoie pas l'intention à une forme, mais à une *ratio*, réalité ontologique et être intentionnel, ce qui sort du schème averroïste conservant le lexique aristotélicien de la forme. De plus, Auriol ne pense pas que deux intentions de la même chose puissent aboutir à

⁵⁷⁵ *I Sent*, d. 27, part. 1, p. 25 (Electronic Scriptum).

deux concepts différents, auxquels l'on imposerait par la suite un mot sous une forme nominale ou verbale, mais bien que la même intention, de la même chose, signifie par elle-même deux aspects différents de cette chose en vertu de la manière dont on la conçoit. La distinction ne repose de ce fait pas sur un fondement externe, à savoir deux formes différentes reçues par les puissances de l'âme, mais bien sur un fondement interne, seule l'activité de l'âme étant à même de modifier le mode de signification du concept, l'intention demeurant identique. C'est la raison pour laquelle Auriol ne parle pas d'intention mais bien de concept *quiescentis*, ce qui à notre connaissance n'est le cas chez nul autre penseur, pour penser le mode de signification à travers le langage. Il faudra se pencher un peu plus tard sur la relation qu'entretiennent entre eux les mots et les concepts afin de déterminer si Auriol pense lui aussi une imposition mais, pour le moment, revenons sur le terme d'expression afin de le définir plus avant.

Visio enim, et intellectio sumi possunt, vel inquantum res sunt, vel inquantum similitudines expressivae sunt. Et secundum hoc veritas potest in eis attendi, vel prout assequuntur expressivi, et similitudinis rationem, secundum quam expresse sunt ludificationes. Itaque sunt visiones verae quia assequuntur specificam rationem, non tamen sunt expressiones verae. Et propter hoc dicit Anselmus, De veritate, capitulo 2, quod in oratione et in omnibus significatis accipitur dupliciter veritas quia et ut sunt, et ut significationes sunt.⁵⁷⁶

Deux actes sont ici considérés analogiquement, la vision et l'intellection, signalant que l'on se trouve ici dans le cadre de la théorie aurélienne de l'intuition et non de l'abstraction. L'intuition, de même que la vision, peuvent être considérées selon deux aspect : en tant qu'elles sont la chose elle-même, et en tant que « similitudines expressivae », expression tranchant avec le refus aurélien de penser l'intellection sous l'égide de l'espèce. Ce double statut permet à la vision et à l'intellection d'être immédiatement corrélées à la vérité, avant donc que le jugement n'intervienne. Mais ce lien à la vérité est articulé à ce statut duel et n'est de ce fait pas univoque. La vision et l'intellection sont considérées comme vraies dans la mesure où par elles la chose est atteinte, mais ce rapport à la chose n'est pas identique. Seule l'intellection est ici posée comme étant une similitude, rapport permis en ce qu'elle constitue une expression de la chose-même et donc que la chose même luit en elle. Si elle est ici qualifiée de similitude, c'est dans la mesure où ce rapport d'expression ajoute quelque chose à la chose-même, c'est-à-dire le fait d'être conçue, entraînant dès lors un rapport différent à la vérité. L'intellection n'est pas

⁵⁷⁶ *I Sent*, d. 19, q.3, éd. Chiara Paladini in « *Essenza ed essere* », *art.cit.*, p. 348 (p. 493 éd. 1605).

identiquement vraie du point de vue de la chose et du point de vue de sa conception. Cela signifie que le contenu intentionnel de la chose, en tant que *ratio* de la chose même, est vrai parce qu'il est la chose-même, mais par le fait qu'il soit toujours lié de manière indistincte avec l'opération de conception, c'est-à-dire ici par l'opération d'expression permettant au concept de devenir signifiant, il est n'est plus la chose-même mais un aspect de celle-ci, un mode de conception. Le rapport d'identité entre la chose et son concept n'est donc permis que sous l'angle de la relation entre chose et *rationes*, mais pas entre chose et signification, dans la mesure où le mode de concevoir n'est pas identique à la chose même mais constitue une opération propre de l'intellect visant à rendre la chose compréhensible, c'est-à-dire rendre le concept expressif. Un concept peut donc poser une signification inadéquate de la chose, quand bien même celle-ci serait présente à l'intellect sous la forme d'une *ratio* identique à la chose même, parce qu'elle est la chose même. Le mode de conception peut entraîner un mode de signification impropre de la chose, ce qui éclaire peut-être l'affirmation obscure d'Auriol selon laquelle la vérité est l'adéquation à elle-même de la quiddité de la chose. Cela pourrait être traduit par la thèse selon laquelle la vérité est la correspondance entre la *ratio* et son mode de conception, c'est-à-dire le rapport de signification le plus étroit entre la chose et son être connu, l'être formel du concept étant parfaitement adapté à son être objectif et circonscrivant absolument la chose. De ce fait une vision véridique n'est pas une expression véridique, puisqu'elle n'entretient pas ce rapport de signification avec la chose, que seul l'intellect peut poser dans l'opération de conception. Mais l'intellection est bâtie sur cette vision en la rendant expressive, en concevant la *ratio* en tant que signifiante, bien que son opération, par la transfert métaphorique qu'elle induit⁵⁷⁷ peut ne pas être parfaitement adéquate à la chose, que l'expression de la quiddité ne soit pas parfaitement atteinte par la mode de conception, ou que ce dernier ait vocation à exprimer autre chose, par exemple le mouvement de la chose et non son être intrinsèque.

Ce rapport complexe entre chose, signification et concept est clarifié au sein de la distinction 23, dans lequel Auriol corréle cette théorisation à la distinction entre intentions premières et intentions secondes.

Illud pertinet ad secundas intentiones quod est de ordine intelligibilium secundorum.
Sed manifestum est quod significare et significari sunt huiusmodi—significare namque non
competit sono inquantum res est, sed prout conceptus est ; oportet enim ipsum preconcipi

⁵⁷⁷ Cf. chapitre « Esse apparens et intentionnalité ».

antequam intelligatur in eo relatio significationis fundari ; similiter et res non significatur nisi prout concipitur, sicut etiam nec predicatur. Ergo significationes et consignificationes vocum active et rerum intellectarum passive, de quibus est gramatica, eque spectant ad secundas intentiones sicut predicationes et enuntiationes, de quibus est logica.⁵⁷⁸

Lorsqu’Auriol pose la distinction entre les intentions premières et les intentions secondes, il lie immédiatement celle-ci à la question de la signification, en réaffirmant que la signification est tributaire du double statut de l’intellection mentionné plus haut. Si la signification est articulée à la chose, c’est parce que l’être objectif du concept est d’être une intention, c’est-à-dire de porter telle chose selon son être connu, mais la signification est par ailleurs articulée au mode de concevoir. Dès lors, la signification renvoie au concept de la chose, c’est-à-dire à l’effort fourni par l’intellect pour conférer tel être formel à la conception passive de la chose selon son être connu. Il est donc nécessaire de souligner deux choses : d’abord, la théorie de la signification permet à Auriol d’unifier différents thèmes qui ont pu sembler disparates dans nos précédents propos. L’articulation du *modus concipiendi* à la signification permet en effet de saisir le rôle de la conception passive, offrant à l’intention son être objectif, et le rôle de l’activité de l’intellect, qui fait que cette intention est en même temps un concept susceptible d’apparaître de différentes manières, soulignant la pérennité théorique du double sujet de l’être intentionnel, formellement et objectivement. Par ailleurs, la théorie auréolienne de la signification possède un statut qu’il faut reconnaître comme étant particulièrement original au sein de la constellation théorique que l’on trouve en son siècle. Il est à la fois tributaire des innovations de Bacon, à la fois garant d’un aristotélisme plus classique, en ce qu’il défend un mode de renvoi du mot à la fois au concept et à la chose, les deux étant intrinsèquement mêlés.

Nec valet illud quod inducit ista opinio, videlicet quod ea que gramaticus considerat, sunt ad placitum instituta et non necessario. Non valet, inquam tum quia congruitas et incongruitas sunt necessaria nec ad placitum, ymo sequuntur naturam rei, quia modos significandi, qui sequuntur modos intelligendi, de quibus constat quod sunt immobiles et idem apud omnes ; tum quia « ad placitum » et « necessarium » non tollunt rationem secunde intentionis. Sicut enim rerum quedam sunt necessarie et quedam contingentes et quedam voluntarie -quia artificiatum et voluntarium est idem, ut Philosophus dicit in VI Metaphisice, et operationes humane voluntarie sunt et elective-, sic intentionum secundarum quedam sunt necessarie et quedam voluntarie institute. Nec per hoc tollitur formaliter ratio secundarum

⁵⁷⁸ *I Sent*, d. 23, B. 263rvb, p. 731, (éd de Rijk).

intentionum, dum tamen rei non competant prout habet esse extra, sed inquantum est intellecta.⁵⁷⁹

Le texte mentionne le refus, pour Auriol, de l'opinion voulant que les choses considérées par la grammaire soient « ad placitum ». Auriol fait ici appel à la distinction posée par les grammairiens modistes⁵⁸⁰ entre la signification du mot, qui serait conventionnelle, et les modes de signifier, qui dépendent des modes d'intelliger et donc de la nature de la chose. Auriol embrasse la thèse modiste, qui refuse que l'imposition « à plaisir » concerne autre chose que l'imposition d'une signification au mot, pour revendiquer un lien de nécessité entre les modes de signifier et les modes d'intelliger. Auriol montre de ce fait que la congruité d'un énoncé, sa correction et sa complétude, dépend des modes de signifier⁵⁸¹. Ces modes de signifier dépendent eux-mêmes des modes d'intelliger, qui dépendent de la nature des choses. La congruence ou l'incongruence (c'est-à-dire ce qui qualifie la bonne formation grammaticale d'un énoncé), sont donc nécessaires et non pas « à plaisir » ou conventionnelles. Pourquoi ? Parce que les modes de signifier dépendent des modes d'intelliger (qui sont les mêmes en tous, *idem apud omnes*), et que ceux-ci sont eux-mêmes dépendants des modes d'être (*sequuntur naturam rei*). Par exemple les modes masculin/féminin dépendent de deux modes d'intelliger et deux modes d'être, indépendamment du signifié (le terme « déité » est féminin, mais Dieu n'est pas pour autant une femme). Auriol reprend donc à son compte ici deux marqueurs de la théorie modiste : le parallélisme des modes de signifier, d'intelliger et d'être, avec leur relation de dépendance ; et la thèse selon laquelle ce ne sont pas les signifiés mais les modes de signifier qui sont le critère de congruence des énoncés (si un sujet est singulier, le verbe doit l'être aussi, etc.).

Il faut cependant d'ores et déjà signaler, nous y revenons plus loin, qu'Auriol ne suivra pas les Modistes jusqu'au bout, et tend à déplacer les modes de signifier vers les modes d'intelliger, qu'il nommera « modes de concevoir ». Pour les grammairiens, en effet, les modes de signifier ne concernent que les mots parlés, ce qui ne sera pas le cas chez Auriol, qui pense

⁵⁷⁹ I Sent, d. 23, B. 263rvb, p.732 (éd. de Rijk).

⁵⁸⁰ Cf I. Rosier-Catach, *La Parole comme acte*, Paris, Vrin, 1994, p. 11 : « Le fait que les constituants comme les règles soient définis en termes d'une notion unique, celle de 'modes de signifier', qui se fonde elle-même de manière indépendante sur un 'mode d'être' au plan de la réalité et un 'mode d'intelliger' au plan de la pensée, confère au système élaboré par les Modistes une cohérence remarquable et explicitement revendiquée ».

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 55 : « Les Modistes chercheront à rendre la grammaire plus cohérente en ne faisant dépendre l'explication de la correction et de la complétude que des modes de signifier, en se limitant donc à ce que les grammairiens intentionalistes appellent la *congruitas simpliciter*. »

un mode de signifier du concept lui-même, inhérent à l'opération de conception, et ne dépendant donc pas d'un langage proféré. L'être apparent possède par nature un mode de signifier, qui suit le mode de concevoir, ce dernier suivant la chose, et le verbe mental manipule de ce fait déjà des contenus signifiants.

Le deuxième argument déployé dans le texte stipule que la nature (*ratio*) d'intention seconde ne supprime pas (*non tollunt*) la division entre nécessaire d'une part, contingent ou volontaire d'autre part. La grammaire a affaire à l'étude des modes de signifier, elle produit donc un discours sur le discours, elle procède de manière réflexive à partir de contenus déjà présents à l'intellect, ce pourquoi Auriol la corrèle aux intentions secondes⁵⁸². Elle ne se traite que des intentions secondes parce qu'elle s'attache aux modes de signifier du concept, ce qui nécessite qu'un concept soit déjà présent à l'intellect. Le mode de signifier en tant qu'objet est donc une intention seconde, bien qu'elle soit présente au sein de concepts étant soit des intentions premières soit des intentions secondes. Il y a le concept de Socrate, et la grammaire tâche de déterminer le mode de signifier de ce concept déjà intelligé, en signalant par exemple qu'il désigne un singulier, et qu'il ne peut entrer que dans un énoncé conjugué au singulier. La grammaire a donc pour objet des intentions secondes.⁵⁸³ Auriol, à partir de cette conclusion, montre qu'un doute porte sur les intentions secondes, qui pourraient n'être le fruit que d'une activité volontaire, étant un produit de l'intellect et pouvant de ce fait perdre son lien de dépendance à la chose. Auriol refuse cette conclusion en montrant que le lien de nécessité ou de contingence entre la chose, l'intention première et l'intention seconde est conservé. Une chose artificielle possèdera de ce fait un mode de signifier artificiel, c'est-à-dire que la modalité de son être sera conservée dans le concept produit, quand une chose naturelle possèdera un mode de signifier naturel. Cela ne signifie pas un cratylisme ici, mais simplement que le caractère naturel ou volontaire n'est pas celui de l'imposition mais de la chose elle-même. C'est la chose qui est naturelle ou volontaire, de ce fait le mode de conception, puis le mode de signifier qui la suivent seront naturels ou volontaires. Il ne s'agit donc pas d'une théorie sur l'arbitraire du signe mais bien d'une théorie posant la continuité intentionnelle des modalités ontiques. La nécessité suit la chose naturelle jusque dans son mode de signifier, l'intention seconde conservant dès lors la modalité de la chose elle-même, et s'énonce comme nécessaire.

⁵⁸² *Ibid.*, *loc.cit.* : « Ergo significationes et consignificationes vocum active et rerum intellectarum passive, de quibus est gramatica, eque spectant ad secundas intentiones sicut predicationes et enuntiationes, de quibus est logica. »

⁵⁸³ *Ibid.*, *loc.cit.*, « Congruitas et incongruitas sunt secunde intentiones ; res enim extra non sunt congrue nec incongrue. »

Que le signe portant cette signification soit arbitraire ou non, ce n'est pas la question ici. De la même manière, une chose artificielle, mettons une table, n'est ontologiquement pas nécessaire, ce qui pour Auriol signifie qu'elle est volontaire, *ad placitum*. De ce fait, le mode de signifier le concept sera lui aussi dépendant de ce caractère volontaire. Néanmoins, dans les deux cas, c'est-à-dire que le mode de signifier soit *ad placitum* ou nécessaire, dépendant d'une chose naturelle ou artificielle, la relation entre la chose, son concept et son mode de signifier est identique. Le mode de signifier suit dans tous les cas le mode de conception de la chose, qui suit lui-même la nature de la chose. Cette relation est donc nécessaire, que la chose soit naturelle ou artificielle, Auriol considérant que tout homme, quelle que soit sa langue, concevra de la même manière la même chose (si la conception est adéquate), rendant le mode de signifier dépendant de la conception de la chose même. Il n'est donc pas question ici du mode de signification des mots mais bien des concepts, et l'institution *ad placitum* ne concerne que la conception d'entités instituées elles-mêmes *ad placitum*, c'est-à-dire créés de main d'homme.

Ces précisions effectuées, Auriol peut désormais se pencher sur le statut du mot, intrinsèquement dépendant du statut des intentions. Bien qu'il n'y accorde que peu de développements, certains éléments peuvent néanmoins être dégagés du corpus.

Restat ergo nunc dicere quid videtur, sub triplici propositione. Prima quidem quod omne nomen significat vel primam intentionem vel secundam. Omne namque nomen exprimit mentis conceptum obiectivum iuxta illud Philosophi : « Voces sunt note earum passionum que sunt in anima » ; cuius ratio est quia intellectus imponit nomen ad significandum illud quod concipit, nec relatio signi potest terminari nisi ad rem ut conceptam. Sed declaratum est supra quod omnis conceptus est primi ordinis vel secundi, et ita prima intentio vel secunda. Ergo omne nomen significat primam vel secundam intentionem.⁵⁸⁴

Auriol pose trois propositions⁵⁸⁵, les deux dernières dépendant de la première. Selon lui, tout nom signifie ou une première ou une seconde intention, lui permettant de ce fait de conclure que les intentions premières renvoient à des noms de première imposition et les secondes des noms de seconde imposition⁵⁸⁶. Les deux autres, que nous étudierons en un second temps,

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 741.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 742 : « Non quidem tria primo posita, quoniam ista simul stant quod nomina aliqua significant res prout sunt extra, et quod nichilominus non significant eas nisi ut sunt concepte, quia et ista simul stant quod res prout sunt extra, habeant esse conceptum ; alioquin non posset intellectus res intelligere secundum esse quod habent extra. »

⁵⁸⁶ Les noms de première imposition sont imposés aux choses simples et constituent la fondation sémantique des langues parfaites, quand les mots de seconde imposition le sont aux choses complexes et dépendent de l'institution des premiers. Cf Bacon, *De Signis*, *op.cit.*, p. 241 : « il faut que les premiers sons vocaux soient

affirment d'une part que la *ratio* du terme d'individu est une intention seconde, quand la *ratio* du terme de singulier est une intention première. Affirmer que le nom signifie une intention première ou seconde constitue donc ici, ainsi qu'Auriol le revendique lui-même, un retour à la première proposition du traité aristotélicien *De l'Interprétation*, en renvoyant le signe aux états internes du locuteur et non aux choses extra-mondaines. Mais le terme d'intention, l'on s'en souvient, désigne avant tout pour Auriol le contenu du concept, c'est-à-dire la *ratio* exprimée dans son *modus concipiendi*, ce qui tempère cette affirmation. Ici, Auriol demeure, sans le dire, très proche de Bacon dans la mesure où l'intention est la chose-même selon son être apparent, et que cela permet au mot de signifier à proprement parler la chose, dans la mesure où renvoyer au concept est strictement identique, pour Auriol, avec le fait de renvoyer à la chose. Le contenu intentionnel du concept est la chose, le mode de conception constitue son mode de signifier. Toute intellection aboutissant à une chose en tant que conçue – les deux termes sont primordiaux, il s'agit à la fois de la chose et de son concept – le mode de conception influe sur la manière dont la chose apparaît, et donc sur la *ratio* présente intentionnellement à l'intellect. Le mode de signifier varie alors en fonction du *modus concipiendi*.

Notons ici que c'est l'intellect qui impose les noms afin de signifier, l'imposition du nom semblant donc ici héritière de la théorie baconienne la pensant comme « ad placitum », un son vocal étant associé par le locuteur pensant à un contenu mental, afin de pouvoir vocaliser ce qui n'est d'abord qu'un état de l'âme. Auriol ne développant pas cette théorie, il est cependant difficile de développer cet aspect plus amplement. Néanmoins, la citation semble suffisamment claire pour que l'héritage du *De signis* puisse apparaître comme patent, notamment par le fait qu'Auriol complète son discours en reprenant une autre thèse de Bacon, stipulant que le *significatum* de « Sortes » demeure dans la mémoire, puisque le mot continue de signifier même en l'absence de Socrate, mort. Le rapport complexe posé par Bacon entre renvoi à la chose et renvoi au concept, en matière de signe, semble avoir été connu d'Auriol, qui réinterprète sa théorie à l'aulne de sa noétique articulée autour de l'*esse apparens*.

La suite du texte précise la thèse selon laquelle le nom peut renvoyer à une intention première comme à une intention seconde en s'attachant à déterminer comment ce peut être le

imposés aux choses premières, et que les seconds, à savoir les dérivés, soient imposés aux choses secondes, qui sont liées aux premières. Et il n'appartient pas à n'importe qui de réaliser ainsi la composition des langues, mais à un expert ».

cas pour une intention première, qui peut être le concept d'une substance première comme d'une substance seconde.

Sic igitur nomina primarum intentionum sunt in duplici genere. Sunt enim quedam que exprimunt rem conceptam habentem in esse concepto modum alium quam in esse reali ; et tales sunt substantie secunde et res secunde in omni genere, ut homo, animal, albedo et color. Quedam vero habent uniformem modum essendi in esse concepto et in esse extra ; et tales sunt prime substantie, ut Sortes, Plato, hec albedo, hic color.⁵⁸⁷

Auriol pose ainsi un double genre des noms exprimant des intentions premières. Le premier genre est celui qui exprime la chose conçue selon un mode d'être différent de celui possédé par la chose extra-mentale. Le second genre est celui pour lequel il faut poser une conservation du mode d'être de la chose extra-mentale lorsqu'elle est conçue comme substance première à travers un nom propre ou un déictique⁵⁸⁸. De ce fait, il y a une parfaite continuité entre la chose extra-mentale et le nom propre la désignant, dans la mesure où son mode d'être dans les choses est qualitativement identique à son mode d'être dans l'intellect. Dans ce cas, le mot renvoie aussi bien à la chose qu'à son intention, les deux étant identiques : son être intentionnel est parfaitement adéquat à son être extra-mental. Mais cela est différent du premier genre pour lequel, au contraire, cette identité est absente. Prenons l'exemple de la conception d'une substance seconde, qui ne peut être pensée que par le truchement de la conception passive, rendant l'être intentionnel différent de celui de la chose-même, dans la mesure où elle est conçue comme essence indifférente, ce qu'elle n'est jamais dans le réel. Quand il s'agit d'un mot renvoyant à une intention première du premier genre, la continuité n'est pas parfaite, bien que l'intention continue de renvoyer à la chose, dans la mesure où l'intention ne comprend que certains aspects de cette chose, excluant les qualités individualisantes et la concevant comme essence.

Par la suite, Auriol s'interroge sur le statut des noms renvoyant à des intentions secondes. Auriol l'étudie par le biais d'une interrogation portant sur le terme d'individu, qui veut prouver que selon sa *ratio* formelle, c'est-à-dire selon son être dans l'intellect, il est une intention seconde. La preuve tient au fait qu'il ne peut être désigné comme appartenant à l'un des deux genres d'intention première. Cela lui sera notamment utile dans le cadre plus large de la distinction, que nous n'étudierons pas ici, à prouver que Dieu ne répond pas du concept

⁵⁸⁷ *Ibid.*, loc.cit.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, loc.cit.

d'individu mais de celui de singulier, singularité posée comme étant une intention première. L'important ici est pour nous d'étudier le rapport entre le nom et l'intention dans le cas de la dénomination d'intentions secondes.

Secunda vero propositio est quod individuum secundum suam formalem rationem est nomen secunde intentionis. Omnis enim conceptus formatus per actum intellectus reflectentis se et reducentis super aliquem primum conceptum est vere intentio secunda, ut patet ex predeterminatis. Sed respectus individui est quedam relatio quam intellectus capit circa Sortem primo conceptum ; individuum enim dicitur alicuius communis individuum ; unde dicimus quod Sortes est individuum hominis. Ergo « individuum » formaliter significat intentionem secundam.⁵⁸⁹

Selon sa raison formelle, « individu » est donc un nom de seconde intention. Il est intéressant de noter ici que la raison formelle d'un terme est renvoyée chez Auriol à son statut d'intention, confirmant les propos précédents stipulant que l'être formel du signifiant est son caractère d'intention, c'est-à-dire de contenu objectif d'un concept. Ici, plus encore que la raison formelle du signifiant, il s'agit de celle du nom lui-même, Auriol considérant de ce fait que le son vocal possède la même raison formelle que le concept, à savoir qu'ils sont tous deux des intentions, conçues ou signifiées, le mot semblant ne différer que par son caractère vocalisé, ce qui semble ne rien changer à ce qu'il est fondamentalement, à savoir un concept. Leur être objectif est également identique, puisque le concept comme le mot sont la rose, par exemple, selon son être apparent. Le nom comme le concept sont donc, dans le cas du terme « individu », des intentions secondes, parce que leur être intentionnel est formé à partir d'une primo-conception sur laquelle vient réfléchir l'intellect, l'imposition du nom n'empêchant aucunement Auriol de persévérer dans son mouvement de résorption de la noétique, mais aussi de la sémantique, sous la seule égide du concept. La raison formelle du nom est donc de ce fait identique à celle du concept, en tant que tous deux sont des intentions tributaires d'un mode de concevoir et d'un mode de signifier. Le terme d'individu est donc un nom ayant pour mode de signifier le concept de seconde intention porteur d'une certaine réalité objective, celle de posséder une qualité commune à plusieurs êtres, le fait de ne pas être divisible⁵⁹⁰. Formellement, le nom est une intention, au sens où sa cause est cette intention, bien qu'au sens strict sa réalité formelle soit d'être un ensemble de lettres écrites ou vocalisées (ou peut-être mental). L'être du

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 742.

⁵⁹⁰ La formulation sous la forme d'une négation permet à Auriol de réaffirmer son caractère d'intention seconde.

nom, en tant que mot, ne retient pas l'attention d'Auriol, qui ne conçoit le langage que par le prisme du contenu intentionnel auquel est rattaché le mot, qui possède donc la même réalité formelle et la même réalité objective que le concept, bien qu'exprimant la chose d'une manière différente, puisque le mot vocalise le contenu mental et lui succède. Il en est le prolongement naturel, et sera donc considéré de première intention s'il signifie un concept de première intention, de seconde s'il signifie un concept de seconde intention. Si le verbe mental est bien le concept lui-même, chez Auriol, et que ce verbe possède la structure d'un langage, les noms exprimés dans l'esprit sont donc alors eux-mêmes des concepts. Cela semble s'étendre, en réalité, jusqu'au mot parlé. Ces propos sont confirmés par la suite du texte. En étudiant le cas du terme « singulier », l'on constate un même mouvement centripète vers le concept comme foyer de la signification et donc raison même du nom.

Nomen enim quod significat conceptum primum non fundatum super alium conceptum est significans intentionem primam, non secundam, ut patet ex predictis. Sed manifestum est quod « unum numero » significat conceptum rei indivise, quidquid rei est ut est extra. Nec est conceptus secundarius aut reflexus, quoniam indivisio numeralis debetur rei ut est extra ; similiter etiam solitudo, quam importat « singulare », debetur rei prout est extra [...]. Igitur ista nomina significant primam intentionem.⁵⁹¹

La signification même du terme de « singulier » est une intention première, c'est-à-dire le fait d'être une chose conçue immédiatement par l'intellect, avant tout mouvement réflexif sur son contenu, et donc d'être ou un nom propre ou un nom commun désignant une quiddité. L'articulation des signifiants suit donc selon Auriol celle des concepts, qui eux-mêmes dépendent de la chose dont ils sont le concept. Si le concept est produit immédiatement après la perception d'une entité extra-mentale, alors lui comme son signifiant seront considérés comme étant de première intention, puisqu'ils permettent sa présence à l'intellect et l'expression de la chose sans autre intermédiaire, c'est-à-dire sans être fondés eux-mêmes sur un concept.

En renforçant l'interdépendance entre le *modus significandi* et le *modus concipiendi*, dans un élan que l'on pourrait qualifier comme héritier de la pensée modiste, nous y reviendrons, Auriol modifie de ce fait le statut des sciences, notamment la relation posée entre grammaire et logique. La première est habituellement pensée comme « inférieure » à la seconde, au sens où la logique aurait trait aux concepts et la grammaire aux mots qui se contentent de renvoyer au

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 743.

concept. En posant le concept comme expressif, Auriol repense ce lien et fait monter la grammaire au rang de science ayant trait aux intentions secondes, devenant de ce fait abstraite et réflexive. La grammaire s'occupe des modes de signifier et possède dès lors un statut identique à celui de la logique sur le plan scalaire de la hiérarchie des sciences, puisque traiter du langage, c'est pour Auriol traiter du concept. Démontrer cela passe pour Auriol par la réfutation des propos d'Henri de Gand, qui entérinaient le calque de l'intention première et l'intention seconde sur celui de la distinction entre grammaire et logique. Selon Henri, la grammaire ne prend en vue que les conventions arbitraires régissant le langage, instaurées *ad placitum*. Elle ne possède de ce fait qu'un rôle descriptif et n'atteint pas la nécessité des relations logiques entre les concepts. La logique, elle, détermine les rapports entre les actes de l'intellect eux-mêmes, produits à partir des choses extra-mentales, aboutissant à des concepts particuliers ou universels. Seule la logique prend donc pour objet des concepts de concepts, la grammaire ne pouvant rendre compte que de l'imposition du mot, volontaire et non tributaire d'une intellection au sens strict. C'est du moins ainsi qu'Auriol résume, dans la distinction 27, la position d'Henri :

Quintam quoque quod logica est de secundis intentionibus tantum tamquam de proprio subiecto, non autem rethorica seu gramatica. Non quidem gramatica, quia entia rationis de quibus considerat (ut de vocibus et dictionibus et modis significandi) non sunt secunde intentiones, quia non consequuntur ex natura rei actum intellectus, sed ex sola institutione et ad beneplacitum imponentis ; universale autem et particulare et cetera intentiones secunde quas logicus considerat, sequuntur de necessitate rem intellectam.⁵⁹²

Auriol suit donc Henri de Gand en montrant que la distinction entre intentions premières et intentions secondes ne recouvre pas celle que pose Priscien entre termes de première et de seconde imposition. La logique n'a pas pour objet l'imposition seconde, le métalangage, parce qu'elle ne s'occupe pas d'imposition mais bien de concepts. Néanmoins si, pour Henri, la grammaire possède l'imposition pour unique objet, imposition fondée comme le pensait Bacon sur la volonté des locuteurs, Auriol refuse d'entériner cette conséquence. Il semble que, pour lui, la théorie de l'imposition soit une part négligeable de la grammaire, qui a pour objet fondamental le *modus significandi*, qui ne peut être résorbé dans une théorisation du lien entre le signe et le concept, mais doit être pensée comme manière *pour un concept*, de signifier. De ce fait, Auriol désire prouver que la grammaire comme la logique s'occupent des intentions

⁵⁹² *Ibid.*, p. 709.

secondes. Elles sont donc toutes deux métalinguistiques et prennent le langage et les concepts comme objet.

Tertio quoque quia supra probatum est dum ageretur de subiecto theologie quod vox ut expressiva conceptus, est subiectum in logica, cum sit sermocinalis scientia, vox vero ut expressiva modorum intelligendi predictorum conceptuum, quod utique fit per modos significandi, est subiectum gramatice. Est ergo sciendum quod conceptus et modi concipiendi dupliciter possunt considerari. Uno modo in se ut sunt quedam entia rationis et una differentia entis ; et sic spectat ad metaphisicum determinare de ipsis. Alio modo prout sermones nostros habent regulare ; modi quidem concipiendi quantum ad congruitatem vel incongruitatem, quoniam illos modos sequuntur modi significandi ; conceptus vero quantum ad veritatem et falsitatem ; et sic spectat ad gramaticum determinare de modis intelligendi et ad logicum de conceptibus primis et secundis.⁵⁹³

Dans cet extrait, qui a pour but de distinguer deux manières d'analyser les modes de concevoir, celle revenant à la métaphysique et celle revenant à la science *sermocinalis*, Auriol propose une voie permettant d'attribuer à la grammaire et à la logique des objets distincts tout en leur accordant le statut de sciences opérant *via* des intentions secondes. Le sujet de la logique, en tant que science *sermocinalis*, est l'expression des modes d'intelliger au travers des concepts. Le sujet de la grammaire, quant à lui, sera les modes de signification mêmes de ces concepts entrant dans des propositions. Toutes deux prennent donc le concept en vue, la première selon son mode de conception, la seconde selon son mode de signifier. La métaphysique s'occupe des étants en tant qu'ils s'articulent en genres et en espèces à travers des concepts posés comme êtres de raison. Elle analyse donc l'être objectif des concepts, non l'être de la chose, et pose les prédicats fondamentaux de l'étant. Cependant, cela ne suffit pas selon Auriol, dans la mesure où les concepts obéissent dans le langage à des règles. Les modes de signifié, donc les règles fondamentales de la grammaire, sont déterminés par les concepts et les manières de concevoir. Les sciences du discours sont donc nécessaires à l'analyse du concept, puisqu'elles permettent de déterminer comment le concept exprime une chose et la signifie. C'est pourquoi les concepts peuvent être considérés de deux manières, quant à la vérité et quant à cette activité de détermination du langage parlé, et c'est pourquoi logique et grammaire sont toutes deux des sciences langagières. La grammaire analyse la congruence des énoncés en fonction de leur mode de signification, qui est dépendant de la manière dont les concepts entrant dans les

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 736.

propositions ont été conçus. Ainsi, la grammaire et la logique possèdent un lien très fort, étant toutes deux des sciences tournées vers le concept, tant et si bien qu'Auriol peut penser la grammaire comme ayant affaire aux modes d'intelliger.

Il faut donc éclaircir cette affirmation, ce qui a été partiellement réalisé par Russell Friedman dans un article explorant les relations entretenues par Auriol avec la pensée modiste, qui semble avoir été une influence importante dans sa conception de la dépendance entre modes de concevoir et modes de signifier. Russell Friedman montre qu'il ne faut pas considérer la postérité auréolienne de la grammaire modiste uniquement à travers un postulat, fondamental pour les Modistes, selon lequel les mots sont créés par l'imposition d'un *modus significandi* qui, par l'intermédiaire d'un *modus intelligendi*, permet de rendre raison des propriétés des choses extra-mentales.⁵⁹⁴ Si Auriol ne mentionne que peu la locution *modus intelligendi*, bien que l'extrait précédent le démente, c'est au privilège de celle de *modus concipiendi*, l'intellection l'on s'en souvient, ne se limitant pas chez lui à la création de concepts. Cette proximité avec ce mouvement général de la pensée peut s'expliquer, Friedman le souligne, par les séjours d'Auriol à Paris et à Bologne, foyers importants de la pensée modiste à l'époque. Des traces sont visibles notamment dans le conflit qui oppose Auriol à Radulphus Brito, signe d'une prise en compte d'un des plus grands défenseurs du modisme pour bâtir sa propre philosophie. Friedman explique que l'influence de la pensée modiste sur Auriol ne s'exerce pas à travers une théorisation ayant trait à la grammaire et à la logique mais bien à la théologie, l'ontologie et l'épistémologie. Ajoutons que cela demeure cohérent avec le mouvement général de la philosophie auréolienne, tout entière tournée vers le concept, considérant que tout l'édifice de la pensée repose sur des conceptions vérares parce qu'adéquates, l'édifice des sciences n'étant pas pensé comme *permettant* ces conceptions mais bien comme les expliquant ou les facilitant, ce qui leur offre en un sens un rôle subsidiaire. La noétique prime, et donc le concept, qui phagocyte tous les champs du savoir. La grammaire modiste en est ici l'un des témoins, devenant chez Auriol tournée vers le concept et la chose et non plus vers le langage.

Friedman montre que les modes de signifier, qui donnent aux mots leur caractère de nom ou de verbe, sont pour Auriol à penser en relation de réciprocité avec les modes de concevoir, qui peuvent être effectués selon les deux modes que nous avons évoqués précédemment, à

⁵⁹⁴ Cf. « Conceiving and modifying reality », *art.cit.*, p. 305-306.

savoir *quietis* ou *fieri*⁵⁹⁵. Si le concept est pensé à travers un nom, c'est qu'il est conçu *modum quietis*, à la faveur d'un *esse apparens* faisant luire la quiddité de la chose, mais non parce que la chose elle-même présenterait cette essence indifférente *in rebus*. L'articulation entre les signifiants et les modes de concevoir appartient donc à la sphère autonome de l'espace mental, qui produit des apparitions grâce à la conception de *rationes*, ces conceptions étant grammaticales et intentionnelles, au sens où elles répondent d'un nom (au sein du verbe mental), ainsi que d'un contenu, l'intention présente à travers le concept. Ainsi, la même *ratio* peut être conçue de manière différente, et donc répondre d'un terme différent, possédant au sens strict un signifiant identique, c'est-à-dire renvoyant à la même *ratio*, mais modifiant sa manière de la concevoir et de la signifier. La distinction ne repose donc pas sur l'ontologie mais bien sur la noétique, et Friedman montre que c'est ainsi qu'il faut penser la distinction entre l'être et l'essence. *Lux*, sera la *ratio* de la lumière conçue en tant qu'essence et s'exprimant à travers un nom, *lucere*, sera la *ratio* de la lumière conçue en tant qu'être et donc à travers son acte, celui de luire. Il semble donc que toute opération de conception soit en même temps une opération de signification, et que les deux pôles soient parfaitement indissociables l'un de l'autre. Auriol n'opère donc pas ici un retour à Scot, qui offrait à l'opération de signification le rôle de densifier le concept, mais il semble néanmoins avoir été sensible à la thèse scotiste stipulant que tout concept devait être pensé comme un contenu signifiant, Auriol faisant de la signification un attribut essentiel du concept. De ce fait, l'on comprend mieux pourquoi toute apparition se matérialisait selon lui dans le verbe mental, sous la forme d'un langage sans les mots qui possédait paradoxalement les propriétés du langage articulé. C'est le concept lui-même, parce qu'il est signifiant, qui porte la structure du langage articulé, langage articulé qui en découle et qui provient de la structure même des différents modes de conception. C'est parce que la production du concept est une saisie sémantique de la *ratio*, sous une forme nominale et verbale que le langage sera par la suite organisé autour de cette structure fondamentale appartenant à la noétique. La grammaire s'occupe donc du concept en tant que signifiant dans la mesure où le langage commence à cet étage, et que concevoir est en même temps signifier selon un mode nominal ou verbal. Il faut donc penser une relation symétrique entre grammaire et logique, plutôt que la prééminence de la seconde sur la première, ce qu'Auriol pose dès son *Prologue* au *Commentaire des Sentences* :

⁵⁹⁵ Ici encore, comme nous l'avons souligné plus haut, c'est Averroès qui inspire Auriol. Voir R. Friedman, *art.cit.*

Reflectitur autem aliquando intellectus non ab actus seu conceptus, sed ad modos intelligendi et concipiendi, et ad habitudines sub quibus concipi ; ex quibus habitudinis et modis intelligendi, ortum habent modi significandi ; et sic grammaticus sumit sua principia reflexive, suas conclusiones ex modis significandi, et modos significandi ex modis concipiendi et habitudines deducendo.⁵⁹⁶

Grammaire et logique sont toutes deux des sciences abstractives, permises par une réflexion de l'intellect sur des concepts qu'il a d'ores et déjà produits et qui présentent un *modus concipiendi* et un *modus significandi* donnés. Faire de la grammaire, selon Auriol, c'est opérer par réflexion pour opérer des conclusions quant aux modes de signifier, tributaires des modes de concevoir en ce qu'ils sont parfaitement inhérents aux concepts. Tout concept se présente dans l'intellect comme portant un contenu intentionnel *signifiant*, et l'analyse scientifique du concept suppose donc aussi bien la logique que la grammaire, ces deux sciences n'ayant pas à être hiérarchisées puisqu'elles interviennent au même étage du savoir.

Septimo autem impossibilis est in hoc quod dicit de gramatica quod non est de secundis intentionibus ; illud enim quod consequitur rem ut conceptam, est vere secunda intentio, etiam secundum sic ponentes. Manifestum est autem quod modi intelligendi—per modum habitus et quietis, qui exprimitur per nomen, et per modum fieri distantis, qui exprimitur per verbum, et sic de aliis—consequuntur rem ut intellecta est. Non enim cursus habet modum quietis et stantis in rerum natura, et tamen ut sic concipitur et per nomen significatur. Cum igitur gramatica sit de modis significandi, qui exprimunt modos intelligendi, necesse est dicere quod sit de secundis intentionibus. Et si dicatur quod gramatica non tractat de modis significandi aut intelligendi prout sunt intentiones sed prout tenent se ex parte vocum, non valet, quia nec etiam logica determinat de genere et specie nisi prout sunt quedam dicibilia incomplexa, nec de conceptu diffinitivo nisi prout exprimitur per diffinitionem, que est oratio, nec de conceptu discursivo nisi inquantum exprimitur per sillogisticam orationem, sicut patet in tota logica.⁵⁹⁷

La grammaire a affaire aux choses en tant qu'elles sont conçues, et opère à partir d'elles. Ces modes de signification sont l'expression de la chose en tant que conçue, c'est-à-dire la manière par laquelle le concept apparaît dans l'intellect. Si le concept présente une intention sous la forme d'une essence indifférente, cela ne peut être effectué qu'en posant un être apparent obéissant à une structure nominale, lui offrant des caractéristiques que la même intention, conçue sous la forme d'un verbe, ne présentera pas, par exemple le prédicat de mouvement.

⁵⁹⁶ *Proemium*, p. 299 (éd Buytaert), cité par R. Friedman in *ibid.*, p. 315.

⁵⁹⁷ *I Sent*, d. 23, p. 731 (éd. De Rijk).

L'être objectif de l'intention est donc à la fois tributaire d'un mode de concevoir et d'une mode de signifier, l'apparition d'une essence indifférente étant nécessairement aussi celle d'un nom, le nom exprimant l'essence et l'essence ne pouvant être pensée que par un nom, dans le verbe mental. La grammaire, en tant qu'elle a affaire aux modes de signifier, a affaire aux modes d'intelliger *dans la mesure où ce sont des intentions*. Il serait donc faux de considérer, selon Auriol, que l'objet de la grammaire est le son vocal ou le langage articulé, puisque ce serait refuser de penser la signification à la place qui lui revient, à l'intérieur même du concept comme constituant essentiel. De la même manière, la logique ne s'occupe des catégories que dans la mesure où ce sont des dicibles complexes, des définitions parce qu'elles sont le fruit de concepts porteurs de ces intentions, et des démonstrations parce qu'elles sont portées par des concepts tributaires de la discursivité de l'activité intellectuelle. C'est donc parce que l'édifice de la connaissance s'ordonne autour du concept en tant qu'entité signifiante que la grammaire et la logique occupent cette place fondamentale, donnant à la connaissance abstractive le rôle majeur d'analyse des concepts et de détermination de leur relation à la vérité. Auriol montre une nouvelle fois la primauté absolue du concept sur tout ce qui le précède et tout ce qui en dépend, en posant que toutes les opérations intellectuelles tiennent du concept lui-même, comme contenant les intentions manipulées mais aussi comme matrice des opérations discursives elles-mêmes, qui semblent plaquées sur son être objectif, la prédication étant par exemple une division du concept selon les *rationes* qu'il contient.

Preterea. Illud pertinet ad secundas intentiones quod est de ordine intelligibilium secundorum. Sed manifestum est quod significare et significari sunt huiusmodi—significare namque non competit sono inquantum res est, sed prout conceptus est ; oportet enim ipsum preconcipi antequam intelligatur in eo relatio significationis fundari ; similiter et res non significatur nisi prout concipitur, sicut etiam nec predicatur. Ergo significationes et consignificationes vocum active et rerum intellectarum passive, de quibus est gramatica, eque spectant ad secundas intentiones sicut predicationes et enuntiationes, de quibus est logica.⁵⁹⁸

La grammaire est donc, au même titre que la logique, une science des concepts, n'ayant pas pour objet le mot en tant qu'il signifie la chose mais le concept en tant qu'il est signifiant, ce qui veut dire en tant qu'il porte la conception passive de la chose et un mode de concevoir déterminé, exprimant cette chose. Elle porte sur un concept donné, et son but est de déterminer la cause de la relation de signification, c'est-à-dire le lien entre la conception passive de la chose

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 732.

et son mode de conception, permettant ensuite à la logique de poser des prédications tributaires de ces modes de signifier. Si, par exemple, la grammaire détermine que la chose homme a été conçue *per modum quietis*, la logique pourra poser une prédication essentielle en posant « l'homme est un animal rationnel », permise par le mode de concevoir de la chose, qui en fait émerger la quiddité sous la forme « homme », comprenant, lorsqu'on l'analyse, les prédicats d'animalité et de rationalité. Il y a donc une forte relation d'interdépendance entre logique et grammaire et Auriol affirmera un peu plus loin une nouvelle fois la thèse suivante : *modos significandi sequuntur modos intelligendi*. Grammaire et logique dépendent d'une conception, celle de l'intention première, elle-même dépendante d'une préconception permettant de fonder la relation de signification comme les opérations de prédication. Articulée aux outils noétiques, ces affirmations peuvent corroborer la thèse selon laquelle, chez Auriol, toute intuition a besoin d'une abstraction pour devenir connaissance, et que toute connaissance est en même temps celle d'un concept et d'un sens, ce qui est permis par l'intention portant la *ratio*, *ratio* qui est à la fois une entité ontologique, intentionnelle et sémantique.

Cet usage original et notable de la grammaire, à laquelle Auriol accorde donc une place prépondérante, bien loin de l'étude des règles régissant les langues constituées, est donc permise par l'intégration au sein même du concept de l'opération de signification. Elle ne s'y ajoute pas, n'est pas le produit de la conception, mais appartient à la conception même dont elle est l'une des faces. Cette sémantisation de la grammaire, demeure un aspect méconnu de l'œuvre d'Auriol qui, par l'importance qu'il accorde à l'abstraction dans un contexte franciscain volontiers tourné vers l'intuition, annonce les tournants qui suivent et desquels les commentateurs ont eu tendance à l'exclure. À la lecture de ces quelques extraits, il semble nécessaire de replacer Auriol au sein d'un mouvement initié par Scot et entériné par Ockham, pensant que le véritable enjeu de la connaissance de la chose revient à poser la question de la relation entre concept et signification.

Signalons par ailleurs qu'Auriol n'hérite pas ici uniquement de Scot, mais aussi une fois encore du débat mené avec Hervé de Nédellec ainsi que de sa lecture d'Olivi. Cette entrée de la grammaire, mais aussi de la rhétorique nous le verrons, comme science opérant par les intentions secondes provient du conflit avec Hervé sur la question des intentions premières et secondes. Hervé énonce ainsi :

Grammatica non est de secundis intentionibus ut de primo et per se subiecto, quia grammatica est de vocibus significativis quae sunt oratio vel partes orationis.⁵⁹⁹

Néanmoins, Hervé ouvre la porte à une possibilité pour la grammaire et la rhétorique d'avoir pour objet des intentions secondes, ce qui tranche avec les catégorisations qui précèdent, permettant à Auriol d'emprunter une voie qui n'était pas ouverte avant lui. Cette « remontée » de la grammaire au plan des intentions secondes est signalée par J.P Doyle, qui l'exprime ainsi :

Related levels here will also permit a science such as logic whose prime and proper (*primo et per se*) subject matter is second intentions. At the same time, in different ways some second intentions might seem to be treated by grammar or rhetoric. However, neither discipline will treat them as its first and proper subject matter. Instead, the proper subject matter of grammar will be significative words (*voces significativae*) while that of rhetoric, about which Hervaeus admits he has not thought much, will be things.⁶⁰⁰

Auriol, en faisant passer la grammaire de la question de la *voces* à celle du mode de signifier, c'est-à-dire en proposant une sémantisation du concept, devient donc à ce titre l'un des principaux protagonistes d'une intégration de la grammaire et de la rhétorique au rang des sciences de l'intention seconde. De ce fait, elles deviennent des modes de la connaissance abstractive qui est le véhicule des sciences, cela en posant le concept comme l'entité principielle, et la science comme mouvement réflexif sur son être premier. C'est, pour Auriol, parce que le concept, en tant que porteur des *rationes* est signifiant par lui-même que tout ce processus devient possible. L'influence d'Olivi est alors patente, qui le premier a pensé le lien entre *ratio* et signification dans ses *Quaestiones logicales* :

Quia omne nomen entis significat aliquod unum, alias enim non aliquod ens significaret, quia quod non habet rationem unius non habet rationem et entis, cum ens et unum convertantur. Alias etiam non esset signum expressivum nostri conceptus et intellectus sive rei prout est intellecta, quia quidquid a nobis uno actu intellectus intelligitur, < intelligitur > sub aliqua una ratione.⁶⁰¹

Olivi pose le lien entre *ratio*, concept et signification, en affirmant, comme on l'a vu chez Auriol, que la *ratio* saisie permet le concept qui à son tour permet l'opération de signification. Ainsi, une *ratio* unique permet l'expression *d'un être*, et c'est cette articulation entre un étant,

⁵⁹⁹ Hervaeus Natalis, *Tract. sec. int.*, q. 5, art. 2.

⁶⁰⁰ Doyle, J.P., « Hervaeus Natalis on intentions », *art.cit.*, p. 271.

⁶⁰¹ Olivi, *Quaestiones logicales*, *op.cit.*, q. 6, p. 349.

une *ratio*, et un nom qui permet cette expression. L'intellection est la condition de l'expression, intellection elle-même conditionnée par la saisie d'une *ratio*. De ce fait, nous pouvons mieux comprendre une thèse laissée jusqu'à présent en suspens, celle selon laquelle chez Auriol la hiérarchie des mots est fonction des conditions de saisie des *rationes*. Ce qui est un sera saisi comme étant un, complexe comme complexe, mais aussi dépendant comme dépendant ou indépendant comme indépendant. La conception passive des *rationes* de la chose, saisies par un *modus concipiendi* donné, permet l'émergence de tel concept offrant l'apparition de tel ou tel aspect de la chose, par contrainte (les sens ne peuvent pas tout percevoir) ou par choix (l'esprit peut focaliser son attention sur tel ou tel point). Ces différentes saisies conduisent à différents degrés de précision, chaque acte de l'intellect permettant un certain mode de présence, le concept adéquat de la chose sera obtenu après plusieurs conceptions permettant son identité à soi, c'est-à-dire à son être de concept tel qu'il ne peut être confondu avec aucun autre. Cette adéquation à soi est pour Auriol obtenue à la faveur d'un enrichissement objectif et sémantique du concept, dans laquelle la *colligentia potentialium* joue à nouveau un rôle essentiel, ainsi qu'en témoigne l'extrait suivant :

Si videatur a remotis lepus, experitur et immutat visus quadam apprehensione confusa, unde apprehendit et iudicat ipsum sub ratione corporis, deinde sensu magis proprie immutatur apprehensione, magis distincta sub ratione animalis, et utimo in proportionata distantia immutatur visus propria et singulari apprehensione, in quantum scilicet tale animal est a quocumque distinctum⁶⁰²

Les appréhensions successives, de plus en plus précises, sont ainsi articulées dans le texte à la saisie de différentes *rationes* sous la forme de concepts apparaissant comme des noms : l'on saisit d'abord la présence d'un corps, puis d'un animal, puis de tel animal, à savoir un lièvre. Les degrés de précision des *rationes* saisies, c'est-à-dire le degré de précision du mode de concevoir, permis par le truchement des sens, est donc directement fonction de la qualité du concept et de son expression adéquate. Le nom qui apparaîtra sera permis par le *modus quietis* de saisie conceptuelle de la *ratio*, variant en fonction des distances et du nombre d'éléments prédicatifs saisis, aboutissant à un concept de plus en plus adéquat à la chose elle-même, l'opération de conception s'associant à celle de signification pour densifier le concept. Auriol, comme Scot, articule donc concept et signification à un idéal de clarté et distinction. Mais le recours à la théorie olivienne des *rationes* lui permet de penser ce lien d'une manière toute

⁶⁰² *II Sent*, d. 3, p. 66 (éd. 1605), cité par R. Friedman, in « Conceiving and modifying », *art.cit.*, p. 317.

différente, dans la mesure où conception et signification marchent de pair sans que l'une défaille vis-à-vis de l'autre.

Ces considérations nous conduisent à évoquer un dernier point, celui du rôle des puissances de l'âme dans cette opération de signification, jusqu'à présent non mentionné. La question se pose dans la mesure où Auriol signale que l'intellect peut saisir immédiatement un individu sous la forme d'un nom propre, alors que nous avons vu plus tôt que la saisie de l'individualité était conditionnée au secours de l'imagination « signative » ainsi que celle de l'individualité elle-même était une intention seconde. Auriol affirme en fait que les noms propres sont des intentions premières, sans qu'il semble y concevoir de paradoxe. Si le concept d'individu est bien un concept de seconde intention, il n'en reste pas moins que la substance première devient un objet premier de l'intellect, non pas parce qu'il est obtenu immédiatement (l'opération de l'imagination est nécessaire pour cela, comme il a été précédemment démontré), mais parce qu'il n'est pas un concept de concept et a de ce fait trait à la chose même, qu'il exprime immédiatement. La notion d'intention première ou seconde n'est donc pas nécessairement liée à l'unité de l'opération de l'intellect, qui peut opérer conjointement avec l'imagination pour penser l'étant individuel sans pour autant le poser en tant qu'intention seconde, conservant ainsi une forme de fidélité à la tradition franciscaine voyant dans l'individu le premier objet de l'intellect, ce qu'il semblait difficile d'affirmer d'Auriol.

Preterea. Si esset aliquod nomen non significans intentionem, illud esset « Sortes » vel « Plato » et cetera nomina singularium rerum. Sed manifestum est quod hec nomina significant primam intentionem. Sortes enim, etsi sit in rerum natura, habet nichilominus esse intentionale in anima, cum sit quiddam conceptum ab intellectu ; nec imponitur nomen « Sortis » ad significandum rem Sortis pro esse reali ; alioquin, illo esse corrupto, nomen « Sortis » nichil significaret, cum non maneat relatio, termino transeunte. Unde oportet quod significatum huius nominis, Sorte transeunte, realiter remaneret in mente, et per consequens Sortes conceptus per ipsum nomen vere significatur. Ergo omne nomen exprimit primam intentionem vel secundam.⁶⁰³

La raison à cela est pour Auriol que les noms propres, comme les noms communs, sont imposés à des intentions et non à des choses, à l'instar de tout autre catégorie grammaticale. S'ils signifiaient immédiatement des choses, et non pas des choses en tant que conçues, la chose disparaissant le nom disparaîtrait. Il faut donc considérer que le nom propre est le mode de

⁶⁰³*I Sent*, d. 27, p. 741 (éd. De Rijk).

signifier de l'intention d'un individu, qui est elle-même le fruit de la *colligentia potentialium*, et non d'une opération de réflexion de l'intellect à partir d'une quiddité indifférente créant un concept de concept. L'opération est une opération de l'intellect et de l'imagination qui ajoute des prédicats à un concept qui demeure le même que celui de la quiddité, mais « densifié » par l'opération signative. Il ne faut donc pas penser l'individu lui-même comme un concept de seconde intention, mais seulement l'individualité, permettant de poser tous les noms, propres et communs, comme étant des intentions premières. Cela permet à Auriol de penser une transversalité du nom, que l'on rencontre indifféremment comme intention première ou seconde, et de ce fait de permettre une saisie première, bien que non intuitive, des individus, qui ne sont pas connus par une réflexion créatrice d'un second concept. La substance première peut donc être connue et désignée par un nom (qui est une condition de sa connaissance en tant qu'individu, c'est-à-dire de pouvoir par un concept possédant une signification être différencié de tout autre individu), à l'instar de la substance seconde, par le jeu commun des puissances de l'âme. Cette capacité à nommer l'individu quand bien même l'intellect ne peut le concevoir lui-même seul laisse donc penser un rôle des puissances inférieures dans ce processus de sémantisation du concept. Auriol ne traite que peu cet aspect mais, cependant, un extrait du livre IV énonce la possibilité d'une discursivité assurée par la cogitative, qui serait la puissance de l'âme en charge de penser les particuliers, et de ce fait de penser les noms propres :

Dices, ergo reminisci est actus intellectus, cum ad solum pertinet discurrere.

Respondeo : discurrere pertinet ad cogitativam nostram, et per hoc differet a cogitativa brutorum, quae proprie non discurrit. Differt autem discursivus cogitativae in nobis a discursus intellectus, qui intellectus discurrit in intentionibus universalibus, cogitativa vero in particularibus.⁶⁰⁴

L'intellect est ici présenté comme portant les intentions universelles, la cogitative les particulières, laissant penser que les noms communs seraient des intentions premières présentes à l'intellect quand les noms propres le seraient à la cogitative. Cela n'est pas parfaitement cohérent avec le reste du corpus d'Auriol, c'est pourquoi il sera nécessaire d'accorder un plus ample développement, en troisième partie, à cette faculté qu'est la cogitative. Posons d'ores et déjà que, si l'on suit la pensée d'Auriol, l'intellect peut penser l'individualité *grâce* à l'imagination, il n'est donc a priori pas question de lui refuser cette capacité et l'attribuer à la

⁶⁰⁴ IV *Sent*, d. 44, p.217 (éd. 1605).

cogitative. Néanmoins, le verbe mental chez Auriol n'avait affaire qu'à des universaux et non à des particuliers, ce qui sème le trouble dans la mesure où l'utilisation de l'imagination était dans ce cas précis récusée, seul l'intellect pouvant produire le verbe mental. Il semble donc que ce ne soit pas si simple, et les éléments manquent pour trancher la position d'Auriol. Peut-être peut-on poser l'hypothèse que, sans appartenir au verbe mental, les noms propres sont des intentions mixtes, phantasmatiques et intellectuelles, reçues par la cogitative *après* l'extraction d'une quiddité, permettant la nomination par la désignation. Ainsi, ces noms propres conserveraient leur statut d'intention et permettraient à l'intellect de saisir cet objet mental comme étant intentionnellement désigné, devenant dès lors nommable. Il est néanmoins difficile de comprendre pourquoi Auriol n'intègre pas ces concepts au verbe mental, si l'individu peut effectivement être un objet de l'intellect.

Ainsi devient plus claire la thèse aurélienne selon laquelle la vérité intervient dès le niveau conceptuel, et non pas seulement propositionnel, dans la mesure où le concept, comme produit par un *modus concipiendi* et exprimant la chose selon un *modus significandi* porte en lui-même la mesure de son adéquation à la chose extra-mentale, selon la précision du concept produit. Cependant, la conception adéquate ne garantit pas selon Auriol l'assentiment du sujet connaissant. Il est donc temps d'étudier la relation pensée entre conception et assentiment.

b) Statut de la vérité et assentiment

Le statut du concept comme entité signifiante contenant en elle-même un degré plus ou moins grand de vérité s'énonce à première vue comme une négation profonde des postulats aristotéliens posant la proposition, c'est-à-dire la composition, comme premier étage de la vérité. En fait, cela n'est pas exactement le cas, dans la mesure où, nous le verrons, la manière dont les arabes, en particulier Averroès, ont pensé la conception en commentant Aristote a très probablement joué un rôle majeur dans la théorie d'Auriol, qui ne pense donc pas s'éloigner, ce faisant, de l'orthodoxie aristotélienne. Il faut d'abord comprendre comment le concept peut contenir en lui-même une relation de vérité, alors qu'Auriol pose la conception comme un acte absolu et simple, avant de déterminer le lien entre cette vérité première, la composition qui en résulte, et l'assentiment du sujet connaissant.

Charles Bolyard⁶⁰⁵ a consacré un article important au problème du lien entre vérité et certitude chez Auriol, permettant de mieux saisir ce statut étrange de la vérité mais aussi de poser des distinctions qui nous seront utiles entre certitude, évidence, et clarté intellectuelle. Il faut d'abord le suivre pour faire émerger les occurrences diverses, dans le corpus aurélien, de cette théorie de la vérité qui semble se situer au croisement d'une théorie de l'adéquation et d'une théorie de la cohérence. L'on sait désormais que la théorie d'Auriol refuse de penser la connaissance comme faisant intervenir la catégorie de relation pour prôner à la place un modèle de l'action, rendant de ce fait difficile la position d'une vérité comme adéquation entre l'intellect et la chose. Même si l'on trouve quelques affirmations permettant de conclure qu'Auriol ne renonce pas à cette conformité, dans la mesure où la proposition sera tout de même pensée comme un complexe devant être considéré dans sa relation aux états de fait mondains qu'elle est censée décrire, il est notable qu'Auriol n'y passe que peu de temps, cette conformité étant conditionnée par une cohérence préalable du concept, condition *sine qua non* de la vérité propositionnelle. L'accent est donc fortement porté sur l'aspect cohérentiste de la théorie de la vérité, qui réaffirme le refus de la relation en théorie de la connaissance permis par le rôle joué par la *ratio* dans le processus noétique. La distinction 19, au premier livre du *Commentaire des Sentences*, le montre :

Et ita patet idem dici de veritate, dicendum quod non est simile pro eo quod de formali ratione veritatis intellectus oportet eam attribuere alicui, non est cognoscere intellectualiter rem aliquam intellectam, sed tantum modo assequi propriam naturam.⁶⁰⁶

La vérité, sans ambages, est affirmée comme ne consistant pas en une relation de similitude. En récusant la thèse selon laquelle l'intellection se produirait grâce à une espèce intellectuelle au profit d'une action de l'intellect pensée comme étant conjointement l'action et la production d'un concept, Auriol peut proposer sa propre conception du vrai. Formellement, il ne faut pas concevoir la vérité comme une relation de l'intellect *ad aliquid*, au sens où l'opération de l'intellect serait rapportée à autre chose que lui, à savoir à l'être extra-mental de la chose. Une opération de comparaison serait alors nécessaire pour juger cette conformité, qu'Auriol juge impossible, menant comme on l'a vu à l'argument du troisième homme. Il faut alors penser la vérité comme ce qui suit la nature de la chose, nature de la chose étant entendu chez Auriol au sens de présence dans l'intellect de sa quiddité, permise par la continuité posée

⁶⁰⁵ « Truth and Certainty in Peter Auriol. », *Vivarium*, 53, 2015, p. 45-64.

⁶⁰⁶ *I Sent*, d. 19, part.3, a.2, p. 493 (Electronic Scriptum).

entre *rationes* dans et hors de l'âme. Cette nature est la chose en tant que conçue, modification lexicale qui, nous l'avons expliqué plus tôt, intervient dès le *De Principiis* posant les prémisses de la théorie intentionnelle d'Auriol. La suite de la distinction le montre d'une manière plus prégnante, en explorant plus amplement la manière dont la saisie de la quiddité est également porteuse d'un opérateur de vérité :

Praeterea, illa est generalis ratio veritatis, secundum quam accipiuntur gradus in veritate, sed manifestum est quod gradus veritatis sumuntur secundum segregationis rationem et depurationem ab omni extraneo positione et privatione [...] consequenter vero quidditas rerum posita in esse cognito dicitur rei veritas, quoniam accipitur praecise absque omni extraneo.⁶⁰⁷

La vérité est présentée comme étant par elle-même la quiddité de la chose posée par l'intellect en tant qu'être connu, ce qui signifie que le concept lui-même est *par essence* vrai ou faux, avant toute opération de jugement, dès qu'il est conçu. Cette affirmation s'accompagne d'une seconde, encore plus originale, posant de ce fait des degrés de vérité du concept, des quiddités qui seraient plus ou moins conformes à leur propre être, ce qui semble à première vue difficilement compréhensible. Un peu plus loin dans la même distinction, Auriol précise quelque peu le sens de cette formule obscure, bien qu'il semble difficile d'en poser un sens précis et définitif, en l'absence de textes plus explicatifs.

Verum autem est, quod veritatem attingit. Ergo unaquaeque res existens in rerum natura tanto verior est, quando magis attingit suam quidditativam rationem, sive illa sit res extra sensibilis et corporalis, sive sit substantia spiritualis, sive sit actus cognitivus, sive sit ens rationis. Omnia enim instantum [in tantum ?] vera sunt, inquantum suum esse quidditativum attingunt, et ita ens et unum dicuntur converti.⁶⁰⁸

L'argument est ici fondé sur la convertibilité des transcendants, et ressemble fort à celui que l'on trouvait un peu plus haut chez Olivi pour affirmer que la *ratio* devait être *une* pour exprimer *un* être. Auriol montre que le statut ontologique d'une chose n'est pas immédiatement lié à la capacité d'atteinte de la vérité, ceci vraisemblablement pour éviter de ne penser la cohérence que par relation au réel extra-mental et ne pas pouvoir penser, par exemple, la vérité d'une intention seconde, qui ne correspond à aucun étant intra-mondain. De ce fait, tout ce qui est concevable peut être atteint comme vrai selon la même méthode, que ce

⁶⁰⁷ *Ibid.*, loc.cit.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 494.

soit l'être sensible, l'acte cognitif (qui est aussi un concept, rappelons-le), l'être de raison ou la substance spirituelle. Tous ces êtres « sont vrais », et non pensés comme vrais, si leur quiddité est atteinte, c'est-à-dire, en reprenant nos propos précédents, si une intuition parfaite est produite par l'intellect. Boylard, dans l'article précédemment cité, dresse un inventaire des nombreuses occurrences de cette thèse au sein du corpus d'Auriol⁶⁰⁹, que nous nous permettons de reprendre ici.

La première occurrence récuse à nouveau la thèse de la vérité comme conformité, pour prôner celle d'une identité de la chose à elle-même, qu'Auriol prend soin de ne pas désigner comme une relation mais comme l'atteinte d'une identité à soi intégrant la nature même de la chose. Il s'agit donc véritablement de cohérentisme et, avant Hegel posant la vérité dans l'identité du Concept à lui-même, ce type de thèse demeure rarissime voire absent des textes philosophiques.

[...] de omni re iudicatur, an vera sit, vel falsa, non propter conformitatem ad aliquid aliud, sed ex hoc solo, quod attingit identitate suam propriam naturam.⁶¹⁰

Une autre occurrence prouve l'identité pour Auriol de la quiddité et de la nature propre de la chose, montrant qu'il ne s'agit à nouveau pas d'une relation mais bien d'une identité, qu'il ne faut penser ni comme relationnelle ni comme propositionnelle, mais plutôt comme la congruence d'une nature à son être propre, malgré les obscurités qui demeurent.

Rationaliter omnis res dicitur vera ex hoc, quod assequitur suam quidditatem, et suam propriam rationem.⁶¹¹

Bien sûr, dans la mesure où la quiddité est formée par la conception passive de la chose et sa conception active par l'intellect, il ne s'agit pas pour Auriol de poser une vérité uniquement noématique, comme on la trouverait par exemple chez le second Husserl. L'essence indifférente demeure la chose même selon son être apparent, ce bien qu'il soit parfaitement impossible de vérifier la conformité de la quiddité à la chose extra-mentale. Charles Boylard compare la théorie aurélienne à celle de l'harmonie pré-établie chez Leibniz. À nos yeux, la comparaison à Leibniz est pertinente, mais peut-être pas celle-ci. Auriol semble plus proche de la thèse leibnizienne selon laquelle les idées contiennent en elle-même leur valeur de vérité puisque tout

⁶⁰⁹ *Art.cit.*, p. 52.

⁶¹⁰ *I Sent*, d. 19, part 3, a.2, p.491, (éd. 1605).

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 494.

concept, pour être un concept, doit selon lui être possible, donc enfermer en lui-même la proposition vraie selon laquelle A est possible⁶¹². Mais ce n'est pas ce qu'affirme Auriol, qui n'est même pas ici si proche de Scot. Ce dernier, nous le montrions en première partie, détermine que toute intuition d'un concept contient en un sens la proposition existentielle posant la chose comme un étant intramondain. Certes, chez Auriol, la vérité se tient déjà au niveau du concept, mais il n'affirme jamais que cela signifie que tout concept enferme en réalité une proposition. Il pense en fait une vérité en l'absence de proposition, qui pourrait préfigurer les théories cohérentistes bien plus tardives, bien qu'Auriol n'ait malheureusement pas jugé bon de développer ce point. La cohérence du concept à lui-même semble plutôt, chez Auriol, signifier la capacité du concept à enfermer la *ratio* de la chose telle qu'elle est, sans que rien ne s'y ajoute ni n'en soit soustrait, permettant paradoxalement de faire émerger une quiddité qui n'est pas présente au sein du monde mais uniquement dans la réalité mentale. La vérité n'est donc pas à proprement parler une vérité *quant à la chose*, mais vérité du concept seul. D'interprétation difficile, cette vérité semble néanmoins constituer pour Auriol un idéal d'adéquation entre le *ratio* et son *modus concipiendi*, permettant de la saisir telle qu'en elle-même, ce qui signifie que l'être connu de la chose doit être congru à son concept, grâce au mode de concevoir. Le problème étant d'abord que l'être connu ne peut être *que* par le mode de concevoir, ensuite qu'il ne peut s'agir d'une adéquation au sens strict dans la mesure où les deux sont mêlés de manière indistincte. Auriol, peut-être conscient de ces difficultés, ne relève ni ne développe cette conception difficile de la vérité. Charles Boylard montre en effet qu'Auriol ne fournit pas d'argumentaire prouvant cette affirmation, tout en maintenant la thèse selon laquelle l'intellection simple comme la proposition sont vraies quand elles sont identiques à leurs *rationes*.

Peut-être l'affirmation du caractère signifiant du concept permettrait-elle de mieux comprendre les affirmations auréliennes. S'il semble difficile de penser ce qu'est cette vérité théorisée comme cohérence, l'on peut néanmoins déduire de quelle manière l'on sait qu'elle est atteinte. Cette cohérence est trine, regroupant l'adéquation entre la *ratio*, le *modus concipiendi* et le *modus significandi*. Le caractère signifiant du concept est en effet utilisé par Auriol quand il veut décrire la production de cette vérité. Lorsque l'on parvient à une connaissance exprimable sous la forme du nom désignant la quiddité, la vérité est atteinte. Il y aurait alors

⁶¹² Sur ce point, nous renvoyons à l'ouvrage de J.-B. Rauzy, *La Doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.

cohérence entre la *ratio* et la quiddité quand cette dernière devient nommable, c'est-à-dire que la chose est identifiée « homo ». Dès lors, l'atteinte d'une connaissance spécifique serait le signe, et non la définition, de cette vérité, permettant de déterminer que l'esprit possède les prédicats permettant de distinguer cette espèce de n'importe quelle autre, en sachant ce qu'elle est. Notons que cette définition de la vérité ne semble être applicable qu'aux quiddités, c'est-à-dire uniquement aux objets de l'intuition et il est difficile de déterminer si Auriol a refusé de l'étendre aux individus parce qu'elle n'est pas atteignable, ou parce qu'elle n'est pas pertinente. L'on se souvient en effet que la connaissance de l'individu conjugue intuition et imagination, plaquant le modèle abstratif sur les sens internes afin de tracer une ligne intentionnelle par le truchement du phantasme permettant de désigner l'individu. Cette connaissance permet de différencier l'individu de tout autre en le localisant, mais pas de le connaître parfaitement tel qu'en lui-même. La quiddité de l'individu n'est, de ce fait, pas atteinte. Dès lors, cette connaissance s'énonce comme asymptotique, la connaissance parfaite de l'individu requérant l'abstraction qui ajoute prédicat après prédicat pour correspondre parfaitement à la *ratio* de l'individu en question, sans jamais pouvoir y parvenir. Il est donc possible qu'Auriol ait considéré que dans la mesure où cette connaissance demeure interdite à l'homme, il soit inutile d'y appliquer sa théorie de la vérité. Cependant, la connaissance de l'individu tel qu'en lui-même est également difficile à penser pour les Anges et Dieu : Auriol l'explique également, nous l'avons évoqué, en termes de désignation et non de perfection dans la possession d'une quiddité. Le modèle pourrait donc s'énoncer comme étant simplement non pertinent, la connaissance extensive de l'individu étant impossible et non pas inatteignable. Auriol ne l'expliquant pas, il est nécessaire de laisser en suspens cette hypothèse.

Le modèle asymptotique de la connaissance s'étend chez Auriol à la connaissance de la quiddité elle-même, à la différence près que l'on peut parvenir à la connaissance de l'espèce contrairement à celle de l'individu. Ce postulat conduit Auriol, la citation précédente le signalait, à penser des degrés de la vérité (*accipiuntur gradus in veritate*), affirmation particulièrement audacieuse. Si Scot pensait lui aussi une progression, par l'ajout dans l'abstraction de prédicats permettant de mieux en mieux connaître la chose, il ne l'a, à notre connaissance, jamais corrélé à des degrés de vérité mais bien à des degrés de clarté, conservant la vérité pour penser l'ordonnancement des concepts clairs dans des propositions. Auriol est donc particulièrement novateur sur ce point, l'admission de degrés de vérité ayant des conséquences importantes notamment en logique, puisque l'on se demande alors ce qu'il en est de la validité du tiers-exclu, mais aussi du principe de non-contradiction. Un concept plus ou

moins vrai serait en effet en même temps vrai et non vrai, une ligne étant à tracer pour déterminer s'il est plus vrai que non vrai ou réciproquement. Loin de concevoir une logique floue, Auriol ne produit aucune explication permettant de déterminer s'il avait ces conséquences à l'esprit, bien que ses positions sur les futurs contingents puissent permettre de penser une absence d'aversion pour le rejet du tiers-exclu⁶¹³. Néanmoins, rappelons-le, il ne s'agit pas ici de la vérité d'une proposition mais de celle d'un concept, ce qui complexifie encore l'interprétation de ces formules elliptiques.

Plus étonnant encore, Auriol, après avoir posé cette théorie de la vérité, démontre que la cohérence du concept à lui-même, si elle est la définition du vrai, n'est néanmoins pas celle de la certitude, qui ne dépend pas immédiatement de la clarté du concept. Il faudra distinguer d'une part, le couple vérité et évidence, de l'autre le couple certitude et clarté. Si le premier entraîne par lui-même l'adhésion, il n'en est pas de même du second, ce qu'il faut éclaircir. Si la thèse selon laquelle la volonté seule permet une adhésion certaine possède ses défenseurs au sein de la tradition augustinienne, cette faculté ne sera pas en premier lieu celle qu'Auriol plébiscitera pour penser le mécanisme de l'adhésion, ainsi que le souligne Charles Boylard. Il montre qu'Auriol propose une théorie de la certitude dans laquelle ni la possession d'un savoir, ni la volonté ne s'énoncent comme premiers moteurs de l'adhésion.

Propositions are mental items, and certainty is an attitude we involuntarily take towards some of them. We cannot choose to be certain, much as we might want to. Certainty is forced on us, just as the truth of a thing or of a proposition is beyond our voluntary control.⁶¹⁴

Il faut d'emblée signaler que, chez Auriol, la certitude est une attitude propositionnelle, elle ne peut donc être occasionnée par la possession d'un concept, si l'on suit les propos d'Auriol. Néanmoins, il faut tempérer immédiatement cela dans la mesure où Auriol, ce que Boylard ne semble pas avoir relevé, utilise pour penser l'un des deux types de certitude la définition qu'il avait réservée à celle d'une intuition réussie. Il y a deux types de certitude, celle permise par le savoir et celle permise par la foi, la première étant posée comme étant le fait de

⁶¹³ Sur ce point, voir C. Schabel, « Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents : Scriptum in Primum Sententiarum, distinctions 38-39 », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 65, 1995, p. 63-212 ; C. Schabel, *Theology at Paris 1316-11345 : Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Ashgate, 2000.

⁶¹⁴ *Art. cit.*, p. 58.

savoir que l'on sait, rappelant le *pervenire ad id quod scimus* que l'on trouvait plus tôt, hérité d'Augustin :

Preterea, sciens aliquam conclusionem scit se scire eam, et per consequens scit eam
esse necessariam.⁶¹⁵

Charles Boylard, qui cite l'extrait, ne mentionne pas qu'il intervient dans le contexte de l'interrogation quant au statut de la théologie comme science qui, comme nous l'avons souligné plus tôt, permet à Auriol de poser les distinctions fondamentales opposant intuition et abstraction. Il est important de concevoir ici que la certitude n'est pas pensée comme une attitude parfaitement subjective, mais s'énonce comme étant en adéquation avec la théorie de la vérité posée plus haut. Il s'agit de l'attitude interne d'un sujet qui a correctement intuitionné quelque chose. Ici, la vérité semble être norme d'elle-même, dans la mesure où l'intuition adéquate est précisément le fait de parvenir à ce que l'on sait. La certitude serait alors le mouvement réflexif qui en découle assurant que l'on sait ce que l'on sait. Sachant qu'Auriol – nous développerons cet aspect plus loin – considère que toute intuition s'accompagne, parce qu'elle en est la cause, d'une « conscience » de la connaissance obtenue, il devient logique d'associer dans l'intuition obtention d'une quiddité vraie et certitude de la vérité de cette quiddité. La certitude demeurera dans les propositions afférant à cette quiddité. L'on pense par exemple à l'intuition de la quiddité d'homme qui, lorsque la *ratio* est adéquate au *modus concipiendi*, permettrait de poser immédiatement dans le verbe mental la proposition « l'homme est un animal rationnel ».

De plus, l'on se souvient qu'Auriol considère qu'une intuition peut succéder aux mouvements de la connaissance abstractive, permettant donc de poser une certitude scientifique qui succèderait à l'analyse des concepts. La lecture des extraits mêmes cités par Boylard corrobore cette interprétation. Mais, en ne liant pas les propos d'Auriol quant à la certitude à ceux portant sur la distinction entre intuition et abstraction, Boylard ne peut pas voir que les deux enjeux sont liés. Poser l'intuition comme étant l'état d'un sujet actuellement attentif à une quiddité apparaissant comme vraie, c'est-à-dire être en possession d'un concept parfaitement clair et se savoir en cette possession revient à dire, pour Auriol, que la certitude scientifique est garantie par l'intuition. Le problème n'est donc pas de déterminer les conditions de la certitude,

⁶¹⁵ *Proemium*, n. 40, p. 143 (éd. Buytaert).

qui sont connues, mais au contraire de déterminer ce qu'il en est des choses que nous ne pouvons pas intuitionner, dont nous ne pouvons posséder de concept évident.

Sed certitudo, quam habet intellectus de aliqua veritate evidente, non est alius actus a clara et evidenti notitia illius veritatis ; non enim sunt duo actus respectu eiusdem veritatis, evidens cognitio et certa cognitio ; ergo impossibile est per divinam potentiam separari certitudinem, quam habet intellectus de evidenti veritate, ab evidenti cognitione eiusdem veritatis⁶¹⁶

L'évidence qui, étymologiquement, est liée à la clarté visuelle obtenue par l'intuition est, pour Auriol, la certitude elle-même, faisant signe une fois encore vers la théorie cartésienne, et il n'y a donc pas lieu pour lui de poser un critère de la vérité ni de la certitude. L'évidence est permise par l'intuition d'un concept clair, c'est-à-dire d'une quiddité simple, et cette évidence est permise par l'obtention d'un concept vrai. Dès lors, puisque l'intuition est à la fois l'obtention d'une connaissance et une attitude vis-à-vis de cette connaissance, puisqu'elle est aussi un savoir que l'on sait, cette évidence entraîne inéluctablement la conscience de cette évidence, et donc la certitude. Auriol n'isole jamais le concept de l'acte du sujet connaissant, jusque dans les attitudes vis-à-vis des concepts et des propositions elles-mêmes, considérant que l'intuition est à la fois la production d'un contenu par l'intellect, et un savoir résultant de cette production. Jamais la position par l'intuition d'un objet intentionnel ne peut de ce fait être isolée d'une attitude face à cette production. Dans le cas de l'intuition, puisqu'elle est la faculté d'accéder immédiatement au vrai, il faut que l'esprit sache qu'il accède immédiatement au vrai. Quoi de plus simple que de poser l'évidence au sein du concept même, qui est l'acte de l'intellect offrant l'apparence de la quiddité dans *l'acies mentis* ? Ainsi, en posant une intuition garantissant l'évidence (du côté de la chose apparaissant) et la certitude (du côté de l'intellect), parce que le concept est en même temps la chose et l'intellect, Auriol raffermirait son étrange conception du vrai. *Verum index sui*, croit-on presque lire, tant le lexique et les postulats tendent vers la pensée moderne.

Néanmoins, cet optimisme épistémique semble faire long feu, dans la mesure où Auriol laisse entendre un peu plus loin dans le *Prologue* que ses propos ne sont finalement pas si définitifs, et que la trajectoire vers la certitude n'est si immédiate, ni si automatique, entre l'intuition première et le mouvement réflexif permettant de savoir que l'on sait. Auriol

⁶¹⁶ *Proemium*, n. 69, p. 152 (éd Buytaert).

maintient que « Tum etiam quia superius dicebatur, quod certitudo et adhesio non est aliquid aliud quam intelligere et concipere », permettant d'affirmer ce qui est le cas pour la connaissance scientifique. La certitude est alors immédiate, parce que le contenu est immédiatement intuitionné, ce qui conduisait Auriol, l'on s'en souvient, à ne pas poser l'adhésion comme étant un cinquième acte de la connaissance, face à l'intuition et aux trois actes de l'abstractive. Mais lorsqu'il s'agit de la théologie, dont le statut de science est récusé par Auriol, cela n'est plus si simple, et les conditions de l'adhésion deviennent de plus en plus difficiles à atteindre, comme en témoigne l'extrait suivant :

Dicendum est quod aliquis potest aliquam propositionem credere, quam tamen non concipiet clare, et e converso potest clare concipere, quam non credet. Quod sic patet : Certum est enim quod haec propositio clare conceptibilis est : « Astra sunt paria », et haec : « Astra sunt imparia » ; et tamen non propter hoc aliqua certa est aut alicui certitudinaliter adhaeretur. Iterum etiam replicans alterius opinionem, quam reputat esse falsam, non dubium quod mentaliter illam concipit et tamen non adhaeret ; possibile est ergo quod fides certitudinaliter faciat adhaerere et tamen non clare concipere, et quod habitus theologicus faciat clare concipere et tamen non adhaerere – quamvis ista claritas non possit perfici in hac vita.⁶¹⁷

Auriol affirme ici que l'on peut tout à fait croire en ce qui n'est pas conçu clairement, l'un des mécanismes traditionnels de l'erreur, mais aussi, ce qui est plus rare, que l'on peut tout à fait ne pas croire ce qui est pourtant conçu avec clarté. La conséquence, dans l'extrait, est de montrer que la théologie ne peut en aucun cas susciter la foi, puisque la certitude, en ce domaine, n'est en rien corrélée à la conception. Si Auriol pense que l'évidence est la garantie de la certitude, ce n'est pas le cas de la clarté, qui semble être ici un degré moindre de vérité. Un concept clair n'est visiblement pas équivalent à un concept évident, qui emporte l'adhésion avec lui par l'intuition première. Lorsque l'intuition est seconde, qu'elle succède à l'analyse, l'on aboutit à cet état de clarté conçu comme étant un idéal à atteindre asymptotiquement, et Auriol ne pense pas que cette clarté permette d'atteindre l'évidence de l'intuition dernière (*quamvis ista claritas non possit perfici in hac vita*). La théologie, qui n'est pas une science, n'atteint jamais l'évidence, et demeure condamnée à s'acheminer par la connaissance abstractive vers un concept qui devient de plus en plus clair à mesure que le savoir avance, sans pourtant parvenir à atteindre l'intuition dernière qui subsume le discours sous un concept

⁶¹⁷ *Proemium*, n. 115, p.165-166 (éd. Buytaert).

évident. C'est donc dire qu'une conception claire n'entraîne pas nécessairement la certitude, de la même manière qu'une conception confuse ne la récuse pas nécessairement. L'on constate donc ici un décrochage fort dans le lien essentiel qu'Auriol posait entre certitude et vérité dans la mesure où il pense, dans le cas de connaissances qui ne sont pas véritables, c'est-à-dire dans lesquelles on ne dispose pas d'un concept intrinsèquement vrai, la possibilité d'une certitude portant sur une proposition *fausse*. Le ressort de la certitude, dans ce cas, n'est pas intellectuel mais sensible, récusant le lien entre certitude et vérité. Au fond, s'il n'y a pas d'évidence, alors les degrés de la certitude se retrouvent décorrélés des degrés de la vérité. Ce n'est pas parce que le concept est de plus en plus clair, donc de plus en plus vrai, que l'esprit y adhère de plus en plus. Auriol fait droit, comme lorsqu'il pense la perception, aux trop nombreux cas attestant d'une certitude infondée, dans lesquels l'homme demeure certain de ce qu'il ignore. L'explication, selon lui, ne peut dès lors pas être rationnelle. La conception ne libère pas du doute et cela entraîne une conséquence importante : certes, la théologie peut convaincre sans disposer de concepts clairs, ce qui permet de poser une possibilité de ressorts divers, parmi lesquels la rhétorique mais par ailleurs, il est difficile à la lecture de ces lignes de ne pas aboutir à une conclusion pascalienne, qui prouve que les arguments théologiques n'ont aucun impact sur la foi. Pour Auriol, quand le savoir est soumis aux degrés et n'est pas évident, il n'est pas le moteur de l'accession à la vérité. Pour convaincre, il faudra procéder autrement. Il s'agit donc d'une thèse extrêmement forte, entraînant un discours que nous développerons dans la partie suivante, par lequel Auriol va affirmer que le moteur de la certitude est une émotion, et une émotion très particulière : la crainte.

Concluons donc en relevant ce qu'explique Auriol, à savoir que dans le cas de la connaissance scientifique, l'adhésion est la condition permettant l'unité des quatre actes de l'intellect. C'est l'adhésion, parce qu'elle se résorbe dans l'intuition « définitive », qui est le socle de l'évidence, parce que les opérations conjuguées de l'intuition et de l'abstraction ont permis la production d'un concept clos et parfait, qui entraîne donc immédiatement la conviction. Il faut avoir adhéré pour clôturer le concept, puisque cela implique d'avoir tranché entre différentes propositions contradictoires quant à sa quiddité.

Adhesio non est quintus actus intellectus, sed conditio quatuor actuum una cum opposito suo ; contingit enim componere aliquam propositionem adhaesive et non adhaesive, et dividere et discurrere syllogistice ac intueri definitive.⁶¹⁸

Dans ce cas, l'intuition *succède* à l'abstraction, elle la couronne. Alors la certitude peut être atteinte. Le problème étant que l'abstraction, s'agissant de la théologie, ne manipule que des propositions crédibles et non certaines. De ce fait, l'unité des quatre actes, qui est permise par le fait d'avoir tranché par le biais d'un syllogisme entre la vérité et l'erreur afin de ressaisir le concept parfait en son entièreté, n'est pas atteinte. Dès lors, l'adhésion n'est pas.

[I]ste habitus [theologicus] melius et clarius concipere et componere faciat creditas propositiones, et tamen non melius adhaerere, ut sic mere declarativus. ⁶¹⁹

Le fait d'avoir scindé assentiment et conception, s'il est habituel, prend donc chez Auriol une dimension particulièrement originale et presque moderne, qu'il faut à nouveau éclairer à l'aune de la pensée arabe, dont il est véritablement l'un des grands héritiers, bien que cela n'ait été que peu souligné. Mais, s'il est connu que la distinction entre assentiment et conception est largement tributaire d'Averroès, il semble qu'Avicenne soit plutôt l'influence principale du mouvement philosophique visant à récuser la capacité de l'intellect à causer l'assentiment. Certes, l'on retrouve les théories d'Averroès lorsqu'il s'agit du premier type de certitude chez Auriol, la certitude scientifique, comme permet de le constater la citation suivante :

Et puisque la plus notoire des différences qui caractérisent l'action de l'intellect réside dans les deux actions appelées, l'une, conception, et l'autre assentiment, il [Aristote] commence par expliquer la différence entre ces deux actions. [...] [L]a perception des choses simples, non composées – ce que l'on appelle conception – se fait par des intelligibles qui ne sont ni falsifiables ni vérifiables, tandis que la perception des choses composées par l'intellect se fait grâce à des intelligibles qui comprennent vérité et fausseté. [...] Mais les intelligibles qui comportent vérité et fausseté présentent une certaine composition effectuée par l'intellect matériel, d'intelligibles que d'abord, l'intellect matériel conçoit séparément les uns des autres.⁶²⁰

Averroès distingue d'abord deux actes mentaux : la conceptualisation ou *tasawwur* (terme dans lequel on reconnaît la racine de *sûra*, forme), et l'assentiment, ou *tasdiq*. La

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁶¹⁹ *Ibid.*, loc.cit.

⁶²⁰ *L'intelligence et la pensée, op. cit.*, p. 123.

conception est l'acte par lequel une forme est reconnue. Si l'on admet que les intelligibles composés sont, comme le dit Averroès, vrais quand ils sont conformes à ce qui est, l'on peut entrevoir la manière dont Auriol réinterprète cette idée. Si toute action de l'intellect est composée, au sens où certes l'intuition est un acte absolu mais est néanmoins un mixte entre conception passive et *modus concipiendi*, de ce fait il est possible de poser une vérité et une fausseté à l'étage même des primo-conceptions, ne dépendant pas d'une composition ultérieure qui serait le fait de la connaissance abstractive pour Auriol (notamment des universaux), impliquant une proposition (Averroès parle de la composition, par exemple, entre diagonale du carré et côté incommensurable). Dans ce cas donc, il est possible qu'Auriol ait interprété les propos d'Averroès concernant les intelligibles composés par le truchement de sa théorie intentionnelle et posé que toute conception d'une quiddité, dans la mesure où il s'agit pour Auriol d'un mélange indistinct, porte en elle-même sa vérité.

Auriol semble donc s'inspirer d'Averroès pour penser l'assentiment dans le cadre d'une connaissance intuitive évidente, mais ce n'est pas à Averroès qu'il pense, selon nous, lorsqu'il s'intéresse au moteur de la certitude dans le cadre de propositions qui sont seulement crédibles, mais bien plutôt à Avicenne et son héritage. En effet, de même que pour Averroès, selon Avicenne, la conception est liée à la définition d'une forme, sa compréhension, la saisie de son intention. Elle ne suppose aucune opération de jugement. De même encore qu'Averroès, qui reprend Avicenne, ce dernier pose que l'assentiment requiert une opération active de l'esprit : il n'est pas reçu mais bien produit. Avicenne considère que l'assentiment « ne s'acquiert que par le syllogisme ou ce qui est de même ordre, par exemple notre assentiment à [ceci] que le tout a un principe⁶²¹ ». L'assentiment interviendrait donc face à une connaissance certaine ou axiomatique, et se voudrait purement rationnel. Mais Avicenne tempère rapidement ces propos, ce que ne fait pas Averroès : « Mais ce qui détermine l'adhésion peut n'être pas intellectuel à son principe : quelquefois il est déterminé par les sens et l'imagination, par le moyen de l'expérience ou de l'intuition, d'autres fois il est déterminé par l'induction⁶²² ».

L'assentiment se trouve par-là corrélé à l'estimation : il juge à partir des idées reçues du monde sensible et permet d'opérer un jugement de vérité sur la réalité extérieure ou intérieure, avant même de subsumer ces événements particuliers sous une loi produite par l'intellect. L'on comprend ainsi pourquoi ce terme a connu différentes traductions dans le monde latin. Il

⁶²¹Avicenne, *Najât*, 4, in Goichon, A.-M, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, Desclée de Brower, 1938, article « *tasdiq* ».

⁶²²Avicenne, *Najât*, 102, in *Ibid.*, même article.

regroupe les notions de *verificatio*, *credulitas*, ou de *fides*⁶²³, traduisant différents rapports au savoir et différents degrés de certitude. L’assentiment se trouve donc lié au jugement de vérité et de fausseté, quand la conception concerne la saisie de la forme. Ces deux concepts sont cependant intrinsèquement liés dans la mesure où la pratique et la compréhension du syllogisme demandent à la fois conceptualisation et assentiment : « Avicenna is clear in his logical writings that belief and assent are complex and derivative mental acts. So an appeal to assent or belief, apart from the conceptualization of the contents of that belief, will beg the question, since conceptualization is a necessary condition of assent. One cannot assent to a proposition “S is P” unless one has conceptualized its components, “S” and “P”⁶²⁴».

Ceci permet de comprendre que tout assentiment est tributaire d’une conception : je ne peux assentir à ce que je ne comprends pas. Mais la réciproque n’est pas vraie. Je peux tout à fait comprendre sans assentir. Auriol semble se souvenir de cela, bien qu’il ne cite pas Avicenne, dans la mesure où, comme lui, il posera dans ce cas la possibilité d’un assentiment non porté par l’intellect, mais par les puissances sensibles elles-mêmes. Si Avicenne le corrélait à l’imagination, capable d’émerveiller ou de dégoûter, Auriol pensera la primauté de la crainte, capable d’attirer ou de rebuter, grâce aux effets émotionnels du doute. Dans les deux cas, les moteurs de l’émerveillement ou de la cessation de la crainte fonctionneront à plein, nos deux auteurs proposant par exemple un usage massif de la rhétorique, du discours figuré, de l’image, pour persuader de ce dont l’on ne peut être convaincu. Avicenne, comme Auriol, pensent par ailleurs que le lieu par excellence de l’adhésion non intellectuelle est la foi, qui n’est ni pour l’un ni pour l’autre susceptible d’apparaître sans que les émotions ne soient mobilisées, la conviction demeurant pour eux toujours insuffisante.

Chez Auriol, la théologie, comme toute connaissance liée à l’opinion, est inévitablement liée à la crainte, dans la mesure où toute opinion contient en elle-même le doute du sujet qui sait qu’il ne s’agit que d’une opinion, de la même manière que la connaissance scientifique s’accompagnait nécessairement du sentiment de certitude. Dès lors, le moteur de la foi, qui est un assentiment en contexte d’absence de preuve, n’est plus la raison mais l’émotion. De la même façon si, comme nous l’avons évoqué, l’*imaginatio per intellectum* (qui rappelons-le cause chez Thomas l’assentiment, par opposition à la conception) peut aider à rendre crédibles

⁶²³ Sur ce point, voir Deborah Black, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, Leiden, Brill, 1990. p. 73.

⁶²⁴ Deborah Black, « Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings », *art.cit.*, p. 16.

les propositions dogmatiques, elle ne cause jamais la conviction elle-même. Pasquale Porro le souligne, en conclusion :

Insomma, proprio perché la teologia non è in senso stretto una scienza dimostrativa (e in questo Aureolo, come Durando, segue la svolta di Goffredo), essa non può e non deve produrre assenso : se lo facesse, indebolirebbe paradossalmente l'assenso volontario del credente, suscitando quel timore che è inseparabile (anche solo virtualmente) dall'opinione.⁶²⁵

Conclusion partielle

L'objet de cette analyse était de tracer un itinéraire, de la conception jusqu'à l'assentiment, afin de distinguer les rôles joués par le verbe mental, la théorie de la signification et finalement les facultés non intellectuelles dans l'accession à la vérité. Plusieurs conclusions ont pu être posées. D'abord, Auriol accorde un rôle fondamental au verbe mental, qui accompagne chaque intuition d'une quiddité simple, et s'énonce de ce fait comme un discours non langagier bien que reposant sur une structure langagière pensée comme étant le support de la pensée vraie, en étant la langue de l'évidence. Si cela a pu être pensé, c'est parce que, pour Auriol, tout concept est le résultat de la conception passive de la chose à travers une *ratio*, d'un mode de conception adéquat de cette *ratio*, et d'un *modus significandi* qui en découle. La quiddité de la chose sera par exemple pensée grâce à un mode de conception « en repos », permettant de penser la chose sous la forme d'un nom commun, signifiant immédiatement cette quiddité. Enfin, il aura fallu montrer qu'une intuition réussie porte en elle-même sa valeur de vérité, dans la mesure où, quand les trois facteurs de production du concept sont parfaitement unis, cette conception s'accompagne toujours, chez le sujet connaissant, du sentiment d'évidence. Néanmoins, ce cas, s'il est indispensable, demeure insuffisant pour bâtir une connaissance totale du monde. Il a donc fallu s'attacher à d'autres objets qui ne permettent pas l'obtention immédiate de cette intuition, notamment les objets dont il n'y a pas de science :

⁶²⁵ P. Porro, « Il timore dell'altra parte : il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo) », in *Archivio di Filosofia*, 2015, p. 209-220, p. 219.

l'individu et la divinité. Ainsi, le critère de la certitude devenait beaucoup plus difficile à obtenir, et ne dépendait plus de la conception elle-même, Auriol fondant son analyse sur les théories arabes afin de démontrer que dans ce cas le moteur du savoir était avant tout émotionnel. Cette importance accordée aux puissances sensibles, qui interviennent donc dans les forts nombreux cas où la connaissance n'est qu'opinion, nécessite désormais de s'attacher au rôle du corps dans la théorie auréolienne de la connaissance. Si quelques travaux, que nous mentionnerons, s'y sont attachés, cet aspect de la théorie du *Doctor facundus* demeure largement méconnu.

TROISIEME PARTIE : LE SENTIR

Introduction

Ce travail s'achève, d'une manière qui apparaîtra peut-être comme paradoxale, par l'exposé de la théorie auréolienne des sens externes et internes, ainsi que de leur rôle dans le processus de connaissance. Il est en effet plus habituel de trouver ces développements en début de travail, dans la mesure où toute connaissance commence par les sens et s'achève dans l'intellect. Néanmoins, nous avons essayé de prouver, tout au long de cette étude, qu'il ne s'agissait pas de la manière d'Auriol. Notre auteur, s'il accorde un rôle massif aux puissances de l'âme, ne le fait selon nous qu'à cause de ses vues sur la nature du concept et de l'être intentionnel. Ce n'est donc pas une noétique pensée à partir de la dépendance de l'intellect vis-à-vis des sens, mais bien plutôt d'une théorie fondée sur le constat d'impuissance de l'intellect, qui utilise en un second temps les sens pour pallier ce qui peut l'être. La théorie auréolienne de la connaissance, nous avons tâché de le montrer, est tout entière tournée vers la centralité du concept et sa primo-apparition comme *esse apparens*, vision intellectuelle d'une quiddité indifférente autour de laquelle sont bâties toutes les conditions et toutes les connaissances pouvant permettre de comprendre ce postulat fondamental. Il était donc justifié, lors de la redécouverte tardive de l'œuvre d'Auriol, de porter l'accent sur cette particularité individuelle, et d'axer la production intellectuelle sur l'exégèse de cette étrange entité noétique, jamais posée jusqu'alors. Notre travail a cherché à montrer que, toute légitime que cette position soit, elle manquait néanmoins certains aspects particulièrement importants de la théorie d'Auriol, qui émergent lorsque l'on cesse de se demander ce que peut l'être apparent, pour déterminer ce qu'il ne peut pas. La doctrine de l'abstraction, l'usage du phantasme, ou encore le rôle de la discursivité, tous trois fondamentaux, ne peuvent être mis au jour qu'en portant son attention sur les limites de la connaissance intuitive, et non sur ses pouvoirs. C'est donc à partir de l'étude de la distinction entre intuition et abstraction qu'il nous a semblé pertinent de débiter ce travail, cette scission s'articulant chez Auriol entre la position d'une apparition et la détermination de

ce qui en dépend, ce que l'on peut penser à partir de cette intuition première. Ensuite, il a fallu descendre, petit à petit, pour faire émerger l'être de cette intention, de ce concept, et le rôle des puissances de l'âme se sera révélé comme étant aussi théorisé que prégnant, au contraire de ce que nombre de commentateurs avait laissé penser.

Il nous a donc semblé opportun de terminer ce travail par la théorie de l'âme, plutôt que de commencer par elle, afin de nous conformer à la manière que nous pensons être celle d'Auriol lui-même. Selon nous, la primauté accordée à l'intellection et au concept le pousse à déduire l'âme de l'intellect plutôt que le rôle de l'intellect grâce à la remontée depuis les sens. De ce fait, il nous faut maintenant nous attacher au statut des puissances inférieures de l'âme, dans leur lien au corps mais aussi par l'usage qu'en fait l'intellect. Il sera donc nécessaire de passer par l'ontologie afin de démontrer l'importance fondamentale que possèdent les sens chez Auriol, articulés de manière originale à l'intellect, à la faveur d'un dialogue théorique mené avec Averroès et Olivi. Nous nous attacherons ensuite à définir les opérations de l'esprit jouant un rôle de conditions de l'intellection sans y appartenir véritablement, à savoir la mémoire, l'expérience et les émotions.

I. L'intellect, la *mens* et le corps

Si la théorie aurélienne de la connaissance, en tant que tributaire de *l'esse apparens*, a occupé un large champ de la recherche effectuée ces trente dernières années, il faut néanmoins reconnaître qu'un autre point a également suscité l'attention des commentateurs : la thèse selon laquelle Auriol serait l'un des premiers grands théoriciens de la conscience, notamment à la faveur du rôle qu'il accorde à *l'acies mentis* dans le processus de constitution de l'objet intentionnel. S'il faut détailler cette position originale, cela ne peut être accompli sans revenir à un fait principal d'ores et déjà souligné dans le corps de notre étude, celui de la *colligentia potentiarum*, c'est-à-dire de l'intrication indispensable de toutes les puissances de l'âme pour penser une intellection complète, héritée de Bonaventure. Si Auriol s'inscrit sans conteste dans cette tradition, il ne le revendique cependant explicitement que peu, et les explications qu'il

peut fournir interviennent surtout dans les deux derniers livres de son *Commentaire des Sentences*, éloignées donc des grandes distinctions portant en premier lieu sur la noétique. Penser la *colligentia potentiarum* ne peut donc être effectué sans tâcher dans un premier temps de trouver les indices permettant de dresser une typologie aurélienne des facultés, ainsi que des relations qu'elles entretiennent entre elles, pour penser leur rôle dans le processus intellectif.

De la même manière, la *colligentia potentiarum* exige une prise en compte de l'ontologie qui la sous-tend, les interactions entre les puissances de l'âme ayant pour socle une théorie de l'individuation et de l'union du composé physico-psychique particulièrement originale et faisant droit au caractère principal de l'individualité hylémorphique, plutôt qu'à l'explication d'un principe externe permettant l'union de la matière et de la forme. Ainsi, apparaîtront quelques spécificités de la théorie aurélienne quant aux sens internes, expliquant son recours constant à l'expérience, et à la mobilisation des puissances du corps pour causer la connaissance. Le sens commun, la cogitative, les puissances de l'imagination, en tant qu'instances pouvant penser le sensible et conduire à l'intelligible occupent de fait une place prépondérante au sein de cette noétique, ce que nous tâcherons de prouver dans cette dernière partie. Nous montrerons qu'Auriol, loin de ne fonder son analyse que sur le binôme intellect et volonté, comme l'on a parfois pu le penser, propose une théorie particulièrement élargie de la connaissance, et extrêmement soucieuse de penser la relation entre l'intellect et le corps, probablement à la faveur d'un débat constant avec l'averroïsme, qu'il combat autant qu'il s'en inspire, à la lumière des concepts posés par les prédécesseurs de son ordre.

1. Théorie de l'âme

S'il est nécessaire de poser une typologie des puissances de l'âme pour penser leur ordonnancement dans l'édifice noétique, c'est un exercice auquel Auriol ne s'est pas livré, rompant, peut-être faute de temps, avec la tradition du commentaire du *De Anima* comme véhicule des théories psychologiques. Auriol n'a pas écrit de commentaire au *Traité de l'âme*, et son *Prologue* au *Commentaire des Sentences* ne laisse entendre qu'en creux la nécessité des sens externes et internes, en ce que l'attention du théoricien est majoritairement portée sur

l'exégèse conceptuelle de cette entité qu'est l'être apparent, ainsi qu'à l'articulation entre connaissance intuitive et abstractive. Cette absence dommageable à l'interprète explique vraisemblablement que, jusqu'à présent, la recherche n'ait pas conduit à proposer un essai de reconstitution de cette théorie des facultés, laissant penser qu'Auriol n'en poserait aucune, alors même que tout effort noétique la requiert. Il nous semble donc opportun de considérer qu'Auriol n'a pas eu la possibilité d'écrire un texte strictement psychologique, plutôt que de poser que cette question était au-delà de son champ d'investigation. Le langage parlé, par exemple, est au-delà des considérations d'Auriol, dans la mesure où, selon lui, la théorie du langage doit se résorber dans la théorie du concept. Il n'en est pas de même de la psychologie, puisqu'Auriol insiste à des nombreuses reprises sur le rôle des puissances internes pour la constitution du concept. Penser l'être intentionnel ne peut donc être effectué sans poser une psychologie. Il nous faut tenter de déterminer les instances composant l'âme et leur rôle dans le processus d'intellection, en nous fondant sur l'hypothèse de l'existence effective d'une théorie de l'âme chez Auriol, bien que nous ne puissions porter cette démonstration que par l'analyse d'un certain nombre de textes épars et incomplets.

Si Auriol ne parle que peu des sens externes, c'est dans la mesure où sa typologie demeure identique à celle posée par la tradition. S'il embrasse la théorie perspectiviste de la perception visuelle, il ne développe que peu cet aspect, se contentant de rappeler, notamment dans le quatrième livre du *Commentaire des Sentences*, que la vision se produit par l'intermédiaire de cônes partant de l'activité oculaire et s'élargissant à la mesure de la chose perçue⁶²⁶. Il est important de souligner que, dès le stade perceptuel, Auriol insiste sur l'activité des sens et non de la chose, récusant la thèse du *De Anima* selon laquelle la sensation est un acte *commun* du senti et du sentant, pour privilégier celle d'un acte des sens seuls :

Confirmo hoc, quia secundum regulam perspectivi visio transit super objectum per modum pyramidis, cuius basis est in re visa, conus vero est in oculo.⁶²⁷

Dans ce texte, Auriol s'inscrit au sein d'un débat optique en interrogeant le problème de la distance entre le sujet et l'objet vu. Si ce passage n'a pas immédiatement trait à la psychologie mais bien à la géométrie de la perception, peut-être pouvons-nous y déceler certains éléments

⁶²⁶ Nous ne développerons que peu cet aspect, déjà travaillé de manière définitive par K. Tachau in *Vision and certitude*, *op.cit.*

⁶²⁷ *IV Sent*, d. 10., q.3, a.1, (éd.1605). L'extrait, noté à la page 93, se trouve à cause d'une erreur de pagination entre la page 94 et la page 96.

symptomatiques de la théorie aurélienne. L'important, pour nous, est de remarquer qu'Auriol pense une opposition entre vision et chose vue, et non entre vision et chose visible, posant le fondement de l'activité perceptive dans la pointe d'une pyramide partant de l'œil et aboutissant à la chose. L'œil est pensé comme capable d'embrasser la chose à la faveur de rayons transmis par le medium, et permettant l'acquisition d'une espèce sensible, rendant Auriol plus tributaire de Bacon que d'Alhazen⁶²⁸. Auriol pose en fait, pour les sens, la même chose que celle qu'il posera pour l'imagination quand il s'agira de penser l'*individuum signatum*, à savoir la position d'une ligne, cette fois non pas intentionnelle au sens où elle ne serait qu'un objet mental mais au sens où elle tend vers l'objet mondain, permettant de le voir à distance :

Omne enim, quod hoc modo transit super objectum, transit per modum distantiae :
ratio est, quia sensus apprehendit rem, ponendo per modum transitus linearis eam ante se in
certo termino distantiae hic vel ibi.⁶²⁹

Les sens sont donc avant tout les moteurs de la perception et, le modèle de l'intellection étant pour Auriol d'abord visuel, c'est ce sens en particulier qui occupe ses développements, entérinant la théorie perspectiviste baconienne héritée d'Alhazen. Ici, pour la vue, Auriol pense l'existence d'une ligne intentionnelle de nature conique que l'on peut analogiquement comparer avec celle que l'on retrouve dans la théorie de la perception des individus. Il faut retenir la dimension active des sens, de tous les sens, comme en témoignaient plus tôt nos propos portant sur l'*esse iudicatum*, et la perception des sons et des odeurs, qui tendaient à montrer que les sens ne sont pas seulement récepteurs de la chose telle qu'en elle-même, mais qu'ils en proposent également une interprétation, la vibration de l'air étant par exemple reçue en tant que « son », et non pas simplement dans son être vibratoire. Les sens externes possèdent de ce fait déjà la capacité de faire passer l'être extra-mental de la chose à sa réalité objective, en constituant par leur action un être intentionnel, c'est-à-dire en acheminant une *ratio* vers l'intellect. Cette *ratio* est saisie par l'activité des sens, activité qui n'est pas exclusivement la saisie d'un contenu inerte qui serait parfaitement extrait, mais bien la position mentale d'un être particulier de la chose qui ne passe à l'acte que par le truchement de l'activité des sens. Cette

⁶²⁸ Si l'optique d'Alhazen peut conduire à une conception active de la vision, elle ne reprend aucunement la théorie extramissive défendue par Platon. Elle est par elle-même, en quelque sorte, neutre par rapport au débat intromission/extramission, cependant Alhazen récuse la théorie de l'émission des rayons à partir de l'œil. Néanmoins, c'est à partir du texte d'Alhazen qu'il devient possible d'élaborer une théorie selon laquelle il y a des proto-jugements dans l'acte même de vision. Dans la mesure où Peckham et Alhazen sont les références majeures au XIV^e siècle, cela conforte le côté actif de la sensation visuelle. Je remercie Joël Biard de m'avoir fourni ces indications.

⁶²⁹ *Ibid.*, loc.cit.

activité explique pour Auriol la possibilité de percevoir des impressions qui ne tiennent pas immédiatement de la chose même, à la manière des sons ou des odeurs, mais aussi les nombreuses erreurs perceptuelles qui constituent la matrice de sa théorie de l'*esse apparens*, montrant que tout ce qui est perçu est posé dans l'*acies mentis*, quand bien même il s'agit de la chose extra-mentale. La possibilité d'un hiatus entre le réel et la perception est ainsi assumée par Auriol, d'abord soucieux de rendre raison de sa théorie intentionnelle de la connaissance, débutant dès les sens. L'on note d'ailleurs qu'Auriol parle toujours d'*acies mentis*, l'emploi du terme de *mens* montrant que toutes les puissances de l'âme concourent à cette apparition, ce que la citation suivante appuie :

Actus exterioris sensus ponit rem in esse intentionali.⁶³⁰

L'activité des sens est déjà la position d'un être intentionnel, et permet donc d'ores et déjà à l'esprit de poser la chose selon son être apparent. L'on comprend donc pourquoi Auriol parle d'intuition sensible, dans la mesure où le premier acte intentionnel se situe au niveau de la perception par les sens d'une réalité extra-mentale. L'intuition sensible intervient donc dès la réunion des perceptions dans le sens commun, rendant unitaire la diversité des sensations. Néanmoins, Auriol complexifie le schéma classique des puissances internes dès le sens commun, c'est-à-dire dès la constitution d'un objet intentionnel unique puis sa récupération par l'imagination. Ce contenu intentionnel, dans l'imagination deviendra l'intention phantasmatique, dont nous avons déjà parlé. Mais Auriol hiérarchise avec attention les facultés de l'âme, à partir du sens commun et jusqu'à l'intellect, ce dont il nous faut rendre compte. Il faut donc s'attacher au jeu des puissances se situant entre les sens et l'*intentio intellecta*, Auriol pense le rôle de différentes instances, héritières à la fois de la typologie d'Avicenne et de celle d'Averroès, plus proche en cela de l'héritage d'Albert et de Thomas que de celui de Scot, ce dernier ayant réduit au minimum les puissances de l'âme, mouvement qui sera perpétué chez les franciscains. Auriol fera donc ici figure d'exception en posant un sens commun, une estimative, une cogitative et une imagination. La mémoire occupant une place centrale et à part, en tant qu'instance de premier plan depuis Augustin entre l'intellect et la volonté, il faudra lui accorder un développement autonome, facilité par les propos présents qui permettront de la situer dans la constellation des puissances internes.

⁶³⁰ *I Sent*, d. 3, p. 696 (éd Buytaert).

Il faut d'abord faire mention du sens commun, auquel nous reviendrons en fin de partie dans la mesure où certaines spécificités ne pourront être saisies qu'après avoir posé l'ensemble des facultés. C'est sous l'égide d'Aristote et d'Averroès qu'Auriol se place pour penser les fonctions de ce sens unificateur, utilisant une analogie qu'il attribue à Averroès pour poser l'identité du rapport entre intellect et imagination et entre sens externes et sens commun. Ces considérations interviennent au sein d'une distinction déjà étudiée, lorsqu'Auriol explique comment l'intellect peut connaître les singuliers et qu'il pose la nécessité de cette ligne intentionnelle posée par l'imagination. De même donc, que l'intellect trouve son terme dans le phantasme lorsqu'il conçoit un individu en tant que désigné, de même le sens commun trouve son terme dans les sens propres quand il pense les sensibles propres.

Haec est mens Philosophi et Commentatoris, ut allegatum est supra, cum dicunt quod intellectus experimentatur formam, quae communicabilis est per se et primo et immediate. Sed formam hanc singularem non primo nec per se, sed mediante actu imaginationis : non quidem mediante eo formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginative, sed mediante obiective, quia actus designationis huius albedinis et eius terminus concurrunt in ratione unius obiecti, dum intelligit et apprehendit intellectus hanc albedinem demonstratam. Et est simile de sensu communi, qui apprehendendo visionem et obiectum eius, scilicet colorem in ratione unius obiecti, cognoscit colorem non immediate, sed mediante visione terminata ad ipsum. Et ideo dixit Commentator, ubi supra, quod habet se intellectus in apprehendendo singulare mediante imaginatione sicut sensus communis in apprehendendo singulare sensibile proprium mediante sensu proprio, cuius illud est per se proprium obiectum.⁶³¹

Auriol commence par montrer que l'intellect se trouve confronté au même problème que le sens commun lorsqu'il a affaire aux puissances inférieures. En effet, l'intellect ne peut pas immédiatement se pencher sur les formes singulières, en raison de son essence même, de la même manière que le sens commun ne peut se pencher sur les choses sensibles, en raison de sa nature même, celle de puissance interne. Il est donc nécessaire de poser une médiation entre l'objet à saisir et la puissance le saisissant, qui ne sera pas la puissance intermédiaire mais l'objet de la puissance intermédiaire. L'objet de l'imagination sera posé comme l'intermédiaire entre la forme singulière et l'intellect, l'objet senti sera l'intermédiaire entre la chose sensible et le sens commun. Ainsi, l'intellect peut se pencher sur le phantasme qui contient l'objet en

⁶³¹ *II Sent*, d. 11, f. 53ra (édition du Firenze, Bibl. Naz. Centrale, Conv. Soppr. A.3.120, in T. Suarez Nani, « L'innato et l'aquisito », *art.cit.*).

tant qu'il a été désigné, et le sens commun sur le sensible propre en tant qu'il a été senti. Dans les deux cas, il s'agit d'un objet intentionnel d'ores et déjà formé, qu'il soit « cet individu désigné » ou « ce blanc en tant que vu ». Il y a donc une condition de l'intellection du singulier par l'intellect et de la sensation de la chose par le sens commun. Cette condition est qu'un objet unitaire ait d'ores et déjà été formé, sur lequel ces deux puissances peuvent se pencher. Ainsi, le sens commun utilise les perceptions éparses ayant été constituées par les cinq sens et peut les manipuler grâce aux différents contenus objectifs qui ont émergé, enfermant au sein d'une unité plus grande ces unités parcellaires d'ores et déjà constituées sur lequel il lui est possible de fonder son mouvement. Le sens commun, par son rôle d'intermédiaire entre la pluralité des impressions et la constitution d'un objet intentionnel unique, et en tant que première instance de cette unification, sera par ailleurs utilisé par Auriol pour penser l'unité du composé hylémorphique lui-même, ce que nous montrerons plus loin. En effet, il semble d'ores et déjà possible de comprendre qu'il est institué par Auriol comme étant le lien entre l'intérieur et l'extérieur, ce qui lui permettra de le penser comme le modèle de l'union de la diversité des expériences de sensation et d'intellection autour d'un pôle nommé « ego ». Le rôle d'Olivi, que nous évoquerons en fin de la présente partie, s'énoncera comme capital.

Le livre III du *Commentaire des Sentences* offre quant à lui des développements intéressants concernant les facultés qui succèdent au sens commun et précèdent l'intellection. La distinction 16 pose la question suivante : *De delectatione et dolore, quomodo causentur*. Il est donc nécessaire, pour y répondre, de penser à la fois les facultés permettant la perception d'une douleur du corps, à la fois celles permettant la perception d'une douleur de l'âme. Auriol y propose donc en toute logique un aperçu de sa théorie des facultés. C'est dans cet extrait qu'apparaît sa théorie portant sur l'estimative, faculté jusque-là absente du corpus, et dans laquelle l'on trouve le plus d'informations quant à la cogitative, parfois mentionnée mais jamais traitée pour elle-même. Auriol montre alors son éloignement à l'égard de la théorie scotiste qui, l'on se souvient, abandonnait cet usage des sens internes. L'on retrouve alors sous la plume d'Auriol les exemples traditionnels issus d'Avicenne, celui du loup comme à l'origine de l'appréhension de l'inimitié pour la brebis, mais aussi la thèse selon laquelle l'estimative porte des intentions non issues des sens. Comme Thomas, Auriol aura tendance à parler d'estimative pour désigner la faculté animale permettant la perception d'intentions non senties⁶³², et de

⁶³² *III Sent*, dist 16, q.2, a.2, p. 452 (éd 1605) : « Quaero enim utrum aestimativa apprehendat intentiones non sensatas, et quod sic, videtur per Avicennam de ove respectu lupi. »

cogitative pour penser cette faculté humaine, mais l'on trouvera sous sa plume d'autres expressions, par exemple celle d'*aestimativa cogitante*⁶³³. La thèse d'Auriol est celle d'une *colligentia* entre les passions du corps et les passions de l'âme, permettant à deux facultés, les sens et l'estimative, de penser à la fois le mal extérieur et le mal intérieur face à la perception du même objet. Chez les animaux, leur interdépendance est nécessaire⁶³⁴ : tout mal externe aboutit à une passion de l'âme interne, toute perception d'un loup aboutit à une intention portant en elle l'inimitié. Cependant, cela peut être décorrélé chez l'homme, les passions du corps n'entraînant pas nécessairement de mal moral. Se fondant sur l'exemple de saint Laurent⁶³⁵, qui conservait sa joie même aux extrémités de la peine du corps, Auriol pense de ce fait une interaction possible mais non nécessaire entre passions du corps et passions de l'âme, l'estimative apparaissant comme la faculté permettant cette conformité ou ce décalage.

Ad primum patet, quod non possint apprehendere et percipere esse actus unius potentiae, sed duarum. [...]

Sic ergo posset respondere Henricus ad objectiones istius doctoris : sed ergo non teneo, quod ad causandum dolorem exigatur iudicium aestimativae : sed dico quod sola apprehensio exterior requiratur, et ratio est, quoniam dolor est in appetitu exteriori subjective, unde non est subjective in corde : quoniam alius est dolor carnis et delectatio, quam dolor, et delectatio cordis, tunc aestimativa non causat aliquid exteriori : ergo.⁶³⁶

L'objet de l'extrait est une interrogation quant à l'origine de la douleur et de la délectation chez l'homme et l'animal, ce qui donne l'occasion à Auriol de discriminer les puissances entre elles, à la faveur de la dichotomie entre intériorité et extériorité. Pour poser cette origine, il est nécessaire de comprendre comment l'extériorité des choses peut causer un mal ou un bien moral, et non pas seulement physique, au sein de l'intériorité de l'homme. La question est alors de savoir comment une réalité physique peut être *conçue comme* étant un bien ou un mal, et entraîner de ce fait un jugement conduisant à la réjouissance ou l'affliction. Auriol veut dans un premier temps distinguer deux actes, percevoir et appréhender, le premier ayant trait aux choses externes comme on les reçoit et le second ayant trait à la manière dont on les conçoit. Par exemple, je peux percevoir le loup et l'appréhender comme étant nuisible, distinction

⁶³³ *III Sent*, dist 16, q.2, a.2, p. 454 (éd 1605).

⁶³⁴ *Ibid.*, q.1, a.1, p. 453 : « In omni animali alio ab homine passionibus animales conformes concomitantur passionibus corporales, et ratio est radicata in eadem essentia. »

⁶³⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 451.

nécessitant donc de poser le rôle de l'estimative au sein de la théorie des facultés. Le but est de déterminer ce qui revient à la réalité externe et ce qui revient aux puissances internes, c'est-à-dire de déterminer si la racine de ces émotions morales se trouve dans l'extériorité ou l'intériorité. Auriol commence par montrer que ces émotions ne sont pas causées par deux *sens* distincts, un sens revenant par exemple à la perception de ce qui convient et un second revenant à la perception de ce qui ne convient pas, mais bien qu'il est nécessaire de poser le concours de différentes puissances, de la même manière que les sens extérieurs et le sens commun concourent à la perception de la chose vue. L'idée d'Auriol n'est cependant pas de prouver que deux puissances sont effectivement nécessaires à la perception de la douleur : elles *peuvent* concourir, mais aussi aller l'une contre l'autre, la nature de la douleur influençant les différentes puissances à l'œuvre. Ainsi, Auriol veut montrer qu'il faut poser une scission entre l'estimative et les sens externes. Les sens seuls sont capables de recevoir une douleur externe et l'estimative seule est capable de la saisir intentionnellement, c'est-à-dire de produire un jugement quant à cette douleur, de l'interpréter à l'aune d'une intention qui contient plus que le pur donné externe. Néanmoins, seuls les sens apparaissent comme une condition nécessaire de la douleur. L'estimative n'est pas requise pour toutes les perceptions douloureuses, qui n'entraînent pas nécessairement ce type de jugement.

[O]bjectum causat dolorem in potentia organica non solum ut cognitiva est, sed etiam quia est immutatio in organo reale, et eodem iudicio capitur objectum et disconvenientia de excellenti obiecto, non quia sensus corporalis iudicet objectum conveniens vel inconveniens : dico quod ad causandum passionem non requiritur acquisitio dispositionis realis, quae non sit sensus, ut dicit prima opinio, nec exigitur acquisitio dispositionis solum intentionalis, ut tangit secunda opinio, sed eo modo, quo dixi superius, et hoc dictum sit de causantibus passionibus corporales.

Nunc videndum est de iis, quae concurrunt, ad causandum passionibus animales, scilicet irascibiles, et concupiscibiles. Dico autem, quod non sufficit apprehensio exterior, nec imaginativa solum, sed aestimatio in brutis, in nobis vero cogitativa.⁶³⁷

La douleur, pour Auriol, requiert, quand elle est physique, la modification d'un organe corporel par une réalité extérieure, entraînant une sensation de cette douleur, comme la peau

⁶³⁷ *Ibid.*, *loc.cit.*

doit rencontrer le feu pour que l'individu se sente brûlé. Néanmoins, un jugement est nécessaire pour parvenir à cette douleur, dans la mesure où cette perception entraîne immédiatement une action, celle de fuir la source de la douleur, jugement qui ne peut être réalisé par les sens eux-mêmes. À cette douleur sentie s'ajoute donc une passion de l'âme, qui la conçoit comme étant à fuir, occasionnant de ce fait une réaction causée par la saisie d'un caractère non contenu dans la perception elle-même (le feu ne possède pas comme prédicat le fait d'être douloureux et donc nuisible), mais bien appréhendé par une faculté autonome. La perception par les sens concourt donc avec l'appréhension dans l'estimative d'intentions non senties pour aboutir à une passion animale, en l'occurrence un désir de fuite. Auriol nomme estimative cette faculté chez l'animal, cogitative cette faculté chez l'homme, bien qu'il ne semble pas suivre rigoureusement la distinction qu'il pose. La douleur est de ce fait le fruit de la réunion entre une disposition réelle, au sens de causée par la chose réelle, et d'une disposition intentionnelle, fondée sur la perception elle-même qui porte en elle un contenu non senti que l'estimative peut juger, en tant que puissance cognitive. Auriol, par ces propos, s'inscrit donc dans la lignée dominicaine, suivant la lettre d'Avicenne et rappelant plutôt Albert et Thomas que Scot, qui niait purement et simplement l'estimative. Peut-être est-ce alors l'influence de Bacon qui s'est énoncée comme décisive, celui-ci accordant, ainsi que nous avons pu le montrer en première partie, un rôle majeur à l'estimative. Auriol conçoit néanmoins un rôle encore plus important à l'estimative que ne le faisaient Thomas et Bacon, en la rendant capable de posséder une conscience du temps, et la corrélant de ce fait à la vertu théologale qu'est l'espérance. À notre connaissance, jamais l'estimative n'avait été pensée comme racine d'une vertu, mais simplement, lorsqu'elle était revendiquée, comme capable d'émettre, au présent, un jugement portant sur un particulier appréhendé sous une communauté, à travers un caractère intentionnel non senti. Auriol franchit donc une étape importante, témoignant de la nécessité pour lui de penser la connaissance comme étant l'œuvre de l'âme entière.

Dico enim, quod quandocumque fit passio exterior et recipitur ab imaginatione vel phantasmate, potest esse immutatio in iudicio aestimativae. Aestimativa enim discurrit, compellitque futurum bonum cum praesenti malo, et iudicat passionem exterius apprehensam esse bonam et tunc sequitur necessario gaudium in corde, quod expresse patet in matribus, in quibus iudicium propter gaudium non sequebatur passionem exteriorem : unde dicebatur beatus Laurentius in tormentis. : Gratias tibi ago Domine etc.⁶³⁸

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 453.

Auriol propose alors une thèse qui nous semble importante au sein de l'histoire de la théorie des facultés, celle selon laquelle l'estimative, ou cogitative puisqu'il s'agit ici d'une théorie ne s'appliquant qu'à l'homme, juge du bien et du mal au présent, mais aussi au futur, en comparant les deux temporalités entre elles de manière à déterminer si le mal présent peut aboutir ou non à un bien futur. De ce fait, la cogitative ou l'estimative devient la faculté de l'espoir, la vertu théologale se trouvant donc placée dans une puissance corporelle. C'est donc la cogitative qui permet à la mère de ressentir la douleur de l'accouchement comme la promesse d'un bonheur à venir, mais aussi quand un martyr sait que sa douleur est une promesse de vie éternelle. Cette vertu, l'une des trois couronnant l'édifice des vertus cardinales, est peut-être placée dans le corps dans la mesure où elle meurt avec lui, l'espoir disparaissant lorsque l'âme rejoint sa destination, mais il n'en reste pas moins que d'autres options théoriques auraient pu être choisies. Ici, cette thèse conduit Auriol à attribuer une capacité discursive à la cogitative, qui transforme par un jugement, un discours, les peines du corps en joies du cœur, par l'appréhension du caractère nécessaire d'un bonheur à venir. Il est étonnant de voir Auriol, qui réservait le verbe mental à l'intellect, mentionner une capacité discursive de la cogitative, d'autant plus en la rendant capable de penser la nécessité, modalité liée à l'intellect s'il en est. Cela permet peut-être d'expliquer les difficultés qu'il rencontrait lorsqu'il voulait penser le verbe mental dans sa relation aux particuliers, sur lequel sa théorie achoppait sans que ses développements ne cherchent à lever l'ambiguïté. La cogitative, si elle n'a visiblement affaire qu'à des objets sensibles, peut néanmoins les juger, tirer des conclusions posées comme contingentes ou nécessaires, à la faveur d'un raisonnement discursif. Elle possède donc les caractéristiques du verbe mental, mais ne porte que sur des objets particuliers, quand bien même ses opérations supposent l'usage des règles universelles et nécessaires de la logique, et qu'elles sont, cela est remarquable, liées à des jugements moraux. À notre connaissance, Auriol ne produit pas de démonstrations plus précises sur ce point difficile, ainsi pouvons-nous seulement nous attacher à la description de ce jugement, à la manière dont il est produit grâce à l'interaction des puissances.

Item, appetitus interior dicitur animalis perfecti, appetitus autem exterior dicitur etiam imperfectorum : ergo sensus interior non movetur solum apprehensione exteriori.

Item, illa apprehensio causat dolorem, inquantum fertur in objectum, ut causativum doloris, objectum enim non praesentatur huiusmodi, ut spes boni acquisibilis cum difficultate. Dico, quod illud, quod est bonum, potest imaginatio praesentare, sed non arduum, quia actus cogitativae componentis arduitatem cum illo, igitur appetitus non movetur

ad spem solum imaginatione. Item : obiectum spei est bonum, ut futurum, sed imaginatio non apprehendit unquam futurum, ut quod attribuat futuri rationem objecti, quoniam actus imaginativae non est, nisi uti formis sensatis : sed componere imaginata est actus imaginativae : ergo obiectum futurum, ut quod attribuat, numquam potest praesentari appetivi nisi per cogitativam, quare obiectum ut apprehensum imaginatione solum non causat passionem, quae est spes.⁶³⁹

Auriol pose une perfection des sens intérieurs leur permettant de n’être pas de simples réceptacles des impressions extérieures mais bien comme des facultés capables d’excéder les perceptions pour faire émerger des émotions, des sentiments et des vertus ayant trait au désir, c’est-à-dire situant l’individu dans le temps. Auriol pense que l’imagination, qui contient les intentions non senties, présente le bien ou le mal, bien que de manière faible, à la cogitative. Il n’est pas précisé ici, mais l’on peut le supposer étant donné les propos précédents d’Auriol, que ce bien n’est pas immédiatement contenu dans la chose mais provient du jugement de l’imagination qui, lorsqu’elle saisit certaines qualités, les juge et les transforme en des qualités relatives au sujet connaissant. Par exemple, quand l’imagination captait les vibrations de l’air retenues dans l’ouïe, elle pouvait les interpréter comme son, puis comme harmonie, en les saisissant non pas absolument mais relativement aux facultés de connaissance, qui ordonnent les sons selon des rapports mathématiques. De la même manière ici peut-être faut-il comprendre que les sens saisissent une qualité donnée, mettons la chaleur du feu, qui est ensuite jugée comme étant mauvaise relativement au sujet qui la saisit, dans la mesure où elle occasionne une douleur corporelle. Le cas des vertus est plus délicat, puisqu’ici ces perceptions entraînent également la naissance de l’espoir, c’est-à-dire une attente optimiste quant au futur, donc une décorrélacion entre un mal présent et un bien à venir. L’intention serait non seulement capable d’être reçue comme bonne ou mauvaise à l’instant T, mais aussi à T+1, par exemple lorsque l’on accepte une douleur présente, la pensant bonne parce qu’elle est la promesse d’un bonheur futur, le cas du martyr semblant ici être le paradigme de la posture aurélienne. Si la théorie de la vertu dépasse le cadre de cette étude, il nous semble néanmoins important de souligner cet aspect original de la pensée d’Auriol qui permet à certaines vertus (il faudrait déterminer ce qu’il en est des autres) de naître dès la réception d’un objet par les sens internes, auxquels il accorde de ce fait une capacité judicative et de ratiocination. La cogitative s’énonce en effet ici

⁶³⁹ *Ibid*, p. 451.

comme la faculté capable de recevoir une intention non sentie au présent et d'opérer une conclusion contradictoire concernant l'avenir, le mal présent devenant le bonheur espéré.

Soulignons également que l'extrait présente à nouveau un cas d'usage de la *colligentia potentiarum*, et offre des précisions quant à la relation unissant imagination, cogitative et désir. L'imagination présente une forme à la cogitative, qui contient ici des intentions non senties, mais elle possède seulement la capacité de composer et décomposer ces formes, pas de proférer un jugement impliquant la temporalité, rôle dévolu à la cogitative. L'imagination présenterait donc une forme contenant l'intention non sentie « mal », « nuisible », que la cogitative ferait passer à l'acte en l'appréhendant, si l'on suit le vocabulaire d'Auriol. Cette attention appréhendée, la cogitative la temporalise, en émettant un jugement quant à la qualité de cette intention lorsque l'on pense l'objet au futur. L'objet présent peut donc devenir le signe d'un bonheur absent, comme la douleur causée par les flèches offre à saint Etienne l'espoir de son Salut. Ainsi, l'objet meut le désir, grâce au jugement de la cogitative, ce qui est fort éloigné du schème aristotélicien qui confiait la relation entre jugement et désir à l'interaction entre désir et intellect. Auriol pose que, pour certaines vertus au moins, c'est le corps qui produit ce jugement, présentant au présent un objet jugé comme bon ou nuisible, qui est en même temps un objet jugé comme bon ou nuisible dans l'avenir, les deux temporalités pouvant entrer en contradiction l'une avec l'autre. Cela peut en partie s'expliquer par le fait qu'Auriol refuse d'attribuer à la chose intramondaine un pouvoir causal total sur la chose perçue. Tous les prédicats de la chose ne sont pas en tant que tels présents dans la réalité extra-mentale, nous avons déjà abordé ce point. Certes, *l'esse apparens* est la chose même, mais il contient plus que la chose même dans la mesure où elle apparaît *selon son être conçu*. De ce fait, une vibration devient un son, et une relation douloureuse avec le corps aboutit à un jugement concernant d'abord un mal physique, mais aussi un mal moral. Certes, ces jugements ne peuvent émerger qu'à la faveur d'un fondement extérieur, la perception effective d'un objet, mais cette perception est couronnée par ce qu'il appelle « appréhension », permettant d'aller au-delà de l'être mondain de la chose et de constituer une intention qui est déjà plus que la chose elle-même, cela dès sa saisie par les sens internes, et non seulement lorsqu'elle a été posée dans l'intellect. Il faut donc admettre que, pour Auriol, la saisie d'un objet dans l'intellect peut être postérieure à l'attribution de prédicats moraux, l'intellect recevant une chose comme bonne avant même de l'avoir conçue.

Si ces théories interviennent tardivement dans le corpus d'Auriol, cela n'est néanmoins pas sans faire écho à des propos précédents qui, l'on s'en souvient, mentionnaient la capacité

des sens internes de percevoir les relations, qui n'existent pas dans la réalité extra-mentale mais uniquement dans les puissances cognitives. Dès le premier livre du *Commentaire des Sentences*, Auriol offrait la capacité, pour les sens internes, d'appréhender ce qui n'était pas senti. Il ne s'agit donc vraisemblablement pas d'une évolution de la théorie auréolienne sur ce point qui abandonnerait petit à petit le rôle constitutif de l'intellect pour le diluer à travers l'âme, mais bien de l'extension naturelle de sa théorie, qui se tourne vers la cogitative non pas pour nier les capacités d'abstraction de l'intellect, mais pour penser le lien entre l'intellect et le corps dans le cadre de sa théorie morale, qui apparaît naturellement plus tard, étant donné la scansion des *Sentences*. La morale, en tant que lieu par excellence du jugement particulier, nécessitait donc un propos élargi sur les puissances de l'âme, dont l'on trouvait déjà les prémisses dans la distinction 31 du premier livre :

Et iterum imaginatio et sensus non iudicarent similitudines corporum aut dissimilitudines cum naturam communem non apprehendant. Et tamen quod de similitudinibus iudicent experimur. Nec potest dici quod ista indistinctio fundetur super duas albedines numeraliter distinctas prout sunt in re extra, alioquin sequeretur quod una necessario esset in duobus subjectis etiam distanssimis. Nam albedo una potest esse in aquilone et altera in meridie. Relinquitur ergo quod fundetur in apprehensione.⁶⁴⁰

Dans cet extrait, Auriol cherchait déjà à montrer le pouvoir judicatif de l'imagination, ici vraisemblablement entendue en un sens large en tant qu'opposée aux sens extérieurs, dans sa capacité à penser les relations de similitude. Il réfute pour cela la thèse selon laquelle il lui serait impossible de penser les relations dans la mesure où l'appréhension du commun suppose une saisie des natures communes, saisie impossible pour elle. Mais cette appréhension, pour Auriol, nous l'avons déjà évoqué, est permise par comparaison et non par l'extraction au sein d'une chose d'une nature qui y siègerait. De la sorte, l'appréhension de deux qualités au sein de deux êtres différents suffit à poser la qualité comme commune et donc penser une relation de similitude. Ce qui importe ici est de signaler que le lexique employé est celui de l'appréhension, celui donc qui est utilisé dans le livre IV pour désigner les opérations de l'estimative, et que les puissances internes sont désignées comme possédant le pouvoir d'opérer des jugements aboutissant à attribuer une qualité à la chose qu'elle ne possède pas dans la réalité extra-mentale. Les affirmations d'Auriol au livre IV ne constituent donc pas une nouveauté radicale, mais sont annoncées dès la position des thèses principielles de sa noétique. De ce fait, Auriol peut

⁶⁴⁰ *I Sent*, d. 31, a.2, p. 670 (éd. 1605).

montrer, sans menacer sa propre pensée que l'estimative peut associer un mal présent à un bonheur futur et possède une capacité à appréhender le temps qui n'est, rappelons-le, pas une propriété des choses. L'estimative, ou cogitative, est capable de produire un jugement permettant de transformer l'intention sentie, c'est-à-dire la perception de la douleur présente, en jugement estimatif rendant cette intention compatible avec la perception d'une intention de délectation, dans la mesure où le futur influence immédiatement le présent. Auriol attribue un pouvoir si fort à l'estimative qu'il ira même jusqu'à affirmer qu'elle peut non seulement produire un jugement contradictoire avec la douleur sentie (pour un bien plus grand), mais également aller jusqu'à nier les intentions senties, en reprenant l'exemple de Laurent. Il stipule que ce dernier ne *sentait* pas la douleur physique, théorisant donc une capacité, pour les sens externes, de noyer les impressions senties par la force du désir d'ordre moral ou eschatologique que met en branle la cogitative.

Auriol, de ce fait, peut donc, bien qu'en peu de mots, énoncer sa hiérarchie des puissances de l'âme et opérer sa typologie des facultés. Elles sont ordonnées en fonction de leur capacité à composer et décomposer les intentions senties, l'acte simple d'une faculté étant précédé de la multiplicité embrassée par la précédente. Ainsi, l'imagination saisit les intentions senties, qu'elle compose et divise entre elles, puis la cogitative saisit les fruits de cette division en un acte simple et saisit ses caractères non sentis, pour enfin stocker l'impression dans la mémoire, faculté qu'il nous faudra évoquer plus longuement :

Potentia, quae est ultima omnino omnium potentiarum sensitivarum, non est eadem potentia cum potentia imaginativa : ratio est, quia cogitativa est posterior imaginativa : ergo ipsa est ultima. Antecedens patet, quia virtus imaginativa, secundum Commentatorem componit et dividit intentiones sensatas ad invicem : nunc autem actus simpliciter praecedit actum apprehensionis compositum : ergo simplex apprehensio apprehensionem compositam ; ergo. Sed memoria est ulterior cogitativa : ergo manifestum est quod memoria non est imaginativa.⁶⁴¹

La cogitative possède également un rôle de composition, mais postérieur à celui de l'imagination en ce qu'elle ne manipule plus des choses senties mais bien ce qui a été senti, c'est-à-dire que les qualités de la chose sont désormais différenciées de la chose et peuvent être appréhendées de manière autonome, ce qui lui permet par exemple d'extraire le blanc et de le penser comme commun à un autre blanc. La cogitative manipule ainsi, selon la formule

⁶⁴¹ *IV Sent*, dist. 45, a.3, p. 216.

d'Auriol, la chose en tant que vue à part de l'acte de vision. Cela signifie pour lui que l'activité constitutive des sens, qui permet l'apparition, est mise de côté pour comprendre les qualités de la chose en tant que comprises, en l'absence de l'acte ayant permis de les comprendre. Il n'y a donc plus qu'un être intentionnel, pensé en continuité avec celui de la chose sentie.

Minorem probo, quia ex hoc experimur potentiam retentivam comprehensionum sine retentione rei comprehensa et e converso : ergo oportet quod sit potentia componens et dividens res comprehensas inter se ab ipsis comprehensionibus ; ut dividens rem visam a visione, vel componens. Ista est cogitativa, quae praesupponit imaginativam, ubi sunt res comprehensae : ergo oportet esse ulteriorem, quae sit ipsarum comprehensionum posterior cogitativa, quae comprehensiones separet, vel dividat a rebus comprehensis.⁶⁴²

Notons qu'Auriol emploie ici le terme de « comprehensio » qui, nous l'évoquions plus tôt, est tiré du *Grand Commentaire au Traité de l'âme* d'Averroès, et qui désigne la saisie et la constitution par les sens d'un être intentionnel, activité qui marquait l'origine théorique de la thèse d'un double sujet de l'être intentionnel.⁶⁴³ La compréhension est l'opération par laquelle deux sujets occasionnent la production d'un même acte, la chose extra-mentale et sa forme sensible, permettant la perfection de la perception, c'est-à-dire la perception en acte. Auriol pense que la cogitativa est la puissance permettant de saisir cette compréhension, c'est-à-dire d'analyser la chose en tant qu'elle a été comprise. Mais s'il utilise le langage d'Averroès, c'est probablement pour signaler une nécessité intermédiaire : comprendre une chose et la penser comme ayant été comprise suppose en effet d'avoir auparavant compris qu'elle était comprise. Il y a donc un mouvement réflexif nécessaire permettant de faire émerger qu'une chose a été comprise. Cela est expliqué par Averroès, et nous verrons que ce rôle qu'il attribue au sens commun aura un impact important au sein de la théorie d'Auriol, c'est pourquoi nous citons le passage qui semble avoir inspiré les propos du *Doctor facundus*.

Necesse est enim ut habeat duplicem comprehensionem scilicet comprehensionem sui primi subiecti, quod sentit, et comprehensionem quod comprehendit. Et si etiam posuerimus hoc duarum virtutum, continget in tertia quod contingit in secunda ; et sic in infinitum, quod

⁶⁴² *Ibid.*, loc.cit.

⁶⁴³ *Grand Commentaire au De Anima*, op.cit., p. 400 : « Quoniam, quia formare per intellectum sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. »

est impossibile. Quapropter necesse est nobis ponere eandem virtutem que comprehendat utrunque, scilicet suum primum subiectum, et que comprehendat quod comprehendit. Et cum necesse est abscindere infinitum, melius est hoc facere in primo, et ponere quod per eandem virtutem comprehendimus colorem et comprehendimus etiam quod comprehendimus ipsum. Quod enim continget nobis posterius faciendum est prius. Et hoc intendebat cum dixit : Necesse est igitur hoc facere primo ; aut ponere quod idem patitur a se et comprehendit se.⁶⁴⁴

Averroès explique, en commentant Aristote, que la compréhension s'entend de deux manières, toutes deux nécessaires. D'abord, la compréhension est le fait premier de sentir la chose, de la comprendre au sens de la saisir, mais elle est aussi le fait de comprendre cette compréhension, à savoir de saisir l'acte de saisie lui-même. Il serait erroné, selon Averroès, de considérer que ce second acte ne peut pas être assuré par la faculté responsable du premier, dans la mesure où il l'excède, ce qui entraînerait la nécessité de penser une faculté qui aurait pour vocation de saisir la saisie par les sens, au risque de sombrer dans une régression à l'infini. Il ne faut donc poser qu'une faculté capable de saisir les perceptions et de savoir qu'elle les saisit, c'est-à-dire capable d'unir les perceptions en une unité et ensuite de se retourner sur cette saisie pour la penser comme saisie. On la nomme de ce fait « sixième sens », et il s'agit du sens commun. Il est donc visible ici, une fois encore, que la compréhension est bâtie en analogie avec l'intellection, le sens commun étant capable d'une saisie unitaire mais aussi de savoir qu'il saisit, à l'instar de l'intellect, bien qu'il soit malvenu de parler de conscience de soi chez Averroès, pour les raisons que l'on connaît. Le sens commun, chez Auriol, sera utilisé *via* cet héritage averroïste, qui semble par ailleurs avoir également été nourri par une lecture d'Olivi, qui sera lui utilisé pour penser les racines de la conscience de soi. Cela sera l'objet de la partie suivante, mais il est nécessaire d'en poser les fondements au sein de cette théorie de l'âme, l'étude du sens commun s'énonçant comme la matrice des développements ontologiques d'Auriol.

L'appel au sens commun, comme foyer de la compréhension, ne sera pas strictement retenu par Auriol, qui l'attribue, ainsi que nous avons pu le souligner, à la cogitative. Néanmoins, il serait faux de penser que seul un usage lexical a été tiré des propos d'Averroès dans la mesure où il semble avoir exacerbé ses pensées en les confrontant à celles d'Olivi, qui a lui aussi attribué au sens commun une capacité réflexive importante, voire particulièrement fondamentale dans l'histoire de la constitution du sujet. Auriol semble avoir en fait croisé les

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 338.

vues d'Averroès et d'Olivi sur le sens commun pour penser sa théorie de l'union physico-psychique dans l'expérience interne du sujet. S'il n'utilise pas explicitement le sens commun comme principe de cette union, il la pense par analogie avec le sens commun, dans la lignée de propos d'Olivi, premier auteur à avoir associé, à notre connaissance, expérience sensible intime et conscience de soi. Pour le prouver, il peut être utile de se reporter aux recherches de Sylvain Piron, qui a amplement travaillé cet aspect de la pensée olivienne. Dans un article important⁶⁴⁵, il donne deux citations particulièrement révélatrices du lien que pose Olivi entre un sens intime et la certitude de notre existence. La première citation provient de la *Summa*, et stipule que « Sensu enim quodam intimo experimur cor nostrum habere existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum... »⁶⁴⁶. Olivi pense donc qu'un sens intérieur, intime, nous permet la connaissance expérimentale de notre cœur, qu'il associe rapidement à la sensation de notre propre être, ainsi qu'en témoigne la seconde citation proposée par Sylvain Piron : « Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra, dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis ». ⁶⁴⁷ Il existe donc un acte, selon Olivi, grâce auquel nous sentons que nous sommes le foyer de cet acte, et c'est le recours à l'expérience intime qui permet à Olivi de l'affirmer. Nier cette évidence revient pour lui à un déni pur et simple de ce qui est le plus certain en nous-mêmes. De ce fait, Olivi pose l'existence d'un « toucher intérieur », faculté volontairement liée aux sens, et au toucher en particulier, qui annihile la distance entre le sentant et le senti, à l'origine de ce sens intime du soi. Cette idée se trouve développée dans l'*Impugnatio* :

Sciendum igitur quod sicut aliter apprehendimus res per sensum, tactus et gustus, aliter per visum quamvis utrique immediate apprehendat sua obiecta ; et in ipsomet visu aliter apprehendimus res per oculum lippum vel per medium fumosum et grossum, aliter per serenum ; sic aliter apprehendit se intellectus angelicus vel beatorum, aliter noster. Noster enim apprehendit se et substantiam mentis nostre quasi per modum tactus, aut quasi per modum visus valde lippi et caliginosi, et hinc est quod sicut tactus intime sentit sibi adesse suum obiectum, non tamen discernit visibiles proprietates eius, sic et nos certissime et intime scimus nos esse quamvis non discernamus clare et visibiliter nostras intellectuales

⁶⁴⁵ Piron, S. « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi » in Boulnois, O. (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2007, p.43-54.

⁶⁴⁶ *Summa*, q. 57, II, p.334, citée par S. Piron dans l'article ci-dessus, p. 47.

⁶⁴⁷ *Summa*, q. 58, II, p.413, in *ibid.*, loc.cit.

proprietates et si aliquas earum cognoscimus in generali et indeterminate, et subobscurae ad modum visus lippi hoc facimus.⁶⁴⁸

Olivi pense ici la différence entre la manière dont les Anges s'appréhendent eux-mêmes, et celle par laquelle nous nous appréhendons nous-mêmes, selon une analogie entre les différentes manières qu'ont les sens de saisir la même réalité. Olivi montre par la suite que nous sommes capables de nous appréhender nous-mêmes, mais aussi la substance de notre esprit, et non pas seulement de notre intellect, par une sorte de toucher (*quasi per modum tactus*) ou une sorte de vue voilée et obscurcie. Ce toucher intime, ainsi qu'il le nomme, nous permet de déterminer que nous sommes l'objet de nos propres sensations, mais ne semble pas à même de qualifier ce « nous », ce qui expliquerait l'usage des adjectifs dans l'expression *valde lippi et caliginosi*. Olivi souligne que nous ne pouvons discerner les propriétés de ce nous, bien que nous en possédions une certitude absolue et intime, de la même manière que nous possédons la certitude de posséder un intellect bien que nous ne parvenions pas à le connaître de manière déterminée. Ces affirmations, qui posent l'unité de l'esprit et la saisie de notre caractère substantiel hors de l'intellect, seront rapidement tempérées par Olivi, qui revient dans les lignes de l'orthodoxie en attribuant finalement l'unité de la conscience à l'intellect, comme en témoigne la citation suivante : « Ipsa scilicet pars superior sentit intime et dicit actus sensitivae esse suos. Unde dicit : ego qui intelligo, video vel comedo ; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa ».⁶⁴⁹ Les accusations d'hérésies ayant peut-être effrayé Olivi, il revient à une position plus acceptable par le dogme mais, si l'on peut dire, le ver est dans le fruit. Auriol semble être l'un des rares théoriciens ayant pris le risque, bien que fort prudemment, que faisait courir le fait de s'engouffrer dans la brèche ouverte par son prédécesseur.

Auriol, en effet, reprend cette idée d'un sens intime permettant l'appréhension de notre être en totalité, et le conçoit analogiquement au sens commun tel que théorisé par Averroès, comme faculté de la compréhension. Si Olivi se retranche finalement derrière l'intellect pour penser cette unité, comme seule faculté capable d'embrasser⁶⁵⁰ la totalité des expériences internes, Auriol ne semblera jamais sortir d'une thèse particulièrement ambiguë, sa position

⁶⁴⁸ Editée par S. Piron, in *Oliviana*, 2, 2006, Petrus Johannis Olivi, *Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliardii*, articulus 19, p.5.

⁶⁴⁹ *Summa*, q. 51, II, p.122.

⁶⁵⁰ Signalons qu'ici encore c'est le verbe « apprehendere » qui est utilisé pour poser la saisie de caractères sensibles et non sensibles.

quant à l'unité ontologique du composé, permise par l'intellect, se heurtant à l'unité ressentie, qui n'en paraît pas tributaire. La théorie d'Auriol paraît en effet hésiter entre une unité assurée par l'intellect – notamment lorsqu'il embrasse le dogme de l'âme intellectuelle comme forme du corps – et un certain nombre de propos, dont l'un mentionnant une unité de la conscience permise par un sens commun, contrebalançant cette « patte blanche » montrée après le concile de Vienne. L'intellect, chez Auriol, n'assure vraisemblablement pas l'unité réflexive de l'individu, le fait qu'il se conçoive comme *un* être, vivant dans le même corps des expériences sensibles et intellectuelles⁶⁵¹. Il faudra y revenir. Au contraire, il faut penser une faculté analogue au sens commun pour parfaire cette unité.

Ego non experior intellectionem tuam, nec tu imaginationem meam, sed ego idem sum unus, qui iudico illas operationes inesse, et unam non esse aliam. Hoc autem iudicium non posset inesse mihi, nisi in me esset unum principium, quo habeo hoc iudicium, nec Aristoteles habet aliam viam ad probandum sensum communem sensibus particularibus, qui iudicet inter obiecta et actus eorum, et ponat conuenientiam et differentiam ; qui imaginatur quod homo sentit se audire simul et videre, et quod audire non est videre, illud iudicium non possunt facere duo principia aggregata tantum ; ergo conuenit, quod est dare sensum communem.⁶⁵²

C'est donc par analogie avec le sens commun qu'Auriol pose l'unité autour d'un principe nommé « ego ». Ce principe unit la diversité des opérations physiques et psychiques, dans une distinction ayant pour objet la réfutation d'Averroès tout en étant fortement influencée par ce dernier. L'apport d'Olivi semble avoir été ici capital, notamment par le recours à l'expérience, pour bâtir cette théorie. Auriol ne nomme jamais explicitement la faculté qui serait au principe de cette unité mais les développements précédents semblent suggérer la possibilité de l'attribuer à la cogitative. La cogitative, signalons-le bien qu'Auriol ne l'exprime à notre connaissance jamais, semble être un candidat sérieux au fondement de cette unité des expériences de l'âme et du corps, dans la mesure où elle s'énonce chez Auriol à la fois comme une faculté de saisir

⁶⁵¹ C'est ce que montre J.B Brenet, dans « Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-Averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini », in O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet de Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 151-69.

Il cite ainsi ces propos particulièrement révélateurs de la position aurélienne, que l'on trouve en *II Sent*, d. 17, a.2, p. 238 (éd. 1605) : « Dices, quod pars intellectiua est illud commune, quod iudicat de utroque, unde intelligit homo per illam se dolere, et tristari. Contra : hoc non sufficit, aliud enim est intelligere se dolere, et aliud experiri se dolere : licet ergo intellectus possit intelligere dolorem, ita quod habeo per intellectum, intelligat se dolere, tamen non potest experiri dolorem nec homo potest per intellectum experiri se dolere ; sed experimur per idem per quod experitur se intelligere et experitur dolere ; ergo per principium aliquod, quod est unum non per aggregationem. »

⁶⁵² *II Sent*, d. 17, a.2, p. 238 (éd. 1605), cité par J.B Brenet in « Moi qui pense », p. 166.

les impressions physiques, mais aussi de proposer un jugement permettant de faire émerger des intentions non senties, presque intellectuelles. Nous verrons ainsi que l'imagination, posée comme ensemble à laquelle appartient la cogitative, chez Auriol, possèdera un rôle majeur au sein de cette unité du corps et de l'âme, ses recherches sur la cogitative ayant manifestement influencé ses théories. Le comprendre nécessite l'exégèse des fondements ontologiques de l'union physico-psychique, objet du chapitre suivant.

2. Union du composé, individuation

L'article précédemment cité de Jean-Baptiste Brenet est un précieux point de départ afin de mettre au jour les ambiguïtés et les postulats fondamentaux de la théorie aurélienne de l'union du composé physico-psychique, tant sur son versant ontologique qu'épistémique. L'étude d'une partie de la distinction 17 du deuxième livre du *Commentaire des Sentences* énonce en effet, nous l'avons énoncé plus tôt, l'hypothèse d'une unité ressentie par expérience, une expérience éminemment sensible, du principe de cette union. Pierre d'Auriol parle effectivement d'une unité ressentie par celle de l'unité d'un principe unissant nos diverses expériences, nous permettant à la fois de ressentir chacune d'entre elles mais aussi de les colliger autour d'un foyer commun. Ce principe permet de penser une unité plus forte que celle posée par la théorie averroïste.

Quando animus experitur in se diuersas operationes ita quod experitur, quod ille idem est, qui habet utramque, et quod una non est alia, ille experitur idem principium, ita quod si debent reduci ad unum principium oportet, quod illud principium sit idem non solum per contactum virtuale, sed aliqua maiori unitate.⁶⁵³

Cette unité que l'on pense lorsque l'on réfléchit à la diversité des expériences vécues est posée par Auriol dans le cadre d'une réfutation de la théorie de l'âme averroïste. Auriol récuse la thèse des intellects séparés en s'attachant à la question de l'union physico-psychique,

⁶⁵³ *II Sent*, d. 17, a.2, p. 238, citée par J.-B. Brenet, in « Moi qui pense, moi qui souffre », *art.cit.*, p. 165.

menacée selon lui par la théorie de la jonction aux intellects, à la faveur d'un « contact virtuel ». Pierre veut alors montrer que, si la preuve de notre possession intrinsèque d'un intellect ne peut être fournie démonstrativement, l'expérience nous fournit néanmoins la certitude indubitable de l'unité absolue du foyer de nos diverses expériences, assurées par un analogue sans nom du sens commun. L'idée n'est pas d'abord de nier la possibilité de la séparation de l'intellect, mais bien de montrer que l'expérience à la première personne d'un principe *unique* de la diversité des expériences conduit nécessairement à poser l'intellect au sein de l'âme humaine. Si l'expérience intime n'offrait pas la perception de cette unité, mais celle d'une dualité, alors peut-être Averroès aurait-il raison. Auriol ne pense donc pas la réfutation d'Averroès sur le même mode que Thomas d'Aquin. Ce dernier voulait en effet montrer que la théorie d'Averroès conduisait à la conséquence « hic homo non intelligit ». Auriol, lui, veut montrer que, par expérience, « ego intelligo », ce qui signifie selon lui l'impossibilité d'une séparation de l'intellect. La proposition thomasiennne conclut une démonstration, celle d'Auriol constitue une prémisse connue évidemment. Il ajoute ainsi :

Sed quilibet homo experitur in se : tu es ille qui nunc intelligis, et tu es ille idem qui imaginaris rosam hanc ; et exterior ego, quod idem sum, qui patior dolores et tristitias et exterior me tritari et dolere et intelligo quod ego sum principium utriusque operationis.⁶⁵⁴

Il n'y a donc pas d'intellect séparé qui serait non pas le principe d'animation du corps, mais son principe d'opération, comme le stipulait Averroès. À nouveau, Auriol s'en réfère à l'expérience, celle que nous avons de nous-mêmes, mais aussi celle que nous avons des autres, pour l'affirmer. Auriol montre d'abord, cela est suffisamment étonnant pour être relevé, que chaque homme expérimente d'abord le fait que son interlocuteur est à la fois celui qui intellige et celui qui imagine. Cela signifie donc que la perception que nous avons des autres suffit à conduire, en nous, à la certitude d'une unité en l'homme de toutes les opérations de son âme, rendant la position d'un opérateur extrinsèque absurde et contraire à l'observation. Mais cela ne se constate pas uniquement par le regard que l'on porte sur l'autre, mais aussi réflexivement, par celui que l'on porte sur soi. Il faut relever ici l'importance que possède l'expérience dans l'affirmation d'une unité *ressentie* réflexivement. Nous reviendrons sur ce mode de connaissance plus loin mais notons qu'ici Auriol mentionne la diversité des expériences qui sont à la fois intellectuelles et sensibles, (intelliger, imaginer) pour poser l'unité. Si la référence

⁶⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit.

à l'imagination et l'intellection est attendue en ce contexte de réfutation de l'averroïsme, il est cependant plus intéressant de voir qu'Auriol fait de la douleur un cas d'école. Si Auriol mentionne l'expérience de la douleur, c'est dans la mesure où elle est une expérience sensible corrélée à la morale, comme on a pu le voir dans la partie précédente, qui semble particulièrement représentative chez Auriol à la fois de l'union du corps et de l'âme mais aussi de la *colligentia potentialium*. Il n'est donc absolument pas anodin de mentionner le principe de l'union par l'évocation de l'expérience physique et psychique de la douleur. C'est par cette expérience de la douleur, d'un mal physique conduisant à un mal moral ainsi qu'à une espérance, qu'Auriol peut considérer que l'on pense immédiatement « ego sum principium utriusque operationis ». L'expérience de la douleur semble donc être au principe de l'affirmation épistémique de la *colligentia potentialium*, mais aussi de l'affirmation d'un *ego*, pensé comme étant le principe de ces différentes opérations. Comme le relève Jean-Baptiste Brenet, ce texte s'énonce donc comme fondamental dans l'histoire de la constitution du sujet. Néanmoins, s'il mentionne les relations ambiguës d'Auriol à l'averroïsme, que nous détaillerons plus loin, Brenet ne signale pas ici l'influence patente d'Olivi, notamment dans le fait d'invalider la solution averroïste par le biais d'un retour à l'expérience, typique de sa pensée. La *Summa* en livre un exemple parlant, dans un texte voisin de celui que nous citons dans la partie précédente évoquant le toucher intime. Il nous paraît vraisemblable de poser l'hypothèse qu'Auriol a lu ce texte et s'en inspire dans ses propos.

Primum etiam est contra experimentum intimum et certissimum quo intra nos sentimus sensitivam teneri et regi et dirigi a parte superiori tanquam aliquid in sua natura intime plantatum [...] Unde dicit ego qui intelligo video vel comedo ; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam, quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa. Si autem diligenter inspiciantur mutuae operationes et passiones earum, evidentissimum erit ipsam esse radicatam in parte superiori.⁶⁵⁵

Dans ce texte, Olivi cherche à montrer, par un retour à l'expérience intime, désignée comme un foyer de certitude, qu'il est impossible de penser une unité du corps assurée par le corps, au sens où les sens inférieurs seraient au principe de l'union des sensations inférieures, la forme végétative assurant l'union des fonctions végétatives, la forme animale unissant les fonctions animales etc. Le contexte est donc différent, et Olivi s'oppose ici plutôt à l'héritage des positions d'Alexandre d'Aphrodise chez les franciscains qu'à Averroès, mais la méthode

⁶⁵⁵ P. J. Olivi, *Summa*, q. LI, *op.cit.*, p. 122.

utilisée est la même que celle que nous retrouvons chez Auriol. Olivi se fonde sur l'expérience pour affirmer l'inhérence d'un *radix*, qu'il énonce comme étant l'intellect, au contraire d'Auriol qui n'en dit rien. Cette expérience intime permet l'énonciation de propositions à la première personne, ayant trait aussi bien aux fonctions les plus basses (manger), qu'aux fonctions les plus hautes (intelliger). C'est donc le même principe qui assure l'union épistémique des différentes fonctions de l'individu physico-psychique, unité que l'on découvre à la faveur d'une constatation réflexive portant sur ses actes propres, permettant la position certaine d'un « je ».

Olivi, bien qu'Auriol semble ici largement tributaire de son analyse, posait néanmoins la racine de cette unité dans l'intellect, ce qu'Auriol ne fait pas. Pourquoi Auriol fonde-t-il alors cette conscience de soi, ou en tout cas cette capacité réflexive à se désigner par expérience comme étant un « je », sur la sensation d'un principe innommé ? D'abord, nous semble-t-il, en raison de sa théorie de l'individuation. Auriol ne dit pas que l'on se sent être un esprit, une âme, ou encore quelque chose qui pense, mais bien un être désigné par un « je », qui *souffre*, donc qui est une âme et un corps, un individu. Au principe est la conscience, permettons-nous le terme, de cette individualité. Or, cette expérience de l'individualité n'est pas celle de la possession d'un intellect, mais bien celle d'une âme immergée dans un corps, celle d'une indistinction fondamentale entre ce qui relève des fonctions les plus hautes et les fonctions les plus basses. Selon Auriol, c'est parce que l'on sent, que l'on expérimente, que l'on est triste et que l'on souffre que l'on peut ensuite intelliger : « je suis au principe de ces opérations diverses ». La sensation de l'union prime donc sur son intellection, et le principe de cette union s'expérimente, il ne s'intellige pas. Je sais que je suis au principe des diverses opérations de mon âme, mais je ne peux rien dire de ce « je » principiel. Si Auriol pose cette conscience intime, c'est en fait dans la mesure où, ontologiquement, l'individualité fait figure de principe indépassable. Cela est affirmé dans la distinction 9 du livre II.

Quaero ergo quid sit principium individuationis et sine argumentis. Respondeo. Pono hic tres propositiones. Prima est quod realiter loquendo quaestio nulla est, cum quaeritur quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo quod est, singulariter est ; et eo ipso quod est indifferens et communis ratio est concepta. Ideo quaerere aliquid per quid res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ *II Sent*, d. 9, q.3, a.3, p. 114 (éd. 1605).

Il est ici question du principe d'individuation, c'est-à-dire de la cause permettant de distinguer un être de tout autre malgré une essence commune. Auriol considère cette interrogation comme étant « vaine », ce dans la mesure où l'individualité n'est pas une chose à laquelle l'on aboutit en ajoutant quelque chose à l'espèce, mais au contraire le principe à partir duquel l'intellect peut poser l'espèce, qui ne réside pas en tant que telle dans la réalité singulière. Il faut donc changer le mode d'interrogation quant à l'individualité, en ne supposant pas l'espèce comme première, mais comme seconde, dans la mesure où toute chose est d'abord et avant tout une chose singulière. L'essence indifférente, censée être ce à quoi l'on ajoute quelque chose pour obtenir un individu (la matière, par exemple, ou l'haecceité), n'est rien d'autre pour Auriol qu'un concept, et ne constitue pas, de ce fait, un principe ontologique mais simplement le résultat d'une opération intellectuelle. Par conséquent, rechercher le principe d'individuation s'ajoutant à l'essence singulière revient à ne rien chercher du tout. Sur ce point, il est probable qu'Auriol suive ici un argument que l'on retrouve presque identiquement chez Bacon, qui qualifie de « stultitia magna » la recherche du principe d'individuation.⁶⁵⁷ Mais Auriol propose un modèle différent pour avancer sa théorie. Il se fonde en effet sur le *colligentia* entre l'intellect et l'imagination pour prouver l'unité absolue de l'individu, en montrant qu'il est impossible de concevoir l'existence séparée de deux principes qui ne peuvent factuellement fonctionner dans l'individu l'un sans l'autre. Cela peut paraître étonnant, dans la mesure où certains animaux possèdent une imagination sans intellect et qu'il existe des intelligences séparées. Néanmoins, Auriol considère qu'en l'homme ces deux facultés sont si intrinsèquement mêlées qu'elles représentent le paradigme permettant de penser l'union du composé. La forme et la matière, pour Auriol, s'unissent dans l'être de la même manière que l'imagination et l'intellect s'unissent dans toute saisie quidditative, dans toute intellection. Auriol l'affirme sans ambiguïté dans la distinction 16 du livre II.

Dico, quod corpus et anima veniunt ad quandam indivisionem unam in speciali postrema

⁶⁵⁷ Roger Bacon, O.F.M., *Liber primus Communium naturalium*, Robert Steele (éd.), Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis, t. 2, Oxford, 1911, p. 101 : « Et cum querunt quid erit causa individuacionis, si nec species nec aliquid additum speciei causat eam ; querendum est primo ab eis quid est causa universalitatis, si nec individuum nec aliquid additum ad ipsum faciat universale. Ista questio est stulta, cum supponit nichil aliud posse reperiri quod causat individuum nisi species et aliquid cum specie. Nam habet sua principia singularia ingrediencia essenciam suam, sicut universale habet universalia. Et ideo stultitia magna est in hujusmodi questione quam faciunt de individuacione. »

perfectione, quae est intelligere, quod resultat ex imaginatione et intellectu, quae ambo concurrunt indivise ad illam operationem⁶⁵⁸

S'il faut comprendre pourquoi l'union de l'âme et du corps est pensée sur le modèle de *l'opération* d'intellection, ce qui ressemble bien plus à une thèse averroïste qu'à une orthodoxie posant une union dans l'être, cela ne peut être accompli sans revenir tout d'abord aux propos qu'Auriol tient quant à la forme et la matière.

La réalité première et principielle, selon Auriol, est la substance. Selon lui, poser l'existence indépendante de la forme et de la matière, en dehors de la réalité composée, est une erreur, dans la mesure où seule la pensée peut détacher ces deux éléments, bien qu'ils entrent effectivement en composition dans l'être.

Form and matter are not realities of which man has direct cognition ; they are ontological principles that are known only discursively on the basis of change in the world of nature. Substances are corrupted and undergo change, and for this reason it is legitimate to assume that there is a material principle that serves as the substrate for change, whereas form is the principle that determines the nature of change.⁶⁵⁹

Certes donc, forme et matière sont des principes ontologiques, mais ils ne peuvent être considérés de manière détachée que par déduction, à partir des mouvements dans la nature, dans la mesure où il est nécessaire de postuler, dans le changement, *ce qui change*, et ce qui *change*. Il ne faut simplement pas déduire, à partir de cette conclusion, deux entités qui existeraient en acte hors du composé, une forme existant telle qu'en elle-même et une matière pensée identiquement. Il ne faut pas « ontologiser » ce qui n'existe que dans l'union, de la même manière, nous y reviendrons, que les deux sujets de l'intellection ne doivent pas conduire à la négation d'un acte simple de l'intellect. Nielsen parle de ce fait « d'imcomplete beings », pour mentionner le mode d'être de la forme et de la matière, le seul être complet étant la substance résultant de leur union. Il n'est donc pas possible d'isoler ces êtres incomplets afin d'en obtenir la quiddité, et Nielsen précise que, de ce fait, Auriol ne parle jamais d'inhérence de la forme au sein de la substance. Selon lui, dire que Socrate est rationnel signifie simplement qu'il possède la *ratio* de rationalité, non pas que la forme « animal rationnel » est inhérente à sa substance. Une citation de la distinction 12 du livre II le montre ainsi :

⁶⁵⁸ *II Sent*, d. 16, q.1, a.1, p. 221 (éd. 1605).

⁶⁵⁹ O. Nielsen, « Peter Auriol », *art.cit.*, p. 498.

Sic ergo patet multis rationibus Philosophi et Commentatoris, quod forma non est res aliqua in actu existens in materia, sed est modificatio pura, et actuatio eius.⁶⁶⁰

La forme n'existe pas en acte dans la matière, mais la forme actualise la matière, ce qui signifie que les deux entités ne sont pensables qu'à travers la catégorie de l'action. Elles ne sont pas pensables par la catégorie de la substance, ici la substance seconde, comme le suggère la conception voulant que la forme existe en acte au sein du composé. Auriol insiste un peu plus loin sur ce point, pour prouver que l'individu humain ne peut être pensé comme étant une âme en acte et un corps en acte, les deux unis à la faveur d'un troisième terme qu'il faudrait faire émerger. Ici, il privilégie le terme de perfection à celui d'actuation, probablement à la faveur d'un débat avec l'averroïsme que nous exposerons dans un second temps :

Anima se habet ad corpus sicut figura ad cuprum et albedo ad superficiem : Omnia enim huiusmodi sunt perfectiones, et formae. Et causa deceptionis hominum est, quia ponunt idem quando est in actu et quando est in potentia esse diversa, et in rei veritate est unum : illud enim, quod fuit in potentia, est in actu, et non sunt duo diversa. Anima enim, et corpus sunt unum, sicut dicimus, quod materia cum forma sunt unum.⁶⁶¹

Il faut donc penser la relation de l'âme au corps sur le modèle analogique de la relation du cuivre à la sculpture et du blanc à la surface. C'est l'union des deux pôles qui permet la perfection, parce qu'il n'y a pas de sculpture sans cuivre ni de cuivre sans forme. La perfection siège dans cette union, et aucune des composantes de cette union ne peut être considérée comme existant véritablement hors de cette union. En effet, il faudrait soit considérer que ces deux entités existent en acte hors de leur composition, rendant la composition incompréhensible, puisqu'elle ne serait la perfection de rien ; soit il faut poser un être différent de la forme et de la matière lorsqu'elles sont en puissance, leur passage à l'acte les faisant passer à la perfection. Pour Auriol, c'est impossible, il faut donc poser la primauté, principielle, de l'union. La forme et la matière sont donc une chose, à savoir une substance.

Cette thèse forte, faisant primer l'individualité sur tout autre principe ontologique, va néanmoins entraîner la nécessité pour Auriol de justifier sa thèse vis-à-vis du Concile de Vienne, qui impose de penser l'âme intellectuelle comme forme du corps, par un processus d'actualisation. Auriol se trouvera de ce fait dans l'obligation de modifier ses affirmations, et

⁶⁶⁰ *II Sent*, d. 12, q.1, a.1, p. 178 (éd. 1605).

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 176.

de reprendre la question de la relation entre le corps et l'âme, ce qui n'équivaudra pas à une adhésion franche et massive au dogme du Concile, mais bien plutôt à une position très ambiguë. Auriol refuse de penser la démonstrabilité des affirmations du dogme et les tient simplement pour des articles de foi.

C'est dans le cadre d'un débat avec Averroès qu'Auriol précise sa pensée, la formulation du dogme s'énonçant comme une réponse à la multiplication des théologiens averroïstes et, si Auriol semble défendre les conclusions du Concile, il s'avère finalement très proche des thèses défendues. Auriol a récusé la thèse d'un intellect séparé posé comme principe d'opération, par jonction avec la cogitative, des intellections humaines. Néanmoins, cela ne signifie pas encore qu'Auriol pose l'âme humaine comme étant de nature intellectuelle ainsi que forme du corps. Sur ce point, la position d'Auriol est nettement plus ambivalente, et la figure d'Averroès ne s'énonce plus comme celle d'un ennemi à combattre mais bien comme celle d'un adjuvant utile.

Affirmer qu'il n'y a pas d'intellect séparé posé comme principe d'opération ne signifie absolument pas pour Auriol récuser purement et simplement le modèle d'une union de l'âme et du corps par le biais d'un acte, c'est ce qu'il nous faut expliquer. Pour ce faire, il faut d'abord souligner qu'Auriol affirme, bien qu'à demi-mots, qu'il n'est pas possible de démontrer que l'âme est forme du corps. Alain de Libera, qui a étudié les hésitations et les concessions d'Auriol au Concile, cite par exemple dans un article important cet extrait de la distinction 16 du livre II, qui s'énonce encore une fois comme particulièrement essentielle à la saisie d'un système aurélien :

Respondeo : sicut non est demonstrabile Philosopho animam esse formam corporis univoce cum formis aliis, sic nec rationes philosophorum, quae convincunt alias formas esse actuationem puram, convincunt hoc de anima.⁶⁶²

Cette affirmation, comme le montre Alain de Libera, s'énonce comme une concession « mi-figue mi-raisin » au Concile, Auriol signalant que la démonstration, si elle peut être produite, ne peut être pensée qu'équivoquement, en prenant l'exemple d'une autre forme, ainsi qu'il le faisait par exemple en pensant la relation entre le cuivre et la sculpture. La relation entre l'âme et le corps n'est pas démontrable *en elle-même*, et l'obligation de recourir à l'analogie empêche toute obtention de certitude scientifique. Certes, cela aide à la conviction, mais sans

⁶⁶² *II Sent*, dist. 16, q.1, a.2, p. 227 (éd. 1605), citée par Alain de Libera, in « Formes assistantes et formes inhérentes, sur l'union de l'âme et du corps, du Moyen Âge à l'Âge classique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, T. 81, Paris, Vrin, 2014, p. 197-248, p. 221.

provoquer la certitude. Il faut se souvenir du statut de la théologie chez Auriol, et l'on voit bien ici une application stricte de sa thèse voulant que la théologie ne soit pas une science, mais seulement un *habitus* déclaratif. L'âme rationnelle posée comme forme du corps est un article de foi, et les démonstrations que l'on voudrait effectuer à partir d'articles de foi sont condamnées à demeurer tributaires de l'*habitus declarativus*, c'est-à-dire à ne pouvoir provoquer par leur seul pouvoir ni l'assentiment ni la certitude. Le dogme n'est pas quelque chose que l'on démontre mais quelque chose que l'on tient. Ainsi, si Auriol ne s'énonce pas ici comme le plus fervent défenseur des conclusions du Concile, il ne se trouve néanmoins pas en opposition ouverte avec son protecteur Jean XXII, et il accepte d'embrasser le dogme. Auriol, comme le montre Alain de Libera, signale explicitement que la thèse selon laquelle l'âme intellectuelle est forme du corps ne peut être que « tenue », parce que le Concile l'affirme, et rien d'autre.⁶⁶³

En effet, les travaux de William Duba ont montré que la position originelle d'Auriol n'était absolument pas celle que l'on trouve dans le deuxième livre du *Commentaire des Sentences*, rédigé au moment de la condamnation opérée par Jean XXII au sein des Constitutions Clémentines, en 1317.⁶⁶⁴ William Duba montre que le traité *De Principiis*, bien que la partie sur l'âme humaine n'est pas été achevée, contient en effet des affirmations très proches des thèses d'Olivi, et fort éloignées des positions adoptées par le Concile. On y lit en effet :

Ex praedictis ergo colligenda sunt ista : primo, quod homo est constitutus ex duabus naturis habentibus proprias rationes, quod nequaquam verum est de igne aut leone ; secundo, quod anima rationalis unitur corpori non ut motor corporis, ut aliqui dixerunt, nec ut vivificans per modum efficientis, ut aliqui fantasiantur, sed ut verissima forma, vitam causando causalitate formae ; tertio, quod anima rationalis est forma alterius rationis in informando ab aliis naturalibus formis solum in una condicione quae ponit imperfectionem, et in illa est a lege aliarum naturalium formarum excludenda.⁶⁶⁵

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 22 : « Une chose est sûre : la secunda propositio est le fruit d'une adaptation à la prescription pontificale. Auriol ne l'eût pas avancée sans cela. » Libera appuie cette affirmation par le biais de la citation suivante, extraite de la même distinction, p. 224 : « Illa autem conclusionem teneo specialiter propter determinationem Concilii, quae ex verborum apparentia videtur ad intentionem illam. »

⁶⁶⁴ W. Duba, « The Souls after Vienne : Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-1330 », in P. J. J. M. Bakker, S.W. De Boer, C. Leijenhorst (éd.), *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leyde-Boston 2012, p. 201.

⁶⁶⁵ *De Principiis*, f. 10ra, in *Ibid.*, p. 28, n. 55.

Dans le *De Principiis*, Auriol pensait l'homme comme constitué par deux natures distinctes, possédant chacune leurs *rationes* propres, terme que Duba traduit ici par définition, ce qui semble juste si l'on se souvient que le terme de nature équivaut à celui de quiddité chez Auriol. Seul l'homme possède cette caractéristique, ce qui permet de déduire que ces deux natures ne sont pas l'âme et le corps, mais bien l'âme rationnelle et le corps. Auriol montre ensuite que l'âme rationnelle n'est pas unie au corps sur le mode du mouvement, en tant que l'âme serait motrice du corps, ni en tant que cause efficiente de la vie du corps, mais bien en tant que cause formelle de cette même vie. L'idée ici, ainsi que le montre Duba que nous suivons, est que la thèse de l'âme rationnelle pensée comme cause formelle de la vie suggère que ce n'est pas l'âme rationnelle qui offre cette vie (ce qui reviendrait à la thèse de la cause efficiente), mais qu'elle l'actualise en tant que vie d'un être rationnel. Il y a donc une âme qui précède l'âme rationnelle et qui donne la vie au corps, et cette âme est l'âme sensitive, rendant Auriol extrêmement proche d'Olivi qui défendait que seule l'âme sensitive était forme du corps.

Auriol pense la nécessité des deux âmes, l'une comme cause formelle l'autre comme cause efficiente, rendant l'attribution d'une identité entre l'âme rationnelle et les autres principes formels impossible. Le problème est, pour Auriol, que le Concile stipule précisément que l'âme rationnelle est forme du corps *au même titre* que l'âme végétative l'est de la plante, rendant donc dangereuse la thèse de l'équivocité. Pourtant, nous l'avons mentionné, si Auriol se range au dogme en affirmant que l'âme rationnelle est bien forme du corps, c'est-à-dire qu'il abandonne le dimorphisme que William Duba fait émerger de la lecture du *De Principiis*, il n'abandonne néanmoins pas la thèse de l'équivocité des formes. En vérité, bien qu'il ait donné un gage d'orthodoxie en suivant la lettre de Jean XXII, demeurent dans les *Sentences* le caractère indémontrable de la relation, mais aussi et surtout la différence radicale entre forme rationnelle et autres types de forme. Cette dernière différence est liée chez Auriol à la théorie de la perfection de l'opération, thème averroïste. Si Auriol était donc originairement très proche de la position conceptuelle d'Olivi, force est de constater que le Concile modifie en profondeur sa manière d'envisager la relation entre l'âme et le corps. La théorie d'Auriol s'éloigne certes d'Olivi, mais se rapproche de plus en plus fortement de celle défendue par Averroès.

L'influence d'Averroès, ce travail a cherché à le montrer, s'énonce comme fondamentale et continue au sein de l'œuvre du *Doctor facundus*. Ici encore, le Cordouan pose la matrice dans laquelle Auriol insère sa théorie, ce que l'on constate d'abord dans le lexique utilisé. Auriol semble en fait avoir conservé l'une des affirmations fondamentales que posait le *De Principiis*, celle selon laquelle l'union entre l'âme rationnelle et le corps ne pouvait être pensée

qu'équivoquement vis-à-vis des autres types d'information, bien que le *Commentaire des Sentences* confesse que l'âme rationnelle est une forme possédant une relation au corps identique à celle des autres formes. Cette dernière affirmation, posée comme étant indémontrable et uniquement tributaire de la foi, sera démentie par la lettre même du discours aurélien, qui admet les propositions du Concile puis y contrevient dans son argumentation même. En effet, le seul lien véritablement affirmé entre l'âme rationnelle et le corps n'est pas du tout celui d'une information en un sens habituel, mais uniquement celui d'une *opération*, qu'Auriol considérera comme une *perfection* en un sens équivoque, vocabulaire d'Averroès par excellence.

Auriol commençait donc, dans la distinction 16, par laisser entendre que l'âme rationnelle actualisait la matière de la même manière que les autres formes, par une tendance naturelle à s'unir au corps. Mais la fin de la phrase énonce une affirmation très différente, qui fait prendre au texte une tournure éminemment averroïste, en disant que l'âme rationnelle n'est pas la perfection du corps de la même manière que les autres âmes.⁶⁶⁶ Le texte glisse alors vers la thèse adverse. Alain de Libera fait, ainsi, valoir l'influence d'Averroès sur Auriol, et sa difficulté à entériner les dogmes du Concile de Vienne. Auriol revient en réalité aux racines de l'opposition entre Averroès et Alexandre d'Aphrodise. En effet, lorsqu'Auriol précise que l'âme rationnelle n'est pas la perfection du corps, il dit également « sicut sunt aliae animae », ce qui permet de poser une ambiguïté majeure : ne l'est-elle pas tout court, ou ne l'est-elle qu'équivoquement par rapport aux autres formes ? En commentant ce membre de phrase, Alain de Libera tranche dans l'interprétation, que nous corroborerons par le texte. Auriol maintient la thèse de la perfection et la pense comme équivoque :

Cette réponse, qui, tout en allant dans le bon sens, dans sa première moitié, fait droit en sous-main, dans la seconde, à l'équivocité du concept d'âme selon Averroès, rejetant par là-même la thèse « alexandriniste » de la « définition commune » des âmes végétative, sensitive, et rationnelle – pomme de discorde entre Averroès et Alexandre –, correspond à la thèse générale de Pierre : l'âme rationnelle n'est forme du corps qu'en un sens équivoque avec les autres formes.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ *II Sent*, d. 16, q.1, a.2, p. 224 (éd. 1605) : « Et qui teneret illam viam, diceret ad illud, quod allegatum est de Concilio, “quod anima est forma corporis per essentiam sicut aliae animae”, hoc est, quia ordinatur naturaliter ad corpus sicut animae ceterae ad sua corpora, non autem quod sit pura perfectio et actus corporis, sicut sunt aliae animae ». Alain de Libera, dans l'article précédemment cité, utilise et commente cette proposition (p. 221).

⁶⁶⁷ A. de Libera, « Formes inhérentes, formes assistantes », *art. cit.*, p. 220.

Alain de Libera précise ici que le ressort de l'opposition entre Alexandre et Averroès, reposait précisément sur la question de l'équivocité des perfections. Averroès pensait que l'âme rationnelle n'était pas forme de l'homme au même titre que l'âme sensitive l'était de la plante. Pierre d'Auriol s'inscrit donc ici dans les pas du Commentateur, la difficulté résidant dans le fait d'embrasser ses postulats sans pour autant accepter ses conclusions, parmi lesquelles la séparation de l'intellect. Auriol débat en effet avec Averroès de manière fort subtile et, une fois encore, il faut souligner la connaissance étendue qu'il possède de son corpus, mais aussi de l'averroïsme contemporain, avec lequel il entretient des relations contrastées, les réfutant d'une part mais embrassant certaines théories d'autre part. Avant d'entrer plus avant dans la théorie aurélienne de l'âme, peut-être vaut-il alors la peine de rappeler que dans son *Quodlibet*, succédant immédiatement à la rédaction du *Commentaire des Sentences*, Auriol mène le débat avec Thomas Wylton, notamment sur la question précise de l'intellect comme forme du corps. Tout au long de son œuvre, depuis Bologne jusqu'à sa mort, Auriol aura donc tâché de mener un dialogue avec l'averroïsme aussi profond que durable, construisant sa théorie dans les interstices que laissaient les concepts du Commentateur et qui permettaient de les rendre compatibles avec les affirmations fondamentales du dogme, parfois jusqu'à la limite de l'hérésie. Ainsi, l'on trouve chez Auriol les signes d'une connaissance accrue de l'averroïsme, et sa théorie de l'âme s'articule autour d'une querelle évoluant dans le cadre conceptuel posé par le Cordouan et ses successeurs, celui de la forme comme inhérente ou comme assistante, ainsi qu'en témoigne par exemple le *Quodlibet* 7 :

Si dicatur quod huiusmodi perfectio intelligi non debet per inhaerentiam, sed magis per assistentiam et contactum virtutis, sicut dicimus quod lux perfecit colorem, non valet, quia istud est detruere textum.⁶⁶⁸

Ce qu'Auriol refuse avant tout, c'est le fait de distinguer ontologiquement la forme inhérente de la forme assistante, dans la mesure où l'unité de l'homme s'en trouverait menacée. Si l'intellect n'est que forme assistante, alors l'homme n'est pas *un* homme. L'enjeu, pour Pierre, sera alors de montrer comment l'on peut à la fois poser une unité de l'homme dans l'opération, et poser une perfection équivoque de l'âme rationnelle, sans aboutir à la thèse d'une forme assistante détachée, ni retourner à son dimorphisme originaire. Cela est difficile, dans la mesure où ces thèses semblent s'impliquer les unes les autres. En effet, si l'on reprend cette

⁶⁶⁸ *Quodlibet* 7, p. 294 (éd. Nielsen), cité par J.B Brenet in Brenet, J.B., *Les Possibilités de jonction : Averroès-Thomas Wylton*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2013, p. 84.

théorie à son origine, c'est la nécessité de la distinction entre un principe opérant et un principe animant qui mène Averroès à la séparation de l'intellect.

Il faut d'abord se souvenir de la hiérarchie des facultés héritée d'Alexandre d'Aphrodise, pour laquelle la forme est ce qui permet l'opération, et non pas l'animation, répondant du postulat selon lequel « rien n'agit sinon par sa forme ». De ce fait, pour Averroès, l'intellect matériel et l'intellect agent sont notre forme au sens où la forme permet l'actualisation du substrat, à savoir les intentions imaginées, mais pas notre forme au sens où ils nous font être ce que nous sommes. L'âme intellectuelle est séparée, elle n'est pas forme du corps. L'intellect matériel, qui reçoit les concepts et par lequel l'on peut dire « je pense », est tout aussi séparé que l'intellect agent qui l'informe.⁶⁶⁹ Il faut différencier, chez Averroès, ce par quoi je suis un homme, à savoir la pensée, qui est ma forme, ici l'âme intellectuelle, de ce par quoi je suis ce que je suis, qui est ma forme en tant que principe d'animation et d'individuation. Ce qui étonne est cette idée que « notre âme », n'est effectivement nôtre que lorsque l'on pense en acte, c'est-à-dire lors de la jonction à l'intellect agent. Nous avons ici la racine du débat entre Thomas et Averroès : la question de savoir si le principe averroïste selon lequel l'intellect agit par « la forme de l'opérateur », signifie que l'âme intellectuelle est forme du corps, comme le défend Thomas, ou si l'intellect agent séparé informe l'intellect matériel dans la jonction. Auriol va tâcher de conserver la thèse selon laquelle nous ne sommes parfaits que dans l'intellection, mais en évitant la séparation de l'intellect.

C'est dans ce cadre conceptuel très précis qu'Auriol constitue sa thèse, commençant donc de ce fait par énoncer la différence, chez Averroès, entre une perfection entendue comme principe d'animation et une perfection entendue comme principe d'opération. Seule la seconde peut être séparée. C'est ce qu'il va chercher à réfuter :

Ubi dicit Commentator quod duplex est genus perfectionum, quaedam enim sunt perfectiones quae sunt fines, hoc est transmutationes et actiones materiae, et complementum compositi, et ibi operatio non est alterius partis, sed coniuncta. Ratio est, quia

⁶⁶⁹ Averroès, *De anima*, lib. II, comm. 11, 147–148, l.18–29, cité et amendé par J.B Brenet, « Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIV^e siècle », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2006, Vol. 53, Numéro 1/2, p. 310-342. « Il est clair en effet que certaines de ses facultés sont les perfections de [certaines] parties du corps, à la manière dont les formes naturelles sont parachevées par la matière ; or il est impossible qu'une telle chose soit séparée de ce par quoi elle est parachevée. [Mais] il dit ensuite : 'Mais pourtant rien n'empêche', etc. C'est-à-dire : mais cela [i.e. le fait d'être inséparable] n'est pas évident pour toutes ses parties [i.e. celles de l'âme], car il est possible que quelqu'un dise que l'une quelconque de ses parties n'est la perfection d'aucun membre du corps, ou dise que, même si c'est une perfection, certaines perfections peuvent être séparées, comme l'est la perfection du navire par le pilote. Par conséquent, pour ces deux [raisons] il semble qu'il ne soit pas évident à partir de cette définition que toutes les parties de l'âme ne puissent être séparées. »

tales formae non sunt divisae quaedam naturae, quibus convenit esse in actu subiectum operationis. Quaedam vero sunt perfectiones, quae non sunt fines, hoc est, non sunt pura actuatio et perfectio, et tales possunt esse separatae, et per consequens operatio ibi potest esse alterius partis, sunt enim forma subsistens, et natura per se distincta ab alia parte. Omnis autem natura per se distincta ab altera natura, potest habere operationem propriam.⁶⁷⁰

Auriol distingue deux régimes de perfection par la forme, mentionnant donc la thèse averroïste de l'équivocité des perfections. Cela n'est pas innocent, dans la mesure où Auriol ne renoncera pas, en définitive, à cette thèse, quoi qu'il en dise par ailleurs. La première forme de perfection est celle qui se constitue comme fin, en tant qu'elle actualise la matière. Cet acte permet la formation d'un composé rendant indistinctes les deux parties, l'une n'atteignant pas l'autre en tant qu'elle serait sa cause finale. Il s'agit donc ici d'une forme inhérente, que l'on trouve au sein du composé hylémorphique, celle-là même qu'Auriol désignait comme forme sensitive dans le *De Principiis*. Le second type de forme n'est pas une pure perfection, dans la mesure où elle ne constitue pas la fin d'un être mais seulement la cause d'une opération. Ces formes peuvent être séparées, et sont de ce fait des formes assistantes, n'ayant aucun rôle dans l'actualisation du composé mais étant uniquement la cause distincte localement de leur acte. Le but d'Auriol est alors de montrer que ces deux formes peuvent être réunies en une seule. Il faut donc prouver que la perfection de l'âme peut à la fois permettre de penser sa séparation (après le mort), mais aussi son actualisation conjuguée à la matière. Cela n'est possible qu'en réconciliant entre eux les deux régimes de perfection, et ne pourra s'effectuer que par une concession forte à l'adversaire, celle de l'union entre l'âme et le corps *dans l'opération*. L'âme intellectuelle comme forme du corps, si elle est à la fois principe d'animation et principe d'opération, n'est pour Auriol sa perfection que dans son acte dernier, son entéléchie seconde, l'intellection. Elle n'est pas encore perfection lorsqu'elle se contente d'animer la matière, mais uniquement lorsqu'elle intellige en acte.

Auriol doit donc montrer que la séparation de l'intellect n'est pas à entendre sur le plan local, mais sur le plan « entitatif », en opposant l'acte et la puissance. L'idée est de montrer que l'âme comme principe d'opération peut être séparée localement, après la mort, mais qu'il ne s'agit pas d'une nécessité, et qu'il est dès lors possible d'intégrer ce principe séparable au sein même d'une union pensée comme indistincte. Cela lui permet de renouer avec la thèse de l'union dans l'opération, sans poser un intellect séparé au sens d'Averroès. La stratégie

⁶⁷⁰ *II Sent*, d. 16., q.1, a.1, p. 219 (éd. 1605).

d'Auriol consiste donc à démontrer que l'intellect séparé ne l'est pas selon le lieu, mais seulement « entitativement ». Il revient à la thèse selon laquelle l'homme serait composé de deux natures, et que l'intellect est séparable lorsqu'il s'agit de l'opération de l'âme *en tant qu'intellective*, c'est-à-dire au second sens de perfection, mais non au premier, au sens de principe d'animation. Auriol ira même jusqu'à affirmer qu'il s'agit là de la véritable thèse, non seulement d'Aristote, mais aussi d'Averroès.⁶⁷¹ Ces deux natures ne sont pas deux formes distinctes, mais deux modes de perfection du corps, le premier étant essentiel à son animation, et devenant de ce fait sa fin, le second étant un mode « complémentaire », qui accomplit la perfection d'un acte accidentel, celui d'intelliger, et qui s'unit de ce fait au corps *uniquement dans cet acte*.

Maior patet per Philosophum, ubi dicit quod si sit aliqua operatio animae, in qua non communicet corpus, necesse est quod illa sit abstracta, non quidem localiter et secundum situm, sed entitative, hoc est, quod oportet ut sit actu divisum secundum entitatem ; accipiendo divisum ut opponitur ei quod est esse pura perfectio et actuatio alterius : et ratio istius est, quia operatio est accidens quoddam : accidens autem non potest habere maiorem abstractionem quam suum subiectum ; ergo.

Et confirmo hoc, quia quando aliqua duo sunt unum in actu, quicquid attingit unum, et reliquum. Unde quia quantitas et lignum sunt unum in actu non divisa, ideo impossibile est quadrare materialiter quantitatem quin quadretur corpus. Eadem ratione quicquid concernit unum, et reliquum. Sed forma, quae est principium operandi et sua operatio, sunt unum in actu, sicut accidens et suum subiectum ; ergo.⁶⁷²

Auriol souhaite donc montrer à la fois qu'il y a une séparation possible, et que l'âme intellectuelle est forme du corps. Pour cela, il démontre que *si* certaines opérations de l'intellect peuvent se conduire sans le recours au corps, alors l'âme intellectuelle peut être considérée comme entitativement séparable, ce qui signifie que la survivance possible de cette opération spécifique après la mort est permise par le fait qu'elle n'implique pas le corps dans sa propre

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 219 : « Hoc modo capiendo formam [per modum complementi] dico quod non fuit mens Aristotelis et Commentatoris quod anima esset forma corporis sive hominis, immo eorum mens fuit quod anima rationalis est per se distincta a natura corporis, ita quod homo per se includat duas naturas, quarum quaelibet est natura, et non tantum aliquid unius naturae per modum inchoationis vel complementi. Et hoc est quod ipsi saepe utuntur hoc vocabulo, quod intellectus est separatus, et hanc distinctionem de forma innuit Philosophus, ubi dicit utrum omnis anima sit separata eodem modo non est certum, forte enim de intellectu aliud est, videntur enim separari, et manifestum est quod non intelligit de separatione locale : non enim aliqua forma abstracta habet habitudinem secundum locum vel situm ad illud corpus. »

⁶⁷² *II Sent.*, d. 16, q.1, a.1, p.220 (éd. 1605).

quiddité. La séparation entitative ne signifie aucune séparation locale, mais seulement que l'âme intellectuelle n'est pas composée, comme le corps, de matière, et peut donc de droit opérer sans lui, formellement bien que non effectivement. L'opération d'intellection peut donc être séparée selon sa quiddité du corps bien que, dans les faits, cette séparation n'ait pas lieu. La perfection atteinte dans l'acte n'est donc pas la perfection de l'âme tout entière, mais celle de l'intellect seulement. L'intellection étant par ailleurs un acte, donc l'accident d'un sujet, ce sujet ne peut être pensé comme étant plus séparé que ne l'est son acte. De ce fait, l'intellect n'est pas séparé localement de l'âme. La forme est donc principe d'opération, l'âme intellectuelle permet l'opération intellectuelle et, bien qu'elle puisse être séparée sur le plan ontique, elle est dans les faits non séparable du corps lorsqu'elle opère, de la même manière que la ligne ne peut être séparée de la quantité quand elles sont unies, bien qu'elles soient pensables séparément. L'âme atteint sa perfection seconde dans l'opération, mais est aussi le principe de cette opération, dans la mesure où l'union est supposée autant qu'affirmée dans l'intellection. L'âme en tant qu'intellective atteint sa perfection intellectuelle grâce à sa perception première qui est d'animer un corps.

Pour le penser, Auriol prend par la suite l'exemple des orbes chez Averroès, qui avait déjà inspiré sa noétique.⁶⁷³ L'âme de l'orbe n'est pas formellement constituée de matière, mais constitue le terme de la matière qu'elle informe en l'animant. Néanmoins, ces orbes sont pensés selon deux natures distinctes, l'intellective et la matérielle, qui certes sont unies dans l'être, dans l'animation, mais demeurent divisées lorsque l'opération intellectuelle n'est pas en acte, lorsque l'orbe n'intelligé pas effectivement. L'intellection opérée par la sphère unit entitativement les deux natures qui sont divisées formellement. Ainsi, l'union de deux natures distinctes formellement aboutit à un troisième terme qui est le composé substantiel unique, par l'acte d'intelliger. À ce moment-là seulement l'union est complète, dans la mesure où l'âme intellectuelle informe le corps *et* parvient à son terme qu'est l'intellection. La perfection est donc totale, l'union est absolue. Certes l'animation permet l'union de l'âme et du corps, mais ce n'est pas l'union de l'âme *intellective* et du corps, qui n'est atteinte que dans cet acte spécifique. Auriol est donc très proche d'Averroès, qui affirme l'union de l'âme intellectuelle et du corps uniquement « *in operando* », seule la nature de la séparation première semblant les différencier.

⁶⁷³ Notons que l'analogie entre ordre cosmique, individuation et intellection constitue l'un des hauts lieux conceptuels de l'averroïsme, bien que certains auteurs, parmi lesquels Scot, aient pu penser l'intuition sur le modèle de l'intellection des orbes.

Auriol l'affirme sans la moindre ambiguïté, en posant la proposition suivante, qu'il justifiera en s'appuyant sur Averroès :

Dico, quod corpus et anima veniunt ad quandam indivisionem unam in speciali postrema perfectione, quae est intelligere, quod resultat ex imaginatione et intellectu, quae ambo concurrunt indivise ad illam operationem⁶⁷⁴

Il est immédiatement notable qu'Auriol procède, une nouvelle fois, pour affirmer cette thèse difficile, à une réduction au concept. L'union de l'âme et du corps est analogue à l'union du phantasme et de l'intellect dans l'intellection. Un problème survient de ce fait immédiatement : c'est le paradigme averroïste des deux sujets de l'intellection qui lui fournissait l'armature conceptuelle permettant la défense des deux sujets de l'être intentionnel. Ici, Averroès sert à nouveau de fondement, sa propre théorie de l'intellection, qui aboutissait à la séparation de l'intellect, servant pour réfuter la thèse de la séparation de l'intellect. L'opération semble donc aussi étrange que périlleuse. Néanmoins, c'est ainsi qu'Auriol choisit de procéder et il utilise donc la thèse des deux sujets de l'intellection pour penser l'union de l'âme et du corps ce qui paraît, au mieux, particulièrement audacieux.

Et hoc est quod Commentator dicit, 3 De anima, quod intellectio habet duplex subiectum, in quantum enim est unum de numero entium, eius subiectum est intellectus, sed in quantum est ens unum verum, subiectum eius est intentio imaginata.⁶⁷⁵

Auriol réutilise donc le même extrait du *Grand Commentaire au Traité de l'âme*, celui qui lui offrait, dans la distinction 11, la possibilité de repenser l'être du concept par le truchement du phantasme, pour le placer au sein d'une interrogation différente bien que corrélée, celle du lien entre l'âme et le corps. Les deux sujets de l'intellection ne sont donc pas seulement analogiquement identiques au rapport entre l'âme et le corps, mais ce modèle s'énonce comme le paradigme de la pensée aurélienne, sa théorie du concept innervant toutes les strates de sa pensée, et s'énonçant dans un cadre averroïste. Notons qu'ici ce n'est pas la thèse aurélienne des deux sujets de l'être intentionnel qui est réemployée, mais bien la thèse originale d'Averroès des deux sujets de l'intellection, posant l'intellect et le phantasme comme étant les deux sujets, ce que ne faisait pas Auriol quelques distinctions plus tôt.⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, loc.cit.

⁶⁷⁶ Souvenons-nous néanmoins que dans le *Quodlibet*, les deux sujets devenaient le phantasme et l'intellect possible, laissant penser l'élaboration de cette évolution dès la d. 16.

Tunc formo rationem sic. Forma spiritualis, quae concurrat cum forma corporea in una operatione, illa forma abstracta, et illa corporalis, sicut individuantur in operatione, sic in existentia, quia alio modo non uniuntur quam per operationem. Sed intellectus et corpus individuantur in una operatione, quae est intelligere ; ergo aliquo modo in existentia. Minorem probō, quia nunquam intellectus potentialis actu intelligit nisi intentio intellecta obiective fundetur in intentione imaginata ; qui enim necessario intelligit universale, necessario intelligit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter intelligendo in hac linea, puta pedali vel aliqua alia particulari linea, ut Philosophus dicit De memoria et reminiscencia. Tunc arguo, sicut se habet obiectum intellectus, quod est intentio intellecta, ad obiectum phantasiae, quod est intentio phantasmata, sic principium ad principium intellectus, videlicet ad phantasiam, et similiter actus ad actum ; sed obiecta illa sunt naturaliter colligata, sic similiter actus et principia, ac intellectus et phantasia sunt indivisa quadam speciali indivisione, quae est colligatio consimilis colligationi obiectorum.⁶⁷⁷

L'extrait permet de comprendre qu'Auriol maintient tout de même une sorte de dimorphisme, bien que cela ne semble pas être à interpréter sur un mode ontologique mais uniquement sur le plan des deux natures entendues comme deux modes de perfection, séparables ni dans l'existence ni dans l'opération. Il y a deux types d'union, celle ayant trait à l'existence, et il s'agit de la perfection première qui est l'animation, et un second type d'union qui n'est permis *que* par l'opération. Auriol affirme ici non seulement que l'union entre l'âme et le corps n'a lieu que dans l'opération, mais aussi que cette union est individuannte, au sens où elle permet une indivisibilité des deux constituants qui ne l'étaient donc pas jusqu'alors. La preuve fournie tient à la nature du concept, et non à des considérations ontologiques. En effet, de la même manière que l'intention intelligée et l'intention phantasmée sont nécessaires au passage à l'acte de l'intellect possible, de même le corps et l'âme sont nécessaires à l'intellection. Mais il ne s'agit pas seulement, pour Auriol, d'une analogie : c'est *parce que* toute intellection nécessite la *colligentia* de l'imagination porteuse du phantasme et de l'intellect possible portant l'intention intelligée que l'intellect agent peut passer à l'acte, et que l'âme et le corps sont unis. La relation est causale, pas uniquement analogique. Voilà pourquoi, selon Auriol, toute intuition intellectuelle est immédiatement et nécessairement accompagnée de l'intellection d'un particulier, le phantasme étant sujet de l'intellection au même titre que l'intention intellectuelle, unissant en un seul acte l'universel et le singulier, mais aussi le corps et l'âme. L'exemple utilisé par Auriol, presque kantien, le montre : il est impossible de penser

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 221-222.

au concept de ligne sans avoir en même temps à l'esprit une ligne particulière, c'est-à-dire sans être à la fois en train d'intelliger et d'imaginer, en même temps, la *colligentia potentiarum* s'énonçant non seulement comme la condition de l'intellection mais comme la preuve de l'unité de l'homme : « sed obiecta illa sunt naturaliter colligata, sic similiter actus et principia, ac intellectus et phantasia sunt indivisa quadam speciali indivisione, quae est colligatio consimilis colligationi obiectorum ».

L'unité de cette indivision spéciale est celle du concept, qui semble presque transmise aux facultés les portant. C'est l'unité du phantasme et de l'intention intellectuelle, en tant qu'objets, qui explique l'unité de l'imagination et de l'intellect dans l'acte. Leur union est similaire à l'union des objets intellectuels. Ici encore, la noétique phagocyte la psychologie, et l'être du concept s'énonce comme un principe qui ruisselle jusque dans l'ontologie. La relation entre deux objets intentionnels formant un acte, qui est un concept, devient chez Auriol la relation entre deux facultés, et ici deux formes (*forma spiritualis/forma corporea*), qui forment en leur acte une substance, un individu. Pour ces raisons, bien qu'il ne les développe pas, il nous semble donc qu'Alain de Libera soit particulièrement clairvoyant lorsqu'il affirme qu'Auriol est loin de s'illustrer comme un adversaire d'Averroès. Il explique ainsi :

Si l'on ne peut taxer Auriol d'averroïsme, le rapport du futur archevêque d'Aix en Provence à Averroès n'est pas, loin s'en faut, de pure adversité : vue depuis la « topique » buridanienne, Auriol apparaît comme plus proche d'Averroès que d'Alexandre, non seulement pour sa thèse de la double équivocité (de l'âme, de la « perfectio »), mais encore pour sa reprise de la thèse, maintes fois dénoncée par Thomas, réduisant l'union de l'âme rationnelle et du corps à une unité qu'on serait tenté de dire, paraphrasant Siger ou Jean de Jandun, *in operando*, une unité se réalisant en cette « perfection seconde [ultime, finale] qu'est l'acte de penser » – thèse qu'il ne craint pas de rapprocher de la théorie rushdienne du « double sujet » de l'intellection⁶⁷⁸

Deux conditions majeures de l'averroïsme sont donc remplies par Auriol, qui n'ira néanmoins pas jusqu'à affirmer ce qu'Averroès estimait comme étant leur conséquent naturel, la séparation des intellects. Force est cependant de constater que ces postulats averroïstes, qui soclent la théorie aurélienne du concept, structurent de ce fait l'intégralité de sa pensée, le concept étant la réalité première, le fondement sur lequel repose toute la trajectoire intellectuelle d'Auriol. Or, l'être de ce concept tient de la pensée d'Averroès. Auriol poursuit donc son

⁶⁷⁸ In « Formes inhérentes, formes assistantes », *art.cit.*, p. 223.

analyse en expliquant comment l'âme intellectuelle peut être notre forme grâce aux deux sujets de l'intellection posés par Averroès :

Et hoc potest vocari aliquo modo similtas, ut dicunt alii, ex hoc quod intellectus et phantasia sunt sicut colligata, sequitur quod intellectus est forma nostra, quia nos sumus perfecti, ex his duobus vero non est homo perfectus tantum natura sensitiva seu intellectus, sed est constitutum ens ex duobus, quorum alterum respectu alterius non habet habitudinem informationis ; sed est alicuius determinationis naturaliter secundum praeexigentiam in ordine ad unam propriam et perfectam operationem, et non est indivisionis in aliquo actu primo. Et sic homo dicitur intelligere per intellectum, et unumquodque agit propriam operationem per formam suam. Homo autem dicit naturam colligantem duo, puta corpus et intellectus, eo modo quo colligantur intentio et intellecta et imaginata, non quia habent esse in eo subiecto, sed quia propter naturalem colligationem idem, quod est intellectus est phantasiatum : non quod sit eadem intentio et species in intellectu, et phantasia, sed quia intentio est colligata alio modo intentioni phantasiatae.⁶⁷⁹

Auriol explique que c'est précisément parce que l'intellect et l'imagination sont colligés dans l'acte que l'intellect est notre forme. Cette union indivise nous parfait. Il faut de ce fait la différencier d'une union première, celle qui nous constitue comme étant à partir de deux natures, sensitive et intellectuelle, dans la mesure où cette perfection n'est pas à entendre au sens de l'information. L'union dans l'acte de l'intellect et de l'imagination n'est pas la perfection de l'animation d'un corps, mais la perfection d'une opération. Le dimorphisme hérité d'Olivi est ici utilisé pour évoquer l'équivocité des perfections, thèse d'Averroès. Sur le plan de l'information, les deux natures sont distinctes et peuvent être séparées, elles sont parfaites lorsque le corps humain vit, et c'est tout. Mais ces deux natures sont ordonnées à une perfection seconde, l'acte d'intelliger, rendant l'âme *intellective* au sens propre. Si l'on dit de l'homme qu'il est homme, c'est parce qu'il intellige, c'est donc l'acte d'intelliger qui le rend homme. Or cet acte résulte de la *colligentia* entre l'intellect et l'imagination, donc l'homme est homme quand sa nature sensitive et sa nature intellectuelle passent conjointement à l'acte, et non quand il naît homme. Dire cela, c'est-à-dire penser l'union de l'âme et du corps comme indivis dans l'acte d'intelliger, ne revient donc pas pour Auriol à penser la non-séparabilité de l'âme humaine. Auriol n'embrasse ni la thèse d'une âme intellectuelle séparée lorsqu'elle est en acte, ni la thèse d'une corruption du principe d'animation avec la mort, et refuse donc deux conséquences de l'averroïsme. Il semble que cela soit permis par, une fois encore, l'application

⁶⁷⁹ *I Sent*, d. 16, q.1, a.1, p. 222.

du modèle de l'élaboration du concept au sein du champ ontologique, la qualification de l'union comme acte unissant deux puissances et les rendant indistinctes étant mot pour mot celle que l'on trouvait dans la théorie de l'esse *apparens*. Tout comme l'être apparent est le résultat indivisible de deux sujets unis dans l'acte mais divisés en puissance, l'âme intellectuelle est en puissance séparable du corps mais forme un tout substantiel dans le processus intellectif. « Ex anima et corpore resultat unum indivisum in actu, plura autem in potentia, cum possit anima separari a corpore ». ⁶⁸⁰

Fort de cela, Auriol pose une proposition particulièrement forte : celle selon laquelle l'homme n'est parfait que dans l'acte d'intellection, c'est-à-dire quand l'intellect et l'imagination sont unis dans l'acte, de la même manière qu'Averroès pense la *perfectio* dans la jonction à l'intellect agent. Alain de Libera soulignait qu'Auriol privilégiait le vocabulaire de l'*actuatio* sur celui de la *perfectio*, mais l'on constate ici que ce n'est pas toujours le cas :

Quando ergo intellectus copulatur sic imaginationi, homo est perfectus, et ante non. ⁶⁸¹

Avant d'intelliger en acte, l'homme n'est pas parfait, il n'est pas pleinement homme. Il explique cela de la manière suivante :

Bene tamen dicitur quod intellectus noster intelligit per continuationem cum phantasmate ; ly « per » non notat causam immediatam, sed pro tanto dicitur quod non intelligit nisi fuerit colligatus cum imaginatione, per hoc quod intentio intellecta, et ambo, scilicet intellectus et imaginatio, individuntur in una operatione, et ligantur cum intentione intellecta, et cum homo sit ambo illa, puta sensitiva et intellective, sic unita et copulata, cum facta fuerit talis copulatio puta in annis discretionis, tunc dicitur homo perfectus intelligere per formam suam, non ex hoc quod imaginatio copulatur intellectui, sed ex hoc quod homo perfectus est ambo illa, sic copulata. ⁶⁸²

La thèse selon laquelle l'homme n'est pleinement homme que lorsqu'il intellige est soutenue chez Auriol par l'idée d'une *colligentia* pensée comme condition *sine qua non* de l'intellection, exprimant par-là qu'il n'y a pas d'homme sans l'union dans l'acte de la sensitive et de l'intellective. L'homme est ces deux natures lorsqu'elles sont unies. De ce fait, il faut comprendre, selon Auriol, que l'homme n'est pas parfait parce que l'imagination est liée à

⁶⁸⁰ *Ibid.*, a.2, p. 224.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁸² *Ibid.*, loc.cit.

l'intellect, au sens où l'imagination causerait la perfection, mais au sens où le résultat est la perfection de l'homme. C'est la « *copulatio* » elle-même qui constitue la perfection, qu'il est difficile de ne pas lier à ce qu'Averroès appelle jonction, bien qu'Auriol s'applique à nier le pouvoir causal de l'intention imaginée. L'homme ne peut être parfait que lorsque les deux natures sont unies dans l'acte, c'est-à-dire uniquement quand l'intellect agent opère la jonction avec l'intellect possible portant l'intention intellectuelle et l'imagination portant le phantasme. Il est difficile d'être plus proche des thèses du Cordouan sans poser la séparation des intellects.

De ce fait, il n'est pas étonnant de trouver une postérité de la pensée d'Auriol dans les milieux averroïste bolonais⁶⁸³. L'on se souvient qu'Auriol y a enseigné, et l'on trouve des traces de sa pensée chez Anselme de Côme, mais aussi dans son intégration au sein de manuscrits averroïstes⁶⁸⁴. Si ce champ de recherche, encore vierge, dépasse notre propos, il semble nécessaire de creuser ce sillon, tant Auriol semble avoir cultivé l'ambiguïté dans ses relations au *Commentateur*.

In fine, il faut donc affirmer que, pour Auriol, c'est l'union de l'âme et du corps dans l'intellection qui permet à la fois l'individuation et la connaissance. Ceci permet de penser sous un nouveau jour la thèse d'un « sens commun » unissant nos sensations et nos intellections, de laquelle nous partions, ce sens commun semblant finalement être un acte : il pourrait s'agir de cette *colligentia* entre imagination d'un particulier et intellection d'une quiddité permise dans chaque acte intellectuel. Il est donc nécessaire de revenir sur cette thèse auréolienne de l'*acies*

⁶⁸³ Je remercie Aurélien Robert de m'avoir signalé cette postérité qui m'était inconnue. L'extrait est lisible dans le recueil édité par Z. Kuksewicz, *Averroïsme bolonais au XIV^e* éditions de textes, Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences, Wrocław-Varsovie-Cracovie, Ossolineum, 1965, p.16. Il s'agit d'un débat sur la nature de l'intellection, suivi d'une interrogation quant à la nature de la forme, ce qui est donc loin d'être anodin : « Sed ista positio impugnatur a Petro de Oriolis in primo Sententiarum. Primo sic : quero, quid intelligis per maiorem vel minorem radicationem in subiecto, quia vel intelligis habitudinem accidentis ad subiectum, vel ipsummet accidens. Non primo modo, quia per te habitudo non suscipit magis et minus nisi propter hoc, quia suum subiectum recipit magis et minus, aliter enim in dispositionibus proceditur in infinitum. Sed in subiecto vel fundamento non ponitur magis et minus. » Puis p. 18 : « Tunc ad rationem : quidam contentantur in hoc dicendum, quod termini dictorum motuum non sunt ambo positivi, sed unus est privativus, ut non esse illius gradus forme. Sed contra : tunc motus intensionis non esset alteratio, sed generatio. Et ideo aliter dico, scilicet quod ambo termini motus intensionis sunt positivi, scilicet a quo et ad quem, et sunt adinvicem impossibiles et adveniente termino instanti in quem corrumpitur terminus a quo ; qui autem sint isti termini ; credo , quod quando de minus fit magis album , non corrumpitur forma prior, sed admittit propriam actualitatem et reducitur ad actualitatem ulteriorem . Et sic solvit Petrus de Oriolis. »

⁶⁸⁴ Cf. A. Robert, « Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. Vat. Lat. 6768 » in *Mediaevalia philosophica polonorum*, 37/3, 2008, p. 95-167. p. 133 : « Le ms. Vat. Lat. 6768 fait assurément partie des manuscrits célèbres pour l'étude de l'averroïsme bolonais. Il s'agit d'un manuscrit italien du XIV^e siècle de 267 folios, composé de quatre parties distinctes, dont l'ordre actuel n'est plus identique à l'ordre original. Ainsi, les Determinationes et les quaestiones quodlibetales de Guillaume d'Alnwick se trouvent désormais aux ff. 1ra-20vb et 51ra-100vb et le commentaire sur les deux premiers livres des Sentences de Pierre Auriol a été intercalé postérieurement aux ff. 21ra-49vb. »

mentis, désignée chez Auriol comme étant l'apparition elle-même, c'est-à-dire la *colligentia* telle qu'elle apparaît aux yeux du connaissant, afin de déterminer ce à quoi l'intellection nous rend attentifs.

3. Conscience, attention et volonté

L'*esse apparens* est identifiable à l'être intentionnel de la chose connue, lui-même identifiable à son concept, ce qui permettait, comme énoncé précédemment, à Auriol de rejeter l'usage de la *species*. Cette identité repose sur une dichotomie qu'opère Auriol entre deux types d'êtres dont l'union forme la *res posita in intellectu*, ou *res in esse objetivo*, ou encore *res in esse intentionali*. Cette dernière constitue donc l'intellection en acte d'un objet quelconque, en tant que cet objet est effectivement présent au sein de l'intellect, qu'il est offert à sa vue. Auriol parle à ce titre de *res posita in prospectu mentis*⁶⁸⁵, ou *d'acies mentis*, soulignant ainsi la nécessité d'une action de l'intellect dans la connaissance puisque la chose doit être *posée et vue* par l'intellect en tant que connue. L'intellection ne s'opère donc pas seulement à la faveur de la réception passive d'un phantasme et de l'information de l'intellect possible par une intention intelligée, mais bien grâce à un effort de l'intellect quoi doit porter l'objet sous son regard, permettant à la fois la connaissance de la chose et la conscience de cette connaissance. Auriol parle alors d'*attentio*. Lorsque l'homme intelli, il est donc à la fois homme et *un* homme, dans la mesure où l'activité de l'intellect est à la fois l'acte de *colligentia* et le regard posé sur cet acte, puisque toute intellection est toujours en même temps apparition du concept à l'œil du connaissant.

Dans un article consacré à Abélard, Irène Rosier-Catach⁶⁸⁶ explique l'origine augustinienne de son usage du terme d'*attentio*, que l'on retrouve chez Auriol, et qui peut permettre d'entrer dans cette conception de l'*acies cogitantis*. Elle explique que le livre XI,19,

⁶⁸⁵ *II Sent.*, d.11, q.3, p. 130 (éd. 1605).

⁶⁸⁶ Irène Rosier-Catach, « Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard », in *The Language of thoughts in Late Medieval Philosophy : Essays in Honour of Claude Panaccio*, J. Pelletier, M. Roques (dir.), Springer, 2017.

du *De Trinitate*, offre une analyse reposant sur une analogie avec la Trinité permettant de déterminer la manière dont se produisent à la fois la vision extérieure et intérieure.

The first consists in (1) the visible object, (2) the vision that exists when the object is present as a form impressed on the senses, (3) the *intentio animi*, the attention that maintains the senses focused on the object. The interior vision consists in (1) the form impressed in memory, (2) the interior vision, (3) the will that maintains memory focused on the form. Even if Augustine talks about intention for the exterior vision, and of *voluntas* for the interior one, he sometimes uses the two terms indifferently. It is intention or will that recalls the images of objects present in memory to « turn » the « eye of the mind » on them in order to combine the images, forge representations of them when they are no longer present [...].⁶⁸⁷

La vision extérieure nécessite donc trois instances, la chose, les sens recevant sa forme, et l'attention qui permet de fixer les sens sur l'objet contemplé. Auriol conservera cette idée, en posant la nécessité de *l'acies* dès le stade de l'intuition sensible, afin d'expliquer, par exemple, comment il est possible de ne rien entendre lorsque l'on travaille, ou de n'observer qu'un détail d'une scène plus importante. La vision intérieure, quant à elle, repose sur un schéma différent. La mémoire contient la forme auparavant perçue, la volonté braque l'attention du connaissant sur cet objet, de façon qu'il apparaisse à la vue intérieure. Alors, la chose est présente à l'œil de l'esprit, nommé *oculus mentis*, et devient manipulable par les autres puissances de l'âme. Un troisième usage de *l'acies mentis* est également présent chez Augustin, et la théorie d'Auriol semble avoir recomposé en un tout ces trois manières de concevoir l'attention. Ce troisième usage provient des influences néoplatoniciennes que l'on constate dans la pensée d'Augustin, et provient du grec *óφis* que l'on trouve chez Platon, mais aussi chez Plotin et Porphyre. Cicéron l'utilise, et le traduit par le latin « d'*oculus mentis*. « [It] designates the highest part, function or act of human intellect, that which intuit truth directly. »⁶⁸⁸ C'est le troisième type de vision, chez Augustin, après la vision intérieure et la vision extérieure. Elle est liée à une intuition possible du Verbe divin, bien que réservée à des cas exceptionnels. Plus elle est purifiée, plus elle est capable de s'approcher d'un Dieu pourtant théorisé comme étant accessible uniquement par énigme. Elle possède par ailleurs un rôle dans l'appréhension de soi : « *Acies mentis* is the capacity by which humans see the true greatness of their soul »⁶⁸⁹. Néanmoins, Augustin considère que c'est Dieu, le Maître intérieur, que l'on rejoint lorsque l'on

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 252

⁶⁸⁸ Frederik Van Fleteren, « *Acies mentis* », in *Augustine through the Ages*, A. D. Fitzgerald, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, *loc.cit.*

trouve la grandeur de son âme, ce que ne retiendra pas Auriol. Ce troisième usage explique la postérité importante du terme *d'acies mentis* dans la tradition mystique, mais aussi volontariste, cette dernière étant plutôt celle dans laquelle va s'inscrire Auriol, notamment à partir du deuxième sens du terme. Auriol semble s'être plutôt attaché à un sens épistémique strict, ne parlant, à notre connaissance, jamais d'un Dieu présent dans l'*acies*, ni de cette faculté comme étant soumise à des degrés liés à une élévation spirituelle. Néanmoins, l'*acies* est corrélée à l'intuition – uniquement selon la manière dont Auriol la définit – mais aussi à la volonté, à la mémoire, et à l'idée d'une vue intérieure permettant l'accès à un « soi » qu'il faut définir. Ce concept, une fois encore, s'accompagne d'ambiguïtés. Face à cette idée d'attention de l'âme à ses propres opérations, deux thèses semblent concurrentes : celle d'un *ego* auquel l'on accèderait par l'expérience intime de la *colligentia potentiarum*, et celle de l'*acies mentis*, comme esprit qui se sait sachant, mais qui semble plus immédiatement d'ordre intellectuel. Il est donc nécessaire de reprendre les textes pas à pas afin de déterminer si ces deux thèses sont conciliables.

Auriol reçoit certes cette tradition augustinienne mais semble l'avoir interprétée, une fois encore, par l'intermédiaire de Pierre de Jean Olivi. L'*acies cogitantis* semble en effet devoir être entendu comme le concept permettant d'inclure la volonté dans le champ noétique d'Auriol, chargé d'expliquer la cause de l'apparition d'un objet au connaissant, tout en le corrélant au savoir de cette apparition. C'est précisément la manière dont Olivi procède, la nécessité d'une opération volontaire comme condition de possibilité de l'intellection étant chez lui dépendante d'un savoir qui se sait, lié au sens intime dont nous parlions plus tôt.

Il nous faut d'abord nous pencher sur l'aspect volontaire de l'intellection chez Olivi, en nous appuyant sur les propos de Dominik Perler qui énonce ainsi :

Une chose est claire : il [Olivi] exige qu'il y ait une activité de l'intellect, activité qui ne se limite pas à l'abstraction d'une forme intelligible sur la base de formes sensibles, mais qui fait qu'un certain objet soit visé et devienne l'objet immédiat d'un acte intentionnel.⁶⁹⁰

Dominik Perler souligne que, pour Olivi, le point de départ de la théorie de l'intentionnalité ne doit pas être l'intellect mais la volonté. C'est elle qui commande à l'intellect l'objet vers lequel se tourner, sa liberté s'énonçant comme la condition de toute visée, de toute saisie. Certes, ce volontarisme peut trouver son origine chez Scot qui utilise également le terme

⁶⁹⁰ Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Paris, Vrin, 2003, p. 45.

d'*attentio* lorsqu'il traite de l'intuition mais Olivi semble être le premier à l'avoir lié à une forme de proto-conscience, la volonté et l'attention à un objet étant des *conditions* de l'intellection, conditions que l'on retrouve chez Auriol. Toute apparition sera apparition de quelque chose à un esprit connaissant, parce qu'il l'a voulu. Cette affirmation novatrice trouve déjà sa source chez Olivi. La *Summa* montre par exemple que le savoir n'est pas possible uniquement par la possession d'une proposition scientifique, mais que la volonté possède un pouvoir causal sur les croyances, qu'elle façonne :

Nunc autem nunquam est verum quod scientia sit proprie causa effectiva eorum, sed solum ostendit voluntati ipsa contraria et modum faciendi ea.⁶⁹¹

Il faut plus que la science pour savoir, et cet adjuvant nécessaire se nomme la volonté. Auriol défend une thèse semblable dès le *Prologue* du *Commentaire des Sentences*, en affirmant que la volonté est plus libre que l'intellect et peut de ce fait ne pas le suivre lorsqu'il détermine les fins à poursuivre ou propose un *consilium* visant à l'action. La volonté agit par elle-même, sans qu'Auriol ne juge ici utile de préciser les causes qui la font agir, renforçant l'affirmation de sa liberté :

Voluntas est magis libera quam intellectus : sed non semper movetur ad eligere ex appetitu finis et discursu concilii, ac applicatione eius, quod est ad finem, ad ipsum finem ; immo movetur subito et repente absque consilio et discursu ex habitudibus elicitis [...].⁶⁹²

Auriol ne semble toutefois pas beaucoup plus clair qu'Olivi sur les conditions de l'élection volontaire. Néanmoins, nous le verrons dans la dernière partie, un certain nombre d'éléments laissent entendre un rôle de l'émotion dans l'élection, notamment, l'on s'en souvient, de la crainte lorsque l'on oscille entre deux propositions douteuses. Cependant, cela n'éclaire pas les causes du choix de telle ou telle perception, de telle ou telle apparition sous l'*acies mentis*. À notre connaissance, Auriol ne s'explique pas sur ce point, se contentant de penser le rôle de la volonté dans le cadre du jugement moral, qui dépasse notre propos. La cause de l'attention du sujet connaissant, si elle est volontaire, ne possède pas de déterminant explicite dans les passages afférant au processus strictement cognitif. Ce rôle de la volonté demeure quoi qu'il en soit affirmé à des nombreuses reprises, et il est utilisé pour penser la perception présente, mais aussi le processus mémoriel : dans la mesure où il est impossible de se souvenir

⁶⁹¹ *Summa*, q. 57, II, p.339.

⁶⁹² *Proemium*, p. 266, n. 51, (éd. Buytaert).

de plusieurs choses en même temps, la volonté sera l'instance élective, permettant de déterminer ce dont l'on va se souvenir, et l'apporter à l'œil de l'esprit pour qu'il y soit attentif. Elle choisit l'objet de l'attention et la permet de ce fait. C'est la volonté qui rend l'intellect attentif. Dans l'extrait suivant, c'est à Augustin qu'Auriol revient pour l'affirmer.

[...] Quod quia non potest acies animi simul omnia quae memoria tenet uno aspectu contueri, alternanter vicissim cedendo ac succedendo trinitates cogitationum. Secundum hoc ergo formatio obiecti atque positio in esse apparenti, quae non est aliud quam acies cogitantis vel intuitus seu conspectus, potest separari ab intellectu informato similitudine rei. Non est enim impossibile quod actus intentionalis sive repraesentare vel facere apparere obiectum sit quodam modo voluntarium, et ideo Augustinus dicit frequenter quod voluntas copulat aciem cogitantis cum forma sive cum obiecto formato.⁶⁹³

La mémoire, nous y reviendrons, est ici conçue comme un contenant ne possédant pas par elle-même la capacité de provoquer le souvenir. Puisqu'il est impossible que tout ce qu'elle contient soit toujours souvenu en acte, il est nécessaire de penser l'instance chargée d'apporter les contenus objectifs sous l'œil de l'esprit afin de les faire apparaître. Si l'intellect demeure responsable de la constitution intentionnelle de la chose, il est ici patent que cela ne suffit pas à rendre l'objet apparaissant. Si l'intellect est bien l'instance portant la similitude de la chose stockée dans la mémoire, c'est la volonté qui l'y rend attentif, et *l'esse apparens* est donc le résultat à la fois d'un effort volontaire et d'une constitution par l'intellect. Dans l'extrait, Auriol n'affirme pas pleinement ce rôle de la volonté, mais le considère seulement comme « non impossible ». Nous pourrions constater, dans d'autres textes, qu'Auriol persiste et signe, l'autorité d'Augustin semblant convaincre Auriol de ne pas laisser toute l'activité cognitive à l'intellect, mais de transférer l'attention à la volonté.

La volonté possède donc un rôle majeur dans l'apparition de quelque chose à quelqu'un. Cette apparition a lieu grâce à l'*acies*, terme signalant un esprit actuellement attentif, actuellement tourné vers l'objet qu'il connaît. Ici encore, c'est d'Olivi qu'Auriol semble s'inspirer, qui ne conçoit aucune intellection possible sans un effort intentionnel conçu comme étant une visée. De même, chez Auriol, l'intentionnalité est à la fois la visée de quelque chose, et le fait que cette chose soit connue, les deux aspects étant intrinsèquement dépendants l'un de l'autre. Les travaux de Juhana Toivanen ont notamment permis de mettre en lumière cet aspect

⁶⁹³*I Sent*, d. 35, part.1, p. 14 (Electronic Scriptum).

de la démarche noétique d'Olivi⁶⁹⁴. La volonté se met au service de cette tension vers quelque chose, elle est ce par quoi cette relation intentionnelle peut avoir lieu, dirigeant l'intellect vers un objet conçu comme son terme :

Nullo patiente aut obiecto terminante nec aliquo materiali ad suam actionem eget potest agere et agit absque omni aspectu, id est, absque virtuali protensione et conversione seu determinata sui applicatione ad quemcunque locum vel ad quodcunque forinsecum vel ad quemcunque realem terminum sui virtualis aspectus terminativum⁶⁹⁵.

L'aspectus est le terme par lequel Olivi explique cette protension virtuelle, cette conversion vers un objet déterminé permettant sa vision par l'intellect. Cet effort de l'esprit vers l'extériorité est la condition d'une intellection, le terme de la cognition n'étant atteint que par l'acte de l'esprit se tournant intentionnellement vers son objet. Il s'agit d'une thèse particulièrement ferme chez Olivi, dont l'on trouve de nombreuses formulations⁶⁹⁶, de la même manière que *l'esse apparens* chez Auriol ne peut être pensé sans effort de *l'acies mentis*. La cognition suppose donc au moins deux choses : que la volonté rende l'intellect attentif à quelque-chose, et que l'intellect se tourne intentionnellement vers l'objet que lui tend la volonté pour le faire apparaître. Auriol montre ainsi que toute perception repose sur une double activité et le prouve, selon sa manière, par une expérience très simple. Si la vue n'était que la réception passive de qualités, il serait impossible d'avoir les yeux ouverts et ne rien voir, ainsi qu'on le constate pourtant lorsque nous pensons à tout autre chose. Il est donc nécessaire de poser une activité de l'âme dès la perception sensible, activité que l'on sait désormais volontaire :

Tum quia in visu separantur, recipit enim quandoque videns ab obiecto qualitatem illam, quae non est aliud quam visio, et tamen obiectum non apparet nec iudicatur, sicut quilibet experitur dum oculos habens apertos, de alio considerat ; quod enim tunc recipiat visionem patet ex hoc quod sensibile agit in visum ; actio autem sensibilis et qualitas visibilis idem sunt, unde in II *De anima*, commento 138, Commentator ait quod actio sensibilis extra animam in movendo sentiens et actio sensus qui est in sentiente, scilicet qualitas, qua sentiens qualificatur, est actio eadem.⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ Juhana Toivanen, *Animal consciousness*, op.cit., p. 175 sq.

⁶⁹⁵ *Summa* II q. 1, in *ibid.*, p. 177.

⁶⁹⁶ Par exemple : « Constat quod absque accidentalibus aspectibus in obiectum aliquod actualiter terminato non potest nostra potentia volitiva vel cognitiva aliquem actum cognitivum vel volitivum producere, nec aliqua potentia creata potest aliquem actum producere absque praesentia patientis et absque virtuali aspectu in ipsum protenso et terminato. » *Summa* II, q. 74, p.130, cité par J. Toivanen, in *Animal consciousness*, op.cit., p. 189.

⁶⁹⁷ *I Sent*, d. 35, part.1, p. 14 (Electronic Scriptum).

La volonté semble donc désormais nécessaire pour que quelque chose apparaisse, mais cela n'est pas encore suffisant, puisque l'apparition est doublement transitive : elle apparaît également à quelqu'un. Ce deuxième aspect nous permet de continuer le dialogue avec Olivi, dont Auriol semble hériter lorsqu'il corrèle, d'une manière somme toute identique, l'*acies* à une forme de connaissance de soi. Olivi explique que toute connaissance est une « cogénération », à la fois celle de la chose connue, à la fois de la connaissance de cette chose connue.

Liquido tenendum est quod omnis res quamcunque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui ab utroque enim notitia paritur, scilicet, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae, quia cognitum et cognitor ipsa est. Cum ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit, quia non minus se novent quam est notitia eius, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam, sicut supra diximus.⁶⁹⁸

Lorsque l'esprit connaît une chose, il se connaît lui-même en tant que connaissant cette chose, dans la mesure où, comme chez Auriol, la connaissance suppose l'activité du connaissant qui, de ce fait, sait qu'il est en train de connaître. Toute connaissance implique donc une dimension réflexive, non au sens d'une opération seconde qui se fonderait sur une première apparition, mais en tant qu'elle s'avère duelle, étant toujours la connaissance de quelque chose *par* quelqu'un. Néanmoins, il ne s'agit pas au sens strict d'une connaissance de soi, dans la mesure où cette connaissance n'offre à première vue aucun savoir objectif de ce qu'est ce quelqu'un, qui s'énonce ici seulement comme une condition de l'apparition. L'objet connu étant en même temps l'acte du connaissant, seul l'objet est véritablement connu et il contient en son sein par l'acte dont il dépend la marque du connaissant, bien que de celui-ci nulle connaissance ne soit produite. Jusqu'à ce point, Auriol suit Olivi, et leurs interprétations ne semblent pas différer. Néanmoins, Olivi ne s'arrête pas là et, dans la mesure où il considère l'intellection comme un accident de la substance, il conclut qu'il est impossible de connaître l'accident sans pouvoir accéder à la substance, déduisant de ce fait de la connaissance d'une chose la connaissance de soi.

Octavo ostendit hoc certitudo qua sumus certi de supposito omnis actus scientialis. Nullus enim est certus scientialiter de aliquo nisi sciat se scire illud, hoc est nisi sciat quod ipse est ille quod hoc scit. Et hec certitudo de supposito currit universaliter in omni apprehensione actuum nostrorum. Nunquam enim apprehendo actus meos, actus scilicet

⁶⁹⁸ Olivi, *Summa*, q.76, p. 14.

videndi et loquendi et sic de aliis, nisi per hoc quod apprehendo me videre, audire, cogitare et sic de aliis. Et in hac apprehensione videtur naturali ordine preire apprehensio ipsius suppositi. Unde et quando volumus hoc aliis annunciare, premittimus ipsum suppositum dicentes : ego hoc cogito vel ego hoc video, et sic de aliis.⁶⁹⁹

Olivi corrèle tout acte de connaissance certaine comme étant créateur d'une double certitude. Le connaissant est certain à la fois de la chose connue, mais du fait qu'il la connaisse. A notre connaissance, jamais Auriol ne mentionnera de certitude intellectuelle permettant au connaissant de déterminer « quod ipse est ille quod hoc sit », qui conduit le connaissant à s'affirmer comme étant le suppôt de l'acte accidentel qu'il provoque par causalité, encore moins d'évoquer cette certitude comme étant universelle, trouvant une occurrence dans chaque appréhension. Le sens intime mentionné par Auriol n'est pas strictement intellectuel, et il ne met pas sur le même plan intellection stricte et expérience de la *colligentia potentialium*. Ainsi, lorsqu'Olivi glisse insensiblement, dans le texte, de l'*actus scientialis* vers l'appréhension, comme s'il s'agissait au fond de la même chose, il nous semble qu'Auriol refuserait ce glissement. Certes, l'appréhension permet l'expérience d'un soi, mais pas l'intellection. L'intellection possède ce soi comme condition, et permet donc de savoir que l'on sait, mais n'entraîne pas la connaissance de sa substance, et ce n'est pas l'intellect seul qui conduit à affirmer « ego hoc cogito, vel ego hoc video ». En ce sens, Auriol paraît effectuer un pas supplémentaire dans cette trajectoire historique de constitution d'un « je », puisqu'il ne considère pas l'intellect comme étant le centre autour duquel cette conscience s'articule, mais bien l'âme tout entière. Il s'opposerait donc de ce fait à ce passage qui suit immédiatement dans l'*Impugnatio*, considérant l'intellection comme étant le prédicat d'un sujet posé comme étant une substance existante.

Et certe naturali ordine prius apprehenditur subiectum quam predicatum ei attributum inquantum tale. Actus autem nostri non apprehenduntur a nobis nisi tamquam predicata vel nobis attributa ; quando etiam nos apprehendimus nostros actus quoddam interno sensu et quasi experimentaliter distinguimus inter substantiam a qua manant et in qua existunt et inter ipsos actus ; unde et sensibiliter percipimus quod ipsi manent et dependent ab ea, non ipsa ab eis et quod ipsa est quoddam fixum et in se manens, ipsi vero actus in quodam continuo fieri. Hoc autem stare non possunt si non possumus cognoscere suppositum nostrorum actuum nisi

⁶⁹⁹ *Impugnatio, op.cit.*, p. 4.

per intermedia fantasmata et per intermedias ratiocinationes ex apprehensione nostrorum actuum deductas.⁷⁰⁰

Dans l'extrait, Olivi considère que la connaissance du sujet est première et que celle du prédicat lui succède. Cela lui permet d'inférer que nous ne pouvons connaître que parce que nous savons que nous connaissons, au sens où la possibilité de cet accident qu'est l'intellection ne peut advenir que si le sujet porteur de cet accident est en même temps connu. Il est impossible de connaître quelque chose sans immédiatement poser, en un sens, le sujet de la proposition impliquant la connaissance de quelque chose. Néanmoins, dans l'extrait, Olivi semble de nouveau osciller entre une intellection de cette substance et une appréhension par les sens internes. La fin du texte explique en effet que nous parvenons à la connaissance de cette substance existante par le recours au phantasme et à la discursivité, ce qui contrevient aux affirmations posées plus haut, selon lesquelles c'est à l'intellect que revient cette connaissance. Parfois, cette connaissance semble immédiate et opérée par l'intellect, parfois elle semble médiate et opérée par l'âme en son ensemble. C'est peut-être la raison pour laquelle Auriol tranche de manière beaucoup plus affirmée cette question. Selon nous, Auriol ne considère pas que l'intellection permette une conscience de soi au sens strict, seule la *colligentia potentiarum* permet l'affirmation d'un « je », conçu comme principe des diverses opérations de l'âme, caractérisé par son absolue unité. Si chaque naissance d'un concept implique la production active par l'intellect d'un *esse apparens* permettant à l'intellect la connaissance d'une chose et le savoir de cette connaissance (ce qu'Auriol appelait *pervenire ad id quod scimus*), cette connaissance n'a lieu que dans l'acte et elle n'excède pas l'acte lui-même. Se connaître soi, ici, signifie seulement que l'intellect sait qu'une chose lui est présente, parce que la volonté l'a conduit à se rendre attentif à cette chose, mais non à lui-même. Il nous semble donc de ce fait difficile de suivre Russell Friedman, lorsqu'il considère comme convertibles les termes d'apparition et de conscience dans le corpus d'Auriol, ainsi qu'en témoigne la citation suivante :

At that point we are having conscious experience, precisely because we are being appeared to. This is the hallmark of the cognitive for Auriol. According to him, all the other mental representations might as well be shone to a wall or a floor ; only when a thing *appears* to a cognitive power is there cognition. In this way one can say that consciousness,

⁷⁰⁰ *Ibid.*, loc.cit.

or the ability to be appeared to, is the most primitive category in Auriol's theory of cognition, that which is explanatorily basic.⁷⁰¹

Certes Auriol pose que toute apparition est apparition à quelqu'un et que la connaissance suppose à la fois le connaissant et le connu, qui est actif et se sait actif. Néanmoins, si quelques critères de la conscience de soi peuvent émerger dans l'intellection, parmi lesquels l'attention, comme en témoigne le texte suivant, cet acte ne paraît pas suffisant pour accéder à la conscience réflexive de son être substantiel. Ce dernier ne semble de fait pouvoir être atteint chez Auriol que dans l'expérience de la *colligentia potentiarum* dont nous parlions plus tôt, c'est-à-dire dans l'expérience d'une multiplicité d'actes divers, et pas seulement intellectuels, qui trouvent leur fondement dans un analogue du sens commun et qui nous rend conscients d'être *un* être, un ego. Certes, comme le souligne Russell Friedman, la théorie auréolienne de l'intellection semble marquer une étape importante dans l'avènement du sujet mais, à notre sens, bien moins que l'expérience de la douleur. D'ailleurs, il ne mentionne jamais, dans le cas de l'intellection, l'existence d'un « je ». Le seul critère de conscience qu'il nous semble possible de relever dans la théorie auréolienne de l'intellection nous semble être l'un de ceux que souligne Russell Friedman, à partir d'une citation de la distinction 35 :

Si enim menti nostrae nihil appareat obiective, nullus dicet se aliquid intelligere, immo erit in dispositione simili dormienti, ut Philosophus dicit XII Metaphysicae. Similiter etiam si per picturam in pariete existentem, Caesar pictus appareret parieti, paries diceretur cognoscere Caesarem pictum. Ergo manifeste apparet quod non est plus de formali ratione ipsius intelligere, aut cognoscere in universali, nisi habere aliquid praesens per modum apparentis.⁷⁰²

L'extrait nous semble prouver qu'il ne faut pas considérer comme équivalentes la présence et la conscience. Certes, la présence est une présence à, mais Auriol ne va jamais jusqu'à en inférer un « je », ou l'existence d'une substance, qui ne semble pas chez lui pouvoir être déduits du seul mouvement de l'intellect. La conscience, si elle est pensable ici, ne l'est que dans l'opposition du dormant au conscient, et ne s'énonce donc que comme une capacité d'ouverture à la chose grâce à un acte. Elle est une condition de l'apparition, qui est volontaire, et suppose donc un connaissant attentif à ce qu'il connaît, vraisemblablement ici plutôt pour faire droit à l'irréductible attribution de la causalité cognitive au connaissant que dans une

⁷⁰¹ R. Friedman, « Acts, species and appearances », *art.cit.*, p. 164.

⁷⁰² *I Sent*, d. 35, part.1, p. 7 (Electronic Scriptum).

démarche de constitution du sujet substantiel. Cet extrait nous semble donc simplement rappeler la nécessité absolue d'un effort volontaire afin que quelque-chose puisse apparaître, dans la mesure où toute intellection suppose une attention, c'est-à-dire un intellect qui se penche volontairement vers un objet et qui sait dès lors que tel objet est à connaître et non tel autre. Ceci constitue un argument supplémentaire posé par Auriol contre la théorie des espèces.

Si Auriol accepte, nous le montrerons par la suite, que les espèces soient stockées dans la mémoire, il affirme néanmoins que l'espèce en général n'est pas nécessaire à l'intellection dans la mesure où les espèces ne causent pas la connaissance. Il faut imaginer des espèces qui s'imposeraient à l'intellect et qui le forceraient à connaître, ce que l'expérience récuse. Il m'est possible volontairement de me rendre attentif à quelque chose, mais aussi de ne pas y être attentif du tout. L'intellection ne suppose donc que ce mouvement actif provoquant l'apparition, à savoir le mouvement d'une volonté qui nous rend attentifs. Auriol fait ici valoir le même argument que William James, lorsqu'il explique qu'une jeune fille attentive entendra le son du caillou qui vient frapper sa fenêtre, quand le père, qui ne se doute pas de la présence du garçon devant chez lui, n'entendra pas cet appel. Cela ne permet pas de conclure à une conscience, bien qu'il soit vrai qu'un des critères, celui de la capacité réflexive à savoir que l'on sait et se savoir cause de cette connaissance semble bien rempli. L'insistance d'Auriol, dans le cadre de la théorie de l'apparition, paraît ici beaucoup plus focalisée sur le rôle de la volonté dans la connaissance que sur le rôle de l'intellection dans la constitution d'un « je ». Le tardif *Quodlibet* le montre, en ce qu'Auriol ne s'y contente plus de poser un rôle de la volonté comme « non impossible », mais se montre au contraire beaucoup plus affirmatif. L'*acies*, selon nous, est donc un effet de la volonté avant d'être une clause de conscience :

Unde dicit Gregorius in moral. quod angeli celant conceptus suos alteri angelo sola voluntate suspendente impressionem, quam cogitatio faceret ; per quod patet, quod cogitationes non de necessitate movent intellectum, sed ex imperio voluntatis.⁷⁰³

Ici, il est d'abord question des Anges, mais cette conception sera ensuite étendue à l'homme. Ce qui importe est ici de considérer que lorsque l'Ange veut provoquer la conception d'un autre Ange, c'est la volonté qui entre en jeu, le contenu cognitif ne possédant pas en lui-même le pouvoir causal de produire cette intellection. L'acte cognitif, en lui-même, ne peut

⁷⁰³ *Quodlibet* 9, p. 95 (éd. 1605).

causer l'intellection d'un autre, mais ne peut non plus, en vérité, avoir lieu sans effort de volonté tout court. Tout acte cognitif suppose une tension de la volonté vers l'objet.

Mais Auriol, dans le livre IV du *Commentaire des Sentences*, ne semble pas penser que l'impulsion de l'élection n'intervienne qu'au niveau de la volonté. Certes, elle semble indispensable, néanmoins, penser une simple dichotomie entre intellect et volonté contreviendrait à l'importance qu'il confère dans la constitution du concept à la *colligentia potentiarum*. La capacité d'élection, notamment en ce qui concerne les puissances corporelles, sera de ce fait partagée avec la cogitative. Si donc les facteurs influençant la volonté ne sont pas clairement explicités par Auriol, peut-être peut-on déduire à l'appui du passage suivant que les contenus intentionnels de la cogitative, dans la mesure où, nous l'avons vu, ils contiennent des éléments appétitifs par les jugements pré-moraux qu'ils opèrent quant aux choses, font partie de ces éléments de détermination de la volonté, poussant l'intellect à se tourner vers un objet plutôt qu'un autre.

Secunda propositio est, quod tam memoria, quam intelligentia, vel reminiscientia, vel imaginativa, neutra earum habet actum elicere, sed retinere ; et ideo actus memorandi, vel reminiscendi non est elicitive a memoria, nec imaginative, sed est cogitativae virtutis elicitive et subjective ; memoriae vero et imaginativae est tantummodo praeparative, pro quanto memoria praeparat comprehensionem, imaginativa vero format. Et haec est expressa intentio Commentatoris. [...]

Aliqua est elicitive actus memorandi : cum ergo acciderit, quod memoria praeparet comprehensionem, tunc cogitatio elicit actum quo dicit, vidi, sed nondum scit quid viderit ; quando vero simul imaginatio praeparat formam rei comprehensae, tunc dicit cogitativa, hoc vidi, et actus perfectae recordationis et dicitur memorari, qui non est aliud quam comprehensionem praeparatam memoriae copulare cum re comprehensa, sive preparata ab imaginativa.⁷⁰⁴

Dans ce passage, Auriol récuse la possibilité pour l'imagination, la mémoire, mais aussi l'intellect, de se constituer comme des puissances électives, ayant le pouvoir de choisir quel objet convoquer ou ne pas convoquer dans le processus mémoriel. Il n'est donc pas ici question de perception, mais uniquement de mémoire, bien qu'il ne paraisse pas impossible d'étendre cela au processus perceptif. La thèse d'Auriol stipule que la cogitative est l'instance causatrice

⁷⁰⁴ *IV Sent*, d. 45, a.3, p. 216 (éd. 1605).

de l'acte, en commandant à l'imagination de faire apparaître cela, ou à la mémoire de rencontrer l'imaginative et causer le souvenir de tel ou tel objet. La cogitative semble donc être la faculté en charge d'orienter la focale des facultés de l'âme, et semble donc ici être l'instance à l'origine de l'attention. À nouveau, Auriol se réfère à Averroès pour appuyer son propos. Cela permet peut-être de comprendre pourquoi Auriol revendique la cogitative ici, et non la volonté. Il est en effet difficile de comprendre comment deux puissances pourraient jouer un rôle identique, alors même que les textes énoncent tantôt le rôle de la volonté, tantôt celui de la cogitative. Peut-être faut-il alors différencier ce qui se produit dans le cadre du particulier et de l'universel, la volonté étant cause immédiate de l'intellection d'une quiddité, fondant dès lors l'intellection à partir d'un contenu phantasmatique déjà porteur d'une visée appétitive mais ne pouvant en lui-même s'élever vers l'indifférence de l'essence. La volonté interviendrait donc à l'étage supérieur, mais serait causalement influencée par les contenus de la cogitative qui influenceraient son commandement. Cela permettrait de conserver la volonté dans la vie après la mort, et donc la capacité à faire apparaître un contenu cognitif, tout en demeurant cohérent avec la théorie de la *colligentia potentiarum* à laquelle Auriol semble si attaché. La cogitative, elle, suppléerait la volonté lorsqu'il s'agit de contenus sensibles, portés par la mémoire notamment.

L'*acies mentis* ne donne pas, en définitive, conscience de soi au même titre que l'expérience de la *colligentia*, mais semble être uniquement la connaissance que possède l'intellect du fait qu'il connaît. Elle s'énonce comme la garantie d'une intentionnalité conçue comme apparition *au* connaissant, et non pas seulement apparition. Sa dimension élective garantit également la liberté du connaissant, qui peut choisir de ne pas connaître ou de ne pas être attentif. Il nous semble donc nécessaire de différencier, chez Auriol, connaissance de son acte qui accompagne la liberté cognitive, et conscience de soi, qui ne semble pas mobilisée dans l'*acies*. Néanmoins, cette étude aura également permis de relever le rôle de la cogitative dans ce processus de visée intentionnelle, nécessitant de différencier ce qui revient à la volonté de ce qui revient aux puissances inférieures, la mémoire s'étant présentée comme lieu de l'ambiguïté. Il est donc temps d'étudier cette faculté jusqu'alors négligée pour tenter d'éclairer ce point.

II. Mémoire, expérience et émotions

Si l'articulation proposée par Auriol entre ontologie du composé physico-psychique et naissance du concept par la *colligentia potentiarum* doit désormais s'avérer plus claire, il nous reste désormais à évoquer le statut d'une faculté particulière et nécessitant un développement autonome : la mémoire. Pour Auriol, la mémoire, l'extrait précédent l'a d'ores et déjà laissé entendre, a trait à l'imagination en général, et plus particulièrement à la cogitative. Si la mémoire s'énonce d'abord comme une faculté sensible, Auriol sera confronté au problème de la mémoire intellectuelle, qui peine à entrer dans un système où les puissances de l'intellect semblent réduites et où la puissance de connaître paraît plus menacée que libérée dans la vie après la mort. Il nous faudra donc effectuer une dernière analyse portant sur le statut du phantasme, qui s'avère être porté par une espèce dans le cadre du souvenir, et comprendre la manière dont Auriol reprend l'analogie augustinienne entre la Trinité et les trois facultés que sont l'intelligence la mémoire et la volonté. Ici encore, force sera de constater que la lecture d'Averroès, mais aussi d'Olivi, auront marqué le *Doctor facundus*, qui défendra d'ailleurs à nouveau sa thèse par l'intermédiaire de la théorie des deux sujets de l'intellection. De plus, l'importance de la discursivité sera de nouveau mise en exergue par les développements accordés à la mémoire intellectuelle, proches de ceux pensés par Thomas d'Aquin, pensant un souvenir porté par des cogitations particulières plutôt que par des concepts universaux. Ce dont l'on se souvient, ce n'est pas du concept, mais d'avoir pensé le concept.

Cette importance du particulier et des puissances inférieures de l'âme, constatés tout au long de cette étude, nous conduiront alors à une dernière analyse, celle du corps lui-même, en tant qu'objet d'expérience et sujet de l'émotion, Auriol n'ayant eu de cesse de revenir à l'expérience la plus simple, la plus directe, et la plus intime, pour bâtir les édifices les plus complexes et les plus abstraits de sa théorie. Le rôle de l'expérience vécue devra donc être interrogé, en ce qu'il s'énonce comme l'argument probatoire le plus efficient dans la pensée de l'archevêque d'Aix en Provence. De même, l'attention portée par Auriol sur l'interférence des états émotionnels du connaissant dans sa trajectoire de recherche de la vérité nous semble particulièrement originale, Auriol pensant toujours l'homme dans son intégralité sans le tirer vers son excellence intellectuelle. Ses vues quant aux mécanismes de la conviction, mais aussi

de la compréhension elle-même, expliquent ses revendications portant sur l'utilité fondamentale de la création d'émotions, notamment par la rhétorique et la poétique, l'héritage arabe semblant alors patent.

1. La mémoire et le corps

Comprendre le mécanisme de la mémoire, chez Auriol, nécessite de revenir à la question des *species*, que nous avons laissée en suspens plus haut. Auriol bâtit en effet sa théorie de la mémoire à partir d'une opposition entre l'objet apparaissant et l'objet rémanent, ce dernier constituant selon lui l'unique usage possible de l'espèce en noétique, fort éloigné donc de sa conception traditionnelle. Pour cela, il nous faudra d'abord comprendre le mécanisme général de la mémoire, c'est-à-dire le mouvement théorique aurélien consistant à distinguer l'espèce de l'acte, accordant un rôle prioritaire à l'imagination et à la cogitative dans ce processus. Cela ne sera néanmoins pas suffisant dans la mesure où Auriol distingue sept modes différents de la mémoire qui, s'ils s'articulent autour de cette distinction, permettent néanmoins de penser des précisions importantes, à commencer par l'explication d'une possibilité de mémoire sans corps.

L'on se souvient du fait qu'Auriol ne rejette pas l'existence d'espèces *in medio* qui, grâce à l'effort de l'attention, peuvent être saisies par les sens puis par l'intellect. Ces espèces permettent la transmission des informations sensibles aux sens, elles véhiculent les *rationes*, quand les sens produisent l'apparition mentale de ces données sensibles par leur opération. Quand ceci est produit, l'imagination possède un phantasme susceptible d'être stocké dans la mémoire sensible, réalité cognitive particulière susceptible d'être manipulée par différentes puissances et d'apparaître de ce fait de différentes manières dans l'intellect. L'imagination s'énonce donc comme la première faculté de l'âme mobilisée dans le processus mémoriel, et les développements principaux d'Auriol, avant qu'ils soient complexifiés par la distinction entre sept modes, semblent d'abord s'avérer tributaires des conceptions défendues par Olivi. Si, en particulier, Auriol marque sa différence vis-à-vis de son coreligionnaire, leur démarche générale peuvent être rapprochées, en ce qu'elles s'avèrent toutes deux tributaires d'une codépendance forte entre intellect et imagination, rendant nécessaire l'usage de *species*,

mobilisées par l'attention du sujet connaissant. L'une des conséquences de ce système sera de rendre la mémoire intellectuelle particulièrement difficile à penser, ce que nous montrerons dans un dernier temps.

Auriol, à l'instar d'Olivi, nous l'avons signalé, considère que toute intellection s'opère *via* l'apparition nécessaire et concomitante d'un phantasme particulier, affirmation mettant en exergue l'absoluité de la *colligentia potentiarum* pour tout processus noétique et soulignant son caractère fondamental pour penser l'unité du composé substantiel. Chez Olivi, le particulier apparaissant lors de l'intellection d'un universel pouvait être soit un individu vague, soit un *individuum signatum*, selon la perspective qu'embrassait l'intellect sur l'objet apparaissant.⁷⁰⁵ Auriol, quant à lui, privilégiait la pensée d'un individu vague posé comme objet de l'intellect, que l'imagination faisait apparaître comme désigné par l'ajout d'une ligne intentionnelle situant l'individu⁷⁰⁶. Il n'en sera pas autrement s'agissant de la mémoire, qui ne peut avoir lieu dans l'intellect sans qu'un particulier soit en même temps mobilisé par les sens internes, qu'Olivi comme Auriol nommeront « espèce » dans ce cas précis. Auriol comme Olivi poseront la nécessité de la co-présence d'une espèce stockée dans la mémoire, faculté appartenant elle-même à l'ensemble formé par les différentes capacités imaginaires, et d'un objet actuellement présent grâce à l'activité de l'intellect, pour que le souvenir soit effectif. Hans Thomas Adriaenssen, dans son article précédemment cité consacré à Auriol et Olivi, souligne ainsi, lorsqu'il commente les mêmes passages :

[I]n order for the intellect to recall material objects, it must collaborate with the inner senses : « thus, the memory-species of the intellect itself cannot sufficiently represent something sensible to the intellect, unless it is undergirded and assisted by an act of the imagination. » Consequently, when I recall a general concept that pertains to something sensible, it is necessary that I also imagine an individual falling under that concept, albeit in a vague and unspecified way.⁷⁰⁷

Auriol sera plus ambigu s'agissant de l'individu vague qui ne semble pas chez lui être une nécessité pour le souvenir, ce avant tout parce que – à la différence d'Olivi – Auriol le pose comme objet de l'intellect. Nous y reviendrons. Néanmoins, l'archevêque d'Aix en Provence

⁷⁰⁵ Pierre de Jean Olivi, *Summa II*, q. 74, p. 117 : « Nec mirum, quia nec aliquod universale rerum intellectualium potest intelligere, nisi simul cogitet aliquod particulare vagum vel signatum illius universalis »

⁷⁰⁶ *I Sent*, d. 35, part.1, p. 4 (Electronic Scriptum) : « Secundum hoc ergo patet quomodo species recepta in intellectu possibili, licet non representet nisi individuum vagum, appropriatur tamen signato per speciem illius actus quo res illa signatur, qui est actus imaginationis. »

⁷⁰⁷ « Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought », *art.cit.*, p. 88.

sera tout aussi affirmatif concernant la nécessité de la présence d'un particulier dans l'imagination et d'une quiddité indifférente dans l'intellect pour penser la mémoire. Ce schéma initial subira des complexifications diverses, c'est pourquoi il nous faut d'abord présenter les propos les plus génériques d'Auriol, avant d'entrer dans le détail. La théorie de la mémoire proposée par Auriol sera articulée autour de la distinction entre l'acte et la puissance, et de ce fait entre l'espèce et l'intellection. Cette distinction entraînera quelques difficultés qui expliqueront pourquoi Auriol distingue tant de manières de se remémorer quelque chose. Partons donc du schéma général. Si de nombreuses occurrences pourraient être mobilisées, le *Quodlibet* propose un des développements les plus clairs consacré au fonctionnement général de la mémoire.

Propterea difficultatem istam videntes communiter opinantes dixerunt quod species est aliud realiter ab actu, et quod remanet species actu transeunte : cuius oppositum ex superioribus patet. Et propter hoc visum est aliis, quod in parte intellectiva ponenda est memoria tanquam distincta potentia ab intellectu, ex hoc quod memoria illa non est vis cognitiva aut apprehensiva, a qua exprimitur in intellectu sive in acie cogitantis tanquam in alia materia species consimilis, ei quam conservat, et illa est intellectio sive visio et haec videtur fuisse mens August. 11 de Trinitate et quasi ubique in illo libro. Secundum hoc ergo species in memoria quia non est vis apprehensiva, non est formaliter cognitio, sed posita in acie cogitantis.⁷⁰⁸

Dans l'extrait, Auriol revient à l'opposition que nous avons précédemment expliquée, embrassée par nombre de ses contemporains, qui voulait que l'espèce soit une réalité intentionnelle différant de l'intellection elle-même, considérée comme un prérequis indispensable mais nécessitant une ultime opération de l'intellect afin de devenir un objet véritablement intelligé. Auriol refuse de poser une différence objective entre l'espèce et l'intellection. Dans les deux cas, selon lui, il s'agit du même objet intentionnel. La différence entre espèce et intellection est simplement celle que l'on trouve entre l'acte et la puissance. Ou bien l'objet est actuellement intelligé, sous l'œil de l'*acies mentis*, et dans ce cas il s'agit d'un *esse apparens*, ou bien ce n'est pas le cas et il s'agit alors d'une espèce⁷⁰⁹. L'extrait demeure toutefois obscur concernant deux points. Le premier doit permettre de déterminer si l'espèce en

⁷⁰⁸ *Quodlibet* VIII, p. 84 (éd. 1605).

⁷⁰⁹ Ici encore, cette conception s'avère héritée d'Olivi : *De loc. ang., op. cit.* p. 4 : « Possumus enim aliqua nobis absentia cogitare et scire per species illorum que in memoria nostra habemus per causas suas, sed videre illa non possumus nisi sint presentia aspectui nostro, ita quod aspectus noster presentialiter defigatur in illis. »

question est bien cette quiddité indifférente qui apparaît dans l'intellection, et qui nécessite donc de poser une mémoire intellectuelle, ou bien un phantasme présent dans une mémoire imaginative, ce qui semble contrevenir à la thèse de l'identité objective entre espèce et acte. Le deuxième point affirme le caractère passif de la mémoire, incapable de parvenir elle-même à l'acte, ce qui paraît difficilement expliquer la possibilité d'une mémoire cette fois sensible, si l'intellect doit nécessairement poser l'objet pour que le souvenir ait lieu. Pour le moment, soulignons la parfaite identité objective entre l'espèce et l'acte cognitif, revendiquée par Auriol, et leur opposition fondée sur l'actualité de la compréhension :

Et ideo dicendum, quod licet species et actus cognitivus idem sint secundum suum et absolutum, tamen differunt ratione in hoc, quod ubicunque in potentia non apprehensiva aut vitali, dispositione existente, in qua non est apprehensiva, similitudo illa ponatur, habet rationem tantummodo speciei aut in medio non est comprehensio, in potentia vera cognitiva est comprehensio : non additur autem aliud, dum est comprehensio, nisi sola praesentialitas et apparentia objectivi, quod est purum ens rationis.⁷¹⁰

Prises absolument, l'espèce et l'intellection s'énoncent comme strictement identiques selon Auriol, ce qui semble contrevenir à la thèse selon laquelle la mémoire n'aurait affaire qu'à des phantasmes, et laissant penser qu'il existerait bel et bien une mémoire intellectuelle. La mémoire n'est pas une capacité d'appréhension (notons l'usage étrange du terme ici, qui désigne normalement une connaissance sensible), mais uniquement de stockage de l'espèce, posée ici comme une similitude de la chose connue *praesentialiter*, mais demeurant invisible à l'intellect. Seule sa présence effective, par l'acte de production de l'*esse apparens*, lui permet d'être comprise, et donc connue. Auriol compare de ce fait l'espèce contenue dans la mémoire à l'espèce *in medio*, qui demeurent toutes deux inconnues avant que l'intellect pour la première et les sens pour la seconde n'en opèrent la saisie active. L'hésitation, notamment dans le vocabulaire, ne permet néanmoins toujours pas de comprendre le statut exact de cette espèce, rendant nécessaire de se référer à la distinction 27 du premier livre du *Commentaire des Sentences*, plus claire sur ce point. Celle-ci voit en effet naître l'emploi du terme de *species intelligibiles* chez Auriol, et ce non pas pour en réfuter l'utilité noétique :

Relinquitur ergo ut detur septimum, scilicet quod sint verae rosae particulares et flores, non quidem ut existunt exterius, sed ut intentionaliter et objective, et secundum esse formatum concurrunt in unum quid simpliciter, quod est praesens in intellectu per speciem

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 85.

intelligibilem vel per actum. Et cum constet quod tale quid non est in animo nisi dum actu intelligit, species autem intelligibiles remanent sine actu, manifeste concluditur quod talis res in esse huiusmodi non emanat nisi dum actu intelligitur et in intellectione sive notitia actuali.⁷¹¹

Auriol, ici, affirme à la fois que le souvenir repose sur des particuliers présents intentionnellement dans l'âme, mais aussi que l'objet apparaissant est un être *simpliciter*, c'est-à-dire une quiddité indifférente. Si cela ressemble à des vues devenues désormais habituelles, toute intellection reposant chez lui sur un phantasme particulier, l'apparition du terme de *species intelligibiles* sème néanmoins le trouble. L'objet intentionnel est ici présent à l'intellect ou bien par l'espèce intelligible, ou bien par l'acte, ce qui semble devoir nous conduire à poser que le phantasme peut devenir *species intelligibilis*, ce qu'Auriol niait. Si cela semble difficile à maintenir, peut-être faut-il alors penser que cette espèce succède à une intellection reposant sur le phantasme, et s'énonce dès lors uniquement comme l'objet contenu dans la mémoire intellectuelle. Le problème, dans la conception aurélienne de la mémoire, repose donc sur la possibilité de hiérarchiser et d'organiser les rapports entre trois pôles : le phantasme, l'espèce intelligible et l'acte. Si la mémoire intellectuelle repose sur le phantasme, l'espèce intelligible n'est pas identique à l'objet intelligé, si la mémoire intellectuelle repose sur l'espèce intelligible, il devient difficile de comprendre le lien entre phantasme et *species*.

Olivi posait l'individu vague pour échapper à cela. L'individu vague s'énonce chez lui comme l'espèce sensible ayant pour vocation de provoquer le souvenir dans l'intellect, lorsqu'il se penche sur elle par l'*aspectus*. Il ne trouve pas nécessaire de dédoubler l'édifice phantasmatique d'une espèce intellectuelle qui supporterait la quiddité indifférente comme telle.⁷¹² Cependant, procéder ainsi menace la mémoire intellectuelle, ce qui semble avoir été pressenti par Auriol. Ce dernier paraît ici faire la distinction entre, d'un côté, le phantasme qui permettrait dans les puissances sensibles de faire revenir un objet particulier (il faudra donc déterminer quelle est la faculté le permettant, la cogitative semblant être le meilleur candidat), de l'autre un objet strictement identique à l'esse *apparens*, c'est-à-dire une quiddité indifférente, mais qui n'apparaîtrait pas actuellement. Le problème est alors de savoir où cet

⁷¹¹ *I Sent*, d. 27, part. 2, p. 15 (Electronic Scriptum).

⁷¹² Cf : *Summa*, II, q. 74, p.119 : « Species vero memoriales serviunt tantum de obiecto terminante actum et aspectum potentiae et repraesentante eis obiectum absens. » J. Toivanen, dans son ouvrage *Perception and internal senses*, op.cit., p. 310, explique ainsi : « Olivi's idea is that every perceptual act pertains to an individual object with its individual properties. the act generates a memory species which is a representation of the individual object and not of any other object of even the same species. »

objet intentionnel jusqu'à alors inconnu pourrait être stocké. Les sept modes de la mémoire doivent permettre d'expliquer cela, bien que toutes les ambiguïtés ne soient pas levées.

Ce sont donc les sept modes de la mémoire énoncés par Auriol qui pourront nous permettre de sortir de l'ambivalence, sept modes énoncés dans la distinction 3 du premier livre du *Commentaire des Sentences* et distillés ensuite au sein de l'œuvre sans qu'Auriol ne signale qu'il revient sur une typologie précédemment effectuée. En proposer une analyse détaillée pourra clarifier le rôle des différents objets intentionnels, et des facultés qui leur sont corrélées, dans les divers processus mémoriels. Le premier s'énonce comme suit :

Appellatur autem intentiones species actuum, puta visionis, auditionis et imaginationis et cuiuscumque comprehensionis. Haec autem particula nominatur « thesaurus intentionum » vel « memoria » ab Avicenna. Quapropter hoc distinguitur ab aliis potentiis comprehensivis, quia species comprehensionum in eisdem recipi non possunt cum non sint potentiae reflexivae.⁷¹³

Ce premier mode appartient en propre à la faculté sensible nommée mémoire qui, cela est immédiatement déductible, ne s'énonce pas comme le tout de la capacité remémorative, mais seulement une partie. Cette mémoire conserve des intentions, c'est-à-dire donc des contenus objectifs résultant d'une manière indistincte de la rencontre entre la chose elle-même et les facultés constituantes sensibles. Elle ne possède qu'un rôle de thésaurisation, dans la mesure où cette puissance n'est pas réflexive. Il lui est donc impossible de se tourner vers ses propres contenus et penser les espèces en tant qu'elles ont été comprises et, de la même manière, elle n'est pas la faculté qui les comprend. La mémoire, en ce sens, n'est pas une faculté de connaissance. Cette mémoire est le lieu du dépôt des intentions sensibles, mais seul le deuxième mode permet une activité manipulant les objets déposés :

Secundo vero accipi potest pro actu transeunte super praeteritam apprehensum. Qui quidem actus est proprie cogitativae virtutis. Operantur enim ad illud actum virtus imaginativa, quae praesentat imaginem vel formam alicuius rei, et virtus memorativa de qua statim dictum est quod praesentat intentionem illius formae, videlicet comprehensionem per visum vel auditum vel imaginationem quae praecessit de illa re ; et virtus cogitativa quae coniungit intentionem cum re comprehensa ; et tunc dicit cogitatio : talem rem vidisti vel audisti vel imaginatus fuisti.⁷¹⁴

⁷¹³ *I Sent*, d.3, n.42, p. 704 (éd. Buytaert).

⁷¹⁴ *Ibid.*, loc.cit.

Le deuxième mode de la mémoire est le premier à posséder le caractère d'acte, et il saisit les contenus cognitifs en les présentant comme passés. Si seule la cogitative s'énonce comme capable d'opérer cet acte, ce deuxième mode ne peut cependant avoir lieu sans être le fruit de trois facultés différentes, la mémoire, l'imagination et la cogitative. Présenter une cogitation comme passée nécessite d'aller chercher dans l'imagination la forme d'une chose mais aussi de tirer de la mémoire l'intention de cette même chose, qui porte notamment le caractère passé de la saisie de la forme. Du mariage de cette chose en tant qu'elle a été comprise, c'est-à-dire saisie par les sens, et de son intention, résulte la cogitation, qui permet d'affirmer de telle chose qu'elle a été vue, entendue ou imaginée dans le passé. La cogitation mémorielle n'a donc affaire qu'à des objets particuliers, mais cette particularité n'est pas sans renouer avec l'intention au sens avicennien, comme contenu objectif sensible porteur de qualités dépassant le sensible sans pour autant atteindre l'universalité. La suite de l'extrait explique la différence posée par Auriol entre formes de l'imagination et intentions de la mémoire, mais signalons avant de l'expliquer que la cogitative apparaît ici comme une faculté capable de discursivité et de réflexion à partir d'objets qu'elle n'a pas elle-même produits. Elle s'énonce donc à nouveau comme un analogue de l'intellect au niveau sensible, et ces développements renforcent par ailleurs la thèse d'un verbe mental ayant pour objet le particulier au sein de la cogitative, que nous avons posé comme hypothèse plus haut.

Ce deuxième mode de la mémoire est aussi celui permettant la réminiscence. Auriol proposera dans le quatrième livre des *Sentences* un développement identique concernant la dialectique de la réminiscence, qui pense donc la relation entre mémoire, imagination et cogitative.⁷¹⁵ La réminiscence est un cas de mémoire imparfaite, en ce qu'elle est soit incomplète, soit non immédiate, et qui nécessite de ce fait un effort de la cogitative qui part rechercher, dans les deux trésors que sont la mémoire et l'imagination, les intentions et les formes qui manquent à la complétude du souvenir :

Si autem vel in forma vel in intentione facta est aliqua interruptio, sicut contingit aliquando homo meminit se vidisse et nescit quid, vel aliquando imaginatur aliquid et non

⁷¹⁵ *IV Sent*, a.3, p. 216 (éd. 1605) : « Sed cum acciderit, quod memoria praeparet comprehensionem, et imaginativa non simul praeparet rem comprehensam, tunc non elicit cogitativa actum memorandi perfectum, sed actum quendam imperfectum dicens vidi, et nesciens adhuc quid, recurrit ad thesaurum formarum comprehensarum, quae est virtus imaginativa, ut est dictum, qui si praesentet sibi formam comprehensam, statim copulat cum intentione et elicit actu memorandi. Si vero praesentet formam aliam, quam apprehensam, statim cogitativa apprehendit illam comprehensionem non fuisse illius formae et tunc statim venit reminiscencia, cuius est discurrere circa imaginativam, quaerendo formas, sive formam, super quam fuerat comprehensio, qua inventa et copulata cum apprehensione habetur actu reminiscenciae. »

recordatur se vidisse, vel si recordatur nescit quando, ubi aut quomodo, tunc per investigationem et discursum cogitativa venit ad veram intentionem et copulat illam formam, vel e converso. Et iste actus appellatur reminiscencia, quae solum est in hominibus rationalibus et discursivis.⁷¹⁶

La réminiscence est donc un processus discursif visant à compléter un souvenir dans les cas où nous nous souvenons, par exemple, avoir vu quelqu'un sans savoir où, ou quand, et a pour but de retrouver les informations manquantes. La cogitative est de ce fait présentée comme une faculté active, chargée de l'investigation au sein des puissances sensibles afin de reconstruire un tout cohérent à partir d'une multiplicité éparse et incomplète, en bâtissant un discours regroupant des formes et des intentions sensibles. Le but de cela est de parvenir à un souvenir complet, s'énonçant sous la forme « j'ai vu untel ici à cette heure etc. ». Notons que, dans l'exemple, Auriol conjugue les verbes à la première personne, ce qui n'est pas anodin, nous l'avons vu, et qu'il utilise une forme propositionnelle qui n'est pas sans rappeler le verbe mental. La cogitative semble donc posséder un rôle central dans la noétique aurélienne. Auriol précise de plus la différence entre forme et intention, ce qui permet de saisir l'opposition entre imagination et mémoire. La forme s'énonce comme la simple image sensible de la chose connue, qu'Auriol appelle « comprise par les sens » au sens de saisie par leur acte premier. L'intention est l'espèce correspondant à cette compréhension qui, ainsi que nous l'avons expliqué, comporte en elle des données qui ne sont plus purement sensibles mais qui résultent du « jugement » des puissances internes.⁷¹⁷ L'intention est donc plus spirituelle que la forme, qui est comparée par Auriol à un tableau conservé dans l'imagination. L'intention comporte elle des caractères spécifiques, rendant possible l'identification d'un homme ou d'un lieu, ce que le simple tableau comporte sans pouvoir le penser. Auriol ne développe pas ce point, ni ici ni ailleurs, mais il semble réintroduire ici un individu vague de nature particulière susceptible d'être manipulé par les sens internes. Il y aurait donc deux usages aurélien de l'individu vague, l'un sensible, l'autre intellectuel, pensés analogiquement, de la même manière que cogitative et

⁷¹⁶ *I Sent*, d.3, n.43, p. 705 (éd. Buytaert).

⁷¹⁷ *Ibid.*, *loc.cit.* : « Est autem notandum quod forma appellatur species rei, comprehensae per visum vel auditum vel aliam potentiam cognitivam ; intentio vero species comprehensionis. Et cum ambae simul coniunctae praesentatur cogitativae dum homo aliquid videt vel audit, cogitativa tamen distinguit intentionem quae magis spiritualis est a forma quae quidem sic denudata commendatur memoriae primo modo dictae, – forma vero ad similitudinem picturae remanet in imaginatione. » Auriol signale par ailleurs ici que l'imagination retient les formes, lorsque la mémoire retient les intentions.

intellect semblent fonctionner chez lui de manière identique bien qu'à deux étages distincts. Cependant, faute de développements consacrés à cette hypothèse, nous ne pouvons l'étayer ici.

Le troisième mode de la mémoire est le premier mode de la mémoire intellectuelle. Il permet l'apparition dans le corpus aurélien du terme d'espèces intelligibles,

Et cum intellectus reflexivus sit super actum suum, eadem est potentia intellectiva, quae et retinet speciem universalis et speciem intellectionis universalis quam praecessit, et quae etiam copulat intellectionem quae praecessit cum universali comprehenso ; et tunc recordatur homo se alias intellexisse talem veritatem vel talem, vel demonstrasse scientifice aliquam conclusionem. Quod autem huiusmodi memoria sit in intellectu patet, tum quia nulla vis sensitiva transit super universale, nunc autem constat quod homines autem recordantur se intellexisse, tum quia nulla vis sensitiva transit super universale, homo autem recordatur universalia sicut demonstrationes mathematicas et metaphysicas, solo comprehensibiles intellectu.⁷¹⁸

L'intellect paraît ici retenir deux choses, à la fois les espèces universelles, qui sont les concepts universels qu'il a précédemment intelligés, mais aussi son acte lui-même, c'est-à-dire qu'il se souviendrait *avoir intelligé* ceci ou cela, et non seulement ceci ou cela. Cette mémoire permet donc un retour réflexif sur les deux modes d'intellection, intuitive et abstractive, dans la mesure où elle offre l'accès aux concepts en eux-mêmes mais aussi aux raisonnements divers qui ont permis de les bâtir. Auriol précise que cette mémoire n'est pas une faculté ajoutée à côté de l'intellect, mais qu'il s'agit d'un pouvoir de l'intellect lui-même, tributaire de sa réflexivité. Dans la mesure où l'intellect peut se retourner sur ses actes et les comprendre comme siens, il possède également la capacité de retenir ce qu'il a pensé. Ces souvenirs sont conservés sous la forme d'espèces et la preuve de cet état de fait tient pour Auriol de l'expérience que chacun fait de soi et des autres. Il est patent que les hommes ont en leur pouvoir de se souvenir des intellections passées qui, en tant qu'intellections, ne comportent aucune part sensible, et ne peuvent dès lors être portées que par l'intellect. L'homme se souvenant d'une démonstration mathématique possède donc une mémoire intellectuelle de cette démonstration, qui a eu auparavant lieu grâce à la connaissance abstractive et n'est, de ce fait, pas mêlée de sensible. Néanmoins, cette affirmation étonne quelque peu. Auriol affirmait en effet la nécessité de l'appui du sensible pour toute opération manipulant des universaux. Auriol ne la renie pas, et cette mémoire intellectuelle ne semble pas capable de survivre à la mort du corps, le *Doctor*

⁷¹⁸ *I Sent*, d.3, n. 44, p.705 (éd Buytaert).

facundus pensant comme Olivi l'absolue nécessité de soutenir l'opération intellectuelle par la présence d'intentions particulières, par exemple en imaginant la figure géométrique sur laquelle porte la démonstration, comme on le trouve chez Kant.

Et si dicatur quod Philosophus nullam mentionem facit de memoria intellectiva, dicendum quod ratio huius est, quia huiusmodi memoria universalium non fit nisi cum adminiculo virtutum sensitivarum, praesentantium intentionem particularem cuius est illud universale, secundum quod dicit Commentator in tractatu eodem. Isto autem modo accipiendo memoriam patet quod non dicit perfectionem simpliciter, nec etiam in Deo est.⁷¹⁹

Appuyé par l'autorité du Commentateur, Auriol réaffirme donc la nécessité, pour toute intellection de l'universel, d'une apparition singulière concomitante.⁷²⁰ De ce fait, Dieu ne peut être porteur de cette mémoire, et il est aisé d'en conclure que l'homme ne se souviendra pas non plus de ses actes sur ce mode *in patria*.

Le quatrième mode de la mémoire semble être conçu parallèlement à la conception aurélienne de la connaissance de l'individu par l'intellect. Il dépend en effet, lui aussi, d'un processus de désignation, qui n'aura toutefois pas pour objet le lieu intentionnel mais le temps intentionnel. Si la distinction 3 ne propose pas le détail de ce mécanisme de désignation, il y a tout lieu de penser, étant donné les caractéristiques communes, qu'il s'effectue également par le truchement de l'individu vague et de l'imagination. Ce mode se nomme prudence, pensé par l'opposition à la providence, plaçant donc cette vertu comme une capacité mémorielle et non tendue vers l'avenir, rompant de ce fait avec une tradition thomiste qui voyait la prudence comme mémorielle et prospective.

Sic autem memoria est quidam actus transiens super praeteritum per modum iudicii linearis secundum lineam praecessionis in ante ; providentia vero est actu linealiter transiens super futurum secundum linea successionis, ut quasi cognoscens figuratur in medio et

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 705.

⁷²⁰ L'extrait suivant, déjà cité, montre cependant qu'il n'est pas nécessaire que ce particulier soit actuellement perçu, mais qu'il peut siéger d'ores et déjà dans la mémoire sensible. *I Sent*, d. 35, part. 1, p.8, (Electronic Scriptorium) : « Secundum hoc ergo formatio obiecti atque positio in esse apparenti, quae non est aliud quam acies cogitantis vel intuitus seu conspectus, potest separari ab intellectu informato similitudine rei. Non est enim impossibile quod actus intentionalis sive repraesentare vel facere apparere obiectum sit quodam modo voluntarium, et ideo Augustinus dicit frequenter quod voluntas copulat aciem cogitantis cum forma sive cum obiecto formato. Quod ergo dicitur non posse de novo fieri talem formationem intentionalem nisi realis qualitas aliqua acquiratur, non est verum, sicut patet. »

protendat actum linealiter in praeteritum qui est memoria, actum vero qui est providentia seu expectatio in futurum.⁷²¹

Dans l'extrait, Auriol présente cette opération comme « quidam actus », ne détaillant donc pas les puissances en jeu. Néanmoins, la présentation de ce mode comme celui reposant sur une ligne d'évidence intentionnelle, puisqu'elle repose sur le temps de l'âme, plaçant l'événement à sa place sur une graduation posée par la successivité, permet d'affirmer que cette opération judicative ne peut être assurée que par l'imagination. Ce mode de la mémoire n'est par ailleurs pas uniquement celui conférant la possibilité de se remémorer quelque chose, mais offre bien ce qui semble être une conscience du temps, rappelant la *distentio animi* augustinienne qui s'étire vers le passé et tend vers l'avenir, mais sous un mode quantitatif. Il est ainsi possible à l'âme de se souvenir de ce qu'elle a vécu, et quand elle l'a vécu, lui permettant d'en tirer des conclusions d'ordre théorique et moral, la prudence étant ici invoquée. Se situer dans le temps par le quatrième mode de la mémoire est donc le biais par lequel nous pouvons à la fois prendre connaissance de nos actes passés, mais aussi les rapporter au présent pour opérer un jugement pratique. Auriol reprend cette idée dans la distinction 38, proposant des détails corroborant cette interprétation.

Sic igitur patet secundum Augustinum quod dum aliquid apprehenditur ut praeteritum et per modum memorie, necesse est ut in modo cognoscendi interveniat quaedam linea successiva inter cognoscentem et cognitum, incipiens a cognoscente et procedens in antea et prius, scilicet in rem cognitam quae praeteriit et ut praeteriit ; econverso vero, dum aliquis cognoscit futurum ut sibi futurum, cognitio sua quasi lineariter tendit in posterius ; quando vero apprehenditur praesens, cognitio procedit in ipsum non quasi in antea aut posterius, sed per modum cuiusdam simultanei et coniuncti durative. Est tamen considerandum quod huiusmodi notitia est quodammodo materialis, non quidem quantum ad situm qui debetur continue quantitati, sed quantum ad ordinem prioris et posterioris, et durativam distensionem.⁷²²

L'influence d'Augustin est ici revendiquée, ce d'autant plus qu'Auriol parle de « durativam distentionem », faisant donc explicitement référence à la *distentio animi* des *Confessions*. Auriol y défend la thèse d'une ligne tracée entre le connaissant et la chose connue, effectivement intentionnelle, naissant dans le connaissant et situant les événements selon l'avant et l'après par le biais de la quantité, les plaçant donc dans le temps selon la définition

⁷²¹ *Ibid.*, p. 706.

⁷²² *I Sent*, d. 38, p. 11, (Electronic Scriptum).

aristotélicienne de ce dernier. Il ne s'agit simplement pas ici du nombre du mouvement, mais du nombre des souvenirs, placés au présent sur une ligne qui s'étire vers le passé et vers l'avenir, l'esprit se dilatant vers ce qu'il a vécu et ce qu'il pourrait vivre par le biais d'une opération discursive et quantitative permettant de situer le connaissant sur la ligne de sa propre existence. Le temps invoqué est ici celui de la durée, vécue au présent. Il faut supposer un connaissant traçant sans cesse une ligne différente en fonction de ce qui est vécu et ce qui est à venir, un événement récent pouvant par exemple modifier, grâce à la prudence, ce qui est pensé comme à venir. Auriol montre par ailleurs que ce mode est un mode mixte, sensible et intelligible⁷²³, en ce que cette ligne intentionnelle n'est permise que par le recours à la quantité, et donc à l'imagination. Il s'agit donc bien d'un mode similaire à celui que l'on trouvait pour penser la connaissance de l'individu, appliqué cette fois à la conscience du temps individuel, la théorie d'Augustin trouvant ainsi un mode d'expression original chez Auriol.

Le cinquième mode de la mémoire permet l'*habitus scientifique*. Il semble très proche du troisième mode, mais Auriol semble ici plus tributaire de la théorie arabe de l'intellect *in habitu*, qui s'inspire de la thèse platonicienne du colombier, pour poser la connaissance comme une disposition acquise et stable. Le cinquième mode paraît donc compléter le troisième mode. Certes l'intellect possède la capacité de faire ressurgir une démonstration passée, il possède donc en lui-même une mémoire, mais cette mémoire tient du caractère habituel de la connaissance scientifique, qui demeure donc en repos dans l'âme même en l'absence de démonstrations effectives.

⁷²³ Ce mode de mémoire s'avère impossible aux intelligences séparées qui ne semblent pas, au contraire de l'individualité dans l'intellection de *l'individuum signatum*, pouvoir conserver la temporalité de l'intellection. En effet, cette mémoire situe les intellections les unes vis-à-vis des autres, et non pas vis-à-vis d'un objet. Il ne s'agit donc pas de situer « un certain homme ayant été désigné comme Socrate » mais de situer des intellections diverses sur une ligne temporelle. Ces intellections situées temporellement conservent donc un lien intrinsèque à la matérialité, par l'imagination. Elles ne peuvent être subsumées sous une nouvelle intellection, parce que cette intellection devrait elle-même être située sur cette ligne temporelle imaginative. De ce fait, il s'agit d'un mode de connaissance uniquement permis en cette vie, l'intuition ne pouvant situer temporellement ses propres opérations, puisqu'elle se définit précisément par la présence actuelle. Cf *Ibid.*, *loc.cit* : « Propter quod si intellectus angelicus vel humanus subicitur in operando tempore eo modo quo quietes vel res quiescentes, generabiles, et corruptibiles subiciuntur et mensurantur tempore, ut patet IIII Physicorum, possibile erit in intellectu huiusmodi cognitiones distinguere, quia cum sit infra lineam successionis, impossibile est quod aspiciat praeterita, nisi cognitione quae est posterior ad illa, et ita non attingit, nisi extendatur sua cognitio modo lineari in ante, quasi in distans ; et similiter in post per modum expectationis respectu futuri ; et in praesens per modum simultanae intuitionis. Et secundum hoc notitia intuitiva claudit nunc in suo modo cognoscendi, ita quod dicitur notitia praesentialis et actualiva, quia statuit cognitum in esse actuali pro illo nunc praesenti. »

Quinto vero accipi potest memoria pro habituali cognitione qua quis habitualiter habet notitiam alicuius rei, sive praesentis sive absentis. Et secundum hoc habitus scientificus existens in anima, dum homo non cogitat de eo, potest appellari memoria [...]⁷²⁴

Le cinquième mode s'explique donc, nous semble-t-il, par le troisième, c'est-à-dire par la revendication d'une mémoire intellectuelle qui, par le soutien des sens internes et de la mémoire sensible, permet de réeffectuer des démonstrations déjà connues. Ici, il faut insister sur le fait que cet *habitus* permet de s'affranchir de toute nouvelle perception provoquant le souvenir, le caractère habituel de la connaissance offrant la possibilité de se remémorer à volonté les sciences acquises.

Le sixième mode de la mémoire est le premier mode parfaitement affranchi de la matérialité et de la *colligentia potentiarum*, raison pour laquelle Auriol considère qu'il s'agit de l'unique mode par lequel nous pouvons penser la mémoire divine.

Ex quibus patet quomodo se habeat anima respectu actualitatis rerum diversimode secundum diversitatem temporum. Per oppositum autem dicimus : intuitus abstrahit ab omnibus istis et actualitatem rerum praeteritarum, praesentium, futurarum, nec per modum linearis memoriae aut linearis attentionis aut linearis expectationis cognoscit. Non est ergo in eo proprie memoria, quae est praeteritorum ut praeterita sunt, quia omnia sunt notitiae sua prasentia, ut alias apparebit.⁷²⁵

Auriol stipule que tous les modes précédents s'appliquaient à l'âme dans son ensemble, et demeuraient donc tributaires de différentes facultés et de leur interaction. Même l'*habitus* scientifique, selon la cohérence interne de l'œuvre de l'archevêque d'Aix en Provence, ne peut être pensé comme étant purement intellectuel, toute intellection, même souvenue, reposant en définitive sur l'apparition d'un particulier au sein des sens internes⁷²⁶. La théorie portant sur la mémoire de Dieu ne peut de ce fait qu'être assurée par l'intuition intellectuelle, seule faculté pouvant de droit à la fois être pensée comme affranchie du temps, de la discursivité et du recours aux puissances inférieures. Si, de fait, cela est impossible à l'homme, c'est parce qu'il s'agit d'une prérogative divine. La mémoire intellectuelle de Dieu ne repose de ce fait sur aucune

⁷²⁴ *I Sent* d.3, n. 46, p. 706 (éd. Buytaert).

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 707.

⁷²⁶ Tout *habitus*, pour Auriol, demeure tributaire de la *colligentia potentiarum*. Cela est également visible au sein de sa théorie des vertus, qui dépasse malheureusement notre propos. Sur ce point, voir M. Pickavé, « Peter Auriol on Habits and Virtues » in Faucher, N., Roques, M. (éds.) *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habit) in Medieval Philosophy. Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action*, vol 7. Springer, 2008, p. 245-261.

ligne intentionnelle qui tendrait vers un temps passé et un avenir hypothétique, mais se tient au contraire dans l'immutabilité du présent divin.

Est enim considerandum quod istos tres actus habet intellectus noster, ut non intelligat futura nisi per modum expectationis, nec praeterita nisi per modum rememorationis, nec praesentia nisi per modum simultaneae spectationis sive attentionis.⁷²⁷

Notre intellect demeure tributaire de la *distentio* pour penser le temps, et donc des puissances sensibles, dans la mesure où penser le passé, le présent ou le futur ne peut être accompli que par le recours à une ligne intentionnelle permettant soit de rejoindre un objet présent dans la mémoire, soit dans le phantasme s'agissant de l'attention ou de l'expectation. Rien de tout cela n'est pensable s'il s'agit de Dieu et, de ce fait, Auriol s'en remet à l'intuition :

Intuitus abstrahit ab omnibus istis et actualitatem rerum praeteritarum, praesentium, futurarum ; nec per modum linearis memoriae aut linearis attentionis aut linearis expectationis cognoscit. Non est ergo in eo propria memoria, quae est praeteritorum ut praeterita sunt, qui omni sunt notitia suae praesentia, ut alias apparebit.⁷²⁸

Auriol montre que cette intuition, parfaitement abstraite de la localisation temporelle, n'est pas à proprement parler une mémoire, puisqu'elle n'offre pas une connaissance des choses en tant que passées. Toutes les choses y apparaissent comme actuelles, dans leur présence effective. Si elles apparaissent comme ayant eu lieu dans le passé, ce n'est pas le passé entendu comme le passé de quelqu'un, ce n'est pas le passé de la vie divine, qui n'existe pas, mais bien comme un passé objectif (qu'Auriol n'interroge pas), n'ayant pas pour référent une conscience pensant le temps par sa *distentio* interne.⁷²⁹ Ce temps semble bien difficile à penser, dans la mesure où Auriol affirme que Dieu connaît les événements dans un acte simple de pure intuition, et donc de pure actualité, tout en maintenant qu'il s'agit bien d'une connaissance du passé. S'il mentionne effectivement cette thèse dans un autre lieu, il semble abandonner cet échafaudage dangereux pour revenir à une vue plus cohérente avec le reste de son œuvre, ses développements quant à la mémoire divine semblant recouper ceux que nous évoquions plus tôt concernant la connaissance des individus par Dieu. Auriol revient donc à une thèse plus traditionnelle posant une mémoire permise par la connaissance que Dieu possède de son

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 707.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 707.

⁷²⁹ *Ibid.*, *loc.cit.* : « Et sic possumus dicere quod in Deo est memoria, in quantum unico actu simplici attingit rem praeteritam ; non quidem sibi praeteritam, sed in se et respectu temporalium praeterita ».

essence.⁷³⁰ Dans la distinction 9, en effet, Auriol pose la mémoire divine comme étant équivalente à l'intuition actuelle de son essence par Dieu, sans faire mention d'un quelconque passé, et place cet acte comme étant à l'origine causale de la génération trinitaire, revenant ainsi à Augustin.

Le septième mode de la mémoire est peut-être celui qui semblera le plus étonnant, et le plus idiosyncrasique, au sein de cette liste étendue. Auriol le mentionne dans la distinction 3 du premier livre du *Commentaire des Sentences*, mais aussi dans la distinction 11 du livre II, que nous avons déjà travaillée, et qui niait la pertinence des espèces pour penser l'intellection. Une fois leur rôle dans le processus d'intellection rejeté, la corrélation opérée par Aristote entre *species* et mémoire rendait nécessaire de déterminer si les *species* demeuraient ou non dans la mémoire en l'absence d'intellection. Déterminante dans le cas de la connaissance angélique, la thèse de la rémanence des *species* au sein de l'intellect permet d'expliquer, qu'elles soient infusées (Thomas d'Aquin) ou acquises (Bonaventure), la manière par laquelle les Anges peuvent connaître les particuliers. Dans la distinction 11, c'est donc aux Anges qu'Auriol s'intéresse, mais l'étude des différentes possibilités posées par Auriol permet de retrouver le septième mode de la mémoire humaine que l'on trouve dans la distinction 3, et qui fera partie des thèses rejetées concernant les Anges. Auriol souligne d'abord que le refus d'accorder aux Anges la possession de *species* afin d'intelliger en acte ne signifie pas nécessairement retourner à une position avicennienne⁷³¹ qui consisterait à penser l'intellection angélique comme devant opérer un retour au phantasme, mais qu'au contraire il est possible selon lui de trancher l'alternative en posant l'existence d'une mémoire intellectuelle qui ne serait néanmoins pas tributaire de *species* au sens où l'entendent ses prédécesseurs et contemporains.

⁷³⁰ *I Sent*, d. 9, part. 1, p. 2 (Electronic Scriptum) : « Praeterea, quicquid de ratione sua formali est principium productivum, in quocumque est sine imperfectione, in eo est principium productivum. Sed memoria perfecta, sive intellectus habens obiectum intelligibile sibi praesens (quod idem est), haec inquam memoria est ex sua formali ratione principium notitiae <generatae>. Est autem haec memoria vere et secundum suam rationem in Deo, habet enim Deus intellectum infinitum, cui praesens est sua essentia tamquam intelligibile adaequatum. [...] Ergo in divinis obiectum existens in memoria (quod est essentia divina) producit se in intelligentia manens unum et idem. Haec autem productio est generatio. »

⁷³¹ Avicenne recuse en effet, d'abord, l'hypothèse d'une mémoire intellectuelle, que ce soit pour les hommes ou les intelligences séparées : « Car il ne convient pas qu'il y ait un réceptacle pour les intelligibles, et il ne convient pas aux intelligibles de posséder une position, et leur jonction au corps devrait les mettre en possession d'une position. Mais si les formes intelligibles possédaient une position dans le corps, il serait faux qu'elles fussent intelligibles. [...] Il est impossible de dire que cette forme [intelligible] se trouve en acte parfait dans l'âme sans que l'âme la connaisse en acte parfait. » Avicenne, *Psychologie d'Ibn Sina d'après son œuvre As sifa*, éd. Jan Bakos, Éditions de l'académie tchécoslovaque des sciences, Prague, 1956, p.174. De plus, les Anges immatériels ne pouvant posséder la faculté d'imagination, leur connaissance des particuliers s'articule à un schéma cosmologique dans lequel les sphères sont chargées de porter les phantasmes objets de leur intellection.

À ce titre, Auriol mentionne une possible solution tirée d'Augustin qui, dans le *De Trinitate*⁷³², développe sa conception d'une âme qui se contracte dans l'intellection, n'étant plus qu'une pure ouverture à la chose conçue, thèse dont l'on trouve un écho lors de la célèbre expérience de récitation des Psaumes. L'interprétation qu'Auriol propose de ce passage stipule que la mémoire, en conservant les *species*, permet une intellection en acte quand bien même le souvenir en tant que tel serait impossible, c'est-à-dire sans qu'existe la possibilité pour l'homme comme l'Ange de se tourner réflexivement vers ces contenus mentaux d'une manière consciente, sans pouvoir les prendre en vue en tant que tels. Seule l'actualisation de l'intellect permet de déduire que ces *species* demeurent dans la mémoire, mais elles-mêmes restent imperceptibles. Il est alors impossible à l'intellect d'opérer un mouvement réflexif qui lui permettrait de savoir qu'il intellige, il est aveugle à son propre mouvement quand bien même ce mouvement constitue son acte. Les *species* ne sont dès lors pour l'intellect que son propre acte rendu imperceptible, « *species remanentes in intellectu non sunt aliud quam actus ipsi remissi imperceptibiles* »⁷³³. Sans rejeter explicitement la thèse d'Augustin, et sans argumenter contre elle, Auriol suggère la nécessité d'emprunter une autre voie⁷³⁴ s'agissant des Anges, mais il ne l'abandonne pas s'agissant de l'homme. Si le texte de la distinction 11 ne permet pas de comprendre les causes de ce rejet partiel, le *Prologue*, plus disert, offre des développements suggérant que le refus d'accorder aux Anges ce mode de mémoire est avant tout dû à la nécessité, une nouvelle fois réaffirmée, de la *colligentia potentiarum*. En reprenant le texte pas à pas, nous pourrions donc comprendre à la fois cette thèse étrange d'une mémoire qui s'ignore, mais aussi les raisons de sa stricte application à l'homme.

Septimo autem dici potest memoria pro intellectione ipsa, prout est quodammodo addita sic quod magis homo non experitur eam, eo modo quo quis dicens psalmos magis dicitur memoriter recitare quam cogitative.⁷³⁵

Le septième mode de la mémoire s'énonce d'emblée comme paradoxal, puisqu'il est désigné comme étant l'intellection elle-même dans la mesure où la remémoration n'a lieu que dans l'acte intellectuel, sans que l'esprit ne le fasse sur le mode du souvenir. L'on se souviendrait de quelque chose sans pour autant avoir conscience du souvenir en tant que tel, et

⁷³²*De Trinitate*, L.XIV, chap. 10.

⁷³³*Lib. Sent.*, II, d.11, q.3, p. 130.

⁷³⁴*Ibid.*, p. 130 : « *Ista via non placet mihi, ad praesens non curo improbare eam et ideo pono solutionem aliam* ».

⁷³⁵*I Sent.*, d. 3, n.48, p. 707, (éd. Buytaert).

sans être capable de le consulter réflexivement. Comme dans la distinction 11, Auriol pense ici à une expérience très précise, celle relatée par Augustin récitant les *Psaumes*, qui trouve presque mécaniquement les versets les uns après les autres mais sans avoir conscience ni de l'effort fourni ni du fait qu'il disposait de cette connaissance habituelle. De même, Auriol fait appel à l'expérience du joueur de cithare, qui n'a pas besoin de se souvenir du mouvement de ses doigts, pourtant connu, pour jouer le morceau qu'il souhaite.

Sic igitur accipiendo memoriam, ratio eius in hoc consistit quod est actus intelligendi sive quaedam notitia prout res cognita non ponitur experimentaliter in prospectu. Et secundum hoc differt intelligentia a memoria. Nam intelligentia sive acies cogitantis dicitur dum est intellectio cum re intellecta experimentaliter posita in conspectu, sicut accidit illi qui loquitur attente de aliqua materia ; memoria vero est quando non experimentaliter ponitur ; est tamen vera notitia. Et quia sive homo dormiat sive vigilet, semper hoc modo novit seipsum licet non attendat, sicut recitans psalmos licet non attendat semper tamen intelligit, ideo Augustinus dicit frequenter quod anima semper sui meminit, quamvis non cogitet se semper.⁷³⁶

Auriol pense ce mode mémoriel comme étant une exception à la règle qu'il a lui-même posée : cette intellection se produit sans effort de l'attention, sans que la chose ne soit posée dans l'*acies mentis*, ce qui contrevient de ce fait à ses affirmations les plus fondamentales. Cela semble être la raison pour laquelle il nomme ce mode « mémoire », alors même qu'il s'agit d'un acte de l'intellect lui-même. L'espèce intelligible dont dépend cette intellection, ici non mentionnée mais que l'on trouvait dans la distinction 11, est donc pensée par Auriol uniquement pour rendre raison d'un acte intellectuel qui ne serait pas conscient, que l'on ferait sans y être attentif, posant la possibilité d'un intellect qui agirait « sans nous » alors même qu'il s'agissait pour lui d'une condition *sine qua non* de toute intellection. L'expérience de la récitation automatique des *Psaumes* oblige Auriol à l'introduction d'une pièce qu'il avait pourtant rejetée au sein de son système, l'espèce intelligible, qui n'est ici pas un objet intentionnel en repos mais l'acte de l'intellect lui-même lorsqu'il n'est pas attentif. L'intellect agit et produit un objet intentionnel, mais il n'est pas connu « experimentaliter », il s'agit donc d'une espèce intelligible et non d'un *esse apparens*, qui nécessite la présence de l'objet intentionnel *in prospectu*. L'espèce intelligible est donc ce même acte, créateur de ce même objet intentionnel, mais sans que l'attention s'y porte. Auriol fait alors le parallèle avec la connaissance de soi, qu'il désigne

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 708

comme étant habituelle, c'est-à-dire ici comme étant une disposition stable et constante, bien que l'esprit ne s'y penche pas activement. « Je dors mais mon cœur veille » semble ici proférer un Auriol récitant cette fois le *Cantique des cantiques* : quoi qu'il en soit de l'état de conscience de l'homme, il possède toujours le savoir *actuel* de sa propre âme, il est toujours actuellement en train de se connaître, bien que cet acte lui reste imperceptible.

Afin d'expliquer cette théorie pour le moins menaçante au regard de la cohérence interne de son œuvre, Auriol prend le soin, dans les pages qui suivent, d'intégrer cet édifice conceptuel au sein de sa noétique. Il rappelle donc de ce fait les deux opérations de l'intellect que nous avons déjà étudiées et qui permettaient la formation d'un être apparent, la *dictio* et la *lectio*. La première est une opération formelle, visant à former l'être intentionnel de l'*esse apparens*. Auriol considère de ce fait qu'il s'agit de la production de l'*esse formato*, ce qui signifie la production d'un être apparent qui n'apparaît pas effectivement. La seconde opération est alors l'opération active permettant à l'*esse formato* d'apparaître effectivement et devenir de ce fait un être apparent. Auriol explique alors que la deuxième opération peut se produire actuellement mais aussi être de l'ordre du savoir habituel.

Et primo modo actus ille est formaliter intelligentia actualis, secundo vero notitia quasi habitualis in quantum est cui potest intelligi fieri praesens in esse prospectu, et ideo potest dici memoria. Sic igitur memoria non est id quo res ponitur in esse formato mediate quia illud est habitus, nec immediate quia illud est actus intellectus sub habitudine dictionis, nec etiam est id cui immediate re formatur et apparet in actu, -nam ille est actus intelligendi prout induit formalem rationem intelligentiae actualis, - est igitur id cui res formari et apparere potest immediate. Unde fundamentaliter est actus intellectus, formaliter autem ut cui re apparet in potentia quidem, non in actu.⁷³⁷

La *lectio*, selon Auriol, peut donc être ou actuelle ou habituelle. Lorsqu'elle n'est pas actuelle, il s'agit précisément de l'espèce intelligible que nous rencontrons plus tôt, c'est-à-dire de l'*esse formato* actuellement intelligé mais demeurant imperceptible à celui qui l'intelligé, ce qu'Auriol appelle ici mémoire. Cette mémoire n'est donc ni la formation de l'objet intentionnel, médiate ou immédiate, puisqu'il s'agit de la *dictio*, ni l'apparition en acte de l'objet intentionnel, puisqu'il s'agit de la *lectio*, mais un troisième mode s'énonçant comme l'*esse formato* susceptible d'apparaître mais n'apparaissant pas effectivement. Il est l'*esse apparens* en puissance, non actuellement sous l'*acies cogitantis*. C'est précisément le rôle

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 709-710.

qu'Auriol accordait aux espèces intelligibles et qui nous semblait difficilement compréhensible au début de ce travail. Pourquoi Auriol procède-t-il ainsi ? Il semble en définitive utiliser l'expérience humaine pour penser plus précisément la mémoire divine, afin d'opposer deux types d'intellection en acte, l'une apparaissant effectivement, l'autre étant formellement en acte sans toutefois être actuellement dans l'*acies*. Ainsi, la pure actualité de Dieu n'est pas menacée, et il devient possible de penser sa mémoire tout comme les générations trinitaires.

Auriol reprend cette théorie dans son *Quodlibet*, et la précise un peu plus avant. Si la distinction 3 semblait tout entière destinée à justifier la mémoire divine, le *Quodlibet* se penche lui plus nettement sur ce mode mémoriel lorsqu'il est appliqué à l'homme.

[A]d praesentiam phantasmatis coagentem similitudo objecti, quae essentialiter est actus, intenditur et perficitur : ad absentiam vero phantasmatis ab eo imperficitur et remittitur, ut non sit sufficiens ad exprimendum sub esse intentionali et apparenti expressibiliter. Unde adeo debiliter exprimit, ut haec anima non experiatur, sicut convenit de recitante psalmos memoriter, qui non experitur omnes distinctiones eiusdem psalmi in suo prospectu poni. Et est exemplum Augustini 14 de Trinit. Cap. 6. Vel haec varietas est secundum imperfectionem potentiae intellectivae, quae cum sit infima in genere intelligentium, indiget concursu alterius potentiae cognitivae tendentis circa idem subjectum videlicet imaginativae sive cogitativae, quae commune dicuntur phantasia ; et ideo necesse est intelligentem phantasma speculari.⁷³⁸

Auriol fait ici de nouveau appel à l'expérience des *Psaumes* afin de défendre la thèse selon laquelle, pour l'homme, cette mémoire qui était jusqu'à présent posée comme étant intellectuelle nécessite tout de même le secours des sens pour advenir. Ainsi, les propos de la distinction 3, qui ne mentionnaient qu'un savoir habituel, ne peuvent s'appliquer qu'à Dieu. Ils doivent être complétés par la nécessité de la *colligentia potentiarum* pour penser ce septième mode en l'homme. Auriol explique en effet que le septième mode de la mémoire, lorsqu'il n'est pas accompagné d'un phantasme, demeure imparfait. L'absence du phantasme est ici la cause de ce septième mode, qui est pensé comme étant l'effort que fournit l'intellect pour faire naître le souvenir sans y parvenir véritablement, son acte véritable n'étant permis que par les deux sujets de l'intellection que sont le phantasme et la similitude de l'objet portée par l'intellect possible. Si le phantasme manque, le souvenir devient indistinct. L'expérience de la récitation des *Psaumes* devient alors une expérience imparfaite parce qu'incomplète, non pas parce que l'espèce intelligible demeure imperceptible, mais parce que l'absence de phantasme empêche

⁷³⁸ *Quodlibet* 10, p. 101, (éd. 1605).

le passage à l'acte de cet *esse formato* non actuellement intelligé. Sans le secours du phantasme, le septième mode de la connaissance n'est que l'œuvre d'un intellect « indigent », qui ne peut par la seule mémoire intellectuelle retrouver un souvenir parfait. Il faut donc différencier ce qui se produit en Dieu, qui posséderait de ce fait une mémoire intellectuelle parfaitement en acte grâce à la distinction opérée par Auriol entre *esse formato* en acte et *esse formato* en acte présent dans l'intuition, et ce qui se produit en l'homme. L'homme, lui, ne paraît posséder qu'une mémoire intellectuelle « debilitier », au sens où l'*esse formato*, qui est donc également l'espèce intelligible, ne pourrait être posée dans l'*acies* par le seul acte de l'intellect, mais nécessite le secours du phantasme pour provoquer l'apparition. Certes donc, le cas des *Psaumes* rend compte d'un type de mémoire intellectuelle ayant lieu en l'homme, mais cette mémoire est incomplète parce qu'elle est celle d'une âme qui ne peut penser actuellement un universel sans le poser en même temps dans les puissances sensibles.

Il faudrait donc comprendre que, *in via*, l'espèce intelligible demeure insensible pour nous. Lorsque l'intellect se souvient sans le secours du phantasme, il ne sait pas ce dont il se souvient, il agit mécaniquement sans pouvoir se rendre attentif au contenu de son souvenir. Seule la cogitative portant le deuxième sujet de l'intellection, ici objet du souvenir, peut venir en aide à l'effort intellectuel qui pourra alors faire passer cette espèce intelligible à l'acte et la poser dans l'*acies cogitantis*. Le schéma est donc le suivant : il faut que l'intellect possible porte l'*esse formato*, ou espèce intelligible, pour que la mémoire intellectuelle ait lieu. Cela est permis parce que la *dictio* a été auparavant accomplie et que l'espèce est stockée dans la mémoire intellectuelle qu'Auriol décrivait dans le troisième mode. Cette connaissance est donc habituelle, mais elle doit, pour passer à l'acte, c'est-à-dire être posée dans l'*acies cogitantis*, être accompagnée de la seconde cause de l'intellection, à savoir le phantasme, le souvenir particulier présent dans la cogitative permettant l'obtention d'un souvenir complet, distinct, et conscient. Si le phantasme manque, la mémoire intellectuelle ne permet qu'un souvenir mécanique, c'est-à-dire un savoir habituel qui a lieu hors de l'attention du sujet connaissant. Ce savoir ne permet pas une explication détaillée de ce sur quoi il repose. Pensons simplement, pour exprimer cela, à ce qui se produit lorsque l'on nous demande d'expliquer comment nous accomplissons un geste habituel, et que nous demeurons incapables de rendre compte de ce que nous accomplissons pourtant, simplement parce que nous ne pouvons le penser. Pour Auriol, la mémoire humaine est donc imparfaite quand elle est intellectuelle, mais elle n'est cependant pas impossible.

Cette imperfection fondamentale de la mémoire intellectuelle se retrouve dans le quatrième livre du *Commentaire des Sentences*, dans lequel Auriol revient sur ce point en ne s'appuyant cette fois plus sur l'autorité d'Augustin, mais bien sur celle d'Averroès, dont la présence était sensible dans ce dernier extrait du *Quodlibet*. Une fois encore, la thèse des deux sujets de l'intellection se trouve réinvestie par Auriol, cette fois pour nier la perfection de la mémoire intellectuelle.

Sed tamen sciendum est, quod aliter hoc modo erit memoria in sensu, et aliter in intellectu. Intellectus enim memoratur universalium : sensus vero particularium. Sed non potest intellectus absolutem memorari universalium, nisi et sensu pro tunc memoretur particularium, et stante sensu in memoria particularis intellectus memoratur universalis in illo particulari : Verbi gratia cogitatio memoratur universalis in illo particulari : Verbi gratia cogitatio memoratur vidisse lineam bipedalem, et intellectus memoratur intellexisse lineam simpliciter in linea bipedali. Ratio est, quia sicut actus simplex intellectus non est sine actu simplici sensus, unde numquam intellectus intellegit lineam simpliciter quin phantasia apprehendat lineam particularem, ut lineam pedalem vel bipedalem. Et hinc est quod Commentator dicit 3 de anima com. 30.⁷³⁹

Dans ce passage, Auriol différencie pour la première fois de manière explicite la mémoire sensible et la mémoire intellectuelle. Si, bien sûr, la première a pour objet des contenus particuliers et la seconde des contenus universaux, Auriol affirme immédiatement que nulle mémoire de l'universel ne peut advenir sans celle d'un particulier, revenant ainsi à la thèse olivienne que nous mentionnions en début de chapitre. La cogitative est l'instance chargée de présenter le particulier correspondant à cet universel. Auriol donne l'exemple du souvenir d'une ligne universelle, qui est ici la ligne « simpliciter », à savoir donc la quiddité indifférente de la ligne, qui ne peut être souvenue sans qu'apparaisse en même temps dans la cogitative une ligne longue de deux pieds, donc particularisée par la quantité. La raison à cela, selon Auriol, est que tout acte simple de l'intellect doit être secondé par un acte simple des sens, thèse toujours réaffirmée au sein de son œuvre. C'est alors la nécessité des deux sujets de l'intellection qui revient pour le prouver, sous l'autorité d'Averroès, par l'intermédiaire de la citation du passage du *Grand Commentaire du De Anima* où cette distinction apparaît. Dans les lignes qui suivent, Auriol dira explicitement qu'une bonne mémoire intellectuelle est une bonne mémoire sensible. L'expérience des *Psaumes* est de ce fait le paradigme d'une mémoire intellectuelle humaine

⁷³⁹ *IV Sent*, d. 44, a.3, p. 217 (éd. 1605).

qui, lorsqu'elle est coupée du recours à la *colligentia potentiarum*, demeure imparfaite. Si sa possibilité dans l'autre vie n'est pas démentie par Auriol, force est de constater qu'en l'absence d'un recours au phantasme, le souvenir parfait semble impossible. Si Auriol prend le soin de détailler l'expérience de la récitation des *Psaumes*, c'est peut-être alors pour sauver la possibilité d'une mémoire actuelle, puisque le psaume est récité, mémoire qui n'est pourtant pas un souvenir, puisque cet acte est automatique et inconscient. En effet, en toute fin de distinction, Auriol sauve la possibilité de la mémoire intellectuelle dans l'âme séparée en la posant comme mémoire des espèces, comme le voulait la distinction 3. Ces espèces correspondent à une *intentio intellecta sub praeteritione*, qu'Auriol exemplifie comme étant le souvenir « quod recordamur nos intellexisse triangulum »⁷⁴⁰. Selon toute probabilité, il s'agit alors du troisième mode de mémoire présenté dans la *Prologue*, qui pense des espèces intelligibles portant les universaux et les démonstrations en tant qu'elles sont passées. Le problème de leur actualisation dans l'*acies*, le corps ayant disparu, demeure donc entier, et il est difficile de ne pas penser qu'Auriol accepte en fin de distinction ce que tous ses développements tendent à invalider. Si la mémoire intellectuelle est possible, elle semble largement menacée.

La mémoire s'énonce donc comme un témoin privilégié du caractère fondamental de la *colligentia potentiarum* chez Auriol, montrant par l'exemple que toute connaissance parfaite se trouve dans l'expérience, expérience posée comme étant l'œuvre de l'âme tout entière. Tout concept actuellement présent dans l'intellect est le fruit de la *copulatio* entre les sens internes et l'intellect lui-même, participant à la fois de la misère de l'homme en bornant sa connaissance, mais aussi à sa grandeur en ne pensant pas le corps comme un simple tombeau. Ainsi, pour conclure ce point, il nous faut désormais insister sur cette thèse d'une expérience comme paradigme de la connaissance, plus probante que toute démonstration, et seule à même de laisser penser toutes les interactions aboutissant au savoir. Il nous faudra donc descendre au sein de l'homme une dernière fois, pour atteindre les émotions, qui jouent un rôle prépondérant dans l'obtention de la certitude comme dans la conduite de l'action.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

2. Rôle de l'expérience et statut de l'émotion

L'expérience, chez Auriol, reste une notion plus employée que théorisée. Rares sont les passages dans lesquels il propose une analyse de ce qu'est l'expérience et de ce qu'elle peut, ce alors même qu'elle s'énonce tout au long de son corpus comme l'argument probatoire par excellence, le véhicule privilégié de la certitude. L'on trouve néanmoins quelques éléments au troisième livre du *Commentaire des Sentences*, dans lequel l'expérience est pensée relativement à la mémoire, lorsqu'Auriol s'interroge sur la science possédée par le Christ durant son existence humaine. Dans ce cadre, refusant à nouveau toute possibilité d'espèces infusées comme d'illumination, Auriol revient à la thèse aristotélicienne d'un empirisme de la connaissance, en insistant particulièrement sur le rôle des « passions de l'âme » dans la naissance du concept. Ainsi, lorsqu'il annonce les différentes thèses défendues, à l'orée de la distinction 14, Auriol montre qu'il faut penser l'expérience à la fois comme dépendante de la mémoire, mais aussi comme différant d'elle.

Prima est, quod ex memoriis multiplicatis acquiritur notitia experimentalis alia a memoria. Secunda propositio est ostendere, quid sit. Quarta, quod non potest dari non habenti memoriam. Quinta propositio est, quod ista notitia non fuit in Christo ab instanti suae conceptionis ; sed secundum istam profecit. Circa primum probo propositionem sic : notitia causans et causata non est eadem : notitia experimentalis et memoria se habent huiusmodi.⁷⁴¹

Auriol revient à la définition aristotélicienne de l'expérience, que l'on peut trouver à la fois dans la *Métaphysique* et dans les *Seconds analytiques*, selon laquelle d'une multiplicité de souvenirs naît l'expérience. L'expérience se présente donc comme un tout unifié, permis par la comparaison de différents souvenirs à partir desquels peuvent émerger des notions communes. Ainsi, la mémoire se présente comme une condition de l'expérience, ce qui nécessite de conclure, selon Auriol, que toute expérience nécessite du temps, celui permettant d'accumuler des souvenirs, temps que le Christ lui-même a dû prendre avant d'acquérir des connaissances. La mémoire cause donc l'expérience, mais n'est pas l'expérience elle-même, qui intervient à l'étage supérieur et possède une portée unificatrice. Auriol souligne par ailleurs deux autres points. D'abord, que l'expérience n'est pas accessible aux bêtes, ce qui semble étonnant dans

⁷⁴¹ *III Sent*, d. 14, p. 435 (éd. 1605).

la mesure où elles possèdent une cogitative. Il semble donc nécessaire de conclure que l'expérience implique à la fois les sens internes et l'intellect, ce qu'Auriol précisera par la suite. Par ailleurs, seule l'expérience, face à la mémoire, apparaît comme un mode de connaissance, la passivité de ce trésor se trouvant à nouveau réaffirmée.⁷⁴²

Ces propos portant sur la différence entre expérience et mémoire, conduisent Auriol à prouver que l'expérience est une voie vers la connaissance, portée par la nécessité de la *conversio ad phantasmata*. Il stipule ainsi que « in actu intellectus necesse est phantasma speculari »⁷⁴³, et insiste sur le fait que cette nécessité s'applique à tout homme, la condition de *viator* ne permettant jamais de s'extraire du recours au phantasme :

Dico ergo, quod ex conditione potentiae isto modo, quia intellectus humanus est supremum naturae inferioris, et infimum naturae superioris, ut sit quasi in confinio intelligentiarum, et rerum sensibilibum, et ideo ut si indiget propter sui grossitiem et debilitatem intellectus participatione cum istis sensibilibus descriptionibus grossis in phantasmate ; et ideo Christus elevatus intellectu adhuc remansit homo et viator, quia illa conditio quae est converti ad phantasmata, non est gradus intrinsecus potentiae, sed solum proprietas quaedam, ut dictum est.⁷⁴⁴

La nécessité de l'expérience, donc du retour aux sens, provient selon Auriol de la nature inférieure de l'intellect humain. Dans sa condition naturelle, il ne peut qu'intuitionner avec l'aide du phantasme. Cela ne s'énonce pas comme une conséquence de la Chute mais bien comme sa condition intrinsèque, nul être n'en étant de ce fait délivré, par même Adam pour lequel Auriol affirme un peu plus haut qu'il n'avait pas d'intuition sans phantasme. L'intellect humain est donc ici le plus haut de la nature inférieure, le plus bas de la nature supérieure. Cette thèse, qui voit l'homme comme un être situé aux confins du monde intelligible et du monde sensible (*in confinio intelligentiarum et rerum sensibilibum*), est un héritage net du péripatétisme gréco-arabe, ce qui souligne une fois encore l'influence de cette mouvance sur Auriol⁷⁴⁵.

L'expérience, avant d'être un mode privilégié, s'énonce donc comme une absolue nécessité, à laquelle même l'intuition ne fait figure d'exception. Ainsi, le Christ lui-même ne

⁷⁴² *Ibid.*, loc.cit. : « Ibid : ad quartam dico, quod ideo experimentum non est in brutis, ex hoc quod habent debilem memoriam vigorosam tunc multae tales memoriae simul manentes sunt unum experimentum.

Ibid : memoria non attingit ad illud quod scitur, experimentum attingit ad illud quod scitur : ergo memoria non est experimentum. »

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 438.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, loc.cit.

⁷⁴⁵ Elle trouvera par ailleurs, par le recours à l'hermétisme, une postérité importante à la Renaissance.

possède de connaissance que par la voie expérimentale, son intellect ne disposant pas de caractéristiques, dans sa condition humaine, lui permettant de s'extraire des réquisits de la connaissance incarnée. Il ne dispose ni d'espèces infuses, ni d'illuminations l'arrachant à la sensibilité.⁷⁴⁶ De ce fait, toute science naît de l'expérience, mais encore faut-il déterminer de quoi. Quelques éléments se trouvent dans l'extrait suivant :

Quaerendum est igitur quid sit illud quod anima experitur [...] Tunc enim rediret opinio dicentium quod anima non sentit nec experitur nisi proprias passiones. Et iterum, cum huiusmodi experiri non sit aliud quam ipsum cognoscere, sequeretur quod anima non cognosceret nisi proprias passiones, et ex hoc summe vilesceret, quia non experimentaretur res extra nec haberet scientiam de ipsis [...]⁷⁴⁷

Dans l'extrait, Auriol oppose deux manières de concevoir l'expérience. Soucieux de garantir la connaissance comme étant une ouverture à la chose même, il pose l'expérience comme étant celle de l'objet lui-même, sous un mode intentionnel, et non uniquement de ses propres passions. Si ce point est déjà connu, insistons cependant ici sur l'aveu implicite d'Auriol selon lequel l'expérience est à la fois une capacité de connaissance de la réalité extérieure, et de connaissance des états internes. Il précise ici qu'il ne faut pas penser que seul le dernier cas est possible, mais admet par là son existence. La science, selon Auriol, ne peut donc être acquise qu'à la faveur de l'expérience et il s'énonce comme l'un des auteurs ayant fait un usage massif de l'expérience comme argument probatoire, privilégiant toujours l'expérience sur la démonstration. L'expérience singulière, bien plus que l'universalité de la logique, tient le rôle majeur en théorie de la connaissance, ce qui se constate déjà dans les premiers développements du *Prologue*, au sein desquels Auriol bâtit une théorie novatrice de l'intentionnalité à la faveur d'expériences jugées comme « cruciales », celles de l'erreur perceptuelle.

S'il fonde d'abord cette thèse sur une lecture littérale des propos aristotéliens, force est de constater qu'Auriol développe ce sens premier et pense une expérience très étendue. L'expérience n'est pas seulement l'expérience des passions internes de l'âme, mais bien celle d'un corps incarné⁷⁴⁸. Ainsi, Auriol fait valoir le rôle du corps dans ce processus. Le corps vient

⁷⁴⁶ *Ibid.*, loc.cit.

⁷⁴⁷ *I Sent*, d. 36, part. 1, p. 16, (Electronic Scriptum).

⁷⁴⁸ Si nous souscrivons donc à la thèse défendue par O. Nielsen, il nous semble néanmoins indispensable de la compléter en affirmant que l'expérience ne constitue pas uniquement le meilleur véhicule de vérité concernant le monde extérieur, mais aussi concernant les états internes. Cf. « Peter Auriol », *art.cit.* : « Possibly, this difference is related to Auriol's reservations vis-à-vis logical reasoning and his insistence on the fundamental role of experience. Though 'experience' with Auriol often refers to man's inner experience, he repeatedly stressed sense experience as the only trustworthy source of knowledge of the external world. »

également expliquer les diverses variations qui interviennent dans la genèse du concept et dans l'accession à la certitude, montrant que l'expérience humaine ne suit pas une droite ligne de la chose vers l'intellection mais qu'elle est influencée, perturbée, par divers états de l'âme et du corps conduisant à des savoirs et des pratiques qui ne sont pas uniquement des œuvres de l'intellect. Jean Baptiste Brenet a déjà souligné ce tournant vers l'expérience réalisé par Auriol, dans son article portant sur l'affirmation d'un analogue au sens commun nous permettant de nous instituer comme un « je », foyer de diverses opérations, « moi qui pense, moi qui souffre ». Jean-Baptiste Brenet considère qu'il s'agit là d'un héritage de la méthode employée par Thomas dans sa réfutation du dualisme platonicien, qui laissait entrer l'expérience du corps comme preuve de la validité d'une thèse. Ce mouvement se retrouve selon lui chez Auriol et Grégoire de Rimini. Nos propos précédents nous conduisent à penser qu'Olivi, également, tient une place importante au sein de cette histoire.

Mais aux platoniciens, qui posent que l'homme n'est rien que l'âme intellectuelle, l'Aquinat fait grief d'une autre faute, celle de ne pas voir « quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire » et que, par conséquent, le corps fait nécessairement partie de lui. Quel est son raisonnement ? Si l'âme est l'homme tout entier, c'est que le corps n'entre pas dans la définition de l'homme. Or, peut-on penser l'humanité de l'homme sans son corps ? La réponse est non. Pourquoi ? Parce que l'homme sent. Parce que l'homme, dont c'est le propre de penser, est aussi un homme qui sent, et que sentir n'est pas une opération n'arrivant qu'à l'âme, une passion propre, exclusivement psychique, mais un acte qui mobilise conjointement le corps et implique sa modification. Donc, etc.⁷⁴⁹

Ces propos nous semblent particulièrement précieux pour apprécier l'approche d'Auriol, la méthode qu'il emploie aussi bien en ontologie qu'en noétique, mais aussi en morale. Auriol considère toujours l'homme en son entièreté, c'est ce que ce travail de thèse aura cherché à démontrer, et le recours à l'expérience comme preuve la plus solide ne fait que renforcer cette hypothèse. Si les chapitres précédents ont déjà soulevé un certain nombre d'illustrations de cette théorie, peut-être vaut-il la peine de conclure ce cheminement par la considération du résultat de toute noétique : la certitude et l'action. Si l'obtention d'un concept ne peut être réalisée, selon Auriol, que par la *colligentia potentiarum* et l'union indistincte du corps et de l'âme, il ne faut pas considérer que ce mouvement cesse une fois le concept obtenu. Ici encore, par expérience, Auriol va montrer que l'intellect n'est pas seul juge de la certitude, et encore moins

⁷⁴⁹ J-B. Brenet, « Moi qui pense, moi qui souffre », *art.cit.*, p. 159.

le seul moteur de l'action. Les émotions du connaissant, les altérations de son corps, jouent alors un rôle primordial.

Nous avons évoqué, dans le chapitre portant sur le statut de la vérité, la thèse aurélienne selon laquelle, lorsqu'une certitude scientifique est impossible, le moteur de l'adhésion n'est pas l'argument rationnel mais uniquement la peur du doute. Il nous faut à présent analyser les fondements de cette affirmation.

Pasquale Porro⁷⁵⁰ a produit une étude précieuse sur les origines et les transmissions de cette thèse aussi originale que dangereuse. En effet, si Auriol a souvent été accusé de scepticisme par le biais de sa théorie de la connaissance qui, selon nous, comporte bien un certain nombre d'affirmations mettant à mal le réalisme de la connaissance, il est néanmoins notable que ces accusations pourraient également avoir pour objet cette théorie émotionnelle de la certitude, qui semble laisser la question de la vérité en retrait. Porro souligne que la genèse de cette thèse se trouve dans le corpus d'Avicenne dont, nous l'avons plusieurs fois souligné, Auriol hérite largement. Il montre en effet que l'opposition entre certitude scientifique et assentiment au probable repose sur la distinction avicennienne entre conception définitive et opinion, entendue comme une conception à laquelle l'on n'accède que par crainte de la thèse adverse.⁷⁵¹ La conception définitive est permise par la jonction à l'Intellect Agent et elle entraîne, selon Avicenne, un assentiment immédiat du connaissant. Ce n'est pas le cas lorsqu'une connaissance scientifique ne peut être obtenue. Dans ce cas, l'assentiment n'est en rien dû aux ratiocinations de l'âme, mais simplement à une aversion ressentie pour la thèse adverse. Cela explique pourquoi, nous y reviendrons, Avicenne suit Al Fârâbî en posant que, dans les cas d'incertitude indépassable, le secours provient du discours et de l'imagination qui n'influencent pas l'intellect mais bien les émotions du connaissant, provoquant un assentiment non pas théorique mais « imagitatif ».⁷⁵² Pasquale Porro montre ensuite que cette théorie se retrouve chez Thomas d'Aquin, qui cite Avicenne dans le *De Veritate*.⁷⁵³ Thomas corrèle lui

⁷⁵⁰ P. Porro, in « Il timore dell'altra parte : il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo) », in *Archivio di Filosofia*, 2015, p. 209-220.

⁷⁵¹ Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, éd. S. Van Riet, p. 79 : « Sententia autem est conceptio definita vel certissima, opinio vero est conceptio ad quam acceditur cum formidine alterius partis ».

⁷⁵² D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, Leiden, Brill, 1990. p. 211 : « The evoking of imagination is able to play the role of a substitute for assent, because assent and imaginative acceptance share with each other a common generic character, as both are forms of acquiescence ».

⁷⁵³ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, éd. leon., p. 436 cité par P. Porro in *art.cit.* : « Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum ; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter ; unde accipit quidem unam partem, semper tamen dubitat de opposita. Et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis "cum formidine alterius". »

aussi régime de l'opinion et crainte, considérant que l'adhésion possède dès lors pour motif principal la « *formido alterius* » la crainte de la contradictoire. Pour Thomas d'Aquin, l'intellect se meut vers ce qu'il conçoit clairement et y adhère. Lorsque l'adhésion pleine n'est pas possible, parce que le contenu ne peut pas être intelligé parfaitement, c'est la volonté qui tranche, en choisissant, dans une alternative, ce qui lui semble le meilleur (avec une possibilité d'erreur), mais le lien entre intelligence et certitude n'est pas perdu. C'est l'opinion qui effraie, parce que le savoir n'est pas fondé, néanmoins, dans ce cas, la volonté suit toujours une trajectoire déterminée par l'intellect. La crainte est levée en suivant, bien que cela ne soit pas nécessairement définitif, l'opinion qui semble être la meilleure à l'intellect, et non à la volonté elle-même, ce qui ne sera pas le cas chez Auriol.

Auriol maintient, et accentue, ce rôle de la crainte dans l'assentiment à une opinion. Selon lui, opiner et craindre sont exactement le même acte, l'adhésion à une proposition non certaine étant accompagné de manière inhérente à un état émotionnel délétère, provoqué par la possibilité de l'erreur :

Unde non est intelligendum quod adhaerere et formidare sint duo actus, immo simplex actus adhaesionis est formidolosus et dubius, ut sic formido idem sit quod actus adhaerentiae opinantis. Ex quo apparet quod impossibile est opinionem separari a formidini virtuali, cum opinari nihil aliud sit quam adhaerendo actualiter formidare.⁷⁵⁴

L'assentiment à l'opinion est par essence une adhésion dans la crainte⁷⁵⁵, ce qui signifie que toute proposition n'ayant pas la valeur démonstrative suffisante pour entraîner la certitude laisse nécessairement le connaissant dans un état de fébrilité émotionnelle rendant son opinion instable et passagère. L'on voit bien les implications théologiques de cette thèse, Auriol refusant à la théologie le caractère de science. Si son discours ne peut produire que l'opinion, non seulement il ne produira aucun assentiment stable, mais il aura même tendance à être fui. Face à cela, de la même manière qu'Auriol posait, nous l'avons vu, des degrés de vérité dans la production des concepts, Auriol pense des degrés de l'opinion qui seront raffermis par l'*habitus declarativus* qu'est la théologie. Le but de ce discours est de produire une opinion *vehementior*,

⁷⁵⁴ *Proemium*, n.102, p. 162 (éd. Buytaert).

⁷⁵⁵ C. Boylard, in « Truth and certainty », *art.cit.*, p. 50, montre en commentant le même passage que le choix du terme de « formido », peu employé, justifie de penser qu'Auriol souhaite insister sur le caractère émotionnel de cet assentiment : « “Hence it is not to be thought that to adhere and to fear are two acts, but rather. . . fear is the same as an act of adhering . . .” Though ‘fear’ is the preferred term in Auriol’s discussions, other authors often discuss the same phenomenon as ‘hesitation’, which more accurately reflects the unemotional sense of the concept ».

par le truchement de l'*imaginatio per intellectum*, et des différents modes d'argumentation non scientifiques, n'ayant donc pas pour but de provoquer la certitude mais simplement d'affermir l'opinion en faisant diminuer la crainte :

Et consimiliter de opinione dicendum est, quae dum efficitur vehementior, diminuitur formido, et si tollatur ex toto, iam non manet opinio.⁷⁵⁶

Il y aurait donc une seconde voie pour parvenir à la certitude lorsque la démonstration est impossible, celle cherchant à diminuer jusqu'au bout la crainte qui, une fois disparue, fait mécaniquement disparaître le caractère d'opinion de la proposition conçue. Dans ce cas, l'on aboutit ou bien à la foi, ou bien à la science. Seulement, la science peut être provoquée par la démonstration, ce que la théologie ne parvient pas à réaliser concernant la foi. L'unique moyen de provoquer la foi, puisqu'Auriol rejette l'illumination, est donc d'influer sur l'état émotionnel de l'individu à convaincre, en cherchant à le délivrer de la crainte inhérente au doute. Cela explique, nous y reviendrons, l'insistance d'Auriol sur l'usage de la rhétorique, son goût pour les figures de style, mais aussi son attention aux états du corps, qui sont les seuls véhicules possibles de la certitude acquise hors de la démonstration, en raison de leur capacité à atteindre l'homme en tant que corps et non en tant qu'intellect. Il faut influer sur la volonté qui est dans ce cas déterminée par les émotions du connaissant, et non sur l'intellect qui ne peut pallier un état émotionnel qui nie ses conclusions. De la même manière, le seul moyen de distinguer la certitude de l'opinion est l'attention aux émotions de l'individu. Si la moindre crainte est avérée, alors il s'agit d'opinion. Charles Boylard souligne ce point :

Crucial to this hierarchy is Auriol's discussion of what he calls "adherence," which is voluntary assent to a proposition. Whenever we adhere voluntarily in this way, our act involves fear : we consider the possibility that the proposition might be false. If fear is not present, then we have either science or faith ; if it is present, we are left with one of the other cognitive attitudes towards the proposition. Thus the cognizer's psychological state is crucial to distinguishing between science and opinion, as well as between faith and suspicion.⁷⁵⁷

Les propos d'Auriol appuient cette interprétation. Quand la crainte cesse, alors, de manière nécessaire, le connaissant est certain. Agir sur l'émotion est de ce fait beaucoup plus efficace, dans le cas des opinions, qu'agir sur l'intellect :

⁷⁵⁶ *Ibid.*, n.106, p. 163.

⁷⁵⁷ « Truth and certainty », *art.cit.*, p. 59.

L'adhésion, dans ce cas, n'a donc aucun lien avec la vérité au sens strict, elle ne relève pas de la reconnaissance d'une adéquation, elle n'est rien d'autre que la fin d'une inquiétude. Auriol ira même plus loin en affirmant que dans ces contextes pour lesquels l'atteinte de la vérité scientifique est impossible, l'usage des démonstrations est même déconseillé dans la mesure où, étant dans l'incapacité d'atteindre leur cible, elles renforceront le doute plutôt que de délivrer de la crainte. Ainsi, la théologie, si elle recherche à produire la foi par la démonstration, n'y parviendra pas. Elle est incapable de provoquer la certitude de l'intellect, et ne peut de ce fait que se retrancher sur une certitude émotionnelle. L'usage de l'argumentation démonstrative n'aura pour effet que celui de renforcer le caractère d'opinion de l'assentiment, en aucun cas celui de provoquer la certitude. Stephen Brown, dans un article précédemment cité, insiste sur ce point et montre l'audace aurélienne :

If a theological habit were related to causing assent and if it were a habit that would make us adhere to something, then it would through the probable supporting arguments it employs only be at the level of opinion. Now this is completely impossible to admit, both because then a theological habit would be an especially unworthy one, and also because opinion includes within its nature the fear that one could be wrong. A theological habit then would make a believer who develops it have some concern in regard to the truths he believes, whereas a simple believer would not have such a doubt. It would be foolish to add to faith such a habit, one attained through study, since it would not support the faith but would weaken it or make it less perfect.⁷⁵⁹

La théologie, en employant les outils de la science, n'aurait pour effet qu'un renforcement du doute de l'individu qu'elle cherche à convertir, lui montrant par l'insuffisance de ses preuves le caractère douteux de ses affirmations, faisant ainsi naître une incertitude de plus en plus grande accompagnée de la crainte qui lui est afférente. Mais Brown ne signale pas que ce renoncement à la science n'est pas un renoncement à la certitude. Certes l'habitus théologique ne doit pas chercher à causer l'assentiment, mais Auriol ne vise ici que l'assentiment scientifique. La théologie peut déployer, pour pallier son insuffisance, l'arsenal discursif qu'Auriol a mis en place dans sa théorie de l'*imaginatio per intellectum*, pour produire un assentiment émotionnel, en faisant cesser la crainte. C'est la raison pour laquelle Auriol parle

⁷⁵⁸ *Proemium*, n.105, p. 163.

⁷⁵⁹ S. Brown in « Peter Aureoli's various uses of Averroes », *art.cit.*, p. 431.

d'*habitus discursivus*. Si, par ailleurs, Auriol suivait Scot pour faire de la théologie un *habitus* également désigné comme pratique, c'est aussi parce que l'émotion joue le même rôle dans la conduite de l'action que dans l'atteinte de la certitude.

Selon Auriol, qui suit ici la tradition, les vertus sont des *habitus* contractés par la répétition d'une action possédant le caractère de la vertu en question et appartenant à la catégorie de la qualité. Néanmoins, Auriol pose immédiatement un paradoxe face à cet état de fait : la vertu ne possède néanmoins *aucun* rôle causal dans l'élection de l'action qui la fait luire. Comprendre cette thèse encore une fois étonnante nécessite de revenir à la définition aurélienne de la vertu qui, comme l'a démontré Martin Pickavé⁷⁶⁰ dont nous suivons ici les conclusions, ne possède ni son siège dans les appétits sensibles, ni dans la volonté, mais bien dans les deux à la fois, grâce à de multiples déterminations.⁷⁶¹ Toute vertu nécessite donc un désir orienté vers un certain type d'acte, par exemple ne pas désirer fuir face à l'ennemi, mais aussi une volonté permettant d'effectivement agir en conformité avec ce désir. L'équilibre entre les appétits sensibles et la volonté permet la disposition pleine de la vertu et l'obtention d'une action en accord avec elle. Ceci admis, Auriol affirme néanmoins que cet accord entre la volonté et les appétits ne possède aucun rôle causal dans l'action. Leur seul rôle causal est lié à l'influence des facultés qui sous-tendent les vertus, mais cette influence n'impacte pas l'action elle-même : « Dispositions have no causal power apart from the causal power of the underlying psychological power. It is true that dispositions determine and modify powers and their corresponding acts, but it does not provide them with active causal powers. »⁷⁶². Auriol utilise l'exemple d'un stylet de fer perforant un rouleau, en expliquant que le trou n'est pas causé par la forme du stylet mais par le fer dont il est constitué. Certes, la forme va influencer sur la manière dont le trou sera causé, plus ou moins facile à percer, plus ou moins large, mais c'est néanmoins le fer qui est la cause nécessaire et suffisante de la perforation.⁷⁶³ La vertu est ainsi la forme du stylet, et n'est pas responsable de l'acte vertueux qui la suit. Le rôle qu'Auriol accorde à la vertu est celui de causer un état émotionnel accompagnant l'action, la rendant plaisante à accomplir, permettant un sentiment

⁷⁶⁰ M. Pickavé, « Peter Auriol on Habits and Virtues » in Faucher, N., Roques, M. (éds.) *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*. Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, vol 7. Springer, 2008, p. 245-261.

⁷⁶¹ *Quodlibet*, p. 117 (éd. 1605), cité par M. Pickavé, *art.cit.*, p. 250 : « Virtus moralis constituitur ex pluribus inclinationibus fundantis unam conformitatem respectu materiae, inclinationibus quibus existentibus in duabus potentiis, scilicet in voluntate et aliam in appetitu sensitivo. »

⁷⁶² *Art.cit.*, p. 257.

⁷⁶³ *I Sent*, d. 17, a.4, p. 423.

de facilité d'exécution.⁷⁶⁴ La vertu ne cause donc pas les bonnes actions. Auriol tient à cette thèse dans la mesure où la contradiction rend fort difficile l'acquisition première des vertus. Cependant, l'accomplissement d'une bonne action sera facilité par la vertu, et conduira à un état émotionnel relevant du plaisir, affranchi du sentiment d'effort :

Ista ergo dispositio qua actus redditur facilis, delectabilis, et connaturalis non est dispositio voluntatis ut est activa, quia delectatio non est in eliciendo, sed in recipiendo propriam perfectionem, cum sit coniunctio convenientis cum convenienti, et similiter agens in agendo non habet difficultatem, nisi ex resistentia susceptivi.⁷⁶⁵

Auriol considère que les vertus n'ont pas de rôle dans l'élection de l'action à réaliser, mais dans la manière dont la volonté « reçoit » l'action qu'elle a préalablement élue, en la poussant à considérer l'action sous un jour plus agréable, en repoussant ses résistances et en le conduisant plus facilement à l'action. Martin Pickavé souligne par ailleurs le rôle de ces vertus dans l'acquisition d'un savoir intellectuel, pour empêcher un problème que nous avons relevé plus tôt, celui d'une influence délétère de l'émotion dans la conduite du jugement, les états émotionnels possédant un lien intrinsèque avec les degrés de la certitude :

According to Auriol, there is an even greater need for dispositions in the intellect with respect to practical knowledge, for here the intellect left by itself not only is susceptible to falsity, but also is open to being buffeted about by changes in the emotional life of the agent, since emotional states such as love, hate, pleasure, and sadness affect practical judgements. Given the job description of prudence – the virtue concerned with practical knowledge – it is obvious that prudence can do its job only if it is assisted by other virtues that hold emotions in check.⁷⁶⁶

La prudence pourra de ce fait, par exemple, pallier la crainte causée par l'incertitude lorsque l'intellect doit assentir à une proposition douteuse. Elle s'énoncera comme particulièrement précieuse dans les choix portant sur les futurs contingents, la prudence permettant de réduire le degré d'incertitude, et donc de crainte, en rendant plus aisée l'exécution de la décision prise par la volonté.

⁷⁶⁴ Auriol fait aussi mention du rôle des circonstances extérieures mais, dans la mesure où cela n'est pas lié à l'état d'esprit de l'agent, nous laissons ce point à de futures recherches.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, *loc.cit.*, cité in M. Pickavé, « Peter Auriol on Habits and Virtues », *art.cit.*, p. 258.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 259.

Selon Auriol, les jugements théoriques comme les jugements pratiques sont donc influencés par des circonstances extrêmement diverses. Le *Doctor facundus* élabore ainsi une théorie dans laquelle l'intégralité de l'homme, jusque dans ses variations émotionnelles les plus intimes, est prise en considération. Comprendre la genèse d'un assentiment, ce n'est donc pas seulement comprendre la naissance du concept dans l'intellect, mais c'est s'en remettre à l'expérience, qui embrasse l'âme et le corps de l'homme dans leur totalité. Si l'intellect plie sous le poids de l'émotion, la vertu possède ici la capacité de les faire taire quelque peu, ou de les rendre moins présentes. Il s'agit ici de l'un des cas rendant possible une décision éclairée, non envahie par les égarements émotionnels afférant à la liberté de la volonté. Mais la vertu n'a de rôle que chez l'homme vertueux, et Auriol tâche également de penser le cas de la persuasion, chargée elle de pousser les émotions du bon côté. La persuasion aura pour but de pallier l'absence de vertu, en conduisant un homme effrayé par le doute vers la voie la meilleure, grâce à l'appui des émotions qu'il ressent, et non en les inhibant.

Auriol, nous l'avons évoqué dans le chapitre portant sur *l'imaginatio per intellectum*, accorde un rôle important à la rhétorique. Nous comprenons désormais pourquoi. Il explique que cette discipline, à l'instar de l'alchimie, est capable de créer son propre objet. Comme l'alchimiste crée l'or, le rhéteur crée la persuasion, le plaisir causé par son discours étant l'une des armes permettant cet effet. Auriol explique ce processus poïétique dans la *Reportatio*, en rangeant la rhétorique parmi les sciences actives et pratiques :

Scientia illa est activa et practica vere quae non solum considerat veritates circa suum obiectum sed fabricat suum ipsum obiectum ; propter enim istam rationem dicitur astrologus speculativus, quia licet consideret veritates circa motus astrorum, non tamen facit eam. Alchimista autem dicitur practicus quia non solum considerat veritates circa obiectum, circa principia circa aurum, sed facit aurum, sicut etiam medicus dicitur practicus quia non solum considerat sed facit sanitatem. Sed rethorica est huiusmodi.⁷⁶⁷

La rhétorique appartient donc à ces sciences à l'origine de l'objet sur lequel elles portent. Elles ne sont pas spéculatives, mais pratiques, parce qu'elles produisent quelque chose hors d'elles et que cette chose est ce sur quoi elles s'appliquent. Si la médecine produit la santé, l'alchimie l'or, Auriol ne précise néanmoins pas ici l'objet propre de la rhétorique. On le trouve dans le premier livre du *Commentaire des Sentences*, distinction 23, dans lequel Auriol propose

⁷⁶⁷*Reportatio*, fol. 10vb, citée par D. Riserbato in *Gli sviluppi gnoseologici della metateologia*, op.cit., p. 81.

une distinction entre rhétorique et poétique, toutes deux liées au plaisir, l'une en tant que moyen et l'autre en tant que fin :

Poeta enim intendit orationem ut delectabile, sive ex veris sive ex figmentis procedat, quia multa mentiuntur fingentes poete, ut Philosophus dicit primo Metaphisice. Rethorica vero agit de oratione persuasiva nec intendit delectare principaliter sed ex consequenti, ut possit iudici persuadere, ut Philosophus docet primo et tertio Rethorice.⁷⁶⁸

La poétique produit des discours ayant vocation à apparaître comme plaisants, la rhétorique des discours persuasifs qui ont pour conséquent le plaisir. Bien sûr, si la rhétorique fait sortir du doute quant à ce qui obéit au régime de l'opinion, elle devient plaisante, en délivrant de la crainte. Ses procédés ne sont pas démonstratifs, parce qu'elle connaît l'ineptie des démonstrations s'agissant de l'indémontrable, et ne cherche de ce fait qu'à persuader. C'est pourquoi la rhétorique occupe une place prépondérante en politique, en morale, qui tiennent de la vie pratique, mais aussi en théologie. Elle entre dans l'*habitus declarativus* qui combat le doute en rendant, comme nous avons pu le démontrer plus tôt, la religion délectable. Persuader en provoquant le plaisir, c'est empêcher l'incertitude, et empêcher l'incertitude, c'est agir sur l'émotion⁷⁶⁹. La rhétorique crée la persuasion, parce qu'elle a pour corollaire le plaisir. Que ce soit en morale ou en théologie, Auriol utilise à chaque fois le recours à la *delectatio*, au verbe *diligere*. Il est donc désormais compréhensible qu'Auriol, dès son *Prologue*, affirme la nécessité d'utiliser la rhétorique en théologie, et l'on comprend pourquoi l'*imaginatio per intellectum*, en tant que connaissance abstractive, discursive, ayant vocation à opérer lorsque l'intuition est impossible, utilise toutes les ressources de l'esprit mais aussi du corps pour parvenir à sa fin. L'*Habitus declarativus* tributaire de l'*imaginatio per intellectum* utilise la rhétorique pour préparer l'adhésion. Il nous est donc désormais possible de citer à nouveau un extrait du *Prologue*, interprété à la fin de ce travail à nouveaux frais :

Omnis enim habitus, qui facit aliquid imaginari melius per intellectum absque omni adhaesione, est habitus declarativus. Sed habitus generatus ex huiusmodi theologico studio facit quod dictum est ; quod enim homo aliquam propositionem non clare imagnetur aut capiat, quam tamen credit firmissime esse veram, oriri potest ex quatuor. Primo quidem quia

⁷⁶⁸ *I Sent*, d. 23, p. 737 (éd. De Rijk).

⁷⁶⁹ Cf. *Proemium*, p. 244 : « Est autem considerandum quod, quamvis iste habitus extendatur ad dirigendum quatuor actus, videlicet credere, sperare, diligere et virtuose vivere secundum omnem virtutem, ut Augustinus deducit I De doctrina christiana in fine, nihilominus credere immediatus dirigitur per istum habitum, cum sit habitus credibilium declarativus ; finalius tamen et magis ultimate, ordinatur ad diligere, sicut et fides ordinatur ad caritatem. »

termini non capiuntur. Secundo vero quoque quia in oppositum sunt rationes, intellectum involventes et impediendes non possit componere quod credit. Tertio quoque quia non sunt exempla, manuductiones et similitudines ad illud quod creditur ; talia enim faciunt bene imaginari, ut Commentator testatur IV Physicorum quod mos erat Aristotelis uti exemplis rhetoricis in locis difficilis imaginationis.⁷⁷⁰

L'*habitus declarativus* intervient en l'absence d'adhésion dans le but d'affermir la croyance. Or, le seul moyen d'affermir la croyance est d'agir sur l'émotion qui accompagne inévitablement ce qui n'est que du régime de la croyance, à savoir la crainte. L'homme peut croire en ce qu'il ne comprend pas, en ce qu'il ne saisit pas parfaitement, en ce qui n'est qu'opinion, par le biais des quatre voies empruntées par la théologie, qui tiennent en partie de la rhétorique elle-même. La rhétorique s'énonce donc comme une science discursive adjuvante de la théologie comme de la vie morale, par sa vocation à provoquer la cessation d'un état émotionnel empêchant la certitude, et donc la foi ou l'action. Cela explique probablement pourquoi Auriol prit la peine d'écrire un traité de rhétorique, fait suffisamment rare pour être relevé, traité qui témoigne d'une connaissance accrue des divers tropes et des moyens de les employer de la manière la plus efficiente possible. William Duba, qui en a proposé l'édition⁷⁷¹, nous permet de ce fait de mesurer l'importance accordée par Auriol à ce vecteur de la certitude. Auriol est alors conçu sans peine en penseur de l'homélitique, ce bien qu'il mette en garde contre l'attrait du plaisir qui peut détourner de la vérité.⁷⁷² L'on trouve également, au sein du *Prologue* d'un important ouvrage aurélien, le *Sensus litteralis totius Divinae Scripturae*, qui cherche précisément le sens sous le trope, une liste importante des diverses figures et jeux grammaticaux, qu'Auriol revendique comme ayant été tirés de sa lecture de Cicéron. De ce fait, l'on comprend la place prépondérante occupée par Auriol dans la tradition du commentaire biblique, notamment *via* son commentaire de l'Apocalypse, qui sert de mouture à l'ouvrage plus célèbre de Nicolas de Lyre, bien que ce dernier le critique vertement.⁷⁷³ La noétique

⁷⁷⁰ *Proemium*, n. 112-113, p. 164-165 (éd. Buytaert).

⁷⁷¹ William Duba, "Peter Auriol the Rhetorician : A Recently Discovered Treatise on Rhetorical Figures", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 51, 2009, p.63-73.

⁷⁷² *Ibid.*, para. 195 : « Nota quod isti tres colores – similiter cadens, similiter desinens et annominacio – raro sunt assumendi. Cuius ratio est quia, cum non possint sine labore magno et studio repperiri, qui illis multum utuntur videntur curiositati et delectacioni plusquam veritati studuisse, et evidenter arguunt sic loquentem prius preordinasse et cogitasse. »

⁷⁷³ Krey, P., « Many Readers but Few Followers : The Fate of Nicholas of Lyra's "Apocalypse Commentary" in the Hands of His Late-Medieval Admirers » *Church History*, Volume 64, 2, Juin 1995 , p. 185-201.

d'Auriol, en s'attachant à l'homme tout entier permet donc, par un seul acte, celui de la conception, de penser les cimes de l'intellect comme la profondeur des émotions.

Conclusion partielle

Cette troisième et dernière partie cherchait, en partant d'une théorie ontologique pour parvenir à des considérations rhétoriques, à prouver par les faits la cohérence interne du corpus aurélien s'agissant de la thèse d'une *colligentia potentialium* à l'origine de tout concept. En accordant la primauté absolue à un individu pensé comme un tout relevant d'un mélange parfaitement indistinct entre l'âme et le corps, Auriol nous permet de comprendre les fondements de sa théorie du concept selon laquelle, même dans le cas de l'intuition, le recours aux sens et au phantasme demeure une nécessité tant sur le plan épistémique qu'ontologique. Ici encore, la théorie d'Averroès, mais aussi l'influence d'Olivi, se sont avérées capitales, le premier pour le rôle qu'il accorde à la cogitative, le second pour son idée d'un sens intime nous permettant l'appréhension expérimentale de nous-mêmes. À ce titre, et comme l'a souligné Alain de Libera avant nous, Auriol s'énonce comme un penseur à privilégier dans l'histoire de la constitution du sujet. Si, à notre sens, Auriol pose les jalons de la conscience au sens moderne, c'est parce qu'il corrèle les états divers de l'âme, de la sensation à l'intellection, à un foyer nommé « ego », et non par sa théorie de l'attention, qui contribue plutôt à l'insérer au sein du champ des théoriciens volontaristes, fait habituel chez les franciscains de son temps. La *colligentia potentialium* aura également joué un rôle majeur dans la manière aurélienne de penser la mémoire, le phantasme s'avérant ici encore, sous l'égide de la cogitative cette fois, être le soutien nécessaire de tout processus mémoriel, allant jusqu'à menacer l'opérativité d'une mémoire intellectuelle dans l'autre vie, tant le soutien de l'image ne cesse de se réaffirmer. Ainsi, il nous a été possible de comprendre la place accordée par Auriol à l'expérience, argument probatoire par excellence au sein de son corpus, participant de cette théorie d'un homme total, aussi bien corps qu'esprit, intellection et émotion. Cette thèse s'est illustrée dans sa manière d'appréhender le cas de l'incertitude, qu'elle porte sur un choix moral ou un indémontrable. Pour Auriol, le corps n'est donc en rien le tombeau de l'âme mais s'avère, par ses sensations et ses émotions, être le moteur d'une adhésion qui, si elle n'est pas intellectuelle, demeure néanmoins indispensable à l'homme, puisqu'elle le conduit au bien et à la foi.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre travail s'inscrit dans ce mouvement de la recherche en philosophie médiévale qui, depuis quelques décennies, permet d'accéder aux pensées et aux œuvres de théoriciens que la modernité avait voulu oublier, mettant en lumière cette « diversité rebelle » chère à Paul Vignaux. Parmi ces penseurs, la figure de Pierre d'Auriol nous semblait s'imposer. Ce choix reposait d'abord sur un constat aussi simple que paradoxal : Auriol est le franciscain le plus cité par ses successeurs, juste après Scot et Ockham, alors même que son nom, il y a encore peu de temps, n'évoquait plus rien à personne. Mais cela, bien sûr, ne suffit pas à engager une recherche au si long cours et, rapidement, en nous confrontant aux recherches effectuées, nous avons pu constater qu'elles étaient, pour une très large part, consacrées au statut objectif du concept d'*esse apparens*. Si cette thèse structure, il est vrai, toute la théorie aurélienne, l'état de l'art laissait voir que l'aspect subjectif de ce concept, pourtant si important, demeurait moins étudié. Ce qui le présuppose ou en découle était par ailleurs presque inconnu. Cette prééminence de l'*esse apparens* dans l'appréciation d'Auriol conduisait également, selon nous, à le poser comme un théoricien s'inscrivant dans une mouvance pré-phénoménologique, parfois de manière excessive, notamment par l'élimination de toutes les strates intermédiaires de l'accession au concept qui auraient permis de comprendre à la fois son absence d'intellectualisme, mais aussi, *in fine*, de réalisme. Il nous a donc semblé nécessaire de reprendre le corpus aurélien non pas au travers du prisme de l'*esse apparens*, mais à partir d'une focale plus large. Les conditions de possibilité d'une théorie du concept comme présence se trouvent selon nous au sein de la distinction entre intuition et *imaginatio per intellectum*, distinction elle-même causée par un postulat fondamental, la *colligentia potentiarum*. Ce recul d'un pas permet, nous semble-t-il, de considérer à nouveaux frais la théorie déployée par Auriol, en lui offrant une cohérence interne décentrée du pur intellect, embrassant l'âme tout entière. Comprendre la prééminence du concept nécessitait selon nous de comprendre ce qu'est, pour Auriol, l'homme en cette vie.

Ecrivant au début du XIV^e siècle, Auriol s'énonce comme un témoin privilégié ainsi qu'un participant de renom aux nombreuses controverses ayant entraîné des changements fondamentaux de paradigme, qui se cristallisèrent autour de plusieurs points fondamentaux : le

statut de l'objet intentionnel, les pouvoirs et les limites de l'intellect, l'averroïsme, la place de la sémantique en noétique pour ne citer que les plus importants dans notre étude. Il nous a fallu situer Auriol au sein de ces débats, en commençant par rappeler les positions défendues par ses prédécesseurs, les plus illustres mais aussi ses inspirateurs directs. Il nous a de ce fait semblé opportun d'organiser ce propos autour de la distinction scotiste entre intuition et abstraction, qui s'énonce comme structurelle chez Auriol, en comprenant sa genèse au sein d'un débat opposant franciscains et dominicains autour de la connaissance intellectuelle du singulier. Thomas d'Aquin, à ce titre, s'énonçait comme la figure intermédiaire dont Auriol semble en définitive le plus intellectuellement proche, bien que leurs schèmes conceptuels diffèrent beaucoup, en ne pensant cette connaissance que par le biais du phantasme, et donc comme indirecte. La figure de Bacon, avant celle de Scot, a par ailleurs permis de comprendre par quel biais Auriol allait s'élever contre le Docteur Subtil, Bacon s'énonçant à la fois comme le théoricien ayant placé l'interrogation quant au signe au centre du débat, mais aussi comme celui ayant accordé une large place aux sens internes en noétique, mouvement rare dans une école franciscaine – Scot et Ockham en témoignent – ayant tendance à réduire les puissances de l'âme dans leurs développements psychologiques. En posant, à l'instar d'Avicenne, Albert et Thomas, la cogitative et l'estimative comme des puissances nécessaires à l'élaboration du concept par leur statut de *ratio particularis*, Bacon rend possible l'inflation du rôle des sens internes dans la théorie auréolienne.

Il était néanmoins nécessaire, l'œuvre de ces prédécesseurs ayant été rappelée, de montrer que la théorie scotiste ne s'énonçait néanmoins pas pour Auriol comme le repoussoir que beaucoup ont voulu penser. Pour ce faire, s'il a d'abord fallu marquer l'écart de Scot vis-à-vis de Bacon par l'initiation d'un mouvement de suppression des instances intermédiaires entre les sens et l'intellect, sa distinction entre connaissance intuitive et abstractive devait être rappelée : c'est à partir d'elle, dès les premières pages de son *Prologue au Commentaire des Sentences*, qu'Auriol bâtit sa noétique. De même, la relation si particulière qu'entretiennent chez Scot la conception et la signification semble avoir déterminé, bien qu'il l'interroge plus qu'il ne l'embrasse, un grand nombre des développements auréliens quant au langage. Si Auriol choisit la voie du concept plutôt que celle de la signification, c'est aussi parce que Scot posait le débat en ces termes et qu'il a fallu trancher entre sa théorie et celle d'inspiration modiste que revendique Auriol. Quoi qu'il en soit de la position effective d'Auriol vis-à-vis de Scot, que nous avons néanmoins tâché de montrer moins éloignée que l'on a voulu le croire, c'est Scot qui fixe les termes et les enjeux du débat dans lequel s'inscrit Auriol, et les déplacements

effectués par ce dernier se situent par rapport à une ligne tracée par le premier. Il a donc été nécessaire de rappeler quelques fondamentaux théoriques, repris et modifiés ensuite par notre auteur.

Ces considérations effectuées, il était alors possible d'entrer dans le problème que nous avons posé. Il s'agissait d'intégrer dans le système noétique d'Auriol une affirmation étonnante trouvée dans son *Proemium*, qui stipule que l'expression d'*imaginatio per intellectum* désigne trois modes de la connaissance sur quatre, et doit remplacer le terme de « connaissance abstractive », la locution semblant pour lui plus appropriée que le lexique scotiste. L'expression, directement tirée des travaux d'Averroès, ne laisse pas d'étonner. D'abord, cette reprise n'a rien d'évident ou de traditionnel. Seul Thomas d'Aquin semble en avoir fait usage, et encore de manière marginale, pour distinguer la conception de quiddités simples de la discursivité. Dans le contexte qui succède aux condamnations de 1277 et dans le temps même du Concile de Vienne, il est de ce fait étonnant de voir Auriol placer les trois quarts de sa théorie de la connaissance sous le patronage du Cordouan. Utilisée pour penser l'intellection des sphères célestes, l'*imaginatio per intellectum* se retrouve chez Auriol, qui hérite ici de Thomas bien qu'il le taise, pour désigner les mouvements intellectuels qui ne sont pas tributaires de l'acte simple d'intuition. Néanmoins, Auriol ne se contente pas d'affirmer que ces mouvements succèdent à l'intuition, mais aussi qu'ils l'accompagnent nécessairement, de la même manière qu'aucune intuition ne peut advenir sans le recours au phantasme. Ainsi, nous avons voulu poser que, contrairement à ce qui a été parfois pensé, Auriol n'est pas ce penseur pré-husserlien préfigurant le réalisme des *Recherches logiques*, mais au contraire un penseur particulièrement soucieux de penser les conditions de l'intellection à partir d'un itinéraire complexe de *construction* du concept englobant toutes les puissances de l'âme, considérant l'intuition comme un préalable mais en aucun cas comme la fin de la connaissance. Sans les puissances de l'âme, et sans *imaginatio per intellectum*, nous voulions prouver que, pour Auriol, l'intuition était aveugle. Le problème était alors de déterminer la manière dont Auriol parvient à rendre compatibles, sans contradictions, ces affirmations avec les revendications qu'il fait lui-même, celle du réalisme, mais aussi de la fidélité aux dogmes. Penser la nécessité des mouvements imaginaires, de la discursivité, du temps, menace un certain nombre d'édifices majeurs, tels que la Vision Béatifique, l'âme intellectuelle comme forme du corps, ou encore la mémoire intellectuelle. De plus, l'anthropologie d'Auriol le conduit vers ce que d'aucuns auront appelé un fidéisme, la confiance dans les capacités intellectuelles de l'homme semblant ébréchée par le rôle même qu'Auriol accorde à l'imagination comme modèle et comme faculté. Dès le

Prologue au Commentaire des Sentences, Auriol menace l'édifice d'une raison triomphante, et s'attache à amenuiser les pouvoirs de l'intellect, en affirmant à mots couverts que la théologie n'est pas une science, que l'intellect ne peut convaincre, et que l'illumination ne nous viendra pas en aide.

Prendre au mot l'expression et ne pas la considérer comme une simple métaphore, c'était donc poser l'hypothèse d'une revendication profonde, héritée de Bonaventure, de la *colligentia potentiarum*, du concours des facultés, comme nécessaire à toute intellection, au moins dans son versant abstraitif. Néanmoins, si cette primauté de la *colligentia* s'avérait exacte, il deviendrait alors impossible de ne pas l'étendre à l'intuition elle-même, mais aussi à l'ontologie qui la porte, impliquant l'homme dans son entièreté et non seulement son intellect. Nous avons de ce fait considéré qu'un plan « à rebours » serait le plus à même de nous conduire vers la solution du problème, en partant de ce qui est posé comme le centre de la théorie d'Auriol, l'*esse apparens*, pour déterminer ce qui l'entoure, ce qui le parachève, et surtout ce qui le constitue. Notre itinéraire aura alors été celui d'une descente au sein des facultés de l'homme, de plus en plus profonde, qui devait laisser voir que cet être objectif luisant dans l'intuition n'était jamais seul, n'était jamais définitif, et résultait d'une production multifactorielle.

Deux hypothèses ont guidé ce travail. La première, contre un courant interprétatif visant à insérer Auriol au sein de la tendance réaliste, tâchait de prouver que cette affirmation ne pouvait être tenue jusqu'au bout. Certes, les revendications d'Auriol lui-même, et son insistance lorsqu'il déploie sa théorie de l'*esse apparens* quant au fait qu'il s'agit là d'une apparition de la chose même, pouvaient conduire à réfuter ce que l'on a d'abord pensé de lui. Il était tentant de faire d'Auriol un défenseur du réalisme direct mais il nous semble que, dans les faits, sa théorie s'avère tributaire d'une primauté absolue accordée au concept, qui détermine à la fois le champ épistémique mais aussi le champ ontologique. De ce fait, il fallait d'abord interroger la théorie de l'intentionnalité déployée par Auriol, et montrer que l'*esse apparens* résultait d'un refus aurélien de penser la connaissance comme abstraction, mais aussi comme relation, ayant pour corolaire de poser les puissances de l'âme comme entièrement responsables causalement de l'intellection. Le statut de l'intuition s'est de ce fait illustré comme particulièrement ambigu. Auriol pose la connaissance comme reposant sur la *présentialité* de la chose, lexique novateur dans la théorie intentionnelle, mais ce qui semble à première vue être une ouverture radicale au réel ne s'effectue que par la causalité formelle des puissances de l'âme, formatrices du concept. De même, l'intuition ne s'énonce pas chez Auriol comme la perfection actuelle de la

connaissance. S'il pense la possibilité d'une intuition qui subsumerait toutes les opérations discursives de l'intellect et aboutirait à l'obtention d'une quiddité parfaite, elle ne paraît jamais obtenue dans les faits. L'individu vague, comme intermédiaire tributaire de la connaissance abstractive, s'énonçait alors comme le moyen posé par Auriol de rendre possible certaines connaissances demeurant interdites à l'intuition parmi lesquelles la si fondamentale connaissance du singulier. Le réalisme d'Auriol, de ce fait, s'en trouvait encore plus menacé.

Nous avons ensuite cherché à le prouver en nous attachant au concept de *ratio*, qui provient vraisemblablement de la noétique d'Olivi. Les *rationes* sont des qualités que la chose possède en propre, mais qui doivent être actualisées par une saisie de l'intellect pour être perçues par l'homme. Cette saisie est en même temps une production, celle d'un être appartenant à la chose mais ne pouvant exister que dans l'intellect. Il ne s'agit donc pas de la thèse d'une forme essentielle se laissant abstraire, mais d'une construction rendue réaliste à la faveur d'un postulat ontologique niant l'existence intramondaine des essences. Le paradoxe est assumé par Auriol, l'*esse apparens* est la chose même, produite par l'intellect. Le concept devient alors un mode d'être spécifique de la chose, et le réalisme d'Auriol tient alors plus du second Husserl que du premier, le noème paraissant se substituer à la chose extra-mentale. La chose même d'Auriol, *in fine*, n'est pas atteinte mais construite, le réalisme n'étant conservé que par ce « divers d'impression » que constituent les *rationes* et qui ne sont jamais saisies telles qu'elles, seulement en tant qu'elles sont conçues.

C'est la raison pour laquelle Auriol réintroduisait une distinction tirée d'Averroès, témoignant une fois encore de l'influence profonde du Cordouan sur sa pensée, fait peu relevé par les commentateurs mais néanmoins fondamental. Cette distinction, présente dès ses premières œuvres, participe de ce mouvement que l'on aura nommé « réduction au concept », en posant l'intellection comme tributaire de deux sujets, l'intention phantasmatique et la similitude de la chose telle que constituée dans l'intellect possible. Ici encore, il a fallu reconnaître que la présence de l'*esse apparens* n'avait rien d'une pure apparition, sans intermédiaire et sans activité tenant de la production, de la chose extra-mentale. L'influence d'Averroès, qui pense un intellect séparé comme lieu de l'universalité, guide ici Auriol vers la thèse d'une quiddité ne résultant en définitive pas de la réception de la chose même, mais de sa constitution selon un mode d'être qui lui est propre sans néanmoins lui appartenir. Le phantasme devenait alors l'intermédiaire, mais aussi le véhicule subjectif de cette activité de l'intellect, et notre travail aura cherché à démontrer sa nécessité, son omniprésence, et son impossible contournement. Tous les processus de la pensée, chez Auriol, impliquent le

phantasme. L'acte simple qu'est l'intuition résulte donc chez Auriol de deux sujets, portés par différentes facultés.

Cette simplicité résultant de la complexité trouve un écho dans la théorie de verbe mental défendue par Auriol, dans la mesure où toute intuition d'une quiddité devient également l'intuition d'un nom ou d'un verbe dans l'intellect. Le modèle du langage se trouve en effet utilisé par Auriol pour penser à la fois les différents actes de l'intellect, qui dit et lit les concepts, mais aussi l'être des concepts eux-mêmes, qui signifient sans être des signes. Auriol explique ainsi que toute intuition s'obtient par une action de conception, et que cette conception est également une opération signifiante, le modèle propositionnel devenant le paradigme de l'articulation entre intuition et abstraction chez le *Doctor facundus*. L'intuition, selon son *modus concipiendi*, est en même temps la position d'un nom ou d'un verbe, et l'articulation des termes obtenus au sein d'une proposition et d'un raisonnement affranchis du langage est permise par l'*imaginatio per intellectum*. Ce modèle de la connaissance, tout entière tournée vers le concept, se vérifie enfin dans la théorie de la vérité déployée par Auriol. La vérité n'est plus, ou du moins seulement de manière marginale, l'adéquation entre ce qui est pensé et ce qui est. Elle est l'identité à lui-même du concept, faisant d'Auriol l'un des premiers défenseurs de la thèse cohérentiste. Si l'affirmation est audacieuse, voire intrépide, elle nous semble en tout cas nier définitivement la thèse d'un réalisme aurélien.

La seconde hypothèse était que cette *reductio* au concept s'accompagnait chez Auriol de la nécessité accrue du recours à la *colligentia potentiarum*. La connaissance abstractive, désignée comme *imaginatio per intellectum*, guidait cette thèse, dans la mesure où Auriol ne semblait pas utiliser ce terme uniquement de manière métaphorique, mais bien pour désigner un processus réel de la connaissance. Non seulement la discursivité de l'imagination sert de modèle pour penser celle de l'intellect, mais la réaffirmation d'un recours au phantasme nécessaire, dans ce mode de la connaissance, montrait qu'il s'agissait bien d'un mode mixte, relevant de l'intellect mais aussi des puissances inférieures de l'âme. Nous l'avons constaté en explorant deux cas emblématiques : la connaissance de l'universel et celle du singulier. Par ailleurs, l'intuition aurait pu faire figure d'exception, la tradition franciscaine tendant à affranchir ce mode de connaissance des sens, notamment dans l'intuition intellectuelle du singulier, comme nous avons pu le montrer dans la première partie. Auriol, par le biais de sa théorie de l'*esse apparens*, ne s'inscrit pas dans cette mouvance et affirme d'abord que l'intuition intellectuelle a pour objet des quiddités *simpliciter*, c'est-à-dire des essences indifférentes au sens d'Avicenne. L'accession à l'universalité et à la singularité n'a lieu chez

lui que dans un second temps, par le truchement d'opérations tributaires de la connaissance abstractive ou de l'imagination. C'est la première différence qui, schématiquement, rend Auriol plus proche d'un Thomas défendant la connaissance intellectuelle indirecte du singulier que d'un Scot qui, nous avons essayé de le prouver, pense une intuition des individus. Par ailleurs, Auriol ne pense jamais *in via*, une intuition délivrée de la conversion au phantasme, qu'elle soit sensible ou intellectuelle. Le modèle même de la perfection noétique demeure donc chez Auriol intrinsèquement insuffisant, le *Doctor facundus* semblant plus soucieux de maintenir le postulat ontologique d'un intellect *debilis* sans le secours des sens que de penser une voie d'accès directe vers les concepts sensibles et universels pour l'intellect. Cela ayant été admis, il devenait nécessaire de penser les conséquences de cette thèse noétique au sein du champ ontologique. Malgré l'absence de traité psychologique au sein du corpus aurélien, nous avons tâché de montrer qu'une théorie des facultés pouvait être trouvée au sein de son *Commentaire des Sentences*. Cette étude a révélé un usage massif des puissances intermédiaires chez Auriol, ce qui n'avait pas encore été relevé, et notamment d'une cogitative très arabisante, à la suite de Bacon. Elle s'avérait être une puissance judicative, élective, et indispensable à l'intellection. Les facultés de l'âme ayant été typologisées, nous nous sommes ensuite tournée vers l'homme lui-même, en nous interrogeant sur le principe d'individuation chez Auriol, qui se révèle inexistant. Auriol, à la suite de Bacon, pense la primauté absolue de l'individu, du composé, sur ses composants. Cela s'accompagne, chez lui, de la nécessité d'une conscience de ce fait fondamental pour l'individu lui-même. Pour Auriol, c'est l'expérience intime que chacun fait de soi, des diverses opérations qui possèdent un foyer principal unique nommé « je », qui permet d'affirmer l'unité indépassable de l'individu, bien qu'elle hérite chez lui d'un dimorphisme latent, et entre en confrontation avec les dogmes du Concile de Vienne. Si l'on est parfois allé jusqu'à penser Auriol en théoricien de la conscience, il nous a donc semblé utile de montrer que, si conscience il y a, ce n'est pas la théorie d'une attention volontaire nécessaire à toute apparition dans l'intellect qui s'énonce comme le meilleur candidat, mais bien cette thèse d'un « ego » qui gît sous les opérations de l'âme.

Enfin, la *colligentia potentialium*, et le rôle des sens internes, s'énonçait comme particulièrement visible dans la théorie de la mémoire développée par Auriol. En rendant le phantasme indispensable, et en posant les opérations mémorielles comme portées par la cogitative, Auriol peine à penser une mémoire intellectuelle, et finit par la considérer comme éminemment défaillante. L'attention d'Auriol demeure celle qu'il tourne vers l'homme *in via*, et il reste beaucoup plus soucieux de rendre compte des insuffisances, des hésitations, des

interactions malheureuses, lorsqu'il déploie son anthropologie que de penser les victoires de l'intellect. Auriol n'est pas un théoricien de la grandeur de l'homme, mais des chemins complexes qui le mènent à transcender une certaine misère, pouvant compter sur ce qui le menace pour dépasser les dangers qu'il met sur sa propre route. La théorie aurélienne des émotions, qui clôturait ce travail, le montrait. Dangereuses pour l'intellect et la volonté, les émotions peuvent aussi, selon Auriol, être utilisées pour convaincre de ce que l'on ne peut comprendre et permettre d'agir dans la crainte et l'incertitude. Si ces derniers développements ont pu être pensés, c'est à la faveur d'une théorie de l'assentiment déployée plus tôt, qui ne laissait le pouvoir d'adhérer à l'intellect que lorsqu'il se trouvait face à l'évidence de la vérité. Cela n'était plus le cas quand il fallait rejoindre la certitude dans un contexte où seule l'opinion était permise, ce qui s'illustrait en noétique et en morale. Si la théorie morale d'Auriol reste un champ presque entièrement vierge à l'heure où nous parlons, ce qui a déjà été effectué laisse entrevoir la continuité de cette affirmation d'un intellect incarné, jusqu'au bout, pollué mais aussi rasséréné par les variations infimes des circonstances internes et externes, faisant de l'intention, qu'elle soit intellectuelle ou morale, le produit d'un faisceau d'opérations recouvrant l'homme lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

LITTERATURE PRIMAIRE :

ŒUVRES DE PIERRE D'AURIOL :

Manuscripts consultés :

Scriptum in I Sententiarum : Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Borgh lat. 329.

Scriptum in II Sententiarum : Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Ms. conv. soppr. A.3.120

Tractatus de principiis naturae, Codex Vaticanus latinus 3063, fol.1ra-46ra.

Éditions disponibles :

Commentariorum in Primum Librum Sententiarum Pars Prima, Rome, 1596.

Commentariorum in Secundum, Tertium, Quartum Libros Sententiarum, Pars Secunda, Rome, 1605.

De nombreuses distinctions éditées sont disponibles à cette adresse, réalisées dans le cadre du projet « Electronic Scriptum » : <https://www.peterauriol.net/>

Peter Aureoli Scriptum Super Primum Sententiarum, t. I-II., éd. E.M. Buytaert, N.-Y., St. Bonaventure, 1952-56.

Édition *Reportatio Parisiensis in I Sententiarum*, dist. 2, p. 1, qq. 1-3 et p. 2, qq. 1-2 in S.F. Brown, « Petrus Aureoli : De unitate conceptus entis (Reportatio) », *Traditio* 50, 1995, p. 199-248.

Édition distinction 23, livre I : L. M. de Rijk in Giraldus Odonis O.F.M., *Opera philosophica Volume two, De intentionibus, critical edition with a study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350*, Leiden, Brill, 2005, p. 721.

Édition distinction 11, q.5, a.2, livre II : T. Suarez-Nani, in « L'innato e l'acquisito : Pietro Aureolo e la conoscenza degli angeli », in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo : Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, L. Bianchi, C. Crisciani, eds., Florence, 2014, p. 135-194.

Exornaciones verborum, éd. Bill Duba : <https://www.peterauriol.net/auriol-pdf/AuriolExornaciones.pdf>

AUTRES SOURCES ANTIQUES ET MEDIEVALES :

ARISTOTE

De l'âme, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

Métaphysique, t. I-II, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1986.

Seconds Analytiques, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1939.

AUGUSTIN

De trinitate, livres I-VII, texte de l'édition bénédictine, M. Mellet, T. Camelot (trad. et notes), introduction de E. Hendrickx, Paris, Études augustiniennes, BA XV, 1997.

De trinitate, livres VIII-XIV, texte de l'édition bénédictine, P. Agaësse (trad.), J. Moingt (notes), Paris, Études augustiniennes, BA XVI, 1955, [2^e réimpression, Brepols, 1991].

AVICENNE

Psychologie d'Ibn Sina d'après son œuvre As sifa, éd. Jan Bakos, Éditions de l'académie tchécoslovaque des sciences, Prague, 1956.

Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus, 2 volumes, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1968 [livres IV-V] et 1972 [livres I-II-III]).

Gloses in Michot, J., La destinée de l'homme selon Avicenne, Louvain, Aedibus Peeters, 1986.

AVERROES

Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros, éd. F. S. Crawford, Corpus commentarium Averrois in Aristotelem, vol. VI, 1, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.

L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III. Introduction, traduction et notes d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1994.

Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eisdem Commentariis, Venise, 1574, réimp Frankfurt Minerva, 1962.

BOÈCE

Opera omnia, J.-P. Migne (éd.), Patrologia latina, tomus 64, Paris, 1847, [réimp. Brepols, 1994.]

GÉRARD ODON

Giraldus Odonis O.F.M., Opera philosophica Volume two, De intentionibus, critical edition with a study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350, éd. de Rijk, L.M., Leiden, Brill, 2005.

GUILLAUME D'OCKHAM

Scriptum in primum librum Sententiarum ordinatio, ed. G Etzkorn et Fr. Kelley, « Opera theologica », IV.

GUILLAUME DURAND DE SAINT POURCAIN

Quaestiones in I Sent., dist. 23, in L. M. de Rijk (éd.), in *Giraldus Odonis O.F.M., Opera philosophica Volume two, De intentionibus, critical edition with a study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350*, Leiden, Brill, 2005.

GREGOIRE DE RIMINI

Gregorii Ariminensis oesa Lectura super primum et secundum Sententiarum, t. I-VII., éds. A. Damasus Trapp, Venício Marcolino et alii (Spätmittelalter und Reformation : Texte und Untersuchungen) 6–12 (Berlin, 1979–1984).

HENRI DE GAND

Summae quaestionum ordinariarum, in aedibus I. Badii Ascensii, Parisiis, 1520 [réimp. in E. M. Buytaert, The Franciscan Institute, New York-Leuven-Paderborn, St. Bonaventure-Nauweleart, Schöningh, 1953].

Summa (Quaestiones ordinariae). Art. I-V, éd. G. A. Wilson, *Opera omnia*, XXI, Leuven, Leuven University Press, 2005.

Summa (Quaestiones ordinariae). Art. XXXI-XXXIV, éd. R. Macken, *Opera omnia*, vol. XXVII, Leuven, Leuven University Press, 1991.

Quodlibeta, vaenumdatur ab I. Badio Ascensio, Parisiis, 1518 [réimp. Leuven, Bibliothèque S.J., 1961].

HERVE DE NEDELLEC

Hervaeus Natalis : De secundis intentionibus. Distinctiones I & II., éd. Dijs J (introduction, notes), thèse de doctorat, University of Leiden, 2012.

JEAN DUNS SCOT

Lectura in Librum primum sententiarum, Opera omnia, t. 17, éd. C. Balic, cura et studio Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano, 1960.

Lectura in Librum secundum sententiarum, Opera omnia, éd. Modric, t. 19, cura et studio Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano, 1982.

Ordinatio in. Opera omnia. t. 1-14, éd. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, and O. Schäfer. Vatican City : Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2015.

Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis ; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis, éd. R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver. *Opera philosophica* 2. St. Bonaventure, N.Y. : Franciscan Institute ; Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2004.

Quaestiones Quodlibetales in Opera omnia. 26 vols, éd. L. Vivès, Paris, 1891–1895. [Réimp. : Westmead, Franborough, and Hants : Gregg International Publishers, 1969.]

Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I–V, éd. G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, et R. Wood. *Opera Philosophica* 3. St. Bonaventure, N.Y. : The Franciscan Institute, 1997.

Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX, éd. G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, and R. Wood. *Opera Philosophica* 4. St. Bonaventure, N.Y. : The Franciscan Institute, 1997.

Quaestiones super secundum et tertium De anima, éd. C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver. *Opera philosophica* 5, Washington, D.C. : The Catholic University of America Press ; St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 2006.

Introduction et traduction du Commentaire sur le premier livre des Sentences (d. 3, p. 3, qu. 1-2) de Jean Duns Scot et du Commentaire des Sentences (Prol., qu.1, a. 1) de Grégoire de Rimini, trad. A. de Muralt, in *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe s.*, Paris, 10/18, 1986, p. 167-206

Prologue de l'Ordinatio, présentation et traduction annotée de Gérard Sontag, Paris, Presses Universitaires de France, 1999

La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura), introduction, traduction du latin et notes par Gérard Sondag, éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1996, 232 p.

Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, trad. Olivier Boulnois, PUF, coll. Épiméthée, 1988. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1

Le principe d'individuation, Vrin, 2005, trad. G. Sondag. *Ordinatio* II, pars 3, d 1, qu. 1-7.

MATTHIEU D'AQUASPARTA

Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae de fide et cognitione, éd. 2a, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Quaracchi, 1957.

PIERRE DE JEAN OLIVI

Quaestiones in secundum librum Sententiarum, éd. B. Jansen, Florence, Quaracchi, vol. II et vol. III, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926.

ROGER BACON

Liber primus Communium naturalium, Robert Steele (éd.), Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis, t. 2, Oxford, 1911.

De signis, in « An unedited part of Roger Bacon's Opus Maius : 'De signis' », éd. K.M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg, *Traditio*, 34, 1971, p. 75-136.

Des signes. Introduction, traduction et commentaire par Rosier-Catach, I., Cesalli, L., Goubier, F., Libera, A. de, Roger Bacon, Paris, Vrin, 2022.

Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis, in Steele. R (éd.), Opera hactenus inedita Roger Baconi, X, Oxonii, Clarendon Press, 1930.

Perspectiva, pars ii, dist.3, c.9, éd. Lindberg, 1996.

THOMAS D'AQUIN

De unitate intellectus, in *Opera omnia*, t. IV, éd. Leonine, San Tommaso, Roma, 1976.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, éd. M-R Cathala R-M Spiazzi, Marietti, Torino-Roma, 1950.

Quaestiones disputatae de anima, in *Opera omnia*, t. XXIV/1, éd. Léonina, éd. B. C. Bazan, Rome-Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Sentencia libri de anima, in *Opera omnia*, t. XLV/1, éd. R.-A. Gauthier, Rome, éd. Léonine, Paris, Vrin, 1950.

Prima pars summae theologiae, in *Opera omnia*, éd. Leonine, t. V, Rome, 1889.

Prima secundae pars summae theologiae, in *Opera omnia*, éd. Leonine, t. VI, Rome, 1891.

Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les Averroïstes, suivis des textes antérieurs à 1270, traduction, introduction, notes et index par A. de Libera, Paris, GF, 1994.

SIMPLICIUS

Simplicii in Aristotelis categorias commentarium, éd. K. Kalbfleisch, Vol. VII, Berlin, De Gruyter, 1907.

Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, éd. A. Pattin, Paris-Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1971.

ZIMARA

Zimara, Marcantonio, *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*, Venetiis, Octavianum Scotum, 1537.

LITTERATURE SECONDAIRE :

Adriaenssen, H.T., « Peter John Olivi and Peter Auriol on conceptual thought », *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, p. 67-97.

Adriaenssen, H.T. « Peter Auriol on the Intuitive Cognition of Nonexistents. Revisiting the Charge of Skepticism in Walter Chatton and Adam Wodeham », *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5, (1), 2017, p. 151-180.

Adriaenssen, H.T., *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge, 2017.

Amerini, F. « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion », in S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch (éds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2009, p. 239-60.

Amerini, F., « Peter Auriol on Categories », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25, 2014, p. 493-535.

Amerini, F., « Hervaeus Natalis on Universals », in F. Amerini et L. Cesalli, (éds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 122 -25.

- Amerini, F., « Intention, primary and secondary », in *Encyclopedia of Medieval philosophy, Philosophy between 500 and 1500*, Lagerlung, H. (éd), Dordrecht, Springer, 2020.
- Amerini, F., « Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality », *Topoi*, 41, 2022, p. 159-169.
- Bérubé, C. *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal/ Paris, Presse Universitaires de France, 1964.
- Beumer, J., « Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli », *Franziskanische Studien* 36, 1954, p. 137-171.
- Biard, J., *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin coll. « Études de philosophie médiévale », 1989.
- Biard, J. « La “science divine” comme paradigme du savoir chez quelques auteurs du XIV^e siècle : Pierre d'Auriol, Grégoire de Rimini », in R. Rashed and J. Biard (éds.), *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Louvain, Peeters, 1999, p. 189-209.
- Biard, J., « Intention et présence : La notion de praesentialitas au XIV^e siècle », in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, p. 265-282.
- Biard, J., « Verbe, signe, concept : l'effacement du verbe intérieur au XIV^e siècle », in Testsuro Shimizu and Charles Burnett (éds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Kyoto, 27 september - 1 october 2005, Turnhout, Brepols, 2009, p. 347-364.
- Bolyard, C. *Knowledge, Certainty, and Propositions per se notae : a Study of Peter Auriol*, Ph.D. dissertation, Indiana University, Bloomington, 1999.
- Bolyard, C. « Knowing *naturaliter* : Auriol's propositional foundations », *Vivarium* 38, 2000, p. 162-76.
- Bolyard, C. « Truth and Certainty in Peter Auriol », *Vivarium*, 53, 2015, p. 45-64.
- Boulnois, O. *Être et représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, Puf coll. « Epiméthée », 1999.
- Boureau, A., « Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi » in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, éd. A. Boureau et S. Piron, Paris, Vrin, 1999.
- Brenet, J.-B., *Transferts du sujet, la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin coll. « Sic et non », 2004.
- Brenet, J.B., *Les Possibilités de jonction : Averroès-Thomas Wylton*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.
- Brenet, J.-B. « Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIV^e siècle », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2006, Vol. 53, Numéro 1/2, p. 310-342.

Brenet, J-B., « Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-Averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini », in O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet de Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 151-169.

Brânzei, M., Friedman, R.L., Schabel, C., « The Late-Medieval Reception of Durand's *Sentences* Commentary, with Two Case Studies : Peter Auriol (†1322) and Nicholas of Dinkelsbühl (†1433) », in *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, eds. A. Speer, F. Retucci, Th. Jeschke, G. Guldentops, Leuven, 2014, p. 295-341.

Brown, S.F., « Avicenna and the Unity of the Concept of Being : The Interpretation of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli », *Franciscan Studies* 25, 1965, p. 117-50.

Brown, S.F., *The Unity of the Concept of Being in Peter Aureoli's Scriptum and Commentarium (with a critical edition of the Commentarium text)*, Ph.D. dissertation, University of Louvain, 1964.

Brown, S.F., « Petrus Aureoli : De unitate conceptus entis (Reportatio Parisiensis in I Sententiarum, dist. 2, p. 1, qq. 1-3 et p. 2, qq. 1-2) », *Traditio* 50, 1995, p. 199-248.

Brown, S.F., « L'unité du concept d'être au début du quatorzième siècle », in L. Honnefelder et al. (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden-New York, 1996, p. 327-44.

Brown, S.F. « Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century », in J.A. Aertsen and A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin, 1998, p. 648-55.

Brown, S.F., « Walter Burley, Peter Aureoli, and Gregory of Rimini », in J. Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. III *Medieval Philosophy*, 1998, p. 368-385.

Brown, S.F., « Declarative Theology after Durandus : Its Re-presentation and Defense by Peter Aureoli », in S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, 2009, p. 401-421.

Brown, S.F., « La subalternation et ses critiques après saint Thomas. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Paris, Pierre d'Auriol », in O. Boulnois (éd.), *Philosophie et théologie au moyen âge. Anthologie*, Paris, 2009, p. 311-326.

Brown, S.F., « Peter Aureoli's Various Uses of Averroes to Illustrate the Sapiential Character of Declarative Theology », in *Contemplation and philosophy, scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought : a tribute to Kent Emery, Jr.*, Pich, R.H et Speer A. (éd.), Brill, 2018, p. 427-442.

Cesalli, L., « Objects and relations in Correlational theories of intentionality. The cas of Franciscus de Mayronis » in *Quaestio*, 10, 2010, p.267-283.

Conti, A., « Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol », *Vivarium*, 38, 2000, p. 99-116.

Corbin, H., *Avicenne ou le récit visionnaire*, Paris, Berg international, coll. « L'île verte », 1979.

Damiata, M., « Ockham e Pietro Aureolo », *Studi Francescani*, 92, 1995, p. 71-106.

- Davenport, A., « *Esse Egressus and Esse Apparens in Peter Auriol's Theory of Intentional Being* », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, XXXV, 2006, p. 60-84.
- Davenport, A., « Trois aspects de l'infini divin dans la théologie de Pierre Auriol » *Les Études philosophiques*, 4, 2009, p. 531-554.
- D'Ettore, D. « John Capreolus on Names Said Analogously of God and Creatures », *Thomist : A Speculative Quarterly Review* 77, 2013, p.395-418
- Demange, D., « Théorie métaphysique et théorie transcendantale de la connaissance », in *Le Philosophoire*, 9, 1999/3, p. 89 -105.
- Denery, D.G., « The Appearance of Reality : Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error », *Franciscan Studies*, 55, 1998, p. 17-52.
- Denery, D.G. *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology, and Religious Life*, Cambridge, 2005.
- Dewender, T., « Der ontologische Status der Relationen nach Durandus von St.-Pourcain, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli », in S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch (éds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2009, pp. 287-307.
- Dijs, J., « Intentions in the first quarter of the fourteenth century, Hervaeus Natalis versus Radulphus Brito », in Brown S, Dewender T, Kobusch T (éds.) *Philosophical debates at the University of Paris in the first quarter of the fourteenth century*. Leiden, Brill, 2009, pp. 213–224.
- Di Martino, C. *Ratio particularis, doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », 2008.
- Doyle, J.P., « Hervaeus Natalis On Intentionality : Its Direction And Some Aftermath », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Kobusch T et al (éds), Leiden-Boston, Brill, 2008, p. 261–283.
- Duba, W., « The Immaculate Conception in the Works of Peter Auriol », *Vivarium*, 38, 2000, p. 5-34.
- Duba, W., « Aristotle's *Metaphysics* in Peter Auriol's *Commentary on the Sentences* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12, 2001, p. 549-73.
- Duba, W., « Aristotelian Traditions in Franciscan Thought : Matter and Potency According to Scotus and Auriol », in *The Origins of European Scholarship*, I. Taifacos, ed., Stuttgart, 2005, p. 147-61.
- Duba, W., « Peter Auriol the Rhetorician : A Recently Discovered Treatise on Rhetorical Figures », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 51, 2009, p. 63-73.

Duba, W., « The Legacy of the Bologna studium in Peter Auriol's Hylomorphism », in *Philosophy and Theology in the 'Studia' of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, K. Emery, Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger, eds., Turnhout, 2012, p. 277-302.

Duba, W., « The Souls after Vienne : Franciscan Theologian's Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315–1330 », in *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250–1750)*, P.J.J.M. Bakker, S.W. de Boer, C. Leijenhorst, eds., Leiden, 2012, pp. 171-271.

Duba, W. « The Man in the Middle : Peter Auriol's Syllogistic Commentaries on the *Gospel of John* in "In principio erat Verbum" ». *Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (II-XIV Centuries)*, F. Amerini, éd., Münster, 2014.

Duba, W., « *Auctoritates* and *Aristoteles* in Peter Auriol », in *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, J. Hamesse, J. Meirinhos, eds., Turnhout, 2017, p. 155-185.

Duba, W., and Schabel, C., « Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year-Sentences Lecture at Paris », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 84, 2017, p. 143-179.

Dumont, S. D., « Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition », *Speculum*, n°64, 1989, p. 579-599

Duhem, P. *Le Système du monde : Histoire des doctrine cosmologiques de Platon à Copernic*, vols. 6-7, Paris 1956-59.

Fedriga, R., « Divine knowledge and contingency in Peter Auriol's works », *Rivista di storia di filosofia*, 68, 2013, p. 149-173.

Forlivesi, M., « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suarez, Pasqualigo, Mastri » in *Les Études philosophiques*, n° 60, Paris, Presses Universitaires de France 2002, p. 3-30.

Friedman, R.L., *In principio erat Verbum : The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, Ph.D. dissertation, University of Iowa, 1997.

Friedman, R.L., « Conceiving and Modifying Reality : Some Modist Roots of Peter Auriol's Theory of Concept Formation », in *Vestigia, Imagines, Verba : Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV Century)*. C. Marmo, éd., Turnhout, 1997, p. 305-321.

Friedman, R.L., « Peter Auriol on Intentions and Essential Predication », in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, S. Ebbesen and R.L. Friedman, eds., Copenhagen, 1999, p. 415-430.

Friedman, R.L., « Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology : Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325 », *Studia Theologica*, 53, 1999, p.13-25.

- Friedman, R.L., « Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars », *Vivarium*, 38, 2000, p. 177-193.
- Friedman, R.L., « The *Sentences* Commentary, 1250-1320 : General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination », in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, ed., Leiden, 2002, p. 41-128.
- Friedman, R.L., *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge, 2010.
- Friedman, R.L., *Intellectual Traditions at the Medieval University : The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, 2 vols., Leiden, 2013.
- Friedman, R.L., « Auriol, Peter », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, ed. (URL=<http://plato.stanford.edu/entries/auriol/>)
- Friedman, R.L., « Act, Species, and Appearance : Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness, » in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima, ed., New York, 2015, p. 141-165.
- Garceau, B., *Judicium : vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Paris/Montreal, Vrin/ Université de Montréal. Institut d'études médiévales, 1968 ;
- Gauvard, C., de Libera, A., Zink, M., (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Grassi, O., « Probabilismo teologico e certezza filosofica : Pietro Aureoli e il dibattito sulla conoscenza nel 300 », in *Storia della teologia nel Medioevo III : La teologia delle scuole*, Giulio d'Onofrio, ed., Casale Monferrato, 1996, p. 515-40.
- Grassi, O., *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino, 2005.
- Henninger, M., *Relations : Medieval Theories, 1250-1325*, Oxford, 1989.
- Henninger, M., « Peter Aureoli and William of Ockham on Relation », *Franciscan Studies*, 45, 1985, p. 231-43.
- Halverson, J.L., *Peter Aureol on Predestination : A Challenge to Late Medieval Thought*, Leiden, 1998.
- Hirvonen, V., Holopainen, T. J., Tuominen, M., (éds.), *Mind And Modality : Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Leiden, Brill, 2006.
- Hoffmann, T., « Peter Auriol on Practical Judgment and Angelic Sin », in *Contingenza e libertà : Teorie francescane del primo Trecento*, G. Alliney, M. Fedeli, A. Pertosa, eds., Macerata, 2012, p. 45-75.
- Hoffmann, T., « Peter Auriol on Free Choice and Free Judgment », *Vivarium*, 53, 2015, p. 65-89.

Humbrecht, T.D., *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste », 2005.

Imbach, R., « Quelques observations sur la réception du livre XII de la Métaphysique chez Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2015/3 (Tome 99), p. 377-407.

Keele, R., « The Early Reception of Peter Auriol at Oxford. Part I : from Ockham to the Black Death », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 82, 2015, p. 301-361.

Kelley, F. E., « Walter Chatton vs. Aureoli and Ockham Regarding the Universal Concept », *Franciscan Studies*, 41, 1984, p. 222-49.

Kitanov, S., « Displeasure in Heaven, Pleasure in Hell : Four Franciscan Masters on the Relationship between Love and Pleasure, and Hatred and Displeasure », *Traditio*, 58, 2003, p. 285-340.

Kitanov, S., « Durandus of St.-Pourcain and Peter Auriol on the Act of Beatific Enjoyment », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch, eds., Leiden, 2009, p. 163-78.

Klein, M., « Mental gaze and presence, Hervaeus Natalis, Peter Auriol and John Buridan on objects of cognition » in *Revue de théologie et de philosophie médiévale*, 87 (2), 2020, p. 371-392.

Knebel, S.K., « Aureol and the Ambiguities of the Distinction of Reason », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch, eds., Leiden, 2009, p. 325-37.

Kobusch, T., « Petrus Aureoli. Philosophie des Subjekts », in *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, T. Kobusch, éd., Darmstadt, 2000, p. 236-49.

Kuksewicz, Z., *Averroïsme bolonais au XIV^e : éditions de textes*, Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences, Wrocław-Varsovie-Cracovie, Ossolineum, 1965.

Kuksewicz, Z., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les Averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Wrocław-Varsovie-Cracovie, Académie polonaise des sciences, 1968.

Landry, B., « Pierre Auriol, sa doctrine et son rôle », *Revue d'histoire de la philosophie*, 2, 1928, p. 27-48.

Lee, R.A., Jr., « Peter Aureoli as Critic of Aquinas on the Subalternate Character of the Science of Theology », *Franciscan Studies*, 55, 1998, p. 121-136.

Libera (de), A., « Dénomination et Intentions : Sur quelques doctrines médiévale (XIII^e-XIV^e siècle) de la paronymie et de la connotation », in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, S. Ebbesen, R.L. Friedman, eds., Copenhagen, 1999, p. 355-175.

Libera (de), A., « Formes assistantes et formes inhérentes, sur l'union de l'âme et du corps, du Moyen Âge à l'Âge classique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, T. 81, Paris, Vrin, 2014, p. 197-248.

Lička, L., « Perception and Objective Being : Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90, 2016, p. 49-76.

Lička, L., « Attention, Perceptual Content, and Mirrors : Two Medieval Models of Active Perception in Peter Olivi and Peter Auriol », in *Perception in Scholastics and Their Interlocutors*, D. Heider, L. Lička, M. Otisk, éd., Prague, 2017, p. 101-119.

Loewe, C.L., « Peter Auriol on the Metaphysics of Efficient Causation », *Vivarium*, 55, 2017, p. 239-272.

Lonergan, B., *Verbum : Word and Idea in Aquinas*, Crowe, Frederick E., and Robert M. Doran, éd. Vol. 2. University of Toronto Press, coll. Collected works of Bernard Lonergan, 1997.

Maier, A., « Die italienischen Averroisten des Codex Vat Lat 6768 », *Manuscripta* 8, p. 70 (1964).

Maloney, Thomas S. « The Extreme Realism of Roger Bacon. » *The Review of Metaphysics*, vol. 38, no. 4, 1985, p. 807–837.

Mandrella, I., « Gregory of Rimini » in C. Rode (éd.), *A Companion of Responses to Ockham*, Leiden, Brill, 2016, p. 197–224.

Maurer, A., « Ens diminutum, a note on its origin and meaning », *Mediaeval Studies* 12 (1), 1950, p. 216-222.

Michot, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain, Aedibus Peeters, 1986.

Nielsen, L.O., « Dictates of Faith versus Dictates of Reason : Peter Auriol on Divine Power, Creation, and Human Rationality », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7, 1996, p. 213-41.

Nielsen, L.O., « The Critical Edition of Peter Aureoli's Scholastic Works », in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*. 3, A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni, éd., Rome, 1997, p. 217-25.

Nielsen, L.O., « Signification, Likeness, and Causality. The Sacraments as Signs by Divine Imposition in John Duns Scotus, Durand of St. Pourçain, and Peter Auriol », in *Vestigia, Imagines, Verba*, C. Marmo, éd., Turnhout, 1997, p. 223-53.

Nielsen, L.O., « The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology : Peter Auriol's Theological Program », *Studia Theologica*, 53, 1999, p. 26-39.

Nielsen, L.O., « The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue », *Vivarium*, 38, 2000, p. 35-98.

Nielsen, L.O., « Peter Auriol's Way with Words : The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the *Sentences* », in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, éd., Leiden, 2002, p. 149-219.

Nielsen, L.O., « Peter Auriol », in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J.J.E. Gracia, T. Noone, éd., Malden, MA, 2003, p. 494-503.

Nielsen, L.O., « Logic and the Trinity : The Clash between Hervaeus Natalis and Peter Auriol at Paris », in *Trinitarian Theology in the Medieval West*, Pekka Kärkkäinen, éd., Helsinki, 2007, p. 149-187.

Nielsen, L.O., « The Quodlibet of Peter Auriol », in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, C. Schabel, éd., Leiden, 2007, p. 267-331.

Nielsen, L.O., « Parisian Discussions of the Beatific Vision after the Council of Vienne : Thomas Wylton, Sibert of Beka, Peter Auriol, and Raymundus Bequini », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch, éd., Leiden, 2009, p. 179-209.

Nielsen, L.O., « Peter Auriol on the Categories of Action and Passion : The Second Question of His Quodlibet », in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, K. Emery, Jr., R.L. Friedman, A. Speer, eds., Leiden, 2011, p. 375-436.

Panaccio, C., *Les Mots, les concepts et les choses, la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin, coll. « Analytiques » 3, 1992.

Panaccio, C. *Le Discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

Pasnau, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1997.

Pasnau, R., « Peter Aureol », in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998.

Pasnau, R., « Id quo cognoscimus » in *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, S. Knuuttila and P. Kärkkäinen, éd., Berlin, 2008, p. 131-49.

Pasnau, R., *Metaphysical Themes, 1274-1671*, Oxford, 2011.

Pelster, F., « Zur Überlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli OFM », *Franciscan Studies* 14, 1954, p. 392-411.

Perler, D., « What Am I Thinking About ? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects », *Vivarium*, 32, 1994, p. 72-87.

Perler, D., « Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality : A Text Edition with Introductory Remarks », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 61, 1994, p. 227-62.

Perler, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, 2002.

Perler, D., *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003.

Pickavé, M., « Metaphysics as First Science : The Case of Peter Auriol », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15, 2004, p. 487-516.

Pickavé, M., « Peter Auriol and William of Ockham on a Medieval Version of the Argument from Illusion », in *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, J. Pelletier, M. Roques, eds., Springer, 2017, p. 183-198.

M. Pickavé, « Peter Auriol on Habits and Virtues » in Faucher, N., Roques, M., eds., *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy. Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action*, vol 7. Springer, 2008, p. 245-261.

Pinborg, J., « Zum Begriff der intentio secunda Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 13, 1974, p. 49-59.

Pinborg, J., « Radulphus Brito on Universals », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 35, 1980, p. 56-142.

Piron, S. « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi » in Boulnois, O., éd., *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2007, p.43-54.

Poppi, A., « L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 70, 1978, p. 179-92.

Porro, P., « Il timore dell'altra parte : il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo) », in *Archivio di Filosofia*, 2015, p. 209-220.

Prezioso, F., « La teoria dell'essere apparente nella gneseologia di Pietro Aureolo », *Studi Francescani*, 22, 1950, pp. 15-43.

Prezioso, F., « Essenza ed esistenza in Pietro Aureolo », *Rassegna di scienze filosofiche*, 18, 1965, p. 104-25.

Prezioso, F., « L'intuizione del non-esistente in P. Aureolo e in G. Ockham e i prodromi del fenomenismo moderno », *Rassegna di scienze filosofiche*, 2, 1968, p. 116-136.

Prezioso, F., « Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo », *Sapienza*, 25, 1972, p. 265-329.

Putallaz, F.-X., *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991.

Rauzy, J.-B. *La Doctrine leibnizienne de la vérité*, Paris, Vrin, 2001.

Riserbato, D., *Gli sviluppi gnoseologici della metateologia agli inizi del XIV secolo. Gerardo da Bologna OC, Pietro Aureolo OFM, Gerardo da Siena OESA*. Thèse de doctorat (Université de Salerne, non éditée), 2013.

Riserbato, D., « La ristrutturazione gnoseologica della metateologia. 'Suscettibilità' scientifica della natura divina e multiformità dell'*habitus theologicus* in Pietro Aureolo († 1322) », *Franciscan Studies*, 74, 2016, p. 277-306.

Robert, A., « L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII^e siècle ». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2007, XVIII, p.363-393.

Robert, A., « Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms. Vat. Lat. 6768 » in *Mediaevalia philosophica polonorum*, 37/3, 2008, p. 95-167.

Robert, A. « The Possibility of Cognizing Material Substances. The Evolution of a Philosophical Problem in Late Medieval Commentaries on the Sentences », in M. Brinzei et Ch. Schabel (éds), *Philosophical Psychology in Late-Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences* : Actes du XVI^e SIEPM Annual Colloquium, Nijmegen (28–30 octobre 2009), Turnhout, Brepols, 2019, p. 39-79.

Rode C., « Peter Auriol on Universals and the Notion of Passive Conception », in *Universals in the Fourteenth Century*, F. Amerini, L. Cesalli, éds., Pisa, 2017, p. 139-154.

Roland-Gosselin, B. « Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans le système thomiste ? » in *Philosophia Perennis*, éd. F. J. von Rintelen, Regensburg, 1930, t. II, p. 711-730.

Rosier-Catach, I., *La Grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1983.

Rosier-Catach, I., *La Parole comme acte, sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, coll. Sic et non, 1994.

Rosier-Catach, I., « Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard », in *The Language of thoughts in Late Medieval Philosophy : Essays in Honour of Claude Panaccio*, J. Pelletier, M. Roques (dir.), Springer, 2017.

Schabel, C.D., *The Quarrel with Aureol : Peter Aureol's Role in the Late-Medieval Debate over Divine Foreknowledge and Future Contingents, 1315-1475*, Ph.D. Dissertation, University of Iowa, 1994.

Schabel, C.D., « Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents : Scriptum in Primum Sententiarum, distinctions 38-39 », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 65, 1995, p. 63-212.

Schabel, C.D., « Paris and Oxford between Aureoli and Rimini », in *Routledge History of Philosophy*, vol. III : *Medieval Philosophy*, J. Marenbon éd., 1998, pp. 386-401.

Schabel, C.D., « Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's Sentences Commentary », *Vivarium*, 38, 2000, p. 117-61.

Schabel, C.D., *Theology at Paris 1316-1345 : Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Ashgate, 2000.

Schabel, C.D., « Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination », in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, éd., Leiden, 2002, p. 221-65.

Schabel, C.D., « Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on Predestination : Opposite Attitudes toward Scotus and Auriol », in *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 65/1, 2002, p. 62-81.

Schabel, C.D., « Divine Foreknowledge and Human Freedom : Auriol, Pomponazzi, and Luther on 'Scholastic Subtleties' », in *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, R.L. Friedman, L.O. Nielsen, eds., Dordrecht, 2003, p. 165-89.

Schabel, C.D., « Philosophy and Theology across Cultures : Gersonides and Auriol on Divine Foreknowledge », *Speculum*, 81, 2006, p. 1092-1117.

Schabel, C.D., « Auriol's Rubrics : Citations of University Theologians in Peter Auriol's *Scriptum in Primum Librum Sententiarum* », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch, eds., Leiden, 2009, p. 3-38.

Schabel, C.D., « Peter Auriol », in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund, éd., Dordrecht, 2011, p. 935-942.

Schabel, C.D., « Landulph Caracciolo vs. Peter Auriol on the Divine Will », in *Contingenza e libertà : Teorie francescane del primo Trecento*, G. Alliney, M. Fedeli, A. Pertosa, eds., Macerata, 2012, p. 77-95.

Schabel, C.D., « Oxford Franciscans after Ockham : Walter Chatton and Adam Wodeham », in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, éd., Leiden, 2002, p. 359-77.

Spade, P.V., « The Unity of a Science according to Peter Auriol », *Franciscan Studies*, 32, 1972, p. 203-17.

Spruit, L. *Species intelligibilis : From Perception to Knowledge. Vol. I : Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, 1994, p. 286-90.

Suarez-Nani, T., « 'Apparentia' und 'Egressus'. Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach Petrus Aureoli », *Philosophisches Jahrbuch*, 93, 1986, p. 39-60.

Suarez-Nani, T., « Un nuovo contributo al problemadell'individuazione : Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 2005, p. 405-59.

Suarez-Nani, T., « Singularité et individualité selon Pierre Auriol », in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S.F. Brown, T. Dewender, and T. Kobusch, eds., Leiden, 2009, p. 339-57.

Suarez-Nani, T., « L'innato e l'acquisito : Pietro Aureolo e la conoscenza degli angeli », in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo : Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, L. Bianchi, C. Crisciani, eds., Florence, 2014, p. 135-194.

Sondag, G., « Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (cognitio intuitiva) », *Veritas – Revista de Filosofia da Pucrs* 53, 3, 2008, p. 32-58.

Sondag, G. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005.

Stefan, A. *Aristoteles Metaphysics Lambda Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Leiden, Brill, 2014.

Tachau, K.H., « The Response to Ockham's and Aureol's Epistemology (1320-1349) », in *English Logic in Italy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, A. Maierù, éd., Naples 1982, p. 185-217.

Tachau, K.H., « Peter Aureol on Intentions and the Intuitive Cognition of Non-existents », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 44, 1983, p. 122-50.

Tachau, K.H., *Vision and certitude in the age of Ockham : optics, epistemology, and the foundations of semantics, 1250-1345*, Leiden-New York, Brill, 1988.

Tachau, K.H., « The Preparation of a Critical Edition of Pierre Auriol's *Sentences Lectures* », in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*. 3, A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni, eds., Rome 1997, p. 205-216.

Tachau, K.H., « Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250-1320 », in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, S. Ebbesen, R.L. Friedman, eds., Copenhagen, 1999, p. 331-53.

Taieb, H., « The "intellected thing" ("res intellecta") in Hervaeus Natalis », *Vivarium*, 53, 2015, p.26-44.

Taieb, H., *Relational intentionality : Brentano and the aristotelian tradition*, Springer, Cham, 2018.

Taieb, H., « What is cognition ? Peter Auriol's account » *RTPM*, 85, 1, 2018, p.109-134.

Taieb, H., « A Case of Aristotelian-Scholastic Nonrealism about Sensible Qualities : Peter Auriol on Sounds and Odors », *Journal of the History of Philosophy*, 60, (3), 2022, p. 385-407.

Teetaert, A., « Pierre Auriol », *Dictionnaire de Theologie Catholique* 12,2, Paris, 1935, col. 1810-81.

Trottmann, C. *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, 1995.

Trottmann, C., « Vision béatifique et intuition d'un objet absent : des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée », *Studi medievali*, 3e serie, 34, 1993, p. 653-715.

Työrinoja, R., « Auriol's Critique of Henry of Ghent's Lumen medium », in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, J.A. Aertsen, A. Speer, eds. Berlin, 1998, p. 622-628.

Työrinoja, R. « Peter Aureoli : Theology as an Imaginary Science », in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, eds., Turnhout, 2006, p. 1167-1178.

Van Fleteren, F., « *Acies mentis* », in *Augustine through the Ages*, A. D. Fitzgerald, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

Vanni Rovighi, S., « L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo », in *L'Homme et son destin*, Louvain-Bruxelles, 1958, [1960], p. 673-80.

Vanni Rovighi, S., « Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità », in *Studi di filosofia medioevale*, II : *Secoli XIII e XIV*, Milan, 1978, p. 283-98.

Vignaux, P., « Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitaire », *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, sc. Religieuses, 1935, p. 5-23.

Vignaux, P., *Justification et prédestination au XIVe siècle*, Librairie E. Leroux, Paris, 1934.

Wolter, A. B *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Wöller, F., « Aureoli, Petrus » in *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, vol. 3, Berlin, 2011, coll. 112-113.

Wöller, F. *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli. Ein scholastischer Entwurf aus dem frühen 14. Jahrhundert*, Leiden, 2015.

Wöller, F. « Doing Theology at the Medieval University : Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and Peter Auriol in Discussion », *Ghana Bulletin of Theology*, 5, 2016, p. 37-52.

Wöller, F. « The Bible as Argument : Augustine in the Literal Exegesis of Peter Auriol (c. 1280-1322) and Nicholas of Lyra (c. 1270-1349) », *Studia Patristica* 87, 2017, p. 67-79.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	3
RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.....	5
RÉSUMÉ EN ANGLAIS.....	5
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	6
PREMIERE PARTIE : LE CONCEPT	17
INTRODUCTION	17
I. CONNAISSANCE INTUITIVE ET ABSTRACTIVE, ORIGINES DE LA DISTINCTION ET STATUT DE L'IMAGINATION	18
1. ORIGINE DU DEBAT : VISION BEATIFIQUE, CONNAISSANCE DU SINGULIER ET VERBE DIVIN.....	19
a) <i>L'intellect peut-il connaître les singuliers ?</i>	20
b) <i>Du phantasme à la parole, éléments fondamentaux de théorie du signe</i>	43
2. DUNS SCOT.....	61
a) <i>Sens et puissances internes</i>	61
b) <i>L'intuition et l'abstraction</i>	71
c) <i>L'enjeu de la discursivité</i>	90
II. CONNAISSANCE INTUITIVE ET ABSTRACTIVE CHEZ PIERRE D'AURIOL.....	104
1. ELEMENTS GENERAUX	105
a) <i>Esse apparens et intentionnalité</i>	106
b) <i>Ambiguïtés quant au statut de l'intuition</i>	128
c) <i>L'individu vague</i>	150
CONCLUSION PARTIELLE	165
DEUXIÈME PARTIE : L'IMAGE	166
INTRODUCTION	166
I. IMAGINATIO PER INTELLECTUM.....	168

a) <i>L'expression dans le Grand Commentaire</i>	169
b) <i>Élaboration du concept d'imaginatio per intellectum dans le De Principiis</i>	181
c) <i>Le Commentaire des Sentences : de l'abstraction comme imagination intellectuelle</i>	191
d) <i>Statut des sciences et de la théologie, définie comme science « imaginative »</i>	209
II. RESSEMBLER	230
1. REALISME OU CONCEPTUALISME ?	230
a) <i>Rationes et connaissance universelle</i>	232
b) <i>Les deux sujets de l'être intentionnel</i>	255
2. LE PHANTASME	271
a) <i>L'esse fantasiatum</i>	272
b) <i>Espèces, ressemblance et relation</i>	294
III. DIRE	311
1. LA CENTRALITE DU DISCOURS	312
a) <i>Verbum mentis</i>	313
b) <i>Dictio, lectio et connotatio</i>	330
2. ITINÉRAIRE DU CONCEPT À L'ASSENTIMENT	342
a) <i>Modus concipiendi et modus significandi</i>	342
b) <i>Statut de la vérité et assentiment</i>	369
CONCLUSION PARTIELLE	383
TROISIÈME PARTIE : LE SENTIR	385
INTRODUCTION	385
I. L'INTELLECT, LA MENS ET LE CORPS	386
1. THÉORIE DE L'ÂME	387
2. UNION DU COMPOSÉ, INDIVIDUATION	406
3. CONSCIENCE, ATTENTION ET VOLONTÉ	428
II. MÉMOIRE, EXPÉRIENCE ET ÉMOTIONS	441
1. LA MÉMOIRE ET LE CORPS	442
2. RÔLE DE L'EXPÉRIENCE ET STATUT DE L'ÉMOTION	464
CONCLUSION PARTIELLE	477

CONCLUSION GÉNÉRALE.....	478
BIBLIOGRAPHIE	486
TABLE DES MATIÈRES	505
RÉSUMÉ.....	508
ABSTRACT.....	508

Laura Moaté

Imaginatio per intellectum : intuition, abstraction et sensibilité chez Pierre d'Auriol

RÉSUMÉ

Ce travail de thèse porte sur la théorie de la connaissance et l'ontologie de Pierre d'Auriol, théologien franciscain du début du XIV^e siècle. Il cherche à démontrer que, loin de se réduire à la thèse de l'*esse apparens*, la pensée d'Auriol s'inscrit dans une démarche beaucoup plus large, visant à la fois à instaurer le concept comme foyer de l'édifice noétique, mais aussi à poser le concours des puissances de l'âme comme indispensable à toute intellection. La théorie aurélienne de la connaissance possède donc l'individu comme composé physico-psychique pour fondement. La démonstration s'articule en trois temps. La première partie revient sur l'histoire de la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, avant d'étudier son usage chez Auriol. La seconde s'intéresse au statut de l'*imaginatio per intellectum*, en pensant l'être du concept, celui du phantasme et celui du discours. Enfin, la troisième partie propose une analyse de la psychologie déployée par Auriol, l'ontologie qui la sous-tend, et ses conséquences pour l'homme tout entier, résolument conçu comme incarné.

Mots-clés : Pierre d'Auriol – Intentionnalité – Théorie de la connaissance – Métaphysique – Imagination – Intellect – Psychologie – Sciences – Cogitative – *Esse apparens* – Ontologie – Âme – Verbe mental – Mémoire – Émotions.

ABSTRACT

This thesis deals with the theory of knowledge and the ontology of Pierre d'Auriol, a Franciscan theologian of the early 14th century. It seeks to demonstrate that, far from being reduced to the thesis of *esse apparens*, Auriol's thought is part of a much broader approach, aiming both at establishing the concept as the focus of the noetic edifice, and at positing the contribution of the powers of the soul as indispensable to all intellection. The Aureolian theory of knowledge thus has the individual as a physico-psychic compound for foundation. The demonstration is articulated in three times. The first part goes back over the history of the distinction between intuitive knowledge and abstractive knowledge, before studying its use in Auriol. The second part is interested in the status of *imaginatio per intellectum*, by thinking the being of concepts, that of the phantasm and that of the discourse. Finally, the third part proposes an analysis of the psychology deployed by Auriol, the ontology that underlies it, and its consequences for the whole man, resolutely conceived as incarnate.

Key-words : Pierre d'Auriol – Intentionality – Theory of knowledge – Metaphysics – Imagination – Intellect – Psychology – Science – Cogitative power – *Esse apparens* – Ontology – Soul – Mental language – Memory – Emotions.