La connaissance intuitive du néant et l'évidence du "je pense" : le rôle de l'argument de potentia absoluta dei dans la théorie occamienne de la connaissance

Autor(en): **Muralt, André de**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **36 (1976)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883215

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

La connaissance intuitive du néant et l'évidence du «je pense»

Le rôle de l'argument de potentia absoluta dei dans la théorie occamienne de la connaissance

Introduction, traduction et commentaire du Prologue des Sentences de Guillaume d'Occam

par André de Muralt

Le texte d'Occam, traduit ici pour la première fois en français, tiré du *Prologue* des *Sentences*, q. 1, 1 (Edition de Lyon, D, a 1 r°; N, a 2 r°, sqq., jusqu'à KK, a 5 r°), ainsi que le commentaire qui l'accompagne, présente un ensemble doctrinal de la plus haute importance pour la compréhension de la pensée occidentale. Il introduit certaines des thèses principales qui n'ont cessé d'animer la recherche philosophique ultérieure.

D'une part, Occam élabore une théorie de la connaissance spécifiée de soi, indépendante de son objet, et laisse entrevoir, au gré d'une théologie de la toute-puissance divine aux conséquences parfois scabreuses, la possibilité d'un savoir empirique a priori.

D'autre part, explicitant les conséquences de sa doctrine, il développe une forme de *cogito* dont la certitude est indépendante de tout enracinement dans l'expérience sensible.

La physique nouvelle de l'*impetus*, première forme de physique mécanique et quantitative, n'allait pas tarder à tirer profit de la critique occamienne et de ses prolongements plus ou moins fidèles. Et la philosophie elle-même découvrira dans l'évidence indubitable du «je pense» occamien la parade efficace au scepticisme que pouvait introduire dans la pensée la théologie de la toute-puissance divine. En bref, la philosophie moderne tenait là les deux perspectives principales de son système: l'idée d'une physique mathématiquement formalisable et l'idée d'une métaphysique purement rationnelle.

Face à la poussée de ce nouveau mode de pensée physique, l'aristotélisme ne sut pas réagir comme ses principes le lui auraient permis. Au lieu de donner la théorie du type d'intelligibilité propre à la physique quantitative, il préféra composer, dans le sens de la structure de pensée scotiste, et récupérer ainsi, tel Suarez, l'acquis occamien. Ses meilleurs représentants, il est vrai, avaient assez à faire à combattre les principes philosophiques du *Venerabilis Inceptor* et leurs multiples conséquences théologiques. La science apprit dès lors à se développer indépendamment, sinon en opposition à la philosophie et à élaborer elle-même, à chacun de ses nouveaux succès, ses fondements

épistémologiques dans la ligne de son type propre d'intelligibilité. La philosophie elle-même se retira dans l'analyse, à terme stérile, du *cogito*, quitte à se mettre, dans ses moments de mauvaise conscience, à la remorque des sciences, exactes, puis «humaines», qu'elle avait condamnées à se développer sans elle. Dans l'une et l'autre perspectives, l'esprit troquait l'unité contre l'univocité.

Guillelmi de Occam, Venerabilis Inceptoris,

PROLOGI SENTENTIARUM QUAESTIO PRIMA

Ex Lugduno pridie ydus septembris huius anni 1496

[D] Je dis que la notitia évidente est la notitia de quelque complexe vrai, notitia susceptible (nata) d'être suffisamment (sufficienter) causée médiatement ou immédiatement à partir de (ex) la notitia des termes incomplexes.

[N] Je dis donc à la question que je n'entends pas précisément traiter de la notitia évidente scientifique, mais de la notitia évidente en général (in communi)[1]*.

Ces choses étant vues, je procéderai à propos de la question de la manière suivante.

Premièrement je montrerai que notre intellect, en fonction de son état actuel (pro statu isto), peut avoir deux notitiae incomplexes distinctes spécifiquement à l'égard du même objet présenté (praesentati) sous la même raison (ratione) : l'une d'elles peut être dite intuitive, l'autre abstractive[2].

Deuxièmement qu'une telle notitia double à l'égard de Dieu sous la raison propre de la déité est possible.

Troisièmement que chacune d'elles est séparable de l'autre.

Quatrièmement je conclurai de là que la notitia abstractive de la déité est possible au voyageur (viatori).

Cinquièmement je répondrai à la forme de la question.

Sixièmement je susciterai quelques doutes et les résoudrai.

[O] Pour démontrer la première conclusion, j'introduirai en pré-

---

* Les notes renvoient au *commentaire* qui suit la présente traduction.

ambule quelques distinctions et conclusions, ensuite je prouverai la conclusion visée principalement.

Voici donc la première distinction[3]. Parmi les actes de l'intellect, il y a deux actes, dont l'un est appréhensif, à l'égard de tout ce qui peut terminer l'acte de la puissance intellective, que cela soit un complexe ou un incomplexe, car nous n'appréhendons pas seulement des incomplexes, mais aussi des propositions, des démonstrations, nécessaires ou possibles, et d'une manière universelle tout ce qui est regardé (respiciuntur) par la puissance intellective.

L'autre peut être dit acte judicatif, par lequel l'intellect non seulement appréhende l'objet, mais aussi assentit à celui-ci ou le rejette (dissentit). Et cet acte est seulement à l'égard d'un complexe. Car nous ne donnons notre assentiment à rien sinon à ce que nous estimons vrai et nous ne refusons notre assentiment à rien sinon à ce que nous estimons faux. Et ainsi il est patent (patet) qu'à l'égard d'un complexe, il peut y avoir un acte double, à savoir un acte appréhensif et judicatif.

Cela est prouvé ainsi : quelqu'un peut appréhender une proposition et cependant ne lui donner ni lui refuser son assentiment, comme cela est patent dans les propositions neutres, par lesquelles quelqu'un ne donne ni ne refuse son assentiment, sinon elles ne seraient pas neutres pour lui. De même, un profane (laicus) ignorant le latin peut entendre beaucoup de propositions en latin auxquelles il ne donne ni ne refuse son assentiment. Et il est certain que l'intellect peut assentir à une proposition et rejeter une autre[4]. Donc.

[P] Voici la deuxième distinction[5]. De même qu'à l'égard d'un complexe, il y a deux actes, de même à l'égard d'un complexe il y a deux habitus correspondants, à savoir l'un qui incline à l'acte appréhensif, l'autre à l'acte judicatif. Cette distinction est manifeste, car quelqu'un, après beaucoup d'appréhensions d'une proposition qui est neutre, se sent plus incliné à appréhender et cogiter cette proposition qu'auparavant. Il a donc un habitus inclinant à l'acte appréhensif. Qu'il y ait un habitus inclinant à l'acte judicatif, cela est patent par ce que dit le philosophe dans l'*Ethique à Nicomaque*, VI, 3 et 6, où il pose l'habitus de science et l'habitus d'intelligence.

[Q] La première conclusion de ce préambule[6] est donc que l'acte judicatif à l'égard d'un complexe présuppose un acte appréhensif à

l'égard du même. Cette conclusion est prouvée, parce qu'aucun habitus n'incline à l'acte d'un autre habitus sinon par l'intermédiaire de son acte propre auquel il incline premièrement. Cela est patent par un exemple: l'habitus du principe n'incline jamais à l'acte de science (sciendi) à l'égard d'une conclusion sinon par l'intermédiaire de son acte propre [d'intelligence] du principe, auquel il incline. Mais l'habitus appréhensif incline à l'acte judicatif. Donc premièrement il incline à son acte propre d'appréhension, et par conséquent ces actes sont simultanés, et un tel acte appréhensif peut être sans l'acte judicatif, mais l'inverse n'est pas vrai. L'acte appréhensif est donc antérieur naturellement, et ainsi l'autre le présuppose. La mineure est évidente par l'expérience (experientiam). Car posons que quelqu'un d'abord pense fréquemment à une proposition neutre pour lui, de sorte qu'il soit promptement incliné à penser à cette proposition neutre pour lui et qu'ensuite il commence à lui donner son assentiment, il se sentira, après ce premier assentiment, prompt à assentir à cette proposition et à penser [de cette manière] à elle. Mais cette promptitude, il ne l'aura pas précisément (praecise) par quelque habitus laissé par cet unique assentiment, car, s'il n'avait jamais pensé à cette proposition auparavant, il ne serait pas incliné [à assentir] aussi promptement. Il aura donc cette promptitude, au moins partiellement, de l'habitus acquis auparavant à partir d'actes appréhensifs, au moment donc où l'habitus appréhensif incline à son acte propre.

Contre cette conclusion on peut objecter, premièrement qu'alors il y aurait dans le même intellect deux actes d'intelliger simultanés; secondement, que la mineure de la raison principale est fausse, parce que, quand quelque habitus incline à l'acte d'un autre habitus, l'acte du premier habitus est la cause suffisante de l'acte du second. Un exemple le manifeste: de ce qu'en effet l'habitus du principe incline à l'acte de la conclusion, il suit bien que l'acte [d'intelligence] du principe est la cause suffisante de la science de la conclusion. Si donc l'habitus appréhensif incline à l'acte judicatif par l'intermédiaire de son acte propre, l'acte appréhensif est la cause suffisante de l'acte judicatif, et ainsi quiconque appréhenderait quelque proposition, aussitôt lui donnerait ou lui refuserait son assentiment, ce qui est manifestement faux. La troisième objection est que la preuve de cette mineure ne vaut pas. Car, celui qui d'abord agite (cogitat) fréquemment une proposition neutre pour lui et ensuite lui donne son assentiment, ce

n'est pas en vertu (virtute) de l'habitus premièrement acquis à partir d'actes appréhensifs qu'il donne son assentiment à cette proposition, mais en vertu de telle proposition en vertu de laquelle il assentit pour la première fois à cette proposition [neutre], parce qu'il n'a pas [maintenant] un principe d'où suivrait cette proposition, qu'il n'aurait pas eue auparavant, ni quelque autorité ni quelque raison, à cause de laquelle il assentit maintenant pour la première fois. Ainsi l'habitus premièrement acquis n'incline pas à l'acte d'assentir, car si celui [qui assentit] ne se souvenait pas des prémisses ou de l'autorité à cause de laquelle il assentit maintenant pour la première fois, il ne serait pas incliné à assentir, mais seulement à penser appréhensivement à cette proposition.

[R] A la première objection, je dis et concède que dans le même intellect il y a plusieurs actes d'intelliger simultanés, et ceci est vrai non seulement des actes ordonnés les uns aux autres, comme il est évident de l'acte appréhensif et de l'acte judicatif, mais aussi des actes disparates, comme il sera dit plus tard.

Je prouve cette conclusion générale: tout acte postérieur naturellement à un acte d'amour est distinct réellement de l'acte antérieur naturellement à ce même acte d'amour. Mais Pierre peut aimer Sortes et savoir (scire) qu'il aime Sortes. Cet acte de savoir terminé à ce complexe: «Pierre aime Sortes» est naturellement postérieur à cet acte d'aimer, parce que l'acte d'aimer peut être sans lui, alors que l'inverse n'est pas vrai. Donc l'acte d'aimer est naturellement antérieur à cet [acte de savoir] et cet acte de savoir est simultané à l'acte d'aimer. Mais l'acte d'aimer présuppose la notitia incomplexe de Sortes, ou quelque autre, et il est simultané à celle-ci. Donc ces trois actes sont simultanés, les deux [extrêmes] dans l'intellect, celui du milieu dans la volonté. C'est pourquoi je concède que deux actes de l'intellect peuvent être simultanément dans l'intellect.

A la deuxième objection, je nie la majeure: [l'acte du premier habitus] n'est pas cause suffisante, parce qu'il est cause partielle. Cela est patent, car l'habitus d'une prémisse, par l'intermédiaire de son acte propre, incline à l'acte de savoir (sciendi) la conclusion. Et cependant cet acte n'est pas cause suffisante, mais il l'est bien avec l'acte de l'autre prémisse. Aucune des deux cependant ne suffit par soi. Et généralement il suffit que [l'acte de l'habitus premier] soit au moins cause médiate partielle. Cela est évident de l'habitus par rapport au terme et de l'acte de la conclusion.

A la troisième objection, je dis que celui qui a un habitus acquis à partir d'actes précédant l'assentiment, assentit bel et bien par la suite en vertu d'un principe ou d'une autorité en vertu de laquelle il a assenti pour la première fois, mais non pas totalement, partiellement cependant. Car, s'il regardait de la même manière au principe et à l'autorité et s'il n'avait jamais auparavant pensé à cette proposition, il est manifeste qu'il ne pourrait assentir à celle-ci aussi facilement qu'[il peut le faire] après avoir acquis un habitus intense à partir des actes précédant [la judication]. Donc l'habitus [y] fait quelque chose.

[S] C'est pourquoi il faut savoir que, pour l'intellect, assentir à une conclusion en vertu de quelque chose, peut être entendu de deux manières: soit que cette autre chose soit la cause de l'assentiment, et ainsi en vertu de tel acte appréhensif l'intellect assentit à telle conclusion, même immédiatement, comme l'intellect en vertu de Dieu, est dit assentir à telle conclusion, parce que Dieu est la cause effective d'un tel assentiment. (Et selon certains [dans ce cas] aussi l'intellect est cause effective de cet assentiment); soit que l'intellect assentisse à une conclusion en vertu d'autre chose, qu'il considère comme ce à quoi il assentit davantage, et ainsi il n'assentit pas en vertu de quelque acte appréhensif. Il n'en reste pas moins cependant que l'acte appréhensif est cause effective de cet assentiment.

[T] De ce qui vient d'être dit suit la seconde conclusion[7]. Que tout acte judicatif présuppose dans la même puissance la notitia incomplexe des termes, parce qu'il présuppose un acte appréhensif et que l'acte appréhensif à l'égard de quelque complexe présuppose la notitia incomplexe des termes, selon le Commentateur, III *De anima*, commentaire 21, où, distinguant deux actions de l'intellect, la formation et la foi, il dit: «Les choses dans lesquelles se trouvent le vrai et le faux, c'est-à-dire les intelligés (intellecta) dans lesquels se trouvent la vérité et la fausseté, il y a en elles quelque composition de l'intellect matériel qui intellige premièrement les simples.» Et ensuite il ajoute: «L'intellect en effet intellige premièrement les simples, ensuite compose ceux-ci.» A partir de cette autorité, il est patent que l'intellect ne peut former ni appréhender aucune proposition s'il n'a pas intelligé auparavant les simples, c'est-à-dire les incomplexes. De même, dans le commentaire 22, le Commentateur dit: «Que [l'intellect

matériel] fait que ces intelligés simples soient un par composition, après qu'ils furent multiples; l'intellect matériel en effet considère les intelligés simples, compose les semblables et divise les dissemblables. Il faut donc que la vertu appréhendant les simples et les composés soit la même.»

[U] Troisième conclusion[8]. Que nul acte de la partie sensitive n'est la cause immédiate, prochaine, ni partielle ni totale, de quelque acte judicatif de l'intellect même. On peut se persuader de cette conclusion, car la raison par laquelle pour quelque acte judicatif suffisent les [intelligés] qui sont dans l'intellect comme causes prochaines et immédiates, est la même pour tout acte judicatif. Mais pour certain acte judicatif, suffisent comme ses causes prochaines les [intelligés] qui sont dans l'intellect, à savoir pour la conclusion. Car s'il y a dans l'intellect l'acte de savoir (sciendi) les prémisses, aussitôt la conclusion est sue. Donc pour tout acte judicatif suffisent les [intelligés] qui sont dans l'intellect comme causes prochaines. De plus, du fait que les causes qui sont dans l'intellect suffisent, il est vain d'en poser d'autres[9].

[X] Ceci posé, je prouve la première conclusion comme suit[10]. Toute notitia incomplexe de certains termes qui peut être la cause de la notitia évidente d'une proposition composée de ces termes, est distincte spécifiquement (secundum speciem) de la notitia incomplexe de ces mêmes termes, qui, de quelque manière qu'on l'entende, ne peut être la cause d'une telle notitia évidente de la même proposition. Cela est patent, car les choses qui ont la même raison et sont également parfaites, peuvent dans le même sujet également disposé avoir un effet de même raison, selon les *Topiques*, VII, 1, 151 b 36. Mais il est certain que l'intellect peut avoir une notitia incomplexe tant de Sortes que de la blancheur, en vertu de laquelle il ne peut connaître avec évidence si Sortes est blanc ou non, ainsi que l'expérience le montre. En plus de cette notitia incomplexe, l'intellect peut avoir une notitia intuitive [de ces mêmes termes] en vertu de laquelle il peut connaître avec évidence que Sortes est blanc (s'il est blanc). Donc l'intellect peut avoir deux notitiae incomplexes de ces termes, dont l'une peut être cause de la notitia évidente de cette proposition contingente, et l'autre non, de quelque manière qu'on l'entende. Donc [ces deux notitiae incomplexes] sont distinctes spécifiquement.

Cela est confirmé par le Philosophe[11], *Premiers Analytiques* II, 21,

67a 39–b1, où il dit: «aucun sensible, dans la mesure où il est hors de la portée des sens (extra sensum), n'est connu de nous», et *Ethique à Nicomaque*, VI, 3, 1139 b 21–22: «il en va autrement des contingents; dans la mesure où ils se produisent hors du sens, nous ne savons pas
5 s'ils sont ou ne sont pas». Mais de ces autorités il appert que du sensible il peut être, aussi dans notre état actuel (pro statu isto) dont parle le Philosophe, une notitia incomplexe en vertu de laquelle on peut savoir avec évidence s'il est ou s'il n'est pas, [c'est le cas du sensible perçu par le sens]. Et cependant il est certain qu'il en va autre-
10 ment du sensible et du contingent quand il est hors de la portée du sens (extra sensum) et de sa considération; [alors], l'intellect peut avoir une notitia incomplexe en vertu de laquelle il ne peut pas savoir avec évidence s'il est ou s'il n'est pas.

Et l'on ne peut valablement dire que la notitia incomplexe des
15 termes ne suffit pas à la connaissance (notitia) évidente d'une telle vérité contingente, mais qu'une autre notitia est requise. Car il est manifeste que cette proposition: la blancheur est, ne dépend pas ni ne présuppose une autre notitia que la notion (notionem) en vertu de laquelle nous pouvons la savoir. Car cette autre notitia serait ou
20 nécessaire ou contingente. Elle ne saurait être nécessaire, car du nécessaire ne suit pas le contingent, ni contingente, car pour la même raison cette notitia contingente dépend de la seule notitia de ses termes, ou il y aurait régression à l'infini.

C'est pourquoi il faut dire que pour une vérité contingente, suffit
25 la seule notitia de son ou de ses termes (alicuius vel aliquorum). Et cependant il est manifeste que de ces termes il peut être une notitia incomplexe qui laisse ignorer leur vérité. Et c'est pour cette raison qu'à l'égard des termes [d'une vérité contingente] il est deux notitiae incomplexes spécifiquement distinctes.

30 Contre cette démonstration, on peut objecter qu'elle ne vaut pas[12]. Car elle ne prouve rien sinon que des extrêmes de la proposition contingente, ou de ce qui est emporté (importatis) par ces extrêmes, il peut y avoir pour nous une double notitia telle. Mais elle ne prouve pas que ces deux notitiae soient intellectives, c'est-à-dire subjective-
35 ment dans l'intellect. Il suffit en effet que l'une soit sensitive, celle en vertu de laquelle on peut savoir avec évidence une telle vérité contingente, et que l'autre soit dans l'intellect, celle en vertu de laquelle une telle vérité contingente ne peut être sue avec évidence.

Cela est prouvé, car, quand les extrêmes ou ce qui est emporté

ou signifié (significata) par les extrêmes, sont connus sensiblement, une telle vérité contingente peut être connue avec évidence. Quand au contraire ils ne sont pas connus sensiblement, mais par l'imagination ou l'intellect, alors cette vérité contingente ne peut être connue
5 avec évidence. Et c'est de ces deux notitiae, l'une par le sens extérieur, l'autre par l'intellect ou par l'imagination, que parlent les autorités citées. Cela est confirmé par le Philosophe, *Métaphysiques*, E, 1, 1025b 11 (?), et le Commentateur, dans le commentaire 13, textes où l'un et l'autre affirment que les singuliers ne nous sont pas manifestement
10 connus s'ils sortent de la portée des sens (recedunt a sensu). C'est pourquoi le Commentateur dit: «lorsque le senti est sorti de la portée du sens, il reste sa seule information dans l'âme, mais non de telle sorte que soit certain qu'il est, après qu'il est sorti de la portée du sens. Aussi bien les sensibles n'ont-ils pas de définition, car, après
15 être sorti de la portée du sens, ils n'ont qu'une probabilité (existimatio)». Semblablement le Commentateur dit, dans son commentaire 24 à l'*Ethique à Nicomaque*, VI: «nous accueillons les contingents quand ils viennent dans la puissance et nous les voyons sensiblement en tant que présents». De ces citations il appert que les sensibles sont
20 manifestes par la seule notitia sensitive, quant à la vérité contingente qui peut être dite d'eux.

Cette objection ne vaut pas[13], car à la connaissance (notitia) d'une vérité contingente ne suffit pas la notitia intuitive sensitive. Mais il faut poser en plus de celle-ci la notitia intuitive intellective. Et c'est
25 pourquoi, si l'intellect a une notitia incomplexe des extrêmes, ou de ce qui est signifié par les extrêmes d'une telle vérité contingente, il donne son assentiment à celle-ci quand les extrêmes, ou les signifiés des extrêmes, sont perçus sensiblement, et quand les extrêmes ne sont pas perçus, l'intellect n'assentit pas à la vérité contingente. Pour cette
30 raison il faut que l'intellect ait une notitia incomplexe des extrêmes autre quand ceux-ci sont perçus sensiblement que quand ils ne le sont pas.

Cela est patent de par tous les préambules. Car il a été dit auparavant que la formation de la proposition dans l'intellect présuppose la notitia incomplexe des termes selon le Commentateur. Donc,
35 pour la même raison, la connaissance (notitia) évidente d'une vérité [contingente] présuppose une notitia intuitive en soi et il ne suffit pas de la seule notitia intuitive sensitive. De même qu'à la formation de la proposition par l'intellect ne suffit pas la seule notitia sensitive des termes, ou de ce qui est signifié par eux.

Semblablement il est patent que nul acte de la puissance sensitive n'est la cause prochaine et immédiate à l'égard de l'acte judicatif. Donc si l'intellect ne peut juger que la chose est ou n'est pas que lorsque le sensible est senti sensiblement et s'il ne le peut autrement, il faut qu'il ait en soi-même quelque chose qui soit antérieur (praevium) à ce jugement, et qu'il n'avait pas auparavant, et cela ne peut être qu'une notitia qu'il n'avait pas auparavant et qu'il a seulement [maintenant]. Donc. Cela est confirmé par le Commentateur, De anima, III, commentaire 22 in principio, où il dit: «si ces singuliers intelligés sont [des aspects] des choses qui sont susceptibles (natae) d'être dans le temps, dans le temps passé et dans le temps futur, alors l'intellect avec ces choses intellige le temps dans lequel elles sont, puis il compose le temps avec elles et juge que ces choses furent ou seront». Le Commentateur ajoute: «les vérités et les faussetés n'affectent pas seulement les propositions dans lesquelles le prédicat est un nom, mais aussi celles dans lesquelles le prédicat est un verbe». Par ces autorités il est patent que la seule notitia intuitive intellective suffit au jugement comme sa cause prochaine, de telle sorte que l'intellect a à connaître les singuliers, c'est-à-dire le temps de cette chose-ci et de cette chose-là, comme le sens. Ce qui ne peut être sans notitia intuitive comme il sera dit ailleurs. Donc.

Par là, il apparaît, par rapport aux autorités citées, que de telles vérités contingentes ne peuvent être sues au sujet de ces sensibles que quand ceux-ci tombent sous le sens, car la notitia intuitive intellective des corps sensibles, selon notre statut actuel (pro statu isto), ne peut être sans la notitia intuitive sensitive des mêmes[14], et ainsi la notitia intuitive sensitive n'est pas superflue, bien que la seule notitia intuitive intellective suffirait s'il était possible qu'elle fût naturellement, selon notre statut actuel, sans la notitia intuitive sensitive. Ce qui se produit dans les anges et dans l'âme séparée, où à la connaissance (notitia) évidente de telles vérités n'est pas requise une autre notitia intuitive sensitive, ainsi qu'il sera dit par la suite.

Si l'on dit que la notitia intuitive intellective n'est pas détruite à la cessation d'un acte sensitif et que par conséquent une vérité contingente pourrait être connue avec évidence touchant un sensible sans la sensation de celui-ci, je dis en solution que, de même qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce que lors d'un changement corporel, infirmité ou sommeil, l'intellect cesse tout acte intellectuel, de même il n'y a pas d'inconvénient que lors de la cessation de l'acte de sensation du sens

extérieur, la notitia intuitive intellective du même [objet] cesse [elle aussi].

J'argumente deuxièmement, quant à la démonstration principale, comme suit[15]. Soit un intelligible, pouvant être appréhendé seulement par l'intellect, mais nullement sensible. Tantôt une notitia incomplexe suffit à la connaissance (notitia) évidente de la vérité contingente qui peut être posée à son sujet, tantôt une notitia incomplexe du même ne suffit pas. [Je dis donc que cet intelligible] peut être connu par l'intellect selon deux connaissances spécifiquement distinctes. Mais les affections, les intellections, les plaisirs, les tristesses sont intelligibles et nullement sensibles, et quelque notitia incomplexe de ceux-ci suffit à connaître (notitia) avec évidence s'ils sont ou ne sont pas, et quelque notitia incomplexe ne suffit pas. Donc.

La mineure est prouvée quant à sa première partie, parce que chacun expérimente (experitur) en soi qu'il intellige, aime, se réjouit, s'attriste, et cette connaissance (notitia) puisqu'elle est à l'égard du contingent, ne peut être tirée de propositions nécessaires; il faut donc qu'elle soit tirée soit d'une notitia incomplexe des termes (ou de ce qui est emporté par les termes), soit de quelque notitia complexe contingente, laquelle est tirée de la notitia incomplexe des termes (ou de ce qui est impliqué par les termes), soit il y aura régression à l'infini dans ces contingents. La troisième possibilité est exclue: il faut qu'il y ait arrêt (statum) dans de telles choses. Si la deuxième possibilité se présente, il faut soit que cette proposition contingente ait quelque terme qui puisse être tiré de quelque sensible, soit qu'elle n'en ait aucun. Le premier cas ne peut se produire. Car il n'est pas de proposition au sujet de quelque sensible d'où suive nécessairement que la délectation est dans la volonté, ainsi qu'il apparaîtra ailleurs, et par conséquent il n'est pas de proposition contingente telle, en vertu de laquelle il puisse être connu avec évidence que tel homme aime. Si le deuxième cas se produit, la thèse est acquise, à savoir que la seule notitia incomplexe des termes purement intelligibles (mere intelligibilium) suffit à la connaissance (notitia) évidente de telle vérité contingente. La première possibilité également pose la thèse.

La seconde partie de la mineure est manifeste, car, pas plus que dans le cas de quelque sensible, il n'y a d'inconvénient à ce que quelqu'un ignore de quelque intelligible s'il est ou n'est pas, et que cependant il ait une notitia incomplexe de celui-ci. C'est pourquoi si l'intellect

dans un premier temps voyait le plaisir de l'autre et ainsi était certain de la délectation de l'autre, aussi bien que de la sienne propre, il n'y aurait aucun doute qu'après cette délectation, il en aurait [ensuite] la notitia, et douterait cependant de son existence, bien que cette délectation fût, ainsi qu'il en va de quelque sensible d'abord vu puis intelligé. Ce raisonnement prouve qu'à l'intellect est possible une double notitia à l'égard des purs intelligibiles (mere intelligibilium), alors que le raisonnement précédent prouve que de fait, selon notre état actuel (de facto in statu isto) l'intellect a ces mêmes deux notitiae à l'égard des sensibles.

Le dernier raisonnement peut être confirmé par le Bienheureux Augustin, *De trinitate*, XIII, I, où il dit: «la foi que chacun voit en son cœur s'il croit, ou ne voit pas s'il ne croit pas, nous la connaissons autrement: non pas comme nous connaissons les corps, que nous voyons avec nos yeux corporels et auxquels nous pensons, même en leur absence, par les images que nous tenons par la mémoire, mais comme les choses que nous ne voyons pas» [Texte altéré par Occam]. A partir de cette autorité, il est patent que la foi qui n'appartient à aucun sens du corps, comme le déclare Augustin, peut être connue par une notitia qui suffit à juger si elle est ou si elle n'est, et par une autre notitia qui ne suffit pas. Donc deux notitiae incomplexes spécifiquement distinctes sont possibles à son sujet.

[Z] Je dis donc quant au premier article que de l'incomplexe il y a une double notitia, dont l'une peut être intuitive et l'autre abstractive[16]. Que les autres veuillent appeler cette notitia-là intuitive [également], je ne m'en préoccupe pas, car j'entends prouver seulement, de manière principale, que de la même chose l'intellect peut avoir deux notitiae incomplexes spécifiquement distinctes.

Or il faut savoir que la notitia abstractive peut être entendue de deux manières: selon la première, elle considère quelque chose d'abstrait à partir de (a) beaucoup de singuliers, et ainsi la connaissance (cognitio) abstractive n'est rien d'autre que la connaissance de quelque universel abstrait de beaucoup. De cela il sera question plus tard. Si l'universel est une véritable (vera) qualité existant subjectivement dans l'âme, ce qui peut être soutenu avec probabilité, il faut concéder qu'il peut être vu intuitivement et que si l'on prend la notitia abstractive dans ce sens, elle est identique à la notitia intuitive.

Selon la seconde manière, la connaissance (cognitio) abstractive

est entendue selon qu'elle abstrait de l'existence et de la non-existence et des autres conditions contingentes qui surviennent (accidunt) à la chose ou sont dites (praedicantur) de la chose. Non pas que par la notitia intuitive soit connu quelque chose qui ne soit pas connu par la notitia abstractive, car le même, totalement et sous la même raison, est connu par l'une et l'autre notitia.

Mais la notitia intuitive et la notitia abstractive se distinguent de la manière suivante[17]: la notitia intuitive de la chose est telle notitia, en vertu de laquelle peut être su si la chose est ou si elle n'est pas. S'il arrive (sit) que la chose soit, aussitôt l'intellect juge que la chose est (rem esse), et il conclut avec évidence qu'elle est, à moins qu'il soit empêché par hasard par quelque imperfection de cette notitia. Et de même, si cette notitia parfaite était conservée par la puissance divine à propos d'une chose non existante, en vertu de cette notitia incomplexe, l'intellect connaîtrait avec évidence que la chose n'est pas.

Semblablement, la notitia intuitive est telle[18]: quand certaines choses sont connues dont l'une inhère à l'autre, l'une est distante de l'autre selon le lieu ou est relative à l'autre d'une autre manière, aussitôt, en vertu de la notitia incomplexe de ces choses, l'intellect saurait si la chose inhère ou non, si elle est distante ou non, et il en va de même pour les autres vérités contingentes, à moins que cette notitia soit trop faible ou qu'elle soit empêchée en quelque manière. Ainsi par exemple, si Sortes dans la vérité de la chose est blanc, la notitia de Sortes et de la blancheur en vertu de laquelle peut être connu avec évidence que Sortes est blanc, peut être dite notitia intuitive. Et de manière universelle toute notitia incomplexe d'un terme ou des termes [d'une proposition], d'une chose ou de [plusieurs] choses, en vertu de laquelle peut être connue avec évidence quelque vérité contingente, surtout (maxime) au sujet d'une [chose] présente, est une notitia intuitive.

De son côté, la notitia abstractive[19] est cette notitia en vertu de laquelle au sujet d'une chose contingente ne peut être su avec évidence si elle est ou si elle n'est pas. Et de cette manière, la notitia abstractive abstrait de l'existence et de la non-existence, car par elle ne peut être su avec évidence de la chose existante qu'elle est et de la chose non existante qu'elle n'est pas, par opposition à la notitia intuitive. Semblablement, par la notitia abstractive, aucune vérité contingente, surtout (maxime) au sujet d'une [chose] présente, ne peut être connue avec évidence, ainsi qu'il est patent de fait: quand est

connu Sortes et sa blancheur, en son absence, en vertu de cette notitia incomplexe, ne peut être connu avec évidence que Sortes est ou qu'il n'est pas, qu'il est blanc ou qu'il n'est pas blanc, qu'il est distant d'un tel selon le lieu ou non, et il en va de même des autres vérités contingentes. Et pourtant il est certain que ces vérités peuvent être connues avec évidence.

En effet toute notitia complexe des termes (ou des choses désignées par eux, signatarum)[20] se réduit ultimement à la notitia incomplexe des termes (ou des choses signifiées par eux). Donc ces termes ou ces choses peuvent être connus par une autre notitia que celle en vertu de laquelle ne peuvent être connues avec évidence telles vérités contingentes. Et cette notitia est la notitia intuitive, par laquelle commence la *notitia experimentalis*[21]. Car, de manière universelle, celui qui peut acquérir une expérience (experimentum) de quelque vérité contingente, a, par l'intermédiaire de celle-ci, au sujet d'une vérité nécessaire [consécutive], quelque notitia incomplexe de l'un des termes ou de la chose, que n'a pas celui qui ne peut expérimenter (experiri) ainsi. Et, de même que selon le Philosophe, *Métaphysiques*, A, 1, 890b 27, et *Postérieurs Analytiques*, II, 19, 100a 3, la science des sensibles, qui est acquise par l'expérience (dont le Philosophe parle lui-même), commence par le sens et la notitia intuitive sensitive des sensibles, de même, de manière universelle, la notitia scientifique, acquise par expérience, de ces purs intelligibles (mere intelligibilium), commence par la notitia intuitive de ceux-ci. Il faut cependant savoir que parfois, à cause de l'imperfection de la notitia intuitive, qui est très imparfaite et obscure, ou à cause d'autres empêchements de la part de l'objet ou de la puissance cognitive, il peut arriver (accidere) qu'aucune vérité contingente au sujet de la chose, ou du moins peu, puisse être connue de cette manière intuitive.

[AA] De la découlent quelques conclusions[22].

La première est que la notitia abstractive et la notitia intuitive ne diffèrent pas parce que la notitia abstractive peut indifféremment être notitia de l'existant ou du non-existant, du présent et du non-présent, alors que la notitia intuitive est notitia seulement du présent et de l'existant réellement, ainsi que le disent certains [Duns Scot].

Deuxièmement, elles ne diffèrent pas non plus parce que la notitia abstractive atteint l'objet non en soi selon une raison parfaite, mais selon quelque similitude diminuée (sub quadam similitudine dimi-

nuta), alors que la notitia intuitive atteint l'objet en soi selon une raison parfaite, ainsi que le dit certain docteur [subtil], dans son *Quodlibet*, q. 6, n° 8.

Troisièmement, elles ne diffèrent pas non plus par les raisons motives formelles (rationes motivas formales), en tant que dans la connaissance (cognitio) intuitive, la chose elle-même dans son existence propre est motive par soi objectivement, alors que dans la connaissance abstractive, il y a un autre [principe] motif, dans lequel la chose a l'être connaissable (esse cognoscibile), soit que ce principe soit cause contenant virtuellement la chose même en tant que connaissable, soit qu'il soit effet, par exemple la species et similitude contenant représentativement la chose même dont elle est la similitude, comme le dit le même docteur dans son *Quodlibet*, q. 13, n° 10.

Quatrièmement, ils ne diffèrent pas non plus, parce que la notitia intuitive a une relation annexe nécessaire, réelle et actuelle, à l'objet même en tant qu'il est présent dans son existence propre, alors que la notitia abstractive n'a pas une relation adjointe telle à l'objet même, bien qu'elle ait une relation potentielle à celui-ci, à savoir une relation de mesure et de dépendance, non d'union et de présence, comme le même docteur le dit au même endroit (n°s 11 et 13).

Cinquièmement, elles ne diffèrent pas non plus, parce que dans la notitia intuitive l'objet est présent dans sa propre existence, alors que dans la notitia abstractive l'objet est présent dans quelque [medium], le représentant parfaitement sous sa raison propre, et connaissable par soi, comme le dit le même docteur dans son *Quodlibet*, q. 14, dans son *Commentaire des Sentences*, IV, dist. 10, q. 8.

[BB] La première conclusion est patente par les principes mêmes des scotistes[23]. Car, dans le *Commentaire des Sentences*, III, dist. 14, q. 1, le docteur prouve que nulle forme n'est dans l'intellect antérieure (praevia, prior) à la vision même, de la manière suivante: si quelque forme est antérieure à la vision, cette forme est à la vision comme sa cause efficiente ou comme sa cause matérielle. Si le premier cas se vérifie, alors la vision peut être sans cette forme, car tout ce que Dieu peut par une cause efficiente médiate, il le peut aussi immédiatement. Si le second cas, alors cette forme, si elle était par soi, pourrait recevoir par soi la vision. Argumentant de cette façon au sujet de la thèse, [je dis que] la chose existante et présente a la raison de cause efficiente ou de cause matérielle ou de cause formelle ou de cause finale

à l'égard de la notitia intuitive. Si le premier cas se vérifie, alors la notitia intuitive peut se produire sans elle, car tout ce que Dieu peut par une cause efficiente médiate, il le peut immédiatement par soi. Le second cas ne se vérifie pas non plus, car alors, la chose existant et l'intellect détruit, la chose pourrait recevoir subjectivement cette notitia, et il est manifeste que la notitia intuitive n'est pas dans la chose intuitionnée comme dans son sujet. Le troisième cas ne se vérifie pas non plus, cela est manifeste, ni le quatrième, car toute notitia peut être, alors que ses fins sont toutes détruites, à l'exception de la première; aucune chose en effet ne requiert davantage l'existence d'une fin seconde que l'existence d'une cause efficiente seconde[24]. Si l'on dit que l'objet est requis en tant qu'objet terminant[25], je réponds là contre que l'objet terminant a la raison de cause essentielle ou non. Si oui, j'argumente comme plus haut. Si non, alors j'argumente comme les scotistes. Tout effet dépend de manière suffisante de ses causes essentielles, de telle sorte que, celles-ci étant posées, tout autre étant exclue, l'effet peut être posé de manière suffisante. Si donc l'objet en tant que terminant n'a pas la raison de cause essentielle à l'égard de la notitia intuitive, s'il est détruit selon toute son existence réelle, la notitia intuitive peut [néanmoins] être posée. Donc, [en un mot], la chose étant détruite, la notitia intuitive peut être posée, et ainsi la notitia intuitive par soi et nécessairement n'est notitia pas plus de l'existant que du non-existant, elle ne regarde pas plus l'existence que la non-existence, etc. selon la manière exposée plus haut. Quant à la notitia abstractive, elle ne regarde ni l'existence ni la non-existence, car par elle il ne peut y avoir un jugement [affirmant] que la chose existe ou n'existe pas.

[CC] La seconde conclusion est patente, car, le même, totalement, sous la même raison de la part de l'objet est l'objet de la notitia intuitive et de la notitia abstractive[26]. Cela est patent: il n'y a aucune chose, du moins dans les choses inférieures d'ici-bas, ni aucune raison propre à telle chose, selon laquelle cette chose peut être connue intuitivement, que, l'ayant connue, l'intellect ne puisse mettre en doute [quant à la question de savoir] si elle existe ou n'existe pas et qui par conséquent ne puisse être connue abstractivement. Tout ce qui peut être objet de la notitia intuitive peut donc être, et sous la même raison, objet de la notitia abstractive, et il est manifeste que toute chose réelle qui peut être connue abstractivement peut être

connue intuitivement également. Semblablement, selon les mêmes auteurs ailleurs: la déité selon la raison de déité peut être connue absolument, or cette raison est la raison perfectissime de Dieu. De même, selon les mêmes, l'existence peut être également connue abstractivement.

[DD] La troisième conclusion est patente par les arguments contre la première différence[27]. Car Dieu peut de la même manière causer totalement l'une et l'autre notitia, et il n'est pas nécessaire que la chose meuve, selon son existence propre, par soi, objectivement la notitia intuitive, ainsi qu'il a été prouvé.

[EE] La quatrième conclusion est patente[28], car, la relation réelle ne peut terminer, selon les scotistes, au non-être, or l'objet de la notitia intuitive peut être non-être (non ens), comme il a été prouvé et comme il sera encore prouvé.

La cinquième conclusion est prouvée par le même argument: la notitia intuitive ne requiert pas que la chose soit présente dans son existence propre, comme il a été prouvé[29].

[GG] C'est pourquoi je dis[30] que la notitia intuitive et la notitia abstractive diffèrent par elles-mêmes, non pas selon leur objet ni selon leurs causes, quelles qu'elles soient, bien que naturellement la notitia intuitive ne puisse être sans l'existence de la chose, laquelle est une [des] causes efficientes de la notitia intuitive, médiate ou immédiate, comme il sera dit ailleurs. La notitia abstractive, elle, peut être, la chose elle-même étant purement et simplement (simpliciter) détruite. Si celui qui pose les différences citées plus haut les comprend ainsi, il semble toucher la vérité quant à la notitia intuitive, bien que sur d'autres points qui touchent à d'autres difficultés, il ne dise pas vrai, de quoi il sera question en son lieu.

[HH] De cela suit que la notitia intuitive, tant sensitive qu'intellective, peut être [notitia] d'une chose non existante. Cette conclusion, je la prouve d'une autre manière que plus haut. Toute chose absolue, distincte selon le lieu et selon le sujet d'une autre chose absolue, peut de par la 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 selon le lieu et selon le sujet de l'objet; comme si je voyais intuitivement une étoile existant dans le ciel, cette vision intuitive, soit sensitive soit intellective, est une chose absolue, distincte selon le lieu et selon le sujet, de l'objet vu. Donc cette vision peut demeurer, l'étoile étant détruite.

Il est aussi patent, à partir de ce qui vient d'être dit, que Dieu a une notitia intuitive de toutes choses, que ces choses soient ou qu'elles ne soient pas (sive sint sive non sint), car ainsi il connaît 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 de cet acte n'existe pas, ce qui s'oppose à l'opinion de certains autres. Car la vision sensitive de la couleur peut être conservée par la couleur même non existante, et cependant la vision terminera à la couleur comme à son premier objet[31]. Et il en va de même de la vision intuitive intellective.

Il est patent aussi que notre intellect, dans notre état actuel (pro statu isto), ne connaît pas seulement les sensibles, mais aussi en particulier et intuitivement certains intelligibles, qui ne tombent nullement sous le sens, pas plus que la substance séparée ne tombe sous le sens[32]. Telles sont les intellections, les actes de volonté, les plaisirs, la tristesse, etc., dont l'homme fait l'expérience (experitur) qu'ils sont en lui, qui pourtant ne nous sont pas sensibles et ne tombent sous aucun sens. Et qu'en effet d'autres choses [que les sensibles] soient connues de nous en particulier et intuitivement, cela est patent, parce que cette [proposition] m'est connue (nota) avec évidence: «[j']intellige». Cette proposition est donc première et acquise (accepta) immédiatement de par la notitia incomplexe des termes (ou des choses), ou elle est sue par l'intermédiaire d'une autre notion (notionem) antérieure. Si le premier cas se vérifie, c'est donc nécessairement que, puisque [la proposition «[j']intellige»] est contingente, quelque terme (ou chose emportée par le terme) est vu intuitivement. Car, si [ce terme (ou cette chose emportée par lui)] était intelligé seulement (praecise) abstractivement, puisque la notitia abstractive, de l'avis de tous, abstrait du *hic et nunc*, par elle ne pourrait être sue aucune vérité contingente, laquelle implique la différence des temps. Donc, pour que [la proposition: «[j']intellige»] soit connue avec évidence, une

autre notitia intuitive est requise. Mais il est manifeste que la notitia intuitive d'une chose ne suffit pas, c'est donc la notitia intuitive d'une intellection qui est requise. Le deuxième cas ne peut se produire, car il n'y a pas de proposition contingente d'où suive nécessairement celle-ci: «[j']intellige». De même, du moins à cause de la liberté de la volonté, il n'y a pas de proposition contingente de laquelle suive celle-ci: «[j']aime Sortes». Car si cette proposition suivait d'une autre, ce serait surtout (maxime) de la proposition: «[je] connais Sortes sous la raison de bien», ou de celle-là: «[je] sais que [je] dois aimer Sortes». Mais puisque la volonté peut librement vouloir l'opposé de ce qui est dicté (dictatum) par l'intellect, d'aucune proposition telle ne suit: «[j']aime Sortes», et ainsi, entre les [propositions] contingentes, celle-ci [«j'intellige» ou «j'aime Sortes»] est première absolument (simpliciter) et elle ne peut être connue avec évidence par une proposition antérieure.

[II] De plus, comme il a été dit, la notitia acquise par l'expérience ne peut être sans notitia intuitive. Mais de ces [purs intelligibles], la science s'acquiert par l'expérience, car nous les éprouvons en nous (experimur) comme n'importe quels sensibles, et personne ne doute plus de ce qu'il aime ou non que de ce qu'il se réchauffe. Cela est confirmé par le Bienheureux Augustin, *De Trinitate*, XIII, chap. 1:[33] «la foi est présente, portant sur des choses absentes; elle est intérieure, portant sur des choses extérieures; et, portant même sur des choses qui ne sont pas vues, elle est intérieure.» A partir de cette autorité, il est patent que, bien que telle chose ne soit pas vue et soit cependant connue abstractivement, la foi elle-même cependant, qui est crue, est vue et n'est pas connue abstractivement seulement. Si l'on dit qu'Augustin parle de choses surnaturelles qui ne sont connues de nous que dans un concept général, cet argument ne vaut pas, car selon le même Augustin, la chose [absente] est connue autrement que la foi. Si donc celle-là est connue en général, il faut, pour que celle-ci soit connue, qu'elle soit connue en particulier. Semblablement, de même qu'il peut y avoir une foi des choses surnaturelles, de même il peut y avoir foi de choses particulières, d'abord vues, puis absentes et éloignées; alors la foi porte sur des choses particulières absentes, qui avaient d'abord été vues par le sens, d'où suit donc que celles-ci sont alors connues abstractivement seulement, et la foi intuitivement. Augustin prouve la même chose, ibid., chap. 2, en disant que la foi n'appartient pas à un sens du corps, puis il ajoute: «c'est

une chose du cœur que la foi, non du corps, elle n'est pas hors de nous, mais en nous, aucun homme ne la voit dans un autre, mais chacun la voit en lui-même». Puis il continue dans ce sens. Chacun voit donc sa foi en lui-même; mais il croit qu'elle est dans l'autre, il ne le voit pas. De là il suit évidemment que chacun a une notitia intuitive de sa foi propre, par laquelle notitia il sait que la foi est [en lui]; qu'il a une notitia abstractive de la foi d'autrui, par laquelle il ne sait pas si elle est ou n'est pas en autrui. Si l'on dit qu'il en a une autre notitia, parce que de la foi propre il a une notitia en particulier, de la foi d'autrui une notitia en général, cela est vrai, car la foi d'autrui, nous ne pouvons la voir maintenant ou l'intelliger sinon par un concept commun. Cependant, étant posé que nous intelligeons maintenant la foi d'un autre en particulier, comme nous intelligeons maintenant la couleur en particulier que nous avons vu auparavant, il n'y aurait pas d'inconvénient à ce que nous doutions de savoir si cet autre croit ou non, de même que je ne sais pas si cette couleur que j'ai vue auparavant est ou n'est pas. Et par conséquent j'aurais une notitia autre spécifiquement de la foi d'autrui et de la mienne, car si elles étaient de même espèce, en vertu de cette notitia, je pourrais voir la foi de l'autre, si elle est, comme je peux voir ma foi quand elle est, et cela en application de la proposition commune: «les causes de même raison ont des effets de même raison». Augustin dit la même chose de la volonté, *ibid.*, chap. 3: «autre chose est voir sa volonté propre, autre chose la volonté d'autrui, bien que [je puisse] éventuellement la conjecturer par une conjecture. Ainsi, parmi les choses humaines, je suis certain de l'existence de Rome comme je le suis de Constantinople; pourtant j'ai vu Rome de mes propres yeux, de Constantinople je n'ai rien connu sinon ce que j'en ai cru sur le témoignage d'autrui». Ainsi, comme il peut y avoir des choses corporelles une notitia intuitive par laquelle peut être sue quelque vérité contingente et une notitia abstractive par laquelle ne peut être sue une vérité contingente, ainsi des choses spirituelles, et chacune de ces notitiae sera intellective.

[KK] De plus, ces vérités qui entre toutes les vérités contingentes sont connues plus certainement et plus évidemment, ont des termes (ou des choses emportées par eux) plus (maxime) connus en particulier intuitivement[34]. Car la connaissance (notitia) d'une vérité contingente présuppose nécessairement une notitia intuitive en particulier. Mais les vérités contingentes portant sur les purs intelligibles

(mere intelligibilia) sont entre toutes les vérités contingentes plus certainement et plus évidemment connues par notre intellect, comme l'expérience le manifeste et comme Augustin le prouve, *ibid.*, XV, chap. 12, où il déclare passim que, bien que l'on puisse douter des sensibles [extérieurs], on ne peut cependant douter de telles [choses purement intelligibles]: «je sais que je vis», «je sais que je veux être heureux», «je sais que je ne veux pas me tromper». Et il dit plus précisément: «il y a deux sortes de choses que l'esprit (animus) perçoit, les unes que nous sentons par les sens du corps, [les autres] manifestes à l'esprit. Les philosophes, les académiciens, se sont moqués des sens du corps; pourtant les perceptions que l'esprit a par lui-même, très fermes (firmissimas), de choses vraies, telles celles que j'ai dites: «je sais que je vis», jamais ils n'ont pu les mettre en doute». A partir de cette autorité, il est patent que l'intellect intellige certaines choses qui étaient auparavant senties, et d'autres qui ne l'étaient pas. Semblablement, il est patent que ces vérités contingentes, portant sur des vérités intelligibles, sont connues avec évidence, si bien que celui qui à leur sujet a une notitia telle celle qu'il a à l'égard de sa foi propre, ne peut en douter. Donc, toutes les vérités contingentes, à savoir celles qui portent sur les purs intelligibles (mere intelligibilia), sont évidentes et par conséquent ne présupposent pas une autre vérité à partir de laquelle elles seraient connues. De là suit encore qu'à la connaissance (notitia) évidente de ces vérités, est requise la notitia intuitive de quelqu'un de ces purs intelligibles (mere intelligibilium)[35].

COMMENTAIRE

1. INTENTION ET LIGNE DOCTRINALE DU TEXTE. Occam élabore dans le Prologue de son œuvre principale la théorie générale de l'évidence de la connaissance humaine. Il veut démontrer que cette évidence est causée suffisamment, c'est-à-dire à l'exclusion de tout concours divin autre qu'ordinaire (note 30), par la *notitia ante discursum* des choses désignées par les termes simples de la proposition du langage. A cet effet, il présente les éléments originels de toute connaissance possible, des choses extérieures comme des actes intérieurs du sujet. Il est très remarquable que le Prologue suppose connu l'essentiel de la doctrine logique et critique d'Occam, à savoir que seules les propositions sont sues, non pas la chose extérieure (note 10), que la connaissance par conséquent *supponit pro re* sans la signifier à proprement parler (note 20), ce qui implique la critique, ultérieurement explicitée dans les Sentences, de la *species*, du *concept*, de l'*esse objectivum* (notes 23, 27). Aussi bien s'agit-il ici pour le *Venerabilis Inceptor*, de fonder métaphysiquement ce qu'il traite dans ses œuvres logiques, en l'insérant dans le cadre plus général de la théologie de la toute-puissance divine.

Partant de la proposition et des deux actes qui la constituent: la judication et l'appréhension de la composition des termes (note 3), il remonte aux termes incomplexes (note 7) et à l'acte de notitia, intuitive ou abstractive, qui les connaît originairement (note 10), sous l'effet de la chose elle-même ou de la toute-puissance absolue de Dieu, *de potentia absoluta dei* (notes 14, 23), pour aboutir à sa conclusion principale: la spécification par soi de l'acte subjectif de connaître, lequel est vrai et évident, *sive res sint sive res non sint* (notes 3, 30), ainsi qu'à son application apparemment la plus paradoxale: la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, considérée dans le cas de la proposition négative évidente (note 17) et absolument (note 23). Cette démarche permet de distinguer la connaissance telle qu'elle s'exerce dans l'état actuel de l'homme, *pro statu isto*, *naturaliter* ou *de facto*, de la connaissance considérée absolument, en tant qu'elle est opérée par l'âme créée *de potentia absoluta dei* dans son essence, indépendamment des circonstances qui de fait peuvent altérer son exercice (note 23). Elle établit ainsi l'indépendance de droit de la notitia intuitive intellective de la chose sensible par rapport à la notitia intuitive sensible, puis l'indépendance de la notitia intuitive en général à l'égard de toute causalité que pourrait exercer sur elle la chose extérieure, position qui réunit en une la doctrine de la spécification par soi de l'acte subjectif de connaître et la doctrine de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, et fait apparaître la portée métaphysique et critique de l'argument, primitivement théologique, *de potentia absoluta dei* (notes 23 à 29). Dans la même perspective, se développe la doctrine de l'acte volontaire comme indépendant absolument de sa fin propre (thème de l'*odium dei*, note 24).

Ce système doctrinal, exposé dans sa portée générale à propos de l'exemple premier pour nous, *pro statu isto*, de l'expérience sensible, est ensuite rapporté à la notitia intuitive des actes subjectifs de l'âme (notes 15, 32). Et, alors que ses éléments logiques et critiques proprement dits sont mis en œuvre immé-

diatement et sans modification dans le domaine nouveau de la vie intérieure du sujet (science expérimentale de l'acte subjectif dans une proposition évidente causée suffisamment par la notitia intuitive initiale, note 32, 2°), ce qui entraîne l'abolition de la distinction entre connaissance directe et réflexe, elle aussi corollaire de la doctrine de la spécification par soi de l'acte du connaître (note 32, 1°), il apparaît aussitôt que sa composante métaphysique maîtresse – 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 (note 34). 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.

La présente traduction réserve le terme de *notitia* à la connaissance incomplexe, intuitive ou abstractive, des termes simples de la proposition, c'est-à-dire des choses emportées par ceux-ci. Occam ne se tient pas strictement à cette signification. Il appelle souvent la connaissance des propositions contingentes dont l'évidence est causée par la notitia intuitive, *notitia* des vérités contingentes. La traduction relève cette variante par un procédé adéquat.

2. Le *premier article* montre que la notitia intuitive et la notitia abstractive de l'intellect ont, *pro statu isto*, selon l'état présent, incarné et pécheur, de l'homme (note 14) le même objet incomplexe absolument. La connaissance du sujet est spécifiée par soi, indépendamment de la causalité de l'objet (note 23), et il peut y avoir une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas (note 30), connaissance qui ne violente pas, mais manifeste au contraire la nature propre de l'acte subjectif de connaître (notes 23, 24). Dès l'abord, la doctrine principale d'Occam transparaît.

3. PRÉAMBULES (p. 109, l. 24 – p. 114, l. 18). La première *distinction* (p. 110, l. 3 – l. 25) *de l'acte appréhensif* de l'intellect, terminant soit à l'incomplexe sensible ou intelligible, soit au complexe, sensible ou intelligible, dit dans la proposition, *et de l'acte judicatif*, fait apparaître le premier cas de spécification par soi de l'acte subjectif de connaissance. Le même complexe est objet de deux actes spécifiquement distincts (p. 110, l. 12). Dans ces conditions, le jugement est composé de deux actes, appréhension et judication, simultanés (note 6) et spécifiquement distincts (réellement distincts, *réponse au deuxième doute*, *Prol.*, q. 1, SS), non par l'objet, mais par soi. L'aristotélisme thomasien tirera profit de la perspective ouverte ici par Occam pour compléter les lacunes de la doctrine du jugement élaborée par ARISTOTE et THOMAS, mais il la comprendra dans sa structure de pensée propre: le jugement, acte formellement un d'adéquation au réel, sera composé d'une appréhension complexe et d'une judication simple, comme la substance est composée de matière et de forme (JEAN DE SAINT THOMAS, *De Anima*, *Phil. nat.*, IV, q. 11,

a. 3, p. 369 sq.). Le principe de l'unité de la forme, si scandaleux pour les Anglais contemporains d'Occam (*Dialogus de imperio et pontificia potestate*, I, II, cap. 24, 14 a–b), trouvera donc à s'appliquer dans le cas du jugement aussi bien que dans le cas du concret physique. Dans le sillage de DUNS SCOT, qui refusait l'unité de la forme (cf. MURALT, *op. cit.*, n° 9), Occam ne pouvait manquer d'introduire une pluralité essentielle dans le jugement, manifeste accommodation de la distinction formelle *a parte rei*. – Occam note ici que l'appréhension du complexe peut être *neutre pour nous*, en ce sens que l'intellect peut produire l'acte d'appréhension du complexe sans l'acte d'assentiment. Il le répète dans la *réponse au deuxième doute* (*Prol.*, q. 1, TT). Sur ce point, il est d'accord avec JEAN DE SAINT THOMAS. Mais il s'engage avec DUNS SCOT, dans la voie de la doctrine du jugement *ni vrai ni faux de soi*, ce qu'aucun aristotélicien, après ARISTOTE, *Peri Hermeneias*, 9, ne saurait admettre, que ce soit du point de vue critique du jugement humain, ou du point du vue métaphysique de la connaissance divine (cf. MURALT, *op. cit.*, n° 12).

4. Cet exemple suppose manifestement une conception du langage comme pure *suppositio* (note 20).

5. *Deuxième distinction* (p. 110, l. 27 – 36). Tout acte formellement distinct engendrant un habitus spécifique, l'appréhension et la judication engendrent deux habitus propres dans lesquels ils sont subjectés. – Ce raisonnement, impeccablement aristotélicien dans son principe, s'exerce dans un cadre de pensée quasi scotiste où les actes sont distincts par soi. Il ne légitime donc pas le recours à l'*Ethique à Nicomaque*. En strict aristotélisme, il faut distinguer les propositions jugées en tant qu'atteintes au terme d'une démonstration ou au terme d'une induction. Dans le premier cas, c'est la vertu de science qui engendre le jugement; dans le second, c'est la vertu d'intelligence (nous). Dans les deux cas, cependant, l'art logique, comme habitus commun de l'intelligence abstractive humaine, engendre l'ordre logique d'intention seconde qui permet d'organiser les termes de la proposition (ou de la démonstration) en tant qu'ils sont le *cognosci* de la chose même selon ses divers aspects formels. La logique aristotélicienne se définit donc comme un art libéral spéculatif qui constitue l'ordre logique d'intention seconde des éléments connus par l'intelligence abstractive, en le co-intelligeant au sein de l'intellection proprement dite, spécifiée par son objet formel. Le principe déterminant la constitution de telle forme logique d'intention seconde est donc l'objet réel lui-même: de ce point de vue, l'ordre logique joue un rôle matériel d'instrument à l'égard de l'acte formel d'intellection, alors que du point de vue logique proprement dit, il est comme la forme de cette matière qu'est l'intellection. Concrètement, ordination logique et intellection font un seul acte formellement un, et la logique ne peut être directive (propédeutique) que par accident, quand, après avoir dégagé pour soi l'univers des formes logiques possibles, elle peut montrer quelles elles sont et diriger ainsi l'intellection elle-même (JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 1 sq.; MURALT: *op. cit.*, n° 7). Il semble bien qu'Occam, dans sa définition de la logique, ne distingue pas suffisamment la notion de science pratique et celle d'art, la logique étant pour

lui à la fois une *scientia practica* et un *ars ostensiva et directiva* (*Prol.*, q. 4, 11, N). Il renforce la tendance qu'a la scolastique dans son ensemble à faire de la logique, propédeutique par accident, une discipline normative par soi, antérieure à l'acte d'intellection. Cette tendance culminera dans la logique kantienne.

6. *Première conclusion.* L'acte judicatif présuppose *naturaliter* l'acte appréhensif, et l'habitus appréhensif cause l'acte judicatif. D'où suit qu'appréhension et judication sont simultanées et que l'une cause *effective* l'autre (p. 110, l. 38 – p. 113, l. 23). – Sous la pression de la première objection, Occam précise que l'intellect peut produire plusieurs actes simultanés, non seulement des actes ordonnés les uns aux autres, mais aussi des actes disparates (p. 112, l. 13 – 30; cf. l'exemple de l'acte de proposition et de l'acte de savoir la proposition, *EA*, *Peri Herm.*, *Proem.*, p 6 v°). Il ne s'agit pas tant pour Occam d'intelliger plusieurs objets à la fois, mais de produire à la fois plusieurs actes de connaissance formellement distincts par soi, soit à propos d'un même objet (actes coordonnés), soit à propos de plusieurs objets (actes disparates). C'est le bénéfice que tire Occam de sa notion d'un acte de connaissance spécifié par soi, c'est-à-dire d'un acte subjectif de connaître indépendant de l'objet. Il n'a pas à intelliger *multa simul per modum unius* (Thomas, *Summa theol.*, I, q. 85, a. 4), ni *multa simul per modum multorum* (Duns Scot, Op. ox., I, dist. 3, q. 6, n° 9; Hieronymus de Montefortino, *Ven. Duns Scoti Summa theologica juxta ordinem et dispositionem Summa Angelici Doctoris S. Thomas Aquinatis*, I., q. 85, a. 4, tome III, p. 706, Rome, 1720; édit. de 1900–1901). La question de l'unité de l'objet, par réduction à quelque raison formelle une (Jean de Saint Thomas, *Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 4, p. 374 b), ou de sa multiplicité en raison de la distinction *a parte rei* de ses diverses formalités, est «mise entre parenthèses»: puisque l'acte du sujet est spécifié par soi, il suffit à Occam de décrire la pluralité simultanée des actes subjectifs de connaître. L'information intentionnelle du sujet par l'objet étant éliminée, Occam échappe aux instances scotistes et thomasiennes.

Dans la *réponse au deuxième doute* (*Prol.*, q. 1, TT), Occam nuance ce que cette position a de radical, en admettant que, bien que l'appréhension et la judication soient des actes réellement distincts et que la première puisse être exercée sans la seconde, il n'est pas contradictoire que la judication suppose une appréhension antérieure non réellement distincte d'elle. En ce sens, l'assentiment lui-même est une certaine appréhension.

Sous la pression de la deuxième et de la troisième objection, Occam précise la manière dont il conçoit la causalité exercée par l'habitus appréhensif sur l'acte judicatif, en admettant à la judication deux causes partielles concourantes, l'habitus appréhensif et l'habitus judicatif, ou la saisie du principe et l'habitus appréhensif (p. 112, l. 31 – p. 113, l. 23). Ces précisions expriment l'analogon occamien du jeu aristotélicien des vertus de science, d'intelligence et d'art logique (note 5). L'autonomie de l'acte par rapport à l'objet porte ici une dernière conséquence: à la limite, tout acte présuppose son propre habitus, dans le cas particulier, chaque prémisse le sien. La non-distinction entre acte et puissance, typique du nominalisme, tend à dissoudre la distinc-

tion entre acte et habitus. C'est un aspect de la possibilité de droit de la régression à l'infini (note 32).

7. *Deuxième conclusion.* L'acte judicatif présupposant l'acte appréhensif du même complexe, il suppose la notitia incomplexe des termes (p. 113, l. 25 – p. 114, l. 5). – L'ordre décrit ici par Occam interprète en ordre de causalité efficiente l'ordre matériel de composition logique que l'aristotélisme institue entre les termes de la proposition et la proposition; l'antériorité «naturelle» de la notitia incomplexe des termes et de l'appréhension de la composition des termes par rapport à la judication fonde la causalité efficiente des deux premiers sur la troisième (cf. p. 113, l. 22 – 23). De ce point de vue, le «terme» de l'analyse logique de la proposition du langage devient le «principe» de la constitution critique du jugement: la critique de la connaissance se réduit à la logique du langage, l'expérience de la chose désignée par le terme du langage «cause» l'évidence du terme du langage, en dehors duquel la chose expérimentée ne peut même pas être connue. Comment en serait-il autrement dans une philosophie où le langage est le seul «substitut» de la chose, où le terme du langage *supponit pro re* sans le signifier dans un concept? C'est quasiment, avant la lettre, et dans un sens tout empiriste, le «remplissement» de la forme a priori kantienne, mieux, de la forme eidétique du langage merleau-pontyen (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *Introduction*, p. X). – En tout cas, le jugement ne peut plus être, comme dans l'aristotélisme, cet acte vivant d'intuition judicative simple qui est exercé comme premier pour nous et premier en soi tout à la fois (note 10).

8. *Troisième conclusion.* Aucun acte sensitif n'est cause prochaine ni immédiate de l'acte de judication; l'empirisme occamien suppose la saisie immédiate par l'intellect du sensible lui-même (p. 114, l. 7 – 18). – Dans la *réponse au troisième doute* (*Prol.*, q. 1, TT, *ad sextum argumentum*), Occam précise que l'intellect en premier lieu, *primitate generationis*, saisit le singulier, et non l'universel le plus confus (cf. 1 *S*, d. 3, q. 5 et 6), contrairement à la longue tradition, aristotélicienne et avicennienne, de la primauté de l'*ens concretum* (Muralt, *op. cit.*, n° 6). – Par extension du cas du raisonnement, Occam montre que la notitia intuitive intellective des termes de la proposition suffit, à l'exclusion de toute autre cause prochaine, à causer l'évidence de la proposition. La notitia intuitive sensitive des mêmes termes n'est que cause lointaine, suffisante comme telle, du même effet. Cette position exige des précisions, car elle implique que notitia intuitive sensitive et notitia intuitive intellective des termes sont au moins causes partielles de la proposition évidente, ce que nie le présent texte (notes 13, 14).

Avec cette troisième conclusion est achevée la série des «préambules». Occam a mis en évidence l'élément de la connaissance intellectuelle exprimée dans la proposition du langage, la notitia immédiate de la chose désignée par le terme de la proposition.

9. Excellente *définition de la cause suffisante.* La suffisance d'une causalité est un aspect du principe d'économie occamien: *pluralitas non est ponenda*

sine neccessitate (*Prol.*, q. 1, DDD, in fine; passim). Principe d'ailleurs scotiste tout aussi bien (DUNS SCOT, *Sentences*, IV, dist. 11, q. 3, n° 14; dist. 45, q. 2, n° 5).

10. ARTICLE PREMIER. L'intellect peut avoir deux notitiae incomplexes, distinctes spécifiquement, du même objet singulier, la notitia intuitive et la notitia abstractive (p. 114, l. 20 – p. 128, l. 25).

I. – *L'intellect, composant en une proposition plusieurs termes, atteint les singuliers sensibles dans deux notitiae incomplexes distinctes* (p. 114, l. 20 – p. 118, l. 2).

1. *Position de la thèse.* La notitia intellective incomplexe des termes qui peut être cause de la connaissance évidente de la proposition composée de ces termes, est distincte spécifiquement de la notitia intellective incomplexe qui ne le peut pas. La première est appelée intuitive, la seconde sera dite abstractive (p. 114, l. 20 – 38). – Occam pose comme un fait d'expérience que l'intellect a une notitia intuitive (ou abstractive) incomplexe des choses emportées, signifiées, désignées (note 20) par les termes de la proposition, ainsi par exemple des choses désignées par les termes «Pierre» ou «blanc» (*Prol.*, q. 1, E: ici même, p. 120, l. 23 – 26; 2 *S*, q. 15, E). Ce qui n'est pas possible pour un aristotélicien, l'est pour lui, en raison du prolongement de la doctrine scotiste de la distinction formelle qui réifie la formalité, considérée abstractivement selon le sens ou l'intellect, c'est-à-dire en raison du *postulat de la correspondance du découpage logique opéré par les termes du langage et des distinctions réelles*. Ce postulat est bien exprimé 3 *S*, q. 4, R: «ce nom ‚science' ou ‚concept' signifie non seulement la qualité même dans l'âme (ipsam qualitatem in anima), mais aussi la coexistence de l'objet (coexistentiam objecti) et la conformité de l'objet à la science (conformitatem objecti ad scientiam), de l'objet en tant que complexe, non en tant qu'incomplexe. D'où suit que, pour que cette qualité soit dans l'âme, qu'il s'agisse de l'acte d'assentir ou de l'habitus consécutif aux actes d'assentir, elle n'est dénommée (denotatur) ‚science' que lorsque le complexe lui-même, par rapport auquel [cette qualité] est [produite], a l'être (esse) selon le mode selon lequel l'intellect lui donne son assentiment». Peut-on dire plus clairement que la forme du connu est dans la réalité selon le mode même de distinction qu'elle a dans le connaissant, ce qui est, fait hautement significatif pour ce qui est de l'analyse structurelle des doctrines platonicienne et occamienne, le contraire même de ce que THOMAS reproche à PLATON (*Summa theol.*, I, q. 84, a. 1)? Peut-on dire plus clairement aussi que c'est sur l'analyse qu'opèrent les termes du langage dans la proposition que se règlent les distinctions réelles dans la chose, ou du moins, que, s'il y a correspondance terme à terme des éléments du langage et des divers aspects de la réalité, la causalité, formelle ou efficiente, de la chose, de l'objet, n'y est pour rien (note 23)?

Ce «parallélisme» avant la lettre est l'analogon occamien de la doctrine aristotélicienne de la proportion naturelle de la puissance intelligente à ce qui est en tant qu'il est (ARISTOTE, *Métaphysiques*, Γ, 3), proportion que la tradition citée note 8 interprétait dans le cadre de la doctrine de la primauté de l'*ens concretum*. ARISTOTE et Occam cherchent à fonder le réalisme du connaître humain, l'un par l'actualisation vivante de la puissance connaissante dans et par l'intentionnalité, c'est-à-dire dans et par la fécondité signifiante

du verbe intérieur exprimant le réel, l'autre par la correspondance de fait de l'acte d'intelliger, c'est-à-dire du mot, et de la chose, indépendamment de tout verbe intérieur, c'est-à-dire indépendamment de toute spécification de l'intellect par le réel et selon la fonction de pure *suppositio* des termes de la proposition du langage à l'égard de celui-ci. C'est pourquoi l'intelligence aristotélicienne *dit avec vérité ce qui est* dans des similitudes intentionnelles signifiantes, qui, tout en étant adéquates à la réalité, la connaissent, en raison même de la conception abstractive, *autrement qu'elle n'est* (THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 85, a. 1, ad 1), alors que l'intellect occamien compose en proposition du langage les éléments incomplexes du jugement, ceux-ci correspondant terme à terme au réel qui *de potentia absoluta dei* ne les spécifie pas (note 23), et étant, dans la proposition, le seul objet connu de l'intellect, en tant qu'ils *supponunt pro re* (*solae propositiones sciuntur*, 1 *S*, dist. 2, q. 4, M; *res extra non scitur*, *QL*, III, 6). C'est à cette *coexistentia*, à cette correspondance terme à terme des incomplexes de la proposition aux divers aspects de la réalité, que se réduit évidemment la distinction des actes subjectifs par leurs objets dont fait état la *réponse au troisième doute* (*Prol.*, q. 1, TT, *ad quartam probationem*). Car Occam indique avec suffisamment d'insistance (note 23) que cette distinction ne laisse nulle place à une quelconque causalité exercée par l'objet sur l'acte du sujet. C'est cette *coexistentia* enfin qui garantit le caractère absolument clair et distinct, c'est-à-dire nécessairement vrai, de la notitia intuitive (notes 21, 32, in fine).

11. 2/ *Confirmation de la thèse.* a) par ARISTOTE: anticipation de la définition de la notitia intuitive et de la notitia abstractive donnée plus bas, p. 120, l. 7 sq. (p. 114, l. 39 – p. 115, l. 13); b) par le raisonnement: la notitia intuitive des termes suffit à la connaissance évidente d'une proposition (vérité) contingente, sinon il y aurait régression à l'infini (p. 115, l. 14–23); c) la conclusion (p. 115, l. 24–29) apporte une précision d'importance extrême: une proposition contingente vraie est évidente si *son ou ses* termes sont connus dans une notitia intuitive suffisante. Une proposition peut donc avoir un seul terme, son sujet (cf. p. 120, l. 26); le «est» n'est pas un terme; pure copule, pur «foncteur» logique, il ne correspond pas à une réalité hors du langage; l'existence ne fait pas partie de la totalité intelligible de l'objet, c'est pourquoi la notitia intuitive et la notitia abstractive, bien que l'une cause et l'autre ne cause pas l'évidence de la proposition contingente, ont absolument le même objet (p. 120, l. 3–6). C'est pourquoi la proposition: «la blancheur est», ne dépend ni ne présuppose une autre notitia que la notion en vertu de laquelle nous pouvons la concevoir (p. 115, l. 16–19) – un cas spécial sera celui de la proposition: *intelligo* (notes 32 et 34) –. Cette doctrine est nécessairement impliquée par le postulat de la correspondance entre termes du langage et choses extérieures, rappelé plus haut (note 10). Le découpage «linguistique» du réel, accommodation de l'analyse scotiste par la distinction formelle, ne peut admettre la notion d'un *ens concretum omnibus quidditatibus*, il ne peut admettre l'analogie de la quidité et de l'exercice, il réduit le second au premier, nécessairement, sous peine de confusion maxima. Aussi la notion d'*ens* est-elle pour DUNS SCOT (*Op. ox.*, I, dist. 3, q. 3, n° 12, entre autres passages), comme pour

Occam (1 *S*, dist. 2, q. 9, D, P, U; 3 *S*, q. 9 R), également univoque. Comment pourtant éviter la confusion maxima de la notion d'*ens*, puisque tout ce qui est est! *Seuls de tous les philosophes de l'histoire, Aristote et les aristotéliciens ont osé installer la métaphysique dans la confusion de l'être, manifestant ainsi d'un même coup le principe et la limite de l'intelligibilité humaine.*

12. 3/ *Objection aristotélisante à la thèse.* Des deux notitiae incomplexes des termes, l'une peut être sensitive, la notitia intuitive qui cause l'évidence de la proposition contingente, l'autre peut être intellective, la notitia abstractive, qui ne le peut pas (p. 115, l. 30 – p. 116, l. 21). Une telle position se rapproche de celle de Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, II, q. 23, a. 1, lorsque celui-ci traite de la notitia intuitive et de la notitia abstractive.

13. 4/ *Réponse à l'objection.* a) La judication étant un acte intellectif, elle suppose la notitia intuitive intellective de ses termes; elle suppose, de plus, pour être évidente, la notitia intuitive sensitive des mêmes extrêmes (p. 116, l. 22 – p. 117, l. 21). La proposition évidente suppose donc comme causes au moins partielles la notitia intuitive sensitive et la notitia intuitive intellective de ses termes, la première étant cause lointaine suffisante, et la deuxième cause prochaine suffisante (cf. note 8).

14. 4/ *Réponse à l'objection.* b) La notitia intuitive intellective, *pro statu isto*, n'est pas sans notitia intuitive sensible (p. 117, l. 22 – p. 118, l. 2). Occam résout la difficulté évoquée aux notes 8 et 13 en distinguant le statut actuel de l'homme, qu'il appelle état naturel, ou état de fait (*de facto in statu isto*, p. 119, l. 9), selon lequel la notitia sensitive intuitive, bien que non suffisante absolument, n'est pas superflue à la judication évidente, et un état surnaturel, celui de l'âme séparée ou des anges, où la notitia intuitive intellective suffirait absolument à la judication évidente. – Occam introduit ici pour la première fois la doctrine métaphysique et théologique dans laquelle s'insère toute son œuvre logique et critique, et que l'on pourra par la suite interpréter dans deux sens différents: 1. Dieu peut faire, *de potentia absoluta*, que l'ordre naturel de la notitia intuitive sensitive à la notitia intuitive intellective, de la chose à la notitia intuitive en général, soit rompu de fait, *hic et nunc*, au profit de la seule notitia intuitive intellective causée immédiatement par lui (c'est l'ordre exceptionnel du miracle, que Occam rejette dans le seul cas de la béatification de l'âme par un Dieu inexistant, *réponse au huitième doute*, *Prol.*, q. 1, AAA, cf. Guelluy, op. cit., n° 4, p. 103, cf. note 24); 2. *De potentia absoluta*, Dieu crée l'homme selon son essence propre, capable de saisir le sensible dans une notitia intuitive intellective, considérée absolument comme cause suffisante de la judication (c'est l'ordre absolu de l'essence). D'où suivrait que le lien de la notitia intuitive intellective à la notitia intuitive sensitive, de la notitia intuitive sensitive à la chose, caractérisent l'état actuel de fait de l'homme pécheur (cf. aussi Guelluy, *op. cit.*, n° 4, p. 96). Résonances scotistes ici encore, puisque Duns Scot estime que le caractère abstractif de l'intellection humaine pourrait bien être le fruit du péché (*Op. ox.*, I, dist. 3, q. 3, n° 2 sq.; *QL*, XIV, 12; Hieronymus de Montefortino, op. cit., I, q. 12,

art. incidens, tome I, p. 271). – Ces considérations s'expliciteront dans la doctrine de la causalité objective sur le sujet connaissant, et dans celle de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas (note 23). Elles sont reprises dans la *réponse au troisième doute*, *Prol.*, q. 1, TT, où Occam indique que notitia intuitive et notitia abstractive sont distinctes formellement par soi, et sont donc essentiellement dépendantes d'autre chose que de l'objet et de la puissance, à savoir de Dieu, alors que *naturellement* elles ont des causes effectives distinctes, précisément l'objet et la puissance.

15. ARTICLE PREMIER. II. – *L'intellect atteint les singuliers non sensibles, mere intelligibilia, dans deux notitiae intellectives incomplexes distinctes* (p. 118, l. 4 – p. 119, l. 22).

1/ *Position de la thèse.* Ce qui vaut de fait, selon notre état actuel (p. 119, l. 6–10), de la notitia incomplexe des sensibles, vaut ici pour la notitia incomplexe des actes subjectifs: intellection, affection, plaisir, tristesse (cf. note 10, I, 1; p. 118, l. 4–14).

2/ *Preuves de la thèse.* Chacun expérimente ses actes subjectifs et cette connaissance n'implique aucun terme qui soit tiré du sensible; les actes subjectifs sont à ce titre de *purs intelligibles* (p. 118, l. 15 – p. 119, l. 10). – Par là, il ne faut pas comprendre la distinction habituelle, platonicienne ou aristotélicienne, de l'intelligible d'avec le sensible, mais une nouvelle conséquence, radicale, de l'indépendance de l'acte subjectif par rapport à son objet propre, au point que la sensation elle-même devrait être l'un de ces *mere intelligibilia*, ce qu'elle est pour DESCARTES (*Méditations métaph.*, *Réponses aux deuxièmes objections*, *Définition de la pensée*, A.T., IX, p. 124). A l'extrême limite de cette perspective, l'intellection, spécifiée par soi, c'est-à-dire actuée par soi, par opposition à la doctrine d'ARISTOTE, *De anima*, devient objet de soi-même, intellection d'intellection, conscience pure, de même que la volition, spécifiée par soi, devient objet de soi-même, volition de soi-même, liberté pure. Occam se rapproche d'une telle interprétation, mais c'est évidemment NICOLAS D'AUTRECOURT qui dans son *cogito* en donne les lignes structurelles déterminantes pour la philosophie moderne (notes 32 et 34). Quoiqu'il en soit, la philosophie moderne naît avec la révolution occamienne (MURALT, *op. cit.*, n° 11). – Tout plaisir est «intelligible»: sous réserve de ce qui vient d'être dit du sens de ce terme «intelligible», on voit se dessiner une théorie de type stoïcien de l'*égalité des biens et des maux*, corollaire de la perspective ouverte par Occam dans le sens de l'unicité de l'évidence (note 17).

3/ *Confirmation de la thèse par Augustin* (p. 119, l. 11–22). La référence à Augustin est symptômatique d'un auteur qui refuse les innovations des *moderni*, parmi lesquels il devait compter certainement, outre PIERRE D'AURIOLE, THOMAS D'AQUIN lui-même (*EA*, b 3 v°; 1 *S*, dist. 27, q. 3, C), pour mieux introduire sa propre révolution sous l'abri tutélaire des «conservateurs» augustinisants (anti-thomistes). En effet, mise à part la révérence générale des Franciscains à l'égard d'AUGUSTIN, ce sont les conséquences extrêmes de sa doctrine qui amèneront le *Venerabilis Inceptor* à chercher chez AUGUSTIN des citations justifiantes. Ce qui était description spirituelle chez l'évêque d'Hip-

pone deviendra ainsi système rationnel chez le mineur d'Oxford. La philosophie moderne n'agira pas autrement quand elle cherchera à sauver les paradoxes intenables de la structure occamienne qui la régit dans la perspective métaphysique et spirituelle de son «augustinisme» rationalisé (MURALT, *op. cit.*, n° 11). Le texte exact d'AUGUSTIN porte en fin de citation: *nec sicut ea quae non vidimus* (*De Trinitate*, Bibliothèque augustinienne, tome 16, p. 266, Desclée De Brouwer, 1955).

16. ARTICLE PREMIER. III. *Conclusion: il y a bien une double notitia intellective, intuitive et abstractive* (p. 119, l. 24 – p. 128, l. 25).

A. Cela est vrai quant aux sensibles extérieurs (p. 119, l. 24 – p. 125, l. 17).

1/ *Distinction entre connaissance abstraite de l'universel et connaissance abstractive du singulier* (p. 119, l. 24 – p. 120, l. 6). Occam, en définissant la première, réduit de fait l'opération d'induction du principe à son résultat logique (ou linguistique): la prédicabilité de la forme à plusieurs. L'universel n'étant d'ailleurs que l'intellection confuse de plusieurs singuliers (1 *S*, dist. 2, q. 8, B; notes 23, 27), il est une qualité véritable de l'âme (l'opération immanente de l'intelligence se range formellement, pour un aristotélicien, dans le prédicament qualité et virtuellement dans le prédicament action, CAJETAN, *In Summam theol.*, I, q. 79, a. 2; JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q. 11, p. 344 b sq.; Occam use de ce vocabulaire, même s'il modifie la chose, par exemple, *QL*, IV, 19; cf. notes 23, 27), et à ce titre il cause une notitia intuitive intellective qui produit efficacement dans l'âme la proposition évidente: *intelligo* (notes 32 sq.). Résultat pour le moins surprenant: la notitia abstraite de l'universel se réduit à la notitia intuitive confuse des singuliers, et la notitia intuitive intellective de celle-ci, nullement réflexe (note 32), constitue aussi bien la connaissance de l'objet que la connaissance du sujet par lui-même. Rapporté à la doctrine de la spécification par soi de l'acte subjectif, ce résultat laisse prévoir, du point de vue structurel, l'identité de l'aperception kantienne (cf. la position analogue quant à la foi, note 33).

De plus, définissant la notitia abstractive, Occam manifeste une fois de plus on ne peut plus clairement que la notitia intuitive et la notitia abstractive ont le même objet, «totalement et sous la même raison» (cf. note 2). D'où suit que la notitia intuitive, pas plus que la notitia abstractive, n'est liée à l'existence de son objet: la notitia intuitive étant *de potentia absoluta dei* spécifiée par soi (notes 23, 30), connaissant pourtant l'existant et causant l'évidence de la proposition contingente portant sur celui-ci; la notitia abstractive ne connaissant pas l'existant, ne causant pas l'évidence de la proposition et abstrayant en ce sens de l'existence comme de la non-existence (p. 120, l. 33–37).

17. 2a/ 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 comme existante, mais elle montre *à quelles conditions l'intellect sait avec évidence que la chose existe ou n'existe pas, c'est-à-dire peut juger avec évidence «la chose être ou n'être pas»* (p. 120, l. 7–15),

à savoir lorsque la notitia intuitive de la chose cause suffisamment, c'est-à-dire à l'exclusion de toute autre cause (note 9), l'évidence de la vérité de la proposition et que donc les termes de celle-ci *supponunt pro re*. Or, la causalité de la notitia intuitive s'exerce de manière très diverse dans le cas de la proposition affirmative et dans celui de la proposition négative.

S'il s'agit d'une *proposition affirmative emportant un sujet et un prédicat* (le corps est blanc), il faut remonter aux deux notitiae intuitives de «corps» et de «blanc» correspondant terme à terme aux éléments du complexe de la proposition (cf. *S*, *Prol.*, q. 1, E; 2 *S*, q. 15, E), et non pas à trois notitiae, l'être n'étant pas un terme à proprement parler de la proposition (note 11).

S'il s'agit d'une *proposition affirmative n'emportant qu'un sujet existant*, la notitia intuitive de «corps», par exemple, suffit à causer l'évidence de la proposition: «le corps est».

Si au contraire il s'agit d'une *proposition négative*, on ne pourra plus remonter à une notitia intuitive naturelle. Dans le cas d'une *proposition négative emportant un sujet et un prédicat*, l'évidence du prédicat nié entrant en composition avec le sujet du complexe, ne peut être causée par une notitia intuitive naturelle: elle est causée par la toute-puissance absolue de Dieu.

A fortiori, dans le cas d'une *proposition négative n'emportant qu'un sujet dont l'existence est niée*, 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.

En bref, à la proposition *S est p*, c'est-à-dire *S p*, correspondent deux notitiae intuitives, causes de l'évidence de la proposition; à la proposition *S est*, c'est-à-dire *S*, correspond une notitia intuitive cause de l'évidence de la proposition complexe quant au langage, simple quant à la correspondance de son unique terme à la réalité. A la proposition *S n'est pas p*, c'est-à-dire *S non-p*, correspondent une notitia intuitive cause de l'évidence du sujet du prédicat négatif, et, *de potentia absoluta dei*, une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, cause de l'évidence de la négation du prédicat du sujet. A la proposition *S n'est pas*, c'est-à-dire *non-S*, correspond *de potentia absoluta dei* une notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, cause de l'évidence de la négation du sujet de la proposition négative, proposition complexe quant au langage, simple quant à la «correspondance» de son sujet à la non-réalité.

Toute cette doctrine est résumée de manière très concise dans la *réponse au septième doute*, *Prol.*, q. 1, ZZ: «la notitia 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 notitia intuitive sans la chose causera le jugement opposé». Cette argumentation occamienne peut surprendre. En aucun cas, pourtant, on ne peut souscrire à l'opinion de GUELLUY, *op. cit.*, n° 4, p. 102 que «l'interprétation de la pensée d'Occam sur la connaissance intuitive d'un objet absent nous paraît difficile, mais sans grande portée». En dehors d'elle, il n'est pas pour Occam de possibilité de justifier l'évidence d'une proposition négative.

Et l'on voit bien ce qu'implique une telle doctrine. a) 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. C'est le sens manifeste du texte (p. 120, l. 12–15) et du texte cité de la *réponse au septième doute*. b) L'évidence n'a pas de degré. Il n'y a aucune raison pour que la proposition négative soit évidente selon un autre degré d'évidence que la proposition affirmative, à savoir par exemple, par comparaison, collation, reconstitution mémorielle ou intellectuelle. Il n'y a pas de raison (*non est major ratio*, selon l'expression courante d'Occam) pour que la proposition affirmative soit plus évidente que la proposition négative. La négation n'est pas seconde par rapport à la position (il y a là l'amorce d'un «dépassement» du principe de non-contradiction, principe que maintient fermement Occam, fût-ce dans sa forme hypothético-identique: «Si A est, A est», en particulier comme seule limite à la toute-puissance divine). Que ce soit dans le cas de la proposition affirmative ou dans le cas de la proposition négative, l'intellect a l'évidence ou il ne l'a pas, et, s'il l'a, il l'a absolument, l'évidence étant absolue ou n'étant pas. Quoi que l'on pense de la forme que prend cette doctrine chez Occam, on ne peut pas ne pas voir la perspective qu'elle ouvre: chez NICOLAS D'AUTRECOURT (*Lettres à Bernard d'Arezzo et réponse de Maître Gilles*, éditées par J. LAPPE, *Nikolaus von Autrecourt, Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Beiträge, Münster, 1908; c'est dans ce texte, Deuxième lettre, p. 8*, que s'exprime de la façon la plus nette parmi les occamiens du 14e siècle le principe de l'unité de l'évidence), DESCARTES, SPINOZA, LEIBNITZ, KANT, l'évidence, de droit, n'a pas de degré; elle est absolue, et suppose l'adoption d'un point de vue unique et absolu, celui qui est susceptible de saisir la vérité absolument, indépendamment de la multiplicité des horizons d'intelligibilité propres à l'homme tel qu'ARISTOTE le conçoit, indépendamment même de ses étapes discursives de fait, puisque la conclusion d'un raisonnement a la même évidence que son principe (NICOLAS D'AUTRECOURT, *op. cit.*, ibid.; DESCARTES, *Septième règle pour la direction de l'esprit*). Il est manifeste qu'une telle doctrine est liée à l'idéal de la connaissance purement déductive.

Il reste donc que d'un premier point de vue la doctrine occamienne de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas a un sens strictement critique, qui est de fonder l'évidence de la proposition négative, et qui permet de répondre au reproche de scepticisme fréquemment adressé à Occam (cf. note 23, et GUELLUY, *op. cit.*, n° 4, *ibid.*). Il apparaîtra qu'elle présente encore un autre sens, dans la mesure où elle manifeste, d'une manière extrême et paradoxale également, l'autonomie de droit de l'acte subjectif de connaître par rapport à son objet (note 23).

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.

18. Occam, après avoir examiné le cas de la proposition *S est*, ou *S* (p. 120, l. 9–12), et *S n'est pas*, ou *non-S* (p. 120, l. 12–15), c'est-à-dire le cas de proposi-

tions linguistiquement complexes, simples cependant quant à la correspondance au réel, examine le cas des propositions complexes à proprement parler, *S p*, *S non-p* (p. 120, l. 16 – 30). Et il résume cette double situation en rappelant que la notitia incomplexe est notitia «d'un ou des termes de la proposition». Il ne reprend pas l'hypothèse *de potentia absoluta dei* nommément, mais y fait allusion en indiquant que la notitia intuitive d'une chose réellement présente est celle qui cause surtout (maxime) l'évidence de la proposition correspondante. Car, dira-t-il, *naturaliter*, la notitia intuitive est causée par la chose présente (2 *S*, q. 15, E; note 23).

19. 2 b/ *Définition de la notitia abstractive par opposition à la notitia intuitive, des deux mêmes points de vue:* quant à l'être de la chose (p. 120, l. 31–37), quant à l'inhérence du prédicat dans le sujet (p. 120, l. 37 – p. 121, l. 6).

20. *Signification, représentation, supposition*

Les choses sont *emportées* (importatae (p. 115, l. 32; p. 125, l. 34; p. 127, l. 36), *signifiées* (significatae, (p. 116, l. 1; p. 116, l. 27), *désignées* (signatae) (p. 121, l. 8), par les noms. Le terme emportant la chose est le terme dont l'évidence est causée par la notitia intuitive de la chose. Le terme signifiant la chose est le terme en tant que correspondant à l'acte subjectif qui «signifie» la chose, sans engendrer, ni concevoir (comme le veut Thomas), ni façonner (*fingere*, comme le nie Occam), une similitude intentionnelle de l'objet (Thomas, Scot) ou un *esse objectivum* (Pierre d'Auriole). Le terme désignant la chose est le terme en tant qu'élément du langage, ou acte subjectif, qui *supponit pro re extra*.

Cet essai d'organiser les termes *importare*, *significare*, *signare*, n'a rien de définitif, en raison même de la doctrine occamienne de la *suppositio* (*suppositio personalis*, la seule qui importe ici à Occam). Si «ce qui est sauvé par la *species* peut être sauvé par l'acte d'intelliger» (*QL*, IV, q. 19), la signification opérée par l'acte d'intelliger dans le concept est réduite à l'acte même d'intelliger, qui, sous sa forme scientifique, connaît non la chose, mais la proposition seule (note 10). Cette réduction de l'*esse objectivum* de la species et du concept, de l'*idolum fictum*, à l'acte subjectif (notes 23, 27) établit définitivement l'importance de la fonction de *suppositio* des termes de la proposition à l'égard de la chose. La *supposition* se substitue à la signification de la chose par le terme, qu'elle soit *ex natura sua*, c'est le cas de la *suppositio* de l'acte d'intelliger (*EA*, *Peri Herm.*, *Proem.*, p 5 v°), ou qu'elle soit *ex institutione voluntaria*, c'est le cas de la *suppositio* des noms, des sons vocaux ou des signes écrits (*EA*, ibid.). Du point de vue de la supposition, la distinction entre l'acte d'emporter, de signifier, de désigner, ne tient donc plus: l'acte d'intelliger *supponit pro re*, purement et simplement, *sive res sit*, *sive res non sit*, étant absolu, c'est-à-dire spécifié par soi (cf. texte de 2 *S*, q. 15, et celui de Bernard d'Arezzo, cités note 23). Et le terme de même.

La question reste cependant entière, celle même qui affecte toute l'œuvre logique d'Occam: qu'est donc pour l'acte d'intelliger une *suppositio ex natura sua*, et pour le son vocal une *suppositio ex institutione*, sans signification opérée par l'acte d'intelliger dans le concept, surtout si *nulla res habet ex natura sua*

supponere pro alia re (1 *S*, dist. 2, q. 8, E)? De fait, la doctrine de la *suppositio* occamienne revient à réduire la *signification* proprement dite du signe, laquelle ne peut être sans relation actuelle à un terme existant et présent, à son fondement matériel, la *représentation*, laquelle subsiste en l'absence même du représenté: la statue de César représente César, *sive Caesar sit sive non sit*. L'argument *de potentia absoluta dei* (note 23) rencontre donc l'argumentation strictement logique d'Occam, puisque le terme du langage, l'acte d'intelliger, peut, par la *suppositio*, représenter la chose, *sive res sit sive res non sit* (cf. l'exposé lumineux de Jean de Saint Thomas sur la distinction *signification-représentation*, *Ars logica*, II, q. 21, a. 1).

Le sens de la position occamienne apparaît ainsi dans toute son évidence. L'acte d'intelliger lui-même, à défaut de *species*, exerce une *suppositio (personalis)* dite significative (2 *S*, q. 12, UU), car il est *pro suo significato* (*STL*, I, cap. 64; 1 *S*, dist. 4, q. 1, E; ce que note Jean de Saint Thomas pour la *suppositio simplex*, analogon aristotélicien de la *suppositio personalis* occamienne, *Ars logica*, *Summulae*, p. 29 sq.; I, q. 6), en réalité *pro suo repraesentato*, la substitution représentative de la *suppositio* équivalant pratiquement à la signification, et la correction formelle de la *suppositio* à la vérité de la proposition. En dehors de toute *species*, de tout verbe, *l'acte représente l'objet sans le signifier, mais en se substituant à lui dans la suppositio*, et puisque l'acte d'intelliger exerce cette fonction sans être spécifié en aucune manière par l'objet (note 23), il ne peut *supponere* que *ex institution volontaria*, c'est-à-dire *en se réduisant à l'acte de constituer et d'utiliser les significations conventionnelles du langage*. La *suppositio ex natura sua* est une de ces rémanences aristotéliciennes qui ne peuvent subsister dans l'occamisme achevé: *nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re*. *Or*, la correspondance représentative *(coexistentia)* des termes de la proposition et de la chose est un fait constatable d'expérience, et le logicien peut l'admettre sans nulle réflexion critique (cf. note 10). C'est cette absence positiviste de réflexion critique qui permet précisément de ne pas se préoccuper du concept chez Occam comme dans la linguistique moderne.

Du point de vue métaphysique, il apparaît ici qu'Occam réduit la *relation prédicamentale* à la *relation transcendantale*, ce qui est le fondement de la doctrine de la connaissance spécifiée de soi, telle qu'Occam (note 28) et la philosophie moderne l'élaborent, l'un dans la perspective de l'*esse subjectivum*, l'autre dans la perspective de l'*esse objectivum*. Car de fait, c'est le réalisme de l'*esse objectivum*, typique de Pierre d'Auriole, de Robert Holkot et de Grégoire de Rimini, qui l'a emporté dans l'histoire des idées, pour la raison souvent évoquée ici qu'il facilite l'autonomie de la connaissance spécifiée par soi. Il est donc dangereux pour un aristotélicien tel Jean de Saint Thomas de lui donner la moindre arrhe, ce que fait pourtant cet auteur en reprenant la notion de *concept objectif* (*Ars logica*, II, q. 2, a. 2, p. 291 a 5). Suarez tente la voie moyenne en faisant de l'intellection une vraie action (cf. note 16) et du verbe le terme de cette action (*De anima*, III, cap. 5, n° 11), qui informe réellement, non intentionnellement, l'intellect (*Ibid.*, cap. 2, n° 26). Cette altération de la position aristotélicienne-thomasienne permet à Descartes, élève de la scolastique espagnole, de conjuguer la doctrine du concept

objectif comme *id quod cognoscitur* et la structure de pensée occamienne exposée ici. Et c'est ce même réalisme de l'*esse objectivum* – expression bien préférable à celle, fallacieuse et confuse, d'idéalisme moderne – qui, par-delà DESCARTES et KANT, par-delà les analyses de DELEUZE, qui cite GRÉGOIRE DE RIMINI dans sa *Logique du sens*, p. 8, ou celles de DERRIDA, anime la doctrine du *sens* dans la linguistique moderne.

21. 2 c/ *Toute notitia complexe se réduit à une notitia intuitive incomplexe, c'est-à-dire à une expérience* (experimentum, experientia), la notitia complexe étant dite *experimentalis* si son évidence est causée par l'expérience initiale (p. 121, l. 7–29). Occam laisse entendre que, de soi, quant à sa notion essentielle, la notitia intuitive est vraie absolument, c'est-à-dire qu'elle ne peut être fausse, ou encore qu'elle n'a pas à être vraie ou fausse, car elle est notitia ou elle ne l'est pas, la vérité ou la fausseté étant à proprement parler celle du seul complexe, la proposition, très souvent appelée pour cette raison vérité (p. 115, l. 16, 24, 36; p. 116, l. 2, 20, 23; p. 117, l. 23, 31; p. 118, l. 7, 35; etc.). Cette conception du vrai comme vrai transcendental est l'écho d'ARISTOTE, *De anima*, II, 6, 418 a 11; III, 6, 430 a 26, b 29; *Peri Herm.*, I, 16 a 8; *Métaph.*, E, 4, 1027 b 27; Θ, 10, 1051 b 26; notion de vérité que HEIDEGGER, héritier d'une longue tradition qui compense son nominalisme foncier par un réalisme de type scotiste, pense être la conception «traditionnelle» (*Sein und Zeit*, pp. 32–38). – Cette doctrine est à compléter par celle de la notitia intuitive claire et distincte de soi, obscure et confuse *pro statu isto* (note 32).

22. 2 d/ *Distinction de la notitia intuitive et de la notitia abstractive par opposition à Duns Scot* (p. 121, l. 31–p. 122, l. 26). Pour DUNS SCOT, auquel Occam aime à se référer et qu'il prend parfois comme paravent contre l'accusation de modernité (note 35), la notitia intuitive se distingue de la notitia abstractive en ce qu'elle est notitia de l'objet existant de fait et présent actuellement (le conclusion), lequel, saisi selon une similitude parfaite, non diminuée (2e conclusion), la meut formellement-objectivement par soi, non par un *medium* dans lequel il a l'*esse cognoscibile* (3e conclusion), dans une *relatio annexa* qui complète et achève en quelque sorte la spécification de la notitia par sa *species* propre (3e, 4e, 5e conclusions). D'où suit que la notitia intuitive et la notitia abstractive se distinguent spécifiquement de par leur ordre à l'objet, selon la raison formelle de celui-ci.

23. *L'opposition d'Occam à Duns Scot* est décidée et capitale (p. 122, l. 28 – p. 125, l. 17).

α *La notitia intuitive ne regarde pas plus l'existence que la non-existence de la chose* (p. 122, l. 28 – p. 123, l. 27). Prolongeant l'argumentation de DUNS SCOT, Occam montre que la chose existante et présente n'est cause de la notitia intuitive ni matériellement ni formellement ni efficacement ni finalement. L'exclusion de la causalité matérielle est évidente, car la chose ne peut être sans absurdité le sujet de la notitia intuitive. L'exclusion de la causalité formelle, absurde pour un thomasien, va de soi pour Occam. Il s'agit ici en effet de la position critique fondamentale du *Venerabilis Inceptor*, qui, rejetant

tout *esse objectivum*, tout *idolum fictum*, s'interdit de concevoir la forme de la chose comme la forme objective, impresse ou expresse, du sujet connaissant.

Ayant écarté les causalités matérielle et formelle, Occam en vient, pour justifier sa première conclusion, aux causalités efficiente et finale. En effet, si la toute-puissance divine ne peut en aucun cas se substituer à la causalité de l'une des deux causes intrinsèques (Dieu ne saurait être sujet ni forme par soi de la connaissance que l'homme peut avoir naturellement de lui, l'occamien DESCARTES l'atteste dans sa *Troisième Méditation*), elle peut fort bien au contraire se substituer, en tant que cause efficiente et finale ultime, à la causalité d'une des causes d'exercice secondes, efficiente ou finale (p. 123, l. 2–3). Il suit de là que Dieu peut exercer, immédiatement, la causalité d'un efficient ou d'une fin seconds, c'est-à-dire *supprimer la causalité du moyen*. Cette thèse, courante dans la pensée médiévale, de la subordination des causes première et seconde, appliquée à la causalité efficiente de l'objet sur l'acte subjectif de connaître, donne les résultats étonnants suivants (la prochaine note esquissera la non moins surprenante perspective doctrinale que l'application de la même doctrine ouvre dans l'ordre de la finalité) :

– *Pro statu isto*, selon l'état actuel pécheur de l'âme, liée à un corps, la chose est cause efficiente de la notitia intuitive correspondante, sensitive (p. 124, l. 23–26 ; 2 *S*, q. 15, E) et intellective, car la notitia intuitive intellective n'est pas *pro statu isto* sans notitia intuitive sensitive (p. 117, l. 24–26). C'est ce qui se passe *de facto* (p. 119, l. 9), *naturaliter* (p. 124, l. 23 ; 2 *S*, q. 15, E).

– *De potentia absoluta dei*, de même que la distinction formelle des degrés métaphysiques pourrait devenir, si Dieu le voulait, une séparation réelle, ce qui se vérifie aussi de la matière et de la forme (MURALT, *op. cit.*, n° 9), 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 absoluta 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, ce que l'examen empirique du statut actuel de celle-ci exclut (cf. VIGNAUX, *op. cit.*, n° 14, p. 22). *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.

Apparaissent ainsi les trois sens de l'argument *de potentia absoluta dei*, pour autant qu'il est possible de les distinguer selon les textes d'Occam. Prolongement de la conception scotiste de l'effet possible de la chute originelle sur le mode de connaître humain (note 14), l'argument *de potentia absoluta dei* 1) désigne théologiquement le mode surnaturel (supranaturaliter) que Dieu peut avoir d'agir sur l'acte de connaître naturel humain *pro statu isto*, en se substituant à la causalité efficiente naturelle de l'objet, 2) définit critiquement et métaphysiquement la condition intrinsèque de la notitia intuitive comme telle,

à savoir sa vérité indépendamment de l'existence ou de la non-existence de la chose (p. 123, l. 22–24), que les choses soient ou que les choses ne soient pas (p. 125, l. 9). De ce point de vue, l'argument *de potentia absoluta dei*, est nécessaire a) pour fonder l'évidence d'une espèce particulière de connaissance, la proposition négative (note 17), b) pour manifester l'essence même de toute connaissance dans son caractère spécifique d'autonomie par soi.

Occam résume bien sa pensée dans le texte suivant: «ainsi donc il est patent que par la connaissance intuitive nous jugeons que la chose est quand elle est, et cela de manière générale, soit que la connaissance intuitive soit causée naturellement [par la chose], soit qu'elle soit causée surnaturellement par Dieu seul» (2 *S*, q. 15, E), en un mot, *sive res sit sive res non sit*. On est proche des formules qui couraient dans l'Université européenne du 14e siècle, telle celle que cite Nicolas d'Autrecourt comme étant celle de Bernard d'Arezzo et qui a déjà une résonance cartésienne: «est claire (clara) la notitia intuitive par laquelle nous jugeons que la chose est (rem esse), que la chose soit ou qu'elle ne soit pas (sive res sit, sive res non sit)» (*op. cit.*, p. 2*). Il est vrai qu'une telle formule s'appuie sur la doctrine explicite de l'*esse objectivum*, telle que l'élabore Grégoire de Rimini, *Super primum et secundum Sententiarum*, 1522 (Reprint Bonaventure, New York 1955), et qu'Occam est plus embarrassé. Il hésite à douer le concept d'un *esse subjective* ou d'un *esse objective in anima* (1 *S*, dist., 2, q. 8, Q; dist. 27, q. 2, J), car l'universel, en tant que fictum, c'est-à-dire en tant qu'*idolum objective in anima, magis potest supponere pro re et esse communis et esse id in quo res intelligitur, quam intentio vel aliqua alia qualitas* (*EA*, *Peri Herm.*, *Proem.*, q 2 r°), et facilite par conséquent la doctrine de l'autonomie du connaître par rapport à l'objet. Il est manifeste cependant qu'Occam finit par réduire tout concept, tout *esse objectivum*, à l'acte subjectif de connaître, c'est-à-dire à des *intentiones*, *passiones* ou *qualitates subjective existentes in anima* et autonomes par rapport à l'objet (*QL*, IV, q. 19), ou, ce qui revient au même, mais prend une résonance paradoxale, par concevoir l'*idolum* comme la chose même en tant qu'elle termine l'acte subjectif dans l'absence de la chose sensible (2 *S*, q. 17, S).

Bref, même si le lecteur d'Occam ne trouve pas absolument claire la doctrine des liens de l'argument *de potentia absoluta dei* avec l'évidence de la notitia intuitive, négative et positive, il ne manquera pas d'être impressionné par l'insistance que met Occam ici (p. 122, l. 28 – p. 125, l. 17) à souligner l'absolu de la notitia intuitive, en tant qu'elle est indépendante de toute causalité, efficiente ou formelle, de la chose, et de conclure au moins par conséquent que de ce point de vue l'argument *de potentia absoluta dei*, conçu originairement comme hypothèse théologique, est comme l'instrument de méthode qui permet d'utiliser la distinction formelle scotiste pour accéder à la thèse principale de la critique occamienne, la distinction *logô* du sujet connaissant et de l'objet connu, au sein de leur unité réelle et concrète, telle qu'Aristote la pose (*De anima*, III, 2, 425 b 26, par exemple) étant réifiée ici en autonomie du premier par rapport au second (p. 124, l. 35 – p. 125, l. 6; *réponse au deuxième doute*, *Prol.*, q. 1, TT, où Occam définit la contradiction comme la seule limite à la toute-puissance absolue divine).

Faut-il ajouter que la doctrine de la causalité efficiente *pro statu isto* de la chose sur la notitia intuitive dérive de DUNS SCOT, *Op. ox.*, I, dist. 3, q. 2, n° 22; *De anima*, q. 16, où elle est encore liée à la thèse d'une similitude formelle, mais, que, interprétée par Occam dans un sens exclusif de toute *species* intentionnelle, que ce soit *pro statu isto* ou *de potentia absoluta dei*, c'est-à-dire *sive res sit sive res non sit*, elle alimente la tradition empiriste anglaise pour laquelle les qualités secondes ne renseignent nullement sur la réalité de la chose? On sait d'ailleurs que DESCARTES adopte la même position, mais qu'il compense les inconvénients de celle-ci par la thèse des vérités éternelles créées par Dieu, comme idées innées de l'âme, comme *esse objectivum de potentia absoluta dei!* De même, la doctrine de la causalité efficiente de la chose, nécessaire *pro statu isto*, exclue absolument, n'évoque-t-elle pas l'ambiguïté de la chose en soi kantienne, qui *est* cause efficiente de l'affection transcendantale du sujet sans pouvoir être *connue* comme telle?

Remarquons enfin que l'argument *de potentia absoluta dei*, pris dans son sens de méthode de découverte de l'essence, peut entraîner une certaine forme de scepticisme parmi les penseurs du 14e siècle qui suivront Occam, puisqu'elle aboutit à poser, au sein d'une pensée de langage sinon de structure aristotélicienne, la vérité d'une proposition, *sive res sit sive res non sit*. Ce scepticisme est tributaire des rémanences aristotéliciennes qui ne peuvent pas ne pas hanter un auteur médiéval, mais de soi, il n'est pas l'effet nécessaire de la pensée occamienne. Il est vrai que les temps n'étaient pas encore mûrs pour l'exploitation systématique des idées occamiennes dans le sens d'une doctrine du *savoir empirique a priori*, telle qu'elle se développera dans l'ère moderne.

24. *L'acte volontaire n'est pas spécifié par sa fin propre; le thème de l'odium dei*

Occam traite de l'exercice de la cause finale par analogie avec l'exercice de la cause efficiente: il envisage la possibilité pour la puissance absolue de Dieu de supprimer l'exercice de la cause finale seconde sans cesser d'exercer sa propre causalité finale première. La fin pourrait donc exercer sa causalité en l'absence de l'exercice de tout moyen. Cette conception, qui peut revêtir une signification fort édifiante dans une perspective spirituelle, qui de fait a revêtu une signification impressionnante dans la doctrine de la pauvreté telle qu'elle a été élaborée par les mineurs contestataires dans leur lutte contre le pape Jean XXII (MICHEL DE CÉZÈNE, OCCAM, principalement dans l'*Opus nonaginta dierum*), est introduite ici dans un contexte qui oriente l'interprétation dans un sens tout autre, thématiquement du moins, car la structure de pensée qui régit ces divers domaines est évidemment la même: c'est la perspective de l'*odium dei*.

De même que Dieu peut produire absolument sur l'acte subjectif de connaître l'effet que produit naturellement la chose, sans que la connaissance en soit altérée dans sa vérité, de même il peut supprimer le moyen propre de l'amour que lui porte l'homme, l'amour du prochain, sans que soit altéré dans sa bonté l'amour de l'homme pour Dieu. Cette interprétation restrictive du «seul nécessaire» prend argument de l'expression affective-métaphorique des

Ecritures: «si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple» (LUC, 14, 26), pour la formaliser en une position absolue, *de potentia absoluta dei*, qui définit comme indifférents à l'amour de Dieu le mépris des préceptes divins et la haine du prochain, et va logiquement jusqu'à conclure que la haine de Dieu pourrait être prescrite (praeceptum) par Dieu *de potentia absoluta, sine omni mala circonstantia annexa, meritorie* (2 *S*, q. 19, M, Q; *Tractatus de principiis theologiae*, p. 46; MURALT, *op. cit.*, n° 12, p. 144), ce qui revient à dire que l'acte de haine (ou d'amour) à l'égard de Dieu est formellement indépendant de son objet divin: *creatura intellectualis poterit beatificari absque hoc quod essentia divina sit sibi praesens in ratione objecti* (GUELLUY, *op. cit.*, n° 4, p. 103).

Le terme de *potentia absoluta* prend ici son sens de «puissance déliée (absoluta) de tout ordre, de tout dû (debito), sujette à aucune règle» (PIERRE D'AURIOLE, cité par VIGNAUX, *op. cit.*, n° 15, p. 58–61), par opposition au terme de *potentia ordinata*. Cette distinction est traitée de manière très diverse selon les diverses écoles médiévales. Pour THOMAS, la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* se distinguent comme la notion et l'exercice de la puissance divine. Du point de vue de la notion de sa toute-puissance, Dieu peut faire tout ce qui est possible, et en ce sens il ne peut faire ce qui est contradictoire (il faut éviter ici les contre-sens contraires, occamien et cartésien, qui consistent à interpréter le principe de non-contradiction a) comme une loi de l'être à laquelle Dieu serait assujetti, b) comme une vérité éternelle, *esse objectivum* créé *de potentia absoluta dei*); du point de vue de l'exercice de sa toute-puissance, il fait ce qui est ordonné par sa prudence, sa providence, c'est-à-dire ce qui est bon (*Contra Gentiles*, III, cap. 98, n° 2744). Ce sont là pourtant des distinctions opérées par l'analyse du métaphysicien. Car, de fait, dans l'être divin, la quiddité et l'exercice, la providence et la toute-puissance, sont identiques absolument. La toute-puissance divine produit donc les participations possibles à la bonté substantielle divine, sans être subordonnée à proprement parler à la providence.

Pour Occam, la toute-puissance absolue désigne la primauté absolue de la volonté divine sur l'ordre de sagesse providentiel qu'elle peut imprimer sur la créature (thème du *bonum quia volitum*, DUNS SCOT, *Op. ox.*, III, dist. 37, q. unique, n° 4; cf. *ibid.*, II, dist. 21, q. 2, n° 3), l'indifférence radicale, la liberté arbitraire, de la puissance divine, qui peut se déterminer sans se limiter à n'importe quel ordre de création, pourvu qu'il ne soit pas contradictoire, aussi bien par conséquent à l'ordre de création où l'amour du prochain est le moyen de l'amour de Dieu, qu'à l'ordre contraire où la haine du prochain est le moyen de l'amour de Dieu. L'un et l'autre de ces ordres, dont on perçoit aisément la signification affective-pratique, mais qu'Occam prend dans un sens formel-métaphysique, peuvent être sans contradiction *de potentia ordinata*, dans la mesure où le décret divin se détermine librement, c'est-à-dire arbitrairement, pour l'un ou l'autre, mais aucun n'est voulu exclusivement par Dieu, car son contraire est toujours possible *de potentia absoluta dei*, même si Dieu ne peut plus le réaliser, étant fixé par son immutabilité dans tel choix

«absolu», c'est-à-dire arbitraire et indifférent (DESCARTES, *Entretien avec Burman*, AT, V, p. 160; *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630; cf. Occam, *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, *Quarto declarant*). Si l'un d'entre eux (l'amour du prochain est le moyen de l'amour de Dieu) est créé de fait, en raison du décret arbitraire divin, il est évidemment, par là-même, contradictoire *de potentia ordinata* de son contraire. Considéré cependant *de potentia absoluta dei*, il est possible absolument comme son contradictoire, et au même titre. Rien par conséquent n'est produit par Dieu que *de potentia ordinata* et la considération *de potentia absoluta*, comme il a été dit, est déterminante pour la définition de la quiddité d'une chose, puisque cette définition fait abstraction des circonstances que Dieu ne peut pas ne pas vouloir certes, mais *de potentia ordinata*, comme l'amour du prochain par rapport à l'amour de Dieu, et la notitia intuitive sensitive par rapport à la notitia intuitive intellective.

On juge par là combien Occam a peu de raisons de citer à l'appui de sa conception la position citée de THOMAS, *Contra Gentiles*, III, cap. 98 (cf. *Opus nonaginta dierum*, *loc. cit.*, *prima ratio*, in fine). De même que la quiddité de la notitia intuitive intellective est indépendante de la notitia intuitive sensitive, de même la quiddité de l'amour de Dieu est indépendante de l'amour du prochain, ce qu'un thomasien pourrait admettre du point de vue formel-quidditatif. Mais puisque, dans un contexte occamien, la quiddité et l'exercice ne se distinguent pas, Occam en conclut que la notitia intuitive intellective est absolument indépendante de la notitia intuitive sensitive et l'amour de Dieu absolument indépendant de l'amour du prochain, ce qui pour un thomasien n'a plus aucun sens. Occam va plus loin encore, car il en vient à dire que, de même que la quiddité de la notitia intuitive est indépendante de la chose, de même la quiddité de l'amour de Dieu est indépendante de Dieu. Il semble pourtant reculer lui-même devant cette mise en œuvre de ses propres principes, condamnée par la censure ecclésiastique (cf. *réponse au huitième doute*, *Prol.*, q. 1, AAA; GUELLUY, *loc. cit.*; note 14).

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner de voir tous ces thèmes, principalement celui de l'indépendance de l'amour de Dieu par rapport aux moyens humains, se développer dans le sens d'une théologie nominaliste du salut octroyé *de potentia absoluta dei*, indépendamment de la bonté ou de la malice de l'action humaine, indépendamment de la corruption d'une nature humaine totalement déchue et légitimement haïe de Dieu (LUTHER, CALVIN).

25. Pour l'aristotélisme thomasien, toute notitia a pour principe la forme objective en tant qu'impresse. La connaissance sensible termine cependant à la chose présente (THOMAS, Sent., III, dist. 14, a. 1, q. 2, C; *Summa theol.*, I, q. 78, a. 4; q. 85, a. 2, ad 2; *Contra Gentiles*, I, cap. 100, n° 831 a), alors que la connaissance conceptuelle termine à la forme objective en tant qu'expresse (THOMAS, *De pot. dei.*, q. 9, a. 5; *De ver.*, q. 4, a. 2; *Contra Gentiles*, IV, cap. 11) et identique intentionnellement à l'objet (*De ver.*, q. 2, a. 2), forme en laquelle l'intellect voit la nature de la chose intelligée (*In Johannis*, I, 1).

En évoquant la fonction de terme que peut revêtir l'objet, Occam fait allusion sans doute à PIERRE D'AURIOLE, *Scriptum super Sententias*, I, dist. 2,

sect. 10, a. 4, D; Ed. Buytaert, Bonaventure, New York 1956, p. 549–550, qui ne garde de la critique thomasienne que la *ratio terminativa* de l'objet, lequel est réduit à son *esse apparens* ou *objectivum*. Occam est plus radical que PIERRE D'AURIOLE : pour lui (note 23), l'acte autonome de connaître, excluant tout *esse objectivum*, n'a pas à terminer à quoi que ce soit, ni à l'*esse objectivum*, ni à la chose (*res extra non scitur*). C'est pourquoi Occam peut dire sans contradiction, à propos de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas: «ce que je vois (intueor) est pur néant (purum nihil)» (2 *S*, q. 15, E; cf. p. 124, l. 14–15).

26. β Occam souligne à nouveau l'*identité de l'objet de la notitia intuitive et de la notitia abstractive* (cf. note 2 et note 16).

27. γ *Reprise de la conclusion* α (note 23). Occam reprend la première conclusion, mais en niant que l'objet est motif, il nie également qu'il est motif objectivement, c'est-à-dire selon une *species impressa* comme «principe contenant virtuellement la chose en tant que connaissable», ou selon une *species expressa*, comme «species-effet contenant représentativement la chose dont elle est la similitude» (p. 122, l. 4–13). La notitia intuitive en effet n'a pas à être déterminée ni terminée par une *species* (2 *S*, q. 15, O). Si la notitia abstractive connaît exactement et sous la même raison ce que connaît la notitia intuitive (note 26), il s'ensuit que la notitia abstractive non plus n'a pas à être déterminée ni terminée par une *species*. (S'il y a *aliquid primum praeter objectum et intellectum* dans le cas de la notitia abstractive, il s'agit non d'une *species*, mais d'un *habitus*, 2 *S*, q. 15, Q, R). C'est la doctrine constante d'Occam niant toute *species* et tout concept dans l'intellection (cf. la discussion de *EA*, *Peri Herm.*, *Proem.*, p 5 r°; 1 *S*, dist. 2, q. 8; dist. 27, q. 2, I; *QL*, IV, q. 19; *STL*, I, 12, 6 v°). – La présente mise au point montre combien Occam avait pénétré la position critique de ses prédécesseurs, avant de la rejeter.

Dans sa réponse, Occam introduit également l'argument *de potentia absoluta dei* sous un angle très particulier. La causalité de Dieu à l'égard de la notitia intuitive est totale en effet, en tant qu'elle se substitue *de potentia absoluta* à celle de la chose, comme elle l'est pour DESCARTES à l'égard de l'*esse objectivum* des vérités éternelles (*Lettre à Mersenne*, 27 mai 1630). *Naturaliter*, Dieu et la chose sont causes concourantes et partielles. Pour Occam et la tradition scotiste, deux causes concourantes à un même effet sont toujours partielles: *in causis per se bene potest esse circulatio inter eas, maxime si sint partiales* (3 *S*, q. 4, K). Le scotiste HIERONYMUS DE MONTEFORTINO reprend la même doctrine, à propos par exemple de l'objet et de l'acte d'intelliger (*op. cit.*, tome I, I, q. 4, a. 3, p. 126). Ainsi est supprimée la mutualité, c'est-à-dire l'analogie des causes, qui permet que deux causes concourantes par soi à un même effet soient l'une et l'autre, différemment, totales (ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 2). – La conséquence de cette doctrine est particulièrement importante dans le domaine de la subordination de la cause seconde à la cause première, soit dans le problème de la liberté et de la Providence (MURALT, *op. cit.*, n° 12).

28. δ *La connaissance n'est pas relative à l'objet.* Elle est absolue, puisqu'elle peut être, *de potentia absoluta dei*, c'est-à-dire absolument, relative à rien (cf. 2 *S*, q. 15, E, cité note 25). Occam met en œuvre ici sa doctrine du relatif comme absolu: *relatio non est aliqua res existens subjective in patre et in illo qui est filius, distincta ab omni re absoluta* (*EA*, *De praedic.*, cap. *Ad aliquid*, 1 4 v°); *in re nihil est imaginabile nisi absolutum vel absoluta* (1 *S*, dist. 30, q. 1, P); «la vision intuitive et intellective est une *res absoluta*, distincte selon le lieu et selon le sujet de l'objet» (p. 125, l. 1–2). Dans la mesure même où Occam réduit la similitude intentionnelle à l'acte subjectif de connaître, celui-ci à la représentation et à la *suppositio* (note 20), cette conséquence est évidemment inévitable. – L'aristotélisme au contraire considère que le connaître est un certain relatif (ARISTOTE, *Métaph.*, Δ, 15), ce qui implique aussi bien la relativité réelle de l'acte d'intelliger que la relativité intentionnelle de la *species* dans le *dicere* (THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 34, a. 2, ad 3). Relativités prédicamentales l'une et l'autre, qu'Occam comprend comme la relation trancendantale de la substitution représentative exercée par la *suppositio* du langage, ainsi qu'il a été dit.

29. ε *Reprise de la conclusion* α (note 23).

30. *Conclusion de la critique de Duns Scot*

α *La notitia intuitive et la notitia abstractive diffèrent par elles-mêmes* (p.124, l.21–31), de par leur essence en tant que créées *de potentia absoluta dei*, indépendamment du statut contingent qui peut les affecter et que Dieu crée *de potentia ordinata* (note 24). C'est pourquoi Occam ajoute que *naturaliter*, la chose est «une des causes efficientes» de la notitia intuitive, «avec le concours de l'influence générale de l'agent premier» (NICOLAS D'AUTRECOURT *Lettre à Bernard*, p. 3*), *stante dei generali influentia et non facto miraculo* (JEAN DE MIRECOURT, cité par MICHALSKI, *op. cit.*, n° 5, p. 137). Il est symptômatique de voir chez les occamiens, plus ou moins fidèles, du 14e siècle, la stabilité de l'ordre naturel et donc la vérité de la science empirique, dépendre du concours ordinaire de la toute-puissance divine à la causalité naturelle de la chose. On sent poindre le scepticisme, et la recherche de la parade nécessaire, tels le *cogito de* NICOLAS D'AUTRECOURT, par exemple (cf. note 34), ou le recours de la philosophie moderne classique à Dieu comme *principe propre de tout*, ce qui supprime la distinction aristotélicienne entre science et sagesse, c'est-à-dire ruine la science (au sens moderne) comme la philosophie.

DUNS SCOT et Occam utilisent dans leur raisonnement la même prémisse et aboutissent l'un et l'autre à une conclusion différente. Pour chacun d'eux, la notitia intuitive et la notitia abstractive ont le même objet, tout en étant spécifiquement différentes (DUNS SCOT, *QL*, q. 13, n° 10, cité p. 122, l. 4–13; *Rep. par.*, IV, dist. 49, q. 11, n° 9; Occam, ici-même p. 109, l. 11–14; p. 120, l. 3–6; *réponse au deuxième doute*, *Prol.*, q. 1, TT). Mais, alors que la différence spécifique provient pour DUNS SCOT de la raison formelle-motive (présence de la chose existante, être intelligible de la chose dans la *species*, *loc. cit.*), elle est pour Occam par soi, c'est-à-dire absolue. La négation de la *species*, c'est-à-dire

en fin de compte de l'*esse objectivum*, entraîne chez Occam la définition de l'acte du connaître comme autonome et spécifié par soi. Occam, se débarrassant de l'*idolum fictum* qui en général facilite la doctrine de l'autonomie de la connaissance par rapport à la chose, tient à ne perdre aucun des avantages que celui-ci semblait pouvoir lui apporter. Car «ce qui est sauvé par la *species*, peut être sauvé par l'acte d'intelliger» (*QL*, IV, q. 19).

β La notitia intuitive, sensitive et intellective, peut être notitia d'une chose qui n'existe pas (p. 124, l. 33 – p. 125, l, 17). Par la manière dont il présente cette thèse, Occam montre bien qu'elle est une conséquence du principe de la spécification par soi de l'acte subjectif de connaître. Occam donne comme exemple de notitia d'une chose qui n'existe pas, l'*idée divine* qui est pour lui l'*être-connu* en Dieu du créable, que celui-ci soit ou qu'il ne soit pas, ce à quoi donc l'intellect termine sans être actué par lui (1 *S*, dist. 35, q. 5, H; cf. texte de PIERRE D'AURIOLE, note 25). Doctrine inconfortable pour Occam, puisqu'elle implique un certain *esse objectivum* auquel il répugne (cf. 1 *S*, dist. 35, q. 5, D, G, S), et qui se rapproche de la position scotiste pour qui les idées divines sont les quiddités des choses, «ayant l'être-connu dans l'intellect divin» (*Op. ox.*, I, dist. 35, q. unique, n° 12; *Rep. par.*, I, dist. 36, q. 2, n° 31 sqq.). Pour THOMAS, le seul *esse objectivum* subsistant en Dieu (si cette expression pouvait avoir un sens acceptable pour un thomasien) est celui-là même de la «pensée de la pensée», de la substance divine, en tant que, connue substantiellement, elle est imitable multiplement, alors que, pour Occam et SCOT, l'idée est l'actualité de la créature connue dans la vérité de son concept objectif. Occam sort de la difficulté, soit en montrant que l'idée est non seulement *esse objectivum*, mais aussi art et science, c'est-à-dire qualité subjective de l'âme (*EA*, *Peri Herm.*, *Proem.*, q 1 v°), soit en définissant l'idée comme un terme connotatif ou relatif (1 *S*, dist. 35, q. 5, D).

31. La doctrine de p. 125, l. 12–17 peut s'entendre au sens fort et métaphysique selon lequel, *de potentia absoluta dei*, la notitia intuitive sensitive est notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, ou au sens faible et psychologique selon lequel la notitia intuitive sensitive demeure après l'affection du sens. C'est cette doctrine de la *vision rémanente* qui fonde chez PIERRE D'AURIOLE, la doctrine de l'*esse objectivum* dans les fameuses *experientiae* (éd. citée, I, dist. 3, sect. 14, C, a. 1, n° 31, p. 696).

32. ARTICLE PREMIER. III. *Conclusion.*

B. La conclusion: il y a une double notitia intellective, intuitive et abstractive (note 16), vaut également des purs intelligibles (mere intelligibilia), c'est-à-dire des actes intérieurs du sujet (p. 125, l. 19 – p. 128, l. 25). Tout ce qui a été dit des notitiae intuitive et abstractive de la chose extérieure vaut donc aussi des notitiae intuitive et abstractive de l'acte subjectif: nécessité d'une *species*, d'une *esse objectivum*, d'un concept, ou réduction de ceux-ci à la pure intention ou acte subjectif (notes 23, 27), science de l'objet dans la proposition

évidente causée par la notitia intuitive initiale. Il apparaîtra cependant que l'argument *de potentia absoluta dei* ne joue pas de la même manière à propos du pur intelligible, ce sera le privilège du *cogito* (note 34). Occam précise que tous les purs intelligibles ne sont pas connus par une notitia intuitive, ainsi des habitus qui sont connus démonstrativement. Seul l'acte de l'habitus est objet de notitia intuitive (*réponse au cinquième doute, Prol.*, q. 1, XX).

1. *La proposition: intelligo, est évidente, absolument première* (p. 125, l. 19 – p. 126, l. 5). L'expérience montre que des choses autres que sensibles sont connues intuitivement: l'homme éprouve (experitur) qu'il intellige, veut, se réjouit, etc., et l'évidence de la proposition: *intelligo* l'atteste. L'évidence de cette proposition est très particulière: elle est première et acquise immédiatement de par la notitia incomplexe intuitive de ses termes, c'est-à-dire de la chose emportée par ceux-ci, à savoir l'acte de notitia intuitive, l'*intelligere*, et celui-là seul la cause suffisamment. A vrai dire, la proposition: *intelligo* n'a qu'un terme (cf. note 11), qui est le seul prédicat, le nominalisme occamien réduisant le sujet à l'actualité de son opération. Les parenthèses apportées autour du *je* dans le texte traduit ne sont donc pas un artifice philologique inutile. A la limite même, la proposition ne devrait pas être à la première personne, mais être prise absolument, à l'infinitif par exemple, comme le «einai» de Parménide. C'est là une des nécessités structurelles de la philosophie du *cogito*, conçu dans le sens d'Occam ou mieux encore de Nicolas d'Autrecourt et de Descartes, que d'impliquer, au moins virtuellement, l'unicité et l'universalité du sujet.

La proposition: *intelligo* est indépendante non seulement d'une proposition antérieure, mais aussi de la notitia intuitive d'une chose sensible, dont Occam dit expressément qu'elle ne suffirait pas. Il faut distinguer pourtant et utiliser les notions acquises plus haut (note 23). *Pro statu isto, naturaliter, de facto*, de même que la notitia intuitive sensitive est causée par la chose elle-même et que la notitia intuitive intellective n'est pas sans notitia intuitive sensitive, de même la notitia intuitive de la notitia intuitive de la chose sensible est nécessaire (non superflue) à l'évidence de la proposition: *intelligo*. *De potentia absoluta dei*, c'est-à-dire du point de vue de la notitia intuitive considérée en soi, absolument, de même que la notitia intuitive, spécifiée par soi, ne regarde pas plus l'existant que le non-existant et peut donc être notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, de même la notitia intuitive de la notitia intuitive, considérée en soi, suffit absolument à causer l'évidence de la proposition: *intelligo*.

Cette distinction s'étend au *caractère non réflexe de la notitia intuitive de la notitia intuitive* (*réponse au quatrième doute, Prol.*, q. 1, RR, UU): de fait, celle-ci est bien réflexe, dans la mesure où, dans un premier moment, l'objet *naturaliter* cause la notitia intuitive; absolument, elle ne l'est pas, puisque la notitia intuitive d'une notitia intuitive considérée absolument cause suffisamment l'évidence de la proposition: *intelligo*. En ce sens Occam peut dire que «nous éprouvons en nous les purs intelligibles comme n'importe quels sensibles» (p. 126, l. 18–19).

2. *La primauté qui caractérise l'évidence de la proposition: intelligo, caractérise toute proposition portant sur un pur intelligible* (p. 126, l. 5–15). C'est le privilège de tous

les *mere intelligibilia* que d'être connus avec le plus (maxime) d'évidence (p. 127, l. 34 sq). – Occam devrait compter aussi la sensation parmi les purs intelligibles, ainsi que le fait DESCARTES (note 15) –. Tout acte subjectif, considéré absolument, peut donc causer suffisamment une notitia intuitive intellective qui cause à son tour l'évidence de la proposition qui l'exprime: *intelligo, amo Sortem, sentio*, etc. On le voit bien ici, Occam transpose dans le domaine des purs intelligibles le schéma habituel de sa critique: la chose cause suffisamment (au moins *de facto*) la notitia intuitive qui cause suffisamment l'évidence de la proposition. Aucune notitia intuitive n'est donc réflexe. Qu'en particulier, la notitia intuitive de l'acte subjectif ne soit pas, de soi, réflexe, l'exemple de la proposition: *amo Sortem* et de la notitia intuitive qui cause l'évidence de celle-ci, le manifeste clairement. La proposition: *amo Sortem* et la notitia intuitive intellective de l'acte subjectif correspondant ne constituent pas une conscience réflexe, mais les éléments de la science de ce pur intelligible, car, «des purs intelligibles, la science ne s'acquiert que par l'expérience» (p. 126, l. 17–18). Il en va de même, même si cela peut paraître paradoxal, pour la proposition: *intelligo* et la notitia intuitive intellective qui cause l'évidence de celle-ci: l'une et l'autre constituent les éléments de la science expérimentale directe de l'acte subjectif d'*intelligere*, et non les étapes d'une réflexion du sujet sur lui-même à partir de sa notitia intuitive directe de la chose (sensible). Cela vaut surtout, il est vrai, dans le cas de la définition de la connaissance comme spécifiée absolument, par soi, ainsi qu'il a été dit plus haut.

Occam lève ici une distinction qu'entretenait sciemment l'aristotélisme entre conscience et connaissance. Autre est pour ARISTOTE la *conscience de soi-même connaissant l'objet*, c'est-à-dire l'expérience intérieure de l'actualisation du sujet vivant concret par l'objet, et la *connaissance de l'acte du sujet comme tel*, c'est-à-dire la science de l'acte subjectif de connaître, non-considération faite de la relation actuelle de celui-ci à l'objet. La première est conscience, réflexe en un sens existentiel concret; la seconde est réflexe en un sens impropre, abstractif, par opposition au moment direct premier de connaissance de l'objet; elle est en réalité directe, tout aussi bien que l'acte de connaître l'objet extérieur. Occam ne se livre à aucune description psychologique de la conscience: la notitia intuitive de l'intellection, de l'amour, de la sensation, est connaissance directe d'une connaissance (la notitia intuitive d'une notitia intuitive fait penser à l'*idea ideae* de SPINOZA), connaissance d'une volition, connaissance d'une sensation, et elle cause l'évidence de la proposition correspondante en qui se résume la science de l'acte subjectif. Il ne s'agit donc pas tant ici de conscience que de connaissance (scientia, notitia), avec ce que ce terme implique d'évidence, de clarté, de distinction. C'est bien ce que manifeste le fait qu'intellection, volition, plaisir, tristesse, sensation, sont considérés comme de purs intelligibles. Occam indique par là qu'il rejette la doctrine du sens commun, conçu comme sensibilité profonde de l'âme à elle-même et à ses actes, comme milieu fondamental de la vie psychologique humaine, comme puissance propre de la conscience de cet être vivant sensible qu'est l'homme pour ARISTOTE, *De anima*, III, 1. La conscience pour

Occam n'a donc pas à s'exercer, comme pour ARISTOTE, plus ou moins confusément, en baignant l'ensemble de la vie psychologique humaine. Elle s'exercera exclusivement sous la forme de la notitia intuitive, qui, de soi, est évidente, claire, distincte – la notitia intuitive est de soi, nécessairement, claire, distincte, parfaite, antérieurement à toute définition (1 *S*, dist. 3, q. 5, Y; q. 7), mais *pro statu isto* elle peut être obscure et confuse (*réponse au quatrième doute*, *Prol.*, q. 1, UU; cf. note 21) – et elle finira, comme dans la philosophie classique, par se réduire purement et simplement à la «pensée»: étant notitia intuitive d'intellection, notitia intuitive de volition, notitia intuitive de sensation, elle bannit, au profit de la «raison claire», toutes les manifestations spécifiques de la sensibilité profonde, l'estimative, la cogitative, l'imaginaire. Il n'est pas exagéré de dire qu'Occam ampute gravement la vie de l'âme humaine et que la rationalisation de la psychologie qu'il inaugure ici sucitera, après son achèvement dans la philosophie classique, la violente réaction de la psychanalyse.

Dans la *réponse au quatrième doute*, *Prol.*, q. 1, UU, Occam rejette l'objection qui, supposant la notitia intuitive d'une notitia intuitive, en infère une infinité possible d'intellections. La réponse est très caractéristique en ce qu'elle rejette la régression à l'infini *pro statu isto*, mais l'admet absolument. On sait que la possibilité de la régression à l'infini empêche chez Occam la preuve de l'existence de Dieu par la cause efficiente.

33. 3. *Confirmation de la position occamienne par Augustin* (cf. note 15). L'argumentation que cite Occam d'après le *De Trinitate* est simple, et elle ne pouvait manquer de frapper le *Venerabilis Inceptor* par la ressemblance qu'elle présente avec sa propre pensée. La foi, en tant que connaissance de son objet, est une notitia abstractive; en tant qu'acte subjectif, elle peut être l'objet d'une notitia intuitive intellective qui cause suffisamment l'évidence de la proposition: *credo* (p. 126, l. 16 – p. 127, l. 32).

Toute notitia abstractive, étant purement intelligible, peut donc être l'objet d'une notitia intuitive et d'une proposition évidente. Parmi les notitiae abstractives de l'intellect, il faut placer par exemple le souvenir (cognitio recordativa), qui est *simpliciter abstractiva*, et pourtant imparfaitement intuitive, puisqu'elle permet de dire quelque chose d'une chose qui a été (2 *S*, q. 15, G, L). D'où suit la deuxième partie de la conclusion (note 32, 2) qu'Occam néglige quelque peu dans ce passage: s'il y a notitia intuitive d'un acte subjectif, il peut y avoir aussi notitia abstractive, par exemple souvenir, du même acte subjectif. Cette notitia abstractive, bien sûr, ne cause pas l'évidence de la proposition correspondante, laquelle reste au plus une croyance ou une opinion (p. 127, l. 3–4). – Ce n'est pas ici le lieu d'expliciter la doctrine théologique de la foi, telle qu'elle transparaît dans ce texte. Un seul point mérite d'être remarqué: l'acte subjectif de la foi est immédiatement et évidemment conscient. Il est frappant de constater que ce «subjectivisme» de la foi correspond structurellement à la doctrine de l'identité de la «connaissance abstractive» de l'objet et de la conscience évidente du moi. Le même KANT, qui pose l'identité de l'aperception transcendantale, admet une foi purement sentimentale (cf. note 16).

34. 4. *Le privilège de la proposition: intelligo.*

En reprenant certaines formules qui s'apparentent à ce qui a été appelé un peu légèrement le *cogito* augustinien, Occam montre que la proposition portant sur le pur intelligible est non seulement évidente et premièrement connue, mais indubitable (p. 127, l. 34 – p. 128, l. 25).

Certes, Occam vise ici toute proposition portant sur tout pur intelligible. Mais le choix qu'il opère parmi les citations d'Augustin, ainsi que la nature critique de son enquête permettent de conclure que ce qui lui importe, c'est d'établir la proposition qui soit la *première évidence spéculative*, la *première connaissance indubitable*, nonobstant toute circonstance extérieure susceptible de légitimer le moindre soupçon d'incertitude. Il procède tout d'abord de manière purement empirique. Les propositions qui sont reconnues comme les plus évidentes supposent la notitia intuitive d'un pur intelligible, c'est-à-dire d'un acte subjectif dont l'expérience intérieure est indubitable. Ainsi, «je sais que je vis», et selon un texte d'Augustin qu'Occam ne cite pas: «nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge... On peut douter du reste, mais de tout cela on ne doit pas douter» (*De Trinitate*, *X*, chap. 10, 14). De fait, personne n'en a douté, même pas les sceptiques. A l'évidence de telles propositions est donc requise l'expérience d'un acte subjectif semblable à celui de la foi, qui, bien que notitia abstractive quant à son objet, ne peut pas ne pas être exercé, s'il est exercé, et peut donc causer l'évidence d'une notitia intuitive intellective spécifique.

Occam n'en dit pas davantage expressément. Mais il faut se souvenir de tout ce qu'il disait de la toute-puissance divine, capable de se substituer à la causalité naturelle de la chose sur la notitia intuitive, et rapprocher cette doctrine du problème présent. D'où suit que *la proposition portant sur un pur intelligible, telle mon intellection, ne serait pas indubitable si la puissance divine pouvait se substituer à lui et exercer immédiatement la causalité qu'il exercerait naturellement sur la notitia intuitive intellective qui cause suffisamment l'évidence de cette proposition.* Car, ce faisant, Dieu supprimerait l'acte subjectif d'intellection et détruirait le sujet même qui pose la proposition évidente: *intelligo*. L'argument métaphysique *de potentia absoluta dei*, et son corollaire critique de la notitia intuitive d'une chose qui n'existe pas, ne trouve donc pas à s'appliquer ici. Dieu ne peut pas *de potentia absoluta* se substituer à la causalité de ce pur intelligible qu'est mon intellection pour causer directement et surnaturellement la notitia intuitive qui cause l'évidence de la proposition: *intelligo*. Dieu ne le peut pas *de potentia absoluta* et donc il ne le fait pas non plus *de potentia ordinata*, parce que cela impliquerait contradiction et tromperie de sa part. En effet, si l'on se souvient de ce qui a été dit plus haut du fondement de la proposition négative évidente (note 17), on conviendra que si Dieu se substituait de fait à la causalité de mon intellection, la proposition évidente qui en découlerait serait légitimement: *non intelligo*. Or c'est la proposition: *intelligo* qui m'est connue avec évidence. Le seul fait de la proposition évidente: *intelligo* suffit donc pour attester l'évidence de la notitia intuitive du pur intelligible qu'est mon intellection, c'est-à-dire pour attester l'existence de mon intellection

(p. 125, l. 26–28). Dans le seul cas de la proposition : *intelligo*, la notitia intuitive est spécifiée et causée nécessairement par son objet propre, lequel est posé absolument comme existant de fait nécessairement; dans ce seul cas, la notitia ne peut être qu'intuitive, c'est-à-dire indubitable (cf. p. 123, l. 31–36) et nécessairement distincte. Le privilège de la connaissance du moi implique donc: 1) l'existence nécessaire du moi, c'est-à-dire de son acte, 2) la causalité nécessaire de cet acte sur la notitia intuitive correspondante, 3) l'évidence nécessaire de la proposition: *intelligo*, soit en d'autres termes, la clarté, la distinction et la vérité nécessaires de la proposition : *intelligo*, tant *de potentia absoluta dei* que *pro statu isto* (cf. les deux modes de la notitia intuitive, note 32).

Tel est le *cogito* occamien. Interprété de cette façon, il n'a évidemment rien à faire avec le *cogito* augustinien, ni avec le *cogito* aristotélicien (*Ethique à Nicomaque*, 1170 a 30). Il se rapproche au contraire du *cogito* cartésien et de la première forme que celui-ci a pris dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt, chez qui la première certitude de la connaissance du moi échappe à l'hypothèse *de potentia absoluta dei*, dans la mesure où dans ce seul cas l'*esse objectivum* ou *apparens* de l'objet connu est identique réellement à l'*esse reale* du sujet: *necesse est quod cognitio intuitiva sit eadem cum re cognita, quia aliter non sequeretur: res intuitive apparet, ergo res est* (*op. cit.*, p. 18*). Telle est la structure du *cogito* cartésien, dégagé de l'affabulation pathétique dont Descartes l'affuble.

L'argumentation du *cogito* occamien suppose l'identification nominaliste de la puissance à ses actes, comme celle du *cogito* de Nicolas. Mais elle se distingue de l'argumentation du *cogito* de Nicolas et de Descartes en ce qu'elle rejette toute doctrine de l'*esse objectivum*.

35. La suite du *Prologue*, q. 1, 1, n'est pas traduite ici. Elle rapporte une longue citation de Duns Scot, *Sent.*, 4, dist. 45, q. 3, qui pose, comme le commentaire d'Occam, la connaissance directe par l'intellect du sensible et de l'intelligible. Occam en conclut que sa pensée ne doit pas être méprisée comme une nouveauté (tamquam nova), puisqu'elle s'inscrit dans la tradition scotiste. Occam s'empresse pourtant de reprendre son indépendance: «je n'allègue pas Duns Scot comme auteur, ni ne reprends l'opinion citée parce que c'est la sienne, mais parce que je la juge vraie. C'est pourquoi s'il dit ailleurs autre chose, je ne m'en préoccupe pas» (*Prol.*, q. 1, MM).

Ainsi s'achève le premier article de la question 1, 1, du *Prologue*. Les articles 2 à 5 sont d'ordre théologique et dépassent le cadre de ce commentaire philosophique. L'article 6 regroupe les doutes (dubia) et les réponses qu'Occam leur apporte. Le commentaire en a fait état pour l'essentiel au gré des difficultés du texte principal.

Expositio aurea super artem veterem, Bologna 1496, Reprint Gregg 1964 (*E.A.*)
Super quatuor libros Sententiarum, Lyon 1495, Reprint Gregg 1962 (*S*), (cf. l'édition critique du *Prologue* par Gedeon Gal, O.F.M., St Bonaventure, New York, 1967, laquelle n'est pas plus sûre doctrinalement que l'édition incunable de Lyon. La présente traduction suit donc celle-ci, qui a de plus l'avantage de donner le commentaire entier des *Sentences*).
Quodlibeta septem, Argentina 1491 (*QL*)
Summa totius logicae, Oxford, 1675 (*STL*), (cf. Ed. Boehner, Bonaventure, New York, 1951–54).
Opus nonaginta dierum, Lyon, 1496, Reprint Gregg 1962.
Dialogus de imperio et pontificia potestate, Lyon, 1496, Reprint Gregg 1962.
Breviloquium de potestate papae, Ed. Baudry, Vrin, Paris, 1937.
De principiis theologiae, attribué à Occam, Ed. Baudry, Vrin, Paris, 1936.

1. L. Baudry: Lexique philosophique de Guillaume d'Occam, Lethielleux, Paris, 1959.
2. S. Day: Intuitiv cognition, Bonaventure, New York, 1947.
3. E. Gilson: Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, Vrin, Paris, 1952.
4. R. Guelluy: Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam, Vrin, Paris, 1947.
5. K. Michalski: Philosophie au 14e siècle (Reprint de ses articles parus avant la guerre), Minerva, Francfort, 1969.
6. A. de Muralt: La genèse de la métaphysique, La primauté de l'être en perspective aristotélicienne, Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1963–3.
7. A. de Muralt: Prudence, art, logique, Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne, Studia philosophica, Bâle, 1961.
8. A. de Muralt: Epoché, Malin Génie, Théologie de la toute-puissance divine, Recherche d'une structure de pensée, Studia philosophica, 1966.
9. A. de Muralt: Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l'Opus oxoniense, II, Studia philosophica, Bâle, 1969.
10. A. de Muralt: Unité de l'être et pluralité des formes, Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot: Sentences, 4, dist., 11, q. 3 et Sentences, 2, dist. 16, question unique, Studia philosophica, Bâle, 1974.
11. A. de Muralt: Kant, Le dernier occamien, Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1975.
12. A. de Muralt: Providence et liberté, Contribution au problème des rapports entre création et évolution, Publications du Département de

philosophie de l'Université de Genève, 1975, Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.
13. C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, III, Reprint Akademische Druck- und Verlagsanstalt Graz, 1955.
14. P. Vignaux: Nominalisme au 14e siècle, Vrin, Paris, 1948.
15. P. Vignaux: La justification et la prédestination au 14e siècle, Ledoux, Paris, 1934.