Autour de la connaissance intuitive des non-existants chez Ockham

Autor(en): **Putallaz, François-Xavier**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **30 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761285

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

François-Xavier Putallaz

Autour de la connaissance intuitive des non-existants chez Ockham

Prologue

Toute prise de position philosophique ou théologico-philosophique dépend d'une conception déterminée de l'homme, ou alors y aboutit. Plusieurs des grands penseurs de la période dite moderne et contemporaine proposent ainsi une évaluation nouvelle du sujet connaissant qui s'élabore dans une opposition plus ou moins radicale à la pensée que l'on dit médiévale. On entend généralement par là que la synthèse de S. Thomas d'Aquin se désagrège peu à peu dans l'esprit de la nouvelle philosophie; notamment l'une des thèses fondamentales du thomisme est ébranlée, si ce n'est catégoriquement niée, thèse selon laquelle l'intelligence – et par voie de conséquence la volonté – est intentionnellement mesurée par l'être extra-mental: pour Thomas d'Aquin, chaque type de connaissance et de savoir est rigoureusement spécifié par l'objet propre que l'intellect devient, en tant que cet objet est autre.

La rupture de la philosophie moderne est radicale et laisse place à une autre conception du sujet humain et de ses facultés, considéré prioritairement comme sujet pensant: avec Descartes, le «cogito» acquiert une dignité insoupçonnée[1].

On a jugé et on jugera encore différemment la valeur philosophique d'une telle révolution, et les écoles continueront à l'apprécier à leur guise. Quoi qu'il advienne de ce débat proprement philosophique, certaines lumières ont été récemment apportées par des historiens. Tous reconnaissent que la vie intellectuelle de la première moitié du XIVe siècle se révèle comme le socle culturel décisif pour l'éclosion de la pensée moderne, et parmi les esprits brillants de cette époque féconde, tous accordent une place de choix à Guillaume d'Ockham.

Mais là encore, et pour des motifs d'ordre philosophique et théologique plutôt qu'historique, les historiens posent des regards opposés sur la valeur de la pensée du Venerabilis Inceptor. Certains veulent voir en lui, si ce n'est un sceptique, du moins l'un des responsables des orientations résolument sceptiques qu'on croit déceler au XIVe siècle; on connaît, dans ce sens, les positions de

[1] On a même pu dire que le cogito est «la révolte de l'homme contre le Dieu qui n'est plus que toute-puissance»: R. Imbach, «Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine», L'Essai II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne. Construction d'une thèse explicative, in: Paradigmes de théologie philosophique, éd. O. Höffe & R. Imbach, Fribourg 1983, p. 113. (Cf. aussi: A. de Muralt, Epoché, Malin Génie, Théologie de la toute-puissance divine ..., Studia philosophica 26 (1966) 159–191.

E. Hochstetter, E. Gilson, A. Pegis, K. Michalski, A. de Muralt qui, différemment, jugent que les doutes ockhamiens sont à l'origine d'obstacles que la philosophie moderne, voire contemporaine, n'a pas surmontés.

D'autres historiens refusent de considérer de façon si négative l'apport original du XIVe siècle, voyant comme A. Maier[2] dans les grandes figures du siècle des défenseurs ardents de la certitude rationnelle. Ockham serait-il l'un de ces grands penseurs qui ont assuré un fondement stable, parce qu'intuitif, au savoir de son temps et de l'époque moderne? On connaît les noms des apologistes du moine franciscain, citons pour mémoire P. Boehner, S. Day et, dans un autre sens, G. Leff. Porteur de tous les maux de la philosophie pour les uns, pierre angulaire du modernisme pour les autres, Ockham a légué à tous les historiens des problèmes passionnants, quoique ardus. Mais tous, y compris les philosophes contemporains d'Ockham, s'accordent pour reconnaître que l'une des pierres d'achoppement majeure des divergences est cette thèse étonnante que l'on connaît sous le vocable général de «connaissance intuitive des non-existants»[3].

Nous voudrions reconsidérer ici les grandes lignes de l'histoire de ces divergences, à la lumière des textes d'Ockham et d'une étude récente d'A. Ghisalberti[4], pour indiquer clairement une piste de recherche qui, à notre connaissance, n'a encore jamais été systématiquement pratiquée: celle du privilège *psychologique* dont jouit le «cogito» dans la pensée ockhamienne[5].

[2] A. MAIER, Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, Ausgehendes Mittelalter II, Rome 1967, pp. 367–418.

[3] E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin 1927. E. GILSON, The unity of philosophical experience, New York 1937, pp. 61–91. P. BOEHNER, The notitia intuitiva of non-existents according to Ockham, Traditio 1 (1943), pp. 223–275. A. C. PEGIS, Concerning William of Ockham, Traditio 2 (1945) 465–480. P. BOEHNER, In propria causa, Franc. Stud. 5 (1945) 37–54. S. DAY, Intuitive cognition: a key to the significance of the later scholastics, New York, 1947. A. C. PEGIS, Some recents interpretations of Ockham, Speculum 23 (1948) 462 ss. R. C. RICHARDS, Ockham and scepticism. New Scholasticism 42 (1968) 345–363. T. K. SCOTT, Ockham on evidence, necessity and intuition, Journal of History of Philosophy 7 (1969) 27–49. M. McCORD ADAMS, Intuitive cognition, certainty and scepticism in William of Ockham, Traditio 26 (1970) 389–398. F. CORVINO, L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam, in: Studi di filosofia medievale, Bari 1974, pp. 185–225. J. BOLER, Ockham on intuitive cognition, Journ. Hist. Phil. 11 (1973) 95–106. G. LEFF, William of Ockham, The metamorphosis of scholastic discourse, Manchester 1975, pp. 14–29. J. BOLER, Ockham on evident cognition, Franc. Stud. 36 (1976) 85–98. L. D. DAVIS, The intuitive knowledge of non-existents and the problem of late medieval scepticism. New Schol. 49 (1975) 410–430. P. A. STREVELER, Ockham and his critics on: intuitive cognition, Franc. Stud. 35 (1975) 223–236. A. DE MURALT, La connaissance intuitive du néant et l'évidence du «je pense», Studia philosophica 26 (1976) 104–158. A. GHISALBERTI, L'intuizione in Ockam, Riv. fil. neo-scol 70 (1978) 207–226. On pourra également consulter: K. MICHALSKI, La philosophie au XIVe siècle, six études. Reprint, Frankfurt 1969, passim.

[4] L'intuizione in Ockham, op. cit.

[5] A ce titre ADAM WODEHAM éclaire admirablement la problématique ockhamienne. Cf. Lectura Secunda, Prologus, dont le Père G. GÀL a eu l'amabilité de me transmettre une première transcription (Cambridge, Gonville & Caius College, Ms 281/674).

L'INTERPRÉTATION CONTÉSTÉE

Selon Etienne Gilson, l'empirisme ockhamien est incontestable, qui invite à considérer les faits de manière purement positive: les choses sont ce qu'elles sont, nous pouvons les observer, les décrire, en montrer les interactions; en aucun cas les raisons véritables d'un état de fait ne peuvent être expliquées; en effet «nous savons qu'il y a des choses parce que nous les sentons; nous savons tout aussi bien que nous pouvons utiliser certaines images comme signes pour certaines classes de choses; nous savons aussi que chacun de ces signes naturels tient lieu de substitut pour un individu réel ou possible à l'intérieur de cette classe; mais nous ne savons rien au-delà, et nous ne pouvons rien en savoir, car la raison pour laquelle les choses sont ce qu'elles sont s'appuie en dernière instance sur la libre volonté de Dieu»[6]. Si donc les choses nous sont données dans une perception intuitive, nous n'avons aucune raison de les révoquer en doute; il ne semble pas difficile en effet de comprendre que la cause de notre intuition d'une chose est l'existence et la présence actuelle de cette chose.

La brèche sceptique s'ouvre pourtant au sein de cette connaissance intuitive apparemment infaillible: puisque par définition[7] l'intuition est une connaissance par laquelle nous savons qu'une chose est quand elle est, et qu'elle n'est pas quand elle n'est pas, comment la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas est-elle seulement possible? Comment ce qui n'est pas pourrait-il nous faire savoir qu'il n'est pas? En répondant à la question, Ockham fournit une analyse minutieuse. Pour qu'il y ait intuition d'une chose existante, il faut une connexion entre deux causes réellement distinctes et séparées: la chose elle-même d'une part, la connaissance de cette chose d'autre part. Dans le cas de la connaissance intuitive d'une chose non-existante, il ne demeure qu'une seule des deux causes partielles concourantes: notre connaissance. La difficulté semble disparaître. Mais Gilson refuse pourtant, à juste titre, d'y voir une réponse véritable: «Ce n'est guère une réponse, parce que la question était précisément de savoir comment il peut y avoir encore une connaissance intuitive là où il n'y a pas de chose»[8].

La réponse finale que donne Ockham, celle-là même qu'avait cernée Hochstetter, suppose que Dieu seul est en mesure de conserver en nous des

[6] The unity of philosophical experience, op. cit. p. 78. Nous comprenons bien que, derrière ces affirmations, se cache une conception théologico-philosophique de Dieu: Ockham privilégie la toute-puissance divine dans sa totale «nudité», en la séparant de l'idée de Dieu comme «summum bonum», telle que pourrait l'atteindre l'esprit humain; Dieu est absolument impensable, au moins à titre de fin. Cette conception de Dieu, qui subira de notables modifications qu'il faut encore étudier, aura d'importantes conséquences anthropologiques. Peut-on, par exemple, porter ce jugement à l'égard de Montaigne: «Dieu en tant que certitude de l'incertitude, dans la mesure où il est capable de suspendre à tout moment tout ordre, *rejette l'homme sur lui-même:* l'individu sceptique dans une extraordinaire solitude métaphysique, délié de tout attachement téléologique, trouve sa seule satisfaction dans l'observation de soi»? (IMBACH, op. cit. p. 113.)

Quoi qu'il en soit des recherches qui porteront encore sur cette tradition de théologie philosophique, l'arrière-fond de notre problème est esquissé, ainsi que son enjeu.

[7] OCKHAM, II Sent. q. 12–13. Opera Theologica V, New York 1981, p. 256.

[8] GILSON, op. cit. pp. 79–80.

intuitions de choses absentes, permettant de la sorte des jugements négatifs évidents. Nous n'avons pas à aborder ici le fondement d'une telle réponse, qui est le principe d'immédiateté: «Tout ce que Dieu produit par des causes secondaires, il peut le produire et le conserver immédiatement et sans elles»[9], ce qui nous conduirait à reconsidérer le problème de ce qu'on a pu appeler «l'absolutisme théologique»[10]. Néanmoins, s'en tenir à ce recours théologique, à cet article de foi: «Je crois en Dieu le Père tout-puissant», est un danger pour la valeur du seul type parfait d'évidence, celle qui est issue de l'intuition: «Si Dieu peut conserver en nous un objet qui n'existe pas en fait, avons-nous une preuve que notre monde n'est pas une grande production imaginaire derrière laquelle on ne peut trouver aucune réalité?»[11]

Le recours ockhamien à une forme de théologisme, qui reste à préciser, est patent pour Gilson: la toute-puissance divine, au sens où l'entend la foi catholique, est la possibilité de réaliser toute chose qui ne comporte pas de contradiction[12]; Dieu peut donc produire de manière séparée ce qui est logiquement ou formellement séparable, même si d'ordinaire l'une des choses séparables est produite en liaison intime avec l'autre. Rappelons ce texte célèbre, dont la problématique est héritée de Pierre d'Auriole, mais qu'Ockham traite de manière originale: «Il s'ensuit de là que la connaissance intuitive, tant sensitive qu'intellective, peut être connaissance d'une chose qui n'existe pas. Cette conclusion, je la prouve d'une autre manière que plus haut. Toute chose absolue, distincte selon le lieu et selon le sujet, peut de par la toute-puissance divine exister sans elle, car il ne semble pas vraisemblable que Dieu, s'il veut détruire une chose absolue existant dans le ciel, soit obligé de détruire une autre chose existant sur la terre. Mais la vision intuitive, tant sensitive qu'intellective, est une chose absolue, distincte de l'objet selon le lieu et selon le sujet. Comme si je voyais intuitivement une étoile existant dans le ciel: cette vision intuitive, soit sensitive soit intellective, est distincte de l'objet selon le lieu et selon le sujet; donc cette vision peut demeurer, l'étoile étant détruite; donc ...», etc.

«Il est aussi patent, à partir de ce qui vient d'être dit, que Dieu a une connaissance intuitive de toutes choses, que ces choses soient ou qu'elles ne soient pas, car c'est ainsi qu'il connaît avec évidence des créatures qu'elles ne sont pas quand elles ne sont pas, comme il connaît d'elles qu'elles sont quand elles sont.

Il est patent aussi que la chose non existante peut être connue intuitivement, dans la mesure où l'objet premier de cet acte n'existe pas, ce qui s'oppose à l'opinion d'autres philosophes; car la vision sensitive de la couleur peut être

[9] Quodlibet VI, q. 1. Pour les dénominations: «principe d'immédiateté» et «principe d'indépendance», cf. RUEDI IMBACH, Wilhelm Ockham, in: Klassiker der Philosophie, I, München 1981, p. 231.

[10] H. BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, passim.

[11] GILSON, op. cit. pp. 80–81.

[12] Cette *limitation logique* de la toute-puissance divine est étonnante, et permet à Ockham de maîtriser l'instrument conceptuel du «de potentia absoluta dei». Cette maîtrise disparaît avec certains de ses successeurs, en même temps que naît le refus de considérer l'esprit humain comme normatif. Laquelle des deux thèses conditionne-t-elle l'autre, de l'absolutisme théologique ou de l'humiliation de la raison? C'est là une recherche à entreprendre systématiquement.

conservée par Dieu, la couleur même n'existant pas; et cependant la vision se terminera à la couleur comme à son premier objet. Et il en va de même de la vision intellective»[13].

Allons plus loin. La connaissance intuitive serait alors produite sans la présence de l'objet. La question est de savoir s'il n'y a pas là une *contradiction,* qui est une limite objective à la toute-puissance divine, puisque l'intuition implique naturellement l'existence de son objet. La difficulté peut être surmontée si l'on sait que *l'assentiment,* qui est un jugement complexe, est dans ce cas précis un simple assentiment de croyance, produit en nous par Dieu, et qu'il n'est pas un assentiment évident, ce qui impliquerait alors une véritable contradiction[14]. Cependant, assentiment de croyance et assentiment évident sont de la même espèce: c'est donc un *fait* indéniable que l'on ne peut pratiquement pas distinguer la connaissance humaine normale de ce qu'elle est dans le cas de l'intervention divine: «Rien n'est nécessairement requis pour que la connaissance soit possible, que l'esprit et Dieu», surtout pas la chose extérieure[15].

On comprend que les historiens se soient passionnés pour ces affirmations annonçant le Dieu trompeur et le malin génie de Descartes[16]. On comprend surtout que les philosophes et les théologiens, déjà au temps d'Ockham, se soient inquiétés de telles «extravagances»[17]. Les conséquences *philosophiques* d'une telle position nous semblent plus importantes, même si, historiquement, l'enjeu théologique de la question de la vision béatifique a pu déterminer la position de bien des maîtres de l'université. Il faut concéder au Venerabilis Inceptor qu'on ne trouve dans ses œuvres aucune affirmation explicitement sceptique ou idéaliste à la manière de Berkeley: Ockham est fermement convaincu que l'intuition nous permet de saisir la chose qui existe réellement[18]; d'un autre point de vue cependant, il laisse ouverte la possibilité d'une intervention divine dans le cours naturel du processus cognitif.

Voilà, brièvement rappelée, l'interprétation qui fut contestée par bien des historiens, et notamment par le Père Boehner. A regarder de près les textes d'Ockham, il est bien évident que cette interprétation d'Etienne Gilson, si limpide en apparence, ne pouvait qu'être remise radicalement en question, non qu'elle fût absurde ou impensable, mais parce qu'elle ne tenait pas compte des dires d'Ockham lui-même. La réaction fut d'autant plus nette.

[13] I Sent. Prol. q. 1., Opera theologica I, New York 1967, pp. 38–39. On aura remarqué l'utilisation du second principe ontologique d'Ockham: le principe d'autonomie entre les choses absolues, c'est-à-dire individuelles. Ce qui, dans le thomisme, est conçu comme relation intentionnelle, est ici réifié en absolu. Pour Ockham, en effet, seuls subsistent l'individu et la qualité.

[14] Cf. Quodl. V, q. 5. Opera theologica IX, New York 1980, pp. 498–499.

[15] GILSON, op. cit. p. 82.

[16] Cf. parmi d'autres études: TULLIO GREGORY, Dio ingannatore et genio maligno, Nota in margine alle «Meditationes» di Descartes, Giornale critico della filosofia italiana 53 (1974) 477–516.

[17] Cf. J. LUTTERELL, Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam (de 1323), in: F. HOFFMANN, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler, Johannes Lutterell, Breslau 1941, pp. 11–12.

[18] GILSON, op. cit. p. 84.

L'interprétation de Boehner et de Day

L'un des mérites du Père Boehner dans ses réponses à Hochstetter et à Gilson, ainsi qu'à Pegis plus tard, a été de regrouper l'ensemble des textes ockhamiens sur la question. Nous nous contentons ici des grands axes de cette autre interprétation.

La difficulté, nous venons de le rappeler, vient du sens à donner à la connaissance intuitive; celle-ci, d'origine augustinienne, et reprise par Henri de Gand, puis par Duns Scot, a pour but de rétablir le lien sans médiation entre le sujet connaissant et l'objet, afin d'asseoir la connaissance sur la base stable et inébranlable de l'évidente certitude. Le projet d'Ockham est donc d'éviter toute espèce de doute conduisant à quelque forme de scepticisme que ce soit, «car si la réalité n'est pas saisie immédiatement, comment pourrons-nous jamais certifier que nous la saisissons bel et bien?»[19] Si tel est le sens véritable de la recherche ockhamienne – et Boehner, puis S. Day n'en doutent pas – on conviendra du caractère léger de la thèse voulant à tout prix présenter un Ockham porteur de germes sceptiques.

Précisons. La définition ockhamienne de la connaissance intuitive est dans la ligne de la philosophie scotiste, mais elle s'écarte de celle du Docteur Subtil sur un point central. Pour Scot, la connaissance intuitive ne porte jamais que sur une chose présente et existante, alors que la connaissance abstractive n'atteint pas la chose elle-même, mais plutôt sa similitude; c'est dire que la connaissance intuitive est formellement causée par la présence de l'objet; la relation est donc réelle et nécessaire[20].

Ockham, on le sait suffisamment, refuse cette distinction de Duns Scot, en montrant que les deux types de connaissance diffèrent par eux-mêmes, indépendamment de l'objet: «C'est pourquoi je dis que la connaissance intuitive et la connaissance abstractive diffèrent par elles-mêmes et non à cause de leur objet ni à cause de l'une quelconque de leurs causes, bien que par nature la connaissance intuitive ne puisse être sans l'existence de la chose qui est bien la cause efficiente, médiate ou immédiate, de cette connaissance.» Il suffit d'en tirer la conséquence: «Il en découle que la connaissance intuitive, tant sensitive qu'intellective, peut être connaissance d'une chose qui n'existe pas»[21].

Il faut ici interpréter la pensée d'Ockham, puisque, comme nous venons de le remarquer, c'est sur ces affirmations que s'appuient les opposants à cette philosophie: «C'est précisément cette thèse, écrit Boehner, qui a valu à Ockham le titre de sceptique et de destructeur de la scolastique; une thèse qui pourtant a

[19] Boehner, The notitia ..., op. cit. p. 223. Voir à ce propos l'œuvre de Junghans qui met en valeur les mérites de Boehner: H. Junghans, Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin 1968.

[20] La doctrine de Duns Scot est constante sur ce point: «actus abstractivus et intuitivus differunt specie, quia aliud est ibi movens; hic enim movet species similis rei; ibi autem movet res praesens in se.» Op. Ox. IV, d 49, q. 12, n. 6; éd. Vivès, Paris 1891 ss., XXI, 442. Cf. le dossier constitué par S. Day, op. cit. pp. 48–139.

[21] I Sent. Prol. q. 1; op. cit. p. 38.

été complètement incomprise par les critiques qui ont attribué cette étiquette à Ockham»[22].

Quelle est l'interprétation qui paraît la plus correcte? Il faut tout d'abord garder en mémoire que le problème est théologique selon Ockham, et non philosophique, car il concerne l'ordre surnaturel d'intervention divine: «C'est pourquoi il faut que la connaissance intuitive, par laquelle je sais qu'une chose n'est pas, lorsqu'elle n'est pas, soit une connaissance surnaturelle quant à sa production, sa conservation ou les deux ensemble»[23]. D'après les termes mêmes d'Ockham, cette intervention possible, surnaturelle, ne touche pas la connaissance naturelle et normale[24]. Pour soutenir une telle position, Boehner rappelle la preuve que nous avons citée plus haut, fondée sur la distinction des choses absolues que la toute-puissance divine peut faire exister séparément[25]. Comme l'existence de cette toute-puissance ne saurait être prouvée par la seule raison, c'est le raisonnement tout entier qui repose en dernière analyse sur une affirmation d'ordre *théologique*. La question n'est pas essentiellement philosophique. Il suffit, pour s'en convaincre, de se référer aux textes du *Quodlibet*[26] pour déceler l'origine strictement théologique de la question.

Dans le cas de la connaissance humaine, il n'y a pas, absolument parlant, «secundum se et necessario», de contradiction à l'existence d'une intuition sans objet; et puisque tout ce qui n'est pas contradictoire est attribuable à la toute-puissance divine, et que Dieu peut faire immédiatement tout ce qu'il produit au moyen des causes secondes, la connaissance intuitive n'implique pas la présence de l'objet. Dans l'ordre naturel, «pro statu isto», la connaissance intuitive implique la présence de l'objet, ce dernier étant la cause naturelle de celle-là, «mais cette impossibilité naturelle n'exclut pas une possibilité surnaturelle, c'est-à-dire que Dieu peut nous donner par grâce ce qu'il possède lui-même, entendons la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas ou qui n'est pas présente»[27].

Il reste un important problème à résoudre: comment la connaissance intuitive peut-elle produire des effets différents, voire contradictoires? En effet, elle permet tantôt l'affirmation évidente de l'existence d'une chose, tantôt l'affirmation évidente de sa non-existence.

La réponse est simple, en apparence tout au moins. La proposition évidente portant sur l'existence d'une chose dépend de deux causes partielles: la connaissance intuitive d'une part, l'objet présent d'autre part. Supposons que l'objet n'existe pas, mais que l'intuition soit produite ou conservée par la toute-puissance divine; l'absence de la seconde cause partielle suffit à modifier le jugement, qui sera alors un jugement évident, affirmant la non-existence d'une chose n'existant pas[28].

[22] Op. cit. p. 228.
[23] II Sent., q. 12–13, op. cit. p. 260.
[24] Sur la position de Ghisalberti à ce sujet, cf. L'intuizione ... op. cit. pp. 209, 211.
[25] Op. cit. p. 229. Cf. I Sent. Prol. q. 1; op. cit. pp. 38–39.
[26] Quodl. VI, q. 6: Utrum cognitio intuitiva possit esse de obiecto non existente.
[27] BOEHNER, op. cit. p. 231.
[28] Quodl. V, q. 5; op. cit. p. 496.

La connaissance intuitive donne ainsi naissance à des jugements, des assentiments qui ne peuvent être qu'évidents[29]: «Par conséquent, tout assentiment est infailliblement vrai, qui est fondé sur une connaissance intuitive parfaite portant sur un objet existant ou sur un objet non-existant (dans ce cas, elle est réalisée de manière surnaturelle). Aucune erreur n'est possible, car une erreur dans ce cas serait une contradiction manifeste»[30]. Laissons là l'analyse de l'intéressant *Quodlibet* V,5, pour retenir les principaux traits mis en lumière par Boehner dans son article:

1. Boehner défend l'infaillibilité de l'intuition.
2. La question de la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas est d'ordre théologique tout d'abord.
3. La connaissance intuitive d'un non-existant n'est possible que «de potentia absoluta dei» et non «naturaliter».
4. Le problème des propositions négatives ne concerne que le cas de la connaissance produite ou conservée par Dieu, l'objet étant absent.
5. Cette question de l'intuition d'un non-existant n'entrave pas le cours naturel de la connaissance.
6. Boehner ne distingue pas entre conservation et production par Dieu de la connaissance intuitive sans objet.
7. La distinction entre assentiment évident et assentiment de conviction, que nous n'avons pas rappelée, est aisée à établir sur le plan épistémologique.
8. Cette distinction est difficile sur le plan psychologique[31].
9. L'expérience indique suffisamment s'il y a évidence ou non.
10. Dieu peut produire une connaissance intuitive sans assentiment. Cette affirmation paraît néanmoins secondaire à Boehner.
11. En tout état de cause, l'objet produit la connaissance intuitive selon un ordre de causalité efficiente, et non formelle.
12. Dieu ne peut produire en nous une connaissance telle qu'une chose nous apparaisse présente avec évidence, alors qu'elle est absente, puisque cela serait contradictoire[32].
13. L'assentiment évident ne trompe jamais: Dieu même ne peut me tromper lorsque j'ai une intuition, «c'est pourquoi une connaissance qui est fondée sur une connaissance intuitive est à l'abri de toute intrusion de scepticisme naturel ou surnaturel. Ce n'est cependant pas le cas de tout assentiment[33].

[29] GORDON LEFF (op. cit., p. 28), qui soutient la valeur de l'intuition, essaie néanmoins d'expliquer en quoi certaines connaissances intuitives peuvent être *plus évidentes* et *plus certaines* que d'autres, comme le sont les connaissances intuitives de nos propres actes. La distinction des degrés de vérité est ingénieuse, quoique fondée avec légèreté. De toute manière, Leff s'oppose à l'optimisme de Boehner, et s'il accepte la validité de la connaissance intuitive, il en refuse l'infaillibilité. Une interprétation mieux assurée d'Ockham réclame une étude de la connaissance de soi à Oxford dans la première moitié du XIVe siècle.

[30] BOEHNER, op. cit. pp. 231–332.

[31] La distinction entre psychologie et épistémologie est très bien relevée par P. A. STREVELER, op. cit. p. 226: «Logical justification of knowledge claims is quite independent of the psychological certainty accompanying those claims.» Cf. BOEHNER, op. cit. p. 235.

[32] Cf. Quodl. V, q. 5, ad 1.

[33] BOEHNER, op. cit. pp. 234–235.

Telle est l'interprétation qui, visant à éviter toute issue sceptique, a recueilli le plus de suffrages de la part des historiens. Cela ne signifie pas que tous les savants qui se sont penchés sur la question partagent l'optimisme de Boehner, mais que la manière de voir du Père franciscain a conditionné toutes les interprétations, même celles qui furent hostiles à la pensée ockhamienne. Nous tâcherons de proposer une autre base à la recherche, qui n'élimine en rien les hypothèses boehnériennes.

Pourtant cette dernière interprétation paraît trop entière pour ne pas prêter le flanc à la critique; Ghisalberti parle même ici de simplification arbitraire[34]. Avant d'y venir, il faut encore considérer la position de S. Day, qui suit les grandes options de Boehner, dans cette même ligne d'interprétation. La seule contribution appréciable que Day apporte à ce qui vient d'être dit a trait à l'existence d'un jugement évident qui porte sur la non-existence d'une chose, jugement réalisé sur la base d'une connaissance intuitive d'ordre *naturel*. Sur ce point précis, Day corrige la lecture de Boehner. «Il semblerait, écrit-il, que, selon les principes d'Ockham, la connaissance intuitive est, même dans l'ordre naturel, d'une manière ou d'une autre la cause de l'assentiment évident à des jugements de *non-existence*»[35].

Cette précision n'est pas cruciale pour notre problème qui porte sur la connaissance des *non-existants,* alors que Day parle ici de jugement de *non-existence;* celle-là est immédiate, celui-ci est médiat: on peut affirmer «ad mentem Ockham» que «l'assentiment évident aux jugements de *non-existence* est basée *indirectement* sur la connaissance intuitive d'un *existant,* par une sorte d'inférence. Donc, bien qu'elle soit évidente, une telle connaissance ne saurait être *immédiatement* évidente»[36].

Nous pouvons sans autre analyse ajouter la correction de Day à la position de Boehner, et la retenir sous forme de deux conclusions:

14. La connaissance intuitive des *non-existants* n'est possible que «de potentia dei».
15. L'acte de donner son assentiment (évident) à un jugement de *non-existence* est valable tant sur le plan naturel que «de potentia dei».

Présentation critique d'une nouvelle interprétation

Il n'est pas question de passer en revue toutes les prises de position qui touchent à notre problème. Celle que nous abordons à présent, qui se dégage au travers de notes plus générales consacrées à l'ensemble de la première partie du Prologue des Sentences, mérite un intérêt particulier, surtout pour les conséquences que l'auteur, A. de Muralt, en tire par rapport à *l'ensemble* de la problématique ockhamienne. Notamment, elle situe la pensée d'Ockham moins à l'origine d'un courant sceptique, comme le pensaient Gilson ou Michalski,

[34] Op. cit. p. 205.
[35] Day, op. cit. p. 179.
[36] Ibid. p. 179, note 71. Boehner, op. cit. p. 239; cf. G. Leff, op. cit. pp. 19,23.

qu'à l'origine de la philosophie moderne résolument obnubilée par le sujet humain; l'analyse de A. de Muralt débouche sur la question du privilège à accorder au «je pense» et au moi. L'enjeu est d'importance.

Il s'agira de savoir si, en dernière instance, cette hypothèse d'interprétation et ses conséquences sont valables: «(...) il apparaît aussitôt que (la) composante métaphysique maîtresse (du système d'Ockham) – l'argument *de potentia absoluta dei* – ne trouve plus désormais à s'appliquer, que la toute-puissance divine ne peut pas, sans contradiction et tromperie, produire immédiatement la notitia intuitive de l'acte subjectif d'intelliger qui cause l'évidence de la proposition: *je pense,* et que par conséquent, dans ce seul cas, l'acte d'intelliger est spécifié et causé nécessairement par son objet. La seule notitia intuitive qui soit nécessairement notitia d'un existant est celle de l'acte subjectif de l'âme: Occam vient de découvrir et de fonder, sans l'avoir délibérément cherché, le privilège de ce *cogito* qui hante la philosophie moderne et inaugure son progressif appauvrissement»[37].

La proposition, on en convient, est alléchante pour un historien de la philosophie, quoiqu'elle soit polémique, et elle permet une vision nouvelle de la structure de la philosophie moderne. Reste à savoir si elle se défend et si elle est vraie.

Si, comme le pense de Muralt, le «cogito» jouit bien d'un véritable privilège chez Ockham, c'est que la connaissance intuitive du monde matériel et le jugement qui s'y rapporte ne bénéficient pas d'une parfaite évidence. C'est donc que, hormis le cas cité du «je pense», le système ockhamien est bel et bien entaché d'une veine sceptique. Or Boehner et Day viennent de nous convaincre dans un sens contraire? Quelle position adopter? Comment situer Ockham?

Rappelons les textes: «Mais la connaissance intuitive et la connaissance abstractive se distinguent de la manière suivante: la connaissance intuitive de la chose est cette connaissance en vertu de laquelle on peut savoir si la chose est ou si elle n'est pas. S'il arrive que la chose soit, aussitôt l'intellect juge que la chose est, et il conclut avec évidence qu'elle est, à moins qu'il soit empêché par hasard par quelque imperfection de cette connaissance. Et de même si cette intuition parfaite était conservée par la puissance divine à propos d'une chose non-existante, en vertu de cette connaissance incomplexe, l'intellect connaîtrait avec évidence que la chose n'est pas»[38].

Ce texte nous est familier. Mais nous pouvons suivre, à son propos, les problèmes soulevés par de Muralt dans son commentaire. Cette analyse, et celle de la suite du texte d'Ockham, pourront être mesurées à l'interprétation de Boehner.

A. «*La célèbre définition de la notitia intuitive* n'indique pas que le jugement, par la notitia intuitive, saisisse avec évidence (intentionnellement, dans une species signifiante et par mode d'adéquation) la chose existante, mais elle montre *à quelles conditions l'intellect sait avec évidence que la chose existe ou n'existe pas, c'est-*

[37] De Muralt, La connaissance intuitive ..., op. cit. p. 130.
[38] I. Sent. Prol. q. 1; op. cit. p. 31.

à-dire peut juger avec évidence ‹la chose ne pas être› (...)»[39]. Une telle affirmation entend que le critère sur lequel se fonde l'évidence du jugement est bien la connaissance intuitive. Il n'y a rien là que de très connu. De Muralt ne tient pourtant pas compte de la distinction entre une analyse qui se meut sur le plan *psychologique* et une analyse *épistémologique,* et l'auteur passe allègrement d'un plan à l'autre, contrairement à ce que proposait Boehner (cf. n. 7 et 8 des conclusions ci-dessus). En effet, lorsqu'on dit que la définition de l'intuition montre «à quelles conditions l'intellect sait avec évidence que la chose existe ou n'existe pas»[40], s'agit-il des *conditions de possibilité* que met en lumière l'épistémologie, ou s'agit-il des conditions de l'évidence *éprouvée* par le sujet dans son individualité? Dans les lignes citées, Ockham propose-t-il une *analyse,* où la connaissance intuitive serait postulée par l'évidence, ou bien propose-t-il un *critère* psychologique infaillible sur lequel l'individu puisse s'appuyer pour acquérir une évidence indubitable? De Muralt semble d'une part mener une enquête épistémologique, et d'autre part en tirer immédiatement des conséquences touchant à la conviction intime du sujet humain[41].

B. Elargissons la question: le recours à la toute-puissance divine est-il une simple hypothèse qui fonde épistémologiquement l'évidence de certaines connaissances? Ou bien est-il une hypothèse, voire une réalité, d'ordre théologique, comme semble le penser Boehner, qui donc concerne les conditions concrètes de la vie intellectuelle humaine? La réponse se révèle difficile. Nous ne pouvons tenter d'y répondre pour l'instant, mais il nous est loisible d'insister sur le fait que c'est autour de ce problème des différences entre épistémologie et psychologie que se dénouera l'imbroglio qu'Ockham a légué tant à ses successeurs ou opposants immédiats, qu'aux historiens contemporains.

C. De Muralt engage son analyse sur le plan *épistémologique* tout d'abord, et montre que, pour Ockham, une proposition évidente dépend, très diversement, de la causalité de la connaissance intuitive. Pour simplifier, nous pouvons dire: dans le cas des propositions *affirmatives,* l'évidence est suffisamment étayée par l'appréhension intuitive des termes incomplexes, et donc par la présence de la chose. Le problème se complique dans le cas des propositions *négatives;* et là, le point de vue de de Muralt rejoint celui de Boehner[42]: «Si au contraire il s'agit d'une *proposition négative,* on ne pourra plus remonter à une connaissance intuitive naturelle.» Dans ce cas, «aucune notitia intuitive naturelle ne peut causer l'évidence de la proposition négative. Il y a ici au sens fort, *de potentia absoluta dei,* une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas»[43]. Nous pourrions résumer cette doctrine par ces quelques lignes du *Prologue*: «La connaissance

[39] De Muralt, op. cit. p. 138.

[40] Ibid. p. 138.

[41] On peut se demander si la confusion entre les deux ordres épistémologique et psychologique n'est pas provoquée par Ockham: celui-ci donne-t-il en fait le *moyen* de distinguer explicitement les deux niveaux? Où pourrons-nous trouver la certitude psychologique de l'intuition? N'y a– t-il pas là une grave lacune dans l'ockhamisme?

[42] Cf. n. 6 des conclusions de Boehner.

[43] De Muralt, op. cit. p. 139.

intuitive de la chose et la chose causent le jugement que la chose est quand elle est, mais quand la chose n'est pas, alors la connaissance intutive sans la chose causera le jugement opposé»[44].

La conclusion de A. de Muralt est alors précisée: en dehors de la connaissance intuitive d'un objet absent ou inexistant, «il n'est pas pour Occam de possibilité de justifier une proposition négative». Ainsi «il ne s'agit pas pour la toute-puissance divine de donner à l'intellect l'évidence de l'existence d'une chose qui n'existe pas (Dieu n'est pas un Malin Génie), mais de fonder l'évidence humaine de la négation»[45].

D. Nous sommes donc au clair. En tout état de cause, on ne peut interpréter le recours à la toute-puissance divine comme une démarche philosophique, à la manière de Descartes, qui verrait l'intervention possible d'un Dieu trompeur: Ockham est très net à ce sujet, et la plupart des interprètes de sa philosophie en conviennent.

E. Boehner et de Muralt se rejoignent sur un autre point: l'un et l'autre voient dans l'hypothèse «de potentia dei» le fondement de l'évidence d'une proposition négative[46]. Nous devrons considérer plus avant cette conception: elle ne semble pas valable à Sebastian Day qui, on s'en souvient, avait corrigé Boehner sur ce point précis; elle ne semble pas valable non plus à Alessandro Ghisalberti; surtout, elle ne semble pas tenir face aux textes mêmes d'Ockham[47].

La discussion précise de ce dernier point aura partie liée avec cette affirmation de A. de Muralt qui rejoint encore Boehner: «L'argument *de potentia absoluta dei* est introduit ici comme une hypothèse à propos d'une notitia intuitive causée d'abord par une chose existante et présente, puis conservée par Dieu après la disparition de cette chose. Occam montrera, avec quelques hésitations, en 2 S, q. 15, E, qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas et la notitia intuitive d'une chose absente ou qui n'existe plus, c'est-à-dire entre la production par Dieu de la première et la conservation par Dieu de la seconde»[48].

F. A. de Muralt insiste ensuite sur un aspect déterminant pour la compréhension de l'hypothèse historique en question: la substitution, «de potentia dei», de la causalité divine à l'efficacité de la cause naturelle n'est possible que dans l'ordre de l'efficience, et non dans l'ordre de la causalité formelle[49].

Il semble que de telles affirmations de la part d'Ockham le situent dans une ligne philosophique anti-aristotélicienne bien définie, et débouchent sur ce qui me semble être le fond de la question ockhamienne: l'hypothèse de la toute-puissance divine serait une manière détournée d'exprimer la réalité de la spécification par soi de l'acte de connaissance, indépendant du corrélat noématique. Notre ultime et principal objet de recherche est donc de savoir si nous assistons avec Ockham à l'un des grands moments historiques de la rupture de l'inten-

[44] Op. cit. p. 71.
[45] De Muralt, op. cit. pp. 139–140.
[46] Cf. n. 4 des conclusions de Boehner.
[47] Cf. Leff, op. cit. p. 19.
[48] De Muralt, op. cit. p. 140.
[49] Cf. Ockham, I Sent. Prol. q. 1, op. cit. p. 35.

tionnalité dans l'ordre de la connaissance, comme par ailleurs dans l'ordre du vouloir. Il faut donc savoir si l'on peut souscrire à cette thèse de M. de Muralt: «De même que la distinction formelle des degrés métaphysiques pourrait devenir, si Dieu le voulait, une séparation réelle, ce qui se vérifie de la matière et de la forme, de même la toute-puissance divine pourrait faire que l'âme humaine, pour connaître, ne subisse pas l'efficience de son objet et que son acte de connaître soit spécifié de soi.

«L'argument *de potentia dei* prend ici sa valeur métaphysique plénière. Le point de vue qu'elle introduit est celui-là même de la création selon laquelle l'âme est créée absolument, indépendamment de son statut possible. Il définit donc pour Occam le point de vue de l'essence et permet de faire apparaître la quiddité en soi de la chose (ici la connaissance évidente), ce que l'examen empirique du statut actuel de celle-ci exclut. *De potentia absoluta dei,* c'est-à-dire absolument, du point de vue de l'essence de l'âme humaine telle qu'elle est en tant que créée immédiatement par Dieu, la chose n'est donc pas la cause efficiente de la notitia intuitive, et la notitia intuitive intellective est sans notitia intuitive sensitive»[50].

Il y aurait ainsi un scepticisme de fond chez Ockham, qui ne pourrait être mis en lumière *que* par l'hypothèse de la toute-puissance divine. Sur le plan naturel, c'est-à-dire de fait – ou «de potentia ordinata dei» –, nous n'avons aucun moyen d'isoler l'acte subjectif de son objet corrélatif: c'est *un fait* que toute connaissance est connaissance *de* quelque chose. Pourtant l'essence de l'âme serait ainsi structurée que *de droit* elle échappe à tout spécification de l'acte par l'objet. Seule exception à cette structure: le *«je pense»,* où *l'expérience intime* montre la limite de l'hypothèse de la toute-puissance face au rocher stable et solide de la subjectivité humaine.

Nous aimerions peut-être souscrire à cette thèse, passionnante, et quelque peu grisante pour l'esprit, parce qu'elle donne une vision totale et, malgré toutes les nuances, simplifiée de la problématique inaugurée dans ces années du XIVe siècle; elle assure en outre une vision unifiée d'une partie de l'histoire de la philosophie moderne. Mais il ne s'agit encore que d'une *hypothèse* de travail que nous propose de Muralt. Bien plus, elle ne semble pas valoir contre l'analyse de Boehner et les précisions de Day. A. Ghisalberti reste même perplexe à l'égard de ces quelques interprétations: «L'exégèse ne tient pas, surtout parce que la problématique ne se réduit pas à cette vision de de Muralt»[51].

Présentation critique de l'analyse de Ghisalberti

L'étude récente d'Alessandro Ghisalberti se rapproche au maximum des textes et décèle avec le plus de perspicacité la position exacte d'Ockham: on y voit une synthèse des différentes autres études, qui se distance aussi bien de l'apologie de Boehner que de la critique radicale de M. de Muralt. Nous en retiendrons les principales conclusions.

[50] De Muralt, op. cit. p. 144.
[51] Ghisalberti, op. cit. p. 214, note 24.

Un texte connu de la *Reportatio* donne cette définition de l'intuition: la connaissance intuitive est cette connaissance incomplexe au moyen de laquelle «l'on connaît que la chose est quand elle est et qu'elle n'est pas quand elle n'est pas»[52]. C'est la seconde partie de la définition qui pose problème: «De la même manière, par la connaissance intuitive, je peux juger que la chose n'est pas, lorsqu'elle n'est pas. Mais cette connaissance ne peut pas être par nature, parce qu'une telle connaissance n'existe jamais, et n'est jamais conservée par nature, sauf si l'objet est présent et existant»[53]. La citation semble donner raison à de Muralt et Boehner: seule la toute-puissance divine est en mesure de fonder le jugement négatif; Dieu peut, de par sa toute-puissance, conserver une connaissance intuitive qui était naturelle à l'origine, et permettre ainsi un jugement négatif: «cet objet n'existe plus». Bien plus, l'intervention divine hypothétique est possible non seulement dans le cas de la *conservation,* mais aussi dans celui de la *production* de la connaissance intuitive: «C'est pourquoi il faut que la connaissance intuitive, par laquelle je sais qu'une chose n'est pas, lorsqu'elle n'est pas, soit une connaissance surnaturelle quant à sa production, ou sa conservation, ou les deux ensemble»[54].

Laissons le détail de l'analyse: ce qui importe, dans ce premier texte, c'est une double distinction, *clairement* affirmée par Ockham:

a. Le problème de la connaissance intuitive doit être considéré à un double niveau: celui, *naturel,* qui implique l'existence et la présence de la chose; celui, *surnaturel,* impliquant la toute-puissance divine. Cette première distinction est, pour nous, établie avec assurance depuis les études de Boehner.

b. L'autre distinction fait le départ entre la *conservation* de l'intuition, «de potentia dei», et la *production* par la toute-puissance, de cette même intuition. Sur ce point précis, l'analyse de A. de Muralt est discutable[55]. Nous y reviendrons.

Si nous prenons le *Quodlibet* V, q. 5, ce texte permet de tirer au clair le cas de l'intuition qui soutient le jugement évident de la non-existence d'une chose. D'après Ghisalberti, et ce point me paraît capital, l'analyse que propose Ockham, qui distingue entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, se fonde sur un donné *de l'experience interne* et de l'évidence des propositions que nous formulons. En effet, Ockham *postule* l'existence de deux types de connaissance en fonction de deux types de jugements possibles, l'un étant évident et l'autre non. La fameuse distinction ockhamienne aurait donc ainsi un fondement dans une *introspection portant sur notre manière de connaître,* introspection indirecte si l'on veut, celle-ci ne portant pas directement sur les connaissances incomplexes, mais sur les types d'assentiment. En d'autres termes, je connais avec évidence le type d'assentiment que «j'éprouve», et de là je postule les conditions de sa possibilité: la connaissance intuitive, ou la connaissance abstractive. Ces deux types d'assentiments, appelés «évidence» pour l'un et «croyance» pour l'autre, sont analysés avec précision dans le *Quodlibet* V, q. 5.

[52] Op. cit. p. 256.
[53] Op. cit. p. 259.
[54] Ibid. op. cit. p. 260.
[55] Cf. DE MURALT, op. cit. p. 140; cf. G. LEFF, op. cit. p. 20.

Nous nous souvenons en effet de la position d'Ockham: pour tout jugement évident, il faut considérer deux causes *partielles* concourantes: la première est la connaissance intuitive, la seconde est la chose elle-même. L'intuition peut ainsi donner naissance à deux jugements contradictoires, selon que l'autre cause partielle, la chose, est présente ou ne l'est pas. La connaissance intuitive de la chose *et* la présence de la chose produisent ensemble un jugement évident positif; la connaissance intuitive en l'absence de la chose produit, seule, un jugement négatif. Cette analyse n'est pas en contradiction avec le texte de la *Reportatio*, puisque la connaissance intuitive sans la présence de la chose, ne peut être *produite* naturellement[56].

Dans ce même texte, Ockham répond à une objection que Chatton avait soulevée: après ce qui vient d'être affirmé, faudrait-il avouer que Dieu ne peut pas causer en nous un acte de connaissance où nous apparaît présente une chose qui, en fait, est absente?[57] La réponse d'Ockham est sans ambiguïté: Dieu ne peut causer une telle *évidence,* car il y aurait alors contradiction; Dieu ne peut, sans contradiction, causer une connaissance évidente produisant l'assentiment à la proposition qui énonce la présence d'une chose qui, en fait, est absente. Au contraire, Dieu peut seulement causer une *croyance* (actum creditivum), qui ne suppose pas une connaissance intuitive, mais bien une connaissance abstractive. La valeur de l'intuition est donc sauve: «Néanmoins, Dieu peut causer un acte de croyance, par lequel je crois que la chose absente est présente. Mais je dis que cette croyance est une connaissance abstractive et non une connaissance intuitive; et c'est par un acte de foi de ce type qu'une chose peut apparaître présente, lorsqu'elle est absente; et ce n'est pas par un acte évident»[58].

On aura remarqué que l'objection et la réponse portent sur la question de la *présence* de la chose; une autre objection met l'accent sur *l'existence,* ou la non-existence de la chose. Ghisalberti a bien relevé cette différence et ce qu'elle implique[59]: la discussion sur la connaissance intuitive d'un non-existant se situe à un double niveau; en effet, la question de *l'origine divine* de l'intuition est distincte de la question de *la définition* de l'intuition. Rappelons, et le texte de la *Reportatio* est clair, que la connaissance intuitive ne peut être produite naturellement sans la présence de la chose; une telle production n'est possible que «de potentia absoluta dei». Cela ne signifie pas qu'il en soit de même dans le cas de la *conservation* de l'intuition lorsque l'objet est seulement absent, ou n'existe plus. Il

[56] Quodl. V, q. 5; op. cit. p. 496.

[57] Cette objection montre bien qu'Ockham n'a jamais conçu de manière simpliste l'intuition d'une chose qui n'existe pas: il ne conçoit pas la toute-puissance comme celle d'un Dieu trompeur. Et sa réponse à l'objection de Chatton le montre. Cf. Quodl. V, q. 5; op. cit. pp. 496, 498.

[58] Quodl. V, q. 5, op. cit. p. 498. Cette première réponse, ainsi que celle à la deuxième objection, porte sur la question de la *présence* – ou l'absence – de la chose, et non sur le problème de son *existence* – ou de sa non-existence. Seule la quatrième objection, suivie de sa réponse, et qui est fort semblable à la première, met l'accent sur l'existence ou la non-existence de l'objet. Voici le contenu de l'objection: supposons que telle blancheur n'existe pas; l'intuition donne l'évidence du jugement: «cette blancheur n'existe pas»; mais Dieu pourrait donner l'évidence du jugement opposé. Il y a là une contradiction manifeste. Ockham n'a aucune peine à répondre à cette objection comme il l'avait fait pour la première.

[59] GHISALBERTI, op. cit. p. 214, note 24.

faudra certes en expliquer encore les conditions de possibilité, mais la différence est patente: production et conservation ne sont pas deux actes semblables.

Nous comprenons par conséquent que les interprétations de Boehner et de Muralt ne tiennent pas devant cette analyse des textes; de Muralt affirmait que la toute-puissance divine était la seule explication, et le seul fondement, du jugement négatif. Cette affirmation était fondée sur le jugement suivant: «Occam montrera, avec quelques hésitations, en 2 S, q. 15, E, qu'il n'y a pas de différence radicale entre la ‹notitia intuitive› d'une chose qui n'existe pas, et la ‹notitia intuitive› d'une chose absente ou qui n'existe plus, c'est-à-dire entre la production par Dieu de la première et la conservation par Dieu de la seconde»[60]. La problématique est en fait plus complexe, puisque ces deux aspects de production et de conservation sont bel et bien distingués chez Ockham, comme nous le verrons encore mieux plus loin. La critique radicale de M. de Muralt ne semble donc pas tenir sur ce point. Mais d'autre part, l'optimisme de Boehner est également écarté, qui éliminait sans autre le problème posé par Hochstetter et Gilson.

Pour avoir une vision plus exacte de ce noeud philosophique, il faut d'une part approfondir et préciser cette distinction entre la production et la conservation par Dieu de la connaissance intuitive. Le texte du *Quodlibet*, d'autre part, s'il exclut définitivement l'hypothèse d'un Dieu trompeur, ne donne *aucun* renseignement précis sur les conditions *psychologiques* concrètes permettant le jugement négatif; les conditions de possibilité y sont étudiées sur un plan purement épistémologique, elles ne sont pas décrites dans les conditions réelles et vécues de la conscience subjective. Seul le premier point, hélas, est traité par Ghisalberti. Précisons successivement ces deux problèmes.

1. Production et conservation de l'intuition

Quelles sont donc les différences entre la production et la conservation de la connaissance intuitive? Le texte du *Prologue des Sentences* annonce la problématique du *Quodlibet*, en notant que la connaissance intuitive n'est que la cause partielle d'un jugement évident, celui-ci pouvant donc être affirmatif ou négatif, selon que la seconde partielle, la chose, existe ou n'existe pas.

Partons de la conservation: «De la même manière, si une telle connaissance parfaite d'une chose non-existante était *conservée* par la puissance divine, au moyen de cette connaissance incomplexe, on connaîtrait avec évidence que cette chose n'existe pas»[61]. Ockham maintient donc ici et la *valeur* de la connaissance intuitive, et la possibilité d'une intuition se conservant *après* la disparition de l'objet[62].

Ghisalberti le remarque bien[63]: il y a là une distinction implicite entre une connaissance intuitive d'un chose dont on n'a *jamais* eu d'intuition naturelle, et

[60] De Muralt, op. cit. p. 140.
[61] Ockham, I Sent. Prol. q. 1; op. cit. p. 31.
[62] Ibid. p. 39.
[63] Op. cit. p. 217.

une connaissance intuitive d'une chose qui perdure à la destruction de l'objet, mais qui est issue d'une connaissance d'une chose *antérieurement* présente. Seul ce second type d'intuition assure un fondement au jugement *évident,* le premier type d'intuition ne donnant naissance à *aucun assentiment*[64].

Selon Ghisalberti, s'il y a distinction entre nos deux types de jugement – l'un évident, l'autre non évident – au *terme* du processus, c'est que la différence se trouve déjà *à l'origine:* «En fait, autre est l'intuition d'une chose qui n'est jamais entrée dans l'horizon de la présence au sujet connaissant, et qui est donc intégralement produite par la force de la toute-puissance divine; autre est l'intuition d'une chose, qui a pris source de manière tout à fait naturelle dans la chose elle-même, et dont la conservation se présente comme une intuition, par mode surnaturel, même quand la chose n'existe plus»[65].

La conséquence est claire, qui concerne la validité de l'intuition: dans le cas de la *production* par Dieu de la connaissance intuitive, il n'y a aucun moyen de produire un jugement *évident* de non-existence, puisque l'objet réel n'est *jamais* entré dans la sphère de connaissance du sujet; il peut bien y avoir une intuition, et produite intégralement «de potentia dei», il n'y aura jamais, au terme, un jugement évident. Et s'il s'agit de porter tout de même un jugement, de donner son assentiment, celui-ci ne sera pas une évidence, mais une opinion, une croyance, un «actum creditivum». Le cas de la *conservation* par Dieu de la connaissance intuitive est différent; en effet, le jugement de *non-existence* peut alors être évident puisqu'il repose, en dernière analyse, sur une intuition d'un objet originellement présent[66].

Que conclure de l'analyse de Ghisalberti, qui paraît bien plus proche de la pensée d'Ockham?

a. Il peut y avoir, sur le plan naturel de l'intuition imparfaite, une évidence de la non-existence d'une chose n'existant pas. Contrairement à ce que pensait de Muralt, ce n'est pas l'hypothèse «de potentia dei» qui fonde en dernière instance le jugement négatif.

[64] Il n'est pas du tout contradictoire qu'une intuition ne produise pas un jugement, celui-ci n'étant pas impliqué comme conséquence nécessaire de la connaissance intuitive: si l'intuition est postulée nécessairement par l'existence d'un jugement évident, l'inverse n'est pas vrai; c'est le sens de la réponse à la troisième objection du Quodl. V, q. 5: il n'y a pas de contradiction dans le fait que la vision intuitive existe – «de potentia dei» – indépendamment de la non-existence d'un objet, tant qu'il n'y a pas de *jugement.* Voilà la raison épistémologique fondamentale pour laquelle Dieu ne peut produire un jugement erroné *évident,* mais qu'il peut en produire l'intuition, c'est-à-dire la connaissance incomplexe antérieure. Bref, la connaissance incomplexe intuitive et le jugement sont épistémologiquement distincts. Quodl. V, q. 5; op. cit. p. 499. I Sent. Prol. q. 1; op. cit. p. 70.

[65] GHISALBERTI, op. cit. p. 217.

[66] On peut pousser plus loin l'analyse, et s'intéresser à la manière dont se conserve cette connaissance intuitive. Pour l'expliquer, Ghisalberti a recours à la distinction ockhamienne entre connaissance intuitive parfaite et connaissance intuitive imparfaite. La première produit l'évidence d'un jugement portant sur l'existence ou la non-existence d'une chose. La seconde produit l'évidence d'un jugement portant sur l'existence *passée* d'une chose. Par cette analyse, Ghisalberti montre que la structure de l'évidence, *naturelle,* portant sur une chose passée, est tout à fait analogue à la structure de l'évidence, *surnaturelle,* portant sur une chose détruite.

b. Sur le plan *surnaturel,* l'hypothèse «de potentia dei» ne peut pas procurer l'assentiment évident à l'existence d'une chose qui n'existe pas. Dieu peut seulement, sous peine de contradiction, se substituer à l'une des causes partielles: la connaissance intuitive. Les historiens qui ont cru voir dans le Dieu ockhamien le malin génie ou le Dieu trompeur de Descartes ont bien tort.

c. Les deux niveaux, naturel et surnaturel, ne viennent pas interférer.

d. La valeur de l'intuition est donc sauve, comme le pensait Boehner, et l'on ne voit plus pourquoi on a pu dire que le «cogito» possède un privilège quelconque. La brillante et séduisante interprétation de A. de Muralt semble perdre de sa valeur, mais il faut alors interpréter différemment les textes où Ockham parle de l'intuition des actes du moi.

2. *Vers une recherche nouvelle: de l'épistémologie à la psychologie*

Il me semble néanmoins que l'une des questions *majeures,* pourtant suggérée par Ghisalberti, n'a pas été traitée, et c'est là notre deuxième problème. Les divers auteurs ont tous abordé *un seul* aspect de la question: il s'agit de savoir à quelles *conditions* un jugement évident est possible. Et sur ce point la réponse d'Ockham est sans équivoque: seule une intuition rend possible un assentiment évident.

Il faut rappeler que, «de potentia absoluta», Dieu peut *produire* une connaissance intuitive, mais indépendamment de la non-existence de l'objet, et qui ne conduit pas à une jugement évident; c'était la réponse à la troisième objection du *Quodlibet* V, q. 5: «Il n'y a pas contradiction qu'il y ait vision de la chose, et que cependant par cette vision je ne juge ni de l'existence ni de la non-existence de la chose, parce que Dieu peut produire une vision sans aucun assentiment de ce type; mais cela ne peut advenir par nature.» En d'autres termes, la connaissance intuitive n'est pas une cause qui produit *nécessairement* un jugement évident; elle n'en est pas la cause obligée. Bien plus, dans ce cas précis, si un jugement peut néanmoins être posé, celui-ci ne peut être qu'une croyance ou une opinion, un «actum creditivum».

Nous concédons volontiers à Ockham, ainsi qu'à ses meilleurs interprètes, que la connaissance intuitive ne peut donner naissance à un jugement faux, non évident, et cela même «de potentia absoluta dei». Dans ce sens, il semble que Hochstetter, Gilson et plus récemment de Muralt, se soient trompés. En effet, supposons une intervention divine qui *produise* (et non seulement conserve) une connaissance d'une chose qui en fait n'existe pas: ou bien cette connaissance est *intuitive,* mais ne donne naissance à aucun jugement, ou bien elle n'est pas intuitive, mais abstractive, et le jugement qui la suit n'est qu'une opinion non évidente (actum creditivum). Toute autre solution serait contradictoire, et l'on peut gloser indéfiniment sur cette question, elle reste solidement affirmée par Ockham. De fait, le Dieu (hypothétique) ockhamien n'a pas la moindre possibilité de tromper le jugement humain. Dieu n'est pas trompeur, non pour des raisons théologico-morales à la manière cartésienne, mais pour raison de contra-

diction: il est contradictoire pour un homme de jouir d'une intuition et de ne pas bénéficier de l'infaillibilité lorsqu'il juge avec évidence[67].

En fait, le problème est ailleurs. Et l'on s'étonne que l'attention des historiens n'y ait pas porté davantage, malgré les judicieuses remarques de Léon Baudry[68]. L'analyse que nous venons de proposer est valable, mais sur le plan *épistémologique* seulement: la connaissance intuitive est la condition de possibilité nécessaire de l'évidence. Pourtant, sur le plan *psychologique,* la question reste entière: comment puis-je moi-même savoir que mon jugement est évident? On ne saurait répondre que mon jugement est évident parce que la connaissance qui le produit est intuitive, car si cela est vrai épistémologiquement, c'est l'inverse qui est vrai psychologiquement: c'est parce que mon jugement est *évident* que je peux dire que la connaissance qui en est à l'origine est une intuition. Il est clair, et Ockham n'a jamais affirmé le contraire, que l'introspection ne donnera jamais une connaissance *directe* de la connaissance intuitive, celle-ci ne pouvant être établie que régressivement par rapport à un jugement évident. Sur le plan psychologique, la question n'est donc pas de savoir si j'ai une intuition ou pas, mais de reconnaître que mon jugement concret, celui que je suis en train de poser, est évident ou ne l'est pas. Le jugement que je pose est-il, *en fait,* un jugement évident, ou n'est-il qu'une croyance, une opinion, un «actum creditivum»? Pour y répondre, aucune considération abstraite, d'ordre épistémologique, sur la connaissance intuitive, n'apportera une aide quelconque. Le seul recours est *l'expérience intime:* comment suis-je *certain* de mon évidence? Quelle est le critère vécu de ma certitude?

Notre enquête se déplace donc ailleurs[69]: il s'agit moins d'étudier abstraitement les conditions épistémologiques, logiques de la *vérité* que de connaître les

[67] Si cette analyse est exacte, la réponse de G. Leff (op. cit. p. 28; ci-dessus, note 29) qui voit des degrés dans l'évidence, en refusant l'infaillibilité de l'intuition, n'est qu'une position hypothétique qu'il faut abandonner. Le «certius et evidentius» du cogito ne peut plus être cherché comme un privilège épistémologique, où l'intuition de soi serait plus parfaite. Il faut plutôt considérer le cogito dans son privilège *psychologique* de certitude, toute intuition étant, en soi et par définition, identique, même «de potentia absoluta dei»: la *vérité* ne comporte pas de degrés, ce qui n'est pas le cas de la *certitude*.

[68] Léon Baudry, Lexique philosophique d'Ockham: études et notions fondamentales, Paris, 1958, p. 177: l'auteur avait, en effet, déjà remarqué cette «grave lacune» dans la pensée d'Ockham: «Malheureusement, il ne nous dit pas comment nous pouvons savoir que c'est, dans ce cas, d'une connaissance abstractive et d'une simple croyance qu'il s'agit.» La réponse que G. Leff propose est une pure supposition: «The answer must surely be that since such a belief could only occur supernaturally the means of identifiying it would also be through God's power; and just as naturally man can be said to have faith in what he does not know evidently, so he could supernaturally» (op. cit. p. 24). Là encore, l'hypothèse est ingénieuse, mais trop légère pour être maintenue.

[69] P. A. Streveler prétend que la distinction entre logique et psychologie doit être considérée chez Ockham en mettant l'accent sur la logique et l'épistémologie. Je pense qu'on aurait tort de mépriser l'aspect psychologique. «Logical justification of knowledge claims is quite independent of the psychological certainty accompanying those claims» (op. cit. p. 226). Jusque-là nous pouvons suivre l'auteur, comme nous l'avons dit. La question reste entière de savoir si l'on peut souscrire à cette autre prise de position: «It seems to me that this problem is easily solved, however, by insisting that we need not be able to be certain that we have genuine knowledge concerning particular state of affairs in order for us to have that knowledge» (op cit. p. 231). Le problème mérite d'être approfondi.

conditions concrètes de la *certitude* que j'ai d'être dans le vrai. La logique ne me donne que les conditions de possibilité en général; comme telle, elle aura besoin de l'enquête psychologique: car pour savoir si j'ai une connaissance intuitive, il faut d'abord être certain de l'évidence de mon jugement; je peux certes savoir à quelles conditions doit répondre l'évidence pour être possible; il reste à poser que, de fait, une telle évidence est possible; et pour le savoir, il faut observer introspectivement si une telle évidence s'est réalisée ou se réalise effectivement. S'il en est ainsi, c'est qu'Ockham aurait alors compris que la vérité ne peut passer que par le relai intérieur de la personne[70], que la question des degrés du savoir n'est pas affaire de vérité, mais question de certitude.

La question est à présent rigoureusement précisée: étant donné la distinction entre épistémologie et psychologie, peut-on affirmer que le problème de la vérité, et de l'évidence, est d'ordre logique et non psychologique? Est-ce exact de penser que l'assurance intérieure, la certitude, le doute ou la croyance, sont des états psychologiques qui n'ont absolument rien à voir avec la connaissance, la vérité et leurs conditions objectives? «Mais tout cela est très embrouillé, écrit Streveler, parce que l'assurance, la certitude, le doute ou la croyance n'ont rien à faire avec la connaissance ou la vérité. Ockham élimine d'emblée cette absurde ‹régression à l'infini› qui est le résultat lorsque nous pensons que, pour connaître, nous devons connaître que nous connaissons; il l'élimine en rendant la question de la ‹connaissance› indépendante de la question de la ‹certitude›»[71]. La question de la vérité peut-elle être traitée indépendamment de la question de la certitude? Quelle a été la position d'Ockham?

Ce qu'il faut montrer pour soutenir notre hypothèse, c'est que la question ockhamienne n'est pas seulement épistémologique, mais qu'elle se pose avec force sur le plan psychologique. Il faut étudier la manière dont Ockham essaie par tous les moyens d'éviter la régression à l'infini dont parle Streveler, mais dans l'ordre de la *certitude* cette fois, pour trouver un point stable au-delà duquel on ne puisse plus remonter. Cela veut dire que, lorsque Ockham parle de connaissance qui est «plus évidente» et «plus certaine»[72], il n'entend pas une vérité qui serait plus certaine qu'une autre: nous avons montré qu'un jugement est évident, sans degrés, lorsqu'il s'appuie sur une connaissance intuitive de n'importe quel type; les degrés de connaissance existent dans l'ordre de la *certitude*. Tel est le privilège du «cogito»: le sujet connaissant jouit d'un statut privilégié, car je peux y utiliser toutes les analyses *logiques* précédentes, et les vérifier expérimentalement sur le plan psychologique. De Muralt n'a pas distingué ces deux plans d'étude. Ce qu'il a fort bien vu au contraire, c'est le privilège *psychologique* dont jouit le «cogito»[73].

[70] Il est intéressant de remarquer qu'un auteur préoccupé de spiritualité, et qui ne connaissait manifestement pas directement l'œuvre d'Ockham, le cite néanmoins aux côtés de François d'Assise, Jean de la Croix, et d'autres, comme témoin de ces quelques grands maîtres qui n'ont accepté la vérité que lorsqu'elle révélait son paradoxe à l'intérieur du cœur humain. Cf. J. SULIVAN, Dieu au-delà de Dieu, Paris 1982, p. 41.

[71] P. A. STREVELER, op. cit. pp. 232–233.

[72] Cf. OCKHAM, I Sent. Prol. q. 1; op. cit. p. 43.

[73] DE MURALT, op. cit. passim. Ici aussi BAUDRY a fait œuvre de pionnier, et il est surprenant qu'on n'ait pas suivi davantage les indications précieuses de ce savant: «Or, parlant de

Il faut donc concentrer la recherche sur la connaissance de soi. Comment celle-ci jouit-elle d'un statut à part, privilégié, dans l'optique d'Ockham? Pour le montrer, il faut certes revenir aux textes mêmes du Venerabilis Inceptor. Mais il me paraît indispensable d'aller plus loin; puisque le problème de la connaissance de soi était très disputé à l'Université d'Oxford dans les années 20 et 30 du XIVe siècle, ce que disent les grands auteurs, notamment Chatton et Wodeham, dans le prolongement de l'ockhamisme, serait d'un immense secours pour résoudre notre difficulté d'interprétation: ceux-là même qui ont côtoyé Ockham seront des jalons permettant de fixer plus précisément l'itinéraire de la pensée ockhamienne. Cette méthode, régressive, semblera à beaucoup un modèle d'étude peu rigoureux; elle fournit néanmoins des résultats appréciables.

Mais pour progresser dans cette connaissance d'Ockham, il faut retracer l'histoire de la connaissance de soi, depuis Thomas d'Aquin jusqu'au milieu du XIVe siècle[74].

la connaissance que nous avons de nos états intérieurs, Ockham nous dit qu'elle est la plus évidente, la plus certaine de toutes celles qui ont des vérités contingentes pour objet (...). Devons-nous entendre qu'opposant la connaissance intuitive de nos états intérieurs à la connaissance intuitive des choses extérieures Ockham répute la première infaillible et la deuxième non exclusive du doute? On ne saurait l'affirmer» (op. cit. p. 177). Notre hypothèse du privilège psychologique semble plus riche que la réponse de G. Leff, que nous avons critiquée (note 29), mais elle n'est encore qu'une hypothèse qui exige une confirmation et une vérification systématique. Tel est notre projet.

[74] A propos des problèmes traités dans cet article, on consultera également: J. F. BOLER, Intuitive and abstractice cognition, in: N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, pp. 460–478.