

CHAPITRE VI

L'ESSENTIALISME

I

FRANÇOIS DE MEYRONNES

En toute notion, par une analyse d'une extrême minutie, distinguer une foule de concepts partiels dont la séparation est si ténue qu'on la peut à peine percevoir ; à ces concepts multiples et si difficiles à définir, attribuer des dénominations qui sonnent en néologismes barbares à toute oreille soucieuse de la pureté latine ; par un étrange abus du réalisme, prétendre que ces concepts, dissociés les uns des autres par la dissection logique d'une même notion, sont, vraiment, des parties de la chose que représente cette notion ; affirmer que ces parties sont séparées les unes des autres par elles-mêmes et hors de toute opération de notre esprit ; imaginer donc, au sein des objets que la nature nous présente, une foule de distinctions réelles et, cependant, à peine discernables ; telle est la besogne que les Humanistes de la Renaissance reprochaient aux Scotistes d'accomplir.

Le Scotisme ainsi défini ne saurait s'autoriser pleinement de l'exemple de Duns Scot. Sans doute, par la minutie de son analyse logique, celui-ci a mérité, de ses contemporains et de ses disciples immédiats, le surnom de Docteur Subtil. Mais, le P. Parthenius Minges l'a dit et nous l'avons répété, Scot a su se garder du réalisme excessif ; il a eu soin de ne pas chercher au sein des choses les distinctions que sa dissection intellectuelle pratiquait dans les idées.

Ce réalisme exagéré qui devait compliquer le monde de la nature comme le Docteur Subtil avait compliqué le monde des

idées, nous le voyons apparaître avec Antonio d'Andrès ; Jean de Bassols en formule nettement le principe lorsqu'il dit : Au sein des créatures, tout ce qui est formellement distinct est, aussi, réellement distinct ; toutefois, l'originalité et la clarté de son intelligence le sauvent des excès qui allaient discréditer le Scotisme.

De ce Scotisme minutieux et obscur dont les défauts portèrent si grand tort au bon renom de la Scolastique, le véritable initiateur, fut François de Meyronnes, qui mérita le surnom de *Magister abstractionum*. Pour en trouver le premier monument authentique, il faut ouvrir ce volumineux commentaire au premier livre des *Sentences* qui a reçu le nom de *Conflatus*. Ici, la discussion philosophique se poursuit par le rapide entrecroc des objections, des réponses, des instances, des répliques ; chacune des attaques ou des ripostes est grêle et sèche comme les épées qu'un duel entrecroise ; elle se condense en une seule proposition, elle se concentre en une seule ligne ; l'usage incessant des termes techniques permet seul cette extrême concision ; aucun développement de quelque étendue, aucun exemple concret n'accorde le moindre temps de repos à l'esprit que tend à l'excès cette dialectique abstraite et minutieuse. Une lecture quelque peu prolongée du *Conflatus* nous fait comprendre l'énervement et l'irritation qui ont dicté les diatribes d'un Didier Erasme ou d'un Louis Vivès contre la philosophie scolastique.

Franciscus de Mayronis¹ tire son nom du village de Meyronnes, qui appartient aujourd'hui au département des Basses-Alpes. Barthélemy de Pise le dit de Sisteron. Il est désigné comme étant de Digne en une bulle que Jean XXII adressa en 1322 au chancelier de Paris pour que la licence en Théologie fût conférée à François de Meyronnes, bachelier depuis plusieurs années. Cette bulle avait été écrite à l'instigation de Robert d'Anjou, roi de Sicile (Naples).

Il semble qu'une fois licencié, François de Meyronnes n'ait enseigné la Théologie à Paris que pendant deux années ; on n'a de lui, en effet, que deux discussions quodlibétiques² composées

1. Voir, au sujet de ce personnage, LUCÆ WADDINGI *Scriptores Ordinis Minorum*, Novissima editio, Romæ MCMVI, pp. 85-86. — SBARALEÆ *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci*. Nova editio. Pars I, Romæ MCMVIII, pp. 283-288. — U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age*. Bio-bibliographie. 2^e éd., t. II, 1907, p. 3171.

2. D'après l'ordre et la nature des questions traitées sous le titre de *Quæstiones quolibetales* ou de *Quolibetum*, il nous semble que ces questions doivent appartenir à deux *Quodlibets* dont l'un comprendrait les douze premières questions et l'autre les quatre dernières ; cette hypothèse semble confirmée par ce fait que la quatorzième question et la quinzième question commen-

de seize questions. La première de ces discussions fournit au licencié franciscain l'occasion de payer à son protecteur Robert d'Anjou sa dette de reconnaissance ; il y examine, en effet, cette singulière question, qui en est la onzième : Le principat du Royaume de Sicile est-il plus noble par le fait qu'il est sous la dépendance de l'Eglise. Cette question, il la résout, bien entendu, par l'affirmative.

Après avoir enseigné à Paris, François de Meyronnes séjourna à Apt. Il mourut à Plaisance le 28 juillet 1327.

François de Meyronnes a été d'une prodigieuse fécondité. Son activité paraît avoir égalé, sinon surpassé celle de Pierre Auriol. En 1504, le franciscain Maurice du Port, évêque de Toam, donna, avec le soin dont il était coutumier, une édition ¹ des *Questions*

cent en ces termes : *Secunda quæstio est, Tertia quæstio est.* D'ailleurs, d'après Sbaralea, la collection imprimée des Questions quodlibétiques de François de Meyronnes serait incomplète.

1. La première édition de ces *Questions* et du *Quodlibetum*, révisés par Maurice du Port, fut donnée à Venise, d'août 1504 au 3 février 1507 (1508), par Bonatus Locatellus et Octavianus Scotus. Une autre édition, enrichie de quelques opuscules et d'une table, fut donnée à Venise, en 1519-1520, par Lucas Antonius de Giunta. Cette édition plus complète fut reproduite en 1520 par les héritiers d'Octavianus Scotus. C'est de cette troisième édition que nous allons faire usage ; aussi en donnerons-nous une description quelque peu détaillée.

Titre général : *Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doc. F. FRANCISCI DE MAYRONIS ordinis Minorum in quatuor libros sententiarum. Ac quodlibeta eiusdem. Cum tractatibus Formalitatum. Et de primo principio. Insuper Explanatione divinorum terminorum. Et tractatu de Univocatione entis. Adiecta triplici Tabulari indice in eadem opera noviter excogitata : luculenter omnia eorum contenta : ad oculum usque demonstrans.*

Fol. sign. + 2, col. a : *Index copiosissimus omnium Questionum notabilium ac Regularum ex quatuor Conflatibus. Et quolibeto Doctoris preclarissimi FRANCISCI DE MAYRONIS abstractionum Magistri super sententiarum libros nuper secundum alphabeti seriem excogitatus diligentissimeque impressus : fœliciter incipit.*

Fol. non sign., occupant la place du fol. A. 1 : *Illuminati doctoris Fratris FRANCISCI DE MAYRONIS In Primum sententiarum fœcundissimum scriptum sum Conflatus nominatum.* Au verso, épître dédicatoire de Maurice du Port, datée de Padoue, 1504.

Fol. 136, col. d, colophon : *Illuminati doctoris fratris Francisci maronis : ordinis Minorum : provincie sancti Ludovici : scriptum preclarissimum super Primum sententiarum : Conflatus nuncupatum : fine felici terminatur : Correctum atque decoratum summa cura atque sollertia sacre Theologie doctoris eximii patris fratris Mauritii de hybernia : eiusdem religionis : dum actu theologiam publice in alma universitate Patavina legebat.*

Fol. 137, col. a : *Illuminati doctoris fratris FRANCISCI MAYRONIS ordinis Minorum : provincie sancti Ludovici : in Secundum sententiarum luculentissimum scriptum feliciter inchoatur...* Fol. 226, col. d, colophon : *Illuminati doctoris fratris Francisci Mayronis ordinis minorum : provincie sancti Ludovici scriptum preclarissimum super quartum sententiarum. Correctum atque decoratum summa cura atque sollertia sacre theologie doct. eximii patris fratris Mauritii de Hybernia eiusdem religionis dignissimi archiepiscopi Turnamensis : dum actu theologiam publice in alma universitate Patavina legebat : fine felici terminatur etc.*

Fol. 227, col. a : *Illuminati doctoris fratris FRANCISCI DE MAYRONIS ord.*

sur les livres des *Sentences* composées par notre auteur ; en son épître dédicatoire, Maurice du Port nous apprend que François de Meyronnes avait écrit trois commentaires successifs à chacun des quatre livres des *Sentences* et, sur certains de ces livres, il en avait composé un quatrième.

D'après la date que portait un manuscrit, l'un des commentaires au premier livre des *Sentences* avait été composé à Paris en l'an 1320. Celui que l'on a surnommé *Conflatus* et que Maurice du Port a édité comme étant le plus parfait, a été écrit un an plus tard ; on y trouve cette phrase¹ : « Cela a été souvent dit en cette année 1321 (*Sæpe fuit dictum isto anno 1321*) ».

N'allons pas nous imaginer, d'ailleurs, que cette personnification de ce qu'on a appelé le Scotisme soit un très fidèle disciple de Duns Scot ; bien au contraire ; en une foule de questions d'une extrême importance, François de Meyronnes soutient la thèse opposée à celle de son maître ; nous en aurons un premier exemple en étudiant ce qu'il dit de la matière première.

« Beaucoup de docteurs, dit-il², prétendent que la matière n'a aucune actualité, de même que l'acte premier n'a aucune potentialité. » Ce n'est pas son avis. « Je dis que la matière est, d'une certaine façon, un être en acte. Mais les mots d'acte et de puissance peuvent être pris en deux sens différents ; en un sens, le mot puissance s'entend de la puissance objective, qui est oppo-

Minorum provincie sancti Ludovici singularis sollertie et indaginis precipueque utilitatis questiones Quolibetales feliciter inchoantur. — Fol. 262, col. b, colophon : *Illuminati doc. fratris Francisci de Mayronis ordinis minorum Provincie sancti Ludovici subtilissime questiones quolibetales. Correcte atque decorate antea. Summa cura atque sollertia sacre theologie docto. Eximii patris fratris Mauritii de Hybernia eiusdem religionis dignissimi archiepiscopi Tumamensis : dum actu theologiam publice in alma universitate patavina legebat : nunc vero per quemdam bene doctum virum revise fine felici terminantur. Venetijs mandato et expensis heredum quondam nobilis viri domini Octaviani Scoti civis ac Patritij Modoetiensis. Anno domini 1520. Die 7^o Aprilis. Ad laudem et gloriam domini nostri Jesu Christi qui est benedictus in secula Amen.*

Fol. 263, col. a : *Incipit Tractatus Formalitatum secundum doctrinam FRANCISCI MAYRONIS ordinis Minorum.*

Fol. 268, col. c : *Incipit Tractatus primi principii complexi secundum doctrinam Magistri FRANCISCI DE MAYRONIS ordinis Minorum.*

Fol. 270, col. b : *Declarationes quorundam terminorum theologalium secundum doctrinam eiusdem illuminati. Doc. FRAN. DE MAY. ordinis Mi. hic incipiunt.*

Fol. 271, col. c : *Tractatus eiusdem FRANCISCI DE MAYRONIS de Univocatione entis.* — Fol. 274, col. b, colophon : *Venetijs Impensa Heredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis : ac Sociorum. 24 April. 1520.*

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scriptum in primum Sententiarum Conflatus nominatum* ; Dist. XVII, quæst. I ; éd. cit., fol. 69, col. a. — Cf. *L'Ecole Franciscaine*, XI^e année, n^o 9 ; 25 mai 1912 ; p. 99, col. b.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. XII, Quæst. I, art. I ; éd. cit., fol. 147, col. d.

sée à l'existence actuelle ; en un autre sens, il s'entend de la puissance passive, qui est opposée à l'acte reçu... Je dis alors que la matière est un être en acte, et j'entends parler de cet acte qui est opposé à la puissance objective, à la puissance que la création amène à l'acte en la réduisant à l'existence actuelle. Au contraire, si l'on entend le mot acte de l'autre façon, j'accorde que la matière n'a aucune actualité ; de même que l'acte premier a si complètement pour fonction naturelle de conférer la forme qu'il n'a aucune aptitude naturelle à la recevoir, de même en est-il de la matière, mais en ordre inverse. »

« La matière diffère de sa puissance ¹, et la distinction entre la matière et sa puissance n'est pas simplement une distinction fabriquée par l'intelligence... C'est une distinction formelle, car on peut connaître l'une sans connaître l'autre... ; mais ce n'est pas une distinction réelle, car elles ne peuvent être séparées » ; l'une d'elles ne saurait exister sans l'autre. Lorsque la forme survient en la matière, « la capacité de recevoir cette forme, c'est-à-dire la puissance subjective, ne disparaît pas ; c'est la privation seule qui disparaît. Lorsque l'homme rit d'une manière actuelle, il ne cesse pas d'être capable de rire. »

« La forme et la matière diffèrent réellement l'une de l'autre ², car chacune d'elles peut subsister alors que l'autre est détruite. » Que la matière pût subsister sans la forme, Henri de Gand, Richard de Middleton, Duns Scot l'avaient soutenu à l'envi ; mais nul, croyons-nous, n'avait encore affirmé que la forme pût subsister sans matière, alors qu'il ne s'agit point d'une forme séparée, mais d'une forme susceptible de s'unir à la matière.

Entre cette forme et cette matière, en même temps qu'une distinction réelle, il y a distinction formelle ³ ; ce sont, selon le langage de notre auteur, des entités précises. Mais alors, comment ces entités précises et formellement distinctes peuvent-elles constituer une substance, un composé doué d'unité ? « Je réponds que si l'on n'admettait pas une troisième entité formellement une, l'unité du composé n'apparaîtrait pas. » Aux deux entités péripatéticiennes, la matière et la forme, François de Meyronnes adjoint donc cette troisième entité, l'entité du composé, que Duns Scot avait considérée le premier, qu'Antonio d'Andrès et Jean de Bassols avaient admise avec une égale faveur.

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Op. laud.*, lib. II, Dist. XII, quæst. IV ; éd. cit., fol. 148, col. c.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Op. laud.*, lib. II, Dist. XII, quæst. I, art. III ; éd. cit., fol. 148, col. a.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *quæst. cit.*, art. IV ; éd. cit., fol. 148, col. a.

Dieu a-t-il créé la matière dénuée de forme ? « On ne voit pas pourquoi il n'aurait pas créé la matière sans forme ¹... Maintenant encore, si Dieu dépouillait la matière de toute forme, cette matière subsisterait sans aucun miracle ; car, en son essence, la matière ne dépend d'aucune forme ; or une chose ne peut être détruite à moins qu'une autre chose dont la première dépend ne cesse d'exister.

» La raison pour laquelle aucun agent naturel ne peut faire que la matière n'ait plus de forme, c'est qu'un tel agent ne détruit jamais une forme sans introduire la forme opposée. Mais si la matière avait été, une fois, dépouillée de toute forme, je ne vois pas pourquoi elle ne demeurerait pas d'une manière purement naturelle. »

Si ces propositions dépassent parfois l'enseignement de Duns Scot, du moins sont-elles orientées dans le sens de cet enseignement. Le disciple va se séparer du maître au sujet de la théorie que ce dernier a conçue à l'imitation d'Avicébron, et qui, en toutes les créatures, met une même *materia primo prima*.

Contre ceux qui veulent mettre une matière dans les corps célestes, on peut invoquer quatre arguments ² :

« Premièrement : C'est la transmutation qui nous fait reconnaître la matière, comme c'est l'opération qui nous fait reconnaître la forme... Jamais la matière ne se voit ; toujours elle se conclut de la transmutation [substantielle], de même que la substance se conclut de la transmutation des accidents. Là où se trouve supprimé le moyen qui prouve la matière, on ne peut plus démontrer l'existence de la matière. Or, dans les corps célestes, la seule transmutation qui se manifeste porte sur les accidents.

» Secondement. La pluralité ne doit pas être admise sans nécessité. Mais, dans les corps célestes, on n'est pas obligé de supposer une matière, car on suppose la matière en vue de la génération et de la corruption.

» Troisièmement. Si les corps célestes avaient une matière, ils seraient susceptibles de se transformer les uns en les autres ; partant, il faudrait admettre l'existence de quelque agent capable d'opérer cette transformation. Si, en effet, il y a en ces divers corps une matière de même espèce (*ratio*), celle-ci sera naturellement apte à recevoir une forme de même espèce ; partant, la matière de la Lune, [qui serait de même espèce que la matière

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. VII ; éd. cit., fol. 148, col. b.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Op. laud.*, Lib. II, dist. XIV, quæst. II ; éd. cit., fol. 150, col. a.

du Soleil], serait naturellement apte à recevoir la forme du Soleil. Si, au contraire, en ces divers corps, la matière était d'espèces différentes, ce qui serait d'ailleurs déraisonnable et absurde, du moins la matière serait-elle de même espèce dans les diverses parties d'un même corps homogène, et l'on retrouverait alors l'inconvénient que nous avons signalé.

» Quatrièmement. Le ciel serait véritablement corruptible. Partout, en effet, où se rencontre la privation physique, on trouve la corruption ou, du moins, une chose qui en est susceptible. Or c'est ce qui aurait lieu ici.

» Cela est évident si la matière est de même espèce [dans tous les corps tant élémentaires que célestes]. Par privation physique, en effet, on entend non seulement le manque de forme, mais encore l'aptitude à telle autre forme ; ainsi en serait-il du soleil par comparaison avec le feu ; en effet, comme [la matière du soleil] est de même espèce [que la matière] du feu, elle est apte à recevoir une forme de même espèce ; et elle en est privée.

» Lors même que [la matière des corps célestes] ne serait pas de même espèce [que la matière élémentaire], du moins serais-je assuré que le Ciel est, de soi, corruptible, encore qu'il n'existât rien qui le pût corrompre. Ainsi en serait-il s'il n'y avait au monde que de l'eau. » On ne rencontrerait aucun corps capable de corrompre l'eau ; cependant, par elle-même, l'eau serait susceptible de corruption.

Ces quatre arguments entraînent l'adhésion de François de Meyronnes. « Je dis que le ciel est un sujet simple, support des accidents. » Il ne va pas, cependant, aussi loin que Jean de Bassols : « Ce n'est pas une forme ; c'est seulement un certain sujet. »

Duns Scot connaissait, lui aussi, les arguments qui viennent d'être énumérés ; il reconnaissait la valeur démonstrative que leur devait accorder la philosophie péripatéticienne ; mais de cette philosophie, il faisait bon marché lorsqu'elle contredisait l'enseignement de l'Écriture et des Pères ; or c'est ce qui a lieu ici, car cet enseignement affirme que le ciel et la terre ont été tirés d'un même tohou-va-bohou.

François de Meyronnes n'ignore pas cette contradiction : « Le Maître des *Sentences*, écrit-il, admet que les cieux ont été créés au moyen de la matière première. » A cette objection, il répond en ces termes : « Si cette création a été faite par transsubstantiation, il n'y a point de difficulté. Mais ce n'est point là ce que les saints ont l'intention d'enseigner ; ce qu'ils entendent dire, c'est qu'au

ciel, il y a véritablement matière. Cela se pourrait soutenir, non pas à l'aide de raisons, mais à l'aide d'autorités. »

Entre ces deux propositions contradictoires dont l'une invoque les raisons de la Physique péripatéticienne et l'autre l'enseignement autorisé de l'Écriture et des Pères, quelle est celle qu'il faut tenir pour véritable ? Si c'est la seconde, quelle réponse convient-il d'opposer aux arguments dont se targue la première ? En présence de ces questions embarrassantes, le lecteur de François de Meyronnes demeure dans l'indécision ; pour l'en tirer, l'auteur ne fait rien de plus que n'eût fait Siger de Brabant. En une foule de circonstances, d'ailleurs, il agit de même ; après avoir argumenté en faveur d'une thèse aussi bien qu'en faveur de la thèse opposée, il s'abstient de conclure.

« Une autre question difficile est relative aux anges ¹ ; possèdent-ils une matière ? Je dis, et cela pour la même raison, que l'on ne voit pas pourquoi il y aurait en eux une matière ni pourquoi il y en aurait une en l'âme rationnelle. » Ainsi se trouve sommairement condamnée toute la théorie de la *materia primo prima*.

La divergence entre François de Meyronnes et son maître sera encore plus accentuée en une autre question d'une extrême importance, en celle qui concerne la distinction entre l'essence et l'existence.

Duns Scot, Pierre Auriol, Antonio d'Andrès, Jean de Bassols avaient, d'un commun accord, nié qu'il y eût aucune distinction entre l'essence et l'existence ; d'un commun accord, ils avaient combattu l'argumentation par laquelle Henri de Gand s'était attaché à prouver l'existence de cette distinction et à en préciser la nature. Or cette théorie d'Henri de Gand, si fort en défaveur auprès du Docteur Subtil et de ceux qui ont été immédiatement soumis à son influence, c'est celle que François de Meyronnes va adopter et défendre.

Une longue question du *Conflatus* est ainsi formulée ² : L'existence essentielle (*esse essentialis*) diffère-t-elle de l'existence actuelle (*esse existentis*).

« L'essence et l'existence de la créature, est-il dit en réponse à cette question ³, ne diffèrent pas réellement l'une de l'autre... En effet, lorsque deux choses sont réellement distinctes, Dieu peut faire l'une sans faire l'autre ; Dieu cependant ne peut produire

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 150, col. b.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Conflatus*, Dist. XLII, quæst. V ; éd. cit., fol. 122, recto et verso.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, fol. 122, coll. c et d.

l'essence sans produire l'existence, car toute chose produite est nécessairement existante.....

» Cette distinction, toutefois, est tirée de la nature même de la réalité ; en effet, une chose qui se comporte d'une manière indifférente à l'égard de deux autres choses ne peut être absolument indistincte de l'une ou de l'autre de ces dernières ; or l'essence est indifférente à l'être et au non-être.

» A l'appui de cette raison, en voici d'autres. En premier lieu : Lorsqu'une essence est anéantie, parce que l'existence lui est enlevée, cette essence demeure avec la privation opposée à l'existence, c'est-à-dire avec le non-être ; car l'essence peut exister réellement et aussi ne pas exister.

» En second lieu : Ce qui convient à quelque chose non de soi, mais par accident, ne peut être totalement identique à ce quelque chose ; car une chose ne se survient pas accidentellement à elle-même ; or l'existence survient accidentellement à toute nature créée, car elle ne réside pas par elle-même en cette nature. En outre, une chose ne peut être contingente à elle-même ; or c'est d'une manière contingente que toute créature possède l'existence.

» En troisième lieu : Lorsque deux choses sont identiques de toutes manières, ce qu'il est impossible d'associer à l'une ne peut pas être associé à l'autre. Or l'existence actuelle et la puissance objective sont opposées l'une à l'autre..., car la même chose ne peut être à la fois en acte et en puissance. Si donc l'essence et l'existence étaient une même chose, de même que l'existence ne peut demeurer avec la puissance objective, de même en serait-il de l'essence...

» En quatrième lieu : ... Comme la créature n'existe pas d'une manière nécessaire, il faut admettre qu'elle n'est pas sa propre existence ; par conséquent, il est nécessaire de marquer une certaine distinction entre l'essence et l'existence de la créature. »

François de Meyronnes conclut donc que l'existence, sans être formellement distincte de l'essence, est un certain mode intrinsèque de cette essence.

Cette doctrine est évidemment inspirée de celle d'Henri de Gand. On en peut dire autant de l'exposé beaucoup plus étendu et systématiquement développé en vingt articles, que François de Meyronnes a donné en une des questions de son *Quodlibet*¹.

¹ FRANCISCI DE MAYRONIS *Quæstiones quodlibetales* ; quæst. VIII : Utrum esse essentiæ creabilium quidditatum fuerit æternum ? Ed. cit., fol. 241, col. b, à fol. 244, col. c.

Avant d'être créées, les choses ne sont pas de purs néants¹. « Avant leur création, les essences créables ont une existence essentielle, quelle que soit, d'ailleurs, la nature de cette existence. Avant leur création, en effet, elles sont des êtres en puissance, et l'essence n'est pas changée par le fait d'être en puissance ou d'être en acte. »

« En cette existence essentielle², par laquelle elles préviennent leur propre existence actuelle, les essences créables ne sont pas identiques à l'essence divine; l'essence divine, en effet, est toujours actuellement existante, car elle est acte pur; ces essences, au contraire, lorsqu'elles sont en l'existence essentielle, sont abstraites de toute existence actuelle ou, plutôt, sont privées de cette dernière. »

Entre ces essences créables et l'essence divine³, « il y a distinction tirée de la nature même des choses... Et non seulement, il y a distinction tirée de la nature même des choses, mais il y a distinction formelle...; non seulement il y a distinction formelle, mais il y a distinction essentielle... Toutefois, il n'y a pas distinction réelle car, là où chacun des deux extrêmes n'est pas une chose (*res*), il ne peut pas y avoir distinction réelle; or avant leur création, les essences des êtres créables ne sont pas des choses. »

L'essence d'une créature avant la création, alors qu'elle possède seulement l'existence essentielle, et après la création, alors qu'elle a reçu l'existence actuelle, est une seule et même essence⁴; « elle est la même non seulement par identité numérique, mais aussi par identité spécifique. »

« Lorsque les essences des choses créables sont en cette existence essentielle⁵, ce n'est pas d'une opération de notre raison qu'elles la tiennent; l'opération de notre raison, en effet, ne précède pas toute création; or, comme on l'a montré, ces essences possèdent, avant toute création, l'existence essentielle.

» Certains prétendent, cependant, que cette existence essentielle ne désigne rien d'autre que la puissance objective qui réside en cet être possible; et que cette puissance objective, à son tour, n'est pas autre chose que l'absence de répugnance entre les termes, absence de contradiction qui est nommée puissance logique. »

L'opinion que François de Meyronnes expose ici est commune à

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. II; éd. cit., fol. 241, col. c.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. III; éd. cit., fol. 241, col. d.

3. FRANÇOIS DE MAYRONES, *loc. cit.*, art. IV; éd. cit., fol. 241, col. d, et fol. 242, col. a.

4. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. V; éd. cit., fol. 242, col. a.

5. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. VII; éd. cit., fol. 242, col. c.

Jean de Duns Scot, à Pierre Auriol et à Jean de Bassols ; mais ce dernier lui a presque textuellement fourni les termes dont il use pour l'exposer. Voici comment Meyronnes réfute l'objection qu'on en veut tirer contre sa thèse :

« Cela confirme la proposition que nous avons avancée. Répugnance, en effet, ne signifie pas autre chose qu'incompatibilité ; la non-répugnance, c'est donc la non-incompatibilité ; et comme deux négations valent une affirmation, il faut concéder cette affirmation ; or c'est cette affirmation que nous nommons existence essentielle.

» Mais certains auteurs prétendaient que ces deux négations ne sont que par une opération de notre raison.

» Cela ne se peut soutenir. En effet, si cette non-répugnance ne provenait que de notre raison, la suppression de notre raison aurait pour effet d'introduire dans les choses la répugnance, qui est l'opposé de cette non-répugnance ; dès lors, tous les êtres qui étaient susceptibles d'être produits deviendraient, après la suppression de notre raison, des êtres irréalisables. »

« Ces essences ¹, prises en leur existence essentielle, ont Dieu pour cause, et à titre de cause formelle, de la même manière que le modèle est regardé comme la cause formelle de la copie ; en Dieu, en effet, les modèles de toutes les choses créables existent de toute éternité... ; et ce sont aussi bien les modèles des choses en puissance que les modèles des choses qui existent en acte. »

« Les essences des choses créables sont, par elles-mêmes, indifférentes à l'existence et à la non-existence ² ; elles peuvent également exister ou ne pas exister, bien qu'en fait, elles soient affectées de l'un ou de l'autre de ces deux extrêmes, mais d'une manière accidentelle et contingente. »

« Après leur création, ces essences diffèrent-elles de leurs existences respectives ³ ? En réponse à cette question, nous poserons quatre conclusions, dont voici la première :

» Après leur création, les essences sont distinctes de leurs existences respectives, et la distinction qui les sépare n'est pas fabriquée par notre esprit. Toute chose, en effet, qui est également en puissance de deux choses opposées l'une à l'autre ne peut être la même que l'une de ces dernières, car de deux choses opposées, l'une se trouverait être alors en puissance de l'autre. Or toute

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. X ; éd. cit., fol. 242, col. d.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. XIX ; éd. cit., fol. 244, col. b.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, art. XX ; éd. cit., fol. 244, col. c.

essence créable est, à la fois, en puissance de l'existence et de la non-existence, car elle peut exister ou ne pas exister...

» Seconde conclusion : Cette distinction n'est pas une distinction réelle. Car il n'y a pas de distinction strictement réelle là où il n'y a pas chose et chose ; or, ici, il n'y a pas réalité et réalité ; en effet, si l'essence, considérée à part de l'existence, était une chose, alors, en la pure existence essentielle, il y aurait un certain rapport. Cela se peut encore confirmer de la manière suivante : La puissance divine peut créer le premier terme sans créer le second ; mais aucune essence ne saurait être créée sans existence ; la proposition prise comme hypothèse ne s'entend, d'ailleurs, que de deux termes réellement distincts.

» Troisième conclusion : Cette distinction n'est pas une distinction essentielle, car une telle distinction ne se peut rencontrer qu'entre deux essences ; or l'essence et l'existence ne sont pas deux essences ; chaque essence, en effet, a son existence ; de deux essences se concluraient deux existences.

» Quatrième conclusion : Cette distinction n'est pas une distinction formelle, car l'essence existante ne diffère pas essentiellement de la même essence encore privée de l'existence, comme nous l'avons montré ; et cependant, elle en diffère par l'existence.

» Mais alors survient une difficulté : Quelle est donc cette distinction qui n'est pas fabriquée par l'esprit et qui, cependant, n'est ni réelle ni formelle ? » Henri de Gand eût répondu que c'était une distinction d'intention. François de Meyronnes va répondre par une explication que le Docteur gantois, semble-t-il, n'eût point désavouée :

« Cette distinction est celle qui existe entre une nature (*ratio*) formelle et un mode intrinsèque à cette nature ; le mode, en effet, c'est ce qui ne change pas la nature formelle ; or être en acte et être en puissance ne diffèrent que comme une manière d'être diffère d'une autre manière d'être.

» Seconde difficulté : Ce mode est-il un accident de l'essence ? Nous répondrons que non. Une substance, en effet, préexiste à l'accident qui l'affecte, comme la cause préexiste à son effet ; tandis que l'essence ne peut préexister à l'existence puisque c'est par l'existence qu'elle existe. »

Défenseur de la théorie d'Henri de Gand touchant la distinction de l'essence et de l'existence, François de Meyronnes devait rencontrer bien des contradicteurs, surtout parmi ses frères en Saint François, fidèles aux directions du Docteur Subtil ou de Pierre Auriol. Aussi, en sa seconde discussion quodlibétique, eut-il à

revenir sur cette existence essentielle que la plupart des docteurs franciscains refusaient d'admettre.

En cette nouvelle question ¹, François de Meyronnes s'efforce de prouver que l'existence essentielle des choses créables n'est pas l'existence en puissance objective que produit la pensée de Dieu. L'existence essentielle, selon lui, est une existence propre qui, par nature, préexiste à la connaissance que Dieu en possède. « Si, par impossible ², on faisait abstraction de l'Intelligence divine et si l'on admettait qu'elle fût incapable de connaître les choses créables, comme certains philosophes l'ont supposé, l'essence de la pierre serait encore une essence ; mais l'inverse ne serait pas vrai ; si l'essence de la pierre n'était pas l'essence de la pierre, Dieu ne la connaîtrait pas. Suivant cet ordre, donc, la pierre est pierre avant que Dieu la produise en quelque existence que ce soit.

» Partant, je dis que l'Intelligence divine ne donne pas aux créatures, par son opération intellectuelle, cette existence essentielle dont nous parlons en ce moment. Cette existence essentielle fait abstraction de toute connaissance, de toute comparaison, quelle qu'en soit la nature. Il est, en effet, évident de soi que la pierre est pierre ; tandis qu'il n'est pas évident de soi que la pierre soit connue de Dieu ; cela ne peut être que démontrable. Or les choses évidentes d'elles-mêmes précèdent, en l'existence essentielle, les choses démontrables ; ainsi cette existence [essentielle de la pierre] doit-elle précéder l'opération [par laquelle l'Intelligence divine la connaît.] »

De même, ce n'est pas l'Intelligence divine qui fait que ces essences sont connaissables, qui leur donne l'existence intelligible ³. « Nous concevons les essences comme connaissables à Dieu avant de les concevoir comme actuellement connues par Dieu. En effet, ce qui convient à une chose prise en elle-même et en vertu de sa raison formelle lui appartient avant ce qui, en elle, vient de l'extérieur. Or, être connaissable, être véritable, c'est une propriété (*passio*) qui se peut démontrer à partir de la raison formelle du sujet ; être connu, au contraire, c'est chose qui lui advient de l'extérieur, savoir de l'Intelligence divine qui le connaît d'une manière actuelle. »

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Op. laud.*, quæst. XIV : Utrum producat beatissima Trinitas creaturas in esse secundum quid antequam producat eas in esse reali simpliciter. Ed. cit., fol. 260.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, Punctum I^m ; éd. cit., fol. 260, col. a.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, punctum II^m ; éd. cit., fol. 260, col. b.

Ce que l'Intelligence divine donne aux essences ¹, ce n'est pas d'être connaissables, c'est d'être connues ; elle ne leur confère pas l'*esse intelligibile*, mais seulement l'*esse intellectum* ou *cognitum* : « Je dis que les essences des choses créables sont, de toute éternité, produites en *esse cognitum* par l'Intelligence divine, en tant que ces essences ont été connues par l'Intelligence divine de toute éternité. En effet, toute chose qui reçoit l'être après le non-être semble produite en cet être ; or ces essences, qui ne sont connues qu'après avoir été connaissables reçoivent cet être connu en second lieu après avoir eu, en premier lieu, le non-être connu ; elles sont donc produites en cet être connu. »

François de Meyronnes précise, d'ailleurs, ce qu'il entend par cet être connu, car il écrit :

« Tout être de raison provient d'une certaine raison ; on le nomme, en effet, être de raison parce qu'il est fabriqué par la raison. Or l'être connu (*esse intellectum*) est un être de raison et non point un être réel, car il convient même aux essences qui n'existent pas en la nature ; il faut donc que cet être soit produit par une certaine raison. »

A l'existence essentielle, à l'existence connaissable, à l'existence connue, il faut adjoindre enfin l'existence proprement dite, l'existence actuelle. Celle-là, elle n'est point produite de toute éternité par l'Intelligence divine ² ; elle est purement et simplement produite dans le temps au moment où la chose est créée.

Ce que nous avons vu, jusqu'ici, en François de Meyronnes, ce n'est pas le Scotiste ; c'est le très fidèle disciple de cet Henri de Gand qu'il nomme quelque part *quidam magnus doctor* ³. N'allons pas croire, cependant, qu'il s'attache servilement aux enseignements de ce maître ; il sait, au besoin, s'en affranchir et même les combattre.

C'est ainsi qu'au sujet de la fameuse question de l'éternité du Monde, il ne suit plus la tradition d'Henri de Gand, mais bien celle de Thomas d'Aquin.

En ses questions sur le second livre des *Sentences*, son attitude critique, à ce sujet, imite celle que Gilles de Rome avait délibérément prise. Sans poser aucune conclusion formelle, il se borne à ruiner un à un tous les arguments qui ont été proposés en vue de résoudre ce problème, d'abord ceux ⁴ par lesquels les

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, punctum III^m ; éd. cit., fol. 260, col. c.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, punctum IV^m ; éd. cit., fol. 260, col. d.

3. FRANCISCI DE MAYRONIS *Op. laud.*, quæst. XV, pars I ; éd. cit., fol. 260, col. d.

4. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scriptum in secundum Sententiarum*, Dist. XLIV, quæst. I ; éd. cit., fol. 159, coll. c et d.

philosophes avaient cru démontrer l'éternelle existence du Monde, puis, plus longuement, ceux ¹ par lesquels les théologiens avaient pensé établir que cette éternité est contradictoire.

Au sujet du problème même de la création, François de Meyronnes établit plus fermement ses thèses en une de ses discussions quodlibétiques. La question posée était la suivante ² : Un chrétien suffisamment instruit en la Théologie peut-il défendre le dogme de la création contre des adversaires si savants qu'on les veuille supposer ?

Fort logiquement, notre auteur subdivise cette question en deux autres : En premier lieu, peut-on défendre le dogme de la création à partir du néant ? En second lieu, peut-on le démontrer ? Que cette distinction soit nécessaire, qu'il ne faille point confondre la réfutation des objections soulevées contre une proposition avec la démonstration de cette proposition, c'est ce qu'il marque avec beaucoup de sens ³ :

« On dit : Résoudre les doutes qu'on nous oppose, c'est rendre manifestes les propositions que nous avons formulées ; celui donc qui résout bien les objections semble rendre suffisamment clair ce qu'il a l'intention de prouver ; si donc le théologien peut résoudre tous les doutes qu'on lui oppose, il pourra démontrer toute vérité transcendante à notre faculté.

» Je réponds que pour démontrer notre proposition, il ne nous suffit pas de résoudre toutes les objections qui nous sont faites. Celui, par exemple, qui soutiendrait que les astres sont en nombre pair pourrait aisément résoudre tout ce qu'on lui objecterait, car on ne saurait former de solides raisons en faveur de l'opinion contraire ; toutefois, il ne pourrait par là démontrer sa propre proposition. S'il en était autrement, toute proposition à l'encontre de laquelle on ne peut produire une démonstration se trouverait démontrée.

» On dit encore que celui qui réfuterait les objections d'une manière suffisante démontrerait par là que sa proposition n'implique aucune répugnance, puisqu'il dissiperait toutes les impossibilités qui ont été invoquées. Or, dans le domaine des choses divines, tout ce qui n'implique aucune contradiction existe en fait, car, dans le domaine des choses éternelles, pouvoir être et être

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Op. laud.*, Dist. XLIV, quæstt. II, III et IV. Dist. XLV [non marquée], quæstt. I, II, III. Ed. cit., fol. 159, col. d, à fol. 160, col. d.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Quæstiones quotibetales*, quæst. IX ; éd. cit., fol. 244, col. c, à fol. 248, col. c.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, pars I ; éd. cit., fol. 244, col. d.

ne diffèrent pas. Ainsi donc, celui qui donne aux objections une réponse suffisante paraît bien démontrer sa proposition.

» A cela nous répondrons que celui qui résout parfaitement les objections montre que sa proposition n'implique aucune des répugnances dont on l'a accusée; mais il ne démontre pas qu'on ne lui saurait objecter aucune répugnance, ni qu'elle n'en peut impliquer quelqu'une qui nous demeure cachée.

» Je dis donc que, bien qu'une vérité de foi ne puisse être démontrée par nous d'une manière évidente, nous la pouvons cependant défendre d'une manière suffisante. »

Encore que ces principes logiques soient tout élémentaires, il pouvait être bon de les rappeler avec cette clarté et cette fermeté à des scolastiques que l'abus des disputes, menées par la méthode du *sic et non*, pouvait induire à les méconnaître.

D'après ces principes, le chrétien pourra défendre d'une manière suffisante le dogme de la création. Pour lui montrer comment il y pourra réussir, François de Meyronnes dissipe ¹, l'une après l'autre, vingt difficultés opposées à cette vérité : Dieu a pu, sans éprouver lui-même aucun changement, créer quelque chose de nouveau. Puis il résout ² vingt objections élevées contre cette autre proposition : Dieu peut produire quelque chose à partir du pur non-être.

Mais, « étant admis, par ce qui vient d'être dit, que le dogme de la création peut être défendu contre les infidèles, » notre auteur aborde l'examen de cette seconde question ³ : « Contre ces mêmes infidèles, ce dogme peut-il être démontré ? »

François connaît « un certain docteur » qui a cru que ce dogme se pouvait prouver avec évidence, et cela de la manière suivante :

« Tout ce qui n'est pas, de soi, impossible, au premier sens des mots impossible de soi, peut être fait par un agent de puissance infinie; mais qu'une créature soit faite de rien, ce n'est pas impossible de soi, au premier sens du mot. Donc cela est au pouvoir de Dieu... Par impossibilité au premier sens, ce docteur entend une impossibilité semblable à celle qu'il y aurait, pour un homme, à ne pas être animal, » c'est-à-dire l'absurdité.

Mais ce raisonnement ne satisfait point François de Meyron-

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, pars I, difficile I; éd. cit., fol. 245, col. a, à fol. 246, col. a.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, pars I, difficile II; éd. cit., fol. 246, col. a, à coll. d.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, pars II; éd. cit., fol. 246, col. d.

nes¹. « Bien que, de soi, la raison invoquée par ce docteur soit vraie, elle n'est cependant pas démonstrative, car la conclusion est plus évidente que l'une des deux prémisses. En effet, on trouve plus de gens pour accorder que Dieu peut créer de rien qu'on n'en trouverait pour admettre qu'il peut tout ce qui n'implique pas impossibilité au premier sens du mot. » Par une discussion minutieuse que de nombreux exemples éclaircissent, notre franciscain montre combien de tels raisonnements cachent de paralogismes.

De l'examen auquel il vient de se livrer, il se croit en droit de tirer la conclusion suivante² :

« Je réponds donc en ces termes à la question posée : Bien que le dogme de la création soit, par lui-même, susceptible de démonstration, pour nous, cependant, il n'est pas démontrable ; ainsi qu'il a été dit pour le dogme de la trinité. Aussi personne ne s'est-il jamais intentionnellement proposé de le démontrer, sauf ce docteur dont le raisonnement, on l'a vu, prête le flanc à bien des critiques. »

Bien loin de croire qu'Henri de Gand a donné, de la création dans le temps, une démonstration évidente, François de Meyronnes, qui ne mentionne même pas cette démonstration, regarde comme impossible à l'homme d'établir, par un raisonnement irréfutable, aucun des articles essentiels du dogme de la création ; plus fermement qu'aucun de ses prédécesseurs, il affirme, en cette question, l'impuissance radicale de l'argumentation philosophique.

Cette divergence n'est pas la seule qui sépare François de Meyronnes d'Henri de Gand ; on en pourrait citer beaucoup d'autres, et de grande importance ; et cependant, il est une vérité qui apparaît clairement à celui qui médite l'œuvre du philosophe franciscain : Celui-ci est constamment sollicité par l'influence du vieux docteur parisien et cette influence le conduit à interpréter dans un sens nouveau les enseignements qu'il a reçus de Duns Scot. On ne pourrait, comprendre, par exemple, ce que François de Meyronnes entend par formalité, réalité, hœccéité, si l'on perdait le souvenir de la distinction qu'à la suite d'Henri de Gand, il a posée entre l'essence et l'existence.

De ces difficiles théories de notre auteur, essayons de donner une exposition qui sera assurément simplifiée et approximative,

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, pars II, punctum III ; éd. cit., fol. 247, coll. b et c.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*, circa finem quæstionis ; éd. cit., fol. 248, col. c.

mais qui s'efforcera de ne point trop altérer les pensées qu'elle souhaite de présenter.

Une même essence possède plusieurs propriétés qui lui sont essentielles, dont aucune ne pourrait être supprimée ou modifiée sans que cette essence devint une autre essence; ainsi l'homme est un être animé, il est raisonnable etc.; une essence où manquerait l'un de ces caractères, qu'expriment les mots: être animé, être raisonnable, etc., ne serait plus l'essence humaine. Ces propriétés essentielles d'une essence sont des quiddités (*quidditates*), des raisons formelles ou bien encore des formalités¹.

Comment devons-nous concevoir ces formalités? Faut-il imaginer, à l'exemple d'Avicébron, que chacune d'elles correspond, en l'essence, à une forme particulière? « Certains disent² que le mot formalité vient de forme comme le mot matérialité vient de matière. Ils prétendent donc que plusieurs formalités ne sauraient exister sans plusieurs formes, non plus que plusieurs matérialités sans plusieurs matières. Mais c'est là une imagination trop grossière et trop digne d'un âne. *Ista est nimis grossa et asinina imaginatio.* »

Cette supposition rejetée, allons-nous admettre que les distinctions formelles qui déterminent, en une même essence, diverses quiddités, sont des divisions forgées par notre intelligence et que, par conséquent, les quiddités ne sont rien hors de notre esprit? Non point; nous affirmerons³ que « les distinctions formelles sont dans la nature des choses et qu'elles ne sont point fabriquées par notre raison ». Les quiddités sont quelque chose hors de notre âme.

Mais alors ne serons-nous pas rejetés à l'extrême opposé? Ne nous faudra-t-il pas, avec Jean de Bassols, admettre que toute distinction formelle est une distinction réelle et, partant, que toute formalité est une réalité? Il semble que cette conclusion résulte nécessairement de ce qui précède; « la première division de l'être, en effet⁴, distingue entre l'être intérieur et l'être extérieur à l'esprit; en outre, l'être extérieur à l'esprit est réel; il faut donc que toute distinction posée hors de l'âme, et telle est, selon ce qui a été admis, la distinction entre ces formalités, soit une distinction réelle ».

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Conflatus*, Dist. VIII, quæst. V, art. I; éd. cit., fol. 48, col. d.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Ibid.*

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, quæst. cit., art. III; éd. cit., fol. 49, col. c.

4. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*; éd. cit., fol. 49, col. d.

François de Meyronnes n'admet ni ce raisonnement ni la conclusion qui en résulte; voici, en effet, quelle est sa réponse ¹ :

« La première division de l'être est bien celle qui distingue entre l'être intérieur à l'esprit et l'être extérieur à l'esprit; mais lorsqu'on dit que tout ce qui est extérieur à l'âme est réel, je déclare que c'est faux. Les quiddités en puissance objective sont extérieures à l'âme; elles ne sont pas fabriquées par l'âme; sinon comme elles sont, lorsqu'elles sont en acte, de même nature que lorsqu'elles sont en puissance, les quiddités en acte seraient, elles aussi, de simples êtres de raison, ce qui est faux. Mais, d'autre part, il est constant que ces quiddités en puissance objective ne sont pas réelles.

» Je dis donc que tout être extérieur à l'âme n'est pas un être réel; mais je dis que l'être extérieur à l'âme se divise en quiddité et mode de la quiddité ... et que la réalité est un mode de la quiddité; donc la distinction formelle, qui a pour fondement la quiddité, n'est pas une distinction réelle; seule, sera réelle une distinction fondée sur ce mode de la quiddité qu'est la réalité.

» Voici un exemple qui rend cela évident. Soient deux êtres qui se distinguent l'un de l'autre à la fois par distinction formelle et par distinction réellé, tels qu'un homme et un âne; s'ils viennent à perdre tous deux le mode qui constitue leur réalité, par anéantissement ou corruption, ils ne seront plus réellement distincts, [car ils ne seront plus deux choses]; cependant, ils continueront, comme auparavant, à être formellement distincts; car chacun d'eux garde même définition, qu'il soit en acte ou qu'il soit en puissance, j'entends en puissance objective. »

Ce texte met nettement en évidence le fond de la pensée de François de Meyronnes : La différence entre formalité et réalité est du même ordre que la différence entre essence et existence. Examinons de plus près la nature de cette différence.

Une quiddité ou formalité est passible de certaines modes intrinsèques ¹ qui en change la manière d'être, sans en changer la nature, la raison formelle, sans en altérer la définition, si cette quiddité est susceptible de définition. L'essence, par exemple, peut être en puissance objective ou bien exister d'une manière actuelle; dans les deux cas, elle a la même raison formelle, elle est susceptible de la même définition; et cependant elle n'a pas, dans les deux cas, la même manière d'être; l'existence est donc,

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *loc. cit.*; éd. cit., fol. 50, col. a.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *quæst. cit.*, art. II; éd. cit., fol. 49, coll. a, b et c.

comme nous l'avons vu, un de ces modes intrinsèques de l'essence.

« Cela posé, on peut montrer d'une manière évidente ¹ que la réalité est un mode intrinsèque ; en effet, ce qui advient à quelque chose sans en changer la raison formelle est un mode intrinsèque de ce quelque chose ; or la réalité est de cette sorte.

» Je prouve la mineure de deux manières.

» En l'esprit et hors de l'esprit, l'homme a même raison formelle, mais il l'a sous des modes différents ; or, l'homme qui est hors de l'esprit est un homme réel ; la réalité donc ne modifie pas la raison formelle.

» En second lieu, l'homme en acte et l'homme en puissance ont même raison formelle, car ils ont même définition ; mais l'homme en puissance n'a pas une véritable réalité, car l'homme en puissance n'est pas une chose ; tandis qu'il est ensuite une chose lorsqu'il est en acte. Il reste donc que la réalité soit un mode.

» Je dis, dès lors, qu'il y a une moindre différence entre la raison formelle et la réalité qu'entre deux raisons formelles ; et il en est de même de tout mode intrinsèque. »

Nous avons entendu ailleurs François de Meyronnes préciser la nature de ces sortes de différences qui ne sont ni différences fabriquées par l'esprit ni différences réelles ni différences essentielles ni différences formelles, et qu'Henri de Gand eût nommé différences d'intention.

A côté donc de l'existence, mode intrinsèque de l'essence, notre auteur va placer la réalité, mode intrinsèque de la formalité ; car il ne confond pas absolument l'existence et la réalité. « On a coutume de dire, écrit-il ¹, que l'existence et la réalité sont la même chose par l'être, mais qu'elles diffèrent par la définition ; et par le mot être, on entend ici non point l'essence, mais l'existence. » Cela signifie que l'existence et la réalité s'accompagnent toujours l'une de l'autre, que toute chose qui existe est réelle et que toute chose qui est réelle existe, bien que les deux mots exister et être réel n'aient pas le même sens.

« Bien que l'existence et la réalité ² puissent s'échanger entre elles, il peut arriver que l'existence serve à dénommer une certaine manière d'être que ne dénommerait pas la réalité. »

1. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *quæst. cit.*, art. III ; éd. cit., fol. 49, col. c.

2. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *quæst. cit.*, art. II ; éd. cit., fol. 49, col. b.

3. FRANÇOIS DE MEYRONNES, *quæst. cit.*, art. III ; éd. cit., fol. 50, col. b.

Ailleurs ¹, notre franciscain écrit, d'une manière analogue : « Il y a, dans les créatures, quatre modes qui sont totalement adéquats mais qui tous, cependant, sont distincts les uns des autres ; ce sont l'existence, l'actualité, la contingence et la réalité. »

Nous arrivons maintenant à l'une des propositions auxquelles François de Meyronnes, en tout son système philosophique, attache la plus grande importance ; cette proposition, la voici : Un seul et même mode intrinsèque peut affecter simultanément plusieurs quiddités et, par là, réunir ensemble ces quiddités diverses.

Ainsi, en une seule réalité pourront se trouver conjointes ensemble plusieurs formalités. « La réalité ² pourra donc être ce mode intrinsèque par lequel un grand nombre de rations formelles sont dites réelles sans que cette réalité présente la moindre variété ni la moindre multiplicité...

» De même, une seule existence se trouve en notre âme et en toutes ses facultés, et cependant, il y a là une multitude de quiddités.

» On pourra en dire autant des formalités et de la réalité ; un grand nombre de formalités pourront être en une même réalité qui ne présentera aucune variété, mais sera absolument simple. »

Parmi les modes intrinsèques dont nous parlons en ce moment, il nous faut considérer l'hœccéité « Le premier de ces modes est l'hœccéité ou propriété individuelle ; car l'hœccéité est un mode intrinsèque qui n'apporte pas de changement à la raison formelle ; en effet, les individus d'une même espèce diffèrent les uns des autres par leurs hœccéités et cependant, ils sont tous de même raison formelle. »

François de Meyronnes n'identifie pas, comme l'avait fait Henri de Gand, l'existence et l'hœccéité ; bien que pour les créatures, l'un de ces deux modes intrinsèques ne puisse aller sans l'autre, notre auteur, cependant, les distingue l'un de l'autre ³, comme il distingue l'existence, la réalité, l'actualité, la contingence tout en reconnaissant qu'aucune de ces manières d'être ne saurait, en la nature créée, se rencontrer sans les autres.

Comme il arrive pour les autres modes intrinsèques, une même

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Quæstiones quolibetales*, quæst. VIII, art. VIII ; éd. cit., fol. 242, col. c.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Conflatus*, Dist. VIII, quæst. V, art. II ; éd. cit., fol. 49, col. b.

3. FRANCISCI DE MAYRONIS *Conflatus*, Dist. XLII, quæst. IV, art. I ; éd. cit., fol. 121, coll. b et c.

hœccité pourra atteindre à la fois une multitude de formalités et, de toutes, faire un seul individu ; « la blancheur, par exemple ¹, se trouvera individualisée par une propriété individuelle ; et non seulement la blancheur, mais encore toutes les autres propriétés universelles qui sont tirées de cette blancheur et qui résident formellement en elle ; toutes ces propriétés universelles sont individualisées par une seule hœccité simple ; à elles toutes ne répond qu'une seule hœccité totale. »

A la tendance qui se manifeste en toute cette doctrine de François de Meyronnes, peut-on donner le nom de réalisme ? Toutes ces distinctions multiples et subtiles qu'il nomme distinctions formelles, toutes ces formalités et tous ces modes intrinsèques qu'il se complait à multiplier, il proclame sans cesse que ce ne sont point fabrications de l'intelligence ; il déclare que tout cela appartient à la nature des choses, que tout cela subsiste hors de l'esprit, que tout cela serait encore lors même qu'aucune intelligence, fût-ce l'Intelligence divine, n'en aurait connaissance.

Mais, d'autre part, notre auteur n'admet pas que tout ce qui est hors de l'esprit soit réel. Tout ce qui est hors de l'esprit est quiddité ; mais une quiddité peut être privée de réalité ; elle peut n'avoir d'autre existence que l'existence en puissance objective ; une essence, hors de toute intelligence qui la conçoive, peut n'avoir que l'existence essentielle, que cet *esse essentiæ* qui lui appartient même alors qu'elle n'a pas reçu l'existence actuelle.

Ce n'est donc pas, à proprement parler de réalisme, qu'il faudrait taxer notre auteur ; il faudrait, si le terme existait, l'appeler *essentialiste* ; et, par là, il faudrait entendre que la position de l'essentialiste est intermédiaire entre la thèse du conceptualiste et celle du réaliste, comme l'existence essentielle est, pour notre auteur, intermédiaire entre l'existence d'une notion au sein de l'esprit qui la conçoit et l'existence actuelle.

Si l'on voulait, cependant, dire que François de Meyronnes fut réaliste, on le pourrait faire à condition de donner au mot réel un sens large ; ce sens, il a lui-même pris soin de le définir, alors qu'il se proposait de répondre à cette question ² : Tandis qu'elles sont en la pure existence essentielle, les quiddités des choses créables existent-elles réellement ? « Le réel, disait-il, peut s'entendre de deux manières, ou bien de ce qui possède en fait la réalité ou bien

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Conflatus*, Dist. VIII, quæst. V, art. II ; éd. cit., fol. 49, col. b.

2. FRANCISCI DE MAYRONIS *Quæstiones quodlibetales*, quæst. VIII, art. VIII ; éd. cit., fol. 242, col. c.

de ce qui est naturellement apte à recevoir la réalité ; en ce dernier sens, toutes ces quiddités sont réelles. » C'est, en effet, en donnant au mot réel ce sens général que l'on peut dire : « Tout être est un être réel ou un être de raison. Or ces quiddités, comme on l'a vu, ne sont pas des êtres de raison ». Ce sont donc des êtres réels.

C'est aussi en ce sens que François de Meyronnes accepterait l'épithète de réaliste.

A une époque inconnue, mais qui, peut-être, fut assez rapprochée de celle où vécut François, un auteur qui a gardé l'anonyme rédigea un *Traité des formalités dans l'esprit de Scot et de François de Meyronnes*¹.

Cet opuscule expose avec beaucoup de minutie la théorie des formalités et des réalités dont nous avons pu lire les principes dans les écrits authentiques de François de Meyronnes ; c'est à peine s'il s'écarte, en un ou deux points de détail, et qu'il a soin de signaler, de la doctrine formulée par le franciscain de Digne. Nous ne croyons pas exagérer l'importance de ce *Traité des formalités* en disant qu'il résume la méthode à laquelle on a donné le nom de Scotisme.

Or, si l'auteur de ce traité a eu pleinement raison de dire qu'il avait été rédigé *secundum mentem Magistri Francisci de Mayronis*, c'est bien à tort qu'il y a joint cette autre indication : *secundum mentem Doctoris subtilis Scoti*. La relation que le *Tractatus formalitatum*, à l'imitation de François de Meyronnes, établit entre la formalité et la réalité, et dont il fait la pierre d'angle de tout son système, cette relation, disons-nous, est incompréhensible pour qui ne distingue pas l'essence de l'existence, pour qui n'ad-

1. La seconde édition de ce traité se trouve, croyons-nous, en la collection suivante :

Un fol., blanc au recto, porte, au verso, une épître dédicatoire de Laurentius Ruscus Valentinianus à Nicolaus Maria, princeps Estensis. Au fol. sign. a ij, col. a, se lit ce titre : *Tria principia clarissimi Doctoris ANTONIJ ANDREE secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti. Nec non et expositio FRANCISCI MAYRONIS doctoris illuminati super octo libros phisicorum valde utilis et brevis iuxta Ari. propositiones et demonstrationes et formalitates eiusdem.* — Fol. sign. n, col. a : *Incipit for. secundum doctrinam FRANC. MAI.* Fol. sign. p iij, col. d, colophon : *Et sic finitur tractatus formalitatum secundum doctrinam Doctoris subtilis Scoti et Magistri Francisci de Mayronis ordinis minorum.* — Dernier fol., recto : *Impressum in inclita Civitate Ferrarie regnante Hercule Duce secundo per Magistrum Laurencium de rubeis de valencia Anno domini. Mccccxxxx. v. Idus Madii. verso : In hoc volumine continentur. Tria principia ANTONIJ ANDREE ordinis minorum. Expositio FRAN. MAYRONIS ordinis minorum super octo lib. physicorum. Formalitates eiusdem FRANCISCI MAYRONIS. Tractatus eiusdem de principio complexo. Tractatus eiusdem de terminis theologis. Tractatus de ente et essencia secundum THOMAM.*

De la première édition, il sera question en l'art. suivant.

met pas un *esse essentialis* irréductible à l'*esse existentis* et à l'*esse rationis*. Or, pour Duns Scot, il n'y a pas d'essence séparée de l'existence actuelle ; la soi-disant existence essentielle se ramène à la pure possibilité logique, à l'absence de contradiction entre les termes ; les formalités ne sont plus que des notions, les distinctions formelles que des opérations intellectuelles ; à la place de ce demi-réalisme professé par François de Meyronnes, de ce demi-réalisme que nous avons appelé essentialisme mais auquel on allait généralement donner l'épithète de Scotisme, c'est un pur conceptualisme qu'enseignait le Docteur Subtil. Si, de ce Scotisme, Henri de Gand fut le précurseur et François de Mayronnes le véritable initiateur, en revanche, Jean de Duns Scot ne fut nullement Scotiste.

II

NICOLAS BONET

Le *Traité des formalités* qui résume, pour ainsi dire, la doctrine de François de Meyronnes et codifie ce qu'on a appelé le Scotisme est, en général, publié sans nom d'auteur. Cependant, en 1489, une édition de Venise ¹, vraisemblablement la première de ce traité, lui donnait ce titre : NICOLAI BONETI *Formalitates secundum mentem Doctoris Subtilis Scoti*. Cette attribution du *Traité des formalités* au franciscain Nicolas Bonet est-elle fondée ? Nous n'oserions l'affirmer. Mais la lecture des œuvres authentiques de cet auteur nous la rendra vraisemblable, car, bien souvent, elle nous fera reconnaître en Bonet un disciple de François de Meyronnes.

Né à Messine et membre de l'ordre de Saint François, Nicolas Bonet fut, le 27 novembre 1342, nommé à l'évêché de l'île de Malte. Il mourut en 1360.

Nous avons pu consulter les rédactions manuscrites ² de ses

1. NICOLAI DE ORBELLIS *Logicae Summula una cum textu PETRI HISPANI*. Colophon : In hoc volumine habes summulam Nicolai de orbellis una cum textu Petri hispani : deinde passus Francisci mayronis : et tria principia Antonii andree et formalitates Boneti et Scoti : necnon fallacias sancti Thome ac tractatum de ente et essentia. et impressum Venetijs per Bernardinum de choris de Cremona et Simonem de Luero. Die 7^o novembris 1489 (Cité d'après HAIN, *Repertorium bibliographicum*, 12051).

2. 1^o Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n^o 6678.

Fol. 2 recto, d'une écriture plus récente que celle du texte et presque effacée, ce titre : *Philosophia naturalis magistri NICOLAI BONETI*. Omnes homines, ymo omnes nature intellectuales cum universaliter scire desiderant, a primis scibilibus secundum naturam est incipiendum.

Fol. 106, r^o : Imponamus ergo finem dictis in ista metaphisica, que

quatre ouvrages : une *Métaphysique*, divisée en neuf livres, une *Physique*, divisée en huit livres, un traité des *Prédicaments*, enfin une *Théologie naturelle* divisée en sept livres.

L'ordre chronologique dans lequel ces trois ouvrages ont été rédigés est bien celui que nous venons de mettre en leur énumération.

novem libris parcialibus est contenta, in quorum primo terminatur et stabilitur subiectum quod est ens in quantum ens. et cetera. Deo gratias. *Explicit metaphisica* BONETI.

Fol. 107, r^o. *Incipit phisica fratris NICOLAI BONETI ordinis fratrum minorum, etc.* Quoniam autem sciendi et intelligendi desiderium [in] intellectu est inventum...

Fol. 186, r^o ... ergo plura locata non possunt habere idem ubi et in hoc terminatur octavus liber philosophie naturalis. Suit un sommaire des matières traitées en chacun des huit livres.

Fol. 188, r^o ... et quomodo sunt et quomodo non. Et sic terminantur capitula et per consequens summa octavi libri philosophie naturalis. Deo gratias. *Explicit philosophia naturalis Magistri NICOLAI BONETI ordinis minorum.*

2^o Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n^o 16132.

Fol. 1, col. a. *Incipit brevis metaphisica.* Omnes homines, ymo...

Fol. 79, col. d. Fin de la *Métaphysique*; la table abrégée, complètement donnée dans le précédent exemplaire, est réduite à quelques lignes, suivies de : *Liber primus phisicorum.*

Fol. 147, col. b. *Hic incipit tabula super 8 libros naturalis philosophie.*

Fol. 148, col. c. *Hic terminantur capitula 8 librorum philosophie naturalis. Deo gratias. Sequitur de predicamentis seu 10 generibus et primo de substantia ca^m 1.* Quoniam autem secundum ordinem...

Fol. 182, col. a... pro nunc non occurrit. Et in hoc terminatur tractatus de habitudinibus et denarius librorum 10 primorum generum. *Explicit tractatus de 10 predicamentis seu de 10 primis generibus.*

Fol. 182, col. b. *Incipit primus liber de theologia naturali. Capitulum primum.* Motor immobilis simpliciter primus...

Fol. 300, col. d... Nec hic iterum repetere videtur necessarium. Et in hoc completur liber septimus de potentia primi motoris ad extra, que quidem potentia est infinita et in duracione et in vigore. Qua virtute nobis concedat sibi uniri et eo frui in eternum. Amen. — *Hic incipit tabula totalis libri theologie naturalis.*

Fol. 302, col. a. Par ces mots : *Imponamus ergo finem dictis...* commence une déclaration générale dont, dans le texte, nous donnons la traduction; cette déclaration s'achève (col. b) par les mots : *Vale, dulcissime mihi, et pro me orabis primum motorem.* Elle est suivie d'une pièce de vers que nous reproduisons également dans le texte. En marge de cette pièce de vers se trouve une note dont le relieur a coupé une partie; la voici, restaurée :

Nota quod isti versus ostendunt quot [libr[i] con] tineantur in isto vo[lumine] videlicet 4^{tor} tantum [quorum] subjecta sunt di[cta]. Ostendunt etiam nomina li[brorum] et eorum solacu [?].

De ces écrits, on mentionne les éditions suivantes :

1^o *Acutissimi materiarum metaphisicalium resolutoris domini BONETI ceteris metaphisice voluminibus opus preclarissimum feliciter incipit.* Colophon : *Explicit metaphisica venerabilis doctoris (sic) sacre theologie professoris fratris Nicholai boneti ordinis minorum impensa barxinone per petrum miquaelem vicesima quarta mensis novembris anuo (sic) millesimo CCCC lxxxij.*

2^o NICOLAI BONETI *Metaphisica, videlicet naturalis philosophia, predicamenta necnon theologia naturalis*; recognita per Laur. Venerium una cum annotationibus quas Laurentius idem ex Averroë, Scoto, Thoma et aliis doctoribus collegit. Venetiis. 1505.

En sa *Métaphysique*, Bonet annonce la rédaction ultérieure de sa *Physique* par des formules telles que celle-ci ¹ : « Comme cette question est plus physique que métaphysique, je m'en tais jusqu'aux *Physiques* (*ideo taceo usque in Physicis*). De même, au cours de sa *Physique*, il lui arrive ² de rappeler ce qu'il a dit en la *Métaphysique*. Ce traité-ci doit donc être placé avant celui-là.

Quant à la *Théologie naturelle*, il annonce à plusieurs reprises ³, au cours de la *Métaphysique*, que certaines questions y seront traitées.

Enfin, en sa *Métaphysique* ⁴, aussi bien qu'en sa *Physique* ⁵, Bonet annonce à plusieurs reprises la rédaction de ses *Prédicaments*.

Au début du *Traité des prédicaments*, il prend soin de justifier l'ordre dans lequel il a disposé ses écrits.

« L'ordre des passions et des intermédiaires, dit-il ⁶, suit l'ordre des sujets ; partant, cet ordre est suivi à son tour par les conclusions que l'on peut connaître. Le premier sujet, celui qui est tout à fait premièrement premier, c'est l'être en tant qu'être. Vient en second lieu l'être limité ou nature. Or, c'est de l'être en tant qu'être que traite la Philosophie première que l'on nomme Métaphysique ; c'est de la nature que traite la Physique que, dans la mesure où cela nous a été possible, nous avons exposée en ce qui précède. Evidemment donc il nous faut maintenant étudier les sujets qui se trouvent immédiatement contenus par la nature, sujet qui sont les dix catégories premières : la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action et la passion, la situation, quand ?, où ?, et la manière d'être. »

Puis, divisant la substance en corporelle et incorporelle, notre auteur nous apprend ⁷ que « de la substance spirituelle et incorporelle, considérée comme commune à toute substance immaté-

1. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. VIII, cap. VI (non numéroté), Bibl. nat. fonds lat., ms. n° 6678, fol. 102, v° ; ms. n° 16132, fol. 76, col. d.

2. NICOLAI BONETI *Physica*, lib. VII, cap. I ; ms. n° 6678, fol. 166, r° ; ms. n° 16132, fol. 131, col. b.

3. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. II, cap. XXXII (non numéroté) ; ms. n° 6678, fol. 43, v° ; ms. n° 16132, fol. 29, col. c. — Lib. VI, cap. IV (non num.) ; ms. n° 6678, fol. 78, r° ; ms. n° 16132, fol. 55, col. d.

4. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. III, cap. VII (non num.) ; ms. n° 6678, fol. 47, v° ; ms. n° 16132, fol. 32, col. b.

5. NICOLAI BONETI *Physica*, lib. IV, cap. IX ; ms. n° 6678, fol. 143, r° ; ms. n° 16132, fol. 111, col. d. — Lib. IV, cap. XIII ; ms. n° 6678, fol. 144, r° ; ms. n° 16132, fol. 112, col. d.

6. NICOLAI BONETI *Tractatus de prædicamentis*, libellus de substantia, cap. I ; ms. n° 16132, fol. 148, col. d.

7. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libellus de substantia cap. V ; ms. n° 16132, fol. 150, col. d.

rielle, il y a une science propre que l'on pourrait appeler Théologie naturelle. » Délaissant, pour le moment, l'étude de cette substance incorporelle, il va traiter de la substance corporelle. C'est clairement annoncer, nous semble-t-il, qu'une *Théologie naturelle* devra faire suite au *Traité des prédicaments*.

Que ces quatre écrits, la *Métaphysique*, la *Philosophie naturelle*, le *Traité des prédicaments* et la *Théologie naturelle*, dans l'ordre où nous venons de les énumérer, forment bien les quatre parties d'un ouvrage complet, l'auteur même prend soin de nous le dire dans une courte déclaration qu'il formule après avoir achevé sa *Théologie naturelle*. Voici la traduction de cette déclaration ¹ :

« Mettons donc fin à ce qui a été dit dans cet unique volume dont les livres sont les suivants :

» Le premier est la *Métaphysique*, qui traite de l'être en tant qu'être et des passions propres de l'être ; cet art est extrêmement universel ; il est applicable à tous les objets ; dans l'ordre où il se trouve écrit, aussi bien que dans l'ordre de la doctrine, il précède les autres.

» Le second livre est le livre *De la nature*, ou livre des *Physiques*. Le sujet de ce livre, c'est la nature commune aux dix principes généraux. En la *Physique*, on s'enquiert des passions qui sont propres à la nature limitée considérée d'une manière commune.

» Suit alors le troisième livre, qui est le livre des *Prédicaments* ; il contient dix livres partiels, car à chaque genre de prédicament correspond un livre partiel.

» Vient enfin, dans ce volume, le livre de la *Théologie naturelle* ; le sujet de ce livre, c'est le premier Moteur immobile ; on y traite aussi des passions négatives ou positives de ce Moteur et des annexes de ces passions.

» Il n'est rien, dans les livres susdits, que je vous affirme avec opiniâtreté ; je vous le présente seulement comme un discours probable ; en effet, au sujet de ces grands secrets de la nature et, spécialement, des ineffables secrets du ciel, on ne doit rien affirmer d'une façon téméraire ; tout doit être traité d'une manière probable et avec un entier respect.

» En toutes ces questions, je ne souhaite pas simplement de trouver un pieux lecteur, mais encore de rencontrer un libre correcteur ; et plaise à Dieu que mon ouvrage suscite autant d'inventeurs et de gens qui l'exposent pieusement qu'il aura de contradicteurs.

¹. Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 16132, fol. 302, coll. a et b.

» Adieu, mon très cher ; priez pour moi le premier Moteur. »
Ce que cette déclaration dit en prose, se trouve repris par la pièce de vers qui lui fait suite :

« Lumen

Quadruplicis artis dans esse volumen,
Bis duo subjecta quo sunt, distinctaque lecta.
Nam liber est primus ; Metaphisica sic reperitur ¹ ;
Ens, ens in quantum, subjectum des sibi tantum.
Phisica succedit, huic stare secunda qui credit,
Cui fore naturam subjectum dico futuram.
Distinctus sequitur liber ; in quinos reperitur
Prima decem genera subjecta quibus data ² vera.
Illis associa librum de Theologia ;
Subjectum detur primus Motorque locetur. »

Les quatre écrits dont Bonet vient de nous rappeler l'ordre et les titres forment un ample exposé doctrinal des parties les plus importantes de la Philosophie. Où et quand cet exposé a-t-il été rédigé ?

Il semble bien que Bonet ait rédigé son œuvre à Paris ; c'est, du moins, ce que paraît indiquer la forme qu'il donne à une objection : « Ainsi donc, écrit-il ³, au moment où je parle, la Seine ne coule pas ? *Ergo in eodem nunc in quo loquor, Sequana non currit ?* »

Nous n'avons rien relevé qui datât avec exactitude les ouvrages que nous avons lus. Mais on en peut donner au moins une date approximative.

Vraisemblablement, ils ont été rédigés avant que l'auteur ne prit possession du siège épiscopal de Malte ; et cela est certain s'ils ont été composés à Paris ; on ne peut donc les placer, dans le temps, après l'année 1342.

D'autre part, Bonet a très fortement éprouvé non seulement l'influence de François de Meyronnes, mais aussi celle de Guillaume d'Ockam ; il ne paraît donc pas que l'on puisse faire remonter la construction de sa philosophie plus haut que l'an 1325.

Nous sommes amenés ainsi à placer la rédaction de la *Métophysique*, de la *Physique*, de la *Théologie naturelle*, au temps

1. Le texte porte : Reperimus.

2. Le texte porte : Dato.

3. NICOLAI BONETI *Physica*, lib. VI, cap. II ; ms. n° 6678, fol. 161, r° ; ms. n° 16132, fol. 127, col. a.

même (1329-1342) où les ordres franciscains avaient pour maître général Gérard d'Odon, dont Nicolas Bonet partage les doctrines atomistiques, au temps où Jean le Chanoine composait ses *Questions sur la Physique*, qui ne citent pas le nom de Bonet.

Bonet est, avant tout, un esprit clair; les distinctions trop raffinées, trop savamment subtiles, ne sont pas pour lui plaire; autant que possible, il les évite; s'il adopte certaines des doctrines essentielles de François de Meyronnes, c'est à la condition de les simplifier.

Ce désir de clarté et de simplicité a pour effet, en chaque théorie, de mettre vivement en lumière les idées principales, tandis que tout ce qui est détail, atténuation, précaution se trouve plongé dans l'ombre. Les théories exposées se trouvent ainsi forcées de produire leurs conséquences ultimes, celles que, bien souvent, les auteurs de ces théories se fussent refusés à formuler explicitement.

En même temps qu'un système est, par là, contraint de mettre au jour ses conséquences extrêmes, il laisse voir à nu les défauts par lesquels il est vulnérable. Bonet, en général, voit clairement ce que l'on peut objecter aux opinions qu'il défend. En bien des cas, il reconnaît avec loyauté que les réponses à ces objections ne les font pas entièrement disparaître. « Que celui qui n'en sera pas satisfait cherche autre chose ! » Nombre de ses discussions se terminent par cette déclaration.

Ce besoin de mettre chacune des parties de la doctrine sous une forme simple, claire et saillante s'accommode mal des artifices propres à masquer des désaccords entre ces diverses parties. Aussi la philosophie de Bonet manque-t-elle d'unité, et ce manque d'unité est-il très apparent. Les divers morceaux de cette philosophie se comprennent aisément; ce qu'on ne voit pas, c'est comment ils se rejoignent. Tantôt l'auteur semble l'adepte convaincu d'une école; tantôt il paraît se donner à une école toute contraire.

Nous ne chercherons pas à mettre en sa pensée une suite dont, peut-être, il ne se souciait pas; puisqu'il a été disciple tantôt de François de Meyronnes et tantôt de Guillaume d'Ockam, nous étudierons ici ce par quoi il se rapproche du premier de ces maîtres; en un autre chapitre, nous dirons ce qu'il tient du second.

Bonet consacre entièrement le troisième livre de sa *Métaphysique* à la théorie des formalités ou quiddités; ce sont deux termes entre lesquels il n'établit aucune différence, qu'il regarde continuellement comme synonymes.

Que doit-on, tout d'abord ¹, entendre par ces mots : Deux choses sont formellement identiques, ou par ceux-ci : Deux choses diffèrent formellement l'une de l'autre ?

Deux choses sont dites formellement identiques lorsque l'une d'elles est la définition de l'autre. « On peut encore dire d'une autre manière : Plusieurs choses sont identiques formellement lorsqu'elles impliquent toutes une d'entre elles et si, lorsqu'on les définit toutes, il se trouve que ce quelque chose est la définition de toutes les autres sans qu'on ait à y ajouter rien d'essentiel. — *Vel alio modo esse idem formaliter est quando illa plura diffinirentur, illud unum esset definitio aliorum nullo addito quidditative.* »

Un exemple éclaircira cette pensée.

Voici, d'une part, l'homme, et, d'autre part des hommes individuels, Pierre, Paul. Formons la définition de l'homme, de Pierre, de Paul. Nous constatons qu'en Pierre, en Paul, l'homme est impliqué, et que la définition de l'homme est, en même temps, la définition de Pierre et celle de Paul. Sans doute, en Pierre, en Paul, certaines choses s'ajoutent à l'homme ; mais ces choses sont des différences individuelles et des accidents ; elles sont de celles qui ne peuvent entrer dans la définition parce qu'elles n'atteignent pas l'essence. Dans ces conditions, l'homme, Pierre, Paul sont formellement identiques entre eux.

Ainsi, identité formelle, cela veut dire identité de définition ; des choses diverses dont la définition est identique sont formellement les mêmes ; comme dit Bonet, elles ont même raison formelle (*ratio formalis*).

Cela posé, « au sujet de ce terme : *formalité*, ou : *quiddité*, cherchons ² ce qu'il est, ce qu'il n'est pas et en combien de façons on le prend.

Une chose s'ajoute à une autre ; ce qui est constitué par cette addition a une certaine définition, une certaine raison formelle ; si, sans changer la seconde chose, on change la première, cette raison formelle est modifiée ; la première chose est une formalité ou quiddité.

On peut encore dire ceci : Toute chose a une essence, une raison formelle qu'exprime sa définition ; toute chose incluse en cette

1. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. III, cap. IV ; Bibl. Nat., fonds lat., ms. n° 6678, fol. 46, r° ; ms. n° 16132, fol. 31, col. b.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. III ; ms. n° 6678, fol. 45, v° et fol. 46, r° ; ms. n° 16132, fol. 31, col. a.

essence et exprimée par une partie de la définition est une formalité ou quiddité.

Ce sont ces pensées que Bonet formule ainsi :

« *Omne illud est formalitas vel quidditas id est quod, additum alteri, variat rationem formalem constituti ex [seipso et] illo altero cui additur; vel per se est inclusum in ratione formali alicujus.* »

« Il résulte de là, poursuit notre auteur, que les différences de l'ordre le plus élevé, les différences moyennes et jusqu'aux différences spécifiques intéressent l'essence (*quidditas*) ; ajoutées, en effet, à une quiddité susceptible d'une contraction plus étroite, la raison formelle de ce qu'elles constituent de la sorte change lorsqu'elles viennent à changer.

» Suivant qu'à la substance on ajoute le corporel ou l'incorporel, les choses qui sont ainsi constituées possèdent des formelles différentes. De même le rationnel et l'irrationnel donnent des raisons formelles différentes à ce qui est constitué par leur addition, et qui est un homme ou une brute.

» Il résulte également de là que les différences individuelles ne sont pas des quiddités ou formalités, car elles ne confèrent pas des raisons formelles différentes aux composés constitués par leur addition ; ces composés sont de même raison et de même espèce.

» Enfin, il résulte encore de là que toute chose qui, de soi, est susceptible d'être contractée par une certaine différence avec laquelle elle peut former une nouvelle chose une par elle-même, est une formalité ou quiddité.

» Partant, la première chose qui soit susceptible d'une contraction ultérieure est la première quiddité et la toute première formalité ; c'est l'être en tant qu'être. Puis viennent les dix catégories. Et ainsi de suite, en descendant, jusqu'à l'espèce spécialissime. Celle-ci est la dernière quiddité ; elle renferme en elle toutes les autres quiddités qui se trouvent au-dessus d'elle dans la ligne des prédicaments. »

L'opération intellectuelle par laquelle, en l'essence d'une chose, Nicolas Bonet distingue les diverses quiddités ou formalités qui la composent en déterminant, en contractant de plus en plus la quiddité la plus générale, celle de l'être en soi, cette opération, disons-nous, est exactement celle que pratiquait Avicébron lorsqu'il se proposait d'établir, en un être, la gradation des formes.

Que la raison pratique, en une essence, cette suite de distinctions, nul n'y contredit ; le désaccord s'introduit entre les philo-

sophes lorsqu'il s'agit de préciser ce qu'elles sont hors de l'esprit.

Veut-on, avec Avicébron, supposer que ces distinctions sont des distinctions réelles? On se heurte, alors, à l'objection suivante : Ces diverses quiddités, qui composent l'essence d'une même chose, et qui sont réellement distinctes les unes des autres, sont autant de choses diverses; comment ces diverses choses peuvent-elles, en même temps, constituer une chose unique?

Éviter cette objection est le principal souci de ceux qu'on a, bien à tort, nommés Scotistes. Ils ne veulent pas reconnaître, comme l'a fait Duns Scot, que la distinction entre les diverses formalités est une simple distinction de raison; il leur faut, alors, attribuer à cette distinction une certaine réalité qui, cependant, ne compromette pas l'unité de la chose en laquelle on la pose.

Cette distinction, Nicolas Bonet ne l'appellera pas distinction réelle; il dira que c'est une distinction tirée de la nature même de la chose, *distinctio ex natura rei*.

« Mais tout d'abord, dit-il ¹, il faut voir si la distinction de plusieurs éléments ² *ex natura rei* peut exister en une chose (*res*) unique » sans en compromettre l'unité.

« Si l'on prend ce mot : chose (*res*) à la façon d'un attribut, pour désigner tout ce qui est positif, tout ce qui dépasse le néant, il est manifeste que l'admission des formalités et leur distinction *ex natura rei* sont incompatibles avec l'affirmation d'une chose unique; la coexistence des unes et de l'autre impliquerait contradiction. En ce sens, en effet, des éléments qui sont distincts *ex natura rei* sont distincts réellement. *Quæcunque sic distinguuntur ex natura rei, distinguuntur realiter.* » Ils constituent autant de choses différentes dont il serait absurde de dire qu'elles sont une seule chose.

« C'est cette signification du mot : chose, qui induit en erreur tous les adversaires des formalités; ils croient que les partisans des formalités usent du mot : chose, dans le sens où ils en usent eux-mêmes; c'est ce qui est faux.

» Si l'on prend, au contraire, le mot chose, selon ce qui est sa première signification, dans le sens de support, de fondement

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XIII; ms. n° 6678, fol. 50, v°; ms. n° 16132, fol. 34, coll. a et b.

2. Nous employons ce nom là où le latin met un simple neutre, afin de réserver le mot : chose, à la traduction du mot : *res*.

(*subjectum, substratum*), la distinction quidditative et formelle peut bien, semble-t-il, être *ex natura rei*.

» En voici la preuve : Plusieurs éléments réellement distincts, tels que la matière, la forme, tous les accidents, peuvent à la fois recevoir le nom de grandeurs (*quanta*), et cela par une seule et même quantité ; de même, il est possible que par une seule et même réalité (*realitas*), prise en manière de support et de fondement, plusieurs formalités et quiddités soient simultanément réalisées (*reantur*) et soient désignées par ce terme : une chose (*res*).

» De même, encore, que Socrate et tout ce qui se trouve en Socrate, différences ou modes intrinsèques sont, *a priori*, appelés un être (*ens*) en vertu d'une quiddité d'être qui est unique ; de même, tout ce qui se rencontre en Socrate, l'entité, le corps, l'être animé, l'homme et le reste, tous ces éléments, disons-nous, peuvent, *a posteriori*, être appelés une chose en vertu de la réalité unique par laquelle ils sont réalisés.

» D'autre part, si l'on prend le mot : chose, dans une troisième signification, à la façon d'une résultante, dans le sens d'ensemble (*simul totum*), d'agrégat, il est manifeste à quiconque possède un grain d'intelligence (*cuiuslibet habenti granum de intellectu*) que l'on peut admettre ces formalités et leur distinction *ex natura rei*.

» En cet ensemble, en effet, en cet agrégat qui reçoit seul le nom de chose, se trouvent plusieurs éléments distincts *ex natura rei* ; ces éléments ne sont pas des choses complètes (*res adæquatæ*) ; ils ne sont pas non plus l'ensemble, l'agrégat, parce que la partie n'est pas le tout ; mais ils sont quelque chose (*aliquid*) du tout, quelque chose de la chose (*aliquid rei*), de même que la matière est quelque chose du composé sans être le composé.

» Evidemment donc la pluralité des formalités et leur distinction *ex natura rei* sont compatibles avec l'unité de la chose. Ainsi, en Socrate, sans qu'il cesse d'être une seule chose, un seul ensemble, un seul agrégat, peuvent subsister la quiddité de l'être et la quiddité de chacune des différences et quiddités qui se trouvent dans la ligne des catégories ...

» Si l'on considère ainsi la chose à la façon d'un tout intégral, la supposition des formalités paraît non seulement possible, mais encore très facile à comprendre ; la chose, en effet, résulte de l'intégration (*integratur*) de toutes les catégories des ordres les plus élevés, de toutes les différences, de tous les modes intrinsèques. »

Les exemples maintes fois cités par Bonet nous attestent qu'entre les formalités qui se superposent pour constituer une même

chose, cet auteur met une distinction aussi nette, aussi tranchée qu'est la séparation péripatéticienne entre la matière et la forme. Aucun partisan de la pluralité des formes, aucun sectateur d'Avicébron n'a jamais demandé davantage. A la vérité, c'est bien ici la doctrine d'Ibn Gabirol, adoptée dans sa plénitude et jusqu'en ses dernières conséquences.

Bonet sait bien, d'ailleurs, que la théorie qu'il adopte se heurte à des objections; ces objections, il les lui faut lever. Voici d'abord celle des Ockamistes ¹ :

« La nature ne fait rien en vain; on ne doit donc pas, en la nature, admettre la pluralité sans qu'apparaisse la nécessité de le faire. Evidemment, si la pluralité des formalités n'est pas nécessaire, il ne la faut point supposer en la nature.

« Il nous faut donc rechercher s'il y a quelque nécessité d'admettre cette distinction *ex natura rei* là où il n'y a pas, cependant, distinction réelle, » séparant une chose d'une autre chose.

Mais cette nécessité, c'est le principe de contradiction lui-même qui la fait apparaître ². « Là où une même affirmation s'applique véritablement à un élément tandis que la vérité exige qu'on la nie d'un autre élément, on conclut nécessairement, entre ces deux éléments, une certaine non identité *ex natura rei*. »

La théorie des formalités ne rencontre pas seulement des objections; elle se heurte à la routine de ceux qui ne veulent pas de cette nouveauté imaginée par Duns Scot et par ses disciples de Paris. A ceux-là Bonet répond maintenant ³ :

« Il semble bien que cette supposition des formalités ne soit pas née en Ecosse ni en France, mais en Grèce, à Athènes, dans l'Ecole d'Aristote; par sa parole et par ses écrits, Aristote l'a enseignée... Tout le septième livre de la *Métaphysique* est rempli de ces formalités et de leur non-identité. »

Après avoir ainsi défini les quiddités ou formalités, après avoir dit comment, en une seule et même chose, des quiddités multiples peuvent être distinctes les unes des autres *ex natura rei*, Bonet passe au grand problème de la perpétuité des essences, de la distinction entre l'existence essentielle et l'existence réelle; là encore, avec sa netteté habituelle, il va donner une formule précise et arrêtée au système qu'admettait François de Meyron-

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XIV; ms. n° 6678, fol. 51, r°; ms. n° 16132, fol. 34, col. c.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XV; ms. n° 6678, fol. 51, v°; ms. n° 16132, fol. 34, col. d.

3. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XVI; ms. n° 6678, fol. 52, v°; ms. n° 16132, fol. 35, col. c.

nes, mais que la subtilité de cet auteur ne laissait pas apparaître en une lumière pleine et crue.

« Une question douteuse, dit Bonet ¹, est celle-ci :

» Ces quiddités distinctes résident-elles [seulement] dans les choses sensibles, et se trouvent-elles entièrement détruites et anéanties lorsque ces choses sensibles sont détruites ? ou bien, au contraire, ces quiddités ne persisteraient-elles pas en l'existence essentielle et séparée qui leur est propre (*in suo esse quidditativo separato*) alors même que toutes les choses singulières auraient été détruites et auraient perdu l'existence actuelle ?

» Assurément, Aristote et Averroès, tout en supposant, en une chose, l'unité *ex natura rei* des diverses quiddités, ... affirmeraient que les essences sont absolument nécessaires et incorruptibles, puisqu'elles sont objets de science et susceptibles de définition ; ils affirmeraient que, lorsqu'elles sont séparées des existences [individuelles], elles continuent d'être des êtres (*esse ens*) et de posséder les attributs des catégories supérieures ; si une essence cesse d'être en cet individu qui existe d'une manière actuelle, elle est en un autre individu de même nature (*ratio*) que celui-là ; mais toujours, de chaque espèce, il demeure quelque individu en qui subsiste tout entière la nature de cette espèce (*natura speciei*)...

» Mais, demanderez-vous, si l'on supposait que tous les individus fussent détruits, que, par exemple, tous les hommes singuliers fussent anéantis, est-ce que la quiddité de l'homme ne serait plus qu'un pur néant (*omnino nihil*) ? ou bien l'homme continuerait-il d'être animal, corps, substance, être ? De cette façon, tout ce qui se trouve présentement en Socrate, qui est doué d'existence actuelle, tout cela subsisterait, à la seule exception de l'existence actuelle, dont tout cela serait alors privé, dont tout cela aurait été séparé par la corruption, à laquelle tout cela serait ramené par la génération.

» Il est fort difficile de dissiper le doute relatif à cette question.

» Il y a, à ce sujet, trois propositions soumises à la discussion.

» Quelques-uns disent qu'il est absolument impossible de poser les quiddités en l'existence essentielle (*esse quidditativum*) et en la puissance objective.

» D'autres formulent cette seconde proposition : Cela ne semble pas impossible, mais il n'apparaît pas qu'aucune nécessité nous y contraigne.

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XVII ; ms. n° 6678, fol. 53, r° et v° ; ms. n° 16132, fol. 36, coll. a et b.

» Enfin d'autres tiennent ce troisième propos : Non seulement cela est possible mais, qui plus est, cela est nécessaire. »

« Mais, me demanderez-vous ¹, de ces trois opinions au sujet de l'hypothèse des quiddités, laquelle vous paraît la plus convenable ? Je réponds : La première opinion, qui en affirme l'impossibilité, ne me paraît pas vraie. La seconde, qui en pose la nécessité, je la regarde comme douteuse. La troisième, qui en admet la possibilité, me paraît la plus congrue. »

Laissons de côté l'opinion qui refuse aux quiddités l'existence essentielle séparée de l'existence actuelle ; bornons-nous à constater que Bonet la rejette ², et venons aux doctrines pour lesquelles il se montre moins sévère.

Voici d'abord celle qui se croit en état de démontrer la nécessité de l'existence essentielle ; Bonet nous a annoncé qu'il la regarde comme douteuse ; nous allons voir, en effet, qu'il adresse une objection à la démonstration proposée ; mais cette objection laisse cependant subsister une partie de la conclusion, et cette partie sauvegardée semble, en la Métaphysique de notre auteur, jouer un rôle d'extrême importance.

Rapportons d'abord ses propos ; nous les commenterons ensuite. Les voici ³ :

« Occupons-nous maintenant de rechercher s'il y a nécessité de poser les quiddités en une telle existence essentielle (*esse quidditativum*). Voici les raisons qui poussent à poser les quiddités en l'existence essentielle et qui impliquent nécessité de le faire :

» En premier lieu, à la puissance productive que possède un agent correspond toujours quelque puissance du côté de la chose susceptible d'être produite ; et cette puissance disposée à la production réside en quelque fondement positif.

» En second lieu, la nature de l'être se subdivise en être en puissance et être en acte ; or la nature de ce qui a été subdivisé est conservée en chacune des choses obtenues par cette subdivision.

» En troisième lieu, cette proposition : L'homme est un être animé, est vraie de toute éternité ; le rapport (*habitus*) de ces deux termes est donc éternel ; mais [l'éternité de] ce rapport suppose l'existence éternelle [des deux termes].

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XIX, ms. n° 6678, fol. 55, r° ; ms. n° 16132, fol. 37, col. c.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, Lib. III, cap. XVII ; ms. n° 6678, fol. 53, v° ; ms. n° 16132, fol. 36, col. b.

3. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, Lib. III, cap. XVIII ; ms. n° 6678, fol. 54, r° et v° ; m. n° 16132, fol. 36, coll. c et d ; fol. 37, col. a.

» Enfin, toutes les fois qu'il y a passage de quelque chose à son contradictoire, il faut, de toute nécessité, accorder une certaine chose qui soit commune aux deux termes et qui passe du non-être à l'être ou inversement. Or ce qui, par la force de l'agent, passe ainsi d'un terme à l'autre ne peut être ni le terme initial ni le terme final, car une chose ne devient pas ce qui lui est opposé, car le blanc ne devient pas le noir. Il faut donc toujours accorder un certain fondement (*substratum*) qui passe du terme initial au terme final. C'est de cette manière que les philosophes ont été amenés à découvrir la matière première. Mais que quelque chose [d'analogue] soit requis en tout passage du non-être à l'être ou inversement, ou bien lorsque quelque chose est fait à partir du néant absolu (*ex omnino nihilo*), cela leur a échappé; c'était, en effet, leur commune pensée, que rien ne se fait à partir du néant (*ex nihilo nihil fit*).

» Concluons donc à la nécessité d'admettre ces quiddités, et cela de la manière suivante : Lorsque la quiddité de l'homme existe de l'existence essentielle (*existens in esse quidditativo*), elle est comme séparée et suspendue; par sa force productrice, l'agent la tire de la non-existence à l'existence; une force destructrice, au contraire, la mène de l'existence à la non-existence.

» Mais, dit-on, il n'apparaît pas ainsi qu'il y ait quelque nécessité de poser toutes les quiddités en cette existence essentielle; les raisonnements qui viennent d'être faits ne justifient pas cette conclusion; la pluralité, en effet, ne doit pas être admise sans nécessité; or on ne voit pas la nécessité de tout poser en cette existence essentielle.

» Il suffit ici que l'on admette une certaine chose qui passe d'un opposé à l'autre; ce que l'on admet ici, dit-on, et qui répond à la puissance productive de l'agent, c'est seulement la quiddité de l'être en tant qu'être (*quidditas entis in quantum ens*); par la force de l'agent, cette quiddité de l'être peut être amenée à toute quiddité et à toute espèce d'existence; elle est en puissance de tout ce qui est susceptible d'être produit, de même que la matière première, c'est ce qui est en puissance de toute forme actuelle, ce qui peut, par un agent physique, être amené à toute forme actuelle.

» Et cela suffit. En effet, Aristote et les autres philosophes n'ont point donné pour objet au pouvoir naturel un support (*subjectum*) qui possédât déjà quelque forme en acte, mais un support tout nu, dépouillé de tout acte. De même, à l'égard du premier Agent et, d'une manière générale, à l'égard de n'importe quel agent, on

doit, comme objet de la puissance productive, prendre une chose positive qui soit dénuée de tout acte, exempte de toute différence capable de conférer contraction et actualité ; il faut que cette chose soit le premier sujet de toute contraction actuelle, de toute détermination donnée par un acte quelconque ; il faut qu'il ne soit pas ceci ou cela, qu'il ne soit pas tel ou tel, qu'il ne soit pas de telle ou telle grandeur (*nec quid nec quale nec quantum*), qu'il ne soit ni homme ni âne, mais qu'il soit en puissance de devenir tout cela. C'est de la même façon que l'intelligence en puissance (*intellectus possibilis*) est une chose purement potentielle (*purum possibile*), dépouillée de tout acte, afin qu'elle puisse servir d'objet à la puissance intellectuelle de l'intelligence active. De même, donc, qu'en l'ensemble de la Nature il se rencontre un Principe à qui il appartient de tout faire, il s'en rencontre un autre dont le propre est de devenir toute chose ; ce dernier, c'est la quiddité de l'être en tant qu'être.

» Par là, se trouvent déliées les raisons qui prétendaient prouver la nécessité [de poser toutes les quiddités en l'existence essentielle]. En effet, elles ne concluent pas absolument qu'il faille mettre toute chose en la puissance objective ; elles concluent seulement qu'il y faut mettre une certaine chose ; au pouvoir de l'agent, en effet, correspondra bien quelque chose de possible (*possibile*) et de positif ; ce sera la quiddité de l'être, que la force de l'agent fera passer de la non-existence à l'existence. »

Cette doctrine de la quiddité de l'être en tant qu'être est capitale en la Métaphysique de Nicolas Bonet ; il y revient en maintes circonstances, afin d'en développer et d'en préciser les diverses affirmations ; le passage que nous venons de rapporter nous permet déjà d'en saisir les traits dominants.

Le désir qui oriente les méditations de notre auteur, comme il a déjà dirigé les recherches de maint scolastique, c'est un désir contre lequel nous avons entendu la protestation de Saint Thomas d'Aquin ; c'est le désir de construire une théorie de la création semblable à la théorie de la génération qu'Aristote avait développée.

Aristote ne connaît pas de cause créatrice qui fasse passer une chose de la non-existence absolue à l'existence réelle ; il connaît seulement des causes efficientes capables de conférer l'existence en acte à ce qui possédait déjà l'existence en puissance ; lors donc que, par génération, elles confèrent l'existence en acte, elles la confèrent à quelque chose qui existait déjà en puissance ; elles n'engendrent pas à partir du néant, mais à partir d'une matière.

En déclarant que Dieu n'engendre pas les êtres à partir d'une matière, mais qu'il les crée à partir du néant absolu, le Judaïsme, le Christianisme, l'Islamisme ont, à côté de la notion de génération, introduit la mystérieuse notion de création qui ne trouve pas de place dans le système péripatéticien. De là, pour les admirateurs de ce système, la nécessité de l'élargir et de le transformer jusqu'à ce qu'il reçoive la notion de création *ex nihilo*; de là, les tentatives variées des Néoplatoniciens hellènes, puis d'Avicenne et de ses disciples, enfin des maîtres de la Scolastique chrétienne.

Les maîtres de la Scolastique chrétienne en sont venus, nous l'avons vu, à élargir la notion de puissance; à côté de la puissance qu'Aristote considère, et qu'ils ont nommée la puissance subjective, ils ont placé une autre puissance, la puissance objective, qui soit à la création ce que la puissance subjective est à la génération.

Bonet considère, lui aussi, ces deux sortes de puissance¹, la puissance objective et la puissance subjective; mais entre elles, il complète l'analogie; le rôle que la matière première joue à l'égard de la puissance subjective, il veut que quelque chose le joue à l'égard de la puissance objective, et ce quelque chose, c'est la quiddité de l'être.

« La puissance subjective, dit-il, c'est celle qui peut être amenée à l'acte substantiel ou accidentel; cette puissance, ce n'est autre chose que la matière première qui, par la force d'un agent naturel, peut être amenée à l'acte substantiel et à l'acte accidentel. »

« Une des acceptions du mot puissance, dit-il également, désigne la puissance objective. Par puissance objective, j'entends une certaine chose positive qui sert de fondement à un certain rapport; ce rapport s'appelle formellement la possibilité (*possibilitas*); ce rapport comporte la négation ou privation de l'acte qui consiste à être et à exister (*connotat negationem seu privationem actus essendi et existendi*)...

» Prise en ce sens de puissance objective, la puissance est évidemment une propriété (*passio*) de l'être en tant qu'être, de l'être considéré comme désignant une quiddité que l'on peut distinguer des autres quiddités. La quiddité de l'être, telle qu'elle réside en la puissance objective, se trouve, en ce qui est d'elle-même, dépouillé de tout acte qui détermine, de tout acte qui contracte, de tout acte qui existe, et aussi de tout acte qui fait être et exister ... »

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. X; ms. n° 6678, fol. 82, r° et v°, fol. 83, r°; ms. n° 16132, fol. 59, coll. b, c et d; fol. 60, col. a.

« Vous me direz peut-être : On ne voit pas comment une telle puissance peut être opposée à l'acte, puisqu'elle désigne quelque chose de positif. — Je vous répons :

» Lorsque je dis : puissance objective, j'énonce deux choses et j'en sous-entends (*connoto*) une troisième. Les deux choses que j'énonce, c'est l'objet [qui est en puissance] et la puissance ; celle que je sous-entends, c'est la privation d'existence. Par exemple, si je dis que la rose est en puissance objective, par l'objet j'entends l'essence (*quidditas*) de la rose ; par la puissance qui a cette essence pour fondement, j'entends un certain rapport de puissance qui a pour terme l'existence actuelle de la rose ; et je sous-entends que la rose est privée de cette existence.

» Et maintenant on peut dire qu'en raison de cette privation annexée et sous-entendue, la puissance est opposée à l'acte ; lorsque survient l'acte qui consiste à exister, cette privation, annexée au rapport qu'est la puissance, est supprimée. On dit donc bien qu'en raison de la privation qui lui est annexée, la puissance est détruite lorsque l'acte survient. »

La simple possibilité d'être, opposée à l'existence actuelle, voilà donc ce que notre auteur nomme la *puissance objective* ou encore l'existence essentielle (*esse quidditativum*).

Or ces possibilités peuvent être plus ou moins déterminées, plus ou moins contractées, selon le langage de notre auteur ; la possibilité d'être Socrate est plus déterminée que la possibilité d'être un homme ; celle-ci est plus étroitement contractée que la possibilité d'être un être animé quelconque.

Parmi toutes ces possibilités, il en est une qui surpasse toutes les autres en indétermination, dont toutes les autres se tirent par spécialisation et contraction ; c'est la possibilité d'être un être, d'être n'importe quel être ; c'est là ce que Bonet nomme la quiddité de l'être.

La quiddité de l'être est donc, en l'ordre de la puissance objective, ce qu'il y a de plus général et de plus indéterminé, — comme la matière première est, en l'ordre de la puissance subjective, ce qu'il y a de plus vague et de moins déterminé.

Parvenu à cette conclusion, voici que nous reconnaissons de nouveau l'extrême analogie entre la pensée de notre auteur et la pensée d'Avicébron.

Nous avons déjà remarqué que les diverses quiddités distinguées par Bonet correspondaient très exactement aux diverses formes superposées par le rabbin de Malaga. Or celui-ci professait que chaque forme joue le rôle d'une matière à l'égard de la forme supé-

rieure qui la vient contracter davantage et déterminer d'une manière plus précise. La plus indéterminée, la plus vague de toutes ces formes sera donc, à l'égard des autres, comme une sorte de matière première. Or celle-là n'est-elle pas précisément cette quiddité de l'être en tant qu'être qu'a considérée Nicolas Bonet?

Est-il nécessaire d'attribuer à toutes les quiddités la puissance objective et l'existence actuelle? Du raisonnement qui prétendait le démontrer, notre auteur retient au moins cette conclusion: Il est nécessaire de poser en puissance objective, en existence actuelle, au moins une quiddité, celle de l'être en tant qu'être.

S'il ne regarde pas le raisonnement comme convaincant à l'égard des autres essences et quiddités, il ne va pas jusqu'à nier ce que l'on en voulait affirmer; en ce qui les concerne, la thèse n'est pas démontrée d'une manière incontestable, mais il est possible qu'elle soit vraie. Il va nous le dire en détaillant cette thèse.

« Il nous reste, dit-il ¹, à examiner comment il est possible de poser toute quiddité en puissance objective et en existence essentielle...

» Voici ce que disent les tenants de cette opinion :

» Tout ce que l'on rencontre en suivant la ligne des catégories, à commencer par les genres les plus élevés pour descendre jusqu'aux individus inclusivement, tout cela, il est possible que cela existe de toute éternité en puissance objective et en existence essentielle.

» En effet, toute la catégorie de la substance et tout ce que contient cette catégorie sont choses qui sont antérieures (*priora*) à l'existence et qui en font abstraction; et il en est de même des autres catégories.

» Il est manifeste que les tenants de cette thèse considèrent deux mondes ou, mieux, qu'ils considèrent le même monde en deux sortes d'être; d'une part, en l'être physique et naturel, en l'existence réelle et actuelle (*sub esse physico et naturali et in existentia reali et actuali*); d'autre part, en l'être métaphysique et essentiel (*sub esse metaphysico et quidditativo*).

» De ces deux mondes, le premier, du moins en grande partie, a été produit dans le temps (*ex tempore*); il a une durée continue et est sujet à la corruption. Le second est éternel, perpétuel et incorruptible.

» Tous les attributs qui, *de soi* (de la première manière ou de

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. III, cap. XIX; ms. n° 6678, fol. 54, v°, et fol. 55, r°; ms. n° 16132, fol. 37, coll. a et b.

la seconde manière), conviennent aux quiddités lorsqu'elles sont en l'existence actuelle, leur conviennent également lorsqu'elles sont en l'existence métaphysique et essentielle, alors même qu'elles n'existent pas d'une manière actuelle.

» Ainsi lorsque l'homme existe d'une manière actuelle, il est être animé, corps, substance, être ; ce sont là des attributs qui lui appartiennent en la première manière ; il est aussi capable de rire, de sentir, de se mouvoir ; ce sont ses attributs de la seconde manière. Il en est de même lorsqu'il n'existe pas d'une manière actuelle... On conclut de là qu'en cette existence essentielle, l'homme est aussi formellement distinct de l'âme qu'il l'est lorsqu'il existe actuellement.

» Quant aux attributs par accident, ceux-là ne résident pas dans les quiddités lorsqu'elles sont en puissance objective ; ils les affectent seulement lorsqu'elles existent d'une manière actuelle. L'homme donc, en cette existence essentielle, n'est ni blanc ni noir ; il ne rit ni ne pleure, bien qu'il soit capable de rire et de pleurer ; il ne boit ni ne mange, car tout cela lui advient par accident.

» Afin de comprendre plus à plain ce que c'est que cette existence essentielle et ce qu'on pose en cette existence, il vous faut tout d'abord remarquer que tout ce qu'il y a de positif en Socrate et qui y précède l'existence actuelle, c'est tout cela qui est posé en l'existence essentielle. Ainsi l'entité de Socrate, sa substance, son animalité, son humanité, et aussi sa différence individuelle, tout cet ensemble positif, numériquement identique à celui qui existe en ce moment, sans qu'absolument rien de positif y soit ajouté, tout cet ensemble, disons-nous, a été, de toute éternité, en l'existence essentielle ; et lorsque cet ensemble a été produit, rien de positif ne lui a été ajouté, si ce n'est la seule existence [actuelle]. Cette existence est une sorte d'accident parce qu'il arrive (*accidit*) à Socrate d'exister ; j'appelle accident cette existence, non qu'elle appartienne à quelque une des catégories qui sont les genres de l'accident, mais parce qu'elle est accident en ne se laissant pas ranger, au point de vue des catégories, dans le genre de la substance ; et aussi parce que ce qui suit advient (*accidit*) à ce qui précède. »

Cette doctrine, qui attribue l'existence métaphysique et essentielle à toutes les quiddités, et non seulement à toutes les quiddités essentielles, mais encore à toutes les différences individuelles, aux formalités qui déterminent les divers individus, à l'hœccéité de Socrate comme à celle de Platon, cette doctrine, disons-nous, Bonet

ne nous la présente pas ici comme absolument certaine ; il nous la donne seulement comme possible ; mais au cours des fréquentes allusions qu'il y fait en ses divers écrits, il s'exprime presque toujours en homme qui la tient pour vraie.

Demandons-lui quels caractères il attribue à ce monde des quiddités, ainsi posé en la puissance objective, en l'existence essentielle.

» Disons, tout d'abord ¹, qu'en ce qui concerne son existence essentielle (*esse quidditativum*), le monde est éternel ou, du moins, n'a pas commencé dans le temps (*ex tempore*). Voici comment on peut raisonner en vue d'affirmer cette proposition.

» En ce qui concerne son existence essentielle, le Monde n'a été créé d'aucune manière (*est omnino improductus*). D'autre part, il implique vraiment l'être. Donc il est éternel.

» Puis encore : Il est manifeste que cette proposition : Le Monde est un être, est vraie de toute éternité, tout comme cette autre proposition : L'homme est un être animé. Dès lors, les deux termes extrêmes d'une telle proposition, le sujet et l'attribut, sont nécessairement éternels.

» Enfin, en son existence quidditative, le Monde est forcément éternel dans l'avenir, car l'existence essentielle ne peut, par aucune force, être détruite ; nécessairement, donc, il est aussi éternel dans le passé. Le raisonnement est évidemment concluant en vertu de l'équivalence entre la nécessité dans l'avenir et la nécessité dans le passé. »

Ce Monde des quiddités est non seulement éternel, mais encore nécessaire.

« La première nécessité, la nécessité absolue ², c'est celle dont le fondement est absolument l'opposé du non-être et du pur rien du tout (*purum nihil*), en entendant par rien l'opposé de toute chose positive. Une chose est nécessaire de cette nécessité-là lorsqu'elle ne peut pas être absolument un non-être, lorsqu'elle ne peut pas n'être rien du tout (*omnino nihil*), ce rien étant l'opposé de tout ce qui est positif.

» Si l'on prend le mot nécessité dans ce sens, la quiddité de l'être est pleinement et absolument nécessaire, car la quiddité de l'être ne peut pas n'être absolument rien, rien de positif, veux-je dire. Bien plus ! Toujours et nécessairement la quiddité de l'être

1. NICOLAI BONETI *Physica*, lib. VII, cap. I; ms. n° 6678, fol. 166, r°; ms. n° 16132, fol. 131, coll. b et c.

2. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. VII, cap. I; ms. n° 6678, fol. 75, v°; ms. n° 16132, fol. 53, coll. c et d.

est la quiddité de l'être, est quelque chose de positif. Et non seulement la quiddité de l'être est nécessaire de cette façon, mais encore il en est de même des passions qui lui sont propres. Et qui plus est, il en est de même de toute la coordination des dix catégories en ce qui concerne les genres et les espèces ; et peut-être aussi des choses singulières (*et forte singularia*) si l'on suit l'opinion de ceux qui posent les quiddités des choses en la puissance objective et en l'existence essentielle ; car l'essence du cheval (*equinitas*) est toujours et nécessairement l'essence du cheval, et il en est de même des autres quiddités.

» Ainsi cette nécessité-là est un certain mode positif qui accompagne la quiddité de l'être et même, dit-on, toute quiddité. »

Cette nécessité, Bonet vient de nous le dire, s'étend jusqu'à l'existence essentielle des divers individus, puisque les hœccétés de ces individus ont été, tout comme les formalités universelles, posées en la puissance objective.

Cette nécessité n'empêche aucunement la contingence des individus qui existent d'une manière actuelle.

« La contingence ¹ opposée à la nécessité dont nous venons de parler est un certain mode d'un acte positif, acte auquel il ne répugne pas de cesser d'être d'une manière absolue et de devenir un pur néant (*purum nihil*) ; telles sont les existences des choses sublunaires soumises à la corruption. En effet, les existences de ces choses cessent d'être au point de devenir un pur néant, en tant que le néant est l'opposé de tout ce qui est positif. Mais les quiddités ne sont pas contingentes de la sorte ; bien au contraire, elles sont nécessaires. »

Nous avons dit : « La quiddité de l'être en tant qu'être ² est toujours la quiddité de l'être ; elle est toujours quelque chose de positif ; elle est l'opposé, à titre de contradictoire, du non-être absolu, de l'absolu néant (*nichilitas*) ; elle ne saurait faire autrement que d'être toujours quelque chose de positif. Elle est donc, par elle-même, nécessaire de cette nécessité qui est l'opposé du non-être absolu.

» Mais vous ferez peut-être l'objection suivante :

» Si en la quiddité de l'être en tant qu'être une telle nécessité est, de soi, impliquée, partout où, de soi, se rencontrera la quiddité de l'être en tant qu'être, cette nécessité, contradictoirement

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. I, ms. n° 6678, fol. 75, v° ; ms. n° 16132, fol. 53, col. d.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. III ; ms. n° 6678, fol. 76, v° et fol. 77, r° ; ms. n° 16132, fol. 54, coll. c et d.

opposée à l'absolu non-être (*non entitas*), se trouvera, elle aussi. Mais s'il était vrai qu'en toute chose, la quiddité de l'être fût nécessaire de cette nécessité-là, il s'ensuivrait que toute chose serait un être nécessaire et point un être contingent; ou bien qu'en toute chose, il y aurait un certain élément positif qui serait un être nécessaire, à qui il répugnerait, pour qui il serait contradictoire, de ne pas être. Or cela est faux.

» Je vous réponds en vous accordant que, partout où l'on rencontre la quiddité de l'être, là aussi on trouve cette nécessité opposée à l'absolu non-être; en effet, partout où l'on rencontre un sujet, on trouve aussi toute passion qui appartient en propre à ce sujet.

» Vous dites ensuite: En toute chose, il y aura donc un élément qui sera un être nécessaire, à qui il sera impossible de ne pas être. Si l'on prend le mot être (*esse*) dans le sens d'existence essentielle (*esse quidditativum*), on peut, en effet, vous accorder qu'en toute chose où il y a la quiddité de l'être, il y a aussi un élément qui est un être nécessaire, à qui il est impossible de ne pas être, car il est impossible que la quiddité de l'être ne soit pas toujours quelque chose de positif.

» Mais si l'on prend le mot être (*esse*) dans le sens d'existence actuelle (*esse actualis existentiae*), il n'est plus forcé qu'en toute chose où réside la quiddité de l'être (*entitas*), il y ait aussi un élément qui soit un être nécessaire et qui ne puisse pas faire autrement que d'être. »

La connexion qui relie la quiddité de l'être en tant qu'être à l'existence actuelle peut être nécessaire ou contingente selon que l'on considère cette quiddité en une chose actuellement existante ou en une autre.

« La quiddité de l'être ¹ a une connexion nécessaire avec l'existence actuelle (*esse existentiae*) de la première Intelligence; selon l'opinion d'Aristote, elle a aussi une connexion nécessaire avec l'existence actuelle de toutes les intelligences qui meuvent les orbes célestes; chacune d'elles, en effet, est un être, chacune d'elles est [d'existence essentielle] par nécessité et chacune d'elles existe nécessairement.

» Mais la quiddité de l'être a une connexion contingente avec l'existence actuelle de toute chose susceptible d'être engendrée et de périr, car toute chose de cette sorte existe d'une manière contingente. »

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VI, cap. IV; ms. n° 6678, fol. 78, r°; ms. n° 16132, fol. 55, col. c.

La nécessité et l'éternité caractérisent donc le monde des quiddités dont Bonet nous a donné la description. Ce faisant, il a dessiné en contours nets, précis, cet *essentialisme* dont François de Meyronnes nous avait seulement tracé une esquisse quelque peu indécise et difficile à distinguer.

« En notre *Métaphysique*, écrit Bonet ¹, nous avons dit que le Monde a trois sortes d'existences; la première est l'existence essentielle, la seconde est l'existence réelle, la troisième est l'existence conceptuelle. — *Mundus habet triplex esse : unum esse quidditativum, aliud esse realis existentiae, aliud esse cognitum.* »

A côté du Monde qui existe d'existence réelle, nous venons d'étudier le Monde des quiddités qui a seulement l'existence essentielle; il nous faut contempler maintenant le Monde qui possède la troisième sorte d'existence, l'existence conceptuelle, l'*esse cognitum*.

C'est en son *Traité des prédicaments*, au livre *De la passion*, que Bonet expose sa doctrine relative à l'existence conceptuelle. Il le fait en grand détail, car, sur neuf chapitres que contient ce livre, il en consacre sept ² à l'étude de l'existence conceptuelle.

« Afin, dit-il ³, de mettre cette existence conceptuelle (*esse cognitum*) dans une plus grande clarté, il nous faut examiner ces deux sortes d'existence, d'une part, l'existence réelle et extérieure à l'âme, d'autre part, l'existence diminuée qui est en l'intelligence; il nous les faut comparer l'une à l'autre.

» Il est manifeste, tout d'abord, que tout objet, aussi bien que toute quiddité, est indifférent à ces deux sortes d'existences; indifférent à exister [ou à ne pas exister] hors de l'âme, indifférent à exister [ou à ne pas exister] dans l'âme.

» Voici la première différence que l'on marque communément entre l'existence extérieure à l'âme et l'existence intérieure: L'existence hors de l'âme est une existence réelle; l'existence dans l'âme est une existence conceptuelle (*esse intentionale*).

» En second lieu, par l'existence réelle, toute chose se trouve purement et simplement posée hors du néant (*nihil*); il n'en est pas ainsi par l'existence conceptuelle; l'existence conceptuelle est

1. NICOLAI BONETI *Physica*, lib. VII, cap. I; ms. n° 6678, fol. 166, r°; ms. n° 16132, fol. 131, col. b.

2. NICOLAI BONETI *Tractatus de prædicamentis*, libellus de passione, capp. III ad IX; ms. n° 16132, fol. 172, col. b, à fol. 177, col. c, où se lit: Et in hoc completur tractatus de esse cognito et, per consequens, tractatus de passione.

3. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libell. cit., cap. III; ms. n° 16132, fol. 172, coll. b, c et d, et fol. 173, col. a.

compatible avec le néant (*nihilitas*) de la chose dont elle est l'existence.

» Elles diffèrent troisièmement en ceci : L'existence réelle n'est pas susceptible de multiplicité ; de chaque chose, l'existence réelle est unique. Au contraire l'existence conceptuelle peut être multiple ; elle peut se répéter, pour une même chose, autant de fois qu'il y a d'intelligences distinctes et de manières différentes de concevoir cette chose ; or que les façons de concevoir une même chose puissent être multiples, cela est évident. »

Passons sur quelques autres différences marquées par Bonet pour arriver à la sixième et dernière :

« Elles diffèrent sixièmement en ceci : L'existence réelle réside dans une chose permanente ; elle n'est pas en un continuel écoulement, en un continuel devenir. Au contraire, l'existence conceptuelle (*esse intentionale et esse cognitum*) est nécessairement en un continuel écoulement, en un devenir continuel ; à chaque instant, une nouvelle existence conceptuelle est produite (*innovatur*) ; elle passe soudainement ; elle a l'instant pour mesure ; tout aussitôt, une autre existence conceptuelle lui succède ; il en est ainsi tant que l'opération intellectuelle se poursuit activement dans l'esprit (*dum intellectus manet in acie intelligentiæ*). »

Lorsque nous étudierons l'opinion que Bonet professe au sujet du mouvement et du temps, nous nous souviendrons de ce dernier caractère dont, alors, nous comprendrons toute l'importance.

« Toutefois, poursuit Bonet, il vous faut, avec soin, faire la remarque suivante :

» Lorsqu'on vous dit que l'esprit amène un objet à l'existence conceptuelle, il ne faut pas vous imaginer que l'esprit produise quelque chose de cet objet qui lui soit intrinsèque à lui-même ; il ne faut pas imaginer davantage qu'il produise quelque forme exemplaire, quelque modèle (*ydolum*), forme ou type dans lequel il regarderait l'objet comme dans un miroir. Amener un objet à l'existence connue, c'est simplement lui conférer cet être (*esse*), cette existence (*existentia*), en vertu desquels on dit qu'il est conçu, qu'il est énoncé (*dici*), qu'il est un objet connu. »

Bonet identifie ici ces deux notions : être conçu (*concipi*) et : être dit ou énoncé (*dici*). Il est clair que l'énonciation dont il parle n'est pas celle de la parole que les lèvres profèrent, mais celle du verbe intérieur à l'esprit.

» Je veux vous donner un exemple. Je l'emprunte à ceux au gré desquels les quiddités sont, de toute éternité, en existence essentielle. Ils disent que l'existence réelle (*esse existentia*) qu'une

quiddité, par la force d'un agent, acquiert au sein de la réalité extérieure (*in re extra*), n'est pas autre chose qu'un rapport nouveau à l'égard de la cause efficiente. Ce rapport nouveau à l'égard de la cause efficiente se peut appeler production passive d'une quiddité, d'un homme, par exemple, ou d'une pierre. Ce rapport, cette passion... nous l'appelons une existence réelle (*existentia realis*) par laquelle la quiddité est innovée en l'existence, d'une manière formelle, au sein de la réalité extérieure (*qua quidditates in re extra de novo formaliter existunt*). La quiddité n'acquiert rien de nouveau que cette passion conférée par l'action [de l'agent], passion qui est appelée un rapport nouveau à l'égard de la cause efficiente.

» Il en faut dire autant de cette existence intérieure à l'âme ; elle n'est pas autre chose qu'une production passive, un certain rapport nouveau qu'acquiert l'objet au moment où il vient à être connu ; c'est l'existence par laquelle cet objet existe dans l'âme d'une manière formelle.

» En l'exemple que je viens de vous donner, j'ai admis que l'existence réelle n'était rien qu'un certain rapport à l'égard de la cause efficiente ; cette proposition prête à critique. Mais on ne donne pas un exemple parce qu'il est vrai en lui-même ; on le donne afin de faire voir d'une autre chose ce qu'elle est. »

Cette même comparaison aide Nicolas Bonet à répondre à cette question : Une telle existence conceptuelle, distincte de l'existence réelle, est-elle possible ?

« Comment on peut répondre à cette question, dit-il ¹, cela est manifeste à qui est capable d'imaginer de quelle manière une quiddité est amenée à l'existence réelle et actuelle.

» Suivons le sentiment de ceux au gré desquels les quiddités possèdent l'existence objective et quidditative de toute éternité ou, du moins, ne la possèdent pas seulement depuis un certain temps. Ils admettent que l'existence réelle est un accident de la quiddité (Je dis accident, soit en parlant le langage de la Métaphysique, parce que l'existence réelle est d'un autre genre que la substance, soit en parlant au point de vue logique, parce que l'existence est étrangère au concept de la quiddité ; l'existence, toutefois, se tient en dehors de toute la coordination des catégories). La quiddité n'est nulle part, car elle est abstraite de tout lieu ; mais l'action de l'agent l'amène instantanément à l'existence

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libell. cit., cap. IV ; ms. n° 16132, fol. 173, col. b.

réelle. Par exemple, la quiddité de la chaleur, qui ne réside nulle part, est amenée, au sein de l'eau et par l'action du feu, à l'état de chaleur qui existe d'une manière actuelle (*ad existentiam actualem caloris*) ; à cette quiddité de la chaleur, il n'advient absolument rien, si ce n'est l'existence, par laquelle elle se met à exister d'une manière formelle, tandis qu'auparavant, privée de cette existence, elle n'existait pas.

» Evidemment nous devons, touchant l'objet [de la connaissance] répéter des considérations semblables à celles-là. Cet objet, en effet, c'est une certaine quiddité qui existe quelque part ou qui n'existe nulle part. Par cette action de l'intelligence que l'on nomme énoncer (*dicere*), cette quiddité est amenée à l'existence dans l'âme, c'est-à-dire à l'énonciation (*dici*) ou conception passive ; par là, cette quiddité se met à exister d'une manière formelle au sein de l'âme ; auparavant, au contraire, comme elle était privée de cette existence-là, elle n'existait pas dans l'âme. »

« Après avoir vu ¹ ce que c'était que l'existence conceptuelle et comment elle était possible, il nous faut enquérir de sa nécessité. Il y a, en effet, tels philosophes modernes pour affirmer ceci : Il n'y est aucunement nécessaire d'admettre que l'existence conceptuelle soit autre chose que la qualité exprimée par le mot : conçu. » C'était bien là, en effet, l'opinion que professaient la plupart des contemporains de Nicolas Bonet.

Celui-ci repousse absolument la négation formulée par ces auteurs. « Proposons donc, dit-il ², la proposition affirmative : Outre cette qualité que désigne le mot : conçu, il est nécessaire de mettre, en notre âme et en notre esprit, une certaine entité diminuée ; cette entité diminuée, c'est l'existence à l'état d'objet connu (*esse objecti cogniti*). La nécessité d'admettre une telle entité diminuée se prouve de la manière suivante... »

La preuve que Bonet prétend donner se réduit, en vérité, à une simple affirmation ³.

Résumons la doctrine de notre auteur.

Eternellement, toute quiddité est de la façon qui lui est propre, de l'être essentiel. Eternellement elle est, par elle-même, indifférente à exister ou à ne pas exister ; mais cette indifférence se doit entendre à l'égard de deux sortes d'existences. L'une de ces

¹. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libell. cit., cap. VIII ; ms. n° 16132, fol. 176, col. b.

² NICOLAI BONETI *Op. laud.*, libell. cit., cap. IX ; ms. n° 16132, fol. 176, coll. c et d.

³ Cf. : NICOLAI BONETI *Theologia naturalis*, lib. III, cap. IX ; ms. n° 16132, fol. 220, col. c.

existences, c'est l'existence actuelle en la réalité extérieure à notre âme. L'autre, c'est l'existence conceptuelle, à l'intérieur de notre esprit. A la quiddité, chacune de ces deux existences advient à la façon d'un accident. L'existence actuelle lui advient par l'action de la cause créatrice qui la fait être réellement ; elle est un certain rapport à cette cause créatrice. L'existence conceptuelle lui advient par l'action de l'intelligence qui la conçoit, qui la *dit* ; elle est un certain rapport à l'égard de cette intelligence.

L'existence conceptuelle, l'*esse cognitum* est une existence diminuée ; ce qui existe de cette existence-là seulement demeure dans le néant. Ces propositions, sur lesquelles Bonet aime à revenir, ne sont cependant vraies, à son gré, que de l'existence conceptuelle en l'intelligence imparfaite de l'homme ; elles peuvent ne plus l'être si l'on parle de l'*esse cognitum* au sein de la première Intelligence, de l'intelligence du premier Moteur ; c'est par cette distinction que notre auteur parviendra à concevoir la génération du Verbe à l'intérieur de l'essence divine.

« Il y a nécessairement, dit-il ¹, dans le premier Moteur, génération naturelle et interne.

» Supposons tout d'abord, en effet, que tout objet qui se trouve connu d'une manière actuelle est nécessairement amené à une certaine existence (*esse*) que nous appelons l'existence énoncée ou connue (*esse dictum seu cognitum*). Cela, nous l'avons assez clairement expliqué dans notre *Traité des prédicaments*, au chapitre consacré à l'action immanente et à la passion qui lui correspond.

» Cela admis, démontrons notre proposition, et de la manière suivante :

» Toute intelligence, lorsqu'en elle l'opération intellectuelle est en pleine activité (*intellectus existens in acie intelligentiæ*), produit nécessairement un verbe qui est ou bien un verbe subsistant en lui-même, ou bien un verbe diminué et inhérent à l'âme. Or, en l'intelligence du premier Moteur, l'opération intellectuelle est nécessairement en pleine activité. Elle produit donc nécessairement un Verbe qui n'est pas un verbe diminué, qui est un verbe dont toute imperfection est écartée, qui est au-dessus de toute imperfection, qui est donc un verbe subsistant en lui-même...

» Si cette proposition est universelle et nécessaire : Toute intelligence produit naturellement et nécessairement l'objet qu'elle

1. NICOLAI BONETI *Theologia naturalis*, lib. IV, cap. IX ; ms. n° 16132, fol. 256, col. c, et fol. 257, col. a.

conçoit d'une manière actuelle en une certaine existence conceptuelle (*esse cognitum*), — s'il y a là une véritable production, à la fois active et passive, qui appartient soit proprement, soit au moins par voie de réduction, à la catégorie de l'action et de la passion, — si cette production, enfin, est, d'une certaine façon, postérieure à la connaissance absolue elle-même, il en résulte nécessairement qu'il y a, au sein du premier Moteur, une véritable production ou génération, qui produit ou engendre au moins une certaine existence diminuée. Peut-on conclure de là que cette production est une production réelle, qu'elle constitue une personne subsistante par elle-même ? Nous ne le voyons pas clairement. »

Nicolas Bonet n'en admet pas moins que le premier Moteur produit ainsi un Verbe réellement existant et personnellement subsistant.

Outre ce Verbe, le premier Moteur produit en outre, des divers objets, des verbes multiples et distincts ¹. Parmi ces verbes, il en est de nécessaires et de contingents. « C'est d'une manière nécessaire que l'intelligence du premier Moteur forme et énonce un verbe au sujet des termes simples, au sujet de l'essence de la rose ou de l'essence de la fleur par exemple; mais c'est d'une manière contingente qu'il forme et énonce un verbe au sujet d'une chose complexe contingente, de celle-ci, par exemple : Demain il y aura une bataille navale. »

Mais voici que Bonet va plus loin; ce qu'il a dit de l'intelligence, il l'étend à la volonté; de même que l'intelligence, lorsqu'elle conçoit un objet, lui confère un certain mode d'existence, l'existence conceptuelle (*esse cognitum*); la volonté, lorsqu'elle désire où veut quelque objet, lui confère, elle aussi, un certain mode d'existence, l'existence voulue ou existence d'aspiration (*esse volitum, esse spiratum*).

A côté donc de la première production que nous avons décrite au sein du premier Moteur, de la production par laquelle l'Intelligence engendre le Verbe, nous en devons placer une seconde, celle par laquelle la Volonté souffle (*spirat*) l'Amour.

« Il y a ², dans le premier Moteur, une certaine puissance pour produire hors de lui un être, au moins en une existence diminuée... En effet, l'intelligence du premier Moteur produit

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. IV, cap. XXI; ms. n° 16132, fol. 258, col. b.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VII, cap. I; ms. n° 16132, fol. 278, coll. a et b.

nécessairement, tant en existence connue (*esse cognitum*) qu'en existence voulue (*esse volitum*), des objets distincts d'elle-même.

» Direz-vous que non ? Direz-vous que l'existence conceptuelle consiste simplement à être dénommée par l'opération intellectuelle, que l'existence voulue consiste uniquement à être désignée par l'opération de la volonté ; que, d'ailleurs, l'opération intellectuelle et l'opération de la volonté ne sont aucunement, dans le premier Moteur, choses produites, car elles sont réellement identiques avec l'intelligence elle-même. La réponse à cette objection est évidente par ce qui précède : Cette existence connue n'est pas la même chose que la connaissance elle-même, qui est une certaine entité absolue ; nécessairement, il y a ici une certaine autre réalité, qui est une production active et passive de l'objet connu. Il en est de même de l'opération de la volonté. »

Au sein du premier Moteur, donc, « il faut ¹ nécessairement admettre deux productions actives et deux productions passives. L'intelligence, en effet, a, d'une manière naturelle et nécessaire, la production qui lui convient, c'est-à-dire la production d'un objet à l'existence conceptuelle (*esse cognitum*) ; la volonté a, de même, la production qui lui convient, savoir celle de l'objet en l'existence voulue (*esse volitum*). Mais ces deux productions diffèrent l'une de l'autre ».

A partir de ce principe, Nicolas Bonet développe, en sa *Théologie naturelle*, toute une doctrine de la Trinité. Nous ne dirons rien de cette théorie qui nous entraînerait fort loin de notre sujet. Du moins était-il nécessaire d'en indiquer le point de départ, afin de donner une idée d'ensemble du système que notre franciscain a conçu en développant l'*essentialisme* de François de Meyronnes.

Il est impossible de prendre connaissance de cet *essentialisme* sans songer à le rapprocher du réalisme platonicien, d'entendre la description du monde des quiddités sans le comparer tout aussitôt au monde des idées.

Entre ces deux mondes, les analogies sont trop visibles pour qu'il soit utile de les énumérer. Mais il faut bien prendre garde que ces analogies fassent oublier les deux différences profondes qui les séparent ; rappelons donc quelles sont ces deux différences.

En premier lieu, le Monde idéal de Platon ne renferme que des idées générales, que des universaux ; rien d'individuel n'y a

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. IV, cap. XIII ; ms. n° 16132, fol. 260, coll. c et d.

place. Au contraire, dans le Monde essentiel de Bonet, les quiddités générales ne résident pas seules ; chaque individu y est aussi représenté par sa différence individuelle, par son hœccéité ; seuls les accidents en sont exclus.

En second lieu, les idées de Platon existent d'existence actuelle, ce sont des réalités. Au contraire, les quiddités ne sont pas des choses, elles ne possèdent pas l'existence réelle et actuelle ; elles possèdent seulement la pure possibilité qui constitue, pour François de Meyronnes et pour Nicolas Bonet, une manière d'être, l'existence en puissance objective, l'existence essentielle (*esse quidditativum*).

L'*essentialisme* n'est donc pas le réalisme platonicien ; mais il ne répugne pas à ce réalisme ; bien au contraire, il incline l'esprit à l'admettre ; et, vers cette doctrine, la raison de Nicolas Bonet penche très fortement.

Notre auteur consacre un livre entier de sa *Métaphysique*, le septième, à exposer la théorie platonicienne des idées, qu'il formule en dix propositions. A sa minutieuse discussion, voici quelle conclusion il donne :

« Par ce que nous avons dit ¹, ces dix propositions de Platon, au sujet des universaux séparés et des idées, apparaissent clairement comme possibles et vraies ; seule la cinquième proposition doit être exceptée et laissée dans le doute ².

» Mais bien que ces dix propositions soient possibles (et, à ce sujet, tout le monde est d'accord) il y a doute pour savoir si elles sont ou non nécessaires ; il est difficile, en effet, de trouver une démonstration qui conclue d'une manière nécessaire à l'existence, au sein de la réalité naturelle (*in rerum natura*), de ces universaux séparés d'une manière actuelle. Bien que cela se puisse démontrer de l'universel qui est le premier d'une manière absolue et aussi de quelques intelligences qui meuvent les orbes, on ne saurait cependant le faire d'une manière générale pour tous les universaux relatifs à toutes les espèces et à toutes les catégories.

» Mais, d'autre part, il nous faut dire ceci : Tout philosophe, tout homme qui suit uniquement les principes naturels, dès là qu'il a accordé la possibilité de ces universaux séparés, est tenu

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VII, cap. IX, ms. n° 6678, fol. 98, r° ; ms. n° 16132, fol. 72, col. d, et fol. 73, col. a.

2. Cette cinquième proposition est ainsi formulée : *Quod universalis sunt multiplicabilia in plura ejusdem rationis* (NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VII, cap. II, ms. n° 6678, fol. 92, v°).

d'accorder qu'ils existent en fait et d'une manière nécessaire. Il est admis, en effet, qu'ils sont exempts de génération et de corruption, qu'ils sont immortels et perpétuels ; il faut donc admettre qu'ils existent toujours ; pour les choses perpétuelles, en effet, pouvoir être et être ne diffèrent pas. Et c'est bien la pensée de Platon ; Platon, en effet, n'a pas seulement supposé que ces universaux fussent possibles ; il les a regardés comme existant en fait et d'une manière nécessaire.

» Mais selon certains autres principes qui sont en grand désaccord avec les principes des philosophes, de ce que ces universaux séparés sont possibles, il n'est pas forcé qu'ils existent en fait et d'une manière nécessaire. Selon ces principes, en effet, l'univers n'est pas seulement créé (*productum*) ; il est encore créé d'une manière contingente et libre. »

Notre auteur, qui a certainement lu et médité Henri de Gand, reconnaît qu'un chrétien peut, sans contredire à ses principes, admettre la possibilité des universaux platoniciens sans les déclarer aussitôt réels et nécessaires ; mais il refuse à Aristote tout droit à cette attitude réservée.

Les universaux séparés n'existent peut-être pas d'existence réelle ; mais il est certainement possible qu'ils existent. C'est là la conclusion que notre auteur pense avoir justifiée. Cette conclusion, il n'a garde de l'oublier lorsqu'il traite des universaux ; il résout d'abord chaque problème comme si les idées platoniciennes étaient dénuées d'existence réelle, puis il a soin de traduire la solution dans le langage de Platon.

Quelle est donc cette doctrine de Bonet au sujet des universaux ?

Selon notre auteur, toute chose peut être de trois manières ; elle peut être, en premier lieu, de l'existence essentielle (*esse quidditativum*) ; elle peut être, en second lieu, de l'existence réelle (*esse realis existentiae*) ; elle peut être, enfin, de l'existence conceptuelle (*esse cognitum*). Ces trois sortes d'existence, les universaux, eux aussi, les peuvent posséder.

Tout universel est une quiddité ; il est donc bien certain que tout universel possède cette première existence que Nicolas Bonet nomme *esse quidditativum*, qui consiste à être en puissance objective ou, en d'autres termes, à être simplement possible. « Lors même qu'un universel ¹ n'existerait jamais, ni dans l'intelligence ni dans la réalité extérieure à l'esprit, cet universel serait encore

1. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. VIII, cap. I ; ms. n° 6678, p. 98, v° ; ms. n° 16132, fol. 73, col. c.

un universel en l'existence essentielle. *Dato quod nunquam existeret, nec hic [in intellectu] nec ibi [in re extra], adhuc universale esset universale in esse quidditativo.* »

Ce n'est pas là, d'ailleurs, caractère propre des universaux ; les différences individuelles, elles aussi, possèdent de toute éternité l'existence essentielle : « Il en est de même, ajoute Bonet, de l'hœccéité en tant qu'elle fait abstraction de l'existence en l'intelligence et de l'existence hors de l'intelligence. »

Venons à ce que Bonet nomme *esse cognitum*, c'est-à-dire à l'existence qui consiste à être connue par l'intelligence, à l'existence conceptuelle.

Tout universel est quiddité, et toute quiddité peut être conçue par l'intelligence ; en cette existence conceptuelle, une quiddité est plus pure et, partant, plus véritable qu'en l'existence réelle.

« On dit parfois ¹ que la vérité n'est pas autre chose que la quiddité pure et séparée de toute quiddité étrangère ; et c'est bien ce qu'implique le nom de vérité, car vérité, pureté et sincérité ont même signification. Or on dit qu'une chose est pure lorsqu'elle a été retirée, séparée et extraite de tout ce qui lui est étranger ; ainsi l'argent est appelé pur et véritable lorsqu'il a été retiré, séparé et extrait de tout métal étranger à son essence (*quidditas*). »

» Dès lors, il est évident qu'en la réalité extérieure à l'esprit (*in re extra*), aucune quiddité créée n'est véritable, car elle ne s'y trouve pas, d'une manière actuelle, séparée et abstraite de toute autre quiddité et d'une foule d'accidents. Elle n'est ainsi que lorsqu'elle est posée en l'existence conceptuelle ; là, en effet, la quiddité subsiste seule, séparée de toute quiddité étrangère et de tout accident. Cela apparaît clairement à tout homme intelligent, et je vous en donne cet exemple : L'essence du cheval (*equinitas*), dans l'intelligence, est, d'une manière objective ², la seule essence du cheval, pure et vraie, séparée d'une manière actuelle de toute autre quiddité et de tout accidents. Mais dans la réalité extérieure à l'esprit, l'essence du cheval n'est pas seulement l'essence du cheval ; elle est unie, conjointe, mélangée à une foule d'autres quiddités et accidents, elle en est enveloppée. Ainsi dans la réalité extérieure à l'esprit, il n'y a pas d'essence du cheval pure et vraie, subsistant par elle-même..., sans rien qui lui soit étran-

1. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. V, cap. V ; ms. n° 6678, fol. 67, v°, et fol. 68, r° ; ms. n° 16132, fol. 47, coll. b et c.

2. Dans le sens où nous dirions aujourd'hui : subjective.

ger. Au contraire, dans l'intelligence, objectivement ¹, la pure essence du cheval subsiste fort bien, car seule et séparée de toute autre chose, elle peut acquérir l'existence conceptuelle. »

Venons enfin au troisième mode d'existence des universaux, à l'existence réelle hors de l'esprit.

« Aristote a dit ², en premier lieu, que les universaux existaient réellement hors de l'esprit ; en second lieu, qu'ils existaient dans les choses singulières...

» Non seulement cette affirmation d'Aristote au sujet de l'existence des universaux hors de l'esprit est possible et véritable, mais, qui plus est, elle est nécessaire.

» En effet, toute quiddité univoque existe *ex natura rei* dans les diverses choses dont elle peut être également affirmée (*in suis univocatis*) ; si ces choses-là (*univocata*) existent réellement hors de l'esprit, cette quiddité univoque, elle aussi, existe réellement hors de l'esprit. Or, une quiddité univoque qui peut être attribuée (*prædicabilis*) à plusieurs choses est un universel. Il y a donc des universaux qui existent hors de l'esprit. »

Qu'une telle quiddité univoque soit bien un universel, Bonet le justifie d'ailleurs par la remarque suivante : « J'appelle universel ce qui est le même en beaucoup de choses (*unum in multis*) et ce qui peut être affirmé de même de beaucoup de choses (*unum de multis*). Or une quiddité que l'on appelle universelle réside, une et indivise, en beaucoup de choses, et cette même quiddité est affirmée de beaucoup de choses. »

Nous avons acquis ces deux certitudes :

Tous les universaux peuvent, à l'intérieur de l'intelligence, acquérir l'existence conceptuelle.

Il y a des universaux qui, dans la réalité extérieure à l'esprit, existent d'existence actuelle au sein des choses singulières.

« Mais, me demanderez-vous, est-ce que tout universel existe réellement hors de l'esprit, ou bien y a-t-il des universaux qui existent exclusivement dans l'esprit tandis que d'autres existeraient aussi hors de l'esprit ? Je vous répondrai : Tout universel n'existe pas hors de l'esprit. Ainsi en est-il de tout universel attribué à de purs rapports de raison et de tout universel relatif aux êtres diminués (*entia diminuta*). »

Ces êtres diminués, ces choses qui ne peuvent avoir qu'une existence diminuée (*esse diminutum*) ne peuvent, hors l'existence

1. Dans le sens où nous dirions : subjectivement.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VIII, cap. I ; ms. n° 6678, fol. 98, r° et v° ; ms. n° 16132, fol. 73, coll. b et c.

essentielle (*esse quidditativum*), acquérir que l'existence conceptuelle (*esse cognitum*); l'existence actuelle dans la réalité extérieure à l'esprit leur est refusée.

Ces êtres-là, au gré de Bonet, ce sont d'abord les êtres purement successifs, comme le mouvement et le temps; peut-être, en outre, y faut-il admettre le nombre.

« L'universel qui est le temps et peut-être aussi l'universel qui est le nombre n'existent pas, dit-on, hors de l'âme. On dit, en effet, qu'il répugne à la quiddité du temps d'exister simultanément d'une manière actuelle; cela répugne aussi à [la quiddité de] toute chose successive et, en outre, assure-t-on, à la quiddité du nombre. Mais à ces universaux-là, il ne répugne pas d'exister à l'intérieur de l'âme. »

Lorsque nous examinerons la théorie du mouvement et du temps proposée par notre auteur, nous verrons que la pensée qui vient d'être émise y joue un rôle d'une extrême importance.

Bonet nous laisse deviner qu'il concevrait volontiers, au sujet du nombre, une pensée analogue. Lorsque nous disons : dix chevaux, ou dix chiens, il y a des chevaux ou des chiens qui existent réellement hors de notre esprit; mais le nombre dix, par lequel nous comptons ces chevaux ou ces chiens, n'aurait point d'existence hors de notre intelligence.

A cette pensée relative au nombre entier, il fait encore allusion en un autre passage : « Il faudrait rechercher, dit-il ¹, si le nombre a ou non une existence réelle hors de l'âme; mais cela ne regarde pas le métaphysicien. »

Aussi n'est-ce pas en sa *Métaphysique*, mais en ses *Prédicaments*, qu'il formule nettement sa doctrine au sujet du mode d'existence dont le nombre est capable.

« Qu'est le nombre, dit-il ², en la réalité naturelle, hors de l'esprit? Sur ce point, le langage des savants est variable; il y a, à ce sujet, cinq théories diverses. »

Notre auteur expose d'abord, suivant la méthode scolastique, les quatre théories qu'il rejette pour donner le dernier rang à celle qui a ses préférences; la voici :

« Le nombre est vraiment une certaine quiddité positive qui existe dans la catégorie de la quantité; mais cette quiddité prédi-

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. VIII, cap. VI; ms. n° 6678, fol. 102, v°; ms. n° 16132, fol. 77, col. a.

2. NICOLAI BONETI *Tractatus de prædicamentis*, libellus de quantitate, cap. XIII; ms. n° 16132, fol. 160, coll. a et b

camentale est abstraite à la fois de toute existence réelle et de toute existence dans l'esprit.

» Il y a des quiddités qui peuvent être amenées à l'une et à l'autre de ces deux sortes d'existence ; telles sont la ligne et la surface. D'autres, dit-on, ne sont jamais susceptibles d'être amenées à l'existence réelle ; elles sont seulement capables d'être amenées à l'existence dans l'esprit ; bien que ce soient de véritables quiddités, qu'elles aient, de toute éternité, une véritable existence essentielle (*esse quidditativum*), elles ne peuvent être amenées, cependant, à exister hors de l'esprit. A cela, il n'y a qu'une raison ; c'est comme cela (*quod hoc est hoc*). Le nombre est une quiddité de cette sorte, une quiddité qui est une quiddité véritable, ayant de toute éternité l'existence essentielle ; quiddité incapable cependant d'être amenée, par la force de quelque agent que ce soit, à l'existence réelle ; susceptible seulement d'être amenée à une existence diminuée, à l'existence dans l'esprit. »

Bonet se borne, d'ailleurs, à poser cette doctrine, sans nous donner les raisons qui la lui font préférer aux quatre autres, et même sans déclarer, sinon par le rang qu'il lui attribue, la préférence qu'il lui accorde.

Mais revenons à la théorie générale des universaux.

Ce qui vient d'être dit justifie la conclusion que voici :

« Il y a donc certains universaux qui sont aptes indifféremment à recevoir l'existence réelle hors de l'intelligence et l'existence diminuée à l'intérieur de l'intelligence. D'autres universaux, au contraire, peuvent être amenés à l'existence diminuée dans l'intelligence, mais il leur répugne d'une manière contradictoire d'être amenés à l'existence réelle hors de l'intelligence.

» Concluons, par conséquent, qu'il y a des universaux qui existent réellement hors de l'esprit, puisqu'il y a des quiddités qui peuvent être amenées à l'existence réelle ; cela est vrai de certaines quiddités, mais non de toutes, comme on l'a dit plus haut. »

Tout universel existe nécessairement et éternellement de l'existence essentielle. « Mais, me demanderez-vous, un universel existe-t-il nécessairement soit en l'intelligence, soit en la réalité extérieure ? Je vous répondrai : Non. C'est d'une manière contingente qu'il existe dans la réalité extérieure aussi bien que dans l'intelligence. Bien plus ! Il est abstrait de l'une de ces existences comme de l'autre. Aussi, lors même qu'il n'existerait, par hypo-

1. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. VIII, cap. I ; ms. n° 6678, fol. 98, v° ; ms. n° 16132, fol. 173, col. c.

thèse, ni ici ni là, l'universel serait encore l'universel en l'existence essentielle. »

Tout ce qui a été dit de l'existence des universaux en la réalité extérieure à notre esprit a été dit, ici, selon la doctrine péripatéticienne ; la doctrine platonicienne exigerait qu'on y apportât des modifications.

« Pour parler à la manière platonicienne ¹, nous devons admettre que les idées des diverses espèces subsistent en elles-mêmes, dans la réalité extérieure, tout comme elles subsistent en elles-mêmes, d'une façon objective ², dans l'intelligence ; de cette façon subsisteraient l'homme en soi, le bœuf en soi, et ainsi des autres. Une telle idée, une telle forme serait alors vérité pure, puisqu'elle est pure quiddité universelle subsistant en soi. Les Platoniciens admettent, en effet, que l'essence du cheval (*equinitas*), séparée de toute différence individuelle et de tout attribut, tout comme elle subsiste actuellement d'une manière objective ³ en l'intelligence, subsiste aussi, en soi, dans la réalité extérieure.

» Au dernier livre de cette *Métaphysique* ⁴, nous dirons ce que contient de vrai cette théorie platonicienne des universaux séparés des choses singulières. »

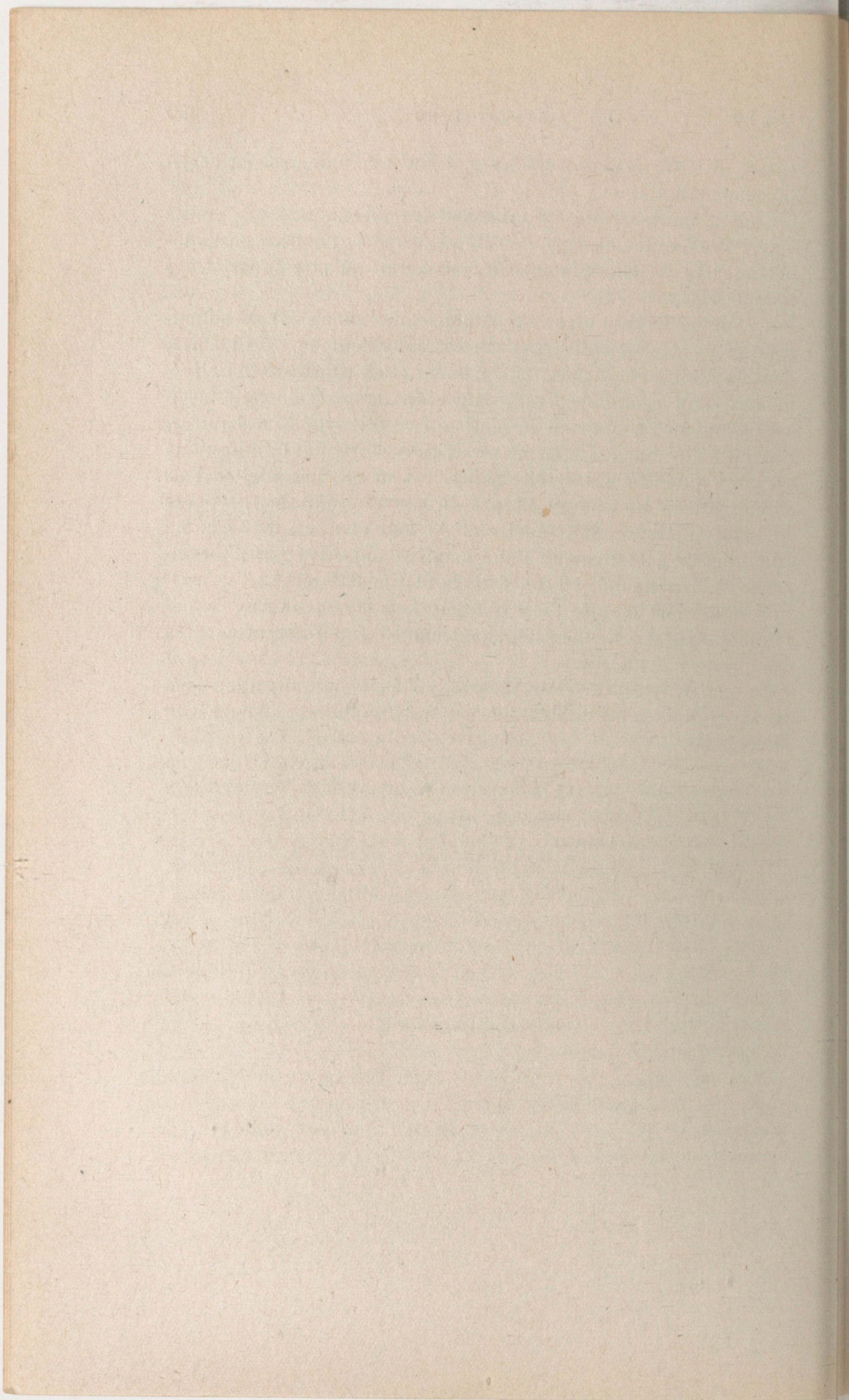
Ce que Bonet dit de cette théorie, nous l'avons rapporté ; nous avons vu quelles favorables dispositions il manifeste à l'égard du Platonisme.

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. V, cap. V ; ms. n° 6678, fol. 68, r° ; ms. n° 16132, fol. 47, col. c.

2. Aujourd'hui, nous dirions : subjective.

3. Nous dirions subjective.

4. L'indication est erronée ; Bonet traite cette question au septième livre de sa *Métaphysique*, qui en compte neuf.



CHAPITRE VII

LES DEUX VÉRITÉS.

RAYMOND LULL ET JEAN DE JANDUN

Au long des cinquante années qui s'écoulèrent de 1280 à 1330, l'ordre de Saint François fut le siège d'une activité philosophique véritablement extraordinaire. De ce mouvement puissant, nous venons de suivre le grand courant. Issu, avec Richard de Middleton, de l'enseignement qu'Henri de Gand donnait à Paris, transmis par les leçons que Guillaume Varron professait à Oxford, il se développe avec une magnifique ampleur en l'œuvre de Jean de Duns Scot; les tendances multiples qu'unissait entre elles le génie du Docteur Subtil entraînent après lui, en des directions diverses, ceux qui ont pu entendre sa parole ou qui ont été des premiers à lire ses écrits; en ces flux divers, qui tantôt se séparent et tantôt se mêlent, on peut distinguer la direction suivie par Pierre Auriol, — les dérivations multiples, mais voisines les unes des autres, qui constituent le Scotisme des Antonio d'Andrès, des Jean de Bassols, lesquels confluent pour former l'essentialisme des François de Meyronnes et des Nicolas Bonet, — enfin le torrent impétueux qui entraîne la pensée de Guillaume d'Ockam, et que, bientôt, nous aurons à suivre.

Mais on se tromperait fort si l'on imaginait que ce grand courant rassemble en lui tout l'afflux de la pensée franciscaine. En l'ordre des Mineurs, il est des sources dont les eaux ne viennent point rejoindre le fleuve du Scotisme et de l'Occamisme et suivent un cours sans confluent.

Qu'une extrême indépendance intellectuelle se soit rencontrée chez les Franciscains, au temps dont nous contons l'histoire, on ne saurait s'en étonner si l'on songe aux divisions profondes qui, sur une foule de sujets, séparaient les Mineurs en partis opposés, voire en factions ennemies, si l'on se souvient, en particulier, de la violente querelle qui mettait aux prises les frères spirituels avec les frères conventuels.

Ils n'étaient donc point rares, parmi les Franciscains, les esprits originaux, ardents, primesautiers, coupés de toute tradition, rebelles à la méthode sévère et aux formes rigides de la Scolastique, prêts à se lancer à la conquête de la vérité en paladins isolés, bien loin des rangs disciplinés de l'armée régulière.

I

RAYMOND LULL

C'est parmi ces chevaliers errants de la Philosophie et de la Théologie du Moyen-Age qu'il faudrait peut-être placer Saint Bonaventure ; c'est assurément parmi eux, parmi les plus audacieux et les plus batailleurs, que s'enrôlèrent successivement Roger Bacon et Raymond Lull. Entre le franciscain anglais passionné et l'enthousiaste tertiaire de l'île Majorque, les traits de ressemblance ne manquent pas, et on les a maintes fois signalés.

Convertir les Sarrazins et réfuter les Averroïstes, tels furent les deux objets que Raymond Lull proposa sans cesse à son insatiable activité. C'est en vue du second objet, c'est pour combattre l'hérésie Averroïste, que nous l'avons vu ¹, en 1298, commenter, articles par articles, les deux cent dix-neuf condamnations qu'Etienne Tempier avait lancées en 1277.

• A. *La méthode a priori en Métaphysique et en Théologie.*

Ce que Raymond Lull pensait, à cette époque, du conflit entre la Théologie et la Philosophie, nous le pourrions connaître avec assurance en lisant un opuscule intitulé *Articuli fidei* qu'il acheva à Rome, en la vigile de la fête de Saint Jean Baptiste de l'an 1296 ².

1. A plusieurs reprises, le nom de Raymond Lull a été prononcé, et certains de ses écrits étudiés dans les précédents chapitres de notre ouvrage ; on ne cherchera donc pas ici une étude complète sur ce personnage et ses doctrines.

2. *Articuli fidei sacrosanctæ ac salutiferæ Legis Christianæ cum eorundem perpulchrâ introductione : quos illuminatus Doctor Magister RAYMUNDUS LULLIUS rationibus necessariis demonstrative probat. Exhortatio.* (RAYMUNDI LULLII *Opera ea quæ ad inventam ab ipso artem universalem Scientiarum Artiumque Omnium Brevi compendio firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore pertractandarum, pertinent...* Editio postrema. Argentorati, Sumptibus Hæredum Lazari Zetzneri, MDCLI, p. 967).

Les *Articuli fidei* avaient été, en 1296, écrits en espagnol. En l'an 1300, à Majorque, Lull les traduisit en latin (WADDINGI *Scriptores Ordinis Minorum*, ed. novissima, Romæ, MCMVI ; p. 199).

« Quelques chrétiens, et de ceux que l'on nomme grands en science, est-il écrit au commencement de cet opuscule ¹, disent que la foi catholique prête davantage à la réfutation qu'à la preuve (*improbabilis magis quam probabilis*). C'est un fait dont il nous faut rougir, et que nous devons déplorer. En effet, il résulte de là, pour notre foi, un grand discrédit auprès des infidèles qui la regardent comme de nulle valeur ; et peut-être même quelques chrétiens en ont-ils conçu, contre ladite foi, de sinistres soupçons.

» D'autres disent et affirment que la foi est véritable mais que, selon la méthode de la raison (*secundum modum intelligendi*), elle semble n'être pas véritable.

» C'est pourquoi, avec l'aide du Saint-Esprit, nous nous efforcerons de tout notre pouvoir à démontrer que ladite foi est véritable et qu'elle peut être prouvée (*vera et probabilis*). »

L'auteur écrit un peu plus loin ² :

« Nous, maître Raymond Lull, nous confions ce petit écrit aux religieux et aux séculiers sages et discrets, afin qu'ils regardent et examinent avec grand soin ce que nous venons de dire, et qu'ils considèrent, en outre, si la déduction suivante contient la vérité d'une manière nécessaire :

» Certains maîtres en Théologie affirment ou attestent que toute objection élevée contre la foi catholique peut être résolue par le moyen de raisons nécessaires, savoir, en comprenant exactement les conséquences de ces raisons.

» Dès lors, il en résulte, selon leur témoignage, que la sainte foi catholique peut être prouvée par raisons nécessaires, et cela suivant la méthode de l'intelligence (*per modum intelligendi*), et non pas seulement selon la voie de la croyance (*per modum credendi*). Si quelqu'un prétendait que la déduction que nous venons de faire n'atteint point la vérité, il lui faudra déclarer que la proposition énoncée par ces maîtres est vaine. »

Un Gilles de Rome, pour nous contenter de citer un seul nom, eût certainement souscrit à la déclaration de ces maîtres ; mais il n'eût pas admis sans réserve la conclusion que Raymond Lull en prétendait déduire ; il eût, au Docteur Franciscain, objecté tel cas où les arguments par lesquels on a prétendu démontrer un dogme, celui de la non-éternité du Monde par exemple, se peuvent réfuter aussi bien que les objections opposées à ce dogme. Mais Lull n'eût point admis cette réponse, et voici ce qu'il eût répliqué ³ :

1. RAYMUNDI LULLII, *Op. laud.*, Introductio. Ed. cit., p. 917.

2. RAYMOND LULL, *loc. cit.*, éd. cit., p. 918.

3. RAYMOND LULL, *loc. cit.*

« Si quelqu'un dit : Les objections que l'on peut faire contre la foi peuvent être résolues par raisons nécessaires, et les preuves que l'on peut donner en faveur de la foi peuvent être également brisées par raisons nécessaires, nous répondrons : Cela implique une contradiction qui ne saurait tenir ; sur le même sujet, deux conclusions contraires ne peuvent tenir en même temps. »

Raymond Lull, qui va consacrer une grande part de son activité à des œuvres de Logique, avait assurément l'esprit fort peu juste ; les courtes citations que nous venons de faire le prouvent surabondamment.

Privé de la justesse d'esprit qui l'eût mis en garde contre les excès du raisonnement déductif, notre auteur se livre, avec une aveugle confiance, à l'argumentation *a priori* ; existence de Dieu, unité de Dieu, trinité des Personnes divines, non-éternité du Monde lui paraissent être des corollaires de syllogismes démonstratifs. Un exemple nous montrera de quelle nature sont ces syllogismes. Choisissons une des cinq preuves de l'existence de Dieu, la seconde, celle qui prétend démontrer qu'il y a un être infiniment grand¹ ; la voici :

« Plus une chose accède à l'être et participe de l'existence, plus aussi elle a de grandeur et de bonté.

» Mais s'il n'y a point d'être infiniment grand, tout être est de grandeur finie. L'être de grandeur finie, puisqu'il existe, est alors plus noble que l'être infiniment grand qui n'existe pas. Il en résulte qu'une chose accède d'autant plus à l'être, et, partant, qu'elle est d'autant meilleure et plus grande qu'elle est plus finie.

» La partie étant plus finie que le tout, sera meilleure et plus grande que le tout ; la partie ne sera donc pas partie, mais bien tout, et le tout ne sera point tout, mais bien partie.

» Mais cela est faux et impossible, parce que contradictoire ; donc la proposition d'où découle cette conséquence est fautive et impossible ; or cette conséquence résulte de ce qu'on a posé la non-existence de l'être infini ; partant, il est impossible que l'être infini n'existe pas et nécessaire que l'être infini existe.

» Nous pouvons mettre de la manière que voici notre syllogisme en évidence :

» Plus un être est grand, plus il est nécessaire qu'il participe de l'existence.

» Mais l'être infiniment grand est nécessairement plus grand

1. RAYMUNDI LULLII, *Op. laud.*, Secundo : Quod sit dare ens infinite magnum. Ed. cit., pp. 921-922.

que tout être de grandeur finie ; nécessairement, donc, il a plus de part à l'existence.

» Or l'être de grandeur finie existe ; donc il est nécessaire que l'être infiniment grand existe.

» Mais nous nommons Dieu cet être qui est l'infini. Il est donc nécessaire que Dieu existe. »

L'influence de Saint Anselme se reconnaît bien aisément en cet argument, qui peut servir de type à tous ceux que Lull développe avec une audacieuse confiance.

B. *Le Grand Art.*

Cette confiance en la puissance de la raison ne demeurera pas toujours aussi entière au cours de l'œuvre logique que Raymond va accomplir, en vue du *Grand Art* dont il aspire à formuler les règles¹.

Les opérations de l'Arithmétique sont, en dernière analyse, des suites de syllogismes ; une grande justesse d'esprit serait requise pour dérouler sans aucune défaillance ces longues chaînes de raisonnements. Les mathématiciens leur ont substitué des règles fixes qu'il suffit d'appliquer avec une précision de machine pour être assuré de l'exactitude du résultat obtenu ; à la déduction, ils ont substitué le calcul, où les diverses qualités de la raison ne sont plus requises, où un esprit faux aboutira sûrement à des conséquences justes pourvu qu'il conforme toutes ses démarches à l'algorithme prescrit.

Ce que les mathématiciens ont pu faire dans le domaine de l'Arithmétique, ne le pourrait-on faire en tout domaine où le raisonnement est maître ? Ne pourrait-on tracer des règles absolument précises et fixes qu'il suffirait de suivre ponctuellement pour énumérer, sans défaillance possible, toutes les questions qu'il y a lieu de poser en un sujet donné, et pour formuler les réponses qui doivent être faites à ces questions ?

Créer cette sorte de calcul universel qui permettrait même à l'esprit le plus faux de philosopher justement en toute matière, ce fut une des grandes ambitions de Raymond Lull. C'est parce qu'il a prétendu découvrir les procédés de ce *Grand Art* qu'il est le plus souvent cité par les historiens et, avouons-le, cité avec une

1. Quel était le véritable objet de Lull en composant son *Grand Art*, c'est ce que M. J. H. Probst examine en un des chapitres les plus intéressants de la thèse qu'il a consacrée à notre auteur (J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lull*, Toulouse, 1912, pp. 56-67).

nuance de raillerie. Et cependant, l'œuvre qu'il souhaitait d'accomplir n'est-elle pas, au fond, la même que cette Mathématique universelle à laquelle songeait Leibnitz, que cette Logistique dont certains de nos contemporains, et non des moindres, s'efforcent de poser les principes ?

L'*Ars magna, generalis et ultima* ¹ qui, parmi les nombreuses œuvres de Raymond Lull, est une des plus considérables et, sans contredit, la plus connue, fut commencée à Lyon en 1305 et achevée à Pise, dans le monastère de Saint Dominique, en 1308 ².

Comme Roger Bacon, Raymond Lull aimait à revenir, à maintes reprises, sur les ouvrages qu'il avait déjà publiés, pour les compléter, les rédiger sous une forme nouvelle, les réunir les uns avec les autres. Aussi le traité dont nous venons de parler n'avait-il pas été fondu d'un seul jet et l'épithète d'*ultima* n'avait-elle pas été donnée sans raison à l'*Ars magna*. Dès les premières lignes, l'auteur prend soin de nous en avertir : « Nous avons écrit, dit-il ³, un grand nombre d'*Artes generales* ; aussi avons-nous voulu les exposer plus clairement au présent *Ars generalis* que nous nommons le dernier (*ultima*). Nous ne nous sommes pas proposé de faire un ouvrage différent des autres, mais seulement une compilation de ces autres *Artes generales* ; en outre, nous avons ajouté, d'une manière explicite, quelques sujets nouveaux. »

En effet, on possède ⁴ de Raymond Lull une *Tabula generalis ad omnes scientias applicabilis* qui fut commencée dans le port de Tunis, le 15 septembre 1292, et achevée à Naples le jour de l'Épiphanie de l'An 1293. A la fin de ses *Articuli fidei* qui sont, nous l'avons dit, datés du 24 juin 1296, notre auteur déclare que les démonstrations données en cet ouvrage ont été découvertes « selon la méthode et l'art de la *Tabula generalis* » qu'il a publiée.

Les opuscules intitulés *Ars generalis*, *Ars inventoria*, *Ars inveniendi veritatem*, se multiplient sous la plume de notre auteur, avant de venir se fondre en l'*Ars magna et ultima*. C'est sans doute parmi ces écrits précurseurs de l'*Ars magna* qu'il faut ranger un traité assez étendu, où le plan de l'*Ars magna* se reconnaît déjà, et qui a pour titre *Opusculum de auditu Kabbalistico* ⁵. A

1. *Ars magna et ultima* M. RAYMUNDI LULLII, *Bonarum Actium Magistri, et Sacræ Theologiæ Professoris amplissimi* (RAYMUNDI LULLII *Opera*, éd. cit., pp. 218-663).

2. LUCA WADDINGI *Scriptores Ordinis Minorum*, novissima editio, Romæ, MCMVI ; p. 197.

3. RAYMUNDI LULLII *Ars magna* ; præmium ; éd. cit., p. 218.

4. L. WADDINGI *Op. laud.*, éd. cit., p. 198.

5. *Opusculum* M. RAYMUNDI LULLII, *de Auditu Kabbalistico, sive ad omnes scientias introductorium* ; éd. cit., pp. 43-110.

la célèbre science kabbalistique des rabbins, cet opuscule n'a, d'ailleurs, emprunté que son titre ; il est entièrement consacré au système de Logique imaginé par Lull.

En donnant la qualification d'*ultima* à son *Ars generalis et magna*, Raymond pensait, sans doute, qu'il avait mis la dernière main à son chef-d'œuvre logique ; à peine ce grand œuvre achevé, cependant, il éprouva le besoin, pour en faciliter l'étude, d'en composer un abrégé. L'*Ars brevis* ¹, introduction à l'*Ars magna*, fut achevé ² « à Pise, dans le couvent de Saint Dominique, au mois de janvier MCCCVII (1308) ».

Les divers traités dont nous venons de parler ont tous pour but de développer les règles et les procédés de la Science générale que Lull rêvait de constituer, et dont il définissait lui-même l'objet en ces termes ³ :

« L'intelligence humaine a établi son siège en la simple opinion bien plus qu'en la Science, et voici pourquoi : Chaque science a ses principes propres qui diffèrent des principes des autres sciences ; aussi l'intelligence désire-t-elle et réclame-t-elle la constitution d'une science qui soit générale à l'égard de toutes les autres sciences, d'une science dotée de principes généraux en lesquels les principes des autres sciences particulières soient impliqués et contenus comme le particulier l'est en l'universel. De ce désir, la raison est la suivante : L'intelligence souhaite que les principes divers soient hiérarchisés entre eux, classés et, en outre, réduits en règles, afin que la compréhension de la vérité lui donne, en toutes les sciences, un repos assuré, et qu'elle se trouve tenue à distance des opinions erronées.

» A l'aide de cette science, les autres sciences peuvent s'acquérir très facilement ; en effet, dans les principes généraux de cet art, les principes particuliers apparaissent et brillent, car les principes particuliers s'appliquent aux principes de cet art comme la partie s'applique au tout. »

L'étude de cette panacée universelle, capable de sauvegarder l'esprit de toute erreur et de le conduire à la découverte de la vérité, n'importe aucunement à notre objet ; les divers traités consacrés à ce chimérique projet nous intéresseraient donc fort peu si, de-ci, de-là, afin de faire jouer les artifices de sa méthode,

1. *Ars brevis* M. RAYMONDI LULLII, *Compœndium et Isagoge Artis magnæ* ; éd. cit., pp. 1-42.

2. RAYMONDI LULLII *Op. laud.*, De fine hujus libri ; éd. cit., p. 42.

3. RAYMONDI LULLII *Ars magna*, proœmium ; éd. cit., p. 218.

Lull n'était amené à développer quelque une des opinions qu'il professe en Physique ou en Métaphysique.

C. *Les Douze principes de la Philosophie.*

La connaissance de ces opinions se trouvera accrue par la lecture d'un petit traité plus récent que l'*Ars magna* et l'*Ars brevis*.

Ce traité porte trois titres ¹ : *Les douze principes de la Philosophie, Lamentation et supplication de la Philosophie contre les Averroïstes, enfin Physique*. Dédié à Philippe le Bel, il fut ² « achevé à Paris, au mois de Février de l'an MCCCX (1311) de l'incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ ».

Le plan de cet opuscule rappelle quelque peu celui du traité consacré aux condamnations de 1277; il porte la marque de l'ingéniosité, parfois étrange, de notre Franciscain.

La Philosophie se plaint amèrement d'être calomniée par les Averroïstes : « Ils affirment que, selon ma propre méthode de connaître, selon l'intelligible, qui est mon sujet, la foi catholique est erronée et fausse; mais ils disent qu'elle est vraie au point de vue de la croyance. Mais ils me font grande injure, car mon intelligence ne parvient pas à concevoir comment ils peuvent affirmer qu'ils croient à la sainte foi catholique et déclarer qu'ils la regardent comme fausse ».

Au milieu de ses soupirs et de ses larmes, la Philosophie s'écrie : « Par devant mes principes qui sont la forme, la matière, la génération, la corruption, la vertu de composition élémentaire (*elementatio*), la vertu végétative, le sens, l'imagination, le mouvement, l'intelligence, la volonté et la mémoire, je confesse que jamais, à l'encontre de la Théologie, je n'ai conçu fraude, dol ni déception; je reconnais que je suis sa servante ». « Et vous, poursuit-elle en s'adressant à ses douze principes, qu'êtes-vous? » Tous, sauf l'intelligence, qui garda le silence, s'empressèrent de répondre : « Vous êtes la véritable et loyale servante de la Théologie ». « Et toi, intelligence, que dis-tu? » L'intelligence répondit : « Presque en entier, je suis pervertie, à force d'errer à Paris, parmi les diverses opinions; dès lors, que puis-je dire? Ma lumière devrait consister en clarté et en vérité; mais les erreurs et les faussetés des philosophes l'ont toute obscurcie et enténé-

1. *Duodecim Principia Philosophiæ M. RAYMUNDI LULLII, quæ et Lamentatio seu Expostulatio Philosophiæ contra Averroistas, et Physica ejusdem dici possunt*. Ed. cit., pp. 112-146.

2. RAYMUNDI LULLII *Op. laud.*, in fine; éd. cit., p. 146.

brée; ces erreurs me suffoquent à tel point que je n'ai presque plus ni souffle ni vigueur. A cela, je ne vois qu'un remède : c'est que le Seigneur, par l'intermédiaire du Roi de France, me vienne en aide, et cela à brève échéance, car les erreurs grandissent et les vérités sont étouffées. De ces erreurs, d'ailleurs, le fondement est à Paris, car la renommée dit partout que j'y réside plus qu'en toute autre ville ».

A ce moment, Raymond Lull sortait de Paris, en compagnie de la Contrition et de la Satisfaction, devisant avec ces deux dames de l'état pervers où le monde se trouvait alors. Les lamentations de la Philosophie frappent leurs oreilles; ils lui en demandent les causes; la Philosophie supplie Raymond et ses deux compagnes de se rendre auprès du Roi de France et de lui demander, pour elle, protection et remède. Mais auparavant, Raymond, Dame Contrition et Dame Satisfaction veulent entendre chacun des douze principes exposer l'état en lequel il se trouve.

Après avoir eue la confession des douze principes, Raymond donne ce conseil à la Philosophie : « Obtiens du sérénissime Roi de France, et, avec lui, des maîtres et bacheliers en Sainte-Ecriture, qu'ils tiennent virilement et dévotement la main à éviter toute contradiction entre la Théologie et toi, contradiction qui ne doit pas exister, puisque tu n'es que la servante et qu'elle est la maîtresse; entre vous, il doit y avoir concordance pure et parfaite; impose le même principe aux Artistes ». Puis Raymond, Dame Contrition et Dame Satisfaction se rendent auprès du Roi de France pour lui conter ce qu'ils avaient vu et entendu; ce qu'ayant ouï, le Roi en fut touché; désireux d'accomplir le grand bien qu'on lui demandait, il donna bon espoir aux deux dames et à Raymond.

D. *La forme, la matière et le mouvement universels.*

Des douze principes, le premier qui prenne la parole, c'est la forme. « Je suis un être, dit-elle ¹, car c'est moi qui donne à toute chose son existence; je suis absolue et primitive, car, avec la matière première, je constitue la substance unique et générale de tout l'Univers.....

» Bien que j'existe en acte, je suis un être en puissance de toutes les formes particulières; c'est de mon essence que sortent et agissent toutes les formes substantielles; c'est de moi et de ces

1. RAYMUNDI LULLII *Op. laud.*, Cap. I, De forma; édit. cit., pp. 114-117.

formes substantielles que proviennent et procèdent les formes accidentelles, qui trouvent en moi et dans les formes substantielles ce qui les soutient et les fait durer. Partant, je suis la forme absolue.

» Je suis substance en puissance, c'est-à-dire que je constitue avec la matière une substance unique.....

» En tant que je suis action absolue, je suis dépouillée de toute matière; sans quoi je ne serais pas action absolue; mais je m'étends et me diffuse en mes formes particulières, et celles-ci se trouvent subdivisées suivant les différents individus, et cela par les diverses matières particulières; elles sont actives, en effet, de telle manière qu'elles existent et agissent les unes d'une façon et les autres d'une autre.....

» Je suis tout entière dans la matière en la mettant en acte, et la matière, en subissant mon action, est tout entière en moi; nos accidents sont connexes les uns des autres, sinon, nous ne serions pas une substance unique, étendue et continue, ce qui est impossible.

» Je suis en la matière première et en toutes les matières particulières, que je mets en acte au moyen de mes formes particulières; c'est ainsi que naît de moi l'action substantielle et la véritable action qui confère les prédicaments; c'est par ces actions que je suis en la matière première et en toutes les matières particulières; de la matière première, provient la passivité apte à recevoir les prédicaments; de nous deux, est issu le mouvement général où le rôle actif est joué par ma nature et le rôle passif par la nature de la matière. C'est par ce mouvement que les substances qui existent en puissance avec leurs accidents sont engendrées à une existence actuelle et nouvelle.....

» La matière et moi, nous constituons une analogie. C'est moi, cependant, qui tiens le premier rôle, et la matière qui vient ensuite. En effet, dans le mouvement, c'est à moi qu'il appartient de commencer, en raison de mon caractère actif, et à la matière de suivre, en raison de son caractère passif. C'est moi qui suis sa fin, car je suis pour moi-même, tandis qu'elle n'existe pas pour elle-même, mais en vue de moi. Avant que je ne défaille, c'est elle qui fait défaut dans les êtres particuliers, car elle n'a pas capacité de recevoir la totalité de mon action. Elle est bornée vers le bas, non vers le haut, car elle est, par nature, passivité absolue.

» Je suis l'image de Dieu, et elle en est la dissemblance, car Dieu est forme et non matière.....

» Je suis être parfait, et c'est pourquoi la matière me trouve

désirable; en raison de ce désir que nous possédons en commun, je souhaite d'agir en la matière et la matière souhaite d'éprouver cette action; la conséquence en est que la matière reçoit sa perfection de moi, et non d'elle-même.....

» Je suis en mouvement au travers de la huitième sphère, qui me meut en Saturne et dans les autres astres; je suis en mouvement parmi les éléments et les corps qu'ils composent. Lorsque je me meus dans les corps célestes, j'y deviens forme céleste; je suis forme élémentaire dans les éléments, forme végétante dans les êtres qui végètent, forme sentante dans les êtres doués de sensation, forme imaginative dans les êtres doués d'imagination; je suis en mouvement dans l'eau froide, car je suis en puissance d'être échauffée; dans la génération et dans la corruption, je suis en mouvement. »

La matière dit à son tour ¹ :

« De moi, qui suis la matière primitive, se fait la matière particulière qui est la partie substantielle de chaque substance...

» Je suis faite de la bonté passive, de la grandeur passive, de la durée, du pouvoir, de l'instinct, de l'appétit passifs, de la force passive et de toutes choses du même genre. Je suis composée de toutes les passivités; je suis étendue et mue par tout le Ciel, par tous les êtres élémentaires ou composés...

» Je suis passive et mue sous la forme première à laquelle je suis conjointe, et avec laquelle je forme une substance unique, en laquelle se trouvent incluses toutes les substances corporelles...

» Je suis individualisée par la quantité, grâce à laquelle j'ai longueur, largeur et profondeur; j'ai la figure ronde dans le cercle ou dans le corps sphérique; je reçois la qualité, dans la flamme, par exemple, où je suis faite lumineuse et chaude; je suis colorée en rouge dans le vin rouge; je suis sucrée dans le miel; dans la terre, je suis alourdie et, dans l'air, je deviens légère...

» Je suis logée dans les sphères des cieux, dans les éléments et leurs composés, mais mon lieu propre est un lieu abstrait qui se trouve répandu parmi un grand nombre de lieux particuliers, tout en demeurant d'une manière absolue en lui-même...

» Je suis dans le temps; c'est dans le temps que je suis mue pendant la durée qui sépare un instant d'un autre instant; sinon, mon mouvement ne serait pas un mouvement qui se continue d'une manière successive. En tant que suis reçue en mes diverses parties passives, je me trouve, en un certain être particulier, mue

1. RAYMUNDI LULLII *Op. laud.*, cap. II, De materia; éd. cit., pp. 117-119.

pendant un certain temps, et, en un autre être particulier, mue pendant un autre temps. Mais, toutefois, je demeure une essence indivise, car mon mouvement est un mouvement absolu, et, partant, mon essence est, elle aussi, une essence absolue.

» Je suis en un lieu absolu. Mais en tant que je me trouve répandue et concrétisée dans les êtres particuliers, je me trouve logée en des lieux particuliers et, par mes diverses parties, je passe d'un lieu en un autre. Et cependant, je demeure absolue en moi-même, logée en mon lieu absolu ; le lieu lui-même est, en moi, à l'état passif ; il ne s'étend pas hors de moi, car il est un de mes accidents, un de ceux auxquels je suis conjointe.

» Comme je suis absolue, je suis première à l'égard de ma propre essence ; mais si je n'étais pas conjointe à la première forme, et si celle-ci n'existait pas en premier lieu, je n'aurais rien qui me permit d'être la passivité primitive et, partant, je ne serais pas la matière première. Cela est évident, car ma bonté passive primitive, ma grandeur passive primitive, etc., ne seraient pas respectivement conjointes à la bonté active primitive, à la grandeur active primitive etc.

» Si la première forme n'existait pas, une forme particulière ne saurait être engendrée aux dépens d'une autre forme particulière. De même, si je n'existais pas, moi matière première, une matière particulière ne pourrait être engendrée aux dépens d'une autre ; lorsqu'une matière particulière serait corrompue, son essence même serait détruite ; le vide et la discontinuité se trouveraient alors produits dans la nature, le mouvement cesserait, et, par conséquent, il y aurait anéantissement successif de tout l'Univers. Or cela est impossible. Il est donc prouvé que la matière première existe. »

Le mouvement prend, à son tour, la parole et dit ¹ :

« Je suis un être qui existe en puissance vers l'acte ; j'existe dans le sujet au sein duquel je réside, sujet à l'aide duquel le moteur meut le mobile de la puissance à l'acte.

» Je suis un être absolu qui procède, tout d'abord, à partir des principes innés du Ciel, de sa bonté, de sa grandeur, etc... Le Ciel, par sa constitution, est composé de matière, de forme et des dix prédicaments. Par moi, la forme du Ciel se meut elle-même en se rendant active, et elle meut la matière en la rendant passive ; elle meut selon la quantité, car je suis doué de quantité,

1. RAYMUNDI LULLII *Op. laud.*, cap. IX ; De motu. Éd. cit., pp. 136-138.

selon la qualité, car je suis doué de qualité, selon les relations, car je suis doué de relation, et ainsi des autres prédicaments.

» En la huitième sphère, je suis mouvement absolu; je suis mouvement subordonné en la sphère de Saturne, et ainsi de suite, en descendant de sphère en sphère au travers des sphères des autres astres¹ jusqu'aux êtres particuliers doués de végétation, jusqu'à la pierre, jusqu'à la rose, jusqu'au cheval et à tous les êtres de même sorte. En tous ces êtres, je suis, à la fois, moteur et mobile; d'une manière successive et continue, je passe de la puissance à l'acte...

» Je suis continu, en tant que je suis une essence absolue unique; c'est d'une manière continue que je me trouve étendu par tout l'Univers, car l'Univers entier n'est qu'un seul individu corporel et continu; il est constitué, comme on l'a dit à propos de la matière générale, de ses principes généraux, de sa bonté, de sa grandeur, etc., et des dix prédicaments. Toutes ces [parties de l'Univers que nous voyons] sont, par en haut, continues entre elles, et non pas simplement contiguës; il en est au contraire par en bas. Si, par en haut, elles n'étaient que contiguës, le Monde serait un individu discontinu; il n'aurait pas d'unité; en outre, il renfermerait du vide; moi donc, mouvement, je ne serais plus continu, je serais divisé en parties successives, ce qui est impossible.

» Dans les corps particuliers, je deviens discontinu; mais en ce qui concerne mon essence, je demeure indivis, en sorte que toutes choses sont en moi et que je suis en toutes choses, par mon existence et mon action, sans être affecté d'aucun vide. »

En cette description d'une forme universelle et d'une matière universelle, dont l'union compose la substance universelle, d'un mouvement universel qui est répandu dans le monde entier, l'influence d'Avicébron se laisse aisément reconnaître.

E. Les quiddités.

Est-ce à l'influence d'Avicébron que Raymond doit les considérations sur les « quiddités des formes » qu'il développe en tous ses traités sur l'*Ars generalis*, mais qui prennent, en sa *Kabbala*, un aspect si étrange² ?

1. Peut-être faut-il voir là une allusion au système astronomique d'Al Bitrogi.

2. RAYMONDI LULLI *Kabbala*; Tractatus Illus et ultimus. Cap. I : De quidditatibus formarum; éd. cit., pp. 80-87. — Au xviii^e siècle, le P. Antonio Pascual (a) trouvait que le *De auditu cabbalistico* contient trop de phrases inusi-

« Il est manifeste, dit Lull, que, pour découvrir d'une chose ce que c'est au fond (*ipsum quod quid est*), il est requis d'user d'abord de la connaissance analytique. Or dire d'une chose ce que c'est au fond (*ipsum quod quid est*), ce n'est rien faire d'autre qu'en donner la définition, et toute définition exprime seulement l'être (*esse*) de la chose; mais tout l'être d'une chose provient de la forme; par conséquent, la définition n'est rien d'autre que la forme. Mais la forme d'une chose quelconque en est la quiddité. Par conséquent, ce qu'une chose est au fond (*ipsum quod quid est*), c'est la quiddité de cette chose.

» Dès lors, il est clair que pour acquérir la connaissance véritable de ce qu'une chose est au fond (*ipsum quod quid est*), il convient de séparer la forme de cette chose de la chose même.

» Nous devons commencer parce que l'intelligence connaît le mieux, et cela, c'est l'existence (*esse*) même, dont l'acte, dont la forme est l'essence (*essentia*). L'essence est donc l'acte et la perfection de l'existence, acte en vertu duquel l'existence ne fait ou ne produit rien que l'existence...

» De même, l'unité est l'acte et la perfection de ce qui est un, acte en vertu duquel ce qui est un ne produit rien qui ne soit un. *Unitas est actus et perfectio unius, ratione cujus unum non agit nisi unum.* »

Et sur toute chose concrète imaginable, Raymond Lull va reprendre la même opération intellectuelle qu'exprimera la même formule; à cette chose concrète, il fera correspondre une quiddité ou forme abstraite; de cette quiddité ou forme, il répétera infatigablement qu'elle est l'acte en vertu duquel la chose concrète considérée a pour terme de son action une autre chose de même sorte.

« La substantivité (*substantivitas*), dit-il, est l'acte et la perfec-

tées, trop de termes abstraits que Lull n'emploie jamais; il pensait voir en cet opuscule l'œuvre d'un lulliste anonyme, heureux d'attribuer au maître ses propres élucubrations. M. Probst pense également (b) que ce traité est apocryphe.

Mais, en premier lieu, si la *Kabbala* énonce une règle systématique de formation de termes abstraits, les autres ouvrages de Lull usent constamment de cette règle.

En second lieu, ces termes étaient fort employés à Paris peu de temps après la mort de Lull, puisque nous verrons Guillaume d'Ockam, en ses *Quolibets*, en condamner l'usage.

Si donc la *Kabbala* n'est pas de Lull, elle doit être d'un de ses disciples immédiats. Au point de vue de l'histoire des doctrines philosophiques, il n'importe guère de décider entre ces deux hypothèses.

(a) R. P. ANTONIO PASCUAL, *Vindiciæ Lullianæ*, Avenioniæ, 1787; t. 1, p. 275.

(b) J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912; p. 234.

tion de la substance, acte en vertu duquel l'action d'une substance n'a point d'autre terme qu'une autre substance. »

Ces formes abstraites, en effet, il les affuble d'un nom qu'il forge suivant une règle fixe. « Remarquons brièvement que le mot abstrait qui correspond à un concret quelconque se forme au moyen du génitif du nom de ce concret, en y ajoutant la terminaison *citas* ; ainsi *umbrosum*, *umbrosi* fait *umbrosicitas*. L'ombrosité, c'est l'acte et la perfection d'une chose ombreuse, acte en vertu duquel l'ombreux ne produit que l'ombreux. Le corps ombreux, c'est celui dont l'être est opaque ; il possède des termes corrélatifs et intrinsèques, qui sont l'agent ombrifique, le patient ombrifiable, et l'action d'ombrifier (*umbrosificativum*, *umbrosificabile*, *umbrosificare*). » Ce jargon se poursuit au cours de plusieurs pages.

Le principe d'individuation n'échappera pas à la règle ; quiddité ou forme abstraite de l'individu concret, il aura son nom en *eitas* : « L'individuïté ou individualité, c'est l'acte ou la perfection de l'individu, acte en vertu duquel l'action d'un individu n'a d'autre terme qu'un individu. » *Individueitas* n'est pas, après tout, plus barbare qu'*hæcceitas*.

D'ailleurs, ce terme d'hæccéité, Raymond Lull en use également, mais non dans le même sens que les Scotistes, « L'hæccéité, dit-il, c'est l'acte et la perfection de cela (*hoc*), acte en vertu duquel cela (*hoc*) a cela (*hoc*) pour terme de son action. Par cela (*hoc*), on entend, d'ailleurs, un être dont l'existence montre quelque chose. *Hæcceitas est actus hujus, ratione cujus hoc non agit nisi hoc. Est autem hoc, ens cujus esse aliquid demonstrat, et habet hæccēitativum, hæccēitabile et hæccēitare quæ sunt sua correlativa.* » Si la parole a été donnée à l'homme pour manifester sa pensée, jamais, sans doute, il n'a plus complètement mésusé de ce don. Nous aurions peu de chances de deviner, derrière cette accumulation de barbarismes, ce que Raymond Lull entend par hæccéité, s'il ne lui arrivait un peu plus loin d'écrire : « L'abstrait ou hæccéité qui correspond à une chose concrète... *Abstractum cujuscunque concreti sive hæcceitas...* » L'hæccéité d'une chose se confond donc, en son langage, avec ce qu'il nomme la forme abstraite ou quiddité de cette chose.

Toutes ces quiddités abstraites, ces temporéités, ces motivités, ces locéités, ces vacuéités, ces pléniéités, ces mathématicéités, ces puncticités, ces trianguléités, ces rektivitéités, ces circuléités, ces corporéités, que la *Kabbala* engendre à foison n'ont-elles pas un lien de très intime parenté avec ces formalités qui se mirent à

pulluler dans les écrits des Scotistes ? Ne sont-elles pas identiques à ces étranges « petites choses » qu'Ockam se verra contraint de pourchasser avec tant de rigueur ? Dans ce qu'on a nommé le Scotisme, ne convient-il pas de reconnaître une grande part de Lullisme ?

F. *Les quatre éléments.*

Nous avons sommairement indiqué ce que la pensée de Lull avait sûrement emprunté à la Philosophie d'Avicébron et, aussi, ce qu'il lui doit peut-être. L'ardent franciscain ne demandait-il pas, quelquefois, des inspirations à des auteurs plus anciens ? En particulier, n'avait-il pas lu Jean Scot Erigène et n'en avait-il pas reçu l'idée première de sa théorie des éléments ?

Il est certain que, pour Raymond, chaque élément simple possède une seule qualité ; que le feu est seulement chaud, l'air seulement humide, l'eau seulement froide, la terre seulement sèche. Si les grandes masses corporelles qui tombent sous les sens et auxquelles on a accoutumé de donner les mêmes noms se montrent à nous pourvues à la fois de deux qualités au moins, c'est qu'elles ne sont pas simples, mais composées de l'union de plusieurs éléments ; elles ne sont pas *elementa*, mais *elementata*.

Cette doctrine est formulée avec une netteté particulière en un passage de l'*Ars magna* ¹.

« Si la vertu élémentative (*elementativa*) ne résidait pas en chaque corps composé par les éléments (*elementatum*) comme en un sujet, les qualités, elles non plus, ne se trouveraient pas en ce composé ou bien elles s'y trouveraient hors de tout sujet ; cela est impossible, comme on le voit clairement dans la flamme où existe la chaleur, et dans la glace, où réside le froid.

» L'intelligence, cependant, éprouve un doute : En la sphère du feu, trouve-t-on [l'humidité de l'air], le froid de l'eau et la sécheresse de la terre, alors que l'eau et la terre font partie des éléments inférieurs, alors que l'humidité [de l'air] contrarie la sécheresse de la terre et lui résiste, que la chaleur du feu contrarie le froid de l'eau ? Cet étonnement prend fin lorsque l'intelligence se souvient de ceci : Si tous les éléments ne se rencontreraient pas ensemble en la sphère du feu, et aussi en la sphère de chacun des autres éléments, la mixtion générale des éléments

1. RAYMUNDI LULLII *Ars magna* ; IX^a pars principalis : De novem subjectis ; cap. LIII. De elementativa per regulam deducta. Ed. cit., pp. 441-442.

serait détruite ; partant, il en serait de même des mixtions particulières entre corps composés d'éléments, car de la destruction universelle résulte la destruction particulière.

» En effet, si, dans sa sphère, le feu n'était pas sec par lui-même et chaud par la terre [qui lui est mêlée], c'est par lui-même qu'il serait sec. Ainsi, l'air qui est humide par lui-même et chaud par le feu, serait chaud par lui-même. Ainsi encore, l'eau qui, en sa sphère, est froide par elle-même et humide par l'air, serait humide par elle-même. Ainsi enfin, la terre qui, en sa sphère, est sèche par elle-même et froide par l'eau, serait froide par elle-même. D'une manière générale, donc, il y aurait deux qualités pour chacun des éléments ; il y aurait deux chaleurs, deux humidités, deux froids, deux sécheresses ; en d'autres termes, il y aurait deux essences ignées, deux essences aériennes, deux essences aqueuses, deux essences terrestres (*duæ igneitates, duæ aeritates, duæ aqueitates, duæ terreitates*)¹. De même qu'il y aurait huit qualités, il y aurait huit éléments, ce qui est absurde...

» En outre, l'appétit naturel serait détruit, car il n'aurait plus d'objet ; de même qu'un feu ne désire pas un autre feu, le feu ne désirerait plus la terre, puisqu'il serait sec de lui-même, et l'on en pourrait dire autant de chacun des éléments...

» Mais ici encore, l'intelligence est prise d'étonnement. Cette terre, qui est en bas, par quel moyen peut-elle monter jusqu'à la sphère du feu, alors qu'entre deux, il y a l'air, qui est contraire à la terre ? Comment le feu peut-il descendre ici-bas jusqu'à nous, alors que l'eau lui est contraire ? ... C'est que le feu qui descend donne de la chaleur à l'air et ainsi, pour descendre, il s'accorde avec l'air ; de même, l'air, en donnant de l'humidité à l'eau, s'accorde avec elle en sa descente ; le feu descend ainsi jusqu'à l'eau par le moyen de l'humidité échauffée ; et l'eau, à son tour, descend jusqu'à la terre en lui donnant de son froid qui a été humidifié et réchauffé. La terre, à son tour, monte jusqu'au feu pour lui donner de sa sécheresse qui, [au cours de son ascension,] a été rafraîchie, humectée et échauffée. Et comme chacune des qualités ne quitte jamais [l'élément qui est] son sujet propre, en même temps que les qualités montent et descendent, les éléments, eux aussi, montent et descendent. De là résultent

1. Nous trouvons ici une application de la règle posée dans la *Kabbala* au sujet de la dénomination des quiddités.

un mouvement et une mixtion qui s'accomplissent suivant un cycle. »

La vertu élémentative (*elementativa*) dont Raymond Lull parle si volontiers n'est autre que ce mouvement cyclique qui mêle les éléments les uns avec les autres, et que l'appétit mutuel des éléments dont résulte cette perpétuelle circulation.

« Il y a quatre éléments, dit la vertu élémentaire ¹, et chacun d'eux agit sur chacun des autres ; le feu agit sur l'air en l'échauffant ; l'air agit sur l'eau en la rendant humide ; l'eau agit sur la terre pour la refroidir ; la terre agit sur l'eau pour lui donner la sécheresse. De là naît un mouvement circulaire continu ; et comme mon essence est faite des éléments, mon mouvement est, pour une part, naturellement circulaire, bien que ma nature ait son siège dans les éléments. »

La Chimie de Raymond Lull, en attribuant à chaque élément véritablement simple une seule qualité au lieu de deux qualités, s'écarte de la Chimie d'Aristote pour se rapprocher de la Chimie de l'Érigène. Mais l'Érigène réduisait chacun des éléments constitutifs à n'être qu'une simple qualité abstraite, sans aucun support matériel ; Aristote, au contraire, donnait à chaque élément non seulement une forme substantielle douée de qualités, mais une matière. C'est de l'enseignement du Stagirite que Raymond s'inspire en cette circonstance, car chacun de ses éléments a forme et matière :

« Je suis, dit l'élémentative ², la vertu naturelle qui procède des formes substantielles et accidentelles des éléments. Je procède des formes substantielles, car je suis constituée au moyen des quatre formes des éléments ; je procède aussi des accidents, car je suis constituée au moyen de quatre qualités qui sont le chaud, le froid, l'humide et le sec. Et ce que j'ai dit des formes substantielles et accidentelles, je le répète des quatre matières des éléments. C'est par les formes des éléments que je suis active et par leurs matières que je suis passive, en sorte que je procède d'eux tout entière et que, tout entière, je demeure en eux. »

Les matières des divers éléments proviennent toutes d'une certaine matière première qui leur est commune. De cette matière première d'où les éléments sont tous issus, il est question au passage suivant ³, qui semble bien reproduire la pensée de Lull,

1. RAYMUNDI LULLII *Philosophiæ principia* ; cap. V : De *elementativa* ; éd. cit., pp. 128-129.

2. RAYMOND LULL, *loc. cit.* ; éd. cit., p. 127.

3. RAYMOND LULLII MAIORICANI *philosophi sui temporis doctissimi Libri ali-*

bien que le traité dont il provient ne soit certainement pas authentique.

L'auteur examine, en ce passage, « comment on doit comprendre les éléments ».

« Voici, mon fils, comment tu dois les comprendre : Les éléments sont tous composés ; la Nature, en effet, ne peut subsister qu'en la matière d'un composé simple ; celui-ci est formé d'éléments qui, à leur tour, sont composés au moyen d'une matière fine et claire, vraiment élémentaire ; cette composition des éléments est produite par la vertu élémentative, en laquelle réside une force de végétation. C'est pourquoi, mon fils, tous nos éléments sont en chacun d'eux, et chacun d'eux est en forme de cercle, et ces cercles composent le cercle du mixte simple... A chacun des éléments minéraux, nous donnons le nom de l'élément qui domine en lui... Comprends donc, mon fils, de quelle manière nos éléments sont composés et formés des éléments purs. Dans notre terre, il y a du feu lumineux ; le feu prend part, dans un rapport approprié, à la composition de la terre. De même, notre terre contient de l'air et de l'eau ; ces divers éléments participent en plus ou moins grande proportion à la formation de cette terre... Il en est de même de nos autres éléments ; dans notre eau, il y a du feu, de l'air et de la terre. »

Si la vertu élémentative tire son activité des formes des quatre éléments et sa passivité des matières de ces mêmes éléments, il est cependant un élément dont sa nature la rapproche plus que de tous les autres ; cet élément, c'est le feu.

« L'élémentative est en la puissance du feu ¹ ; elle y est l'image de l'infinité et de l'éternité de Dieu, car le feu brûlerait indéfiniment et éternellement si on lui fournissait une quantité infinie de bois. » La chaleur est sa qualité propre. « La sécheresse, au contraire, est, pour elle, une qualité acquise, car c'est de la terre qu'elle reçoit la sécheresse ; et il en est de même des autres complexions, sauf de la chaleur, en ce qu'elle les reçoit des divers éléments. »

Il semble que le dégagement de chaleur qui accompagne ordi-

quot chemici ; nunc primum, excepte Vade mecum, in lucem opera Doctoris Toxitæ editi. Quorum omnium nomina versa pagina dabit. Cum privilegio Caes. Maiestat. ad decennium. Basileæ, apud Petrum Pernam, MDLXXII. Testamenti novissimi RAIMONDI LULLII De practica liber secundus : Quomodo debes intelligere elementa, capp. I et II ; pp. 89-91.

1. RAYMONDI LULLII *Ars magna* ; IX^a pars principalis : De novem subjectis ; cap. LIII : De elementativa per regulas deducta ; éd. cit., pp. 440-441.

nairement les réactions chimiques ait attiré l'attention de Raymond Lull et lui ait suggéré les réflexions précédentes.

La vertu élémentative est un appétit ; la jouissance accompagne donc l'accomplissement de l'œuvre à laquelle elle tend ; lorsque cette œuvre est accomplie, l'appétit satisfait se repose.

« Lorsque la vertu élémentative engendre des mixtes ¹, elle éprouve une délectation véritable, comme la vertu végétative, lorsqu'elle produit la croissance, et la vertu sensitive lorsqu'elle perçoit la sensation ; en raison de cette jouissance, la vertu élémentative accroît et propage ses actions autant qu'il est en son pouvoir, afin que les composés qu'elle engendre puissent être, eux aussi, en grande délectation....

» La fin à laquelle tend la vertu élémentative est la génération et la possession du composé en qui elle se reposera ; une fois ce composé obtenu, la vertu élémentative n'éprouve plus aucun appétit ; s'il n'en était pas ainsi, en effet, le composé ne serait pas sa fin propre. »

Force productrice des composés au moyen des éléments, la vertu élémentative est donc, en même temps, une force conservatrice pour les composés qu'elle a produits. « La vertu élémentative ² possède les conditions véritables qui empêchent une espèce de se transformer en une autre espèce. Les Alchimistes s'en lamentent et y trouvent mainte occasion de pleurer. *Ex isto passu, Alchemistæ dolent et habent occasiones flendi.* »

Ce langage, où perce une pointe de moquerie, n'est assurément pas d'un Alchimiste. Lull n'est pas moins affirmatif, à l'encontre de la transmutation des métaux, dans son traité, composé en catalan : *Felix de las Maravelles*. « Tout le chapitre consacré à l'Alchimie ³ est une réfutation de la possibilité de la transmutation, et Félix, dans les lignes suivantes, conclut, après avoir entendu le philosophe démontrer l'absurdité logique de l'opération : « Selon vos paroles, il est impossible que l'on fasse une transmutation d'un élément en un autre, selon l'art d'Alchimie, car » vous dites qu'aucun métal ne désire changer son être en un » autre être ; car s'il changeait son être en un autre être, il ne » serait pas le même être qu'il aimait à être ; j'ai donc bien com- » pris toutes vos raisons et allégories. » Lull n'avait donc pas,

1. RAYMUNDI LULLII *Op. laud.*, Pars cit., Cap. LII : De octavo subjecto scilicet elementativa per principia deducta ; éd. cit., pp. 438-439.

2. RAYMOND LULL, *loc. cit.* ; éd. cit., p. 438.

3. J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912 ; pp. 170-171.

au pouvoir de l'Alchimie, la confiance que lui accordait Roger Bacon.

Les Alchimistes aimaient à mettre leurs grimoires sous le couvert de noms illustres; celui d'Albert le Grand servit ainsi à autoriser bon nombre d'élucubrations ridicules; de même, maint traité d'art hermétique se donne pour œuvre de Raymond Lull; que cette attribution soit l'effet d'une supercherie¹, ce que nous venons de lire en l'*Ars magna* le rend presque certain.

G. Les rapports de la raison et de la foi.

En l'*Ars magna*, il arrive encore à Lull de dissenter philosophiquement sur quelqu'un des articles du dogme catholique. C'est ainsi qu'il développe tout un discours² contre ceux qui, au ciel, attribuent l'éternité. Mais nous ne reconnaissons plus, en ce discours, l'audacieuse méthode déductive et *a priori* dont notre auteur usait, dix ans auparavant, en ses *Articuli fidei*; c'est maintenant en ordre inverse qu'il raisonne; il énumère tous les corollaires, contraires à la doctrine de l'Eglise, qui découleraient de l'éternité du ciel admise comme hypothèse, puis il conclut en ces termes: « Comme tout cela est mauvais et injuste, comme c'est contraire à la bonté et à la justice de Dieu, il en résulte nécessairement que le ciel a été innové et créé. »

Ce changement de méthode n'est point l'effet du hasard; il résulte du changement qui s'est produit, en l'esprit de Lull, et qui a renversé le rapport établi par cet auteur entre l'intelligence et la foi.

Lorsqu'il composait les *Articuli fidei*, il était absolument convaincu que l'intelligence peut, par ses propres forces, prouver la nécessité des dogmes que l'Eglise enseigne.

« Les articles de la foi chrétienne³ ne sont pas seulement des propositions qui sont probables plutôt qu'improbables; mais ils sont véritables et nécessaires; nous le prouvons en plusieurs de nos livres. » « Nous avons écrit ce traité⁴ dans l'intention de faire entendre aux Chrétiens dévots et fidèles... que la foi chré-

1. C'est, en particulier, l'avis de Wadding (*LUCÆ WADDINGI Scriptores Ordinis Minorum*, novissima editio, Romæ, MCMVI, p. 202). Voir aussi J. H. PROBST, *Op. laud.*, loc. cit.

2. RAYMUNDI LULLII *Ars magna*; pars cit., cap. XLII : De Cælo per regulas deducto; éd. cit., pp. 411-413.

3. RAYMUNDI LULLII *Articuli fidei*, Introductio; éd. cit., p. 920.

4. RAYMUNDI LULLII *Op. laud.*, Causa finalis hujus tractatus; éd. cit. pp. 965-966.

tienne peut, non seulement, être défendue contre tous ceux qui l'attaquent, mais encore être prouvée. En outre, toute autre religion peut être ruinée par raisons nécessaires... Il semble dur et périlleux aux infidèles d'abandonner leurs croyances pour embrasser d'autres croyances et une autre foi ; mais qui d'entre eux pourrait se défendre de quitter ce qui est faux et impossible pour ce qui est véritable et nécessaire? ... Nous avons dit qu'en ce traité, notre seule intention avait été de montrer que la foi chrétienne se peut prouver par raisons nécessaires. »

Combien ce langage, où respire une si superbe confiance en la force du raisonnement philosophique, diffère de celui que, quelques années plus tard, nous fait entendre l'*Ars magna*!

« La foi ¹ dure par la durée que Dieu donne, tandis que la compréhension (*intelligere*) ne dure que par la science acquise. Il résulte de là que la foi est en haut et que l'intelligence est en bas. ... La Cause première peut plus que la cause seconde, et lorsque le pouvoir de la cause seconde est soutenu par le pouvoir de la Cause première, alors la cause seconde a un pouvoir qui la surpasse elle-même. Voilà pourquoi, grâce à la Cause première, l'intelligence peut croire en cette Cause ; ce qu'elle peut par elle-même, c'est de comprendre Dieu, mais à la condition que sa croyance vienne en aide à sa compréhension ; selon ce que dit Ésaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » Ainsi en serait-il d'un homme qui, tout d'abord, n'était point philosophe et qui, ensuite, devient philosophe ; qui, lorsqu'il n'était point philosophe, croyait en l'existence de Dieu, et qui, devenu philosophe, comprend que Dieu existe ; alors, l'intelligence de cet homme monte, par la compréhension, au degré où elle se trouvait déjà par la croyance. Je ne dis pas, cependant, que la foi soit pour cela détruite ; mais elle monte elle-même à un degré plus élevé... De même que la volonté ne peut, sans la charité, aimer son objet suprême, de même l'intelligence ne peut, sans la foi, comprendre son objet suprême... La vérité est le principe commun de l'intelligence et de la foi ; mais, par la croyance, la foi se trouve plus haut placée en la vérité que l'intelligence ne l'est en comprenant ; et quand l'intelligence monte, en la vérité, à un degré plus élevé que celui où elle se trouvait, la foi, elle aussi, s'élève d'un degré en cette même vérité... Lorsque l'intel-

1. RAYMUNDI LULLII *Ars magna* ; IX^a pars : De novem subjectis ; Cap. LXIII : De fide per principia deducta. Ed. cit., pp. 454-457.

l' intelligence croit, elle ne distingue pas les modes et les conditions nécessaires ; elle saisit d'une manière large et confuse ; lorsqu'au contraire l' intelligence comprend vraiment, elle conçoit d'une manière nécessaire et exempte de confusion. L' intelligence agit donc d'une manière instantanée lorsqu' elle croit, et d'une manière successive lorsqu' elle comprend. Il est évident par là que l' intelligence, en croyant, s' élève plus qu' en comprenant, car lorsqu' elle croit, l' acte qu' elle accomplit surpasse sa propre nature... Lorsque, par la compréhension, l' intelligence a atteint un certain degré, la foi la prend en ce degré et, à l' aide de la croyance, la dispose à monter par la compréhension au degré suivant ; il en est ainsi jusqu' à ce que l' intelligence parvienne à son premier Objet ; alors elle se repose en comprenant, mais plus encore en croyant. La foi est donc le moyen par lequel l' intelligence acquiert le mérite et monte jusqu' au premier Objet ; c' est ce premier Objet qui, en l' intelligence, infuse la foi, afin que cette foi soit, pour l' intelligence, comme un pied à l' aide duquel elle montera. Par sa nature, l' intelligence possède déjà un autre pied, qui est la compréhension. Elle est comme un homme qui monte à l' échelle à l' aide de ses deux pieds : sur le premier échelon, elle pose d' abord le pied de la foi, puis, sur ce même échelon, le pied de la compréhension ; alors, sur le second échelon, elle pose, en premier lieu, le pied de la foi et, en second lieu, le pied de la compréhension ; elle monte ainsi, échelon par échelon, la foi prenant toujours les devants et la compréhension venant ensuite... Le but de l' intelligence n' est pas de croire ; c' est de comprendre ; mais la foi est l' instrument à l' aide duquel elle élève sa compréhension en élevant sa croyance. »

Le même homme qui, en 1296, disait avec tant de conviction : *Intellige, ut credas*, répète, en 1308, avec non moins d' insistance : *Crede, ut intelligas*. Par une voie bien différente assurément, il est arrivé au point que Guillaume d' Ockam atteindra bientôt ; il ne croit plus que la raison humaine puisse, par les seules ressources de sa nature, établir les vérités métaphysiques que l' Eglise nous demande de croire fermement.

Lorsqu' Ockam demandait aux Parisiens de se méfier des forces de la Philosophie, il trouvait un auditoire tout disposé à favorablement accueillir cet enseignement, car l' enseignement de Lull l' y avait préparé. L' influence du franciscain de Majorque semble, en effet, avoir été fort grande en cette Université de Paris où, maintes fois, il vint se reposer de ses lointains et périlleux voya-

ges. En 1310, l'officialité de Paris commit ¹ quarante maîtres et bacheliers ès-arts et en médecine pour examiner si l'*Ars brevis* était exempt de toute erreur contre la foi. Le 10 février, nos quarante clercs se rendirent en la maison que Raymond habitait alors hors Paris, « au faubourg de la Boucherie (*in vico Buccerix*), au delà du Petit Pont, du côté de la Seine. » Après que l'ardent franciscain leur eût montré son livre et exposé son système, ils déclarèrent que « ladite science ou ledit art était bon, utile et nécessaire, autant, du moins, qu'ils avaient pu l'examiner et le juger. »

Sans doute, parmi les quarante maîtres et bacheliers ès-arts et en médecine qui, le 10 février 1310, avaient passé le Petit-Pont pour aller, au Faubourg de la Boucherie, conférer avec Raymond Lull, plus d'un, en cette entrevue, avait appris à n'accorder qu'une parcimonieuse confiance aux raisonnements de la Métaphysique, à moins que la foi ne se portât caution de la vérité de leurs conclusions.

II

LA FACULTÉ DES ARTS AU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

En 1310, au début de ses *Douze principes de Philosophie*, Raymond Lull déplorait l'état d'esprit de ces Averroïstes « qui tenaient la foi catholique pour fausse et erronée, lorsqu'ils la considéraient du point de vue intellectuel, qui est le point de vue propre de la Philosophie, tandis qu'ils la déclaraient vraie par foi. »

Ces Averroïstes, nous les faut-il laisser anonymes ? Ne pouvons-nous, du moins, nommer quelqu'un d'entre eux ? Il semble bien que nous ne nous tromperons guère en mettant Jean de Jandun ² au nombre de ceux que visait Lull ou de leurs disciples immédiats.

1. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 679, t. II, pp. 140-141. — En dépit de quelques particularités singulières, cette pièce, dont il est fait mention le 10 oct. 1369 dans un privilège accordé par Pierre IV d'Aragon, privilège dont l'original est conservé, cette pièce, disons-nous, semble bien devoir être considérée comme authentique. C'est la conclusion à laquelle se rallient le R. P. Denifle et M. Chatelain dans les notes insérées aux pp. 141-142.

2. Sur ce personnage, voir : NOEL VALOIS, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, pp. 528-623).

Jean de Jandun ne semble pas avoir été, du moins en Philosophie, un novateur audacieux et puissant; ses exposés consciencieux, diffus, souvent embarrassés entre les solutions contraires, ne laissent guère deviner l'ardent polémiste qui rédigea, avec Marsile de Padoue, ce *Defensor pacis* où, deux cents ans avant Luther, se trouvent, si brutalement posées, les principales thèses de la Réforme. Et cependant, Jean de Jandun est un de ces personnages dont l'apparition marque un changement de direction en l'évolution du corps auquel ils appartiennent. De 1340 à 1385 environ, l'Université de Paris verra se développer, en son sein, une brillante Ecole philosophique; les représentants de cette Ecole s'appelleront eux-mêmes les Nominalistes (*Nominales*), tandis qu'à la Renaissance, les Humanistes Italiens les appelleront par dérision les Terminalistes (*Terministæ*). Ces Nominalistes Parisiens du XIV^e siècle salueront Guillaume d'Ockam comme leur initiateur et leur chef; ils lui donneront les titres de *Venerabilis inceptor*, d'*Academix Nominalium princeps*. Or, ce rôle d'initiateur, ils eussent pu, à fort juste titre, l'attribuer à Jean de Jandun en même temps qu'à Guillaume d'Ockam; si celui-ci a grandement contribué à tracer aux Parisiens les méthodes qu'ils vont suivre en Physique et en Logique, celui-là a, en quelque sorte, arrêté d'une manière définitive la forme sous laquelle ils exposeront leur pensée.

Jean de Jandun est un « artiste ». En 1316, Jean de Jandun était maître des artistes au Collège de Navarre, lorsque Jean XXII le nomma chanoine de Senlis. Il paraît avoir abandonné peu après l'enseignement et le séjour de Paris pour aller résider à Senlis où, en 1323, il composait son *De laudibus Parisius*. On ne voit pas qu'il ait jamais pris aucun grade en Théologie ni qu'il ait composé aucun écrit théologique. L'enseignement de Jean de Jandun signale, peut-on dire, l'entrée de la Faculté des Arts en l'histoire de la Philosophie et des Sciences. Jusqu'ici, aucun nom d'artiste, sauf celui de Siger de Brabant, n'avait brillé en cette longue lutte de la Scolastique latine contre la tyrannie de la pensée gréco-arabe. Dorénavant, les maîtres ès-arts occuperont les premiers rangs parmi ceux qui, sur les ruines de l'Aristotélisme, vont bâtir les assises de la Science moderne. En même temps que la raison, dégoûtée des spéculations de la Métaphysique, trop hautes pour être bien assurées, va se consacrer aux recherches plus humbles, mais plus sûres, de la Logique et de la Physique, l'éclat de la Faculté parisienne de Théologie va pâlir et celui de la Faculté des Arts va resplendir.

Qu'était l'activité intellectuelle de la Faculté des Arts au moment où va paraître Jean de Jandun, c'est-à-dire à la fin du XIII^e siècle et durant les premières années du XIV^e siècle ? Nous ne possédons, à ce sujet, que de bien maigres renseignements. Presque tout ce que nous savons est contenu dans une collection de pièces que conserve un manuscrit de la Bibliothèque Nationale ¹. Si cette collection nous présente une image fidèle des discussions qui agitaient la Faculté des Arts au moment dont nous parlons, force nous est d'avouer que ces discussions étaient encore de fort étroite envergure.

Ce recueil contient une foule de courtes questions, débattues dans la Faculté des Arts, et *déterminées* par le maître qui présidait à la discussion ; ce que nous avons sous les yeux, c'est évidemment le résumé de cette détermination.

De ces questions, un grand nombre sont anonymes ; telle la première série que nous offre le recueil que nous feuilletons ². La plupart de ces questions sont des exercices de Logique, des solutions de sophismes. C'était un exercice que les constitutions de Robert de Courçon imposaient à ceux qui voulaient être gradés dans la Faculté des Arts. Cet exercice y avait bientôt conquis une grande faveur. Cette faveur était même telle que le nom de *Sophisma* avait fini par être donné à tout écrit de peu d'étendue où une question philosophique était discutée, alors même que cette discussion n'avait rien d'un exercice de Logique et qu'elle n'avait aucunement pour but de délier un sophisme. Par exemple, le manuscrit que nous lisons contient un court traité de Jean de Jandun sur le sens actif ; or l'*explicit* donne ³ à ce traité le titre de *Sophisma de sensu agente*.

Les questions anonymes dont nous venons de parler ne contiennent qu'une indication propre à les dater ; on y cite ⁴ *frater Thomas* ; elles sont donc antérieures à la canonisation de Thomas d'Aquin (1323).

Elles sont suivies de onze autres questions ⁵ que termine cette indication :

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, n^o 16089. — B. HAURÉAU, *Notice sur le numéro 16089 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale (Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, t. XXXV, 1^{re} partie, 1896, p. 209)*.

2. Ms. cit., fol. 51, col. a à fol. 53, col. c. — B. HAURÉAU, *Op. laud.*, p. 213.

3. Ms. cit., fol. 166, r^o.

4. Ms. cit., fol. 51, col. d.

5. Ms. cit., fol. 54, col. a, à fol. 61, col. d. — B. HAURÉAU, *Op. laud.*, pp. 213-217.

Expliciunt quelibet magistri H. DE BRUCELLA et magistri H. ALAMANNI.

Cet *explicit* nous apprend, tout d'abord, que le titre de *Quæstiones de quolibet* n'était pas réservé aux disputes solennelles qui, deux fois l'an, s'agitaient dans la Faculté de Théologie ; on donnait aussi ce nom à certaines discussions de la Faculté des Arts. Cela nous est confirmé par le titre de *Questiones de quolibet* que nous lisons, aussitôt après l'*explicit* que nous venons de citer, et qui annonce une nouvelle série ¹ de questions anonymes.

Sur Henri de Bruxelles et Henri l'Allemand, le cartulaire de l'Université de Paris nous donne quelques renseignements précis.

Le 30 août 1289, Henri de Bruxelles, qui a déjà le titre de maître ², est témoin de l'engagement pris par le cardinal Jean Cholet de fonder une chapelle pour expier un délit commis par les gens de sa maison. Le 12 juin 1316 ³, il est recteur de l'Université et, en cette qualité, reçoit le serment des libraires qui s'engagent à observer le règlement imposé à leur corporation.

Quant à Henri l'Allemand, nous le voyons ⁴, le 11 mai 1313, signer l'appel au pape des maîtres et des écoliers qui, mis en demeure de payer les dettes de l'Université, entendent se soustraire à cette obligation.

Henri l'Allemand et Henri de Bruxelles ne sont pas les seuls maîtres-ès-arts de l'Université de Paris dont les noms figurent dans ce recueil de questions. Les *Quæstiones de quolibet* dont le titre vient après l'*explicit* où ces deux maîtres sont nommés, remplissent une colonne ⁵ au bas de laquelle nous lisons : *Explicit declaratio magistri J. VATE*. Une longue série de questions, qui occupe six colonnes ⁶, se terminent de nouveau par cette même mention : *Explicit declaratio magistri J. VATE*. Une nouvelle suite de questions vient aussitôt après ⁷, close par cette formule : *Explicit declaratio magistri ULRICI*. Puis viennent deux séries de questions, dont la dernière est ce sophisme : *Utrum homo potest esse asinus*. De cette dernière question, nous connaissons l'auteur, car elle est close par ces mots ⁸ : *Explicit sophisma determinatum a magistro PETRO DE ALVERNIA*.

1. Ms. cit., fol. 61, col. d, à fol. 65, col. b. — B. HAURÉAU, *Op. laud.*, pp. 218-219.

2. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, sect. I, p. 35.

3. *Ibid.*, p. 179.

4. *Ibid.*, p. 166.

5. Ms. cit., fol. 74, col. a.

6. Ms. cit., fol. 74, col. b, à fol. 75, col. c.

7. Ms. cit., fol. 75, col. c, à fol. 76, col. c.

8. Ms. cit., fol. 81, col. b.

D'autres questions du même genre, mais anonymes, remplissent encore quatre feuillets et demi.

Pierre d'Auvergne est un des maîtres bien connus de la fin du XIII^e siècle. Fidèle disciple de Saint Thomas d'Aquin, il acheva le commentaire au *De Cælo* d'Aristote que le *Doctor communis* n'avait rédigé qu'à moitié.

Le *Magister Ulricus*¹ dont nous venons de relever le nom est, très vraisemblablement, Ulrich de Strasbourg. Les deux premières questions qu'il discute sont les suivantes :

Dans les êtres séparés de la matière, y a-t-il genre et différence ?

Les dimensions indéterminées précèdent-elles nécessairement la forme substantielle au sein de la matière ?

Sur ces deux points, les doctrines soutenues sont très nettement thomistes, comme nous pouvions le supposer d'Ulrich de Strasbourg. Nous ne sommes pas étonnés non plus, lisant les questions que ce maître examine au sujet de la Géographie, de voir le nom d'Albert le Grand cité² en une question sur la Mer Rouge et en une autre question sur la Mer Morte.

Jean Vate, enfin, est un contemporain d'Henri de Bruxelles. Avec celui-ci et, comme lui, simple maître ès-arts, il assiste³, au mois d'août 1289, à l'assemblée de Docteurs devant qui le cardinal Jean Cholet prit l'engagement de fonder une chapelle en réparation de violences commises par ses gens à l'égard de quelques écoliers. L'année suivante, le 6 août, étant recteur de l'Université de Paris⁴, il dénonçait vivement au pape de graves abus imputés au chancelier Bertaut de Saint-Denys.

Parmi les nombreuses questions *de quolibet* que nous avons sous les yeux, toutes celles qui ne sont pas anonymes portent le nom d'un maître enseignant à la Faculté des Arts vers la fin du XIII^e siècle ; Henri de Bruxelles, Henri l'Allemand, Jean Vate, Ulrich de Strasbourg, Pierre d'Auvergne ; celles dont les auteurs nous demeurent inconnus sont, très probablement, de la même époque. En les lisant, nous aurons quelque idée des sujets qui attireraient particulièrement l'attention des artistes parisiens à cette époque.

1. B. Hauréau qui, au lieu de *Ulrici*, a lu *Verici*, confusion fort excusable d'ailleurs, écrit (*Op. laud.*, p. 222) : Ce docteur est-il un français du nom de Gueric ? Cela paraît peu vraisemblable ; rien, du moins, ne favorise cette conjecture.

2. Ms. cit., fol. 76, col. a.

3. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, sect. I, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 43.

Il semble que, laissant aux théologiens le souci des recherches abstraites, les maîtres-ès-arts se soient fort peu livrés, à ce moment, aux méditations métaphysiques; si nous exceptons les deux premières questions traitées par Maître Ulrich, futur théologien, nous ne trouvons aucune discussion qui ait un objet de Cosmologie. La plupart des quolibets disputés à la Faculté des Arts révèlent, chez ceux qui prenaient part aux débats, le goût des choses concrètes et positives.

Deux des questions déclarées par Jean Vate ont trait à ce que nous appelons aujourd'hui l'économie politique.

La première examine ¹ « Si le prince peut faire une monnaie qui soit en partie d'or et en partie d'argent. » Au sujet de la loyauté de la monnaie, elle pose avec netteté les principes que Jean Buridan et Nicole Oresme développeront plus tard avec tant de bonheur.

La seconde ² demande « si l'usure doit être permise dans l'état. » Elle condamne l'usure en des termes tout semblables à ceux dont se sert le traité *De usuris* faussement attribué à Saint Thomas d'Aquin.

Hors les quelques questions de Physique et de Métaphysique examinées par Ulrich et les deux questions d'économie politique discutées par Jean Vate, hors les nombreux sophismes dont la solution exerçait l'habileté du logicien, la plupart des autres quolibets peuvent se ranger en deux catégories; d'une part ceux qui ont trait aux sujets traités par les livres des *Météores* et à la Géographie; d'autre part les sujets de Physiologie et de Médecine.

Au cours des quolibets de la première catégorie, le nom d'Albert le Grand est fréquemment cité; assurément, Bacon n'exagérerait pas quand il signalait, dans l'*Opus minus*, la très grande autorité dont ce docteur jouissait au sein des Écoles.

L'ouvrage qu'invoquent le plus volontiers les quolibets de la seconde catégorie, ce sont les *Problèmes* d'Aristote.

La vogue de cet ouvrage était nouvelle parmi les maîtres; c'est à Pierre d'Abano, semble-t-il, qu'il la faut attribuer.

1. Ms. cit., fol. 74, col. a. — Au sujet de ces questions de Jean Vate, B. Hauréau écrit (*Op. laud.*, p. 221) : La première série est incomplète; nous n'en avons que la fin. Une note nous avertit qu'il faut en chercher plus loin le commencement; mais c'est une recherche que nous avons faite en vain ». — En effet, en haut de la col. a du fol. 74, nous lisons : *Quere inferius principium hujus quod hic deficit*. Mais ce commencement qui manque à cet endroit et qui, d'ailleurs, se réduit à deux lignes, est écrit dans la marge, au bas de la colonne, et suivi de ces mots : *Quere in principio istius columpne supra*. Nous avons ainsi, en son entier, la première question de Jean Vate, qui est celle dont nous parlons dans le texte.

2. Ms. cit., fol. 75, col. a.

Vers la fin du XIII^e siècle, Pierre d'Abano avait commencé à Paris, sur les *Problèmes* d'Aristote, un volumineux commentaire qu'il devait achever seulement en 1310, à Padoue. Au début de ce commentaire, il nous apprend ¹ que l'authenticité des *Problèmes* était révoquée en doute par certaines personnes. A ces doutes, il oppose les références à ce livre des *Problèmes* qui se rencontrent dans d'autres ouvrages d'Aristote. Puis il continue en ces termes :

« Je pense, toutefois, que les *Problèmes* d'Aristote ne sont pas tous parvenus à notre langue ; dans le traité *De somno et vigilia* et dans le traité *Des animaux*, se rencontrent des références à des passages de ce livre des *Problèmes* qu'un examen minutieux ne m'a nullement permis de retrouver. D'ailleurs, j'avais depuis longtemps réuni les éléments de la présente exposition des *Problèmes*, lorsque je me rendis à Constantinople pour apprendre le Grec ; j'y trouvai un nouveau volume des *Problèmes* d'Aristote ; ce volume, je l'ai déjà traduit en latin. »

Que les recherches de Pierre d'Abano aient vivement sollicité l'attention des Parisiens, un fait nous le prouvera bientôt ; nous verrons que Jean de Jandun a révisé et complété le commentaire composé, sur les *Problèmes*, par le médecin de Padoue.

On sait que certaines sections des *Problèmes* d'Aristote sont consacrées à des sujets particulièrement scabreux ; ces sujets semblent avoir exercé, vers la fin du XIII^e siècle, sur les maîtres-arts de Paris, un irrésistible attrait ; parmi leurs quolibets abondent les questions que « nous n'aurions pu énoncer, même en latin », dit justement B. Hauréau ² ; encore le titre de la question, bien souvent, donne-t-il à peine un avant-goût de la grossière obscénité avec laquelle elle est discutée. Si, d'une manière générale, les nombreuses questions conservées par le manuscrit que nous étudions révèlent, chez les Henri l'Allemand, les Henri de Bruxelles et les Jean Vate, un médiocre souci de tout ce qui suppose une certaine puissance d'abstraction, beaucoup d'entre elles nous les montrent qui se complaisent en une philosophie de pourceaux.

1. *Problemata* ARISTOTELIS cum duplici translatione antiqua videlicet et nova scilicet THEODORI GAZE : cum expositione PETRI APONI. Tabula secundum magistrum PETRUM DE TUSSIGNANO per alphabetum. *Problemata* ALEXANDRI APHRODISEI. *Problemata* PLUTARCHI. Cum gratia. — Colophon : Expliciunt problemata Plutarchi, perquam emendatissime impressa Venetijs per Bonetum Locatellum presbyterum. Anno salutis 1502. Tertio Kalendas sextiles. Prohemium, fol. 1, col. a et b.

2. B. HAURÉAU, *Op. laud.*, p. 219.

Il semble que l'aurore du xiv^e siècle ait marqué, pour la Faculté des Arts, le début d'un progrès qui devait en un demi-siècle la prendre très bas pour la porter très haut. Ce progrès se marque déjà d'une manière très sensible si, aux quolibets dont nous venons de parler, nous comparons les écrits de Barthélemy de Bruges que conserve le même manuscrit.

Ce Barthélemy de Bruges aurait appartenu, de 1299 à 1315, à la maison de Sorbonne¹; après avoir pris la maîtrise-ès-arts et enseigné dans les arts, il se serait ensuite adonné à la Médecine.

Notre manuscrit nous conserve, de Barthélemy de Bruges, deux œuvres d'une certaine étendue, des *Questions*² sur les *Économiques* d'Aristote et une *Exposition*³ de la *Poétique* du Philosophe. Ces deux ouvrages sont datés. Le premier s'achève, en effet, par l'indication suivante :

Expliciunt questiones supra yconomicorum (sic) aristotelis edite a magistro BARTHOLOMEO DE BRUGIS anno domini millesimo ccc^o nono. Le second est clos par cette mention :

Explicit brevis expositio supra poeticam Aristotilis edita a magistro BARTHOLOMEO DE BRUGIS anno domini m^occc^ovij^o cum legeret physicam et metheorora aristotelis.

Les *Questions sur les Économiques* sont donc de 1309 et l'*Exposition de la Poétique* de 1307; en cette année, Barthélemy enseignait, à la Faculté des Arts, la *Physique* et les *Météores* d'Aristote.

Les problèmes analogues à ceux dont traite le livre des *Météores* intéressèrent sans doute notre maître-ès-arts, car l'année suivante, en 1308, il composait une *Exposition*, suivie de deux *Questions*, sur le petit traité *De l'inondation du Nil* faussement attribué à Aristote⁴. Cet écrit est ainsi intitulé :

Expositio supra librum de inundatione nili, anno domini m^occc^oviii in rogationibus a magistro BARTHOLOMEO DE BRUGIS quam domino concedente intendit artificiose complere, quod non potuit propter occupationes ei in hoc momento transibili contingentes.

Le traité *De l'inondation du Nil* intéressait sans doute grandement, à cette époque, les maîtres-ès-arts de Paris car dans le même recueil, nous en trouvons une autre *Exposition* anonyme⁵.

L'inondation du Nil était, d'ailleurs, un de ces sujets dépen-

1. FRANKLIN, *La Sorbonne*, p. 224. B. HAURÉAU, *Op. laud.*, p. 226.

2. Ms. cit., fol. 116, col. a, à fol. 133, col. d.

3. Ms. cit., fol. 146, recto, à fol. 151, verso.

4. Ms. cit., fol. 154, r^o, à fol. 157, r^o.

5. Ms. cit., fol. 152, recto, à fol. 153, recto.

dant de la Géographie et de la Météorologie sur lesquels l'enseignement d'Albert le Grand avait appelé l'attention des artistes parisiens. De ce nombre était également le mouvement de flux et de reflux de l'Océan; aussi ne nous étonnons-nous pas de trouver en notre recueil une pièce ¹, anonyme mais composée à Paris, sur l'explication de la marée; lorsque nous traiterons de la théorie de la marée, nous dirons quelle fut l'importance de cette pièce.

Les écrits de Barthélemy de Bruges nous ont conduit jusqu'au temps où va commencer l'enseignement de Jean de Jandun à l'Université de Paris. En effet, dans le manuscrit même qui nous a conservé ces écrits, nous trouvons les deux petits traités ² que Jean de Jandun a consacrés au problème du sens actif, *de sensu agente*, et le second est daté de l'an 1310.

L'ensemble des *Questions* discutées par Jean de Jandun à propos des divers traités de Physique et de Métaphysique d'Aristote forme une vaste encyclopédie de Philosophie naturelle, fort analogue à celle qu'Albert le Grand avait conçue et exécutée. L'influence exercée par cette œuvre imposante fut profonde et durable; les nombreuses éditions des divers ouvrages de Jean Jandun qui furent publiées, au temps de la Renaissance, suffiraient au besoin à le prouver ³. La plupart de ces éditions ont été données à Venise; beaucoup d'entre elles ont été préparées et annotées par des professeurs de l'Université de Padoue, connus pour l'admiration que leur inspirait Averroès, tels Nicolo Vernias de Chieti ou Marc-Antonio Zimara; nous voyons par là que la vogue de Jean de Jandun était extrême, à la fin du xv^e siècle et au commencement du xvi^e siècle, auprès des Averroïstes padouans. A Paris, la Phi-

1. Ms. cit., fol. 257, col. c.

2. Ms. cit., fol. 160, r^o, à fol. 166, r^o, et fol. 167, col. a, à fol. 170, col. a.

3. Les *Quæstiones super octo libros Physicorum* ont eu les éditions suivantes: Venise, 1488, 1501, 1506; Paris, 1506; Venise, 1540, 1544, 1551, 1552, 1575.

Les *Quæstiones super libros Aristotelis de Cælo et Mundo* ont été publiées à Venise en 1501, 1506, 1519, 1552 (deux éditions), 1589.

Les *Expositio et quæstiones super libro de substantia orbis* ont eu les éditions dont voici l'énumération: Venise, 1481; Vicence, 1486; Venise, 1488, 1493, 1496, 1501 (avec: GAJETANUS *Super libros de anima*), 1514, 1552 (deux éditions).

Les *Quæstiones super tres libros de anima* ont été imprimées à Venise en 1473, 1480 (à deux reprises); à Vicence, en 1486 et, peut-être, en 1484; à Venise, de nouveau, en 1487, 1488, 1494, 1497, 1501, 1507, 1552 et 1561.

Les *Quæstiones in parva naturalia* ont été imprimées à Venise, en 1505, par Boneto Locatelli et Octaviano Scot, puis en 1557 par Girolamo Scot. Cette dernière édition est demeurée inconnue à M. Noël Valois.

Les *Quæstiones in duodecim libros Metaphysicæ* ont eu les éditions suivantes: Venise, 1505 (?), 1525, 1553, 1560 et 1586.

Parmi les écrits que nous avons cités, les autres sont demeurés inédits.

losophie de ce maître était, depuis longtemps, tombée dans l'oubli ; de tous ses ouvrages, en la ville même qui les avait vu composer, un seul fut imprimé, et une seule fois ; les *Questions sur la Physique*, en effet, furent éditées à Paris, en 1506, par Nicolas Després.

De l'encyclopédie rédigée par Jean de Jandun, peut-on classer et dater les diverses pièces ? Cela paraît malheureusement impossible. Nous ne possédons, pour nous y aider, qu'une seule indication précise. Jean de Jandun avait composé deux *Sophismata de sensu agente* qui sont demeurés inédits ; en l'exemplaire manuscrit ¹ qui nous les a conservées la première de ces deux dissertations se termine par ces mots : *Explicit sophisma de sensu agente, ordinatum a magistro Johanne de Genduno, anno domini M^oCCC^oX^o*. Or, en ses *Questions sur les livres de l'âme*, notre auteur mentionne ² « les deux traités sur le sens actif qu'il a mis en ordre ». Les *Questions sur les livres de l'âme* sont donc postérieures à 1310. Il semble qu'en plaçant entre les deux dates de 1310 et de 1320 la rédaction de l'encyclopédie de Jean de Jandun, on ne s'écarterait guère de la vérité ³.

III

LA DOCTRINE DE JEAN DE JANDUN

A. Jean de Jandun et l'autorité du Péripatétisme.

Jean de Jandun est un fervent admirateur de la Philosophie. La Philosophie, en effet, comme l'Intelligence active en qui elle réside, est éternelle et subsiste perpétuellement en sa plénitude. « Le Commentateur enseigne ⁴ que la Philosophie subsiste toujours parfaite en la majeure partie de son sujet, c'est-à-dire en la majeure partie des hommes ; Il n'entend pas par là que, de

1. Bibliothèque nationale, fonds latin, n^o 16089, foll. 160-166. Cf. NOËL VALOIS, *Op. laud.*, p. 545.

2. IOANNIS DE JANDUNO *virī acutissimi Super libros Aristotelis de anima Subtilissimæ Quæstiones*. Venetiis apud Iuntas MDLII. Lib. II, quæst. XVI, fol. 32, col. b.

3. En ces écrits, Thomas d'Aquin est nommé tantôt *frater Thomas* et tantôt *Sanctus Thomas* ; cette désignation en reporterait la rédaction après 1323, date de la canonisation du saint ; mais il est vraisemblable que le mot *sanctus* a été substitué à *frater* par les copistes.

4. IOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, Lib. III, quæst. XXIX. Ed. cit., fol. 93, col. d, et fol. 94, col. a.

cette majeure partie des hommes, chacun possède la totalité de la Philosophie ; cela serait incroyable, car sur cent hommes ou mille hommes, on n'en trouve pas un qui possède toute la Philosophie ou la plus grande partie de la Philosophie. Mais il entend ainsi son affirmation : En cette majeure partie de l'humanité, chaque homme possède quelque partie de la Philosophie ; l'un connaît la Grammaire, l'autre la Logique ou ces deux sciences, un troisième sait la Métaphysique ou en sait une partie, un quatrième possède la Physique en totalité ou en partie ; il en est de même des divers individus de cette majorité des hommes ; en tous ces hommes pris ensemble, la Philosophie existe en sa perfection. »

Cette Philosophie qui, de toute éternité, réside, totale et parfaite, en l'ensemble des intelligences humaines, il arrive parfois qu'elle s'incarne presque entièrement en un certain individu. Aristote fut un de ces dépositaires de la Philosophie intégrale ; Averroès en fut un autre. « Monseigneur Averroès ¹ fut un très parfait et très glorieux ami de la vérité philosophique ; il en fut le très intrépide défenseur. » On pourra donc traiter Jean de Jandun d'Averroïste ; il ne prendra pas cette qualification pour une offense.

Cela ne veut pas dire qu'en toutes circonstances, notre auteur se rangera du parti d'Aristote ou d'Averroès simplement parce que c'est le parti du Philosophe ou du Commentateur. S'il suit leur opinion, c'est parce qu'il l'aura jugée conforme à la raison. Hors les matières de foi, il n'accorde pas de valeur à l'argument d'autorité ; entendons-le juger ² ceux qui se contentent d'une telle preuve :

« Si certains personnages de notre temps, solennels et graves en Philosophie, tiennent ce langage, il est raisonnable que ces mêmes personnages résolvent les objections qui leur sont opposées ; de ce qu'ils affirment, il faut qu'ils donnent la démonstration par raison suffisante et irréfutable ; sinon, il ne faut pas que leur autorité fasse foi auprès de nous. En toute matière, en effet, qui ne touche pas la foi, il est vil de s'appuyer sur l'autorité au point que l'on délaisse totalement la raison et que l'on en vienne à nier l'évidence. *Sed si aliqui viri solempnes et in philosophia graves hujus temporis illud dicant, rationabile est quod ipsi solvant rationes adductas et, quod dicunt, sufficienti et insolubili*

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. III, quæst. XXIII ; éd. cit., fol. 86, col. b.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Primum sophisma de sensu agente* ; Bibl. nationale, fonds latin, ms. n° 16089, fol. 163, col. c.

ratione demonstrent, aut quod eorum auctoritas non faciat nobis fidem. Vile enim est in hiis que fidem non tangunt tantum auctoritate inniti quod totaliter ratio dimittatur et manifesta negentur. »

Grand admirateur d'Aristote et d'Averroès, Jean de Jandun éprouve une évidente aversion contre ceux qui s'efforcent d'accommoder l'enseignement de ces auteurs à la doctrine catholique et qui, par là, faussent la pensée des Philosophes. Nous l'entendons, tout à l'heure, traiter avec une extrême sévérité les procédés de ces conciliateurs. Nous n'aurons donc pas à nous étonner s'il se prend constamment de querelle avec celui que l'on peut vraiment regarder comme le chef de l'École de la conciliation. Et, en effet, nous le voyons, à chaque instant, opposer aux interprétations de Saint Thomas d'Aquin ce qu'il regarde, lui, Jean de Jandun, comme la véritable doctrine des Philosophes.

B. *L'essence et l'existence.*

De ce désaccord entre Jean de Jandun et Thomas d'Aquin, citons un exemple entre cent ; il est particulièrement caractéristique, car il concerne la distinction entre l'essence et l'existence. « Il est, dit-il¹, une opinion selon laquelle, en tout être causé, l'existence diffère essentiellement de l'essence. » C'est l'enseignement d'Avicenne que notre auteur résume en ces termes. « Il est, poursuit-il, une seconde opinion qui restreint et spécifie davantage la question ; c'est celle-ci : L'existence ne diffère pas de l'essence en tout être causé ; mais en tout être causé et subsistant, l'existence pure et simple diffère de l'essence. Cette opinion est celle d'un ancien commentateur (*antiquus expositor*), en son traité *De ente et essentia*, où il parle contre la supposition d'Averroès, selon laquelle le ciel est une substance simple et non pas un composé de matière et de forme ». A cette opinion de « frère Thomas », Jean de Jandun adresse diverses objections qui, selon lui, la rendent insoutenable.

« Il y a, ajoute-t-il, une troisième opinion qui est la suivante : Ce n'est pas en tout être causé, comme le dit la première opinion, ni en tout être causé et subsistant, comme le dit la seconde opi-

1. IOANNIS DE IANDUNO *philosophi perspicacissimi Acutissimæ Quæstiones in duodecim libros Metaphysicæ ad Aristotelis, et magni Commentatoris intentionem ab eodem disputatæ : Cum MARCI ANTONII ZIMARÆ in easdem accuratissimis Annotationibus...* Venetijs, Apud Hieronymum Scottum. 1560. Lib. IV, quæst. III. Ed. cit., coll. 235-241.

nion, que l'existence diffère de l'essence ; c'est seulement en toute substance susceptible de génération et de corruption que l'existence et l'essence sont différentes. Cette troisième opinion paraît plus probable que les deux autres. »

Cette opinion, Jean de Jandun l'entend dans un sens qui revient à poser, dans les êtres susceptibles de génération et de corruption, la seule distinction de la matière et de la forme, et à supprimer toute distinction entre l'essence et l'existence. Ses thèses peuvent, en effet, se formuler très simplement de la manière suivante :

L'essence en puissance ne diffère pas de l'existence en puissance, car toutes deux sont identiques à la matière.

L'essence en acte ne diffère pas de l'existence en acte car toutes deux sont identiques à la forme.

Que ce soit bien la pensée de notre auteur, cela résulte clairement, croyons-nous, des textes suivants : « Remarquons soigneusement, au sujet de cette [troisième] opinion que l'essence se distingue en essence en acte et en essence en puissance, tout comme l'existence se distingue en existence en acte et en existence en puissance. Lors donc que l'on dit qu'en une substance susceptible de génération et de corruption, l'essence diffère de l'existence, cela n'est point vrai si l'on entend ces deux mots de la même façon. L'essence actuelle, en effet, ne participe pas de l'existence actuelle ; mais cette existence actuelle est la même chose que l'essence [actuelle], car cette essence actuelle est la même chose que la forme qui est existence et acte. De même, l'essence potentielle, en tant que matière, ne participe pas à l'existence potentielle, car elle est la même chose que cette existence. Mais l'essence potentielle, en tant qu'elle est la matière, participe de l'existence actuelle, en tant que celle-ci est la forme ; car si la forme n'était point prise par la matière, il n'y aurait, en une même espèce, qu'un seul individu...

» Si donc on prend de façon différente les mots essence et existence, il est véritable que l'existence actuelle, qui est la forme, diffère de l'essence en puissance, qui est la matière... Mais si l'on prend essence et existence de la même façon, si l'on entend, par exemple, essence en acte et existence en acte, ou bien essence en puissance et existence en puissance, alors il n'est plus vrai que l'essence et l'existence diffèrent réellement, car elles sont une même chose. L'essence en acte, en effet, c'est la forme, qui est aussi l'existence. Et donc l'essence [en acte] ne participe pas de

l'existence [en acte], car une chose ne participe pas d'elle-même. Mais l'essence et l'existence en acte participent de la matière, qui est l'existence en puissance, comme on l'a vu plus haut. »

En sa négation de la distinction entre l'essence de l'existence Jean de Jandun va aussi loin que Siger de Brabant et que Roger Bacon. Nombre d'auteurs voyaient, en cette distinction, une condition nécessaire de la durée de la Science, car celle-ci, à leur avis, connaît les essences et ne cesse pas d'exister lorsque périssent les individus où ces essences se trouvaient réalisées :

« Certains disent que la rose en hiver et la neige en été demeurent en leur essence, bien que tous les individus, tous les sujets où cette essence était réalisée aient disparu, bien que toute existence actuelle ait été anéantie... Dès lors, la rose peut, en hiver, être conçue dans son essence, bien qu'elle n'ait pas d'existence... ce qui ne saurait être, s'il n'existait aucune rose individuelle ni essence de la rose ni aucune rose idéale subsistant par elle-même hors des individus... De même, si l'essence de la neige ne persistait pas même en été, la science des météores périrait alors.

» A cela, Robert de Lincoln, répond que chacune des espèces qui forme le Monde demeure en chaque heure du temps, sans quoi l'universalité du Monde ne serait pas parfaite. Sans doute, elle ne demeure pas simultanément en tout climat ; mais s'il n'y a pas de rose ici en hiver, la rose est conservée en un autre climat où se rencontre une température convenable. Ainsi l'essence ne pourrait demeurer si l'existence actuelle était entièrement anéantie. Que l'espèce puisse demeurer alors que tous les individus sont détruits, c'est une vue de l'imagination ; ainsi certains imaginent que l'essence de la rose peut subsister après suppression de tous les sujets ; ils disent que la rose n'est plus subjectivement en la matière, mais objectivement en l'intelligence ¹ ; c'est une pure fiction. »

Ainsi, pour que l'on puisse porter sur une espèce des raisonnements toujours vrais, il faut que cette espèce soit toujours représentée par quelque individu réel ; s'il n'y avait pas, en toute saison, de la neige en quelque lieu du Monde, la vérité de la science météorologique serait intermittente et caduque. Telle est la doctrine strictement péripatéticienne que Jean de Jandun maintient contre les Thomistes.

1. Les deux mots : subjectivement, objectivement, sont pris ici dans leur sens scolastique, exactement inverse du sens que leur donne la philosophie kantienne.

C. *Les formalités.*

La lutte continuelle qu'il mène contre le Thomisme ne pousse cependant pas notre auteur à s'enrôler parmi les Scotistes.

Il connaît fort bien Duns Scot, qu'il nomme ¹ « un docteur subtil et digne d'être révééré ».

Or, parmi les questions qu'il examine au sujet du sixième livre de la *Métaphysique*, se trouve celle-ci ² : « En sus de la différence réelle et de la différence purement rationnelle, existe-t-il quelque autre différence ou distinction ? »

« L'affirmative, dit-il, tire argument de l'autorité des docteurs modernes. Ceux-ci déclarent, en effet, qu'outre la différence réelle et la différence de raison, il faut admettre une troisième autre différence ; ils ajoutent qu'ils n'ont pas inventé cette opinion ; ils l'attribuent au révérend docteur Jean Scot, de l'ordre des Mineurs, et ils prétendent la tenir de la doctrine Scotiste...

» En ce temps-ci, donc, quelques docteurs solennels soutiennent ceci : Outre la différence réelle, par laquelle certaines choses diffèrent numériquement ou analogiquement ; outre la différence de raison, par laquelle certaines choses diffèrent en vertu d'une simple opération intellectuelle, il faut qu'il existe une troisième différence ou diversité ; les choses qui diffèrent par cette diversité-là n'ont entre elles ni une différence réelle ni une simple différence de raison ; comme cette différence est demeurée, jusqu'ici, inconnue et qu'elle n'a point reçu de nom, il est convenable de lui en forger un et de le lui imposer... C'est pourquoi ils la nomment différence entre formalités, ou différence provenant de la nature de la chose ; de deux choses qui ont entre elles cette différence, ils disent qu'elles diffèrent formellement. »

Jean de Jandun nie ³ « qu'il y ait, entre la différence réelle et la différence de raison, quelque autre différence ». Mais la discussion fort longue, et, d'ailleurs, assez confuse, par laquelle il justifie cette conclusion, l'amène à discourir des divers problèmes qui, en son temps, sollicitaient surtout l'attention des philosophes ; tel le problème de l'individuation et le problème de la pluralité et de la hiérarchie des formes.

1. IOANNIS DE JANDUNO *philosophi acutissimi Super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones ELIAE etiam HEBRAEI CRETENSIS quaestiones...* Venetiis apud Iuntas Anno MDLI. Lib. I, quæst. VI, fol. 7, col. b.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in duodecim libros Metaphysicæ* ; lib. VI, quæst. X ; éd. cit., fol. 426, coll. a et b.

3. JEAN DE JANDUN, *loc. cit.* ; éd. cit., col. 432.

D. *L'individuation et la pluralité des formes substantielles.*

Le problème de l'individuation occupe, d'ailleurs, notre auteur, à diverses reprises ; la solution qu'il adopte est une sorte de synthèse des diverses solutions proposées avant lui. Pour construire cette synthèse, il s'applique à montrer que l'on peut et doit attacher plusieurs sens différents à cette question : Quel est le principe d'individuation ? Chacune des réponses qui ont été données est juste en ce qu'elle éclaire l'un des sens de la question.

La nature spécifique n'est pas un simple concept ; la nature commune à tous les individus d'une même espèce, de l'espèce homme ou de l'espèce cheval, par exemple, est quelque chose qui existe réellement hors de l'âme¹. Cependant, elle n'a pas, comme le voulaient les Platoniciens, une existence séparée de celle des individus ; elle existe dans et par les individus.

Cette nature spécifique a son unité qui est réelle, actuelle et extérieure à notre âme ; cette unité est distincte de l'unité individuelle. Les individus divers qui composent la nature humaine sont donc, par la nature spécifique, un seul et même homme. « Les individus d'une même espèce ne diffèrent pas les uns des autres par soi, c'est-à-dire suivant la nature spécifique, mais par accident... Si l'on dépouillait Socrate de tous les accidents qui appartiennent à Socrate, il ne resterait que l'unité spécifique », que la nature humaine commune à tous les hommes.

Ce quelque chose d'accidentel qui survient à la nature spécifique pour la contracter en cet accident de l'espèce que l'on nomme un individu, qu'est-ce ? Voilà un premier sens de cette question : Qu'est-ce que le principe d'individuation² ?

Mais cette question a encore un autre sens.

Par l'addition de ce quelque chose d'accidentel à la nature spécifique, se trouvent distingués des individus, des substances individualisées. Par quoi chacune de ces substances individualisées est-elle constituée ? Qu'y a-t-il, en chacune d'elles, qui lui soit propre et qui n'appartienne à aucun autre individu de la même espèce ? Voilà un second sens de cette question : Qu'est-ce que le principe d'individuation ? En ce cas, d'ailleurs, cette question serait mieux formulée de la manière suivante : Quel est le principe qui est propre à chaque individu ?

Pris au premier sens, au sens le plus habituel, le problème de

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. V, quæst. XII ; éd. cit., coll. 310-314.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. VII, quæst. XVII ; éd. cit., coll. 482-502.

l'individuation comporte encore deux solutions distinctes. Pour Jean de Jandun, en effet, et dans ce sens particulier, il y a non pas un, mais deux principes d'individuation, car l'individuation admet deux causes, l'une matérielle et l'autre formelle.

Le principe matériel de l'individuation, c'est celui qui reçoit l'individuation (*principium individuum*), c'est celui grâce auquel la nature spécifique se trouve contractée en sujets individuels, grâce auquel ces sujets diffèrent les uns des autres. Ce principe matériel d'individuation est donc identique au support premier de toute division et de toute indivision, à la quantité divisible en parties indivises situées les unes hors les autres.

Mais en sus de ce principe matériel, il y a lieu de considérer un principe formel, une cause formelle de l'existence individuelle ; « c'est par cette cause que l'on nomme individu un certain accident surajouté à la nature spécifique de l'individu ». « Cette cause formelle de l'individu, c'est ce par quoi une chose a, par elle-même, une existence indivise... Or l'individualité (*individuation*) est ce quelque chose par laquelle un être possède une existence formellement indivise, comme la blancheur est ce par quoi un objet est formellement blanc. L'individualité est donc la cause formelle de l'existence individuelle ; tous en conviennent, et cela ne fait point question. »

La pensée de Jean de Jandun est, ici, bien voisine de celle de Roger Bacon, de Pierre Auriol et de Guillaume d'Ockam. Pour l'exprimer, il lui arrive d'emprunter à Duns Scot et aux Scotistes le terme d'hœccéité qu'il substitue au terme d'individualité.

Les distinctions établies en la question de l'individuation permettent donc d'accorder Péripatéticiens et Scotistes, « d'amener à la concorde les opinions des anciens et celles des modernes : ...

» Ceux donc qui parlent du principe subjectif d'individuation disent vrai en affirmant que ce principe, c'est la quantité, car la quantité est le sujet premier de la division et de l'indivision. Ceux qui parlent du principe formel disent également vrai en admettant que l'hœccéité est le principe premier de l'individuation ; en effet, le support premier de l'hœccéité, ... c'est la quantité ; c'est la quantité qui, la première, reçoit l'individualité (*primum individuum*), et c'est par l'intermédiaire de la quantité que toutes les autres choses la reçoivent à leur tour. »

Mais Jean de Jandun comprend que cette solution du problème de l'individuation est incomplète, que la question a été prise comme du dehors, et qu'il la faut considérer plus au fond. Sans doute, si l'individu est un individu, c'est parce que la quantité

est divisible, qu'il en détient une partie et que cette partie se trouve douée d'une certaine unité, d'une certaine indivision que désigne précisément ce mot d'individualité; mais cet individu est un certain être subsistant, une certaine substance composée de matière et de forme; qu'y a-t-il, soit en cette matière, soit en cette forme, qui appartienne en propre à tel individu de telle espèce et qui n'appartienne à aucun autre individu de la même espèce? L'unité, l'indivision, sont de simples négations; mais l'être individuel n'est pas chose négative; quelle est donc cette réalité positive qui s'ajoute à la nature spécifique pour constituer tel individu?

« Il est bien vrai que l'on accorde en général cette proposition : En sus de la nature humaine, Socrate implique en lui-même quelque chose de positif et de formel par quoi la nature spécifique est déterminée à devenir un certain individu; Socrate, en effet, n'est pas un être négatif, tandis que l'existence indivise est chose purement négative. Mais qu'est ce quelque chose? C'est à ce sujet qu'il y a doute.

« Quelques-uns disent : C'est la quantité indivise. » Mais alors Socrate serait simplement un accident, une quantité. Il est clair que cette solution ne vaut rien.

« D'autres prétendent qu'il y a en Socrate une seule forme; qu'en descendant du genre le plus général jusqu'à l'individu, cette forme donne successivement à Socrate d'être animé, d'être homme, enfin d'être Socrate. Ces existences diverses, cette forme unique les confère par ses degrés de perfection successifs. » Mais ces degrés divers de perfection, que sont-ils? Une courte discussion montre sans peine « qu'ils ne sauraient rien être que des formes substantielles distinctes; il y a donc ainsi, en une chose unique, plusieurs formes substantielles; il y a même, en cette chose, plus de formes substantielles que nous n'en demandons, car il y en a autant qu'il y a de degrés de perfection, et il y a, en outre, la forme principale ». Par une discussion analogue, Henri de Gand avait déjà montré que l'hypothèse d'une forme substantielle unique douée de divers degrés de perfection équivaut à l'hypothèse de la pluralité des formes substantielles.

« D'autres disent que la substance individuelle implique quelque chose de formel et de positif, qui est du genre substance, et qui est la différence individuelle; c'est par cette différence individuelle que la nature spécifique humaine se trouve contrainte à être Socrate; cette différence individuelle appartient au genre de la substance; on doit entendre qu'il en est de même

en toutes les substances individuelles, sauf dans les individus séparés de la matière. C'est là une solution probable, bien que peu commune.

» La raison qui justifie cette conclusion est la suivante : Parler d'une substance individuelle, de Socrate, par exemple, en tant qu'il est Socrate, c'est désigner quelque chose de formel, de positif et de réel. [par quoi cette substance individuelle diffère de la nature spécifique], par quoi Socrate diffère de l'homme en tant qu'homme, de même que le concept de Socrate et le concept d'homme diffèrent en la raison ; en effet, si ce quelque chose n'existait pas, la différence entre ces notions serait une différence toute fictive, à laquelle rien ne correspondrait en réalité. Ce quelque chose, qui est réel, doit être une substance ou un accident. Ce ne peut être un accident, car il faudrait dire que Socrate, en tant que Socrate, ne possède qu'une existence accidentelle, ce qui est ridicule et absurde. Ce sera donc quelque chose du genre substance ; mais ce ne peut être une matière ni un composé ; cela est évident, car une matière ne donne pas l'existence, et une substance composée [de matière et de forme] ne la donne pas davantage, ce qui serait ridicule. Il reste donc que ce soit une forme substantielle. Ainsi, il y aurait une certaine forme substantielle par laquelle une substance individuelle serait réellement distincte de tous les autres individus de la même espèce. »

Voilà donc la doctrine que Jean de Jandun regarde comme la plus probable : Comme les Scotistes, il admet qu'en chaque individu, une certaine différence individuelle se trouve adjointe à la nature spécifique. Mais comme il a nié l'existence de la distinction formelle admise par les Scotistes, il ne peut, comme ceux-ci, réduire cette différence individuelle, cette hœccéité, à n'être qu'une formalité. Il l'élève donc au rang de forme substantielle.

C'est assez dire que Jean de Jandun se range parmi ceux qui, en un même être, admettent l'existence simultanée de plusieurs formes successives.

Cette théorie, il l'adopte, en effet, pleinement et sans atténuation, d'une manière aussi franche que le pourrait faire le meilleur disciple d'Avicébron.

« L'espèce ¹ qui appartient à un certain genre est réellement et véritablement composée du genre et de la différence spécifique... Ainsi l'homme est réellement composé d'animal et de rai-

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. V, quæst. XXXIV ; éd. cit., coll. 368-380.

sonnable, et il en serait ainsi lors même qu'il n'y aurait aucune intelligence pour le concevoir... En voici la raison : Si l'espèce n'était pas réellement composée de genre et de différence, les notions qui définissent les espèces seraient des fictions ; cela est évident, car une combinaison intellectuelle est fictive lorsque rien ne lui correspond en la réalité et, à cette combinaison de concepts essentiels (*quidditativi*) [qui constitue la définition d'une espèce,] rien d'essentiel ne correspondrait. Mais la conclusion est fautive, car le concept qui définit l'espèce n'est pas une fiction... Il faut donc qu'à ces concepts essentiels correspondent, en la réalité, des essences (*quidditates*) réelles. »

Ces principes si nettement réalistes, notre auteur les regarde comme conformes à la pensée d'Aristote et d'Averroès. « Cela paraît être, dit-il, l'intention d'Aristote et d'Averroès en tous les endroits où ils traitent de ce sujet, car, en la composition de l'espèce, le genre est comme une matière et la différence comme une forme. »

Ainsi voyons-nous surgir de nouveau cette formule qu'Alexandre de Alès repoussait déjà, afin d'éviter les excès réalistes d'Avicébron.

« En l'homme, donc, se trouvent impliquées la formalité de l'animal et la formalité du raisonnable. » Ce que nous venons de dire montre que ces formalités ne peuvent être de simples accidents ; elles sont quelque chose d'essentiel, quelque chose qui prend place dans le genre de la substance ; elles ne sauraient être, d'ailleurs, ni matières, ni substances composées de matière et de forme ; « reste donc que ce soient des formes [substantielles] et que ces formes soient des réalités différentes ».

Mais, selon le Commentateur, toute forme qui advient à un être déjà en acte est une forme accidentelle ; si à la matière déjà mise en acte par la forme substantielle de l'animalité, qui constitue le genre animal, survient la forme rationnelle, qui est la différence spécifique de l'homme, cette dernière forme ne saurait être qu'accidentelle, et non pas substantielle.

La majeure de cette objection est véritable lorsqu'il s'agit « d'une forme qui survient à un être déjà mis en acte par une forme [substantielle] achevée et finale, qui n'attend aucune autre forme plus parfaite. Mais lorsqu'une forme survient à un être déjà mis en acte par une forme générale, encore affectée de puissance (*potentialis*), qui attend une forme plus parfaite, la nouvelle forme n'est pas forcément une forme accidentelle. Ainsi en est-il dans le cas qui nous occupe... En effet, la forme générique ne

saurait exister en la matière sans la forme spécifique. Celle-ci advient donc à un être mis en acte par une forme encore douée de puissance, par une forme intermédiaire entre la matière et la forme ultime ; c'est par le moyen de cette forme générique que la matière est naturellement apte à recevoir les formes spécifiques. Voilà pourquoi le Commentateur dit, au premier livre de la *Métaphysique*, que la matière première reçoit, d'abord, les formes les plus générales, puis, par l'intermédiaire de celles-là, les autres formes, jusqu'aux formes individuelles. »

Saint Thomas d'Aquin, pour ruiner la théorie de la pluralité des formes substantielles, s'autorisait d'Aristote et, plus encore, d'Averroès ; Jean de Jandun qui, en toutes circonstances, se pose, contre l'interprétation trop libre de « frère Thomas », en défenseur intransigeant de la tradition Aristotélicienne et Averroïste, Jean de Jandun, disons-nous, se fait ici le champion convaincu de la doctrine combattue par le *Doctor communis* ; et, chose curieuse, il va, pour la défendre, chercher des textes dans les traités du Stagirite et du Commentateur. Peut-on demander preuve plus convaincante de cette vérité : Le procédé scolastique consiste à chercher la pensée d'un auteur en de courtes citations détachées de l'ensemble du système qui, seul, leur donne une signification déterminée ; or ce procédé-là permet d'attribuer à un philosophe l'opinion que l'on veut ; il a permis aux écoles les plus diverses de se réclamer également d'Aristote.

Revenons à la forme substantielle qui détermine le genre animal, et à la forme rationnelle qui est la différence spécifique de l'homme. Il ne faudrait pas croire qu'en la génération de l'homme, la première de ces deux formes soit, tout d'abord, introduite en la matière, et que la seconde survienne seulement au bout d'un certain temps. Cela ne saurait être ; « on ne saurait trouver aucune durée pendant laquelle la matière demeurerait sous la forme générique, mais dénuée de toute forme spécifique... Il faut dire que toutes ces formes sont introduites au même instant, bien que l'une d'elles, la forme générique, précède les autres dans l'ordre d'imperfection, » non dans l'ordre du temps.

Ce ne sont pas seulement deux formes substantielles qu'il faut admettre en une même substance ; il peut se faire qu'il y ait lieu d'en superposer un plus grand nombre, dans l'ordre de généralité décroissante. « Autre ¹ est la forme par laquelle l'homme est homme, autre la forme par laquelle il est animal, autre celle par

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. VI, quæst. X ; éd. cit., col. 435.

laquelle il est substance [vivante], et ces formes sont essentiellement et réellement diverses. »

« On peut encore se demander, poursuit Jean de Jandun, si le corps se classe dans le genre substance par une forme différente de la forme vitale ou non. » Assurément, contre la supposition de cette corporéité, on peut faire valoir bien des objections que notre auteur énumère ; mais, bien loin de les regarder comme convaincantes, il indique de quelle manière il serait possible de les lever ; de cette discussion, nous extrayons le passage suivant ¹ : « Mais, direz-vous, ce corps [qui implique à la fois le corps céleste et les corps sublunaires] ne se trouverait compris en aucune catégorie, ce qui contredit à Porphyre. Les partisans de cette opinion reconnaîtraient que cela est vrai, si le premier genre, le genre le plus général qui se rencontre en la catégorie de la substance, est la substance matérielle et corporelle, subdivisée en corps inanimé et corps animé. Alors, en effet, ce corps qui est exempt de génération et de corruption, puisqu'il est commun au ciel et aux êtres inférieurs, ne se trouverait pas classé en une catégorie, si ce n'est par voie de réduction ; au ciel, ce corps recevrait le nom de sujet simple ; il y servirait de support aux dimensions et aux autres accidents ; mais il n'y aurait pas là composition d'une forme avec une véritable matière, semblable à la composition qui a lieu dans les corps inférieurs ; ce serait par simple homonymie que le corps céleste recevrait ce nom. »

Après avoir indiqué les réponses que pourraient formuler soit les partisans de l'unité de la forme substantielle, soit les tenants de la gradation de cette même forme, notre auteur conclut en ces termes : « Nous ne touchons ici ces solutions qu'à titre probable car, en un tel sujet, il est fort malaisé de parler d'une façon démonstrative. »

Nous venons d'entendre Jean de Jandun formuler la théorie de la pluralité des formes substantielles avec autant d'ampleur que l'eût pu faire Avicébron lui-même ; pour écarter, d'ailleurs, les objections dressées contre cette théorie, il a fait appel, en les généralisant, aux raisons qu'Henri de Gand invoquait pour mettre en l'homme deux formes substantielles distinctes. Mais à la doctrine d'Avicébron, il donne, nous l'avons vu, un complément que cette doctrine réclamait, bien que le rabbin de Malaga le lui eût refusé. De même que la forme substantielle du genre reçoit la différence spécifique par une nouvelle forme substantielle, de

1. JEAN DE JANDUN, *loc. cit.*, col. 437.

même la forme spécifique reçoit la différence individuelle par une forme substantielle ultime, qui achève l'existence actuelle simplement préparée par les formes précédentes, incapables de subsister en la matière tant que leur hiérarchie n'a pas reçu ce suprême couronnement.

Cette théorie de l'individuation se heurte à diverses objections que notre auteur prend soin d'examiner et de réfuter. Voici la plus embarrassante¹ : Quelle est donc cette forme substantielle qui fait que Socrate est Socrate ? Ce n'est pas l'âme raisonnable, car, par elle, Socrate est seulement homme. Ce n'est pas l'âme sensitive, car elle fait seulement de Socrate un être animé, et ainsi de suite. Quelle est donc la forme individuelle de Socrate ?

« Il faut, dit Jean de Jandun, répondre que, pour les êtres animés, c'est l'âme [qui est cette forme individuelle] ; il serait honteux, en effet, que Socrate n'eût point une âme qui le distinguât des animaux et des autres hommes. — Mais, direz-vous, est-ce l'âme sensitive ou l'âme rationnelle ? — Nous répondrons, avec Aristote et son Commentateur, que c'est l'âme raisonnable. — Mais, par cette âme-là, un homme est simplement homme et non point Socrate. — L'homme est homme par l'âme raisonnable considérée d'une manière absolue, mais Socrate est Socrate par son âme raisonnable à lui. »

Jean de Jandun se trouve ainsi ramené à cette question de la multiplicité des intelligences humaines où l'enseignement de l'Église contredit à l'enseignement des Philosophes ; aussi sa foi chrétienne l'oblige-t-elle à résoudre d'une manière différente, pour les animaux et pour l'homme, l'objection soulevée contre sa théorie.

« Touchant les individus autres que l'homme, ceux qui tiennent pour cette théorie peuvent résoudre l'objection de la façon suivante, qui ne va pas contre la foi : En chaque âme particulier, à la forme spécifique se superpose une forme substantielle particulière [qui contraint la forme substantielle spécifique à devenir] individuelle ; [et cela est possible] car cette forme spécifique est une forme matérielle.

» Mais on n'en pourrait dire autant de l'intelligence. Comme l'intelligence est une forme immatérielle, elle ne saurait être contractée [en individus distincts] par plusieurs formes intellectuelles substantiellement différentes.

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. land.* ; lib. VII, quæst XVII ; éd. cit., coll. 500-501.

» Celui donc qui voudrait résoudre l'objection posée, tout en tenant, selon la foi, que l'intelligence est la forme substantielle de l'homme aurait à dire ceci :

» Les individus [humains] diffèrent les uns des autres par des formes individuelles distinctes les unes des autres ; ces formes sont matérielles et précèdent l'intelligence ; ce sont, par exemple, des âmes végétatives diverses, auxquelles l'intelligence vient s'adjoindre ; grâce à ces formes diverses, l'intelligence devient multiple, en sorte que, par ces formes substantielles, la nature spécifique se trouve contractée en individus ; non pas que, [d'un individu humain à un autre], l'intelligence soit substantiellement différente ; [ce qui diffère substantiellement d'un homme à l'autre], ce sont ces formes qui précèdent l'intelligence et qui sont matérielles. »

Il est à peine besoin de remarquer à quel point cette doctrine s'inspire de la théorie, formulée par Henri de Gand, touchant la dualité des formes substantielles en l'homme ; cette théorie avait, d'ailleurs, reçu, au commencement du xiv^e siècle, l'acquiescement de presque tous les philosophes. Jean de Jandun pense y trouver le moyen de résoudre, en conformité avec la doctrine chrétienne, le problème de l'individuation de l'âme humaine. Il est permis d'observer que sa solution n'échappe pas aux difficultés de la thèse averroïste ; comment, en effet, les diverses intelligences humaines peuvent-elles demeurer distinctes les unes des autres lorsque la mort les a séparées de ces formes matérielles qui les contractaient en individus ?

La théorie de l'individuation proposée par Duns Scot a été soumise, comme le Scotisme tout entier, à deux tendances opposées l'une à l'autre ; elle a été tirée en des sens directement contraires par le conceptualisme et par le réalisme. Le conceptualisme a été amené, avec Ockam, à reprendre la pensée de Roger Bacon et de Pierre Auriol. Le problème de l'individuation ne doit pas être posé ; par le fait même qu'une chose est une chose, elle est un individu. Le réalisme, au contraire, a été conduit à faire du principe d'individuation une forme substantielle spéciale qui achève de mettre la substance en acte. Cette thèse excessive, que ni Jean de Duns Scot ni ses disciples authentiques n'eussent acceptée, c'est un philosophe qui se pique d'une fidélité particulière au Péripatétisme, c'est Jean de Jandun qui la formule ; et c'est la pensée de cet averroïste que maint historien de la Philosophie prendra pour expression authentique du Scotisme.

E. *La matière des cieux.*

En tout ce qui concerne la forme, Jean de Jandun se tient tout près de l'enseignement d'Avicébron, encore qu'il en exagère parfois les tendances. Nous avons vu, par exemple, qu'il n'était pas éloigné d'admettre l'existence de la corporéité, de cette forme substantielle commune à tous les corps, aussi bien au corps céleste qu'aux divers corps sublunaires. Au contraire, il est l'adversaire résolu de la thèse que le rabbin de Malaga soutenait au sujet de la matière ; il ne veut pas qu'il y ait une matière commune au Ciel et au Monde de la génération et de la corruption ; il ne veut même pas que le corps du Ciel soit composé de matière et de forme ; comme Averroès, il veut que ce corps soit un sujet simple. En un précédent chapitre, nous avons rapporté les déclarations favorables à cette opinion qu'il formulait en commentant le *De substantia orbis* ; au présent chapitre, nous l'avons entendu répéter semblables déclarations, en ses *Questions sur la Métaphysique* ; nous pourrions recueillir de sa bouche mainte affirmation de même sens. Bornons-nous à citer une question ¹ où, à l'aide des principes posés par Averroès, il réfute deux théories dont il nomme les auteurs : Celle de « frère Thomas » qui met, en la substance céleste, une matière véritable, bien qu'essentiellement différente de la matière des corps inférieurs, et celle de « Gilles » qui accorde la même matière première aux cieux et aux êtres sublunaires.

F. *L'unité de l'intelligence humaine.*

En cette circonstance, comme en la plupart des cas, Jean de Jandun se range pleinement à l'opinion d'Averroès ; cette opinion lui paraît être, en effet, l'interprétation fidèle de la pensée d'Aristote et l'expression de la vérité philosophique.

Or, la doctrine d'Aristote, dont notre auteur se montre l'inébranlable tenant, se heurte fréquemment à la doctrine chrétienne. En ces conflits, quel sera le parti de Jean de Jandun ?

Voici, par exemple, la grande hérésie Averroïste qui, à l'ensem-

1. *Ioannis de Ianduno In libros Aristotelis de Coelo et Mundo quae extant quæstiones subtilissimæ : quibus nuper consulto a diecimur AVERROIS sermonem de substantia orbis cum eiusdem Ioannis Commentario ac quæstionibus.* Venetiis apud Iuntas. Anno MDLII. *De Coelo et Mundo* lib. I, quæst. XXIII, p. 14, col. d, à p. 16, col. c.

ble des hommes, attribue une intelligence immortelle unique, l'intelligence active. Quelle attitude Jean de Jandun va-t-il prendre à l'égard de cette hérésie ?

Après avoir développé la théorie averroïste de l'intelligence active, il ajoute ¹ :

« Voilà ce que le Commentateur répondrait à cette question. Mais bien que cette opinion soit celle d'Aristote et du Commentateur, bien qu'en outre, cette opinion ne puisse être réfutée par raisons démonstratives, cependant, je réponds autrement : Je dis que l'intelligence n'est pas, en tous les hommes, numériquement une ; je dis qu'elle est différente dans les divers hommes et qu'il y a autant d'intelligences que de corps ; je dis que cette intelligence est une perfection qui donne l'existence à chaque homme. Tout cela, je ne le prouve pas par quelque raison démonstrative, car je ne sache pas que cela soit possible ; si quelqu'un sait le démontrer, je l'en félicite. Cette conclusion, j'affirme tout simplement qu'elle est vraie, et c'est par la foi seule que je tiens pour elle sans éprouver aucun doute.

» Aux raisonnements que l'on objecte contre cette opinion je répondrais brièvement que sont possibles en Dieu toutes les conséquences, réputées impossibles, auxquelles ces raisonnements nous conduisent.

.....

» Le principe, donc, en vertu duquel je tiens la conclusion pour vraie, est aussi celui en vertu duquel je tiens pour véritables toutes les conséquences qui résultent nécessairement de cette conclusion ; et je n'ai pas d'autre raison pour les admettre. Il y a plus : Si, de cette thèse, par la vertu de l'argumentation, quelqu'un venait à déduire des conséquences contradictoires, j'aimerais encore mieux admettre ces conséquences que de renier cette thèse.

» Je crois que quiconque tenterait, d'une autre manière, de délier les raisonnements que l'on peut objecter à cette thèse, par l'insuffisance même de la solution qu'il proposerait, rendrait cette thèse improbable bien plus qu'il ne lui donnerait du soutien. »

De l'attitude que Raymond Lull reprochait aux Averroïstes de prendre, nous avons là, semble-t-il, un saisissant exemple. N'avons-nous pas entendu Jean de Jandun proclamer qu'il tenait pour entièrement assuré par la foi ce que la Philosophie, d'une

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de anima* ; lib. III, quæst. VII ; éd. cit., fol. 66, col. a.

manière irréfutable, lui démontre être faux ? Sa pensée ne se résume-t-elle pas, de la manière la plus formelle et la plus précise, en un *credo quia absurdum* ?

G. *Les rapports du Dogme et de la Philosophie.*
La force infinie de Dieu.

Cette pensée n'est ni si simple ni si déraisonnable.

Des rapports entre le Dogme et la Philosophie, Jean de Jandun a conçu une théorie fort complète et fort logiquement ordonnée ; à cette théorie, il fait, au cours de ses divers ouvrages, de très nombreuses allusions ; si nous voulons bien prendre la peine de recueillir ces diverses allusions, il nous sera facile ensuite, à l'aide de ces fragments épars, de reconstruire le système entier.

Il nous suffira même, pour reconnaître toutes les lignes principales de l'édifice, de lire ce que notre auteur a écrit au sujet d'un seul et même conflit entre la Philosophie et la foi chrétienne.

La Dynamique d'Aristote veut qu'il y ait proportionnalité entre la force qui meut un mobile et la vitesse du mouvement de ce mobile ; le mouvement diurne, dont le premier mobile est mû de toute éternité, étant de vitesse finie, le premier Moteur doit être éternel en durée, mais de force bornée ; telle est la conséquence à laquelle Aristote parvient en sa *Physique* aussi bien qu'en sa *Métaphysique*. Le Commentateur suit, bien entendu, la doctrine du Philosophe. A l'encontre d'une telle doctrine, au contraire, se dresse la foi catholique ; elle ne peut souffrir que l'on assigne des bornes à la force divine, que l'on dise à Dieu : Tu peux mouvoir tel mobile avec telle vitesse, mais tu ne saurais le mouvoir plus vite.

A trois reprises, Jean de Jandun se trouve amené à parler de ce conflit ; écoutons ce qu'il en dit.

Des trois textes que nous voulons citer, voici le premier¹ ; il résume en quelque sorte toute la doctrine dont nous retrouverons mainte autre application.

« A cette question : Dieu est-il infini en force ? nous devons répondre selon la foi et la vérité ; or elles posent que Dieu est infini en force. En cette vie, nous ne pouvons pas avoir de Dieu une connaissance parfaite, encore que des autres êtres séparés de la

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. II, quæst. IV ; éd. cit., coll. 127-128.

matière, il nous soit possible, dans une certaine mesure, de connaître l'essence. C'est seulement en la céleste patrie, où Dieu sera vu face à face, qu'il sera donné à la créature de le connaître parfaitement ; et c'est en cela que consiste la félicité suprême que nous attendons.

» Voilà donc l'opinion qui doit être fermement tenue pour véritable. Mais c'est ce que n'ont pas vu Aristote et le Commentateur, attendu que l'on ne peut, à l'aide de démonstrations tirées de ce que les sens perçoivent, se convaincre que Dieu est infini en force. Ces Philosophes, en effet, ne reçoivent que les démonstrations qui sont tirées des choses perçues par les sens. Au huitième livre des *Physiques*, par exemple, le Commentateur dit : L'épreuve qui manifeste la vérité des raisonnements, c'est l'accord avec ce que les sens perçoivent. Ils ne parlaient donc qu'au point de vue naturel.

» Albert dit également, au premier livre du traité *De generatione* : Que me parlez-vous de miracles lorsque nous dissertons de Physique ? De même, puis-je dire : Alors que nous parlons seulement de choses dont on peut être convaincu par le témoignage des sens, que m'importe une puissance surnaturelle que le sens ne peut saisir ?

» Ainsi Aristote et le Commentateur parlaient seulement au point de vue naturel ; c'est de la sorte, c'est par voie purement naturelle que leurs raisonnements procèdent ; par conséquent, on ne peut, comme le veulent certaines personnes, réfuter ces raisonnements à l'aide de solutions naturelles, mais seulement à l'aide de solutions surnaturelles, parce que la puissance divine peut plus que ne peut la nature.

» Voilà pourquoi j'affirme tout simplement et en toute certitude cette proposition : Dieu est infini en force et, par conséquent, ne peut être parfaitement connu, car il n'est adéquat à aucun effet sensible. En cette question, comme en toutes les autres, j'accorde mon très ferme consentement aux enseignements de la Sainte Ecriture et des docteurs, enseignements qui sont prouvés par les miracles de Dieu. Mais je ne sais pas prouver mon opinion à l'aide d'une démonstration tirée des choses perçues par les sens. J'y crois simplement ; et là sera le mérite ; car si la certitude en était connue par démonstration naturelle, il n'y aurait plus de mérite à la croire ; en effet, les mérites cessent là où la raison fournit une épreuve convaincante. »

Plus loin, après avoir exposé, au sujet de la question qui nous

occupe, la solution péripatéticienne, Jean de Jandun conclut en ces termes ¹ :

« Voilà la détermination à laquelle se sont arrêtés Aristote et le Commentateur, qui parlent au point de vue naturel, et en tant que l'on peut être convaincu par ce que les sens ont perçu.

» Aussi faut-il déterminer d'autre manière la réponse à cette question, si l'on suit la foi et la vérité. Le premier Principe, qui est le Dieu de gloire, est de puissance infinie en ce qui concerne l'intensité de sa force ; pour ce qui est de lui, il peut accroître à l'infini la vitesse du mouvement ; il peut aussi, en ce qui est de lui, mouvoir en un instant ; sa force n'est donc pas bornée à une certaine action déterminée. Cela est absolument véritable et nul ne peut contredire à cette vérité.

» Il est exact qu'Aristote et le Commentateur n'ont pas vu cela. Ils n'ont rien admis, en effet, que ce dont le témoignage des sens nous peut convaincre. Mais cette proposition ne peut être démontrée au point de vue naturel ; on n'en peut être convaincu par ce que les sens perçoivent, car elle est au-dessus de la nature et de son œuvre. Dieu peut faire ce que la nature n'est pas apte à comprendre et à saisir, car son opération se tient à une distance infinie au-dessus de l'opération de la nature. Il nous faut donc tout simplement croire à cette proposition, sans aucune démonstration naturelle ; il nous y faut tenir fermement, car nous en sommes informés par la foi sainte et véritable de l'Église sacrée ; il nous faut accorder respectueusement notre assentiment aux docteurs ; en effet, c'est parce que nous croyons sans posséder de raisons qui soient tirées des choses perçues par les sens, que nous avons du mérite ; car il n'y a aucun effet sensible par lequel on puisse être convaincu de cette vérité. »

De cette dernière assertion, voici maintenant le développement ² :

« Le physicien ne doit rien admettre qui n'apparaisse au sens, ou qui ne puisse être examiné à l'aide de quelques effets manifestes au sens, ou qui ne doive être supposé en vertu de tels effets (*Naturalis philosophus non debet aliquid ponere quod non appareat ad sensum, aut quod non possit ex aliquibus apparentibus ad sensum investigari aut poni*). En effet, ce qui éprouve la vérité des raisonnements, c'est qu'ils s'accordent avec les choses perçues par les sens (*Experimentum sermonum verorum est ut*

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. XII, quæst. XV ; éd. cit., coll. 685-686.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. VIII, quæst. XX ; éd. cit., fol. 125, col. a.

concordent cum rebus sensatis), comme le dit le Commentateur au huitième livre de la *Physique*. Or, à présent, rien n'apparaît à notre sens par quoi nous puissions, d'une manière immédiate ou médiate, être convaincus de l'existence d'un moteur de force infinie et capable de produire un mouvement en un temps nul ; en effet, tout mouvement, toute révolution se fait en un temps déterminé et possède une vitesse déterminée. »

Les thèses de Jean de Jandun sont d'une netteté et d'une fermeté qui ne laissent rien à désirer.

Les propositions qui sollicitent l'adhésion de l'homme sont de deux sortes ; les unes sont d'ordre naturel, les autres d'ordre surnaturel.

Touchant les propositions d'ordre naturel, Jean de Jandun professe un positivisme absolu. Les propositions d'ordre naturel, ce sont celles que formule le *Naturalis philosophus*, le physicien. Or les seuls principes que le physicien ait le droit d'invoquer, ce sont les principes qui sont justifiés, directement ou indirectement, par la connaissance des choses sensibles ; directement, car le physicien peut s'appuyer sur une vérité que le témoignage des sens rend manifeste ; indirectement, car il peut poser des hypothèses que le sens conduit à admettre, ou bien encore développer des raisonnements dont la justesse a pour contrôle la concordance entre leurs conséquences et les perceptions du sens. De toute façon, la connaissance acquise par la perception sensible est, pour les propositions d'ordre naturel, l'unique source de certitude.

Dès lors, la portée de ces propositions ne saurait, en aucun cas, excéder les bornes du domaine où s'exerce la perception sensible. Lorsqu'un physicien déclare qu'une certaine chose n'existe pas, il veut simplement dire qu'aucun effet accessible aux sens n'en manifeste l'existence ; lorsqu'il dit qu'une chose est impossible, il veut seulement affirmer qu'aucun des agents que les sens nous permettent d'étudier ne la saurait produire.

Dès là qu'une proposition ne peut être démontrée à l'aide de principes tirés de la connaissance sensible, elle est inaccessible à la raison de l'homme, du moins en cette vie. Pour admettre ou rejeter cette proposition, l'homme n'a plus d'autre motif que l'enseignement de l'Église. Si la foi aux vérités que l'Église nous révèle est méritoire, c'est précisément parce que ces vérités ne sont pas susceptibles de preuves aptes à convaincre la raison, c'est-à-dire de preuves appuyées sur le témoignage des sens. Il faut cependant, pour que notre foi ne soit pas déraisonnable,

que l'Église justifie son autorité par quelque preuve saisissable à la perception du sens ; cette preuve est donnée par les miracles.

Ainsi les vérités d'ordre naturel sont imposées à notre raison par la Physique, au nom de l'expérience sensible ; les vérités d'ordre surnaturel sont imposées à notre croyance, par la Doctrine catholique, en vertu d'une autorité que les miracles confirment. Entre la Physique et la Doctrine catholique, il ne reste pas la moindre place pour une Métaphysique.

Telles sont les thèses que Jean de Jandun soutient avec une inébranlable fermeté, qu'il invoque toutes les fois que l'occasion s'en présente, qu'il formule toujours dans les mêmes termes, en homme dont la pensée est parfaitement claire et la conviction parfaitement arrêtée.

Voyons comment notre auteur use de ces thèses générales dans les diverses circonstances où le Dogme catholique se trouve en contradiction avec l'enseignement des Philosophes.

H. *La création du Monde.*

Aristote et Averroès nient que Dieu ait pu créer le Monde à partir du néant. « Cependant ¹, nous devons, avec la foi chrétienne, tenir pour absolument vrai que Dieu a produit toutes choses par innovation, à partir du néant, et non pas à partir de quelque sujet préexistant. Mais cette production ne fut point celle de quelque chose que l'on fait, ce ne fut pas un devenir, sinon par homonymie, bien que le terme de cette production fût de même sorte que le terme d'une fabrication naturelle ; cette production est appelée création et émanation simple. Les Philosophes païens ont ignoré ce mode de production ; et cela n'est pas étonnant, car il ne peut pas être connu au moyen des choses sensibles et l'on ne saurait, non plus, en être convaincu à l'aide de quelques raisonnements dont les conséquences concordent avec les choses sensibles. Ces Philosophes, donc, qui ont tiré toutes leurs connaissances de raisonnements dont les conséquences concordent avec ce que le sens a perçu (*Ideo illi qui sumpserunt cognitiones suas ex rationibus concordantibus sensatis*), ces Philosophes, disons-nous, ne sont pas parvenus à la notion de ce mode de fabrication ; d'autant que ce mode est fort rare puisqu'il

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. I, quæst. XXII ; éd. cit., fol. 20, coll. a et b.

n'a eu lieu qu'une seule fois, et qu'un très long temps s'est écoulé depuis lors.

» Mais ceux qui ont eu connaissance de ce mode de production, c'est par une autre voie qu'ils l'ont connu; c'est par l'enseignement autorisé des saints, par des révélations, et autres moyens de ce genre. »

Endépit donc des objections des Philosophes, « le Monde a été produit par innovation ¹, alors qu'auparavant, il n'existait point du tout; mais il n'a pas été produit par un procédé de même nature qu'une génération, qu'une fabrication ou qu'une transmutation quelconque; il a été produit par une création, qui n'est point une génération, sinon par homonymie, et qui est une simple émanation. Ce mode de production est demeuré ignoré de ceux qui, en toutes choses, n'ont ajouté foi qu'au témoignage des sens (*qui ex sensibilibus fidem receperunt de omnibus*). On ne peut pas le démontrer, car il surpasse la nature. Mais il nous est enseigné par la foi et la vérité, et, d'accord avec la croyance des docteurs sacrés, nous devons croire fermement que Dieu a, de rien, créé toutes choses. »

« ... Cette conclusion, dit ailleurs Jean de Jandun ², présuppose l'éternité du Monde et, cette éternité, c'est bien ce que veulent Aristote et son Commentateur. Cependant, selon la foi et la vérité, pour les causes matérielles accidentellement ordonnées, il n'y a nullement progression à l'infini, car la matière n'est pas éternelle; la matière a commencé, non par l'effet d'un mouvement, mais par un autre mode de production, par une émanation simple, à laquelle le nom de mouvement ne peut convenir que par homonymie. Ce mode de production, Aristote ni le Commentateur ne l'ont vu, car les choses perçues par les sens ne nous en peuvent convaincre; il est, en effet, au-dessus de la nature. »

Averroès ³ n'a pas eu tort de tourner en dérision les Motekallemîn et Avicenne, qui voulaient que Dieu eût, de rien, créé le Monde; ces gens, en effet, affirmaient la création du Monde comme une vérité d'ordre naturel. « Il faut noter avec soin que le Commentateur reprend ceux qui tiennent ce langage: De rien, quelque chose peut être fait; et il les reprend avec raison, car cela est impossible suivant les voies de la nature. Il est vrai

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo*, lib. I, quæst. XXIX; éd. cit., fol. 19, col. d.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. II, quæst. VII; éd. cit., col. 145.

3. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. II, quæst. XI; éd. cit., col. 174.

cependant que, de rien, Dieu peut faire et a fait quelque chose ; cela, personne ne le peut nier, mais cela est au-dessus de la nature. »

Averroès a donc fort souvent raison lorsqu'il attaque les théologiens de l'Islam ; mais ses critiques n'ont point d'effet sur la Théologie catholique :

« Sachez ¹ que le Commentateur écrit, au sujet de tout ce qui » vient d'être dit : « Tout cela, ce sont des discours d'apologues, » des propos vulgaires que tiennent les théologiens (*legislatores*) ; » tout cela est fort éloigné de la vérité et étranger à l'intelligence humaine ». De même, au prologue du troisième livre des *Physiques*, il écrit : « Les apologues de notre Religion, que » nous admettons dans les villes, donnent aux esprits des habitants par lesquelles les principes nécessaires se trouvent » rompus ». Le Commentateur parle des apologues de sa Religion, qui est tirée de la loi de Mahomet. Mais s'il entendait parler de notre Religion, il mentirait, car tout, en notre Religion, est vrai et prouvé par les miracles de Dieu, du Créateur glorieux. »

I. La liberté.

Un des conflits les plus directs entre la Philosophie péripatéticienne et la foi a pour sujet la liberté. Pour la Philosophie péripatéticienne bien comprise, il ne peut y avoir action libre ni de la part de Dieu ni de la part de l'homme, car il n'y a pas de contingence. Une chose possible, c'est une chose qui sera nécessairement à un certain moment ; une chose qui ne sera jamais, c'est, tout simplement, une chose impossible. Parler, donc, d'une chose qui pourrait être et qui, cependant, ne sera pas, c'est énoncer un non-sens.

« Mais, direz-vous ², un tel peut être pape avant sa mort, qui, cependant, ne sera pas pape. A cela il faut répondre : S'il ne devient pas pape avant sa mort, c'est qu'il n'a pas possédé la papauté en puissance. Toutefois, selon la foi et la vérité, nous devons dire qu'il y a des choses engendrables, qui peuvent être engendrées et qui ne seront jamais engendrées ; quelqu'un peut vouloir quelque chose qu'il ne voudra pas, peut faire quelque

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo*, lib. II, quæst. II ; éd. cit., fol. 24, col. a.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. I, quæst. XXXIV ; éd. cit., fol. 22, col. b.

chose qu'il ne fera jamais. Cela, nous le devons croire, bien qu'Aristote n'eût pas été en état de le concevoir, car il ne le pouvait démontrer à partir des choses sensibles. Mais ce principe est nôtre, parce qu'il est surnaturel et qu'il est au pouvoir de Dieu qui peut tout. Par là [qu'il ne peut être démontré], nous avons mérite à le croire, car, selon Saint Augustin, le mérite cesse là où la raison humaine fournit une preuve. Ainsi, en la matière première, existent des choses qui sont susceptibles d'être engendrées et qui ne seront jamais engendrées. »

Donc, selon l'enseignement d'Aristote, « rien absolument ne sera contingent ¹. Certains théologiens ajoutent qu'Aristote se contredit lui-même..., car il dit que certaines choses sont contingentes. Ces théologiens prétendent donc qu'Aristote est en contradiction expresse avec lui-même; aussi n'admettent-ils pas que Dieu agisse par nécessité; ils admettent qu'il agit librement, car il peut ne point agir.

» Mais, sauf le respect que je dois à ces personnes, je leur répondrai qu'Aristote n'est point en contradiction avec lui-même; il lui faut admettre, en effet, que tous les êtres sont nécessaires, suivant un certain mode de nécessité; aussi a-t-il admis que toute chose qui sera dans l'avenir adviendra d'une manière nécessaire.

» Toutefois, pour comprendre ce que dit Aristote, il convient de remarquer qu'il y a deux sortes de nécessités.

» Il y a une nécessité continue, qui est en tout temps et en chaque partie du temps. Ainsi Dieu est nécessaire de nécessité continue, car il est en tout temps.

» Il y a une autre nécessité qui est la nécessité discontinue, et celle-ci, à son tour, est de deux espèces.

» L'une d'elles est déterminée à la fois en la nature et pour nous. Si une chose, par exemple, n'existe pas en tout temps, mais seulement durant une partie déterminée du temps, et si nous pouvons prévoir d'avance en quel temps elle existera, cette chose est déterminée à la fois en la nature et pour nous. Ainsi les éclipses futures sont de nécessité discontinue, et cette nécessité est déterminée à la fois en la nature et pour nous; une telle éclipse se produira, en effet, à une époque déterminée, qui peut être également connue d'avance, par nous, d'une manière bien déterminée.

» Il y a une autre nécessité discontinue, qui est déterminée en la nature, mais qui n'est pas déterminée pour nous. L'événement

1. JOANNIS BE JANDUNO *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. XII, quæst. XXII; éd. cit., coll. 715-716.

dont il s'agit arrive bien en une certaine partie déterminée du temps, mais cette époque, nous ne pouvons la connaître d'avance d'une manière déterminée, parce que cet événement est rare et inaccoutumé. Qu'un homme, par exemple, en creusant la terre, trouve un trésor; voilà une chose qui est nécessaire de nécessité discontinue, déterminée en la nature, bien qu'indéterminée pour nous.

» Venons maintenant à la question... Aristote, dirons-nous, affirmerait que toutes choses sont nécessaires de l'une ou de l'autre de ces trois manières; soit de nécessité continue; soit de nécessité discontinue, déterminée à la fois en la nature et pour nous, comme les éclipses et les levers du Soleil et des étoiles; soit, enfin, de nécessité discontinue, déterminée en la nature, mais indéterminée pour nous.

» Ce qui arrive de cette dernière manière arrivera nécessairement, et c'est pourquoi cela est possible; sinon, des contradictoires existeraient en la même chose et au même instant, ce qui va contre le premier des axiomes: Une même chose ne peut pas, à la fois, être et ne pas être. Cela arrive donc par une nécessité qui n'est pas un effet de la violence, qui n'est pas une nécessité continue, mais bien une nécessité discontinue par laquelle cela est déterminé en la nature, mais indéterminé pour nous; cette nécessité découle de l'impossibilité des contradictoires. On nomme contingentes ces choses qui sont [déterminées en la nature, mais] indéterminées pour nous. »

C'est bien là, semble-t-il, la seule notion de contingence que le Péripatétisme puisse admettre; la contingence est un simple caractère illusoire, dont nous marquons les événements qui arriveront nécessairement, lorsque nous sommes incapables de les prévoir avec certitude; si nous prétendions y voir une réalité, une possibilité simultanée d'être et de ne pas être, nous admettrions une pure contradiction. Nous avons entendu, déjà, Guido Bonatti, désireux de justifier les prédictions de l'Astrologie, exposer cette théorie péripatéticienne de la contingence; mais si clairs que fussent ses développements, ceux de Jean de Jandun les surpassent encore en précision.

« Voilà, poursuit notre auteur, ce que dirait Aristote. Mais nous, selon la foi et la vérité, nous devons croire le contraire, car Dieu a fait librement toutes choses, et cela de telle manière qu'il pouvait faire chaque chose ou ne pas la faire; de même, telle chose qui est possible ne sera jamais. Mais cela, Aristote, en suivant ses principes, ne l'a pas vu, car cela ne peut être démontré à par-

tir des choses sensibles. Cela, nous le tenons pour vrai, en respectueuse communauté de sentiments avec les saints docteurs de l'Église sacrée, parce que nous en sommes informés par la foi et la vérité. »

J. *La perpétuité du Monde.*

Ce qui peut être, c'est, pour Aristote, ce qui sera nécessairement à une certaine époque ; ce qui ne sera jamais, est tout simplement impossible ; une chose qui ne sera jamais détruite, c'est une chose indestructible ; l'éternel et le nécessaire se confondent. Prétendre, donc, que Dieu a créé un Monde susceptible d'être détruit et qu'il peut cependant, s'il le veut, lui maintenir une existence qui n'aura pas de fin, c'est formuler un non-sens. « Mais ce jugement ne vaut point ¹ contre la puissance divine et la foi ; Dieu peut faire quelque chose que, cependant, il ne fera jamais ; il peut donc faire qu'un être susceptible de génération et de corruption demeure perpétuellement. Mais cela est au-dessus de la nature, en sorte que cela ne peut être démontré à partir des choses sensibles ; et si cela pouvait être démontré, nous n'aurions plus de mérite à le croire. La puissance divine fait donc plus que notre intelligence ne saurait comprendre. »

« Qui tient ² pour les principes de la vérité et de la foi doit dire ceci : Une chose qui est, de soi, corruptible, peut être perpétuée par autrui, savoir par Dieu. On n'en peut pas être convaincu à l'aide de ce qui a été perçu par les sens ; aussi Aristote n'a-t-il pu le comprendre, car il se fiait seulement aux choses dont on peut être convaincu au moyen de ce que les sens ont perçu ; et il en était de même du Commentateur. »

K. *La spiritualité et l'immortalité de l'âme.*

L'âme humaine a commencé d'être ; elle n'est pas éternelle dans le passé ; partant, elle n'est pas nécessaire, elle peut être détruite ; mais dire qu'elle peut être détruite, c'est dire qu'elle le sera nécessairement quelque jour ; l'immortalité de l'âme est donc, pour tout péripatéticien, un dogme inadmissible.

« Telle a été ³, en effet, la doctrine d'Aristote et, surtout, celle

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de Cælo et Mundo*, lib. I, quæst. XXXIII ; éd. cit., fol. 21, col. c.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. I, quæst. XXXV ; éd. cit., fol. 22, col. d.

3. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de anima*, lib. III, quæst. V ; éd. cit., fol. 60, coll. a et b. — Cf. *Quæstiones in libros Metaphysicæ*, lib. XII, quæst. IV ; éd. cit., col. 648.

du Commentateur ; cela, je ne le révoque pas en doute. Toutefois, je réponds, et je déclare fermement que l'on doit répondre autrement :

» L'âme intellectuelle est la forme substantielle qui donne l'existence au corps humain, et elle est unie à ce corps suivant l'existence même.

» L'existence de cette forme substantielle a un commencement ; non pas qu'elle commence par l'effet de quelque agent particulier qui la tirerait de la puissance de la matière ; elle tient son commencement de l'Agent universel qui est la cause de toute existence, c'est-à-dire du Dieu suprême ; Dieu la produit sans mouvement ni transmutation, sans aucun sujet préexistant, de la même façon qu'il a créé toutes les autres choses.

» Par la vertu divine, cette substance sera perpétuée dans l'avenir, bien que, de soi, elle soit susceptible d'être anéantie.

» Je dis aussi et je tiens fermement pour vrai que cette substance possède certaines vertus naturelles, qui ne sont pas les activités de certains organes corporels, mais qui ont leur fondement immédiat en l'essence même de l'âme ; ces vertus sont l'intelligence en puissance, l'intelligence en acte et la volonté. Ces vertus sont élevées au-dessus de la matière ; elles surpassent en excellence la capacité de la matière corporelle, elles sont transcendantes aux facultés de cette matière, et cela en raison de la substance même de l'âme ; elles sont, en effet, conséquences de cette substance qui ne peut être totalement enfermée en la matière ; bien donc que cette substance soit en la matière, elle garde une certaine action à laquelle la matière corporelle ne participe pas.

» Après la mort, cette substance peut pâtir par l'effet du feu corporel ; elle peut, sur l'ordre du Dieu créateur, être de nouveau réunie à son corps.

» Selon notre foi, toutes les propriétés qui viennent d'être attribuées à cette âme sont véritables, simplement et absolument. Mais de ces propositions, je n'entends point apporter ici de démonstration, et il n'est pas, que je sache, possible de les démontrer. Je pense qu'il les faut croire d'une foi toute simple, et qu'il faut croire de même une multitude de vérités, sans aucune raison démonstrative, sur la seule autorité de la Sainte Écriture prouvée par les miracles divins. En les recevant ainsi, nous acquerrons des mérites ; car les Docteurs enseignent que la foi n'est pas méritoire là où la raison humaine fournit une preuve.

» Quant aux raisonnements des Philosophes, qui semblent contredire à cette doctrine, il les faut délier suivant les prémisses qui viennent d'être posées...

» Si, d'ailleurs, au premier aspect, quelque chose paraissait insuffisant en la solution de ces raisons, il n'en faudrait pas être troublé; il est certain, en effet, que l'autorité divine nous doit inspirer une confiance beaucoup plus grande que n'importe quel raisonnement d'invention humaine; de même que l'autorité d'un seul philosophe l'emporte sur quelque faible raisonnement proposé par un enfant. »

« Aristote ¹, il est vrai, et le Commentateur ont dit ce qui vient d'être rapporté; et selon les principes qui correspondent aux choses perçues par les sens, ils n'eussent pu faire une autre supposition (*Quamvis Aristoteles et Commentator sic dicerent, et non possent aliud ponere secundum principia correspondentia rebus sensatis*). Cependant, moi, je réponds autrement; je dis que l'âme intellectuelle de l'homme est la forme qui communique son existence au corps humain; je dis qu'elle est absolument indivisible; qu'elle n'est étendue ni par elle-même ni par accident: je dis qu'elle donne la perfection au corps humain tout entier et à chacune de ses parties, sans aucune autre forme substantielle inhérente à la matière. Cette âme intellectuelle a été innovée; elle a commencé d'être après qu'elle n'était pas; elle a été innovée non par génération, mais par création à partir du néant. Dans l'avenir, elle sera perpétuée par la vertu divine. Toutes ces propositions que formulent les catholiques fidèles, je déclare qu'elles sont vraies tout simplement et sans aucun doute; mais je ne sais pas les démontrer; je félicite ceux qui savent les démontrer; mais, pour moi, c'est par la foi seule que je les soutiens et confesse.

» Je résous par la même méthode la raison que l'on objecte. Bien que toute forme inhérente à la matière soit corruptible, je dis cependant que Dieu peut la perpétuer et la préserver éternellement de toute corruption. Par quel procédé, je l'ignore, mais Dieu le sait. »

Arrière donc toute tentative de conciliation entre l'enseignement des Philosophes et la doctrine de l'Église catholique. En toutes choses, les Philosophes se sont contentés d'affirmer ce qui se pouvait tirer de la connaissance sensible. En ce qu'ils ont dit, rien ne peut nous apprendre ce qu'il a plu à la toute-puissance de Dieu de faire ou de ne pas faire.

« Je dis ² et j'affirme sans aucune hésitation que l'âme intel-

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros de anima*, lib. III, quæst. XII; éd. cit., fol. 71, col. b.

2. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, lib. III, quæst. XXIX; éd. cit., fol. 94, col. b.

lectuelle de l'homme n'est pas éternelle dans le passé; elle a commencé d'être; elle a été innovée; elle n'a pas été produite, par voie de génération, par quelque agent particulier; elle a été créée par Dieu lui-même, créateur de toutes choses; et cependant, par la volonté de Dieu, elle durera éternellement dans l'avenir; par cette volonté de Dieu, elle sera un jour réunie à un corps qui sera numériquement le même que celui où elle a déjà été.

» Mais toutes ces vérités, je ne prétends point les démontrer, ni faire voir qu'elles s'accordent soit avec les paroles, soit avec les principes des philosophes païens; je ne crois pas, d'ailleurs, que cela soit possible. J'estime qu'il vaut mieux dire qu'ils se sont trompés que de leur imposer faussement une opinion, alors qu'ils ont conçu le contraire de cette opinion; le mensonge, en effet, est, par soi, chose coupable, et nous devons le fuir, comme dit Aristote au quatrième livre de l'*Ethique*.

» Ces conclusions, donc, c'est en vertu de la foi seule que j'en affirme tout simplement la vérité; je crois, en effet, que la puissance de Dieu peut tout faire. A l'aide de ce même principe, je répondrais à toutes les raisons d'où l'on tire argument contre ces vérités; j'accorde, en effet, que toutes les conséquences qui en découlent nécessairement sont possibles à l'égard de la toute puissance divine. Si quelqu'un sait démontrer ces vérités et les mettre d'accord avec les principes des Philosophes, qu'il se réjouisse de son habileté; je ne lui porte pas envie, mais je déclare qu'il surpasse ce dont je suis capable. »

L. *Théologiens et Artistes.*

Avant Jean de Jandun, nous l'avons dit, presque tous ceux qui avaient, au sein de l'Université de Paris, dirigé le progrès de la pensée étaient des théologiens; avec Jean de Jandun, nous voyons, pour la première fois, les artistes s'élever au rang de chefs intellectuels; et lorsque le temps marquera le milieu du XIV^e siècle, nous verrons les enseignements que donne la Faculté des Arts semer à profusion, en des œuvres vraiment géniales, les idées où réside le germe des sciences futures, tandis que la Faculté de Théologie ne produira plus un seul livre de philosophie qui mérite d'être lu.

Ce changement n'est pas un simple déplacement d'influence, un simple transfert de prééminence d'une Faculté à une autre Faculté; il est beaucoup plus que cela; il manifeste que l'atten-

tion des doctes a changé de direction, que la Philosophie a changé d'objet.

Jusqu'alors, la Philosophie dont on disputait dans les Écoles s'attaquait de préférence aux problèmes auxquelles la Théologie s'intéressait de son côté; sur les vérités que la sagesse divine a révélées, elle souhaitait de projeter un surcroît de lumière emprunté à la sagesse humaine. Ses longs et stériles efforts l'ont enfin amené à reconnaître que cette espérance n'était qu'une trompeuse ambition. Bien loin de pouvoir rendre plus claires et plus certaines les propositions que l'Église enseigne, la science des Philosophes ne peut que les obscurcir et les ébranler. Ces propositions, en effet, sont extérieures au domaine que les méthodes de la science humaine permettent d'explorer. Tirés de l'enseignement des sens, les principes de la Philosophie ne peuvent donner de conclusions certaines, à moins qu'on ne les applique aux choses qui tombent sous les sens, aux propriétés des corps célestes et sublunaires. Que le théologien se contente donc d'expliquer, à l'aide de l'Écriture et des Pères, ce que l'Église enseigne; qu'il ne recherche plus, en la Philosophie, une auxiliaire qui le trahirait. Que l'artiste, au contraire, demande à cette Philosophie de diriger ses études de Physique et d'Astronomie; c'est la besogne à laquelle elle est propre.

Que la Philosophie soit désormais, pour le théologien, une source de discussions stériles et dangereuses; qu'elle trouve, au contraire, dans les études de l'artiste, l'occasion de prouver sa fécondité; sont-ce là pensées coutumières à l'esprit de Jean de Jandun? On n'en saurait douter, croyons-nous, lorsqu'on lit le traité, d'une si élégante latinité, qu'il composa à Senlis, en 1323, à la louange de Paris, *De laudibus Parisius*¹.

Dans ce Paris dont il veut chanter les merveilles, ce qui retient, en premier lieu, l'attention de Jean de Jandun, c'est la Faculté des Arts, c'est sa Faculté². Et quels termes d'une admiration émue il trouve pour parler de cette « rue dite du Fouarre » où l'on enseigne les sept arts libéraux, et où, « de plus, la clarté très agréable de toute lumière philosophique, répandant les rayons de la pure vérité, illumine les âmes capables de la recevoir...! N'est-ce pas dans cette rue que sont démontrés les

1. JOANNIS DE JANDUNO *Tractatus de laudibus Parisius (Paris et ses historiens au XIV^e et XV^e siècles. Documents et écrits originaux recueillis et commentés par LE ROUX DE LINGY et L. M. TISSERAND. Paris, 1867, pp. 31-79).*

2. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, Pars I, cap. I : De laude Studii parisiensis, primo quantum ad facultatem philosophie seu artium; éd. cit., pp. 34-37.

résultats certains d'une philosophie infallible et d'une science mathématique incontestable (*nonne dogmatizatur in vico philosophiæ infallibilis et incontradicibilis doctrinæ mathematicæ certitudo*), qui indique les merveilleuses propriétés des nombres et des figures, soit considérés en eux-mêmes, soit concretisés (*contractorum*) par les grandeurs des corps célestes, par les sons harmoniques ou par les rayons visuels.

» O Dieu très glorieux, quelle idée vous nous avez donnée de votre amour pour les hommes, en leur fournissant les moyens de connaître les périodes fixées par vous aux mouvements célestes, les distances des centres, la grandeur des mondes, la situation des pôles, les vertus des Signes, l'ordre et les rangs des planètes ! »

Après qu'il a célébré, avec ce religieux respect, les sciences qu'enseigne la Faculté des Arts, Jean de Jandun chante l'« Éloge des théologiens »¹. Piquant éloge, qu'accompagne en sourdine le rire à peine contenu d'une verve moqueuse. On souffrirait d'omettre une seule ligne de ce chef-d'œuvre d'ironie :

« Dans la très paisible rue nommée de Sorbonne, comme aussi dans nombre de maisons religieuses, on peut admirer des pères vénérables, des seigneurs, et, pour ainsi dire, des satrapes célestes et divins ; ils sont parvenus heureusement au faite de la perfection humaine, autant que le peut faire l'intelligence unie à la grandeur ; ils élucident solennellement les textes sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, par des exercices fréquents de lecture et de discussion ; par leurs éloquents prédications souvent renouvelées, ils s'efforcent d'enraciner dans les cœurs les vérités salutaires de la loi divine, qu'ils réalisent en eux-mêmes par leurs saintes œuvres. O grandeur insondable de la toute puissance divine ! Combien de savants lecteurs des *Sentences*, voulant examiner les choses invisibles à la lumière de celles que vous avez rendues visibles, se fatiguent par leurs travaux, maigrissent dans les veilles et sont rongés par de continuels soucis ! Tantôt ils redressent les écarts des philosophes païens ; tantôt ils en écrasent les erreurs ; tantôt, enfin, ils revendiquent, comme il convient, pour la défense de la foi catholique, les vérités découvertes par les païens, grâce à la lumière naturelle, vérités qui étaient, pour ainsi parler, entre les mains de détenteurs illégitimes.

» Cependant, bien que tous ces hommes, qui font profession de rechercher ardemment la vérité, passent pour tendre vers une

1. JOANNIS DE JANDUNO *Op. laud.*, Pars I, cap. II : De laudibus theologorum ; éd. cit., pp. 38-41.

fin unique et suprême, savoir la connaissance et l'amour de la Souveraine Trinité, il leur arrive souvent (ce qui ne laisse pas d'étonner les gens un peu simples) de soutenir sur les mêmes conclusions des opinions opposées. N'en voit-on pas quelques-uns affirmer que toute la substance de l'homme est contenue dans une seule forme substantielle douée de plusieurs vertus, tandis que d'autres démontrent, au contraire, que l'âme sensitive et l'âme intellectuelle se distinguent, en l'homme, par une diversité essentielle et substantielle. Quelques-uns assurent que les divers individus d'une même espèce ultime participent d'une certaine réalité qui est une et identique pour tous ; d'autres, au contraire, le nient absolument. Plusieurs d'entre eux assurent que toutes les puissances cognitives de l'âme sont tellement passives qu'elles n'agissent ni en elles-mêmes ni dans leurs objets ou sujets ; d'autres, au contraire, avec non moins d'évidence, pensent convaincre leurs auditeurs que, du moins, ces puissances créent et produisent elles-mêmes leurs actes indirects, suivant la détermination ou disposition des objets.

» C'est dans ces questions et d'autres semblables que ces hommes spéculatifs, dont le regard n'est pas obscurci par le nuage des passions terrestres, livrent des combats intellectuels pour la découverte de la vérité. L'un objecte, l'autre résout l'objection ; le premier réplique, le second réfute. Et, pour me résumer en quelques mots, tout ce que, dans la discussion de ces problèmes, l'un s'efforce d'animer et de fortifier d'une main puissante, l'autre, le bras levé, s'étudie à le renverser ou à l'ébranler, sauf à confesser d'abord pleinement et de toute manière son attachement sincère et inviolable à l'intégrité des articles de foi.

» Quelle utilité, quel avantage la religion catholique tire-t-elle de cet exercice ? Dieu le sait, et ces hommes eux-mêmes s'empresseront de le faire connaître à celui qui demandera, non par moquerie, mais pour son instruction, dans un lieu et en un temps convenables, la raison de ce mode de procéder. »

Érasme sera plus amer, Vivès plus violent, Rabelais plus grossier ; aucun d'eux ne plantera avec autant de sûreté un dard aussi aigu ; aucun d'eux ne fera une blessure si profonde ni si dangereuse.

Frappée de pareils traits, la Métaphysique qu'avait engendrée l'union du Péripatétisme avec le Dogme chrétien ne saurait vivre plus longtemps à l'Université de Paris. Nous allons l'y voir mourir.

PIERRE DUHEM.

CHAPITRE VIII

GUILLAUME D'OCKAM ET L'OCCAMISME

I

GUILLAUME D'OCKAM.

DE LA DATE DE QUELQUES-UNS DE SES OUVRAGES

Les tendances qui semblent avoir vraiment sollicité l'esprit du Docteur Subtil ont été très fortement détournées de leur cours par ceux auxquels on donne habituellement le titre de Scotistes. Peut-être trouverons-nous plus de fidélité aux directions de Duns Scot en celui que l'on regarde le plus souvent comme l'ardent adversaire du Scotisme, en Guillaume d'Ockam.

Jusqu'au jour où éclatèrent ses démêlés, demeurés célèbres, avec le pape Jean XXII, Guillaume d'Ockam a mené une vie ¹ qui nous demeure profondément inconnue. Nous savons seulement qu'il était né à Ockam, village du comté de Surrey, qu'il était franciscain et qu'il enseignait à Paris; la tradition ajoute qu'il avait, auparavant, lu les *Sentences* à Oxford.

Avant de composer ses écrits de polémique antipapiste, qui sont demeurés célèbres, Ockam avait composé nombre d'ouvrages où l'orthodoxie la plus sévère ne trouve rien à reprendre. Parmi ces ouvrages, il en est de pure Théologie; d'autres, qui sont les plus connus, sont consacrés à la Logique; enfin, pour connaître les opinions que notre auteur professait en Physique et en Métaphysique, nous en pourrons lire cinq qui sont d'une importance extrême: Les questions sur les quatre livres des *Sentences*, les *Quodlibeta*, le *Tractatus de successivis*, les *Quæstiones in librum Physicorum* et les *Summulæ in libros Physicorum*.

1. Sur la vie de Guillaume d'Ockam, voir l'article: *Ockham or Occam, William*, inséré par R. L. POOLE dans le *Dictionary of National Biography* edited by SIDNEY LEE, vol. XLI, pp. 357-362, London, 1895.

Les questions sur les *Sentences*, composées par Guillaume d'Ockam, combattent certaines opinions de Pierre Auriol; pour exposer ces opinions, Ockam emprunte textuellement de longs passages à la seconde rédaction de l'écrit qu'Auriol a composé sur le premier livre des *Sentences*¹. Or M. Noël Valois a fort bien montré² que cette seconde rédaction datait de 1318 ou, au plus tard, de 1319. Il faut donc placer vers 1320, au plus tôt, la rédaction, par Guillaume d'Ockam, de ses *Quæstiones super libros Sententiarum*³.

D'autre part, une des plus anciennes éditions⁴ des *Quodlibeta*

1. PIERRE DUHEM, *Dominique Soto et la Scolastique parisienne*, XII (*Etudes sur Léonard de Vinci*, 3^e série, pp. 341-342).

2. NOËL VALOIS, *Pierre Auriol, frère mineur* (*Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, 1906, p. 485 et p. 500).

3. Une édition du *Scriptum super primum librum Sententiarum* fut donnée en 1483; elle ne porte ni le nom de l'imprimeur, ni l'indication du lieu d'édition; mais il a été établi qu'elle avait été imprimée à Essling par Conrad Fyner.

La première édition complète est la suivante, dont nous nous servons :

Tabule ad diversas hujus operis Magistri GUILHELMI DE OCKAM super quatuor libros sententiarum annotationes et ad centilogii theologici ejusdem conclusiones facile reperiendas apprime conducibiles.

Au verso, lettre dédicatoire de Jodocus Badius Ascensius à Johannes Trite-mius abbas Spanhemensis, datée : Lugduni, ad sextum idus novembrias anni hujus MCCCCXCV.

Au commencement des *Quæstiones in libros Sententiarum* : *Argutissimi atque ingeniosissimi tam philosophicarum quam theologiarum difficultatum disquisitoris Magistri GUILHELMI DE OCKAM Anglici : super quatuor libros sententiarum subtilissime questiones earundemque decisiones cum quantis maximis fieri potuit labore atque solertia correcte : divino, ut precor, auspicio inchoantur.*

Colophon de cet ouvrage : *Hec sunt que M. Guilielmus de Ockam super quatuor sententiarum libros scripta reliquit : inter que si qua offendantur discrepantia : danda est venia auctori : qui (veluti profitetur) in diversis locis nunc recitat nunc insequitur opiniones. Porro impressori etiam gratie sunt referende qui ea tam fideliter et tam terse : ad optimi maximi salvatoris nostri laudem et studiosorum commoditatem multiplicavit.*

Impressum est autem hoc opus Lugduni per M. Johannem Trechsel Alemannum : virum hujus artis solertissimum. Anno domini nostri MCCCCXCV. Die vero decima mensis novembris. Laus omnipotenti Deo.

Le *Centilogium theologicum*, qui vient ensuite, est suivi de ce colophon :

Finis centilogii theologici M. Guilhelmi de Ockam diligenter impressi per M. Johannem Trechsel alemannum. Lugduni. Anno domini MCCCCXCV, die vero nono novembris.

4. *Quodlibeta* (sic) *septem una cum tractatu de sacramento altaris Venerabilis inceptoris fratris GUILHELMI DE OCKAM anglici, sacre theologie magistri, de ordine fratrum minorum.* Colophon des *Quodlibeta* : *Expliciunt quodlibeta septem venerabilis inceptoris magistri wilhelmi de Ockam anglici, veritatum speculatoris acerrimi, fratris ordinis minorum post ejus lecturam oxoniensem (super sententias) edita. Impressa Argentine Anno domini Mccccxcj. Finita post Epiphanie (sic) domini. — Colophon du *Tractatus de Sacramento altaris* : *Explicit tractatus gloriosus de corpore christi et in primis de puncti lineæ superficiei corporis quantitatis qualitatis et substantie distinctione. Venerabilis inceptoris magistri Vuilhelmi de Ockam anglici. Veritatis indagatoris profundissimi sacre theologie professoris doctissimi, de ordine fratrum mino-**

septem et du *Tractatus de Sacramento altaris* nous apprend que ces deux derniers ouvrages sont postérieurs aux *Questions sur les Sentences* et que ces dernières avaient été discutées à Oxford ; elles sont donc l'éveil de la pensée philosophique de Guillaume d'Ockam ; mais cette pensée s'y montre déjà singulièrement ferme et lucide.

Les *Quodlibets* d'Ockam sont au nombre de sept. Postérieurs aux *Questions sur les Sentences*, qui avaient été rédigées à Oxford, ils n'ont pu commencer d'être discutés avant 1320. Si, comme Henri de Gand, Ockam avait soutenu, en moyenne, une discussion quodlibétique par an, la dernière de ces discussions aurait eu lieu, au plus tôt, en l'an 1327. A ce moment, la polémique entre le fougueux franciscain et Jean XXII était pleinement engagée ; les *Super potestate summi pontificis octo quæstionum decisiones* avaient été publiées depuis un an. Cette polémique était tout près du moment où elle allait déterminer la rupture entre Ockam et le Saint-Siège. Dans une bulle datée du 6 juin 1328, Jean XXII reprochait au fougueux franciscain les erreurs et les hérésies qu'il avait publiées ; mais déjà, dès le 25 mai, Guillaume d'Ockam, Michel de Césène et Buonagrazia de Bologne s'étaient enfuis d'Avignon et avaient cherché refuge auprès de Louis de Bavière ; il est donc probable qu'en 1327, Guillaume soutenait des querelles qui n'avaient plus rien de commun avec de paisibles discussions quodlibétiques.

Peut-être les *Quodlibets* avaient-ils pris fin un peu plus tôt ; les discussions quodlibétiques avaient lieu chaque année, pendant l'Avent et pendant le Carême ; Ockam avait donc pu, parfois, en soutenir deux par an ; entre leur achèvement et le départ pour la cour de Louis de Bavière, un certain temps avait pu s'écouler, durant lequel l'esprit de notre auteur n'était assurément pas demeuré inactif ; c'est pendant ce temps qu'il aurait rédigé ses *Questions sur le livre des Physiques*.

Questiones magistri GUGLEMI DE OKAM super librum phisicorum est le titre qu'un texte manuscrit, conservé à la Bibliothèque Nationale ¹, donne à une suite de cent-cinquante-deux questions

rum post lecturam oxoniensem, catholice editus. Impressus Argentine anno domini Mccccxcj. Finitus post festum Epiphanie domini.

La première édition de ces mêmes ouvrages fut donnée en 1487, à Paris, par Pierre le Rouge (Petrus Rubeus).

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. n° 1139. Fol. 1, col. a, inc. : Circamateriam de conceptu queritur primo ultrum conceptus sit aliquid fictum habens tantum esse objectivum in anima. — Fol. XXVI, col. a, des. : Ad argumentum principale dico quod illud est verum in motu

qui discutent un grand nombre de sujets relatifs à la Physique, mais aussi nombres de problèmes de Logique et de Métaphysique. Ces *Questiones* sont entièrement distinctes des *Summulæ in libros Physicorum* dont nous parlerons plus loin, encore que ces deux ouvrages, lorsqu'ils traitent d'une même matière, professent la même doctrine.

Or les *Questions sur le livre des Physiques* sont postérieures aux *Quolibets* ou, tout au moins, à la plupart d'entre eux. A plusieurs reprises, en effet, elles renvoient aux *Quolibets* le lecteur désireux de nouveaux éclaircissements. La septième question sur la *Physique* renvoie à la treizième question du cinquième *Quolibet*¹. La trente et unième question sur la *Physique* invoque la neuvième question du deuxième *Quolibet*². Enfin, la cent vingt et unième question sur la *Physique* cite (si nous avons bien lu le texte presque indéchiffrable) la huitième question du sixième *Quolibet*³.

Ces *Questions sur la Physique*, postérieures aux *Quolibets*, et donc à l'*Écrit sur les Sentences*, ajouteront souvent de nouvelles précisions aux renseignements que nous auront fournis ces deux derniers ouvrages ; c'est ce qui aura lieu, notamment, pour le problème des universaux.

II

OCKAM ET LE PROBLÈME DES UNIVERSAUX

Dans son écrit sur les *Sentences*, Ockam aborde le problème des universaux et de l'individuation ; c'est, pour lui, l'occasion de dire quelle fut la véritable opinion de Duns Scot en ces matières, de montrer comment nombre de Scotistes interprétaient à faux la pensée du Maître, de définir enfin quelle est sa propre thèse.

locali sed non in aliis motibus. Au fol. XXVI, col. b, commence la table des questions ; cette table a omis la trente-deuxième question, la soixante-neuvième et la cent quarante-deuxième ; en outre, elle a interverti la quarante-huitième et la quarante-neuvième. — Au fol. XXVI, col. d, la table des questions est terminée par cette formule : *Expliciunt questiones magistri GUGLELMI DE OKAM super librum phisicorum. Deo gratias. Amen.*

1. *Questiones GUGLELMI DE OKAM Super librum phisicorum* ; quæst. VII : Utrum conceptus proprius singularis sit cognitio propria ; ms. cit., fol. 2, col. b.

2. GUGLELMI DE OKAM *Op. laud.* ; quæst. XXXI : Utrum eadem alteratio numero per naturam potest redive ; ms. cit., fol. 7, col. c.

3. GUGLELMI DE OKAM *Op. laud.* ; quæst. CXXI : Utrum rectitudo et curvitas important res distinctas a rebus naturalibus ; fol. 20, col. c.

La première question ¹ que Guillaume pose et résout à ce sujet est la suivante :

« Lorsqu'on emploie un terme universel et univoque, ce qui est immédiatement et directement désigné par ce terme est-il une chose véritable, qui existe hors de l'âme, qui soit intrinsèque et essentielle aux objets auxquels ce terme s'applique d'une manière commune et univoque, et qui, en même temps, soit réellement distincte de ces objets ? »

Guillaume expose, d'abord, l'avis des réalistes platoniciens qui répondent affirmativement.

« Au sujet de cette question, il est, dit-il, une opinion qui affirme ceci : Tout universel univoque est une certaine chose qui existe réellement hors de l'âme, qui existe en chacun des objets singuliers, qui fait partie de l'essence de chacun des objets singuliers, et qui est réellement distincte, à la fois, de chacun de ces objets singuliers et de tout autre universel. Selon cette opinion, l'homme universel est une véritable chose, extérieure à l'âme, qui existe réellement en chaque homme, qui est réellement distincte de chaque homme, et qui, en même temps, est réellement distincte de l'animal universel, de la substance universelle, de toutes les espèces et de tous les genres subordonnés ou non les uns aux autres.

» Ainsi, selon cette opinion, autant il y a de notions universelles qui peuvent être attribuées directement à un objet singulier, autant il y a en cet objet de choses réellement distinctes, dont chacune se distingue réellement, à la fois, et de cet objet singulier, et de toutes les autres [choses universelles qui sont en lui] ; aucune de ces choses-là ne subit, en elle-même, de subdivision, lorsque les objets individuels de même espèce en lesquels elles subsistent viennent à se multiplier. »

En cette opinion, nous reconnaissons le réalisme d'Avicébron ; Ockam la juge avec une impitoyable sévérité : « Cette opinion est tout simplement fausse et absurde. »

Il passe alors à l'examen de cette seconde question ² :

« L'universel univoque est-il, hors de l'âme, une chose véritable, réellement distincte de l'individu, mais existant dans l'individu, et réellement diversifiée et multipliée [dans les divers individus ?] »

1. GUILHELMI DE OCKAM *Super quatuor libros Sententiarum annotationes* ; lib. II, dist. II, quæst. IV.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Lib. II, Dist. II, quæst. V.

« Touchant cette question, dit-il, il existe une opinion que certaines personnes imposent au Docteur Subtil, tandis que d'autres lui imposaient l'opinion qui a été exposée et réfutée en la question précédente. Voici cette opinion :

» L'universel est une chose qui existe hors de l'âme ; cette chose est réellement distincte d'une certaine différence qui la contracte ; mais, par cette différence qui la contracte, elle est diversifiée et multipliée.

» Mais cette opinion paraît, tout simplement, être fausse... Aussi, je réponds à la question posée, qu'il n'y a pas, en l'individu, une certaine nature universelle réellement distincte de la différence qui la contracte [en individus.] »

En réfutant cette doctrine professée par des Scotistes tels qu'Antonio d'Andrès, Ockam a eu bien soin de marquer qu'elle était gratuitement attribuée par eux à leur commun Maître.

Il passe maintenant à l'examen d'une troisième question relative aux universaux¹ :

« Ce qui est universel et univoque est-il réellement hors de l'âme, est-il, par la nature même des choses, distinct de l'individu, bien que cette distinction ne soit pas réelle ?... »

» On répond à cette question que dans la chose, et hors de notre âme, il y a la nature ; qu'en réalité, cette nature ne fait qu'une seule et même chose avec ce qui la contracte en un individu déterminé, mais qu'elle en est, cependant, distincte formellement ; de soi, cette nature n'est ni universelle ni particulière ; en la chose, elle est incomplètement universelle ; c'est seulement selon la manière d'être qu'elle a en l'intelligence, que cette nature est complètement universelle.

» Cette opinion est, je crois, celle du Docteur Subtil qui, par la subtilité de son jugement, l'emportait sur tout autre ; aussi, je la veux présenter ici distinctement et complètement, tandis qu'il l'a proposée en divers endroits et d'une manière fragmentaire ; je ne changerai rien aux expressions qu'il emploie en divers lieux. »

Ockam donne, en effet, de la théorie de l'individuation selon Duns Scot, un exposé très fidèle et très complet, textuellement extrait des divers ouvrages de cet auteur ; mais ce n'est pas qu'il compte faire sienne cette doctrine. « Si l'on passe en revue ces propositions, dit-il, on rencontre bon nombre de suppositions qui

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Lib. II, Dist. II, quæst. VI.

paraissent mal formulées. » Il réfute donc rapidement l'opinion de Scot, et poursuit en ces termes :

« Je donne à cette question une autre réponse et, tout d'abord, j'énonce cette conclusion : C'est par elle-même que toute chose singulière est singulière (*quælibet res singularis seipsa est singularis*)...

» Toute chose qui est extérieure à notre âme est singulière par elle-même ; sans que rien vienne s'y ajouter, elle est ce que dénomme immédiatement un terme entendu comme singulier... Toute chose hors de l'âme est, par elle-même, cette chose individuelle que voici (*quælibet res extra animam seipsa erit hæc*) ; il n'y a pas à chercher une autre cause d'individuation si ce n'est, peut-être, des causes extrinsèques dans le cas où l'individu est un composé ; il faut bien plutôt chercher la cause en vertu de laquelle quelque chose peut être commun et universel. »

Nous retrouvons ici, sous la plume de Guillaume d'Ockam, la pensée de Roger Bacon ; ce problème de l'individuation qui a provoqué tant de débats chez les Hellènes, puis, surtout, chez les Arabes et parmi les maîtres de la Scolastique latine, c'est un problème vain et illusoire, qui ne doit pas être posé ; on ne doit pas demander pour quelle cause les choses réelles sont individuelles « *et ideo stultitia magna est in hujus modi quæstione quam faciunt de individuatione* » ; Bacon l'avait dit brutalement et, assurément, Ockam le pense, comme Pierre Auriol l'avait pensé avant lui ; l'un et l'autre, en effet, comprenaient de même le problème de l'individuation ou, plutôt, ils niaient de même que ce problème dût être posé.

« Il n'y a pas à chercher une cause d'individuation... Il faut bien plutôt chercher la cause en vertu de laquelle quelque chose peut être commun et universel. » C'est, au problème de l'individuation, substituer le problème de la *généralisation*. Quelle est, au gré de notre auteur, la solution de ce dernier problème ?

Ockam trouve devant lui une théorie qu'on a fort justement nommée le *conceptualisme*. Mis en présence des choses réelles, qui sont individuelles, l'esprit, par un travail d'abstraction, en tire une idée générale qui convient également à chacune des choses individuelles.

Le *Venerabilis inceptor Academicæ Nominalium* brise résolument avec cette doctrine. Dès le début de ses *Questions sur la Physique*, il se demande : Si le concept est une certaine fiction (*aliquid fictum*) possédant seulement dans l'âme une existence objective

(*esse objectivum*)¹. Pour Ockam, d'ailleurs, comme pour tous les Scolastiques, cette dernière expression a précisément le sens que nous attribuons aux mots existence subjective.

« A cette question, je réponds brièvement non. » Pour quelle raison, en effet, croit-on à cette « idole » universelle des choses réelles et singulières qui existerait dans l'âme, et seulement dans l'âme ? C'est afin de construire des propositions universelles où cette « idole » tienne la place des choses réelles (*supponat pro re*), et qui deviennent ainsi applicables à chacune de ces choses. Mais, pour cela, point n'est besoin d'avoir recours à cette idole ; l'opération même par laquelle l'esprit conçoit les réalités extérieures, l'*intentio* suffit parfaitement à jouer ce rôle. « Cette idole diffère plus de n'importe quelle chose que deux choses quelconques ne diffèrent entre elles ; en effet, un être réel et un être de raison différent plus l'un de l'autre que deux être réels ne diffèrent entre eux ; cette idole ressemble donc moins à la chose que l'*intentio* ne lui ressemble ; partant elle est, moins que l'*intentio*, capable de prendre la place de la chose ; elle a, moins que l'*intentio*, la nature d'un universel ». Toutes les propriétés qu'on lui veut attribuer « conviennent mieux à l'*intentio* qu'à cette idole » ; c'est donc supposition superflue que d'admettre la composition, au sein de l'intelligence, d'une telle idole des choses : « *Superflue quare ponitur tale ydolum confictum.* »

Le concept n'est donc pas une chose distincte des choses conçues². Qu'est-ce donc alors qu'on entend par ces mots : Concept commun ? Est-ce quelque opération générale de l'esprit, une *intentio generalis*³ ? Oui, dit Ockam. « Quand des choses doivent rendre vraie une proposition, si deux choses suffisent à produire cet effet, il est superflu d'en mettre trois ; mais la chose conçue (*intentus*) et l'opération par laquelle elle est conçue (*intentio*) suffisent à vérifier toutes les propositions » relatives au concept commun ; il est donc inutile de rien imaginer d'autre.

Quelle idée faut-il se faire de cette opération de l'esprit, de cette *intentio*, qui est la seule réalité désignée par ces mots : Un concept commun ? Ockam va nous le dire :

1. *Questiones magistri GUGLELMI DE OKAM super librum phisicorum* ; quæst. I : Utrum conceptus sit aliquid fictum habens tantum esse objectivum in anima ; Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. n° 1139, fol. 1, col. a.

2. GUGLELMI DE OKAM *Op. laud.*, quæst. II : Utrum conceptus sit res extra concepta ; *loc. cit.*

3. GUGLELMI DE OKAM *Op. laud.*, quæst. VI : Utrum conceptus communis sit intentio generalis ; ms. cit., fol. 1, col. d, et fol. 2, col. a.

« Notre intelligence saisit les choses singulières par une certaine connaissance confuse; l'*intentio* commune d'homme, c'est donc une opération par laquelle notre intelligence ne saisit pas un homme plutôt qu'un autre, et cela tout simplement parce que cette connaissance ne ressemble pas plus à tel homme qu'à tel autre homme; mais par cette connaissance, nous concevons un homme plutôt qu'un âne, et cela parce que cette connaissance, par un certain mode d'assimilation, ressemble plus à un homme qu'à un âne.

» Je dis par conséquent qu'une infinité de choses singulières peuvent être conçues par une seule connaissance confuse de cette sorte. De même, une infinité de choses peuvent être aimées d'un amour unique; quelqu'un peut aimer toutes les parties d'un continu, parties dont la multitude est infinie; il peut désirer que toutes les parties d'un continu gardent une existence durable, et ne le pas désirer plus pour l'une que pour l'autre. C'est de la même manière qu'un seul et même nom peut désigner une infinité de choses, sans connaissance particulière de chacune de ces choses dont la multitude est infinie. C'est ainsi que ce mot : homme, désigne une infinité d'hommes; et cependant la connaissance que ce mot représente n'est propre à aucun de ces hommes en nombre infini; elle ne permet pas de distinguer un individu d'un autre; aucune proposition ne correspond à une ressemblance spéciale que cette connaissance aurait avec tels individus et point avec tels autres. »

Que sera donc, en notre esprit, une proposition universelle telle que celle-ci : L'homme est un animal ?

« Dans l'intelligence, une proposition est un composé de plusieurs actes intellectuels (*compositum ex multis actibus intelligendi*). Par exemple, cette proposition mentale : L'homme est un animal, n'est rien d'autre que ceci : L'acte par lequel nous concevons confusément tous les hommes; l'acte par lequel nous concevons confusément tous les animaux; et aussi un acte qui correspond à la copule : est.

» D'une autre manière, on peut dire qu'une proposition mentale, c'est un acte unique qui équivaut à trois tels actes, existant tous ensemble dans l'intelligence. Selon cette façon de parler, une proposition n'est plus réellement un composé; c'est un composé par équivalence; c'est-à-dire qu'elle équivaut au composé dont nous avons parlé. »

Au gré d'Ockam, donc, un concept universel est comme ces portraits collectifs qui, à force d'être flous et indécis, rappellent

tous les membres d'une même famille sans ressembler à aucun d'entre eux.

Puisqu'un concept universel n'est rien qu'une connaissance trouble et confuse, où donc trouverons-nous la connaissance claire et distincte? N'est-ce point dans l'acte par lequel nous saisissons les choses singulières? N'est-ce point dans le concept particulier? ¹ « A cette question, je réponds brièvement : Oui, dit Ockam. Le concept commun, en effet, c'est la connaissance confuse; le concept propre est donc la connaissance claire...

» Mais peut-être doute-t-on, touchant la façon dont on doit admettre que les actes intellectuels sont des concepts.

» Je réponds que voici la manière dont il le faut admettre.

» L'intelligence, par l'opération que nous nommons *intencio*, saisissant une chose singulière, en dégage en elle-même une connaissance intuitive qui est simplement la connaissance de cette chose singulière; par sa nature, cette connaissance a pouvoir de remplacer cette chose singulière (*supponere pro re singulari*). Ce mot : Socrate, remplace la chose qu'il signifie; en sorte que si nous entendons ces paroles : Socrate existe, nous ne concevons pas que ce qui existe, c'est ce mot : Socrate, que nous entendons, mais bien la chose qui est désignée par ce mot. De même celui qui verra et connaîtra qu'on affirme quelque chose de cette *intencio* d'une chose singulière, ne concevra pas que c'est cette *intencio* qui est telle ou telle, mais il concevra que ce qui est tel ou tel, c'est la chose dont elle est l'*intencio*. Ainsi donc, de même que, par institution humaine, le mot est mis à la place de ce qu'il désigne, de même, par nature, l'*intencio* est mise à la place de la chose dont elle est l'*intencio*.

» Mais outre cette *intencio* de la chose singulière, l'intelligence se forme à elle-même d'autres *intentiones* qui ne sont pas plus de cette chose-là que d'une autre chose. Ce mot : homme, ne désigne pas Socrate plutôt que Platon; on ne le met pas à la place de Socrate plutôt qu'à la place de Platon. De même, par l'*intencio* [à laquelle ce mot correspond], on ne conçoit pas Socrate plutôt que Platon ou que n'importe quel autre homme. De même, il y a dans l'intelligence une connaissance par laquelle nous ne connaissons pas plutôt tel animal que tel autre animal; et ainsi de chacune de nos *intentiones generales*.

1. GUGLELMI DE OKAM *Op. laud.*, quæst. VII: *Utrum conceptus proprius singularis sit cognitio propria*; ms. cit., fol. 2, col. b.

» Mais, demandera-t-on, quelles sont les causes de ces *intentiones* ?

» Je réponds : La connaissance propre singulière et la connaissance de l'espèce sont causées d'une manière également intuitive et première également ; elles sont causées par l'objet. La connaissance du genre est causée dans notre esprit par des individus d'une autre espèce, et elle y est causée en même temps que la connaissance propre des individus. »

Il n'est peut-être pas, dans toute l'œuvre d'Ockam, de page qui nous fasse, mieux et plus profondément que les précédentes, pénétrer dans la pensée du fougueux docteur franciscain.

Son souci dominant, c'est de ne philosopher que sur des réalités, que sur des choses ; de ne se point laisser leurrer par des fictions, par des idoles de choses dont on parlerait comme de sortes de choses moins réelles que les autres et possédant une façon d'existence atténuée. Entre l'existence réelle, l'existence de notre esprit ou l'existence des choses hors de notre esprit, d'une part, et la non-existence, d'autre part, il n'y a pas de milieu.

Il n'y a donc pas d'existence conceptuelle ; un concept n'est pas une chose, ni hors de notre esprit ni dans notre esprit ; il n'existe pas ; il est seulement un mot pour désigner un état, une opération, une tension (*intentio*) de notre intelligence ; au lieu du concept, pure fiction, Ockam considère constamment une réalité, l'esprit en train de concevoir, l'intelligence tendue vers l'objet dont elle acquiert la connaissance ; c'est à cette opération, à cette tension, à cette *intentio* qu'il rapporte tout ce qu'on dit communément du concept.

Toute chose réelle est, par là-même, singulière ; la seule connaissance proprement dite, la seule qui saisisse une réalité, qui soit claire et distincte, ce sera la connaissance des choses singulières, le concept singulier ou, pour parler plus exactement, l'*intentio singularis*.

Quant au concept général, à l'*intentio generalis*, ce n'est rien d'autre qu'une connaissance confuse, vague, qu'on peut appliquer à une infinité de choses singulières parce qu'elle ne s'adapte exactement à aucune d'entre elles. Ce n'est donc nullement une idée pure et précise que l'abstraction tirerait de la connaissance singulière en la dépouillant du fatras des caractères individuels. Cette opération qu'on nomme l'abstraction, Ockam en nie l'existence ; l'*intentio* générale confuse est produite dans l'intelligence, par la contemplation des choses individuelles, en même temps que la

connaissance propre et précise de ces choses singulières ; celle-là est première, immédiate et intuitive au même titre que celle-ci.

Est-ce un esprit assez pleinement anglais que cet esprit d'Ockam, au gré de qui nulle connaissance n'est claire, propre et précise si elle n'est connaissance intuitive et immédiate d'une chose singulière et concrète, qui tient que généralité est synonyme de confusion, qui nie l'existence même de l'abstraction ? Peut-on concevoir raison plus opposée à la raison hellène, à la raison des Platon et des Aristote qui semblait jusqu'alors, aux philosophes grecs, arabes ou chrétiens, le type auquel toute raison humaine se devait conformer ? Et peut-on s'étonner que le Péripatétisme d'un Aristote et le Néo-platonisme d'un Avicenne aient rencontré l'un et l'autre dans Ockam un implacable adversaire ?

III

OCKAM ET LA DISTINCTION ENTRE L'ESSENCE ET L'EXISTENCE

Il n'y a pas d'autre existence que l'existence des choses concrètes et singulières ; c'est le principe qui a guidé Ockam dans sa discussion du problème des universaux ; c'est celui dont il va faire usage pour traiter de la distinction entre l'essence et l'existence.

Thomas d'Aquin et Henri de Gand avaient, hors de l'existence actuelle, de l'*esse existentia*, posé une existence essentielle, un *esse essentia* ; mais cette complication n'avait pas suffi aux Scotistes ; ceux-ci en étaient venus à subdiviser, à son tour, l'existence essentielle, et à y distinguer l'existence créable (*esse creabile*), l'existence intelligible (*esse intelligibile*), l'existence connue (*esse intellectum vel cognitum*). Nous avons entendu François de Meyronnes traiter de ces diverses existences, peser quel degré de réalité on doit attribuer à chacune d'elles, examiner si chacune d'elles est éternelle, nécessaire, produite par Dieu. La très fine analyse de François le met en garde contre l'illusion qui verrait en chacune de ces existences autant d'existences réelles ; d'autres, moins subtils, donnaient dans cet excès et, de l'*esse creabile*, de l'*esse intelligibile*, de l'*esse cognitum*, faisaient autant d'existences douées d'une réalité véritable, encore que diminuée.

A cette débauche de réalisme, Guillaume d'Ockam oppose l'enseignement de Duns Scot et de Pierre Auriol, qui est, en même temps, l'enseignement du bon sens ; hors de l'existence réelle et actuelle, il n'y a aucune manière d'être à considérer, si ce n'est

la possibilité logique, la non-absurdité, qu'on peut, mais par locution vicieuse, nommer aussi une manière d'être, un *esse*.

« Il faut savoir, dit-il ¹, que le mot *être* peut être pris en des sens différents, soit dans le sens d'exister, soit dans le sens où il est exactement équivalent à celui d'être (*ens*) à qui il ne répugne pas d'exister en la nature des choses ; en ce dernier sens, il n'est pas fort usité... Dans le sens où être (*esse*) est la même chose qu'un être (*ens*) auquel il ne répugne pas d'exister en la nature des choses, il n'est pas reçu par les auteurs ni, surtout, par les saints ; quelques personnes, cependant, emploient ce langage impropre. »

Ce qu'on nomme être intelligible et être connu d'une créature n'est absolument rien d'autre que cette créature elle-même ; ni cet être-ci ni cet être-là n'ont, hors de la créature, la moindre réalité ; ils ne sauraient donc, comme on se l'imagine, être nécessaires et éternels tandis que la créature serait contingente et aurait commencé dans le temps ; voilà ce que Guillaume ne cesse de proclamer. Recueillons quelques-unes de ces déclarations en ce sens :

« L'être d'une créature, tel qu'il se trouve représenté en l'intelligence, n'est pas plus une entité positive que la créature elle-même n'est, de toute éternité, une entité positive.... Dira-t-on que l'être intelligible d'une créature peut être réel alors même que la créature ne serait pas chose réelle, parce que cet être intelligible n'est pas la même chose que la créature ? Il faut répondre que si une créature, une pierre, par exemple, n'est pas quelque chose de réel, son être intelligible n'est pas, non plus, quelque chose de réel ; l'être intelligible de la pierre, en effet, ne saurait différer de la pierre elle-même, à moins qu'il ne soit antérieur à la pierre elle-même ; et, dans un cas comme dans l'autre, l'être intelligible de la pierre ne peut pas être réel si la pierre n'est pas réelle.

» Je dis donc que tous les arguments de ce genre procèdent d'une fausse imagination ; on imagine que, par là qu'elle est connue, la pierre acquiert une sorte d'être, quelque chose comme une existence diminuée ; cela est manifestement faux. Parce que je vois la couleur de ce mur, cette couleur n'acquiert absolument rien qui soit ni parfait ni diminué ; par le fait que je désire une chose future, rien ne se trouve acquis à cette chose. Il en est de même lorsque Dieu connaît la pierre ; hors Dieu qui connaît et la pierre qui est connue, il ne faut absolument rien imaginer d'autre....

1. GULHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, lib. I, dist. XXXVI, quæst. unica.

» La connaissance peut exister sans que l'*esse cognitum* qui se trouve connu en cette connaissance existe. Aussi dis-je que ces deux propositions peuvent être vraies simultanément : La connaissance de la créature existe et l'être connu de la créature n'existe pas ; avant la création du Monde, en effet, l'être connu d'aucune créature n'existait....

» Je dis donc que l'être connu de la créature n'est, de toute éternité, ni une entité première ni quelque entité positive que ce soit, pas plus que la pierre n'est, de toute éternité, une entité positive.

» On demandera, sans doute, si cet être connu est nécessaire ou contingent (*possibile esse*). Je répondrai qu'il est contingent. Dès là que, par création, Dieu le produit hors de lui, il existe, tandis qu'il n'existait pas auparavant ; il peut donc exister ou ne pas exister, comme l'ange ou comme la pierre.

» Si vous dites que l'être connu de la créature a existé de toute éternité, je réponds que cette proposition est absolument fausse ; de ce que la créature a été connue de toute éternité, il n'en résulte pas que l'être connu de la créature ait existé de toute éternité....

» La connaissance divine peut être sans qu'il existe un être connu de la créature et, en fait, c'est ce qui a eu lieu avant la création du Monde ; il y avait alors connaissance divine, mais l'être connu de la créature n'existait pas ; cet être connu de la créature, en effet, c'est la créature elle-même ou bien l'existence de la créature, en sorte qu'il est réellement la même chose que la créature (*illud esse cognitum creaturæ est ipsa creatura vel esse existere creaturæ, et sic est idem realiter cum creatura*). Si donc il est vrai de dire qu'une créature, une pierre par exemple, n'a pas existé de toute éternité, il est également vrai de dire que son être connu n'a pas existé de toute éternité.

» L'être intelligible de la créature est contingent (*possibile esse*) tout comme l'être créable de la créature est contingent, car c'est la même chose et, entre eux, il n'y a aucune distinction... Si donc cette proposition est vraie : L'être créable de la créature n'a pas existé de toute éternité, cette autre proposition est également vraie : L'être intelligible de la créature n'a pas existé de toute éternité. »

Sous les noms d'*esse cognitum* ou d'*esse intelligibile*, l'existence essentielle, l'*esse essentialis* est formellement identifié par Ockam avec l'existence actuelle, avec l'*esse existentis* de la créature ; la

doctrine de Duns Scot et de Pierre Auriol est fermement maintenue par leur successeur.

Guillaume, d'ailleurs, ne cessa point de soutenir à Paris la thèse qu'il avait formulée à Oxford. Aussi, en ses *Quodlibets*, l'entendons-nous condamner toute proposition où l'on distingue entre l'essence et l'individu qui existe d'une manière réelle et concrète. Il accorde ¹, par exemple, que cette phrase dit vrai : Socrate a l'humanité ou possède la nature humaine, pourvu que l'on regarde ces mots : Possède la nature humaine, comme synonymes de ceux-ci : Est composé d'une âme et d'un corps. Mais si l'on entend exprimer, par cette même phrase, que Socrate est un sujet qui porte ou contient quelque chose qui serait l'humanité, on énonce une erreur, car l'humanité ainsi entendue est identique à Socrate, et Socrate ne se porte pas, ne se contient pas, ne se possède pas lui-même ; bien que le mot d'essence ne se trouve même pas prononcé ici, on ne saurait dire plus nettement qu'il n'y a pas d'essence distincte des individus concrets, partant pas d'existence essentielle distincte de l'existence actuelle de ces individus.

« En de telles propositions, ajoute notre auteur, il faut mettre la définition à la place du mot, et l'on verra aussitôt quelle proposition il est juste d'accorder et quelle doit être niée. *Unde in talibus ponenda est diffinitio loco nominis, et statim apparebit quæ proprie est concedenda et quæ est neganda.* »

Dans son opuscule *De l'esprit géométrique*, Pascal formule trois règles pour les démonstrations ; la troisième est énoncée de la manière suivante : « Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes, que les définitions ont restreints. » De cette règle qui est, contre les paralogismes, la garantie la plus précieuse, on fait souvent honneur au grand géomètre du xvii^e siècle ; il avait été, on le voit, précédé par Ockam ; celui-ci en use sans cesse ; il en tire la meilleure part de sa puissance critique ; après lui, d'ailleurs, et sans doute grâce à lui, elle demeura classique dans l'École.

1. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*, Quodlib. V, quæst. XI.

IV

LA LUTTE D'OCKAM CONTRE LES EXCÈS DES SCOTISTES

Les Scotistes qu'Ockam avaient rencontrés à Oxford, ceux à l'encontre desquels il avait eu à démontrer que l'être connaissable et l'être connu ne sont nullement des existences réelles, ne semblent pas avoir eu les raffinements métaphysiques d'un François de Meyronnes. Guillaume paraît s'être heurté à Paris à un Scotisme encore plus grossier. Si le Docteur Subtil aimait à distinguer une foule de formalités, il avait soin, du moins, de les regarder simplement comme des concepts. Ces formalités, François de Meyronnes les transportait hors de l'esprit, mais il ne leur attribuait qu'une existence *quidditative*, tout autre que l'existence réelle. Ces distinctions entre les formalités et les réalités, entre les réalités et les choses, étaient trop déliées pour se laisser exactement saisir par la foule de ceux qui se croyaient disciples de Scot ; en toutes ces formalités, leur réalisme quelque peu obtus voyait tout simplement des choses, mais des choses plus menues et moins faciles à apercevoir que les autres ; aussi les nommaient-ils des petites choses, *parvæ res*.

Toute analyse logique, pratiquée en n'importe quelle notion, donnait alors naissance à une multitude de petites choses. Combien nombreuses et combien étranges étaient ces petites choses imaginées par les Scotistes, on en peut avoir idée en lisant certaines discussions quodlibétiques soutenues par Ockam ¹.

Toute relation entre deux choses devenait une troisième petite chose distincte des deux premières. Entre deux objets, la ressemblance ou la dissemblance constituait une certaine petite chose qui différait de l'un comme de l'autre de ces deux objets ² ; il en était de même de l'égalité ou de l'inégalité ³. Si une chose était le double ou la moitié d'une autre, c'était grâce à l'existence d'une troisième petite chose, la *dupleitas* ou la *dimedietas* ⁴. La diversité, la distinction, l'identité, autant de petites choses qu'il ne fallait pas confondre avec les deux objets qui étaient identiques entre eux ou différents l'un de l'autre ⁵. La relation du

1. GULHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, quodlib. VI, quæstt. VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV et XV.

2. GULHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. VIII.

3. GULHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. IX.

4. GULHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. X.

5. GULHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. XI.

corps qui échauffe au corps qui est échauffé ¹, la relation de la connaissance que nous avons d'un certain objet à cet objet connu ², autant de petites choses distinctes. Tels étaient les étranges enseignements d'un Scotisme qui avait poussé à l'excès le goût de ses fondateurs pour les distinctions subdivisées à l'infini, en même temps qu'il en avait entièrement perdu la clairvoyance métaphysique.

C'est contre ce Scotisme dégénéré et tombé dans le ridicule que luttait le bon sens de Guillaume d'Ockam ; c'est à ce pullulement de « petites choses » qu'il opposait sans relâche son principe favori ³ : « La pluralité des êtres ne doit pas être admise sans nécessité, *Pluralitas non est ponenda sine necessitate.* » D'ailleurs, à cette doctrine insensée, il se contentait, bien souvent, d'opposer le jugement du sens commun. La similitude ⁴ qui existe entre deux objets semblables n'est pas une certaine petite chose distincte de ces objets ; « c'est pourquoi les laïcs, qui ne comprennent rien aux relations, disent que deux hommes blancs sont semblables tout comme ils disent que ces deux hommes sont blancs, ce qui ne serait point vrai si la similitude était une certaine petite chose à laquelle le laïc n'entend rien. » En effet, si les échos des disputes d'école parvenaient quelquefois jusqu'aux oreilles des laïcs, ceux-ci devaient, dès le temps de Guillaume d'Ockam, se gausser fort de ces innombrables « petites choses », chères aux Scotistes ; en tous cas, les Humanistes de la Renaissance ne se laisseront pas d'en faire des gorges chaudes.

Contre cette méthode métaphysique déplorable qui ne cesse de fabriquer des termes abstraits, puis, sous les mots qu'elle a forgés, de voir des réalités, Ockam s'élève sans trêve comme sans merci. De ses divers traités, on pourrait extraire maint témoignage de sa sévérité à l'égard d'une telle déraison. Bornons-nous à en citer un que nous tirerons du *Tractatus de successivis*.

Le *Tractatus de successivis* est un remarquable opuscule qui, croyons-nous, n'a jamais été imprimé, mais dont nous avons pu consulter un texte manuscrit ⁵. L'auteur y traite du mouvement,

1. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. XIII.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. XIV.

3. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. X.

4. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*; quodlib. VI, quæst. VIII.

5. Bibliothèque Nationale, fonds latin, ms. n° 16130 (*olim*, Sorbonne, n° 916). Fol. 131, col. b, inc. : Quia communis opinio est quod motus, tempus et locus sunt quedam res alie a mobili et locato... — Fol. 140, col. c. : Et sic contingit successive verificari contradictoria. Explicit tractatus de successivis editus a Guillelmo Ockam. — Au § II, on trouvera des renseignements sur l'important manuscrit qui renferme ce traité.

du lieu et du temps ; ce qu'il y dit du lieu est textuellement reproduit aux *Summulæ physicorum* ; mais ce qu'il y enseigne au sujet du mouvement et du temps ne se retrouve point ailleurs.

C'est en traitant du mouvement d'altération que le franciscain anglais en vient aux prises ¹ avec des philosophes qui, dans la *non-simultanéité* (*non-simultaneitas*) des parties d'un tout, prétendaient reconnaître une chose réelle : « Si l'on nous dit que cette non-simultanéité des parties est quelque chose, car elle exprime que les parties ne sont pas toutes ensemble, nous répondrons : Cette fabrication de noms au moyen d'adverbes et d'autres termes syncatégoriques (*syncathegorenmata*) engendre une foule de difficultés et induit beaucoup de gens en erreur. Beaucoup de gens s'imaginent, en effet que, de même qu'il y a des noms distincts les uns des autres, il y a des choses, distinctes les unes des autres, qui leur correspondent, de telle sorte qu'entre les choses signifiées, il y ait distinction comme entre les noms qui les désignent ; cependant, cela n'est pas vrai ; il arrive, parfois, que les choses signifiées sont les mêmes, bien qu'il y ait diversité dans la manière de parler. Aussi la non-simultanéité n'est-elle pas une chose autre que les choses qui peuvent être ensemble, mais elle signifie que ces dernières choses ne sont pas ensemble. Partant, en nos temps modernes, à cause des erreurs qui sont nées de l'usage des termes abstraits, il vaudrait mieux, en faveur des simples, ne point se servir de termes abstraits ; il vaudrait mieux employer les verbes et les autres termes syncatégoriques tels qu'ils ont été d'abord institués que de fabriquer de semblables termes abstraits et d'en faire usage. Je dis plus : Si l'on ne se servait point de semblables termes abstraits, il n'y aurait plus grande difficulté en l'étude du mouvement, du changement, de l'instant et d'autres sujets de même sorte. »

Voyons, en effet, comment Ockam use de ces principes lorsqu'il veut étudier le changement subit ou le mouvement.

Une de ses *Questions sur le livre des Physiques* ² est ainsi formulée : « Le changement subit est-il une certaine chose ? » Voici les considérations générales qui précèdent et préparent la réponse :

« Les noms qui dérivent de verbes ont été parfois introduits

1. GUILHELMI DE OCKAM *Tractatus de successivis*, cap. I : De motu ; ms. cit., fol. 132, col. d.

2. *Questiones magistri GUGLELMI DE OKAM Super librum phisicorum* ; quæst. X : Utrum mutatio subita sit aliqua res (Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. n° 1139, fol. 2, col. d).

afin que leur emploi donne plus de grâce au discours ; souvent, en effet, pour donner plus d'élégance au discours, on y use d'un tel nom plutôt que du verbe dont il dérive. Parfois, aussi, c'est en vue de la brièveté qu'on le prend.

» Un semblable nom ne désigne donc pas une chose absolue (*res absoluta*) comme le mot *homme* ou le mot *âne*. Fréquemment, il est mis à la place d'une combinaison de plusieurs mots ; ainsi en est-il des mots *changement*, *génération*, *corruption*. Dans cette proposition, par exemple : Le changement est l'acquisition ou la perte de quelque chose, le mot *changement* est mis à la place d'une certaine combinaison de mots qui est celle-ci : Quand quelque chose change. Partant, cette proposition : Le changement est l'acquisition ou la perte de quelque chose, équivaut à cette autre proposition : Lorsqu'une chose change, elle acquiert ou perd une autre chose tout entière à la fois, et non pas d'une manière successive.

» C'est par ces principes qu'on doit répondre à la question posée. Quand on demande si le changement est une certaine chose, il faut supposer que le nom *changement* équivaut à cette combinaison de mots : Quand quelque chose change.

Un peu plus loin, Ockam discute une question toute semblable à la précédente ¹ : « Cette proposition : Le mouvement est un être, prise au pied de la lettre (*de virtute sermonis*), doit-elle être regardée comme vraie ? » Pour la résoudre, que fait-il ? Il commence par rappeler les principes que nous venons de lui emprunter. « Ce nom : *mouvement*, est équivalent à cette combinaison de mots : Quand une chose se meut. Le verbe *est* est mis, lui aussi, à la place d'un autre verbe. Ainsi cette proposition : Le mouvement est dans le temps, équivaut à celle-ci : Quand une chose se meut, elle acquiert ou perd d'autres choses, non pas toutes ensemble, mais successivement. »

Nous voyons Ockam appliquer le précepte qu'il a formulé ; à chacun des termes qui composent une proposition discutée, il substitue la définition de ce terme et, bien souvent, toute difficulté se trouve aussitôt dissipée. Les disciples de Raymond Lull et de Jean de Duns Scot se complaisaient à fabriquer des noms qu'ils faisaient dériver de verbes, de pronoms, d'adverbes, de propositions ; puis, sous ces noms, ils prétendaient voir des réalités ; pour que leur piperie apparaisse évidente à tous les yeux, il

1. GUGLELMI DE OKAM *Op. laud.*, quæst. XX : Utrum hæc sit concedenda de virtute sermonis : Motus est ens. Ms. cit., fol. 5, col. d.

suffit de démonter, pour ainsi dire, les termes qu'ils ont agencés et d'en séparer les pièces. Contre cette méthode critique, il n'est pas de verbalisme qui tienne.

V

OCKAM ET L'INCERTITUDE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Duns Scot eût certainement encouragé son disciple à lutter contre ce réalisme outré qui, bien à tort, se croyait fidèle à la pensée du Docteur Subtil. Il est vraisemblable qu'en une foule de circonstances, il eût également approuvé les réserves qu'opposait Ockam à toute confiance excessive en la portée du raisonnement philosophique.

Parmi les questions que les philosophes ont maintes fois agitées, il en est qu'il ne fallait point poser, qui ne sont pas sensées, qui ne comportent aucune solution. Tel est, au gré d'Ockam, comme à celui de Roger Bacon ou de Pierre Auriol, le problème de l'individuation.

Il est aussi nombre de problèmes qui sont raisonnables et sensés, que l'homme est naturellement conduit à poser, mais auxquels la Philosophie est hors d'état de donner une réponse péremptoire ; la solution négative et la solution positive peuvent invoquer, toutes deux, de fortes raisons ; tout au plus se peut-il faire que l'argumentation confère à l'un des deux partis un peu plus de vraisemblance qu'à l'autre ; la foi seule, en ces circonstances, pourra donner à l'homme la certitude que le raisonnement philosophique est incapable de lui procurer. Cette méfiance à l'égard de la sagesse profane va croissant sans cesse parmi les Scolastiques, pour atteindre, en Ockam, son plus haut degré.

Pour retrouver l'origine de cette tendance, il faut, semble-t-il, remonter jusqu'aux réflexions de Maimonide au sujet de la création. Le Monde est-il éternel ou bien a-t-il été créé ? Le savant rabbin prétend que chacune des deux propositions contradictoires dont se compose cette antinomie peut être également défendue par la Philosophie ; tout au plus le second parti offre-t-il plus de vraisemblance que le premier.

Sous l'influence de Maimonide, Saint Thomas d'Aquin enseigne, à son tour, avec persistance, que la Philosophie ne saurait dire si Dieu a créé le Monde de toute éternité ou bien si la durée du Monde a eu un commencement ; la foi seule exige que l'on rejette

la première proposition et que l'on adopte la seconde. Gilles de Rome admet pleinement, en cette question, l'opinion de Thomas d'Aquin¹ ; ou plutôt, il pousse la prudence sceptique encore plus loin que le *Doctor communis* ; il ne va même pas jusqu'à déclarer indémontrable la non-éternité du Monde ; il se borne à constater qu'elle n'a pas été démontrée, même par Henri de Gand.

L'attitude prise par Gilles de Rome est, semble-t-il, celle qu'adopte Guillaume Varon ; c'est assurément celle que garde le Docteur Subtil.

Duns Scot expose² toutes les raisons que l'on peut invoquer en faveur de chacun des deux avis, et aussi les répliques par lesquelles on peut ruiner la valeur démonstrative de chacune de ces raisons ; après quoi il demeure en suspens sans formuler aucune conclusion.

Jean de Bassols avait nettement déclaré que la Philosophie ne pouvait, hors la foi, nous donner aucune assurance touchant l'éternité ou la non-éternité du Monde, tandis que François de Meyronnes se borne³, comme le Docteur Subtil, à opposer, sans conclure, les arguments qui prétendent établir l'une ou l'autre des deux thèses en présence, et les réponses qu'on leur peut faire.

Mais cette question de l'éternité du Monde n'est pas la seule où Scot regarde la Philosophie comme incapable d'atteindre à la certitude, si la Doctrine chrétienne ne lui vient en aide.

Au sujet de la vie future de l'homme, par exemple, Scot formule trois propositions dont l'ensemble constitue la thèse qu'il croit vraie⁴ ; ces propositions sont les suivantes :

L'âme intelligente est la forme propre du corps humain ;

L'âme intelligente est immortelle ;

La forme spécifique de l'homme ne demeurera pas toujours séparée du corps.

Après une longue argumentation, le Docteur Subtil conclut en ces termes :

« Ces trois propositions seraient propres à former un raisonnement capable de prouver, en quelque sorte *a priori*, la résurrection, car elles sont tirées de la forme même de l'homme qui doit ressusciter. De ces trois propositions, la première est connue par

1. ÆGIDII ROMANI *Opus super secundo libro Sententiarum*, Dist. I, pars I, quæstt. XIII et XIV.

2. JOANNIS DUNS SCOTI *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. I, quæst. III.

3. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scriptum super secundum librum Sententiarum*, Dist. XLIV, quæst. I et II ; éd. Venetiis, impensa hæredum Octaviani Scoti, 1520 ; fol. 159, coll. c et d, et fol. 160, col. a.

4. JOANNIS DUNS SCOTI *Scriptum Oxoniense*, Liv. IV, Dist. XLIII, quæst. II.

elle-même ; l'erreur qui la contredit est propre au seul Averroès ; c'est une erreur exécrationnelle qui va non seulement contre la vérité théologique mais encore contre la vérité philosophique... Mais les deux autres propositions ne sont pas suffisamment connues par la raison naturelle, bien que quelques persuasions probables soient en leur faveur. Ces persuasions sont, pour la seconde, plus nombreuses et plus probables ;... elles sont moins nombreuses pour la troisième. Par conséquent, la conclusion qui résulte de ces propositions n'est pas, en suivant cette voie, suffisamment connue par la lumière naturelle.

» Il existe une autre voie pour aboutir a posteriori à cette conclusion... Mais ces raisons *a posteriori* sont moins probantes que les raisons *a priori* tirées de la forme propre de l'homme...

» Bref, donc, voici l'avis que l'on peut tenir en cette question : ni *a priori*, en raison d'un principe intrinsèque à l'homme, ni *a posteriori*, en raison de quelque opération ou de quelque perfection qui convienne à l'homme, on ne peut prouver la résurrection à l'aide de la seule lumière naturelle et d'une manière nécessitante ; cette résurrection ne peut être tenue pour absolument certaine que par la foi. Il y a plus ; en la première méthode, la seconde proposition elle-même, comme le dit Saint Augustin¹, ne peut être tenue pour certaine par la raison, mais seulement par la parole du Christ qui dit dans l'Évangile : « Ceux qui tuent le corps ne peuvent tuer l'âme. »

L'âme, d'ailleurs, a-t-elle été directement créée ou bien a-t-elle été, comme les autres formes substantielles, tirée de la puissance de la matière ? « Je dis que cela ne peut être démontré, écrit Scot² ; en effet, on ne peut démontrer que l'âme soit immortelle, comme on l'a vu au IV^e livre ; on ne peut donc démontrer qu'elle a été produite pour elle-même, qu'elle a été l'effet d'une production particulière. »

En ces divers points, Antonio d'Andrès a très fidèlement adopté l'opinion de Scot et l'a très clairement exprimée³.

Plus confiant en la raison naturelle, François de Meyronnes lui demandait des arguments⁴ qui lui semblaient propres à démontrer l'immortalité de l'âme. A ces arguments, il prévoyait cette

1. D. AURELII AUGUSTINI *De Trinitate*, Lib. XIII, cap. IX.

2. JOANNIS DUNS SCOTI *Scriptum Oxoniense*, Lib. II, Dist. XVII, quæst. I.

3. ANTONII ANDRÆ *In quatuor Sententiarum libros opus*, Lib. IV, Dist. XLIII, quæst. II ; éd. cit., fol. 165, col. d. — Lib. II, Dist. XVII, quæst. I ; éd. cit., fol. 71, col. a.

4. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scriptum in librum quartum Sententiarum*, dist. XLV, quæst. II ; éd. cit., fol. 220, coll. a et b.

objection : « Nos docteurs ne disent pas que l'immortalité de l'âme soit démontrable. » Mais il y répondait en ces termes : « Peut-être n'est-elle point démontrable ; cependant je ne vois pas le moyen de délier le raisonnement précédent. »

Parmi les écrits de Duns Scot, on trouve un opusculé intitulé : *Theoremata*. Certains auteurs modernes se sont demandé si ce petit traité émanait bien du Docteur Subtil ; il ne paraît pas, cependant, qu'il existe de motifs sérieux pour le regarder comme apocryphe ; le docte et prudent Maurice du Port, qui a écrit des *Castigationes Theorematum*¹, n'émet aucun doute au sujet de l'authenticité de l'ouvrage qu'il commente.

Or, en ces *Théorèmes*, nous trouvons une longue suite de propositions qui ne peuvent être démontrées par raison naturelle, bien qu'en ses autres écrits, Duns Scot ait donné des raisons philosophiques en faveur de plusieurs d'entre elles. Ces propositions sont groupées sous quelques chefs principaux ; l'impossibilité de donner, du théorème fondamental, une démonstration convaincante entraîne l'impossibilité de prouver les corollaires.

Ainsi, il est impossible de prouver que l'âme rationnelle est immortelle ; partant, on ne peut démontrer ni que l'homme ressuscitera, ni qu'il est ordonné à une béatitude qu'il ne peut atteindre en cette vie, et ainsi de suite.

De même, ce principe : On ne peut prouver qu'il existe un ordre essentiel parmi les causes efficientes, entraîne une longue série de conséquences parmi lesquelles on peut remarquer celles-ci :

On ne peut prouver qu'il y a ou qu'il y a eu une cause efficiente qui soit spécifiquement la première.

On ne peut pas prouver que Dieu soit capable de produire immédiatement quelque chose d'autre qu'un effet premier et unique.

On ne peut prouver que Dieu puisse quoique ce soit hors de l'ordre inférieur des causes.

1. *Habes candidissime lector in hoc volumine Questiones quodlibetales JOANNIS DUNS SCOTI ordinis minorum cum Collationibus eiusdem antea nondum Impressis. Et tractatum prope divinum de primo rerum principio atque Theoremata. Necnon fratris MAURICII HIBERNICI DE PORTU eiusdem ordinis Epithomata castigationum in de primo principio et Theoremata eiusdem doctoris subtilis Theologorum facile principis.* Venales habentur sub Lilio aureo Vici divi Jacobi. Colophon : Expliciunt epitomata seu castigationes preclarissimi Doctoris Magistri Mauritij Hibernici Ordinis Minorum in theoremata Doctoris subtilissimi Joannis Duns Scoti eiusdem ordinis. Ac etiam in tractatum de primo principio eiusdem. Impressa Parisius mandato et expensis honesti viri Joannis Parvi bibliopole alme universitatis Parisiensis. Anno domini 1513. Idibus Februarij.

On ne peut prouver que Dieu est incorruptible, que Dieu est immuable et immobile. On ne peut prouver que Dieu soit exempt de toute grandeur et de tout accident. On ne peut prouver que Dieu soit infini en intensité.

Selon les *Theoremata*, donc, les propositions qui ont été formulées sur Dieu ou sur l'âme par la Philosophie antique, et qui s'accordent avec la foi chrétienne, ne sont point susceptibles de démonstration péremptoire ; celles qui contredisent au dogme catholique ne sont pas passibles de réfutation convaincante ; il va sans dire, d'ailleurs, que la raison naturelle ne saurait prouver ce qui contredit à la révélation. Dès lors, en tous les grands problèmes au sujet desquels de si longs débats ont été soulevés, la Philosophie en est réduite à garder cette attitude hésitante que Maïmonide et Thomas d'Aquin lui avaient imposée à l'égard de l'origine du Monde ; elle doit demeurer en balance entre deux solutions contradictoires, inhabile à découvrir une raison décisive qui l'entraîne soit d'un côté soit de l'autre, incapable d'imposer à l'esprit humain une conviction que la foi seule lui peut donner. Les *Theoremata* sont l'expression de la lassitude et du dégoût qu'éprouve la Scolastique latine, après un siècle de discussions passionnées et stériles provoquées par la Métaphysique péripatéticienne ou néoplatonicienne, par la philosophie des Hellènes et des Arabes. De cette même lassitude, d'ailleurs, de ce même dégoût et de cette même méfiance, les écrits de Pierre Auriol et de Jean de Bassols nous ont apporté maint autre témoignage.

Cette impuissance à laquelle les *Theoremata* pensaient que la Philosophie était réduite en une foule de circonstances, et des plus graves, Guillaume d'Ockam la regarde comme établie. Il prend fermement le parti du scepticisme que les *Theoremata* formulent pour combattre les démonstrations que Scot a développées en ses autres écrits ; c'est là l'objet de bon nombre de ses questions quodlibétiques.

Ainsi, il n'hésite pas à affirmer ¹ que, bien loin de pouvoir démontrer avec certitude l'unité de Dieu, la raison naturelle est incapable de donner une preuve sans réplique de l'existence de Dieu. Comme les *Theoremata*, il refuse avec insistance ², à la Philosophie, la faculté de prouver avec rigueur que Dieu est doué d'une force infinie ; et, d'ailleurs, elle ne saurait prouver ³ que

1. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta septem*, Quodlib. I, quæst. I.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. II ; quodlib. III, quæst. I ; quodlib. VII, quæst. XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.

3. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. I.

Dieu soit la cause efficiente de quelque effet que ce soit, ni qu'il en soit la cause finale ¹.

Dans ses *Quæstiones super librum Physicorum*, postérieures aux *Quolibets* dont nous venons d'invoquer le témoignage, le *Venerabilis inceptor* n'hésite pas à déclarer irrecevable la preuve de l'existence de l'Être nécessaire qu'Avicenne avait construite. « On ne peut prouver d'une manière suffisante, dit-il ², qu'il n'y ait pas progrès à l'infini dans une suite de causes efficientes dont chacune est successivement causée par une autre. — *Non potest sufficienter probari quin sit processus in infinitum in causis efficientibus quarum una causatur successive ab alia.* » C'est la doctrine même des *Theoremata*. « Le Monde a-t-il pu, de toute éternité, exister par l'effet de la puissance divine ? A cette question je répons ³ que l'un ou l'autre parti peut être également tenu, et qu'ils ne sauraient être ni l'un ni l'autre réfutés d'une manière suffisante. Que le Monde ait existé de toute éternité, il ne semble pas que cela implique contradiction, bien que Godefroid [de Fontaines] prétende le contraire ⁴. »

Impossible également d'établir par un raisonnement péremptoire qu'il y a en nous une forme immatérielle, incorruptible, qui est tout entière en toute partie de notre corps ⁵; impossible d'établir que notre volonté est libre ⁶ ».

Ainsi les divers ouvrages de Guillaume d'Ockam proclament avec force que la raison humaine ne saurait, à aucune des grandes questions de la Métaphysique, donner une réponse dictée par un raisonnement qui n'implique pas ou quelque affirmation douteuse ou quelque proposition reçue par simple croyance : « *Quia in omni ratione tali, accipietur aliquid dubium vel creditum* ⁷. » Sans l'aide de la foi, l'esprit humain ne pourrait, au sujet de ces questions, échapper au scepticisme.

1. GUILHELMI DE OKAM *Op. laud.*, Quodlib. IV, quæst. II.

2. *Questiones magistri GUGLEMI DE OKAM super librum phisicorum*; quæst. CXXXVI : Utrum possit sufficienter probari principium efficiens per productionem distinctam a conservatione (Bibliothèque Nationale, fonds latin, nouv. acq., ms. n° 1139, fol. 23, col. a).

3. GUILHELMI DE OCKAM *Super quatuor Sententiarum libros annotationes*, Lib. II, quæst. VIII. — Cf. *Quodlibeta septem*, quodlib. II, quæst. V.

4. Guillaume d'Ockam a sans doute mis par erreur le nom de Godefroid de Fontaines à la place de celui d'Henri de Gand.

5. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta septem*, Quodlib. I, quæst. X.

6. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Quodlib. I, quæst. XVI.

7. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Quodlib. I, quæst. I.

VI

LA PHYSIQUE D'OCKAM

Impuissante à conquérir la vérité métaphysique, la raison naturelle s'attachera à résoudre des questions qui soient mieux à sa portée, où les méthodes dont elle a l'usage puissent conduire à la certitude. Deux domaines lui sont ouverts, où son activité peut s'exercer avec fruit ; ce sont le domaine de la Logique et le domaine de la Physique.

La Logique paraît avoir été l'objet préféré des études d'Ockam. Il fut un des principaux initiateurs de ce « terminalisme » qui, à Paris et surtout à Oxford, se développa, pendant deux siècles, en subtilités de plus en plus complexes et raffinées.

Mais l'œuvre accomplie en Logique par notre auteur ne nous intéresse pas ici. Il n'en est pas de même de l'enseignement qu'il a donné en Physique ; car cette science, elle aussi, a longuement retenu son attention ; de cette attention, le *Tractatus de successivis*, les *Questiones super librum phisicorum* nous ont déjà fourni la preuve ; à la Physique, sous le titre de *Summulæ in libros Physicorum*¹, Ockam a encore consacré un traité, le plus parfait, peut-être, que sa plume ait produit.

A quelle époque de la vie d'Ockam faut-il placer la rédaction de cet important ouvrage ? Il nous paraît bien difficile de donner à cette question une réponse appuyée de quelque preuve.

En dépit de son titre, *Summulæ in libros Physicorum*, le traité d'Ockam n'est pas un commentaire de la *Physique* d'Aristote. L'auteur expose pour son propre compte les théories générales de la Physique ; il ne s'astreint pas à garder, même dans les grandes lignes, l'ordre qu'avait suivi le Stagirite ; les quatre livres en lesquels son œuvre est subdivisée ne correspondent aucunement à quelques-uns des huit livres en lesquels le Philosophe avait partagé la sienne. En deux écrits ainsi conçus sur des plans

1. *Venerabilis inceptoris fratris GULIELMI DE VILLA HOCCHAM ANGLIE : academie Nominalium Principis Summule in lib. Physicorum adsunt. Cum gratia ut patet in suis privilegiis. Colophon : Expliciunt auree summule in lib. physicorum Fratris Guilielmi de villa Occham Anglie : Academie Nominalium principis : Sacrarum litterarum professoris ; ex ordine minorum : Correcte vigili studio ac labore venerabilis patris Fratris Augustini de Filizano ordinis sancti Augustini Sacre Theologie professoris. Impresseque Venetiis per Lazarum de Soardis. Anno 1506. Die 17 Augusti. — La première édition de cet ouvrage avait été donnée à Bologne, en 1494, par Benedictus Hectoris Bononiensis.*

différents, il n'est pas étonnant que l'on ne trouve pas toujours les mêmes sujets. On est surpris, cependant, de voir Ockam ne pas dire un seul mot de questions qu'Aristote avait examinées et qui, au XIV^e siècle, n'avaient rien perdu de leur intérêt, au contraire ; tel le problème de l'infini, tel celui du vide, dont, plus ou moins complètement, traitaient les *Quæstiones* ; telle encore la théorie du mouvement des projectiles, qu'Aristote avait exposée au huitième livre de la *Physique* et sur laquelle, en son commentaire aux *Sentences*, Guillaume avait écrit des pages d'un si ferme bon sens. De cet étonnement, on passerait volontiers à la pensée que les *Summulæ* sont un ouvrage inachevé.

Cette conjecture en engendre aisément une autre. Si Ockam n'a pas mis la dernière main à son traité de Physique, n'est-ce pas parce que sa querelle avec Jean XXII l'en a empêché ? Les *Summulæ* ne seraient-elles pas contemporaines des dernières discussions quodlibétiques, une des dernières œuvres que le professeur franciscain ait produites avant de rompre avec le pape ? Cette rédaction tardive expliquerait la maturité du fond et la perfection de la forme qui se manifestent également en cet écrit.

Toutefois, d'autres considérations nous porteraient à faire des *Summulæ* un ouvrage plus ancien. La théorie du lieu qu'elles exposent se retrouve, textuellement reproduite, au *Tractatus de successivis* ; mais ce dernier ouvrage expose en détail une théorie du temps dont les *Summulæ* contiennent seulement l'ébauche. Il semble donc que les *Summulæ* soient antérieures au *Tractatus de successivis*.

D'autre part, les théories du lieu et du temps, nous paraissent, aux *Quæstiones super librum Physicorum*, plus complètement approfondies qu'au *Tractatus de successivis*.

L'ordre chronologique de ces trois ouvrages serait alors le suivant :

- 1^o Les *Summulæ in libros Physicorum*.
- 2^o Le *Tractatus de successivis*.
- 3^o Les *Quæstiones super librum Physicorum*.

Les *Summulæ* seraient le plus ancien ouvrage qu'Ockam ait écrit sur la Physique. C'est, d'ailleurs, ce qu'il paraît nous déclarer.

« *Studiosissimi,* » dit Ockam ¹, s'adressant, dès le début de son ouvrage, à ceux qui le liront. « J'ai été, de la part de très nombreux lettrés, l'objet d'une foule de sollicitations. A ceux qui

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, proæmium ; éd. cit., fol. 1, col. a.

m'interrogent au sujet des questions difficiles de la Physique, j'ai accoutumé de donner les réponses que me suggère ma faible intelligence ; ils affirment qu'elles leur plaisent et les jugent suffisantes. Aussi m'ont-ils demandé de les réunir en une petite Somme, en suivant exactement les traces d'Aristote, et de les confier à l'écriture. La sincère affection que j'éprouve pour eux me presse de rendre ce service à leurs études. L'œuvre que je vais aborder est considérable et surpasse mes forces. Tout ce qui me semblera bon à dire en Physique, suivant les principes d'Aristote, je vais, en l'écrivant, le confier à la mémoire des lecteurs.

» Que tous ceux qui verront cet opuscule sachent bien ceci : Il ne s'y trouve rien que je soutienne en y croyant fermement, à titre de vérité théologique ou catholique. J'y découvrirai seulement à ceux qui m'ont sollicité, et cela en un style tout simple et dénué de recherche, ce qui me paraît utile à dire, selon l'intention d'Aristote. Tout ce qui se trouvera traité par la suite et qui ne contredit pas la vérité chrétienne est, à mon avis, véritable. Toutefois, tout ce qui pourrait être en contradiction avec la doctrine de l'Église romaine, je le regarde comme erreurs à rejeter. »

Ce préambule pourrait faire croire au lecteur que Guillaume va suivre de tout près, en ses *Summulæ*, l'enseignement donné par la *Physique* d'Aristote. Il n'en est rien. Cet enseignement, il le fait passer au crible de sa critique et n'en garde que ce qui lui semble bon.

Les règles que le Docteur franciscain mit en cette critique de la Physique péripatéticienne sont, d'ailleurs, pleines de mesure et de bon sens. « Il faut savoir à ce sujet, écrit-il ¹, qu'Aristote et Saint Augustin font souvent usage de discours impropres, figurés, topiques ; aussi dit-on communément que les paroles des auteurs doivent être prises au sens qui les a fait prononcer, non au sens qu'elles engendrent [en celui qui les écoute]. Il faut donc s'attacher plutôt à l'intention de ces discours qu'aux mots qui les composent. Il y a plus ; ces mots ont souvent besoin d'être expliqués ; faute d'être expliqués dans le juste sens, ils sont tout simplement faux. Cette explication dont les auteurs ont besoin, on la doit tirer en partie de leurs écrits authentiques, et en partie de ce qui est évident et manifeste à la raison. »

Les modifications et les simplifications qu'une semblable critique introduit dans la Physique d'Aristote et de ses successeurs,

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, cap. XIII ; éd. cit., fol. 5, col. a.

il serait intéressant de les décrire ici en détail ; mais cette besogne nous entraînerait trop loin. Plusieurs fois, d'ailleurs, dans la suite de cet ouvrage, nous aurons occasion de rappeler la doctrine des *Summulæ*. Bornons-nous, pour le moment, à résumer ce qu'elles enseignent au sujet de la matière et de la forme, en complétant, au besoin, cet enseignement par celui des *Questions sur les Sentences* ou des *Quodlibeta*. Sans étonnement, nous y reconnaitrons mainte trace de l'influence exercée par Henri de Gand et par Duns Scot.

VII

LA MATIÈRE ET LA FORME

La première tâche qu'accomplisse Guillaume d'Ockam est une œuvre de simplification ; la Physique péripatéticienne reposait sur une trinité de notions ; la matière, la forme et la privation étaient, selon le langage d'Antonio d'Andrès, les trois principes de cette Physique. Ockam ramène cette trinité à une dualité ; sans pitié, il montre tout ce qu'il y avait d'illusoire et de purement verbal dans les considérations par lesquelles Aristote faisait, de la privation, un élément essentiel des choses ¹. « Il faut remarquer, dit-il ², que, par êtres divers, Aristote entend diverses définitions exprimant une chose ; ces définitions équivalent à des mots divers, mais souvent ces mots divers supposent et désignent une même chose. Par ces êtres divers, homme et non-musicien, par exemple, il entend les deux définitions qui équivalent à ces deux mots : homme, et non-musicien ; mais ces deux mots remplacent le même objet, car c'est le même qui est homme et qui est non-musicien... La seule absence de la forme n'entraîne aucune pluralité en la matière, et de la présence de la forme, il ne résulte aucune pluralité autre que celle de la matière et de la forme. Puis donc que la forme, par son absence ou sa présence, rend suffisamment compte du changement, aucune pluralité n'est requise par ce changement, sinon que la forme ne soit pas, tout d'abord, présente en la matière, et qu'elle soit, ensuite, présente en cette même matière. Ces deux choses, la matière et la forme, suffisent, dès lors, à rendre compte du changement ; elles suffisent pour qu'en premier lieu, la matière soit dépourvue de la

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, capp. VIII, IX, X, XI, XII et XIII.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, cap. XII ; éd. cit., fol. 4, coll. c et d.

forme, et qu'elle la possède en second lieu. Ainsi il résulte des propres paroles du Philosophe que ces deux mots, la privation, et ce qui est privé, sont employés pour désigner une même chose. »

La matière et la forme sont donc les deux seuls principes constitutifs des corps soumis à la génération et à la corruption. Etudions-les.

« Bien que, d'une certaine manière ¹, le Philosophe admette trois principes et que, d'une autre manière, il n'en admette que deux, il n'entend pas cette supposition dans le sens qu'elle semble tout d'abord avoir, au pied de la lettre, dans le sens où les modernes l'entendent. Il ne veut pas dire qu'il existe deux choses qui soient les principes premiers de toute génération et de tous les êtres engendrés... Il entend qu'en chaque génération, pour chaque être engendré, il y ait deux principes, la matière et la forme, qui sont, par eux-mêmes, premiers ; mais qu'à des êtres engendrés divers correspondent des premiers principes divers, de telle sorte qu'il y ait, pour chaque chose engendrée, deux principes premiers, savoir la matière et la forme de cette chose engendrée. Cette chose engendrée-ci a donc ses principes premiers et cette chose-là a les siens. Deux choses engendrées différentes ont des premiers principes différents, encore qu'un même premier principe puisse, comme on le dira plus loin, appartenir à diverses choses engendrées qui se succèdent l'une à l'autre.

» Mais comment donc Aristote peut-il dire qu'il y a seulement deux principes?... Répondons que cela signifie qu'il y a seulement deux genres de principes par soi, la matière et la forme, en sorte que tout ce qui est principe par soi est ou matière ou forme ; mais ces deux genres ne sont nullement les principes des choses qui existent hors de l'esprit ; ce sont seulement des noms communs aux principes des choses, principes qui offrent autant de variété que les choses engendrées elles-mêmes...

» Dira-t-on que ces premiers principes sont des principes universels communs à toutes les choses singulières ? A l'encontre de cette opinion, Aristote écrit, au VII^e livre de la *Métaphysique*, qu'aucun universel n'est substance ; aucun universel ne saurait donc être principe par soi d'une chose singulière... Puisque le Philosophe réprouve intentionnellement l'opinion de ceux qui regardent les universaux comme des substances, il faut rejeter

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, pars I, cap. XIV ; éd. cit., fol. 5, coll. b et c.

l'opinion selon laquelle les principes des substances sont des universaux.

» Les principes ne sont pas des universaux ; ce sont des êtres singuliers qui, en des choses engendrées différentes, sont numériquement différents. La forme de la chose engendrée que voici est premier principe de cette chose-ci, et la forme de la chose engendrée que voilà est premier principe de cette chose-là ; et il en est de même de la matière, car ma matière première est autre que votre matière première. »

Les Scotistes, eux aussi, admettaient qu'en des choses engendrées différentes, il y avait des matières premières différentes, mais parce qu'elles provenaient d'une matière première universelle qu'ont diversement contractée les hœccécités des choses singulières¹. Seul, le langage de Duns Scot annonçait celui qu'Ockam vient de tenir avec tant de clarté et de fermeté.

« La matière est une entité actuelle en acte². *Ipsa est actualis entitas in actu.* » Si l'on dit, comme le font les Péripatéticiens, « que la matière est en puissance de tout acte substantiel, qu'elle n'a, de soi, aucun acte mais est pure puissance », cette proposition pourra être admise à la condition que l'on y entende par acte, la forme substantielle qui vient s'adjoindre à la matière, et par puissance, la puissance précisément opposée à cet acte-là. Mais elle ne serait plus vraie si l'on prenait acte au sens large où il désigne tout ce qui existe vraiment. « La matière, alors, est un certain acte, c'est-à-dire que la matière est quelque chose qui existe en la nature ; et elle n'est pas en puissance de tout acte, car elle n'est pas en puissance d'elle-même. »

Faut-il, de la matière même, distinguer la puissance qui est en la matière ? Cette opinion, si nettement formulée par Henri de Gand et par Richard de Middleton, et, sous des formes diverses, admise par nombre de leurs successeurs, Guillaume d'Ockam la rejette absolument. « La puissance n'est pas³, comme beaucoup l'imaginent, une certaine chose qui existe en la matière... Il faut donc affirmer que la puissance n'est pas une chose qui existe en la matière, mais qu'elle est la matière elle-même ; la matière, c'est la puissance même à l'égard de la forme substantielle ; si l'on disait : la matière est *la* puissance à l'égard de la

1. FRANCISCI DE MAYRONIS *Scriptum super secundum librum Sententiarum*, Dist. XIII, quæst. III ; éd. cit., fol. 148, col. c.

2. GUILHELMUS DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, cap. XVI ; éd. cit., fol. 5, col. d, et fol. 6, col. a.

3. GUILHELMUS DE OCKAM, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 6, col. b.

forme substantielle, on emploierait un langage plus propre qu'en disant : la matière est *en* puissance à l'égard de la forme substantielle... »

L'un des axiomes du Péripatétisme est le suivant : « La matière première ne tient son existence que de la forme. » Il entraîne, en particulier ce corollaire : La matière première ne peut exister sans la forme. Voici ¹ ce qu'Ockam pense d'un tel axiome : « Le mot existence se prend en deux sens. En un premier sens, il signifie l'information d'une chose par une autre chose. En un second sens, il signifie qu'une certaine chose existe en la nature.

» Si l'on prend le mot existence au premier sens, il est vrai que la forme donne l'existence à la matière, car cela veut simplement dire que la forme informe la matière.

» Mais si l'on prend le mot existence au second sens, la proposition en question n'est plus vraie ; bien au contraire ; la matière a une certaine existence, c'est-à-dire qu'elle est un certain être qui existe vraiment au nombre des choses naturelles avant que la forme ne soit ; et cette existence de la matière n'éprouve aucun changement, quelles que soient les variations de ses formes ou de ses existences formelles. »

« On demandera peut-être ² si quelque chose de la forme préexiste en la matière. Ce quelque chose, les uns le nomment puissance active de la matière et les autres germe (*inchoatio*) de la forme. Il semble, en effet, à beaucoup de modernes que des germes de formes préexistent en la matière, et que ces germes deviennent ensuite des formes parfaites... »

Ces germes de forme, Ockam en nie absolument l'existence.

« Si quelque partie de la forme préexistait en la matière, écrit-il, et qu'une autre partie vint s'adjoindre à celle-là, la forme substantielle serait vraiment susceptible de plus et de moins. La blancheur, elle, est susceptible de plus et de moins, parce qu'un corps possédant déjà un certain degré de blancheur, reçoit un nouveau degré de blancheur qui fait, avec le degré préexistant, une blancheur unique. Mais une forme substantielle n'est point susceptible de plus ni de moins ; une partie d'une telle forme ne saurait donc précéder la forme parfaite.

» Mais, dira-t-on peut-être, ce qui préexiste en la matière, ce n'est pas une partie de la forme ; c'est la forme entière, mais avec

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, cap. XVII; éd. cit., fol. 6, col. c.

2. GUILHELMI DE OCKAM, *Op. laud.*, Pars I, cap. XXIV; éd. cit., fol. 8 (marqué 7), coll. a et b.

une existence imparfaite et potentielle que l'agent amènera ensuite à l'existence parfaite et actuelle.

» Cette explication est insuffisante. Ce qui, en quelque chose, se trouve seulement avec une existence potentielle ne s'y trouve pas réellement. Etre d'une manière potentielle en quelque chose, c'est simplement pouvoir y exister précisément...

» De ce qu'une forme a une existence possible en la matière, il n'en résulte pas qu'elle soit en la matière; elle n'y est pas plus que Socrate, lorsqu'il est à Rome, n'est à Paris par ce qu'il a la possibilité d'être à Paris; elle n'y est pas plus que le blanc n'est dans le noir ni le froid dans le chaud; de même que cet homme qui est à Rome n'est pas à Paris, bien qu'il ait possibilité d'être à Paris, de même, en la matière qui est actuellement sous forme d'air, la forme de feu n'existe pas, bien que cette forme de feu ait possibilité d'y être. »

« La matière et la forme ¹ sont-elles des principes qui suffisent à rendre compte du corps engendré? N'y faut-il pas joindre une autre chose, savoir la forme du tout? Certains l'admettent lorsqu'ils disent que le mot *composé* ne désigne pas seulement la matière et la forme, mais désigne aussi une certaine forme que l'on nomme forme du tout. »

Nous avons vu que Duns Scot avait professé cette singulière opinion, et que les Scotistes l'avaient accueillie avec grande faveur. Le bon sens d'Ockam en fait prompte et rigoureuse justice: « Il faut dire qu'il n'existe pas, outre la matière et la forme, une troisième entité distincte de ces deux-là; mais il existe une certaine combinaison qui n'est ni l'une ni l'autre de ses parties, en sorte que le composé n'est ni la matière ni la forme; il est, simultanément et conjointement, la matière et la forme unies ensemble... Pour tout composé qui est, par lui-même, une chose une, il est absolument vrai que ce composé, ce sont ses parties prises simultanément et conjointement, en sorte que le tout n'est pas autre chose que ses parties existant ensemble. »

Dans une substance, la matière est-elle unie à une seule forme substantielle ou à plusieurs formes de cette catégorie?

« Si l'on admet ², en un composé, l'existence d'une seule forme substantielle, cette forme doit informer immédiatement la matière sans qu'aucune disposition accidentelle la précède. Si l'on sup-

1. GUILHELMI DE OCKAM, *Op. laud.*, cap. XXV; éd. cit., fol. 8 (marqué 7), coll. c et d.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Super quatuor libros Sententiarum annotationes*; Lib. IV, quæst. VII; ad secundam probationem opinionis.

pose au contraire qu'il y ait, dans le composé, plusieurs formes substantielles, il y a, en ce composé, une seule forme vraiment informante; il s'y trouve donc des matières diverses qui reçoivent ces formes multiples, car toute forme précédente est matière à l'égard d'une forme plus parfaite, et la forme qui survient en second lieu informe immédiatement la forme précédente qui est comme le sujet où la forme nouvelle est immédiatement reçue.

» Y a-t-il, en l'homme, plusieurs formes substantielles? Il est bien difficile de prouver cette proposition aussi bien que la proposition contraire; toutefois, pour le moment, nous la prouverons de la manière suivante ou, du moins, nous prouverons que la forme sensitive et la forme intellectuelle sont distinctes en l'homme. Deux actes contraires, en effet, ne peuvent coexister immédiatement dans le même sujet; or l'homme, en même temps et à la fois, possède l'acte qui consiste à avoir appétit pour un certain objet, et l'acte contraire qui consiste à fuir le même objet. » « Si ces deux actes coexistent dans la nature ¹, il faut qu'ils soient en des sujets différents; mais il est manifeste qu'ils coexistent en l'homme, car l'homme repousse par l'intelligence l'objet même qu'il désire par l'appétit sensible. »

Et maintenant ², « pour l'homme comme pour les animaux, faut-il admettre une forme corporelle réellement distincte de l'âme sensitive? » « A cette question, je réponds par l'affirmative, bien qu'elle soit difficile à prouver. » Cette forme substantielle corporelle, distincte de l'âme sensitive, est indispensable pour que les propriétés accidentelles du cadavre d'un homme ou d'un animal demeurent numériquement les mêmes que celles dont le corps vivant était affecté. »

Cette analyse conduit Ockam à mettre dans l'homme et dans les animaux une forme substantielle de plus que Scot n'en avait supposé; il est curieux de voir ici le disciple compliquer la doctrine du maître.

VIII

LA MATIÈRE PREMIÈRE DES ÊTRES SUBLUNAIRES ET DES CIEUX

Laissant de côté les discussions relatives aux formes substantielles, revenons à ce qui concerne la matière première.

« La matière première est de même espèce (*ratio*) en tous les

1. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta septem*; Quodlib. II, quæst. X.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Quodlib. II, quæst. XI.

composés¹, mais elle n'est pas numériquement une en tous ces composés. Bien au contraire; en tous les corps engendrés qui existent simultanément, il y a autant de matières premières diverses, numériquement distinctes et différentes.

» Que les matières premières de tous les corps susceptibles de génération et de corruption soient de même espèce, nous l'allons prouver.

» Il serait vain, en effet, d'accomplir à l'aide d'un plus grand nombre de moyens ce qui se peut faire à l'aide de moyens moins nombreux. Mais toute génération naturelle peut être sauvée à l'aide d'une matière première ayant toujours même espèce, et sans recourir à plusieurs matières premières de différentes espèces. Or, on n'admet la matière première qu'en vue de la génération naturelle. Il serait donc vain de supposer des matières de diverses espèces.

» La proposition admise en ce raisonnement, savoir qu'une seule matière première suffit à rendre compte de la génération naturelle est, d'ailleurs, une proposition évidente.

» De substances, en effet, qui, d'une manière médiate ou immédiate, se transmutent les unes en les autres, la matière est la même; car la même matière qui était dans le composé détruit doit se retrouver dans le composé engendré. Mais toute substance susceptible de génération et de corruption peut être transmuée, immédiatement ou médiatement, en toute autre substance susceptible de génération ou de corruption. Donc, en tous les corps susceptibles de génération et de corruption, doit exister une matière première de même espèce. »

La doctrine qu'Ockam formule en ce passage ne s'écarte pas de celle que Duns Scot professait à ce même sujet.

Entre le maître et l'élève, l'accord n'est pas moins complet touchant la matière céleste; résumons ce qu'en dit Guillaume d'Ockam².

« Y a-t-il au Ciel une matière de même espèce (*ratio*) que la matière des corps d'ici-bas?... »

» A cette question, je réponds, en premier lieu, qu'au Ciel, il y a de la matière. Cela, je l'admets parce que les Saints et les docteurs ont enseigné que Dieu a créé une matière au moyen de laquelle devaient être formés les corps célestes et les autres corps.

1. GUILHELMI DE OCKAM *Summulæ in libros Physicorum*, Pars I, cap. XVIII; éd. cit., fol. 6, coll. c et d.

2. GUILHELMI DE OCKAM *In quatuor libros Sententiarum annotationes*; Lib. II, quæst. XXII.

Cependant, selon le Philosophe et le Commentateur, il n'y a pas au Ciel de matière qui soit distincte de la forme....

» Je dis, en second lieu, que, dans les corps célestes et dans les corps inférieurs, il y a une matière absolument de même nature. Toutefois, le parti que je veux tenir ainsi ne saurait être démontré, de même qu'on ne saurait persuader du parti contraire....

» L'incorruptibilité du Ciel n'est pas une incorruptibilité toute simple et absolue; ce n'est qu'une incorruptibilité relative. Dieu peut, en effet, détruire le Ciel et le corrompre tout simplement; s'il est donc incorruptible, c'est seulement en ce qu'il ne peut être corrompu par un agent créé. Mais le Ciel est également incorruptible à l'égard de tout agent créé, soit que l'on y place une matière de même nature que celle des êtres inférieurs, soit que l'on y mette une matière d'autre nature...

» Je dis donc qu'au sein des corps célestes aussi bien que des corps inférieurs, la matière est absolument de même espèce; de même que la matière est, ici-bas, en puissance naturelle de recevoir une autre forme, qu'elle tend vers cette forme, qu'elle en est privée, qu'elle se trouve ainsi en tout un ensemble de conditions; de même, la matière de là-haut se trouve tout simplement et absolument en toutes ces mêmes conditions, non pas, il est vrai, à l'égard d'un agent créé, mais à l'égard de Dieu. C'est en ceci seulement qu'il y a différence entre la matière d'ici-bas et la matière de là-haut. Ici-bas, en effet, la matière est en puissance d'autres formes qui peuvent y être produites par un agent naturel et créé, et aussi d'autres formes qui ne peuvent être créées que par Dieu seul (telle la forme intellectuelle). Mais la matière du Ciel est en puissance de formes multiples dont aucune ne saurait être produite en cette matière par un agent naturel, car elles ne peuvent être faites que par Dieu.

» Ce que j'en dis suppose, d'ailleurs, que les choses se passent suivant la loi commune. Car on pourrait concevoir un cas où la matière du Ciel serait susceptible de recevoir une forme aussi bien de la part d'un agent créé que d'un agent increé. En effet, comme la matière du Ciel est de même nature que la matière d'ici-bas, elle est en puissance non seulement des formes qui ne peuvent être créées que par Dieu, mais encore des formes qui peuvent être engendrées par un agent créé, comme la forme du feu, celle de l'air, etc.

» Supposons donc que Dieu introduise en la matière du Ciel la forme du feu, ce qui est possible, car cela n'implique pas contradiction. Si l'on venait alors à approcher de l'eau et que celle-ci

eût une action plus forte que celle du feu, elle corromprait la forme du feu et introduirait la forme de l'eau en cette matière qui était tout d'abord sous la forme de Ciel.

» La matière du Ciel est donc tout simplement en puissance de formes multiples qu'un agent créé peut y introduire ; mais cet agent ne saurait introduire aucune de ces formes en la matière du Ciel si Dieu n'avait auparavant mis en elle une autre de ces formes qu'un agent créé peut produire... »

Les substances qui ont une commune matière peuvent se transmuter les unes dans les autres ; il en doit donc être ainsi de la substance céleste et des substances d'ici-bas. « Cette proposition est fautive si l'on entend par transmutation possible celle qu'un pouvoir créé peut réduire en acte ; mais s'il s'agit d'une transmutation qui puisse être rendue actuelle par un pouvoir incréé, elle est vraie ; car, d'un corps céleste, Dieu pourrait, s'il le voulait, faire un âne. »

« Ainsi donc il me semble qu'il y a, au Ciel et dans les corps d'ici-bas, une matière de même espèce, et cela parce qu'il ne faut jamais, comme on l'a dit bien souvent, admettre la pluralité lorsqu'elle n'est pas nécessaire. Or, en cette question, il n'apparaît aucune nécessité d'admettre ici-bas et là-haut des matières d'espèces différentes, car tous les effets qui peuvent être sauvés par une diversité d'espèces en la matière, peuvent être sauvés aussi bien ou même mieux au moyen de l'unité de nature (*unitas rationis*) de cette matière. »

Si, jetant les yeux en arrière, on regarde ce qu'Aristote, Averroès et Saint Thomas d'Aquin avaient pensé de la matière du Ciel, et si l'on y compare ce qu'après Duns Scot, Guillaume d'Ockam enseigne au sujet de cette même matière, il semblera qu'un chemin considérable ait été parcouru. Combien, cependant, la pensée des deux maîtres franciscains est encore loin de celle qu'admettra la Science moderne ! Si les cieux ont même matière première que les êtres sublunaires, ils n'en ont pas moins une forme qu'aucun agent créé ne saurait transmuter en une autre forme ; ils gardent donc, sinon à l'égard de la toute-puissance divine, du moins à l'égard du pouvoir des créatures, ce caractère incorruptible dont Aristote avait marqué la cinquième essence. La pensée que les astres sont formés par les éléments mêmes dont les combinaisons existent autour de nous était familière aux maîtres platoniciens du vieux Moyen-Age ; en pénétrant au sein de la Scolastique latine, la Physique péripatéticienne en a chassé cette pensée ; cette pensée n'a pu rentrer en la Scolastique latine, en dépit des efforts

que celle-ci a faits pour renouer ses anciennes traditions ; l'hypothèse d'une distinction essentielle et radicale entre la substance céleste et les substances sublunaires est demeurée comme une marque de l'invasion que la pensée hellénique a accomplie ; longtemps encore il nous faudra attendre le moment où l'on composera les astres des mêmes éléments que les corps sublunaires.

IX

LA MÉTHODE DE LA PHYSIQUE

Mais, si cette théorie-là et nombre d'autres gardent encore le souvenir de l'empire que la philosophie d'Aristote a exercé, quels ébranlements cette philosophie n'a-t-elle pas subi en ses principes et jusqu'en sa méthode !

En la plupart des grandes questions de la Métaphysique, il a été reconnu que la raison naturelle était également impuissante à assurer, par des démonstrations convaincantes, soit le pour, soit le contre ; l'enseignement de l'Église peut seul fixer l'hésitation de notre esprit en balance. Or cette incertitude du raisonnement ne se borne pas à la Métaphysique ; elle s'étend à la Physique ; là aussi, il arrive bien souvent que, de deux partis contraires, ni l'un ni l'autre ne saurait opposer à son adversaire un argument sans réplique.

« En Physique ¹ comme dans les autres sciences, il peut y avoir des démonstrations en *propter quid* », par lesquelles on descend des effets aux causes ; « toutefois, l'ordre de la science veut que l'on commence par les choses les plus connues et les plus aisées ; et, par conséquent, on doit en général, procéder de l'effet à la cause. » « C'est donc *a posteriori* que nous connaissons ² la matière, la forme, » et la plupart des autres choses dont nous discuterons, « car nous ne pouvons prouver tout cela *a priori*. »

On ne devra donc point, en Physique, exiger des démonstrations par les causes. On ne devra pas, par exemple, se refuser à admettre l'existence de la matière et de la forme sous prétexte que l'on n'en saurait donner le *propter quid*.

« Peut-être dira-t-on ³ : puisqu'on n'en peut assigner la cause,

1. GUILHELMI DE OCKAM *Summulæ in libros Physicorum*, Pars I, cap. V ; éd. cit., fol. 2, col. d.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, cap. VII ; éd. cit., fol. 3, col. d.

3. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, Pars I, cap. XXIII ; éd. cit., fol. 8 (marqué 7), col. a.

il ne faut point l'admettre, car on ne doit rien supposer sans nécessité ni cause. Je répondrai qu'il est une foule de choses qu'il faut supposer bien qu'elles n'aient pas de causes connues, et cela en vertu des expériences et des raisonnements ; par l'expérience, et par le raisonnement pris *a posteriori*, nous sommes conduits à admettre beaucoup de choses dont nous ignorons cependant les causes, soit qu'elles n'aient pas de cause, soit qu'elles en aient que nous ignorons, comme il arrive dans le cas proposé. En effet, en vertu des expériences et des raisonnements, nous devons supposer que la matière et la forme concourent à la constitution du composé. »

Voilà une notion de la Science qui diffère singulièrement de celle qu'Aristote définissait lorsqu'il écrivait, aux *Seconds Analytiques*¹ : « Nous croyons connaître une chose non pas à la manière des sophistes, par ses accidents, mais d'une manière absolue, lorsque nous pensons connaître la cause en vertu de laquelle la chose est, savoir qu'elle est la cause de cette chose, savoir enfin qu'il n'en peut être autrement. Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστω, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. » Non, Ockam ne croit pas que la *Physique* ait pour objet de connaître les causes d'où résultent les choses mobiles et changeantes ; ces choses, elle se borne à les résoudre en principes hypothétiques qu'elle pose en vertu de raisonnements *a posteriori* dont l'expérience fournit le point de départ.

Or, comment Ockam conçoit-il l'opération intellectuelle par laquelle, à partir de l'expérience, on est conduit à poser l'existence de tels principes ? Fort souvent, surtout en ses *Quodlibeta*, il emploie, pour énoncer la majeure de ce raisonnement *a posteriori*, un mot qui est singulièrement révélateur de sa pensée ; il faut, dit-il, sauver (*salvare*) les effets que l'expérience manifeste. « Un concept relatif² suffit, ici, à sauver tout ce qui apparaît (*sufficit ad salvandum omnia apparentia*). »

Sauver les apparences (*salvare apparentias*, σώζειν τὰ φαινόμενα), c'est une manière de parler que, depuis longtemps, les astronomes ont accoutumé d'employer ; les excentriques et les épicycles au moyen desquels ils construisent leurs hypothèses n'ont, pour se faire admettre, d'autre titre à invoquer que l'aisance et la perfection avec lesquelles ils sauvent les phénomènes ; Saint Thomas

1. ARISTOTELIS *Analytica posteriora*, lib. I, cap. II.

2. GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta*, Quodlib. VI, quæst. XIV.

d'Aquin a pris soin d'affirmer qu'ils n'ont pas d'autre justification, et tout récemment, Jean de Jandun a rappelé cette affirmation. Evidemment, c'est à l'image de la méthode suivie par les astronomes que Guillaume imagine la méthode qui permet de construire la Physique.

De cette pensée, nous ne devons point nous montrer surpris; Ockam avait, dans ses lectures, rencontré des passages qui la lui devaient suggérer. Nous savons, en effet, que Saint Thomas d'Aquin et ses successeurs s'inspiraient souvent des *Commentaires* de Simplicius, dont Guillaume de Moerbeke leur avait donné la traduction; en particulier, ces *Commentaires* ont été souvent cités par le *Venerabilis inceptor*. Or, après avoir rappelé comment les Pythagoriciens, comment Platon composaient les divers éléments au moyen de petits polyèdres et, par le jeu de ces minuscules solides, prétendaient rendre compte des propriétés qualitatives des corps, Simplicius énonce cette remarque profonde¹ :

« Mais peut-être Platon et les Pythagoriciens n'ont-ils pas admis que la substance corporelle fût vraiment et absolument une combinaison de ces triangles; peut-être ont-ils fait comme les astronomes, dont les uns admettent certaines hypothèses et les autres d'autres hypothèses, sans affirmer catégoriquement que ces mécanismes variés existent dans le Ciel d'une manière absolue; s'ils supposent de tels principes, c'est afin qu'il soit possible de sauver les apparences en donnant à tous les corps célestes des mouvements circulaires et uniformes; de même, préférant attribuer le rôle de principe à ce qui est quantitatif plutôt qu'au qualitatif, à la figure plutôt qu'à la qualité, et, parmi les figures, à celles qui, plus que les autres, ont une forme principale, qui jouissent de la similitude et de la symétrie, ces auteurs ont fait l'hypothèse que les principes des corps étaient ceux de ces figures qu'ils jugeaient suffisantes pour rendre compte de la cause des faits.

— Μήποτε δὲ οὐχ ὡς πάντα, πάντως τῆς συστάσεως ἐκ τριγώνων τοιούτων οὐσης ὑπέθεντο αὐτὴν οἷτε Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἀστρονόμοι ὑποθέσεις ὑπέθεντο τινὰς ἄλλοι ἄλλας οὐ πάντως τοιαύτας εἶναι ποικιλίας ἐν οὐρανῷ διαβεβαιούμενοι, ἀλλ' ὅτι τοιούτων ἀρχῶν ὑποτεθεισῶν σώζεσθαι τὰ φαινόμενα δυνατόν ἐγκυκλίως πάντων καὶ ὁμαλῶς κινουμένων τῶν οὐρανίων σωμάτων, οὕτω καὶ οὗτοι τὸ ποσὸν τοῦ ποισῦ προτιμήσαντες ἐν ἀρχῆς λόγῳ καὶ τὸ σχῆμα τῆς ποιότητος καὶ τῶν σχημάτων τὰ ἀρχοειδέστερα καὶ ὁμοιότητι καὶ συμμετρίᾳ κβατούμενα

1. SIMPLICII *In Aristotelis de Caelo commentaria*, lib. III, cap. I; éd. Karsten, p. 253, col. a; éd. Heiberg, p. 565.

ταῦτα ἀρχὰς ὑπέθεντο τῶν σωμάτων, ἃς ἀρκεῖν ἐνόμιζον πρὸς τοὺς ἀπολογισμοὺς τῆς τῶν γινομένων αἰτίας. »

Il n'en fallait pas davantage, assurément, pour suggérer à Guillaume d'Ockam que les principes de la Physique peuvent être traités comme les philosophes grecs ont traité les suppositions de l'Astronomie ; ce ne sont qu'hypothèses propres à sauver ce qui est manifeste aux sens.

Or s'il est une vérité que l'Astronomie avait établie dès l'Antiquité, c'est bien celle-ci : Des hypothèses différentes peuvent sauver également des phénomènes donnés. Ce principe, il semble que, sans s'affirmer jamais, il soit partout présent en la Physique de Guillaume d'Ockam. Sans cesse, nous voyons le savant franciscain soucieux de prouver que deux explications peuvent être proposées d'un même effet, sans que ni l'une ni l'autre puisse être acculée à une impossibilité qui contraindrait de la rejeter.

« Faut-il admettre, par exemple ¹, que les diverses parties, organiquement différentes, d'un même animal, telles que les os, la chair, etc., ont des formes substantielles spécifiquement différentes ? Au premier abord, il semble qu'il le faille admettre, car ces diverses parties ont des propriétés accidentelles spécifiquement différentes. Mais à l'encontre de cette supposition, on peut dire qu'une seule forme substantielle suffit pour tous ces accidents ; il n'en faut donc pas poser plusieurs.

» Au sujet de cette question je dirai que ni l'un ni l'autre des deux partis contraires ne peut être établi, d'une manière suffisante, au moyen de propositions connues par elles-mêmes ; cela est, de soi, évident. Ils ne peuvent être, non plus, établis ni l'un ni l'autre au moyen de propositions connues par l'expérience ; car on ne saurait, par les accidents et les opérations, prouver ni l'identité ni la différence des formes substantielles, et nous n'avons aucune expérience de la substance, si ce n'est par l'intermédiaire des accidents. La proposition que nous venons d'admettre se prouve ainsi : Nous observons souvent que des substances de diverses espèces sont sujettes à des accidents spécifiquement différents et aussi que de telles substances sont sujettes à des accidents de même espèce. Le feu et l'eau nous fournissent un exemple du premier cas ; le feu et l'air nous en fournissent un du second. Les deux premiers éléments, qui sont d'espèces différentes, ont des accidents spécifiquement différents ; les deux derniers,

1. GUILHELMI DE OCKAM *Op. laud.*, quodlib. III, quæst. VIII.

qui sont également d'espèces différentes, ont cependant un accident de même espèce, savoir, la chaleur...

» Puis donc que nous n'avons aucune expérience de la substance, si ce n'est par l'intermédiaire des accidents, et que ceux-ci ne sauraient prouver suffisamment s'il y a ou s'il n'y a pas distinction spécifique entre les substances, il est manifeste que nous ne pouvons, par aucune méthode, prouver que les formes en question sont distinctes ou bien qu'elles sont une même forme. Ceux qui soutiennent l'existence d'une différence spécifique entre la forme des os et la forme de la chair, le font à cause de la différence des accidents; ceux qui tiennent pour l'identité spécifique de ces deux formes, répondent que toute la diversité que l'on observe entre elles provient seulement de la différence des accidents, qui ne démontre pas la différence spécifique des substances. De ces deux partis, quel est le vrai, quel est le faux? On n'en sait absolument rien. »

Les conclusions semblables abondent en la Physique de Guillaume d'Ockam.

Dès lors, entre diverses explications qui sont également capables de sauver les effets avérés par l'expérience, comment choisir? Parfois, l'enseignement des docteurs catholiques viendra nous imposer un choix; ainsi en est-il, par exemple, au sujet de la matière commune aux corps célestes et sublunaires. Hors ce cas, nous n'aurons, pour opter entre des partis divers et également soutenables, que la raison de la plus grande simplicité; suivant l'exemple si souvent donné par Gilles de Rome et par Duns Scot, nous en serons réduits à invoquer ce principe d'économie intellectuelle : *Frustra fit per plura quod potest æque bene fieri per pauciora. Pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate.*

De ce principe, Guillaume fait un emploi si fréquent que sa méthode philosophique en reçoit, peut-on dire, son caractère distinctif; de cet emploi, nous avons déjà rencontré des exemples; nous pouvons encore citer le suivant.

Il s'agit de savoir si l'on doit regarder l'instant comme une certaine chose réelle, mais distincte de toutes les autres réalités permanentes, et incapable de durer le moindre temps. Ockam, après avoir argumenté contre cette opinion, conclut en ces termes¹ :

« Je montre principalement de la manière suivante que

1. GUILHELMI DE OCKAM *Summulæ in libros Physicorum*; pars IV, cap. I; éd. cit., fol. 24, col. a.

l'instant n'est pas une telle chose. Il est inutile d'accomplir par un plus grand nombre de moyens ce qu'un moindre nombre de moyens suffit à produire. Or, sans cette chose, on peut sauver tout ce que l'on prétend sauver à l'aide de cette chose. Il est donc inutile de l'admettre. *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; sed sine tali re omnia possunt salvari quæ ponuntur salvari per eamdem; ergo frustra ponitur.* »

En même temps que la Métaphysique a pris conscience de son incapacité à donner à l'homme, sans le secours du dogme religieux, la solution assurée d'une foule de problèmes, la Physique a compris quelle était sa véritable nature; elle s'est reconnue science expérimentale; elle s'est prise à définir avec exactitude les règles et la portée de la méthode *a posteriori* qu'elle est tenue de suivre; et pour accomplir cette œuvre importante, il lui a suffi d'étendre des conclusions auxquelles on était parvenu depuis longtemps; ces conclusions, les philosophes les avaient obtenues en analysant les procédés dont use la première des sciences d'observation, l'Astronomie.

X

UN DISCIPLE ANONYME D'OCKAM

De l'enseignement d'Ockam, quel fut l'effet en l'Université de Paris? Il y eut, assurément, un très grand retentissement et, partant, il y excita les sentiments divers que soulève une parole ardente lorsqu'elle développe des idées audacieuses et nouvelles.

Ockam trouva, à Paris, des disciples fidèles, soucieux de recueillir scrupuleusement l'enseignement du maître et d'y conformer très exactement leur pensée.

Il trouva des partisans violents, prompts à tirer de ses principes des conclusions excessives qu'il eût sans doute désavouées.

Il trouva des adversaires prêts à répondre par des négations à toutes les affirmations essentielles de sa doctrine.

Il trouva enfin, et en nombre, des hommes équilibrés et éclectiques qui rejetèrent de son système ce qui leur semblait faux ou exagéré tout en gardant ce qui leur semblait juste et fécond.

Chacune de ces quatre attitudes intellectuelles nous sera présentée par l'un des quatre philosophes dont nous allons étudier l'œuvre en ce chapitre et au suivant.

Un auteur anonyme dont l'écrit va, d'abord, nous occuper, sera, pour nous, le type du fidèle disciple uniquement préoccupé de garder la parole du maître.

Nicolas d'Autrecourt sera le partisan fougueux qui compromet les thèses dont il soutient les conséquences les plus osées.

En Walter Burley, nous reconnaitrons un adversaire décidé de Guillaume d'Ockam et de l'Occamisme.

Enfin Jean Buridan réfutera le système de Nicolas d'Autrecourt ; il rejettera même bon nombre de propositions de Guillaume d'Ockam ; mais l'esprit de ce maître, tempéré par diverses influences et, particulièrement, par celle de Jean de Jandun, continuera d'inspirer, en maintes circonstances, les méditations philosophiques du Maître de Béthune ; de ces méditations sortira une doctrine sage, pondérée, ennemie des solutions extrêmes que l'on appellera la doctrine des Nominalistes parisiens et qui comptera, au nombre de ses adeptes, Albert de Saxe, Témon le fils du Juif, Nicole Oresme et Marsile d'Inghen.

Adressons-nous d'abord à cet auteur anonyme en qui nous allons rencontrer le disciple humble et ponctuel de Guillaume d'Ockam.

On trouve, à la Bibliothèque Nationale ¹, un certain manuscrit qui provient de l'ancienne Bibliothèque de la Sorbonne. Au verso du feuillet de garde, on lit la mention suivante :

« *Iste liber collegii de Sorbona ex legato magistri Henrici pistoris dicti de Lewis, magistri in theologia, canonici leodiensis, quondam socii dicte domus.* »

Nous possédons un certain nombre de renseignements sur cet Henri *Pistoris* ².

Le surnom qui lui était communément attribué nous apprend qu'il était originaire de Lewis en Brabant, petite ville du diocèse de Liège.

Le 27 septembre 1344, Henri de Lewis, déjà maître ès-arts et licencié en médecine, est nommé recteur de l'église paroissiale de Nederport, en son diocèse d'origine.

Ces fonctions, sans doute, n'exigeaient pas résidence, car Henri Pistoris continue d'appartenir à l'Université de Paris où il poursuit ses études de Théologie. Le 1^{er} août 1346, « Henri de Lewis, du diocèse de Liège, bachelier en Théologie » figure sur un rôle ³

1. Bibliothèque Nationale, fonds latin, ms. n° 16130 (*olim*, Sorbonne, ms. n° 916).

2. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomi II pars prior, p. 597, n. 13.

3. DENIFLE et CHATELAIN, *Op. laud.*, pièce n° 1131, tomi II pars prior, p. 595.

par lequel l'Université de Paris sollicite du pape Clément VI une collation de bénéfices en faveur de vingt-sept bacheliers en Théologie.

Sur un rôle analogue ¹, daté du 19 mai 1349, Henri de Lewis figure comme maître ès-arts, maître en Théologie, licencié en Médecine et chanoine prébendé de l'église de Liège.

Enfin le texte que nous citons tout à l'heure nous apprend qu'Henri Pistoris avait été associé de la maison de Sorbonne à laquelle il avait légué le livre que nous allons lire.

Ce n'était pas, d'ailleurs, un legs à mépriser. La mention que nous avons citée était suivie de la liste des opuscules contenus dans le recueil et de cette évaluation : *Precii trium florenorum*. Trois florins étaient une grosse somme au temps où ce codex prit rang dans la Bibliothèque de la Sorbonne.

Cette évaluation, nous l'avons dit, était précédée de la liste des ouvrages que le copiste avait reproduits. Voici cette liste :

« *In quo continentur que sequuntur :*

» *Primo. Questiones determinate super 12 metaphysice* ².

» *Item. Lectura BURIDAN super tercium de anima* ³.

» *Item. Summa brevis totius libri phisicorum et propositiones notabiles* ⁴.

» *Item. Solutio diversarum propositionum et dubiorum in logica occultorum* ⁵.

» *Item. SIGERUS DE COLT. tractatus super priora* ⁶.

» *Item. Determinatio propositionum dubiarum in philosophia* ⁷.

» *Item. Quedam experimenta* ⁸.

» *Item. Logica BURLAY* ⁹.

» *Item. Obligationes ejusdem* ¹⁰.

» *Item. Insolubilia* ¹¹.

1. DENIFLE et CHATELAIN, *Op. laud.*, pièce n° 1162, tomi II pars prior, p. 625.

2. Anonyme. Fol. 1, col. a, à fol. 24, col. d.

3. Fol. 25, col. a, à fol. 35, col. d.

4. Anonyme. Fol. 36, col. a, à fol. 59, col. a.

5. Anonyme. Fol. 60, col. a, à fol. 64, col. d.

6. Fol. 65, col. a, à fol. 72, col. b : Explicit ars priorum edita a magistro Segero (*sic*) de Colteraco.

7. Anonyme. Fol. 72, col. b, à fol. 76, col. c.

8. Anonyme. Fol. 76, col. c, à fol. 79, col. d.

9. Fol. 80, col. a, à fol. 110, col. c.

10. Fol. 110, col. d, à fol. 114, col. b.

11. Du même Walter Burley, assurément; fol. 114, col. c, à fol. 118, col. b. Du fol. 118, col. c, au fol. 120, col. d, se trouve un traité *De consequentiis*, qui est assurément de Burley, et qui se trouve omis en la liste précédente.

» *Item. Tractatus OKAM de successivis* ¹.

» *Item. De predestinatione et fine* ².

Cette liste n'est pas complète. Après le traité *De consequentiis* de Walter Burley, traité qui, lui-même, y est omis, et avant le *Tractatus de successivis* de Guillaume d'Ockam, se trouve une œuvre anonyme d'assez grande étendue ³. C'est cette œuvre que nous nous proposons d'analyser.

Ce que nous savons d'Henri Pistoris de Lewis, propriétaire du recueil où nous trouvons cette œuvre, nous montre qu'elle ne saurait avoir été composée longtemps après l'année 1350 et qu'elle est vraisemblablement antérieure à cette époque.

Cette œuvre est un exposé fort complet de la doctrine occamista. L'auteur en rattache toutes les propositions à deux principes; son traité se trouve tout naturellement, par là, partagé en deux chapitres.

Le premier principe, qui ouvre le premier chapitre, est formulé en ces termes ⁴ :

« *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem.* Dieu peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction.

» Remarquez que je ne dis pas : Dieu peut faire tout ce qui n'implique aucune contradiction; alors, en effet, il pourrait se faire lui-même, car il n'implique aucune contradiction. Mais il peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction. c'est-à-dire toute chose pour laquelle cette proposition : cette chose est faite, n'entraîne aucune contradiction. »

Le second chapitre débute par l'énoncé que voici du second principe ⁵ :

« *Pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate ponendi.* La pluralité ne doit jamais être admise sans qu'il y ait nécessité de l'admettre.

» Il expose également ce qu'il appelle nécessité d'admettre, il dit qu'il entend par là la raison ou l'expérience ou bien l'autorité de l'Écriture, à laquelle il n'est pas permis de contredire, et l'autorité de l'Église.

1. Fol. 131, col. b, à fol. 140, col. c.

2. Traité connu de Guillaume d'Ockam. Fol. 140, col. c, à fol. 142, col. a (inachevé).

3. Fol. 121, col. a, incipit : 1^a Conclusio : Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem. — Fol. 131, col. b, explicit : Sed quod hic est finis quo non dilecto non diligitur aliud.

4. *Op. laud.*, Cap. I, 1^a conclusio; ms. cit., fol. 121, col. a.

5. *Op. laud.*, Cap. II; ms. cit., fol. 128, col. d.

» Cela aussi est un principe rationnel, car, sans lui, il serait permis de multiplier les choses à notre gré ; au delà de la dernière sphère céleste, par exemple, on pourrait supposer cent mille sphères tout comme, à présent, on suppose le ciel empyrée ; et à l'encontre de cette supposition, on ne trouverait jamais de preuve efficace ; et il en serait de même en toutes les circonstances possibles. »

A la suite de chacun de ces deux énoncés, se déroule la longue chaîne des conclusions qu'Ockam en déduisait. Invariablement, toute proposition nouvelle est annoncée par la formule : « Selon ce principe, il pose ¹ » ou bien : « Selon ce principe, il dit » « *Secundum hoc, ponit* » ou bien : « *Secundum hoc dicit.* » Affirmations relatives à la Logique, à la Physique, à la Métaphysique, à la Morale, à la Théologie se suivent précipitamment et sans grand ordre ; mais cette précipitation et ce désordre ne font que rendre plus vive l'impression causée par la lecture de cet opuscule ; il semble que l'on assiste au défilé emporté d'une charge furieuse, d'une ruée contre tout ce qui s'enseignait, dans les Écoles, depuis trois quarts de siècle ; la lecture des œuvres mêmes d'Ockam ne donne point une aussi vive sensation ; les attaques contre les diverses Scolastiques inspirées par le Péripatétisme y apparaissent dispersées et ménagées ; ici, ramassées et brutales, elles semblent devoir tout emporter.

Parmi les propositions que le disciple anonyme d'Ockam lance à l'assaut des opinions reçues, il en est où nous reconnaissons aisément ce que nous avons lu dans les traités, manuscrits ou imprimés, du Maître ; il en est d'autres que nous ne nous souvenons pas d'y avoir vues, soit que, plus enveloppées et plus timides, elles aient échappé à notre attention, soit qu'elles se rencontrent seulement en des écrits dont nous n'avons pu prendre connaissance, soit enfin, ce qui est fort probable, que beaucoup d'entre elles proviennent de l'enseignement oral du Franciscain anglais. Il ne paraît pas, en tous cas, qu'il y ait lieu de suspecter la fidélité du disciple et de réputer apocryphes quelques-unes des propositions qu'il met au compte de celui dont il reproduit l'enseignement.

1. Le nom d'Ockam n'est jamais prononcé en cet ouvrage. Il est cependant hors de doute que c'est de lui qu'il s'agit sans cesse.

A. — *Diverses thèses occamistes.*

Pour démontrer l'exactitude avec laquelle notre auteur reproduit des doctrines occamistes, citons ici ce qu'il dit de plusieurs des thèses exposées en l'article précédent.

Voici d'abord quelques corollaires déduits du premier principe : Dieu peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction.

« Il suit de là ¹ que Dieu, dans l'ordre des causes efficientes, peut tout ce que peut une cause seconde.

» Il résulte ² du même principe, et [Ockam] admet que Dieu peut produire et conserver les unes sans les autres toutes les choses réelles (*res*) dont aucune n'est partie essentielle d'une autre et dont, en outre, aucune n'est Dieu ; qu'il se produisit lui-même, en effet, cela impliquerait contradiction...

» Selon le même principe, il pose ³ que Dieu peut avoir produit le Monde de toute éternité ou qu'il a pu le produire ainsi, car cela n'implique aucune contradiction...

» De ce qui a été dit, que Dieu peut produire et conserver les unes sans les autres toutes les choses, etc., il résulte ⁴ que les relations de nombre à nombre, comme double, moitié, et autres du même genre ne sont pas des choses autres que les choses absolues au sujet desquelles on les énonce ; il y aurait contradiction, en effet, à ce qu'une grandeur de deux pieds existât et ne fût pas le double de sa moitié, la grandeur d'un pied ; ou bien à ce que deux grandeurs d'un pied existassent et ne fussent pas égales entre elles selon cette dimension par laquelle elles sont toutes deux longues d'un pied ; ou bien encore à ce que deux objets fussent semblables à un troisième et ne fussent pas semblables entre eux ; il en est de même de toutes les relations qui ne pourraient, sans contradiction, ne pas être lorsqu'on a posé l'existence des termes extrêmes...

» Selon ce qui a été dit précédemment, il pose ⁵ qu'en une chose, il n'y a pas une distinction intrinsèque de formalités telles que les suivantes : Par l'une de ces formalités, la chose singulière serait distinguée en son identité indivisible (*in eodem indivisibili distincta*) ; par une autre, elle recevrait l'unité spécifique ; par

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 2^a; ms. cit., fol. 121, col. a.

2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 3^a; ms. cit., ibid.

3. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 4^a; ms. cit., ibid.

4. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 10^a; ms. cit., ibid.

5. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 35^a; ms. cit., fol. 122, col. b.

une autre encore, l'unité générique; et l'unité spécifique serait moindre que l'unité numérique, l'unité générique moindre que l'unité spécifique.

» Il y a plus : sans aucune distinction intrinsèque, il peut se faire qu'une chose ait plus de convenance avec une seconde chose qu'avec une troisième ou, en d'autres termes, qu'elle ressemble davantage à celle-là qu'à celle-ci; il se peut donc que cette chose soit concevable de telle sorte qu'en un même concept, l'intelligence conçoive la première et la seconde chose sans concevoir la troisième, et qu'en un même autre concept, elle conçoive, à la fois, la première, la seconde et la troisième.

» Il n'y a pas une de ces formalités qui soit indivisible, mais toute chose est singulière, car tout être est par soi-même et non par un autre que lui-même. De même, donc, qu'il est irrationnel de demander pourquoi cet homme est cet homme ni quelles en sont les causes, à moins qu'il ne s'agisse des causes qui occasionnent cet homme; de même, il est irrationnel de chercher quel est le principe d'individuation, dans le sens où l'on pose habituellement cette question, car il est plus rationnel de demander : Qu'est-ce qui fait l'universalité? A chaque individu, en effet, c'est de lui-même qu'il appartient d'être formellement tel; mais l'universalité, d'où les choses la tiennent-elles hors de l'âme? Elles la tiennent ou d'une dénomination extrinsèque imposée par l'âme ou d'un concept formé par cette âme...

» Selon ce qui a été dit précédemment, il pose ¹ que les six prédicaments dont traite l'Auteur des *Six principes* ne sont pas des choses distinctes des choses absolues; et la raison en est la suivante : Selon le principe précédemment énoncé, Dieu peut produire et conserver séparément les unes des autres toutes les choses, distinctes les unes des autres dont aucune n'est partie d'une autre, etc. Mais il est évident que l'action, la passion, etc., ne peuvent être produites sans les choses absolues. Donc, etc. »

Lorsque nous traiterons du temps et du mouvement, nous verrons quelle importance cette proposition prenait en la Physique d'Ockam.

Venons au second chapitre, c'est-à-dire au second principe : « La pluralité ne doit jamais être admise sans qu'il y ait nécessité de l'admettre. » A ce principe, le disciple d'Ockam attache une multitude de propositions; de ces propositions, comme nous l'avons

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 101^a (non numérotée); ms. cit., fol. 125, col. b.

fait pour le premier principe, nous en choisirons seulement un très petit nombre ; mais nous en garderons l'ordre ou, pour mieux dire, le désordre.

« Selon ce principe, il pose ¹ que le tout n'est pas une chose autre que toutes les parties prises ensemble ; car aucun des motifs énumérés ci-dessus ² ne nous contraint, dit-il, à mettre une distinction entre le tout et toutes les parties.

» Selon ce principe, il pose ³ que l'essence et l'existence ne diffèrent réellement en aucune chose, mais qu'elles sont absolument identiques ; car, pour en admettre la distinction, on ne trouve aucune des nécessités susdites.

» Selon ce principe, il pose ⁴ que l'on ne dit rien du tout lorsqu'on dit qu'une chose non-existante a une existence essentielle (*esse essentiæ*) et que les créatures ont, de toute éternité, ce mode d'existence...

» Selon le principe précédemment énoncé, il pose ⁵ qu'il ne faut point admettre l'existence de rapports et d'indivisibles comme ceux que l'on est accoutumé d'admettre : tels les points, les lignes, les surfaces ⁶ ; à les admettre, en effet, ni l'expérience ni l'autorité ne nous obligent...

» Selon ce principe, il pose ⁷ que rien n'est indivisible pour l'esprit, si ce n'est l'ange, l'âme intellectuelle, Dieu et autres êtres de cette sorte...

» Selon ce principe, il pose ⁸ que les puissances de l'âme ne diffèrent pas réellement de l'essence de cette âme, car à les regarder comme différentes, aucune méthode de distinction ne nous oblige...

» Selon ce principe, il pose ⁹ que l'intelligence active ne diffère pas de l'intelligence en puissance, car chacune d'elles est l'essence de l'âme ; il explique cette conclusion par un syllogisme : Cette essence [de l'âme] est intelligence active et cette essence de l'âme est intelligence en puissance ; donc l'intelligence en puissance est l'intelligence active.

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 5^a; ms. cit., fol. 128, col. d.

2. La raison, l'expérience, l'autorité de l'Écriture, l'autorité de l'Église.

3. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 6^a; ms. cit., fol. 128, col. d.

4. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 7^a; ms. cit., ibid.

5. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 11^a; ms. cit., fol. 129, col. a.

6. C'est, en effet, une des idées favorites d'Ockam ; il y revient en une foule de circonstances ; il l'expose avec un soin particulier, au *Tractatus de Sacramento Altaris*, capp. I et II.

7. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 12^a; ms. cit., ibid.

8. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 14^a; ms. cit., ibid.

9. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 16^a; ms. cit., ibid.

» Selon ce principe, il pose ¹ que l'intelligence en puissance est acte ; et cela, il ne l'admet, dit-il, que parce qu'il veut, de la sorte, expliquer les paroles d'Aristote au sujet de l'intelligence active ; ces paroles se devraient entendre seulement de l'intelligence en puissance alors qu'elle est évoquée à l'acte...

» Selon ce qui a été dit, il pose ² qu'à la connaissance première suffisent l'objet approché à une distance convenable et les causes universelles de connaissance, sans intelligence active réellement distincte de l'intelligence en puissance...

» Selon le principe précédemment énoncé, il nie ³ les êtres de raison qui ne sont pas de véritables choses, mais qui n'ont qu'une existence feinte ou simplement objective ⁴ ou apparente ; en effet, il ne faut rien admettre sans nécessité ; or, il n'y a aucune nécessité à poser de tels êtres ; bien plus, ils ne sont utiles à rien de bon ; de tels êtres ne nous sont point manifestés par l'expérience et, dans l'autorité, il n'y a rien qui nous oblige.

» D'après cela, il pose ⁵ que les idées sont simplement les choses qui doivent être créées ou qui peuvent être créées alors qu'elles sont conçues par l'intelligence...

» Selon le principe précédemment énoncé, il pose ⁶ qu'il ne faut pas mettre au Ciel une matière d'autre nature (*ratio*) que la matière des quatre éléments ; il n'y a, en effet, en ce sens, aucune autorité de l'Écriture ; mais l'Écriture, c'est-à-dire Dieu, semble vouloir le contraire car, [selon l'Écriture,] tous les corps proviennent d'une matière première informable de même nature ; d'ailleurs, c'est certain, ni l'expérience ne nous donne la conviction opposée [à celle de l'Écriture] ni la raison ne nous y contraint. S'il y avait, en effet, quelque raison [en faveur de cette opinion opposée], ce serait surtout celle qui aurait pour objet l'incorruptibilité du Ciel ; mais pour le théologien, cette raison-là est sans valeur. Si l'on dit, en effet, que le Ciel est incorruptible, c'est seulement parce que ces corps soumis à la génération et à la corruption ne le peuvent corrompre ; mais cela ne démontre pas qu'il ait une matière d'une autre nature ; l'action, en effet, n'est pas seulement en raison de la matière, mais aussi en raison de la forme ; parmi les formes, celle-ci est capable d'agir sur

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 17^a; ms. cit., ibid.

2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 21^a; ms. cit., fol. 129, col. b.

3. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 31^a; ms. cit., fol. 129, col. c.

4. Dans le sens où nous dirions : *subjective*.

5. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 32^a; ms. cit., ibid.

6. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 41^a; ms. cit., fol. 130, col. a.

celle-là. Ainsi, après la résurrection, les corps humains seront incorruptibles ; ils auront, cependant, une matière de même nature [que celle des éléments]. L'incorruptibilité ne suffit donc pas à démontrer que les matières soient différentes. Aucune autorité du Philosophe ne nous oblige non plus à l'admettre, car le Philosophe semble plutôt ne mettre au Ciel aucune matière et regarder le Ciel comme un sujet en acte à l'égard du Moteur, ainsi que l'explique le Commentateur. »

Bien que ces divers extraits forment une part infime de l'ouvrage que nous analysons, ils suffisent à nous assurer que l'auteur de cet ouvrage a fidèlement reproduit la pensée de Guillaume d'Ockam ; nous pourrions donc nous fier à lui lors même que, pour contrôler les propositions qu'il prête au Maître, nous n'aurions pas le témoignage des écrits laissés par celui-ci.

B. — *Le morcellement de la Science.*

Notre disciple anonyme de Guillaume d'Ockam va nous exposer tout d'abord, en grand détail, une doctrine qui dut singulièrement troubler les habitudes invétérées des Écoles.

Il était admis que chacune des branches de la Science avait un sujet bien déterminé ; Dieu était le sujet de la Théologie, l'être le sujet de la Métaphysique, l'être mobile le sujet de la Physique. Par son unité, ce sujet assurait l'unité de la branche de science qui l'étudiait ; par sa propriété, il distinguait cette branche de toutes les autres ; la coordination ou la subordination des divers sujets fixait les rapports mutuels des diverses sciences. Point de commentateur d'Aristote ou du Maître des Sentences qui ne commençât par déterminer avec soin le sujet particulier du livre qu'il allait exposer. Cet examen n'était point, d'ailleurs, œuvre vaine ; l'organisation universitaire lui donnait un intérêt pratique ; puisqu'un maître ès-arts avait défense de disputer en Théologie, ne fallait-il pas que l'on discernât très exactement le domaine de la Théologie de celui de la Métaphysique ou de la Physique ?

D'ailleurs, cette importance accordée à l'exacte détermination du sujet d'une science dépendait, plus ou moins directement, de cette pensée : La définition du sujet fait connaître pleinement ce qu'il est, en détermine la *quiddité* ; de cette quiddité découlent toutes les propriétés du sujet, en sorte que la définition du sujet une fois connue, on en peut déduire tous les prédicats qu'il convient de lui attribuer ; ils sont tous virtuellement impliqués en

la définition de la quiddité; énumérer ces divers prédicats, en justifier par syllogisme l'attribution au sujet, la *prédication*, c'est la besogne de la Science. Telle est évidemment la forme idéale sous laquelle la Scolastique péripatéticienne concevait l'organisation de la Science.

Quel ne fut pas le bouleversement qu'apportèrent, en cette conception, les thèses suivantes d'Ockam?

Selon son premier principe, « il pose ¹ que, de propositions connaissables différentes, les sciences sont différentes (*alterius et alterius scibilis est alia et alia scientia*); or la conclusion connaissable varie selon la variété du prédicat aussi bien que du sujet; la science elle-même varie donc par l'effet de cette variation. D'après cela, il pose, en général, qu'à une conclusion autre, correspond une science autre.

» Il pose, en outre, que si les termes d'une conclusion connue impliquent une chose, et les termes d'une autre conclusion connue une autre chose spécifiquement distincte de la première, les deux sciences correspondantes sont spécifiquement distinctes. D'une manière universelle, des manières d'être (*habitus*) dont les actes sont spécifiquement distincts, sont, elles-mêmes, spécifiquement distinctes. Sinon, tout moyen est supprimé de distinguer spécifiquement les unes des autres des manières d'être, quelles qu'elles soient.

» Selon ce qui précède, il nie ², au sujet de la prédication, que la Science du sujet ³ contienne virtuellement la connaissance de la prédication; la prédication, en effet, est un concept ou un terme qui désigne une chose réellement distincte du sujet; or je puis connaître le sujet sans connaître ce qui en est distinct; et cependant, sans connaissance d'une chose distincte du sujet, il ne peut y avoir connaissance de la prédication qui implique cette chose.

» Il résulte de là ⁴ que le sujet peut être connu bien que la prédication demeure inconnue. Etre béatifiable, voilà la prédication qui convient à l'homme; mais béatifiable désigne la béatitude; on ne peut savoir qu'un être est béatifiable, c'est-à-dire capable de posséder la béatitude, si l'on ne connaît la béatitude,

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 50^a (non numérotée); ms. cit., fol. 123, coll. a et b. — Cf. *Summulæ in libros Physicorum*, Pars I, Cap. I, où se trouvent plusieurs propositions développées ici par le disciple anonyme.

2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 51^a (non numérotée); ms. cit., fol. 123, col. b.

3. Au lieu de : *subjecti scientiam*, le texte porte : *subjectum scientie*.

4. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 52^a (non numérotée); ms. cit., *ibid.*

car on ne connaît pas un complexe si l'on n'en connaît pas les termes, c'est-à-dire les choses désignées en ce complexe ; or il est constant que je puis connaître l'homme sans connaître la béatitude ; il en résulte donc que la connaissance de l'homme ne contient pas virtuellement la connaissance de cette prédication : Il est béatifiable.

» D'après cela, il pose ¹ que le sujet et la connaissance de ce sujet n'en contiennent pas virtuellement toute la manière d'être, ni la conclusion par laquelle le prédicat est attribué au sujet, ni la connaissance des principes par lesquels cette conclusion se démontre ; cela est évident, car les principes, autres que les principes immédiats par lesquels on connaît la signification du sujet et du prédicat, ne sont pas connus ; pour être connus, ils requièrent l'expérience, comme l'enseigne le Philosophe à la fin des *Seconds analytiques* et au VII^e livre de la *Métaphysique* ; qui verrait la lumière du Soleil et n'aurait jamais expérimenté que de la chaleur est causée par cette lumière ne saurait jamais que cette lumière est productrice de chaleur ; et cependant cette proposition est immédiate ; et il en est de même de la chaleur pour celui qui n'a jamais expérimenté que l'application d'un corps chaud engendre de la chaleur en un autre corps.

» D'après cela, il pose ² que la définition du sujet n'est pas toujours le moyen de démontrer toute prédication de ce sujet. En effet, telle proposition qui énonce l'attribution d'un prédicat à son propre sujet peut être immédiate, comme celle-ci : Cette chaleur chauffe. Ou bien, alors que l'on connaît la définition du sujet, telle prédication peut demeurer cachée parce qu'elle n'est point connaissable, sinon par expérience. Ou bien telle prédication désigne une chose qui peut ne pas être connue, bien que la définition du sujet soit parfaitement connue.

» D'après cela, il pose ³ que la seule chose qui soit de la nature même (*de ratione*) du sujet de la science, c'est d'être le sujet d'une conclusion connue, conclusion qui est le sujet de la science ; il n'est point de la nature de ce sujet d'être commun à tout ce qui est déterminé en cette science ; il peut arriver, en effet, qu'en une multitude d'autres conclusions, il soit parlé de quelque chose qui soit commun à tout ce dont il est question en cette première conclusion ; c'est-à-dire commun au sujet et au prédicat ; et cependant, il n'en résulte pas que l'on sache, par cette première

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 53^a; ms. cit., ibid.

2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 54^a; ms. cit., ibid.

3. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 55^a; ms. cit., ibid.

conclusion, quoique ce soit de cette chose qui est commune au sujet et au prédicat; si l'on sait, par exemple, que l'homme est capable de rire, il n'en résulte pas que l'on sache quoique ce soit de l'être transcendant, bien qu'il soit commun à l'homme et à ce qui est capable de rire.

» Il n'est pas non plus de la nature du sujet qu'il soit ce qui est connu en premier lieu ¹ dans la science; en effet, si je n'avais jamais vu la Lune, mais si j'avais vu des chandelles que l'on empêche d'éclairer un milieu transparent, je pourrais connaître la signification de ce terme: défaut de lumière, en un milieu apte à la recevoir, par suite de l'interposition d'un corps opaque; et si, après cela [je voyais la Lune et si j'en observais une éclipse], la connaissance du sujet serait postérieure à la connaissance de la prédication.

» Mais ce qui est précisément le rôle du sujet de la Science, c'est d'être le sujet de la conclusion connue. »

» Selon ce qui vient d'être dit, il pose ² que ni la Métaphysique ni la Physique ni la Théologie n'est une science unique; ce sont des Sciences multiples comme les multiples conclusions qui y sont connues; et cela résulte de ce qui précède, car à des propositions connaissables spécifiquement différentes, correspondent, comme on l'a dit, des sciences propres différentes; puis donc qu'en la Physique, on connaît une multitude de conclusions; que les termes de l'une de ces conclusions concernent des choses qui diffèrent spécifiquement des choses visées par les termes d'une autre conclusion; que, par conséquent, les propositions connaissables sont spécifiquement différentes; il en résulte que les manières d'être (*habitus*) ou sciences correspondantes sont spécifiquement différentes. Partant, la science par laquelle je sais que la matière n'est ni engendrée ni corruptible est spécifiquement distincte de la science par laquelle je sais que toute chose en mouvement est mue par une autre chose.

» D'après cela, il pose ³ que ni la Métaphysique ni la Théologie ni la Physique n'a un sujet matériel unique, mais chacune d'elle a une multitude de sujets selon la multitude de prédications et la multitude de conclusions qu'elle renferme...

» D'après ce qui a été dit précédemment, il pose ⁴ que la manière d'être qui est la science des principes diffère de la science

1. Au lieu de : *primum cognitum*, le texte porte : *ipsum cognitum*.

2. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 56^a; ms. cit., ibid.

3. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 57^a (non numérotée); ms. cit., ibid.

4. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 59^a; ms. cit., fol. 123, col. c.

des conclusions. Cela résulte de ce qui a été dit, car à des choses connaissables différentes correspondent, comme on l'a montré ci-dessus, des sciences différentes ; et de choses connaissables spécifiquement distinctes, les connaissances sont spécifiquement distinctes. Mais en tout principe, il y a un terme incomplexe qui se distingue des termes incomplexes des conclusions, car le moyen terme n'entre pas dans la conclusion. »

Nous venons d'assister à un émiettement, à une pulvérisation des sciences ; chaque conclusion énoncée est l'objet d'une science propre et autonome. S'il reste quelque unité à une science, à la Physique par exemple, ce n'est qu'une unité d'agrégat, semblable à celle d'un tas de cailloux. Ockam n'hésitait pas à le proclamer ¹ : « Les mots : *numériquement un* peuvent être pris en deux sens différents. D'une première manière, ils peuvent être pris au sens strict ou propre ; en ce sens, est dit numériquement un ce qui, de soi, est un, c'est-à-dire ce qui est simple... D'une seconde manière, les mots : *numériquement un* sont pris dans un sens large et impropre, pour signifier un agrégat d'un grand nombre de choses qui sont distinctes les unes des autres, numériquement ou spécifiquement, et qui, en dépit de cette unité-là, ne forment pas une chose une par elle-même ; de cette façon, un tas de cailloux peut être dit numériquement un, parce qu'il est un seul tas et non plusieurs tas... C'est de cette seconde manière que la Physique est numériquement une et non de la première. »

Cet émiettement de la Science résulte d'un principe dont Ockam est fortement convaincu et dont les conséquences sont graves. Au gré de la plupart des grands scolastiques qui l'avaient précédé, une chose, une pierre par exemple, a une *quiddité* ; cette pénétrité (*petreitas*) est quelque chose d'universel, de commun à toutes les pierres ; lorsque nous percevons une pierre particulière, ce n'est point cette pierre singulière que notre intelligence conçoit ; c'est la *quiddité* universelle de la pierre, la *pénétrité* ; c'est le rôle de l'intelligence active d'abstraire cette quiddité des données sensibles ; cette *quiddité*, la définition de la pierre la fait connaître ; tous les attributs de la pierre y sont virtuellement contenus, en sorte que l'esprit n'a plus qu'à les en tirer ; en déduisant de la définition de la pierre toutes les prédications qui peuvent être affirmées du sujet, l'esprit compose une science ; cette science

1. MAGISTRI GULIELMI DE OCKAM *Summulæ in libros Physicorum*, Pars Ia, cap. I.

tire son unité de l'unité du sujet dont elle développe la définition, dont elle explicite la *quiddité*.

C'est cette conception idéale de la Science, plus ou moins formellement reçue de ses prédécesseurs les plus illustres, que Guillaume d'Ockam vient de briser devant nous. Il a soin, d'ailleurs, de nier, avec sa netteté habituelle, le principe même qui lui a donné naissance.

« Selon ce qui a été dit ci-dessus, écrit son disciple anonyme ¹, il pose que, pour la connaissance première, suffisent l'objet approché à une distance convenable et les causes universelles de la connaissance, sans aucune intelligence active réellement distincte de l'intelligence en puissance.

» Selon ce qui a été dit ci-dessus, il pose ² que c'est le singulier qui est compris tout d'abord (*singulare primo intenditur*), et en voici la raison : nous reconnaissons par l'expérience que nous comprenons tout d'abord ce que nous venons de voir ou de percevoir par un sens quelconque (*quia experimur nos primo intendere quod primo videmus vel sentimus quocunque sensu ; quia, visa muliere, statim deliberabimus concupiscendo vel non concupiscendo ; constat etiam quod ista deliberatio est actus intellectus*).

» D'après cela, il pose ³ qu'une chose matérielle n'a pas une certaine quiddité qui ne serait pas quelque chose de singulier et qui serait objet de notre intelligence ; car toute quiddité et toute chose sont quelque chose de singulier, comme on l'a dit plus haut, et toute chose est sa propre quiddité et n'est rien d'autre ; quelle que soit, en effet, la chose dont on demande : qu'est-elle en elle-même ? il est certain qu'elle est elle-même et rien d'autre qu'elle-même (*Secundum hoc ponit quod non est aliqua quidditas rei materialis, quæ non sit singulare, quæ sit objectum intellectus nostri ; quia omnis quidditas et omnis res est singulare, ut supradictum, et omnis res est quidditas sua et nihil aliud ; de quocunque enim quærat quid ipsum est, constat quod ipsum est ipsum et non aliud a seipso*) ».

Nous voyons maintenant que si Ockam a broyé l'unité des diverses sciences jusqu'à les réduire à une poussière de conclusions dont chacune est l'objet d'une science spéciale, c'est qu'il avait, auparavant, émietté la connaissance humaine jusqu'à la réduire

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 21^a; ms. cit., fol. 129, col. b.

2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 22^a; ms. cit., ibid.

3. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 23^a; ms. cit., ibid.

à la connaissance directe de chaque chose singulière. Comment il exposait et soutenait cette théorie de la connaissance, c'est ce que va nous apprendre son disciple anonyme.

C. — *La théorie occamista de la connaissance.*

En un de ses *Quolibets*, Ockam examine cette question ¹ : « La connaissance intuitive et la connaissance abstraite diffèrent-elles l'une de l'autre ? » — A cette question, il répond en ces termes :

« Il semble que non, car la pluralité ne doit pas être admise sans nécessité ; mais une connaissance qui est substantiellement la même peut être dite intuitive quand la chose est présente et abstraite quand la chose est absente, car la connaissance intuitive a trait (*connotat*) à la chose présente et la connaissance abstraite à la chose absente.

» Mais au contraire, l'intelligence peut connaître évidemment une proposition contingente, celle-ci par exemple : cette blancheur existe ; cette proposition ne peut être connue par la connaissance abstraite, car celle-ci fait abstraction de l'existence connue par la connaissance intuitive ; donc ces connaissances diffèrent.

» Cette conclusion est certaine et peut être prouvée par la spécialisation des actes auxquels correspondent ces deux connaissances ; mais ce qui est douteux, c'est de savoir comment elles diffèrent ; je dis à présent qu'elles diffèrent de deux manières.

» Elles diffèrent, en premier lieu, en ce que, par la connaissance intuitive, on donne assentiment à une vérité contingente, ce qui n'a pas lieu par la connaissance abstraite.

» Elles diffèrent, en second lieu, en ce que, par la connaissance intuitive, je juge non seulement que la chose est quand elle existe, mais je juge encore qu'elle n'est pas quand elle n'existe pas ; par la connaissance abstraite, je ne porte ni l'un ni l'autre de ces jugements. »

Le disciple anonyme d'Ockam va nous redonner l'exposé de ces pensées sur la connaissance intuitive et sur la connaissance abstraite :

1. MAGISTRI GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta septem* : quodlib. V, quæst. V. — Au sujet de cette distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, on trouvera de longs développements dans les *Quæstiones in libros Sententiarum*, lib. I, prologus, quæst. I. On reconnaît, en cette question, plusieurs des opinions que le disciple d'Ockam va prêter à son maître ; mais elles y ont, en général, une forme moins arrêtée que dans la compilation du disciple.

« D'après cela, il pose ¹ qu'à l'égard du même objet, il y a deux connaissances spécifiquement distinctes, la connaissance abstraite et la connaissance intuitive. Que ces deux connaissances soient spécifiquement distinctes, il le prouve par cette raison : Si intense que soit l'une d'elles, elle ne peut jamais rien dans le domaine de l'autre. En outre, la connaissance intuitive est celle par laquelle nous donnons notre assentiment aux vérités contingentes relatives à la chose dont nous avons l'intuition, à celles-ci, par exemple : cette chose est ici ou là, cette chose est blanche ou noire, douce ou acide, et autres de même sorte. La connaissance intuitive ² est celle par laquelle nous donnons notre assentiment à une proposition de ce genre, lorsqu'elle est formée. Exemples : Si je vois une muraille présente, je sais que cette muraille existe, et si l'on forme ce complexe : La muraille existe, j'y donne aussitôt mon assentiment. Si je goûte du miel, aussitôt ce complexe formé : Cela est sucré, j'y donne mon assentiment. Si je touche du feu, et si l'on forme ce complexe : Le feu est chaud, j'y consens de suite. Ces connaissances incomplexes ³ qui déterminent l'assentiment à de tels complexes aussitôt que ceux-ci sont formés, sont spécifiquement distinctes des connaissances incomplexes qui ne déterminent aucun assentiment. Si parfaitement, en effet, que j'aie connu une muraille, lorsqu'elle n'est plus en ma présence, je sais de quelle grandeur et de quelle qualité elle était, mais je ne sais plus si elle est et, par conséquent, je ne sais ni de quelle grandeur ni de quelle qualité elle est. C'est cette dernière connaissance que l'on nomme connaissance abstraite. Ces deux connaissances ont des causes efficientes distinctes, car la première est créée par l'objet et la seconde par la disposition (*habitus*) qu'a laissée après elle la connaissance intuitive. »

La connaissance abstraite se réduit donc, pour Ockam, à ce qu'il appelle : *habitus derelictus a notitia intuitiva*, c'est-à-dire au souvenir de la chose intuitivement connue ; l'exemple même qu'il vient de choisir pour définir la connaissance abstraite nous assure que cette expression ne défigure pas sa pensée ; l'occasion se présentera tout à l'heure de la préciser.

Les exemples invoqués pour éclairer la définition de la connaissance intuitive pourraient nous induire en erreur ; nous pourrions croire que la connaissance intuitive porte exclusivement sur les

1. AUCTORIS ANONYMI *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 28^a; ms. cit., fol. 129, coll. b et c.

2. Au lieu de : *intuitiva*, le texte porte : *abstractiva*.

3. Au lieu de : *in complexæ*, le texte porte : *complexæ*.

choses extérieures que les sens perçoivent ; telle n'est pas la pensée d'Ockam ; de la connaissance intuitive, il se garde bien d'exclure les données de la perception interne ; c'est ce qu'il prend soin de déclarer très formellement au début de son commentaire au^x *Sentences*.

« Il est évident, écrit-il ¹, que notre intelligence, en l'état où nous nous trouvons durant cette vie, ne connaît pas seulement les choses sensibles, mais qu'elle connaît aussi, d'une manière intuitive et particulière, certaines choses intelligibles, qui ne tombent aucunement sous le sens, qui n'y tombent pas plus qu'une substance séparée ne tombe sous le sens ; de ce genre sont les conceptions intellectuelles (*intellectiones*), les actes de volonté, la joie, la tristesse, et autres choses de cette sorte ; ces choses, l'homme peut constater par expérience qu'elles existent en lui ; et, cependant, elles ne nous sont pas sensibles. »

Que la connaissance intuitive puisse avoir pour objets nos actes intellectuels eux-mêmes, c'est vérité dont il faut se souvenir si l'on veut comprendre exactement ce que Guillaume d'Ockam va nous dire de la connaissance abstraite ; ses propos complèteront ce qu'à ce sujet, les indications de son disciple avaient d'un peu sommaire.

« Il faut savoir, dit-il ², que le terme : connaissance abstraite peut s'entendre de deux manières.

» D'une première manière, on entend qu'elle se rapporte à une chose qui a été abstraite d'un grand nombre d'objets singuliers ; en ce sens, la connaissance abstraite n'est rien d'autre que la connaissance d'un certain universel susceptible d'être abstrait de beaucoup de choses ; de cet universel, nous parlerons plus loin.

» Si l'universel est une véritable qualité existant en l'âme qui en est le sujet (*vera qualitas existens in anima subjective*), opinion qui peut être tenue avec probabilité, on devra accorder ceci : Cet universel peut être vu d'une manière intuitive, et, [pour un tel universel,] la connaissance intuitive et la connaissance abstraite sont une même connaissance ; ni l'une ni l'autre ne se distingue de celle qui lui est opposée.

» D'une autre façon, la connaissance est dite abstraite en tant qu'elle fait abstraction de l'existence ou de la non-existence de la chose connue, et des autres conditions qui arrivent à cette

1. *Magistri GUILHELMI DE OCKAM Quæstiones in libros Sententiarum*; lib. I, prologus, quæst. I, HH; éd. Lugduni, 1485, fol. sign. aiiij, col. d.

2. GUILLAUME D'OCKAM, *loc. cit.*, Z; éd. cit., fol. sign. aiiij, col. a.

chose d'une manière contingente ou qui lui sont attribuées [de cette manière].

» Ce n'est pas que la connaissance abstraite connaisse quelque chose que ne connaîtrait pas la connaissance intuitive ; c'est absolument la même chose qui est connue, et sous le même rapport, par l'une et par l'autre connaissance. Elles se distinguent l'une de l'autre de la façon suivante :

» La connaissance intuitive d'une chose est celle en vertu de laquelle on peut savoir si cette chose existe ou n'existe pas ; dans le cas, par exemple, où elle enseigne que la chose existe, l'esprit juge aussitôt que la chose existe, et il conclut évidemment qu'elle existe, sauf dans le cas où il serait empêché par l'imperfection de cette connaissance intuitive...

» La connaissance intuitive est encore celle qui est telle : Quand des choses sont connues dont l'une est inhérente à l'autre, dont l'une occupe un lieu distant du lieu de l'autre, dont l'une se comporte de quelque autre manière par rapport à l'autre, tout aussitôt, en vertu de cette connaissance in complexe de ces choses, on sait si l'une est ou non inhérente à l'autre, si elle en est distante ou ne l'est pas, et autres vérités contingentes ; à moins, cependant, que cette connaissance ne soit trop atténuée ou qu'il n'intervienne quelque empêchement...

» La connaissance abstraite, au contraire, est celle en vertu de laquelle on ne peut pas savoir évidemment, au sujet d'une chose contingente, si elle existe ou n'existe pas ; et c'est de cette manière que la connaissance abstraite fait abstraction de l'existence ou de la non-existence ; par elle, en effet, on ne peut savoir évidemment, d'une chose qui existe, qu'elle existe ni, d'une chose qui n'existe pas, qu'elle n'existe pas, contrairement à ce qui a lieu pour la connaissance intuitive. De même, par la connaissance abstraite, aucune vérité contingente, surtout lorsqu'elle concerne un objet présent, ne peut être connue d'une façon évidente. »

Nous avons entendu Ockam et son élève poser, avec la plus grande netteté, la distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, distinction qui joue, en la théorie de la connaissance du maître, un rôle essentiel. L'élève va nous enseigner quel est ce rôle :

« Selon ce qui vient d'être dit, [Ockam] pose ¹ que toute recherche qui porte sur une chose réelle (*res*) n'a pas atteint son but et ne l'atteindra jamais sans la connaissance intuitive, car la connais-

1. AUCTORIS ANONYMI *Op. laud.*, conclusio 29^a; ms. cit., fol. 129, col. c.

sance abstraite n'est pas naturellement apte à décider de l'existence ou de la non-existence ; cela est vrai de la chose ou du concept simple qui lui est propre. »

« D'après cela, il pose¹ que la connaissance première d'une chose, en elle-même ou dans le concept simple qui lui est propre, c'est la connaissance intuitive de cette chose ; en voici la raison : Nous ne constatons pas par l'expérience que nous connaissions en elle-même ni dans le concept simple qui lui est propre une chose dont nous n'ayons pas eu la connaissance intuitive.

« D'après cela, il pose² qu'aucune chose ne peut nous conduire à la connaissance première d'une autre chose considérée en elle-même ou dans le concept simple qui lui est propre. En effet, nous éprouvons par l'expérience que nous avons beau connaître une chose, nous n'avons pas, pour cela, d'une autre chose, connaissance de la manière qui vient d'être dite, à moins que nous n'ayons la connaissance intuitive de cette dernière chose.

» La même vérité se peut prouver par raisonnement ; s'il arrivait, en effet, qu'une chose nous pût conduire à la connaissance intuitive d'une autre chose, ce serait assurément en raison de la ressemblance de la première chose avec la seconde... Mais j'ai beau connaître un homme qui ressemble trait pour trait à un certain sarrazin, il n'en résulte pourtant pas que je connaisse ce sarrazin ; bien plus, j'ignore si un tel sarrazin existe ou n'existe pas. »

Nous venons d'entendre l'affirmation qui joue, en la théorie occamista de la connaissance, le rôle essentiel : De la connaissance intuitive d'une première chose, il nous est impossible de conclure à l'existence d'une seconde chose dont nous n'avons pas la connaissance intuitive. Contre une telle affirmation, les objections devaient surgir, pressantes et nombreuses ; en voici une :

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 18^a; ms. cit., fol. 129, col. a.

La même pensée se trouve exprimée par Ockam, bien qu'avec une atténuation, dans les *Quæstiones in libros Sententiarum* (Lib. I, prologus, quæst. I; ed. Lugduni, 1485, dernier fol. avant le fol. sign. b, col. d) : « Toute connaissance abstraite d'une chose quelconque connue *par voie naturelle (naturaliter)* présuppose la connaissance intuitive de cette même chose ; la raison en est qu'aucune intelligence ne peut acquérir naturellement la connaissance d'une chose si ce n'est au moyen de cette chose, moyen requis en tant que cause efficiente partielle ; mais toute connaissance pour laquelle l'existence de la chose est nécessairement exigée est une connaissance intuitive ; donc la connaissance première d'une chose est intuitive. Dieu peut, cependant, causer la connaissance abstraite de la divinité et des autres choses sans connaissance intuitive préalable, et cette connaissance abstraite de la divinité peut être communiquée au voyageur d'ici-bas. »

2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 19^a; ms. cit., *ibid.*

Ne peut-il se faire que la première chose soit la trace de la seconde, en sorte que la connaissance intuitive de celle-là nous révèle l'existence de celle-ci? Comment Ockam répondait à cette objection, son disciple va nous l'apprendre :

« D'après cela, il pose que la trace (*vestigium*) ne nous conduit pas à la connaissance [première et incomplète] de la chose dont elle est la trace; elle rappelle seulement à notre souvenir la connaissance incomplète d'une chose précédemment connue, en outre, elle nous donne une connaissance complexe nouvelle et précédemment inconnue. Exemple : Celui qui, dans la poussière, verrait la trace d'un lion et n'aurait jamais vu de lion, ne tirerait pas de là la connaissance du lion. Mais celui qui, autrefois, aurait connu un lion et qui verrait ensuite la trace d'un lion dans la poussière, se souviendrait fort bien du lion; delà, en outre, résulterait pour lui ce complexe : Un lion a passé ici. »

La connaissance d'une chose ne peut jamais conduire à la connaissance première d'une autre chose. Ce principe, formulé par Ockam, bouleverse, nous l'allons voir, toute la théorie de la connaissance admise par la Scolastique.

Rappelons sommairement cette théorie.

Elle subdivise la connaissance intuitive d'une chose matérielle, extérieure à nous, en deux phases : La perception par le sens et la conception par l'intelligence.

Du corps perçu, le sens reçoit certaines formes qui ressemblent au corps extérieur, qui en ont l'apparence, qui en sont des *espèces sensibles* (*species sensibiles*); c'est parce que ces espèces reçues par le sens ressemblent à l'objet dont elles émanent que la perception nous donne une connaissance première de cet objet. Si la perception par l'intermédiaire de certains sens, de la vue par exemple, peut se faire à distance, c'est que certaines espèces sensibles se transmettent, au travers du milieu diaphane, suivant le parcours du rayon lumineux, se réfléchissent, se réfractent avec ce rayon; les lois de la transmission de ces espèces sensibles sont celles qu'un Bacon étudie en son *De multiplicatione specierum*.

Des perceptions reçues par le sens, l'intelligence active extrait de nouvelles espèces, les espèces intelligibles (*species intellectæ*); ce sont encore des ressemblances, mais non plus des ressemblances de l'objet individuel et concret; ce sont des ressemblances de la quiddité universelle et de ses attributs; par la similitude qu'elles ont avec cette quiddité, avec ses attributs, ces

espèces intelligibles forment, en l'intelligence, des concepts abstraits, universels qui constituent encore une connaissance première de l'objet.

Toute cette théorie, communément reçue dans les écoles, Ockam la rejette sans ambages.

« Selon ce qui a été dit précédemment, il nie ¹ qu'il y ait, en la sensation et en l'intelligence, des espèces premières ; d'une manière universelle, il nie toute représentation dont on puisse dire qu'une chose en représente une autre au point de nous pouvoir conduire à la connaissance première de celle-ci ; une chose nous rappelle seulement une autre chose antérieurement connue. La raison en est que la pluralité ne doit pas être admise alors qu'il n'y a pas nécessité de l'admettre ; or, à la connaissance intuitive suffisent une puissance convenablement disposée, un objet présent et des causes extrinsèques ; en effet, nous ne voyons pas, par expérience, qu'elle requière quoique ce soit d'autre ; la raison ne nous convainc pas, non plus, qu'il faille admettre davantage et l'autorité ne nous y oblige pas ; il n'est donc pas nécessaire, en vue de la connaissance intuitive, d'admettre de telles espèces. Cela n'est point nécessaire non plus pour la connaissance abstraite ; à celle-ci, en effet, outre la puissance et les causes extrinsèques, suffit la manière d'être qu'a laissée après elle la connaissance intuitive précédente ; l'expérience, en effet, nous montre où : Lorsque nous avons vu un certain objet, nous pouvons ensuite, en l'absence de cet objet, y penser. »

« Selon ce qui a été dit précédemment, il nie ² que des espèces représentatives soient reçues dans le milieu ou par un miroir ; d'une manière universelle, il dit qu'une chose n'en représente jamais une autre de telle sorte qu'elle conduise à la connaissance première, simple et propre de celle-ci. Toutefois, une certaine couleur, une certaine chaleur, une certaine odeur peuvent bien être reçues dans le milieu... »

Le sens percevra donc la couleur, la chaleur, l'odeur qui résident dans le milieu ; mais ces qualités n'ont pas à ressembler à l'objet dont elles émanent ; en tout cas, qu'elles lui ressemblent ou non, elles ne nous peuvent conduire à la connaissance première et propre de cet objet ; ces qualités ne nous peuvent

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 27^a, ms. cit., fol. 129, col. b.

2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 34^a; ms. cit., fol. 129, col. d.

fournir la connaissance première d'une chose autre qu'elles-mêmes, la connaissance de la substance par exemple.

« D'après cela, il pose ¹ que, dans l'état où nous sommes ici-bas, nous ne pouvons, des seules qualités abstraites, tirer la connaissance de concepts simples ; que, par elles, nous ne connaissons point les substances, simples ou composées, sinon par un concept simple commun à ces substances [et à autre chose] ou par un concept propre, mais composé (*substantias sive compositas sive simplices non cognoscimus nisi conceptu simplici communi vel proprio composito* ²). La raison en est la suivante : Toute connaissance abstraite d'une chose, qu'il s'agisse de la connaissance de la chose en elle-même ou en son concept propre ³ ou en d'autres concepts qui se puissent abstraire immédiatement de cette chose, présuppose en la même puissance, la connaissance intuitive de cette chose à partir de laquelle se doit pratiquer l'abstraction ; une chose, en effet, n'est point connue d'une façon abstraite sinon parce que la manière d'être laissée derrière elle par la connaissance intuitive précédente incline à la connaissance abstraite. Mais, en notre état de voyageurs, seules, les qualités sont connues de nous d'une manière intuitive. Cela est évident. La connaissance intuitive, en effet, est celle par laquelle nous connaissons d'une chose si elle est ou n'est pas. Si donc nous avons une connaissance intuitive de la substance nous pourrions, lorsque sont prononcées les paroles de la consécration, savoir à quel moment la substance du pain cessera d'exister. Or cette conséquence est fautive, comme le montre l'expérience. »

Les qualités sensibles, la couleur, la chaleur, la saveur, l'odeur sont donc les seules choses matérielles dont nous ayons la connaissance intuitive, c'est-à-dire la seule connaissance qui nous

1. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 40^a; ms. cit., fol. 130, col. a.

2. Le texte porte : *nisi conceptu simplici composito vel proprio communi*, ce qui est absurde. Le texte fautif se corrige et la pensée d'Ockam s'éclaire par la conclusion qui précède immédiatement celle-ci (Cap. II, concl. 39^a; fol. 129, col. d, et fol. 130, col. a) : « Selon ce qui a été dit plus haut, il pose que, par être, on conçoit, pour Dieu et pour les créatures, un même complexe univoque ; il est impossible, en effet, on l'a dit, qu'une chose nous conduise à la connaissance première d'une autre chose, en soi ou en un concept simple qui lui soit propre. Puis donc que nous parvenons à une certaine connaissance de Dieu, ... il faut que ce soit par un concept simple qui lui soit commun avec d'autres choses, ou par un concept composé qui lui soit propre... Selon ce qui vient d'être dit, il pose qu'en notre état de voyageurs sur la terre, nous ne concevons pas Dieu en lui-même ni en un concept simple qui lui soit propre, mais que nous le concevons soit en un concept simple commun [à lui et à d'autres], en concevant l'être (*ens*), par exemple, soit en des concepts composés propres, comme l'être premier, l'être suprême, et autres de cette sorte. »

3. Au lieu de : *proprio*, le texte dit : *communi*.

apprenne si une chose est ou n'est pas. Sommes-nous assurés, du moins, que nous avons, des qualités sensibles, cette connaissance intuitive ? Ici, la théorie de la connaissance exposée par Ockam va rencontrer une grande difficulté.

De son premier principe : Dieu peut produire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction, Ockam avait, tout d'abord, déduit ce corollaire ¹ : « Dans l'ordre de la cause efficiente, Dieu peut tout ce que peut la cause seconde. » Ce corollaire entraînait une conséquence que le disciple anonyme formulait en ces termes ² :

« Il dit [au sujet de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite] que Dieu peut les causer immédiatement l'une et l'autre dans l'esprit, à titre de cause totale ; ainsi donc, par Dieu, la connaissance intuitive peut être causée sans que l'objet soit présent ; causée par la présence de l'objet, elle pourrait, sans l'objet, être conservée par Dieu. Cependant, d'une manière naturelle, elle n'est point causée [ni conservée] sans la présence de l'objet. »

Qu'est-ce à dire ? Lorsque la connaissance intuitive nous oblige à donner notre assentiment à ce complexe : Cette chose existe, il se peut qu'elle nous trompe, et que la soi-disant évidence de cette connaissance soit une piperie. En faisant de Dieu un être dont la non-contradiction seule arrête la toute-puissance, dont la toute-puissance n'est pas bornée par la sagesse et la bonté, dont la toute-puissance n'est pas incapable de mensonge, Ockam devait achopper à cette redoutable objection.

Cette objection, il l'avait déjà rencontrée au cours de ses discussions quodlibétiques ³. Voici par quel artifice, merveille de rouerie dialectique, il avait essayé d'y échapper :

« Dieu ne peut causer en nous une connaissance de telle nature qu'il nous apparaisse évidemment par cette connaissance qu'une chose est présente, alors qu'elle est absente ; cela, en effet, implique contradiction, car l'évidence d'une connaissance implique que tout se passe en la réalité comme en la proposition à laquelle on donne son assentiment ; et par conséquent, puisque la connaissance évidente de cette proposition : cette chose est présente, implique que cette chose soit présente, il faut qu'elle soit présente ; autrement il n'y aurait pas de connaissance évidente. »

1. *Op. laud.*, Cap. I, conclusio 2^a; ms. cit., fol. 121, col. a.

2. *Op. laud.*, Cap. II, conclusio 28^a; ms. cit., fol. 129, col. c.

3. MAGISTRI GUILHELMI DE OCKAM *Quodlibeta septem*; quodlib. V, quæst. V.

Il est clair qu'Ockam joue sur les mots ; il définit l'évidence d'une proposition comme étant la conformité de cette proposition avec la réalité ou, en d'autres termes, la véracité de cette proposition ; assurément, alors, il ne peut y avoir d'évidence trompeuse. Mais celui qui formulait l'objection entendait le mot évidence dans un autre sens ; il appelait évidence ce caractère par lequel une proposition ravit d'emblée notre assentiment ; ce sens n'admettait pas l'échappatoire d'Ockam.

Celui-ci, d'ailleurs, était trop fin pour ne point sentir que sa réponse éludait la difficulté sans la faire évanouir. « Dieu donc, disait-il, ne peut causer une telle connaissance évidente. Toutefois, il peut causer un acte de croyance par lequel je crois qu'une chose est présente alors qu'elle est absente. »

Lorsqu'il commentait les *Sentences*, Ockam ne connaissait pas ces hésitations ; voici en quels termes formels il s'exprimait alors¹ :

« Je dis donc que la connaissance intuitive et la connaissance abstraite diffèrent par elles-mêmes, et non par leurs objets ou par quelque cause que ce soit parmi celles qui les produisent, bien que la connaissance intuitive ne puisse pas exister naturellement hors de l'existence de la chose, qui est une cause efficiente médiate ou immédiate de la connaissance intuitive, comme on le dira plus loin. Quant à la connaissance abstraite, elle peut exister naturellement alors même que la chose est purement et simplement détruite...

» Il résulte de là qu'il peut y avoir connaissance intuitive, tant sensible qu'intellectuelle, d'une chose qui n'existe pas ; cette conclusion, je la prouve autrement que je ne l'ai fait précédemment, et cela de la manière suivante : Toute chose absolue qui, par le lieu qu'elle occupe et par le sujet au sein duquel elle réside, est distincte d'une autre chose absolue peut, par la puissance divine, exister sans cette dernière. En effet, si Dieu voulait détruire une chose absolue qui existe au ciel, il paraîtrait invraisemblable qu'il fût contraint de détruire en même temps une autre chose qui existe sur terre. Mais la vision intuitive, tant sensible qu'intellectuelle, est une chose absolue, distincte par le lieu qu'elle occupe et par le sujet dans lequel elle réside, de l'objet [qui est vu]. Si, par exemple, je vois intuitivement une étoile qui existe au ciel, cette vision intuitive, qu'elle soit sensible ou intellectuelle, est une chose absolue, distincte, par le lieu qu'elle occupe et par le sujet dans lequel elle réside, de l'objet qui est vu ; cette vision peut donc demeurer alors que l'étoile serait détruite...

1. *Magistri GUILHELMI DE OCKAM Quæstiones in libros Sententiarum*, Lib. I, prologus, quæst. I, GG et HH ; éd. Lugduni, 1495 ; fol. sign. aiiiij, col. d.

» Il est encore évident, contrairement à l'opinion des autres, qu'une chose non existante peut être connue intuitivement, bien que l'objet de cet acte n'existe pas ; car la vision sensible d'une couleur peut être conservée par Dieu, alors que cette couleur n'existe pas ; et cependant, cette vision aura [encore] pour terme la couleur à titre d'objet premier ; il en est de même, et pour la même raison, de la vision intellectuelle intuitive. »

Le disciple anonyme d'Ockam va nous apprendre comment son maître allait jusqu'aux conséquences extrêmes des principes que nous venons de lui voir poser. Ce disciple écrit ¹, en effet :

« Si, après destruction de l'objet, l'intuition en était conservée par Dieu, cette intuition serait, pour l'intelligence, cause d'assentiment au complexe suivant. Ce complexe étant formé : Je comprends A, je donne aussitôt mon assentiment, et je sais que je comprends A (*Si autem, destructo objecto, conservaretur a Deo illa intuitio, tunc illa est causa intellectui assentiendi isto complexo. Formato hoc complexo : Ego intelligo A, Statim assentio, et scio me intelligere A.* »

La critique d'Ockam l'amène, en dernière analyse, à cette conséquence : La seule chose dont nous assure la connaissance intuitive, c'est que nous avons cette connaissance. Ses principes l'ont conduit jusqu'au subjectivisme radical.

Lorsqu'on lit non seulement les traités composés par le Maître franciscain, mais encore les propos plus fermes et plus accentués que son disciple lui prête, on le voit, semble-t-il, regimber contre ce corollaire de sa doctrine et se raidir pour le repousser. Il aurait voulu s'en tenir à l'affirmation que la connaissance intuitive nous permet de juger avec certitude de la présence de l'objet. Il n'en pouvait demeurer là. Son principe, trop absolu, que Dieu peut faire tout ce dont la production n'implique aucune contradiction, le poussait avec une force irrésistible et le contraignait de franchir la limite que sa critique eût voulu s'imposer.

1. ANONYMI *Op. laud.*, loc. cit.

XI

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE SELON NICOLAS BONET

Ce subjectivisme intégral auquel Ockam se voit acculé, mais dont il voudrait se défendre, il se trouvait après lui, dans l'ordre de Saint François, des frères qui l'admettaient nettement et sans aucune hésitation. De ce nombre était Nicolas Bonet.

En diverses pages de sa *Métaphysique*, cet audacieux penseur a développé une théorie de la connaissance qui surprend par ses allures aussi éloignées du Péripatétisme que proches de mainte pensée moderne.

Lisons, tout d'abord, ce chapitre¹ où l'auteur se propose de traiter non de la vérité telle qu'elle est dans les choses et hors de notre esprit, mais « de la vérité selon le mode d'existence qu'elle a dans notre âme, c'est-à-dire de la vérité des concepts, des propositions et du discours, en considérant d'ailleurs ces concepts, ces propositions, ce discours non pas en tant qu'ils sont eux-mêmes de certaines choses en soi... mais en tant qu'ils sont des signes naturels ou arbitraires (*ad placitum*) des choses extérieures. »

« Il est clair, dit Bonet, qu'il y a, en notre esprit, deux sortes de connaissances, la connaissance des choses simples et la connaissance des choses complexes...

» La vérité d'une connaissance absolument simple, c'est la conformité (*conformitas*) de cette connaissance à l'objet extérieur ou encore la conformité de l'objet connu à l'objet extérieur. »

Cet objet connu (*objectum cognitum*), l'auteur nous dit tout aussitôt qu'il n'a qu'une existence diminuée (*esse diminutum*); nous savons que, par ces termes, il désigne l'existence conceptuelle, l'*esse cognitum*; nous sommes donc assurés de ne point déformer sa pensée en traduisant par le mot *concept* le terme : *objectum cognitum*.

Mais qu'entend-il par cette conformité (*conformitas*) du concept et de l'objet extérieur, qui est, par définition, la vérité de la connaissance absolument simple ? Il va nous le dire avec sa coutumière netteté :

« Cette conformité qui est, d'une manière formelle, la vérité

1. FRATRIS NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. V; Bibl. nat., fonds latin, ms. n° 6678, cap. VII (non numéroté), fol. 68, v°; fol. 69, r° et v°; ms. n° 16132, cap. VI, fol. 48; col. a, b, c.

même, ce n'est pas autre chose qu'une relation de signe à chose signifiée ; et c'est par là que la connaissance absolument simple est vraie par définition. — *Manifestum est autem quod ab ista conformitate, quæ est ipsa veritas formaliter, quæ nihil aliud est quam relatio signi ad signatum, dicitur notitia simpliciter simplex vera denominative.* »

Mais par cette conformité, faut-il entendre quelque ressemblance entre le signe et la chose signifiée, de telle manière que la connaissance absolument simple serait vraie ou fausse selon que le concept ressemblerait ou ne ressemblerait pas à l'objet extérieur ? Il semble bien que notre auteur repousse cette manière de voir. Le signe manifeste simplement l'existence de son objet, sans impliquer aucune analogie ni ressemblance. Ou bien nous connaissons, par la connaissance absolument simple, l'existence d'une chose extérieure, ou bien nous ignorons cette existence ; voilà tout. C'est là, croyons-nous, la seule signification qu'il soit possible d'attribuer à ces lignes :

« A cette vérité-là, ce n'est pas la fausseté qui s'oppose, mais seulement l'ignorance, par le fait que l'objet n'est pas atteint. *Huic autem veritati non opponitur falsitas sed ignorantia tantum, scilicet non attingere objectum.* »

Passons maintenant à la connaissance des choses complexes. En une telle connaissance, que devons-nous entendre par vérité ?

Entre deux concepts fournis par la connaissance simple, la connaissance complexe pose un certain rapport ; si ce rapport conceptuel est conforme à un rapport réel entre les objets extérieurs que ces concepts signifient, cette connaissance est vraie ; sinon, elle est fausse. Par cette conformité, d'ailleurs, il faut sans doute entendre ici, comme dans le cas de la connaissance simple, une pure relation de signe à chose signifiée ; cette conformité est une correspondance, une coexistence, qui n'implique aucune analogie ni ressemblance. Bonet ne le dit pas, mais cela semble résulter de son silence même. D'ailleurs, rapportons textuellement ce qu'il dit.

« Il est manifeste que la vérité de la connaissance complexe est la conformité avec la réalité extérieure du rapport (*habitus*) dont les extrêmes existent d'existence conceptuelle (*in esse cognito*). Exemple : De l'acte de la comparaison entre une chose et une autre chose, la même que la première dans le cas de l'affirmative, différente de la première dans le cas de la négative, résulte nécessairement une certaine relation de raison entre le sujet et le prédicat ; cette relation, se nomme le rapport (*habitus*) entre

ces deux termes ; c'est ce rapport, cette relation que figure, en quelque sorte le mot : *est*, lorsque je dis : l'homme est un être animé, ou encore : l'homme n'est pas un âne.

» Or il est évident que lorsque l'homme et l'animal ont été ainsi, par l'action comparative, et au moyen du lien que constitue le mot : *est*, posés tous deux en l'existence conceptuelle (*in esse cognito*) il en résulte nécessairement un rapport (*habitus*) qui est une pure relation de raison ; ce rapport, en effet, est établi entre des extrêmes qui ont seulement l'existence diminuée. Mais ce rapport (*habitus*) est conforme à la réalité extérieure à l'esprit. Cette conformité, à son tour, est une nouvelle relation de raison, car elle a pour fondement ce rapport qui est une relation de raison. Or c'est cette conformité qui est formellement et réellement la vérité ; c'est par cette vérité ou conformité que le rapport (*habitus*) en question est dit véritable par définition (*denominative*)...

» A la vérité dont nous venons de parler, la fausseté s'oppose à titre de contraire et l'ignorance à titre de privation.

» Quelle est donc cette fausseté, demanderez-vous ? C'est la difformité qui s'oppose, à titre de contraire, à cette conformité qui a pour fondement le rapport (*habitus*) considéré. Ainsi en est-il quand on unit dans l'intelligence des choses qui ne sont pas unies dans la réalité (*sicut quando uniuntur in intellectu quæ non sunt in re unita*). En voici un exemple : Lorsque j'énonce et conçois cette proposition : l'homme est un âne, ce rapport (*habitus*), qu'implique le mot : *est*, se trouve être le fondement d'une difformité à l'égard de la réalité extérieure ; c'est cette difformité même qui est la fausseté en vertu de laquelle, par définition, un tel rapport est appelé faux. »

L'idée que Bonet se fait de la vérité nous paraît maintenant claire.

La connaissance est une sorte de réseau. Les nœuds de ce réseau sont des concepts simples. Entre ces concepts, existent des liens qu'établit la copule : *est*. La vérité d'une telle connaissance c'est, par définition, l'ensemble de ces deux caractères :

A chacun des concepts qui existent dans notre esprit, correspond une chose qui existe dans la réalité extérieure à notre esprit.

Lorsque deux concepts sont liés entre eux dans notre entendement, les choses correspondantes ont, entre elles, un lien réel.

La vérité n'est rien de plus que cette correspondance, nœud

par nœud et lien par lien, du réseau de notre connaissance avec le réseau de la réalité.

A l'encontre d'une telle définition de la vérité, les Péripatéticiens vont se récrier ; et Bonet entend distinctement leurs réclamations.

« De ce qui vient d'être dit, écrit-il ¹, surgit un grave motif de doute ; parler ainsi, en effet, c'est contredire à Aristote. Si la vérité a pour fondement ce rapport (*habitus*), de la façon que nous avons dite, il est évident que ni une proposition ni un discours n'est vrai en vertu d'une vérité qui ait, dans la réalité extérieure, une existence formelle ; or Aristote affirme le contraire en ses *Catégories*, au Chapitre de la Substance...

» Comment cette difficulté peut se résoudre, cela apparaît déjà, jusqu'à un certain point, par ce qui précède ; mais il est possible, toutefois, de l'éclaircir un peu plus.

» Une proposition ou un discours est formellement faux ou vrai en vertu d'une dénomination intrinsèque et non en vertu d'une dénomination extrinsèque ; cette dénomination se tire non d'une vérité qui existerait formellement dans la réalité extérieure, mais d'une vérité qui réside formellement en cette proposition ou en ce discours, et qui lui est inhérente.

» Mais, direz-vous, qu'allons-nous répondre à Aristote lorsqu'il nous dit : C'est de ce fait que la chose est ou n'est pas qu'un discours est dit vrai ou faux ?

» Je vous répondrai : Cela est véritable au point de vue causal. Une proposition est vraie lorsque le rapport (*habitus*) qu'elle établit est tel qu'il serait naturellement causé par la réalité, si la réalité en était cause ; lorsqu'il n'en est pas ainsi, la proposition n'est pas vraie.

» On peut encore dire que cela est véritable pour qui considère la réalité comme un terme ; la proposition, avons-nous dit, est appelée vraie lorsqu'elle établit un rapport (*respectus*) conforme à la réalité ; si donc la réalité est de telle nature qu'elle serve de terme à la conformité de ce rapport (*habitus*), la proposition est vraie ; si c'est d'une difformité que la réalité se trouve le terme, la proposition est fautive.

» Ainsi, du fait que la chose est ou n'est pas, le discours est dit vrai ou faux, pourvu que l'on considère la réalité comme cause ou comme terme. »

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. V, ms. n° 6678, cap. VIII, fol. 69, r° ; ms. n° 16132, cap. VII, fol. 48, col. c et d.

La connaissance n'est, au gré de Bonet, qu'un signe ; la vérité de cette connaissance n'est qu'une conformité, qu'une correspondance du signe avec la chose signifiée. Mais de cette correspondance, du moins, pouvons-nous avoir la certitude ? D'un concept simple, par exemple, pouvons-nous reconnaître la vérité qui consiste à atteindre son objet (*atingere objectum*) ? Le signe nous assure-t-il de l'existence de la chose signifiée ? Avons-nous, de cette existence, une intuition infaillible ? Ce sont questions que Nicolas Bonet ne saurait éviter et qu'il ne cherche pas à éluder.

Il consacre plusieurs chapitres de sa *Métaphysique*¹ à l'étude de la connaissance abstraite et de la connaissance intuitive. Cette étude peut être regardée comme l'exposition formelle des conclusions ultimes de l'Ockamisme.

Comme Guillaume d'Ockam, Nicolas Bonet distingue entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite ; de chacune de ces deux connaissances, il donne une définition où la pensée du *Venerabilis inceptor* est exprimée avec la plus minutieuse précision.

Voici d'abord comment il caractérise la connaissance abstraite (*notitia abstractiva*)² :

« On nomme connaissance abstraite celle qui représente son objet à l'intelligence d'une même façon, que cet objet existe ou qu'il n'existe pas ; elle représente à l'intelligence un objet absent, et en manière d'objet absent, que cet objet soit, d'ailleurs, présent ou absent, car ceci est, pour cette connaissance, chose accidentelle.

» Par là, je n'entends pas qu'elle fasse abstraction, en la nature de l'objet, de l'existence, à ce point que l'existence de l'objet ne puisse être conçue par la connaissance abstraite ; cela, en effet, est faux ; il semble que tout ce qui est positif puisse être représenté à l'intelligence par cette connaissance. Mais elle fait abstraction de l'existence en tant que cette existence serait une condition imposée à l'objet (*tanquam a conditione se tenente ex parte objecti*). Cette connaissance, en effet, représente les choses à l'esprit de telle manière que, pour qu'elle soit vraie, il n'est pas nécessaire que son objet existe actuellement hors de l'âme ; elle représente d'une manière abstraite l'objet à l'esprit sans lui représenter si l'objet existe ou n'existe pas. »

1. NICOLAI BONETI *Metaphysica*, lib. II, capp. XV^m ad XX^m. — Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 6678, fol. 32, v° , à fol. 36, v° ; ms. n° 16132, fol. 22, col. a, à fol. 24, col. c.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. II, cap. XV ; ms. n° 6678, fol. 32, v° , et fol. 33, r° ; ms. n° 16132, fol. 22, coll. a et b.

Voici maintenant la définition de la connaissance intuitive ; elle n'est ni moins claire ni moins détaillée :

« La connaissance intuitive est une connaissance qui représente un objet existant en tant qu'existant. En d'autres termes équivalents, c'est une connaissance qui représente un objet existant et présent, sous forme d'objet présent, et cela que l'objet représenté soit présent ou ne le soit pas. En effet, par cette connaissance, l'esprit juge toujours que l'objet est présent et actuellement présent ; je dis présent d'une présence dans le temps et non d'une présence dans l'espace, car un objet situé en un lieu distant peut être cependant saisi par l'intuition. En disant que la connaissance intuitive est celle d'un objet existant et présent, je n'entends pas que l'existence actuelle et la présence dans le temps de l'objet soit la raison formelle de la connaissance intuitive ; l'existence actuelle, en effet, n'est pas la seule qui puisse jouer le rôle d'objet pour cette connaissance ; les essences des choses, qui n'existent que d'une existence formelle, jouent également le rôle d'objets de la connaissance intuitive. On entend par là, selon ce que l'on dit communément, ou bien que l'existence actuelle joue le rôle d'objet connu par la connaissance intuitive, ou bien qu'elle est la condition et la propriété de l'objet connu intuitivement ; c'est sous cette condition et moyennant cette propriété que l'objet est saisi par l'intuition ; en sorte que si cette condition imposée à l'objet intuitivement visé (*conditio se tenens ex parte objecti*) venait à manquer, cet objet ne serait plus saisi. De cela, nous reparlerons plus bas. »

Les dernières phrases de ce passage, Bonet nous en avertit, ne représentent pas pleinement sa pensée ; elles expriment seulement ce que l'on dit communément, *sicut fertur*.

La pensée de l'auteur va se dévoiler dans le chapitre suivant¹, où il examine si la connaissance intuitive et la connaissance abstraite sont vraiment deux connaissances distinctes.

A l'encontre de ceux qui les veulent distinguer, on peut élever ce raisonnement :

« Première proposition : La pluralité ne doit pas être admise sans nécessité.

» Seconde proposition : Une même connaissance, numériquement unique, suffit pour connaître d'une manière intuitive et

1. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. II, cap. XVI; ms. n° 6678, fol. 33, r° et v° ; ms. n° 16132, fol. 22, coll. b, c et d.

d'une manière abstraite ; on la nomme intuitive quand elle est douée d'un certain rapport qui lui fait atteindre un objet actuellement existant, et abstraite quand elle est privée de ce rapport.

» De là se tire la conclusion qu'une seule et même connaissance est tantôt intuitive et tantôt abstraite. Ce ne sont donc pas deux connaissances différentes ni spécifiquement ni numériquement.

» Cette opinion m'a semblé, parfois, probable et nullement impossible ; maintenant, cependant, je comprends les choses d'autre façon.

» En effet, selon ce qui sera dit plus loin et ce qui est accordé par beaucoup de personnes, il peut y avoir connaissance intuitive sans objet existant et présent. Mais, sans objet présent, il ne saurait y avoir connaissance douée d'un rapport qui fasse atteindre le terme, qui unisse à ce terme. On ne peut donc appeler connaissance intuitive celle qui est soumise à ce rapport ou qui coexiste avec ce rapport, car une telle connaissance ne serait qu'un composé par accident d'une chose absolue et d'une relation. Il faut donc que le terme : intuitive désigne une certaine qualité simple qui n'implique aucun rapport...

» Que la pluralité ne doive pas être admise sans nécessité, nous l'accordons. Mais ici, la nécessité est en évidence, si la connaissance intuitive peut exister hors de la présence de son objet ; alors, en effet, il faut bien qu'elle n'ait pas seulement l'unité accidentelle d'un composé formé par une chose absolue et un rapport.

» Mais, me demanderez-vous, par quelle sorte de distinction la connaissance intuitive et la connaissance abstraite se distinguent-elles l'une de l'autre ? — Elles sont distinctes, vous répondrai-je, numériquement et spécifiquement. — Mais comment ? — Par les raisons formelles et les différences essentielles qui les constituent. — Mais quelles sont ces raisons et ces différences ? — Je ne sais quel en est le nom, et je ne les connais pas, si ce n'est *a posteriori*.

» Je dis toutefois qu'il faut bien qu'elles diffèrent numériquement et spécifiquement, car l'une représente un objet présent, sous forme d'objet présent, et cela que cet objet soit présent ou ne le soit pas (*una repræsentat objectum præsens, et per modum præsentis, sive sit præsens sive non*) et l'autre représente un objet absent, sous forme d'objet absent [et cela que cet objet soit

absent ou qu'il ne le soit pas] (*alia absens, et per modum absentis, [sive sit absens sive non]*¹). »

La pensée de Nicolas Bonet s'affirme maintenant avec une entière clarté.

Ce qui distingue essentiellement la connaissance abstraite de la connaissance intuitive, c'est ce caractère : Celle-ci implique un jugement d'existence et de présence de l'objet connu ; celle-là ne juge aucunement de l'existence ou de la non-existence de son objet. Mais que l'objet lui-même existe ou n'existe pas, qu'il soit présent ou ne le soit pas, cela n'est condition nécessaire ni pour l'une ni pour l'autre des deux connaissances ; l'objet d'une connaissance abstraite peut fort bien exister d'une existence actuelle et présente ; l'objet d'une connaissance intuitive peut être absent et inexistant.

Qu'il puisse y avoir connaissance intuitive, alors que l'objet de cette connaissance est absent et inexistant, Nicolas Bonet l'a, jusqu'ici, supposé ; il va maintenant l'établir².

Non pas qu'il veuille prétendre que n'importe quelle connaissance intuitive puisse avoir lieu alors que l'objet connu n'existerait pas. Certaines connaissances intuitives, au contraire, requièrent nécessairement l'existence de l'objet connu.

Ainsi, nous savons intuitivement ce que c'est qu'être, nous avons la connaissance intuitive de la *quiddité de l'être* (*quidditas entis*) ; mais cette connaissance ne peut être en l'absence de son objet ; pour quelle puisse être, il faut que quelque chose soit, ne serait-ce que cette connaissance même ; « si cette connaissance existe, l'être existe nécessairement, car il est essentiellement contenu en cette connaissance. »

En second lieu, « la connaissance intuitive par laquelle une intelligence seconde [c'est-à-dire créée] comprend sa propre existence, ne peut être sans que son objet existe. » — *Cogito, ergo sum*, dira Descartes.

Enfin Nicolas Bonet admet que les intelligences créées ont une connaissance intuitive de l'Intelligence première ; de cette connaissance intuitive-là l'objet ne peut, non plus, être absent, « car l'Intelligence première ne peut pas ne pas être présente. »

Il y a donc des connaissances intuitives qui portent sur un

1. Nous avons ajouté ici les mots entre [] qui n'étaient pas dans le texte, mais que contenait la définition de la connaissance abstraite donnée au précédent chapitre.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. II, cap. XIX, ms. n° 6678, fol. 35, v° ; ms. n° 16132, fol. 23, col. d, et fol. 24, col. a.

objet existant et présent ; cela, notre auteur ne le nie point ; mais ce qu'il entend affirmer, c'est ceci : « Il y a des connaissances intuitives qui peuvent être bien que leur objet ne soit pas présent et n'existe pas (*Aliqua notitia intuitiva potest esse sine actuali existentia objecti et ejus præsentia*). »

Pour aboutir à cette conclusion, il donne un raisonnement qu'Ockam n'eût pas désavoué ; le voici :

« Il ne paraît pas y avoir contradiction à ce qu'une chose absolue puisse exister hors l'existence d'autre chose ; or une connaissance intuitive est une certaine entité absolue ; elle pourra donc exister hors l'existence de son objet. »

Ce raisonnement prouve seulement qu'il n'est pas contradictoire d'admettre une connaissance intuitive dont l'objet n'existe pas ; il ne saurait démontrer qu'il y a, en fait, des connaissances intuitives dont l'objet n'existe pas ; cette dernière démonstration exige que l'on recoure à l'expérience ; c'est ce que va faire notre auteur ; et c'est ici qu'il va pousser beaucoup plus loin qu'Ockam ne l'eût voulu faire.

Ockam s'est efforcé de réserver à Dieu seul le pouvoir de produire la connaissance intuitive d'un objet inexistant ; à l'en croire, en l'absence de toute action surnaturelle, toute connaissance intuitive impliquait nécessairement l'existence de son objet.

Bonet va être beaucoup moins timoré ; il va admettre que, dans des circonstances purement naturelles, une foule de connaissances intuitives sont acquises encore que leurs objets soient absents et inexistants.

« On veut invoquer, dit-il ¹, de multiples expériences en vue de prouver la susdite conclusion. Pour cela, on fera le raisonnement suivant : Des actes intuitifs des puissances sensitives de l'âme se peuvent produire sans que l'objet existe d'une manière actuelle ; il en est donc de même des connaissances intuitives de la puissance intellectuelle. Le raisonnement est manifestement concluant. La prémisse est prouvée par une foule d'expériences. »

Les expériences qu'énumère notre auteur, ce sont, tout d'abord, de nombreux exemples d'hallucinations. Puis viennent les diverses illusions qui accompagnent les songes ². « Enfin, on invoque d'autres expériences : Celle de l'homme assis dans un bateau qui

1. NICOLAS BONET, *loc. cit.*, ms. n° 6678, fol. 35, v°, et fol. 36, r° ; ms. n° 16132, fol. 24, coll. a et b.

2. NICOLAI BONETI *Op. laud.*, lib. II, cap. XX^m ; ms. n° 6678, fol. 36, r° et v° ; ms. n° 16132, fol. 24, coll. b et c.

voit marcher les arbres qui sont sur le rivage. Celle du cercle fait dans l'air par la baguette [qui tourne rapidement]. Celle des couleurs changeantes de la gorge du pigeon. Celle du bâton plongé dans l'eau qui paraît brisé. »

Toutes ces expériences nous montrent que l'acte intuitif des sens peut se produire hors de l'existence de son objet propre. Ainsi donc en est-il également de la connaissance intuitive qui, en l'intelligence, accompagne toute opération des sens.

« Mais peut-être, à toutes ces instances, objecterait-on que le jugement, en tous ces cas, appartient à l'imagination et au sens commun. — Vous accordez ce que l'on se propose de démontrer, répondez-vous; car, ce jugement de l'imagination ou du sens commun est un jugement intuitif. En effet, il y a jugement intuitif lorsque les sens exercent les actions qui leur sont propres et que l'objet leur est présent; mais le jugement se fait de la même manière lorsque les sens opèrent en dehors des actes qui leur sont propres et que l'objet ne leur est pas présent; il en résulte donc que le jugement, en ce cas encore, est un jugement intuitif, et cela sans existence actuelle et présence de l'objet. C'est cela que nous voulions prouver et qui doit être désormais accordé.

« Mais, direz-vous, ce jugement est faux! — Oui, répondrai-je, il est faux de cette fausseté qui consiste en la non-conformité à un objet actuel; mais il n'est pas faux d'une fausseté qui le mettrait en dehors de son genre et de son espèce; il reste de même genre et de même espèce que dans le cas précédent, [où il était vrai], car ce jugement est exactement le même qu'avant, alors que l'objet existait. »

La conséquence que Nicolas Bonet voulait établir est maintenant hors de conteste: La connaissance intuitive ne requiert ni la présence ni l'existence actuelle de son objet.

« Il vous faut, toutefois, faire très soigneusement la remarque suivante :

» Qu'il y ait connaissance intuitive sans objet présent ni existant d'une manière actuelle, cela se peut entendre dans deux sens différents parce que l'objet a deux sortes d'existence.

» En premier lieu, l'objet a, hors de l'esprit, une existence qui est l'existence réelle; et sans cette existence-ci, il peut fort bien y avoir connaissance intuitive.

» En second lieu l'objet a, dans l'esprit, une existence conceptuelle; et sans cette existence, il ne peut y avoir connaissance intuitive d'un objet de notre expérience, car cette connaissance

requiert toujours cette sorte d'existence qu'exprime l'existence conceptuelle.

» *Debes autem diligenter advertere quod notitiam intuitivam esse sine objecto præsente et actu existente potest intelligi dupliciter, secundum duplex esse quod habet objectum; unum extra animam, quod est reale — et sine tali, potest bene esse notitia intuitiva — aliud esse cognitum in intellectu — et sine tali, esse non potest in intellectu notitia experimentalis objecti intuitiva, quia illa semper requirit esse expressum in esse cognito.* »

Ainsi toute connaissance intuitive implique un jugement qui affirme l'existence actuelle et la présence temporelle de l'objet.

Néanmoins, il peut fort bien arriver que, dans la réalité extérieure à l'esprit, l'objet de la connaissance intuitive ne soit ni temporellement présent ni actuellement existant.

La seule existence dont la connaissance intuitive nous donne la certitude, c'est l'existence à l'état de concept (*esse cognitum*) de l'objet dans notre esprit.

C'est le résumé de la doctrine de Nicolas Bonet; c'est la formule du subjectivisme radical.

Contre ce subjectivisme, nous allons entendre la protestation de Nicolas d'Autrecourt.

XII

NICOLAS D'AUTRECOURT

Dans sa théorie de la connaissance, qu'un de ses disciples nous a manifestée pleinement, Ockam a posé diverses affirmations dont deux sont d'une importance extrême. De l'une, il s'est complu à dérouler les nombreuses et graves conséquences; l'autre, au contraire, il ne l'a formulée qu'à regret et comme malgré lui.

La première s'énonçait ainsi: Jamais la connaissance d'une chose ne peut nous donner la connaissance première d'une autre chose, soit en elle-même, soit en un concept simple qui lui soit propre.

La seconde était ainsi formulée: Dieu peut produire et conserver en notre esprit la connaissance intuitive d'un objet qui n'est pas présent.

Cette seconde proposition trouva faveur dans l'ordre des Mineurs. Nicolas Bonet la présenta dans toute son étendue et toute sa clarté. D'autres franciscains firent de même, tel Bernard d'Arezzo, dont, dans un instant, nous rencontrerons le nom. Ces

franciscains développaient l'enseignement de Guillaume d'Ockam, mais dans un sens où celui-ci eût souhaité qu'il fût restreint ; leur Occamisme allait à l'encontre des tendances intimes d'Ockam.

Nicolas d'Autrecourt, au contraire, va reprendre, mais en l'accentuant, l'attitude intellectuelle d'Ockam.

La seconde proposition, celle qu'Ockam n'acceptait qu'à son corps défendant, il va la rejeter résolument. Il lui opposera ce principe : La connaissance intuitive claire nous donne la certitude absolue de l'existence de l'objet connu.

La première proposition, au contraire, celle qu'Ockam se plaisait à invoquer, il en va faire comme le pivot de sa doctrine ; avec une logique impitoyable, il l'obligera à produire tous les corollaires qu'elle renferme.

Le village d'Autrecourt, dont Nicolas ¹ était originaire, se trouve au diocèse de Verdun-sur-Meuse. Nicolas y dut prendre naissance vers la fin du XIII^e siècle, puisqu'en 1320, il était déjà pensionnaire de la maison de Sorbonne, où il demeura jusqu'en 1327 ². Il était ³ maître ès arts, bachelier et licencié en Théologie et en Droit.

Nicolas d'Autrecourt n'avait pas attendu d'être licencié en Théologie pour soutenir, sur une foule de points de Logique, de Physique, de Métaphysique, les théories les plus audacieuses ; lorsqu'il aura été condamné, en la pièce où il rétractera ses erreurs, il confessera ⁴ que certaines d'entre elles ont été enseignées par lui rue du Fouarre (*in vico Straminum*), partant, alors qu'il était simple maître ès arts ; d'autres ont été exposées ⁵ alors qu'il lisait les *Sentences*.

Les doctrines qu'il enseignait dès ce moment étaient assurément de nature à faire quelque scandale. A la Faculté des Arts, rue du Fouarre, il déclarait que l'on ne saurait démontrer d'une manière évidente que toute chose n'est pas éternelle ; que l'on ne saurait, non plus, démontrer d'une manière évidente que tout ce qui apparaît n'est point vrai. Il ne semble pas, cependant, que l'autorité se soit, tout d'abord, émue de ces opinions malson-

1. JOSEPH LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, Heft 2; Münster, 1908)*.

2. FRANKLIN, *La Sorbonne*, Paris, 1875; p. 224.

3. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, pars I, pièce n° 1041, p. 505, note 1.

4. LAPPE, *Op. laud.*, p. 33^r et p. 34^r.

5. LAPPE, *Op. laud.*, p. 31^r.

nantes ; le 4 mars 1338, en effet, Nicolas recevait une prébende de chanoine de la cathédrale de Metz ¹.

Toutefois, l'audace croissante des opinions professées par Nicolas d'Autrecourt finit par attirer sur sa tête les foudres de l'Église.

L'occasion qui provoqua l'éclat paraît avoir été la publication d'une suite de neuf lettres, adressées au franciscain Bernard d'Arezzo, lettres où Nicolas exposait ses thèses les plus hétérodoxes. Tandis qu'un certain Gilles réfutait les affirmations des deux premières lettres, le pape Benoît XII écrivait d'Avignon, le 21 novembre 1340, à Guillaume, évêque de Paris afin qu'il fit comparaître à Avignon, dans le délai d'un mois, Nicolas d'Autrecourt et plusieurs autres maîtres dont l'enseignement paraissait suspect. La mort de Benoît XII, interrompit le procès ; mais Clément VI, qui était monté sur le trône pontifical le 19 mai 1342, le fit reprendre ; il en chargea un tribunal, composé de prélats et de docteurs, que présidait le cardinal Guillaume Curti. Ce tribunal, en plusieurs réunions, examina les articles que l'on reprochait à Nicolas d'avoir soutenus et les réponses que le chanoine de Metz opposait à ces reproches ; le pape lui-même fit comparaître l'accusé en sa présence.

En l'an 1346 et, certainement, avant le 19 mai de cette année ², le tribunal fit connaître sa sentence. Les lettres à Bernard d'Arezzo et un opuscule de Nicolas, opuscule qui débutait par ces mots : « *Exigit ordo executionis...* » devaient être brûlés publiquement à Paris, soit au Pré-aux-Clercs, soit au Pré-Saint-Germain. Nicolas devait ensuite abjurer tous les articles hérétiques, faux ou suspects qu'il confessait avoir enseignés. En outre, il était destitué de la licence d'enseigner la Théologie et déclaré inapte à recevoir ce titre à l'avenir.

L'exécution de cette sentence eut lieu, en effet, à Paris, le 25 novembre 1347.

En la cédule d'abjuration, Nicolas déclare qu'il avait seulement émis toutes ces propositions hétérodoxes et audacieuses comme matières à discussion (*disputative*) et sans rien affirmer avec obstination. La difficulté même que l'on rencontre à composer, de tous ces articles disparates, un système qui ait quelque unité montre bien que cette déclaration n'est pas une excuse vaine et mensongère. D'ailleurs, les prélats et docteurs qui avaient

1. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, loc. cit.

2. LAPPE, *Op. laud.*, p. 47, note 25 (d'après DENIFLE et CHATELAIN).

condamné Nicolas d'Autrecourt se déclaraient, d'avance ¹, « pleinement convaincus de sa correction et de sa prompte obéissance. » La sincérité de son repentir ne parut point douteuse aux contemporains, car peu d'années après sa condamnation, le 6 août 1350, notre imprudent disputeur se voyait conférer le titre de doyen de la cathédrale de Metz.

Il ne faudrait pas attribuer, aux thèses soutenues par Nicolas d'Autrecourt, plus d'assurance ni plus d'importance qu'il n'en attribuait lui-même ; il ne faudrait point prendre pour assertions fermes ce qui n'était que paradoxes jetés dans la discussion, révoqués ensuite avec franchise et regrettés avec sincérité.

Toutefois, que certaines doctrines aient pu, pendant de longues années, sans encourir répression ni blâme, être soutenues à l'Université de Paris, fût-ce à titre de bravades, c'est l'indice qu'un certain état d'esprit, favorable au développement de ces doctrines, régnait alors en l'Université. De cet état d'esprit, nous avons déjà trouvé et analysé un autre document ; nous voulons parler de cet écrit où un disciple anonyme d'Ockam a réuni avec tant de soin et formulé avec tant de netteté les thèses les plus audacieuses de son maître. Cet état d'esprit, nous lui donnerons son véritable nom en l'appelant l'Occamisme.

L'Occamisme ne régnait pas sans partage à l'Université de Paris ; nous verrons les maîtres les plus illustres échapper à sa domination et la combattre. Mais au nombre et à la vigueur des coups dont ils frapperont les doctrines des disciples d'Ockam, nous devinerons que ces doctrines avaient trouvé des tenants nombreux et fermes. Assurément, donc, Nicolas d'Autrecourt ne fut pas tout à fait un isolé.

Nous allons exposer ici les principales thèses soutenues par ce maître ; nous ne nous flatterons pas, cependant, de les réunir en un système parfaitement coordonné ; la connaissance trop sommaire que nous en avons ne nous le permettrait pas ; et, d'ailleurs, de cette coordination, leur auteur même ne s'était peut-être pas soucié.

Mais auparavant, disons quelques mots des sources auxquelles nous aurons à puiser pour connaître ces thèses.

Une partie des doctrines de Nicolas était exposée en un traité

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 42.

qui commençait par ces mots : *Exigit ordo executionis*. Aucun exemplaire de ce traité n'a été découvert jusqu'ici ¹.

Une autre partie de ces doctrines faisait l'objet de neuf lettres adressées par Nicolas au franciscain Bernard d'Arezzo. De ces neuf lettres, les deux premières seules nous sont connues. Dès 1755, d'Argentré avait publié ² la première lettre et un court résumé de la seconde. Elles ont été toutes deux publiées, en entier, par M. Joseph Lappe ³.

Un certain Gilles avait, nous l'avons dit, écrit à Nicolas pour réfuter les thèses soutenues en la seconde lettre à Bernard d'Arezzo. Cette lettre de Gilles a été publiée, d'abord, mais d'une manière très fautive, par B. Hauréau ⁴; M. Lappe en a donné une édition correcte ⁵.

Nicolas d'Autrecourt avait répondu à Gilles. Un copiste, ayant retrouvé une partie de cette lettre, l'a reproduite, tout en laissant de côté deux passages qu'il jugeait sans importance; M. Lappe a publié cet extrait ⁶.

Enfin, la pièce qui nous renseigne le mieux au sujet des opinions de Nicolas, c'est la liste des soixante et une propositions qu'il a dû rétracter. Ce document eut une grande publicité. Bon nombre d'éditions des *Sentences* de Pierre Lombard, données à la fin du xv^e siècle ou au début du xvi^e siècle, reproduisaient ces soixante et une propositions, comme elles reproduisaient les deux cent dix-neuf thèses condamnées par Etienne Tempier; quelques éditions, cependant, reproduisent seulement une partie

1. Nous croyons pouvoir fixer à l'an 1330 la composition de ce traité. Parmi les propositions que Nicolas d'Autrecourt a été condamné à rétracter, il en est une série que terminent ces mots (a) : « Omnes predicti articuli extracti fuerunt de libello qui incipit : *Exigit etc.* ». Quelques lignes auparavant (b), le texte publié par M. Lappe porte : « Item an [no secundo], quo fecit istum tractatum... » Ce qui est entre crochets manque au texte original mutilé que conserve la Bibliothèque du Vatican; M. Lappe a, par divination, comblé cette lacune. Cette divination ne serait point exacte si nous en croyons une édition des PETRI LOMBARDI *Libri quatuor Sententiarum* qui porte ce Colophon : Venetiis per Simonem de Luere pro domino Andrea de Torresanis de Asula. 3 Novembris 1506. En cet ouvrage, nous lisons (c) : « Item anno XXX quo fecit istum tractatum... »

2. C. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*. T. I, pp. 358-360, Lutetiæ Parisiorum, MDCCLV.

3. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 1^o-14^o.

4. B. HAURÉAU, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIV, 2^e partie, pp. 332-339, 1895.

5. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 14^o-24^o.

6. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 24^o-30^o.

(a) JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 41^o.

(b) JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 40^o.

(c) Fol. 234, col. a.

des erreurs de Nicolas d'Autrecourt. Plus tard, Du Boulay ¹, d'Argentré ², la *Bibliotheca veterum patrum* ³, ont reproduit à l'envi ce document. Le P. Denifle en a découvert, à la Bibliothèque du Vatican, le texte original, malencontreusement mutilé ; il l'a publié au *Chartularium Universitatis Parisiensis* ⁴. M. Lappe en a donné une seconde édition plus correcte ⁵. Une circonstance rend cette pièce particulièrement intéressante ; chacune des propositions que Nicolas y rétracte est accompagnée de l'indication très précise des circonstances où cette proposition avait été soutenue ou de l'écrit qui la contenait.

Nicolas est évidemment excédé des commentaires interminables, des discussions d'une épineuse dialectique auxquels donnent lieu les écrits d'Aristote et d'Averroès ; ce sont exercices stériles que remplacerait avec avantage la moindre observation de la nature.

Il reconnaît avoir professé l'opinion suivante ⁶ : « La certitude que l'on peut avoir des choses par l'intermédiaire des apparences naturelles est quasi nulle ; toutefois, cette faible certitude pourrait être acquise en peu de temps si les hommes tournaient leur intelligence vers les choses, au lieu de la consacrer à l'interprétation d'Aristote et du Commentateur. »

Ses juges lui reprochent également cette déclaration ⁷ :

« La connaissance que l'on peut posséder des choses d'après leurs apparences naturelles, se peut acquérir en peu de temps ; aussi, bien des gens s'étonnent-ils que quelques hommes étudient Aristote et le Commentateur jusqu'à la décrépitude de l'âge ; que, pour méditer les discours que ces auteurs ont tenus, ils en viennent à désertier les choses de la morale et le souci du bien commun ; si bien qu'au jour où se dresse un ami de la vérité, qui n'est autre que moi-même, où il fait sonner sa trompette pour réveiller les dormeurs, ceux-ci en sont vivement contrariés ; ils s'arment comme pour une guerre d'extermination, et se ruent sur celui qui a troublé leur sommeil. »

Langage « présomptueux », disent les juges de Nicolas d'Autre-

1. BULÆI *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, pp. 308-312, Parisiis, MDCLXVIII.

2. D'ARGENTRÉ, *Op. laud.*, t. cit., pp. 355-358.

3. *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. XXVI, pp. 483-485 ; Lugduni, 1677.

4. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, n° 1124 ; t. II, sect. 1, pp. 576 sqq.

5. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 31'-45'.

6. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 37'.

7. JOSEPH LAPPE, *ibid.*

court; langage, en tout cas, très semblable à celui que tenait jadis Roger Bacon.

Cette confiance excessive aux dires d'Aristote et de son Commentateur paraît, à Nicolas, fort mal justifiée; les raisonnements de ces philosophes sont loin d'être absolument convaincants; il est un millier de thèses¹ qui se trouvent formellement affirmées en leurs écrits, alors que les thèses opposées pourraient également être soutenues, au moins avec quelque probabilité.

Soumettre les démonstrations des Philosophes à une critique sévère, montrer qu'elles ne concluent pas avec la rigueur qu'ils leur attribuent, c'est l'occupation favorite de Nicolas d'Autrecourt; il mérite, par là, le titre de disciple de Guillaume d'Ockam; mais il est de ces disciples qui compromettent, par leurs excès de zèle, la cause du maître.

Lorsqu'il procédera à l'examen critique des démonstrations d'autrui, quelles sont les vérités dont Nicolas se tiendra pour assuré? Nous l'allons voir.

Frère Bernard d'Arezzo avait tenu le propos que voici :

La connaissance intuitive claire est celle par laquelle nous jugeons qu'une chose existe, que cette chose, d'ailleurs, existe ou n'existe pas en réalité.

Le théologien franciscain formulait nettement, par ces paroles, la thèse que Guillaume d'Ockam énonçait seulement du bout des lèvres et qu'il eût souhaité de pouvoir réfuter. Il donnait de la connaissance intuitive précisément la même définition que Nicolas Bonet.

Contre ce propos de Bernard, Nicolas d'Autrecourt s'élève vivement en la première lettre qu'il adresse à notre franciscain². Il n'admet pas qu'une chose dont nous avons l'intuition puisse ne pas exister; il n'admet pas que notre perception sensible ne nous assure pas de l'existence, hors de nous, des objets de cette perception. « Mais, à ce qu'il me semble, vous direz peut-être ceci : Vous vouliez, en une discussion que vous souteniez contre les Frères Prêcheurs, montrer que l'on ne peut, d'une vision, conclure l'existence de l'objet de cette vision, lorsque la vision est produite par une cause surnaturelle... A quoi je répondrai ceci : Si une conséquence ne peut, par une suite formelle et évidente, être conclue d'un antécédent lorsque cet antécédent est produit par tel agent, elle ne peut, non plus, être conclue de ce même antécédent

1. JOSEPH LAPPE, *ibid.*

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 2'-6'.

lorsqu'il est produit par quelque agent que ce soit. » Si notre perception peut être illusoire lorsque c'est Dieu qui la produit, rien ne prouve qu'elle ne soit pas toujours illusoire ; et nous voici désormais réduit au scepticisme absolu.

« Il me semble que votre thèse conduit aux mêmes absurdités que la thèse des Académiciens. C'est pour éviter de telles absurdités, qu'aux disputes qui ont lieu en Sorbonne, j'ai soutenu cette proposition : J'ai la certitude évidente des objets perçus par mes cinq sens, et le mes propres actes. *Sum certus evidenter de objectis quinque sensuum et de actibus meis.* »

Avons-nous quelque autre connaissance certaine ? Mettons à part les connaissances que nous tenons de l'enseignement de l'Église. « Exception faite de la certitude de la foi ¹, il n'est pas d'autre certitude que la certitude du premier principe ou que la certitude qui se peut ramener à celle du premier principe. » Les corollaires de cet axiome sont l'objet de la seconde lettre à Bernard d'Arezzo.

Tout syllogisme concluant transporte à la conséquence toute la certitude des prémisses. Il n'y a donc pas à marquer de degrés divers en la certitude dont nos connaissances sont susceptibles ². Toute proposition qu'une démonstration rigoureuse tire du premier principe participe de la certitude absolue de ce principe. Toute proposition qui ne se ramène pas logiquement au premier principe est absolument dépourvue de toute certitude.

Or, ce premier principe, quel est-il ? C'est le principe de contradiction ³ : « Les contradictoires ne peuvent être vrais simultanément. » On peut dire encore que ⁴ « le premier principe est ceci et rien d'autre : Si A existe, A existe. *Si aliquid est, aliquid est.* »

De là ce corollaire ⁵ : En toute déduction rigoureuse qui, d'une manière immédiate ou médiate, confère à sa conclusion l'évidente certitude du premier principe, le conséquent est forcément identique à l'antécédent ou à une partie de l'antécédent.

Il est donc clair ⁶ que tout jugement de cette forme : A est B, où B n'est pas la même chose que A ou qu'une partie de A, ne pourra jamais, par voie logique, être tiré du principe de non-contradiction.

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 8^o et p. 32^o.

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 8^o.

3. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 6^o.

4. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 41^o.

5. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 8^o-9^o.

6. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 10^o.

« De ce que l'existence d'une chose nous est connue ¹, nous ne pouvons conclure évidemment, avec une évidence qui se ramène au premier principe ou à la certitude du premier principe, qu'une autre chose existe. »

Cette affirmation, Nicolas se plaît à la répéter sous les diverses formes qu'on lui peut donner ² : « De ce qu'une chose est, on ne peut conclure avec évidence qu'une autre chose n'est pas. De ce qu'une chose n'est pas, on ne peut conclure avec évidence qu'une autre chose n'est pas. De ce qu'une chose n'est pas, on ne peut conclure avec évidence qu'une autre chose est. »

Dès lors, de la connaissance intuitive qu'Aristote avait de son âme, de la connaissance intuitive qu'il avait des objets immédiats de ses perceptions sensibles, il ne pouvait, par une démonstration rigoureuse, déduire l'existence d'aucune chose qui ne fût ni son âme ni un sensible propre ; il n'a pu, en particulier, démontrer l'existence d'aucune substance différente de son âme.

« J'en conclus donc ³ qu'Aristote n'a jamais eu la connaissance évidente d'aucune substance autre que son âme, si l'on entend par substance une certaine chose qui est autre que les objets de nos cinq sens et que nos expériences formelles. D'une telle chose, en effet, il n'a pas eu de connaissance intuitive antérieure à tout raisonnement discursif ; il n'est pas vrai, en effet, que ces choses nous apparaissent d'une manière intuitive, car, s'il en était ainsi, les paysans sauraient que ces choses existent. Ces choses ne peuvent, non plus, être connues par le raisonnement discursif ; elles ne peuvent être conclues de ce dont nous percevons l'existence avant tout raisonnement discursif ; de ce qu'une chose est, en effet, on n'en saurait conclure qu'une autre chose soit, comme le dit la proposition précédente. »

Mais ne pourra-t-on raisonner ainsi : La perception m'assure de l'existence de la blancheur ; d'autre part, si la blancheur existe, il faut qu'il existe une substance blanche ? On ne saurait, en effet, nier cet axiome : Si un accident existe, il faut qu'il existe une substance qui supporte cet accident.

Cet axiome, Nicolas l'admet ⁴, à une condition toutefois ; c'est qu'on ait défini l'accident comme une chose qui existe en un certain sujet. Mais pour rendre concluant le raisonnement précédent, il faut admettre que la blancheur est un accident, c'est-à-dire,

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 9^r.

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 31^r-32^r.

3. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 12^r.

4. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 28^r.

d'après la définition qui a été donnée du mot accident, que la blancheur existe en un certain sujet ; or, c'est précisément ce qui est en question.

« Nous ne connaissons donc ¹ avec certitude l'existence d'aucune substance conjointe à la matière, fors notre âme. » « Et si Aristote ² n'a pas eu la connaissance évidente des substances conjointes à la matière, à plus forte raison n'a-t-il pas eu la connaissance évidente des substances séparées. »

Mais Aristote a-t-il même eu connaissance évidente et certaine de sa propre substance ? Ce que nous connaissons d'une manière intuitive, ce sont seulement nos opérations. Or, en sa neuvième lettre à Bernard d'Arezzo, Nicolas soutenait ³ « que l'on ne peut regarder ces conclusions comme évidentes : Un acte intellectuel existe, donc une intelligence existe. Un acte volontaire existe, donc une volonté existe. » Aussi Nicolas d'Autrecourt, en sa réponse à Gilles ⁴, accroissait-il la rigueur de la proposition qu'il avait formulée en sa première lettre à Bernard : « Aucun philosophe, ni Aristote ni quelque autre que ce soit, n'a jamais eu la connaissance, évidente de l'évidence que nous avons décrite, d'aucune substance. »

De la connaissance des substances, donc, la critique de Nicolas d'Autrecourt n'a rien laissé debout ; elle ne sera pas moins ruineuse pour la connaissance des causes.

« J'ai dit ⁵ en ma cinquième lettre à Bernard que la conséquence suivante n'est pas évidente d'une évidence qui se déduit du premier principe : D'une souche, on approche du feu ; il n'y a aucun empêchement ; donc la souche brûlera. »

« J'ai dit, en ma quatrième lettre à Bernard ⁶, que la conséquence suivante n'est pas évidente d'une évidence déduite du premier principe : A existe maintenant et n'existait pas auparavant ; donc il existe une chose autre que A. »

A toute cette critique de Nicolas, il n'y a rien à objecter si l'on en admet les prémisses ; il est clair que du principe de non-contradiction, on ne saurait tirer le principe de causalité. Allons plus loin ; il est clair que du seul principe de non-contradiction, on ne saurait rien tirer du tout. Nicolas, donc, qui n'admet pas

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 13^e.

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 12^e.

3. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 34^e.

4. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 29^e.

5. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 32^e.

6. JOSEPH LAPPE, *ibid.*

d'autre principe certain et évident que celui-là, est conséquent avec lui-même lorsqu'il écrit à Bernard d'Arezzo ¹ :

« Que cela vous plaise ou que cela vous déplaise, ... il résulte de là qu'Aristote, en toute sa Physique et en toute sa Métaphysique, n'a eu de certitude telle [que nous l'avons définie] que de deux conclusions à peine ; et peut-être ne l'a-t-il pas eue même d'une seule conclusion. Il en est de même, et à plus forte raison, de Frère Bernard, qui ne saurait surpasser Aristote.

» Et non seulement Aristote n'a pas eu, [de ces conclusions], la connaissance évidente, mais encore (je ne soutiens pas formellement ce que je vais dire, bien que j'aie, pour le prouver, une raison que je ne saurais réfuter) il n'en a même pas eu une connaissance probable. On ne peut, en effet, en vertu d'un certain antécédent, avoir la connaissance probable d'un certain conséquent, si l'on ne sait pas, d'une manière certaine et évidente, que le conséquent a quelquefois accompagné l'antécédent. Ainsi en va-t-il en réalité, à la bien considérer, de toute connaissance probable. Par exemple, j'ai reconnu quelquefois avec évidence que j'avais chaud lorsque j'approchais ma main du feu ; il me semble donc probable que si, maintenant, j'approchais ma main du feu, j'aurais chaud. Mais d'après la règle formulée ci-dessus, personne, étant données ces choses qui nous apparaissent avant tout raisonnement discursif, personne, dis-je, n'a jamais connu avec évidence qu'il existât de ces autres choses, différentes des premières de quelque manière que ce soit, choses auxquelles on donne le nom de substance. Il résulte de là que nous n'avons aucune connaissance probable de l'existence de ces choses. Je ne soutiens pas cette conclusion ; délie qui pourra ce raisonnement ; assurément, quelque solution se présentera. »

De la Physique et de la Métaphysique péripatéticiennes, et même de toute Physique et de toute Métaphysique, la critique de Nicolas d'Autrecourt n'a rien laissé debout ; ne nous attardons pas à énumérer les ruines dont elle a jonché le sol de la Philosophie ; venons à la description du système que notre auteur a construit.

Chose surprenante, en effet, Nicolas paraît ne s'être pas contenté de négations, et avoir constitué une doctrine faite de propositions affirmatives.

Comment les règles de critique suivies par notre auteur lui ont-elles laissé la liberté de formuler de telles propositions ? C'est une question à laquelle nous ne saurions répondre d'une manière

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 13*.

catégorique ; si les propositions nous sont connues par la cédule où elles sont rétractées, les écrits où elles étaient proposées nous demeurent inconnus ; au sujet, donc, des considérations qui les justifiaient, nous sommes réduits aux conjectures.

De la thèse qui paraît, dans le système de Nicolas d'Autrecourt, avoir joué le rôle principal, nous savons que l'auteur ne la donnait pas comme certaine ; mais du moins la proposait-il ¹ comme probable, et même comme plus probable que la thèse contraire. Or, il s'agit d'une affirmation qui vise les substances. Nicolas ne s'est-il pas interdit à lui-même d'attribuer aucune espèce de probabilité à une semblable affirmation ?

A moins que l'on ne veuille accuser d'inconséquence flagrante ce logicien rigoureux à l'excès que fut Nicolas, on est, semble-t-il, réduit à admettre qu'il a proposé son système comme un ensemble d'hypothèses propres à sauver les choses qui apparaissent à notre perception externe ou interne, les seules choses dont nous ayons la certitude immédiate et évidente ; sans doute, il jugeait que ses hypothèses, plus simplement que celles d'Aristote, sauvaient les apparences. Cette méthode eût été à l'imitation de Guillaume d'Ockam, dont Nicolas d'Autrecourt a si fortement subi l'influence. Est-ce bien celle qu'il a suivie ? Les textes nous manquent, qui donneraient réponse à cette question.

Sans chercher plus longtemps les raisons par lesquelles Nicolas d'Autrecourt justifiait son système de Physique et de Métaphysique, venons à l'exposé de ce système.

Voici la proposition qui paraît y jouer le rôle essentiel :

« Les choses ² qui sont absolument permanentes, qu'elles soient des substances ou des accidents, dont on dit communément qu'elles sont engendrées et détruites, sont des choses éternelles. »

« Il vaut mieux ³ donner son assentiment à cette proposition. Les choses permanentes sont éternelles, qu'à la proposition contraire. »

« L'Univers ⁴ est absolument parfait, en lui-même et en chacune de ses parties ; ni dans le tout ni dans aucune partie, ne saurait se trouver la moindre imperfection ; c'est pourquoi il faut que le tout soit éternel aussi bien que ses diverses parties, qu'il n'y ait jamais, en eux, passage du non-être à l'être ni inverse-

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 37.

3. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 39.

4. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 38.

ment ; de là résulterait nécessairement, en effet, une imperfection soit en l'Univers, soit en ses parties. »

« Toute chose qui est en l'Univers est meilleure en étant elle-même qu'elle ne serait en étant autre qu'elle-même. »

Le Monde est donc exclusivement formé de choses éternelles. Comment concilier cette première supposition avec les changements que nous percevons dans le monde des corps, et où la Physique péripatéticienne voit des générations et des destructions ? Par le retour à la Physique atomistique.

Que les doctrines des Atomistes aient trouvé un regain de faveur auprès de quelques-uns des maîtres franciscains qui enseignaient à Paris, en la première moitié du XIV^e siècle, cela ne saurait être révoqué en doute.

Jean le Chanoine nous apprend ¹ que, « selon l'opinion de frère Gérard d'Odon, tout continu est composé d'indivisibles et se résout en indivisibles. » Il nous fait connaître les raisons par lesquelles le maître général de l'ordre des Mineurs soutenait cette thèse.

Suivant l'exemple de Gérard, Nicolas Bonet admet cette composition de tout continu au moyen d'indivisibles non seulement pour les grandeurs permanentes, telles que les longueurs, surfaces et volumes, mais encore pour les continus successifs, comme le temps et le mouvement. Lorsque nous étudierons les doctrines professées à Paris, au XIV^e siècle, touchant le mouvement et le temps, nous retrouverons ces théories de Gérard d'Odon et de Nicolas Bonet, et nous en signalerons la source : L'atomisme des Motékallémin, connu par l'intermédiaire du *Guide des égarés* de Maïmonide.

L'acquiescement donné par Nicolas d'Autrecourt à l'Atomisme n'était donc pas isolé.

Cet acquiescement était formulé avec une entière précision ².

« Il n'y a, dans les choses naturelles, rien d'autre que du mouvement local, mouvement par lequel des corps se réunissent ou se dissocient ; lorsque, par suite d'un semblable mouvement, les corps des atomes naturels se trouvent ramassés ensemble, ils s'attachent les uns aux autres, et le hasard qui les a disposés leur confère la nature d'une substance (*sortiuntur naturam suppositi*) ; on dit alors qu'il y a génération ; lorsque ces atomes se dispersent, on dit qu'il y a corruption. Lorsqu'à un tel sujet sur-

1. JOANNIS CANONICI *Quæstiones super VIII libros Physicorum* ; lib. VI, quæst. 1 ; éd. Venetiis, 1520, fol. 59, col. c et d, et fol. 60, col. a.

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 38.

viennent, par mouvement local, d'autres atomes tels que leur arrivée semble sans effet sur le mouvement ou sur ce qu'on nomme l'opération naturelle de ce sujet, on dit qu'il y a altération. »

Les Motékallémin, dont le *Guide des égarés* révélait la doctrine aux Scolastiques, s'exprimaient de même ¹, du moins à l'égard de la génération et de la corruption : « Toutes les parcelles qui composent les corps sont semblables et pareilles les unes aux autres, et il n'y a entre elles aucune espèce de différence. Il n'est pas possible qu'il existe un corps quelconque qui ne soit pas composé, par *juxtaposition*, de ces parcelles pareilles ; de sorte que, pour eux, la *génération*, c'est la réunion [des atomes], et la *destruction*, c'est la séparation. Cependant, ils ne donnent pas à cette dernière le nom de *destruction*, mais ils disent : les *génération*s sont réunion, séparation, mouvement et repos. »

Les changements que le Péripatétisme prétendait distinguer du mouvement local, la génération, la corruption, l'altération, se réduisent donc, en dernière analyse, à des changements de place d'atomes.

Nicolas d'Autrecourt ne se bornait pas à poser ce principe fondamental ; il s'efforçait de l'appliquer au détail des phénomènes, témoin cette proposition ², où il formule, au sujet de la lumière, la célèbre hypothèse de l'émission :

« La lumière n'est pas autre chose que certains corps aptes, par nature, à suivre le mouvement du Soleil ou de quelque autre corps lumineux ; elle est donc produite par le mouvement local de ces corps-là, lorsqu'ils arrivent en présence du corps lumineux. Peut-être dira-t-on qu'elle ne peut être transmise (*fit*) par mouvement local, car elle est transmise d'une manière instantanée ; on répondra qu'elle est transmise en un certain temps, comme le son, mais que nous ne le constatons pas par notre perception, car elle est transmise avec une extrême rapidité (*fit subito*). »

Comme les atomes dont les corps sont formés, les âmes sont éternelles ; une palingénésie dont la grande Année astrale rythme les retours périodiques, réunit une infinité de fois la même âme au même groupe d'atomes corporels :

« Les sujets corporels (*suppositi*) ³ reviennent, numériquement

1. MOÏSE BEN MAIMOUN dit MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. par S. Munk ; Première partie, Ch. LXXIII ; t. I, pp. 337-378, Paris, 1856.

2. JOSEPH LAPPE. *Op. laud.*, p. 38'.

3. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, p. 39'.

identiques à ce qu'ils ont été précédemment, par suite du retour des corps célestes à la même situation. »

« Voici comment se fait la récompense des bons et la punition des méchants ¹ : Lorsque les atomes corporels se désagrègent, il demeure un certain esprit, que l'on nomme l'intelligence, et un autre esprit, que l'on nomme le sens. En un homme bon, ces esprits se trouvaient disposés d'excellente manière ; cette disposition, ils la retrouveront une infinité de fois, car ces divers individus, [l'intelligence, le sens et les atomes], se réuniront une infinité de fois ; par là, le bon se trouvera récompensé ; par là, aussi, le méchant sera puni, car, lorsque la réunion de ses atomes se reproduira une infinité de fois, toujours il reprendra sa mauvaise disposition. On peut encore faire une autre supposition qui est la suivante : Au moment où se corrompt, comme l'on dit, le corps qui les supporte (*suppositum*), ces deux esprits, [l'intelligence et le sens], d'un homme bon, viennent résider en un autre support que constituent des atomes plus parfaits ; alors, comme le support est plus souple et plus parfait, les intelligibles parviennent à ces deux esprits, plus nombreux qu'auparavant. »

Nicolas d'Autrecourt fait allusion ici à ce qui est peut-être, dans son système la thèse la plus curieuse. Puis que l'intelligence et le sens sont éternels, comment expliquer que les notions et les perceptions s'y puissent engendrer et périr ? En imitant ce que l'on a fait pour rendre compte, à l'aide des atomes éternels et du mouvement local, des générations, des corruptions, des altérations dont le monde des corps paraît être le siège.

Il existe des réalités qui sont des notions et des perceptions. Ces réalités, véritables atomes spirituels, sont éternelles. De même que, par le mouvement local, les atomes corporels peuvent se réunir ou se disjoindre, de même, par un mouvement spirituel, ces notions et ces perceptions peuvent tantôt se présenter à notre intelligence et à notre sens, et tantôt les délaisser.

Voici les textes ², nombreux et formels, qui nous font connaître cet atomisme spirituel :

« Les actes de notre âme sont éternels. S'il arrive que nous comprenions à un certain moment et point à un autre, voici pourquoi : Une certaine chose nous est rendue intelligible, par mouvement spirituel, au moment où elle se trouve, au voisinage

1. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 38^r-39^r.

2. JOSEPH LAPPE, *Op. laud.*, pp. 39^r-40^r.

du sens, conjointe avec une autre. De même, parmi les choses matérielles, il n'est rien de nouveau, rien qui soit innové à l'existence ; mais, par mouvement local, une chose se présente à une autre en présence de laquelle elle ne se trouvait pas auparavant. Ainsi en est-il, en notre âme, par l'effet du mouvement spirituel. Cette supposition anéantit tout le troisième livre *De l'âme* d'Aristote. »

« La notion intellectuelle qui m'est, en ce moment, présente, sera, tout à l'heure, présente à un autre sujet. »

« Les puissances [de l'âme] ne reçoivent rien qui provienne des objets ; mais lorsque l'objet est présent, ainsi que diverses circonstances dont le concours est requis pour qu'une puissance opère, une certaine réalité se présente à l'âme ; auparavant, cette réalité n'était pas présente à l'âme, mais elle existait en elle-même ; si elle devient présente à l'âme, ce n'est pas par ce que des atomes corporels se sont détachés [de l'objet], mais seulement par l'effet d'un mouvement spirituel. »

« Les choses viles vont à la terre et au centre, parce qu'elles sont apparentées à la terre ; le feu, au contraire, va vers le feu et vers les autres corps plus nobles qui lui sont semblables. De même, semble-t-il que les idées (*exemplaria*) nobles vont aux âmes nobles et les idées viles aux âmes viles ; ceux qui sont de la terre parlent de la terre. Cette arrivée d'idées nobles ou viles paraît attester la perfection ou l'imperfection des âmes, car de telles idées ne leur adviennent que par suite de la parenté qu'elles ont avec elles. »

Qu'est-ce que tout ce système ? Un paradoxe audacieux et ingénieux qu'il était piquant, au cours des discussions de la Sorbonne, de développer, au grand scandale des Péripatéticiens convaincus, mais au grand amusement des auditeurs plus sceptiques. Nicolas d'Autrecourt, affirme qu'il n'a jamais voulu le donner pour autre chose. Ses juges ont ajouté foi à son affirmation. Elle explique leur indulgence.

Elle explique aussi que les thèses proposées par notre disputeur soient demeurées sans grande influence sur la doctrine philosophique de l'École de Paris. Mais une autre cause a protégé cette doctrine contre les tendances exagérées de l'Occamisme ; il s'est rencontré, à ce moment, des maîtres illustres pour lutter contre les excès de ces tendances, pour n'en garder que les conséquences modérées et bienfaisantes. C'est l'œuvre de ces maîtres que nous allons retracer.

CHAPITRE IX

L'ÉCLECTISME PARISIEN

I

WALTER BURLEY

Bien éloignés sont les points de départ de Guillaume d'Ockam et de Jean de Jandun ; cependant, ils arrivent au même terme, et ce terme, c'est la négation de toute Métaphysique.

De toutes parts, la connaissance sensible trace à la Philosophie des bornes au delà desquelles ses spéculations ne trouvent plus rien qui assure leurs principes ou qui contrôle leurs conclusions ; c'est aux données acquises par la perception sensible, en effet, que la déduction philosophique demande de lui fournir immédiatement ou de lui suggérer médiatement des principes ; construite en vue de sauver, le plus simplement possible, les apparences, la théorie n'a rien qui la puisse justifier, si ce n'est l'accord de ses conséquences avec les faits observés.

Toute proposition qui excède les bornes d'une Philosophie ainsi définie est inconnaissable à l'homme tel qu'il est actuellement constitué ; les facultés dont il est doué en cette vie ne lui fournissent aucun moyen de savoir si une telle proposition est vraie ou fausse. Seul, l'enseignement de l'Église peut lui entr'ouvrir l'accès de ce domaine qui demeure fermé à sa raison. Ce que cet enseignement propose à sa foi, il le doit croire purement et simplement, sans tenter de dresser contre les mystères des objections philosophiques ; sa science, en effet, bornée aux propositions que la perception sensible peut révéler ou confirmer, est incapable de dire où s'arrête la puissance de Dieu, de déterminer ce qu'a librement choisi la volonté divine.

En ce positivisme chrétien viennent se réunir les pensées de ces deux hommes, dont l'un a été soumis à toutes les influences du Scotisme, tandis que l'autre a hérité des traditions de l'Averroïsme parisien ; l'un et l'autre éprouvent le même dégoût de la Métaphysique ; l'un et l'autre sont également convaincus que la raison, par ses propres lumières, est incapable de nous rien apprendre sur Dieu, sur l'origine du Monde, sur le libre arbitre de l'homme, sur les destinées de l'âme humaine.

Peu d'années avant le temps où nous leur entendons formuler, bien qu'en des termes différents, cette même doctrine positiviste, Paris avait été témoin de la conversion profonde éprouvée par l'esprit de Raymond Lull ; et cette conversion avait orienté la pensée du franciscain de Majorque dans le sens même où Guillaume d'Ockam et Jean de Jandun allaient marcher si résolument. Lull avait eu, en la portée métaphysique de nos raisonnements *a priori*, une confiance telle que Saint Anselme n'en avait pas éprouvée d'aussi grande, que ni Descartes ni Spinoza n'en connaîtront de plus ferme ; et maintenant, il en était venu à proclamer que, dans la connaissance des choses qui se rapportent à Dieu, notre raison ne saurait avancer d'un pas à moins que la foi n'eût, auparavant, franchi ce même pas.

Pour peindre les sentiments qui les détachaient de la Métaphysique, pour justifier la méfiance que cette science leur inspirait, Guillaume d'Ockam, Raymond Lull, Jean de Jandun avaient posé avec fermeté des formules précises. Ils étaient, tous trois, hommes de pensée décidée. Au milieu de la grande hésitation qui faisait balancer l'Université de Paris, sincèrement résolue à suivre la doctrine de l'Église, et retenue cependant par l'attrait des systèmes philosophiques grecs et arabes, ils avaient su choisir une position stable et s'y tenir. D'autres, sans doute, n'avaient pas reçu en partage cette même assurance dans la décision ; parmi les maîtres parisiens, devaient se trouver bien des esprits irrésolus.

C'était un de ces esprits irrésolus que celui de Walter Burley.

De la vie de Walter Burley ou Burleigh, nous ne savons presque rien. Nous avons vu que Jean le Chanoine discutait une opinion de *Magister Gualterius* ; le colophon d'un manuscrit à peu près contemporain de l'auteur nous apprend¹ qu'il était

1. « *Explicit tractatus de puritate artis logice Magistri GUALTERI BURLEY socii domus de Sorbona parisius.* » (Bibl. nat., fonds latin, ms. n° 16130, fol. 110, col. c). Nous avons vu, au chapitre précédent, que le ms. où se trouve cette indication avait été légué à la Sorbonne par Jean Pistoris de Lewis, chanoine de Liège et lui-même associé de la maison de Sorbonne, qui vécut peu de temps après Walter Burley.

Nous avons vu également que ce manuscrit contenait les traités suivants, encore inédits, de Walter Burley :

De puritate artis logicæ,
Obligationes,
Insolubilia,
Consequentia.

Des *Sophismata insolubilia* du même auteur se trouvent en un manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale (fonds latin, ms. n° 16621, fol. 243, r°, à fol. 247, v°).

associé de la maison de Sorbonne ; nous savons, d'ailleurs, que, nommé Chanoine d'Evreux en 1342 ¹, Burley vivait encore en 1343.

Walter Burley, cependant, ne fut pas, en toutes choses, un esprit irrésolu ; il ne le fut pas au sujet des universaux ; il ne le fut pas dans sa lutte contre la doctrine d'Ockam. Certains auteurs l'ont donné pour un nominaliste, d'autres pour un logicien indécis et hésitant entre le nominalisme et le réalisme ; en vérité, il fut réaliste, plus réaliste qu'aucun des scolastiques dont nous avons eu à nous occuper en ce qui précède ; il le fut avec netteté et avec persistance ; il le fut avec le dessein bien arrêté de contredire à Ockam et à son école.

Ses convictions réalistes, il les déclare, tout d'abord, en son commentaire à l'*Organon* ² ; déclaration préliminaire, d'ailleurs, et que l'auteur se propose de reprendre et de développer en un traité spécial : « Avec l'aide de Dieu ³, cette matière sera exposée plus pleinement au traité *Des universaux*. »

« Bien que cette matière des universaux ait été examinée plus pleinement ailleurs ⁴, » bien que « certaine conclusion ⁵ qui s'y rapporte ait fait l'objet de raisonnements multiples en un *Traité des neufs accidents*, » Burley la reprend en grand détail lorsqu'il commente le premier livre de la *Physique* d'Aristote ; il n'est donc pas douteux que la solution de ce problème lui tenait fort à cœur.

Et d'abord Burley est-il nominaliste ? Se range-t-il parmi les

1. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomus II, pars prior, p. 154.

2. *Preclarissimi viri GUALTERÏ BURLEI anglici sacre pagine professoris excellentissimi super artem veterem Porphyrii et Aristotelis expositio sive scriptum feliciter incipit.* — Cet ouvrage contient : les commentaires intitulés de la manière suivante : *Isagoge PORPHYRII ad predicamenta aristotelis.* — *Liber predicamentorum.* — *Liber sex principiorum* GILBERTI PORRETANI. — *Scriptum BURLEI in perihermenias ARI.* — Colophon : Explicit scriptum preclarissimi viri GualterÏ Burlei Anglici sacre pagine professoris eximij. in artem veterem Porphyrii et Aristotelis arte ac diligentia Boneti de locatellis sumptibus vero D. Octaviani Scoti Impressum Venetijs Anno 1488 Octavo idus Julii.

3. *BURLÆI Liber prædicamentorum*, éd. cit., fol. sign. c. 2, col. a.

4. *BURLEUS super octo libros physicorum.* Colophon : Et in hoc finitur expositio excellentissimi philosophi GualterÏ de burley anglici in libros octo de physico auditu. Aristo. stragerite (*sic*). emendata diligentissime. Impressa arte et diligentia Boneti locatelli bergomensis. sumptibus vero et expensis Nobilis viri Octaviani scoti modoetiensis. Et humato Jesu eiusque genitrici virgini Marie sint gratie infinite. Venetijs. Anno salutis nonagesimoprimo supra millesimum et quadringentesimum. Quarto nonas decembris. Lib. I, tract. I, fol. 7, col. a (Au cours de l'ouvrage, les feuillets ne sont point numérotés, bien que la table des matières les désigne par leur numéro).

5. WALTER BURLEY, *ibid.*, coll. b et c.

partisans de Guillaume d'Ockam ? Écoutons de quel ton il riposte à ce maître.

Ockam avait rapporté ¹ le raisonnement suivant, fort courant dans les écoles pour prouver l'existence des universaux.

« Un homme promet de donner à un autre un cheval ; je demande alors : Qu'est-ce que cet homme promet à autrui ? Une chose singulière, une chose universelle, ou un concept ? Ce n'est pas une chose singulière, car il ne promet pas un cheval plutôt qu'un autre... Si c'est une chose universelle qu'il promet, nous tenons ce que nous nous proposons de démontrer. Est-ce un concept ? Cela n'est pas vrai, car il promet une chose véritable... »

Le franciscain anglais répondait en ces termes :

« Il n'y aurait pas lieu d'examiner ici cette chicane si certaines personnes qui croient savoir la Logique (*aliqui putantes se scire logicam*) n'attribuaient un poids à de telles puérités, en vertu desquelles ils admettent beaucoup d'absurdités touchant la supposition des termes... En cette proposition, *cheval*, est seulement une désignation faite confusément ou de quelque manière analogue... Souvent le terme énoncé a seulement une signification confuse... L'ignorance de ces gens-là (*ignorantia istorum*) rend très difficiles, en Théologie et dans les autres sciences réelles, beaucoup de questions qui seraient très faciles si ces puérités étaient sues parfaitement ; ou même elles n'offriraient plus absolument aucune difficulté. »

Guillaume d'Ockam, en ce passage, se montre singulièrement méprisant à l'égard des tenants des universaux. Walter Burley va relever l'insulte ; il écrit, en effet ² :

« Ce qui fait l'objet d'une promesse ou d'un contrat réel, tel qu'achat, vente, donation, stipulation, etc., existe hors de l'esprit. Or les contrats ne portent pas toujours sur des individus... Lorsque je dis, par exemple : Je vous promets un bœuf, ce qui vous est promis est une certaine chose extérieure à l'esprit ; cependant, aucun individu ne vous est promis, car vous ne pouvez, en vertu de cette promesse, revendiquer tel bœuf particulier ou tel autre. Ce qu'on vous a promis, c'est donc une chose extérieure à l'esprit et qui est autre chose qu'un individu... »

» Mais il n'y aurait pas lieu d'exposer ici ces raisonnements, si certaines personnes qui se vantent de savoir la Logique beaucoup

1. *Magistri GUILHELMI DE OCKAM Quæstiones in libros Sententiarum*; lib. I, quæst. IV, Y; éd. Lugduni, 1494; fol. sign. iv, coll. b et c.

2. WALTER BURLEY, *loc. cit.*, col. b.

mieux que tous les mortels (*quidam asserentes se scire Logicam super omnes mortales*) ne répondaient à ce dernier argument dans les termes suivants : En disant : Je vous promets un bœuf, ce que je vous promets est une certaine chose singulière extérieure à l'esprit ; mais je ne vous promets pas ce bœuf-ci ou celui-là ; en effet, en cette proposition : Je vous promets un bœuf, ce terme : un bœuf, est pris seulement d'une manière confuse ; il n'est point pris d'une manière distincte pour tel ou tel bœuf singulier...

» Mais, sans aucun doute, ce raisonnement ne vaut rien ; en effet, en vous promettant un bœuf, je vous promets quelque chose qui est extérieur à l'esprit ; mais, de votre propre avis, je ne promets pas une chose singulière ; si donc, hors de l'esprit, il n'y a rien qui ne soit singulier, il en résulte que je ne vous ai rien promis qui existe hors de l'esprit. »

Burley ne se met donc pas à la suite de ces Occamistes qui prétendent savoir la Logique mieux que quiconque ; mais ce n'est pas pour donner dans le Conceptualisme, bien au contraire ; à vrai dire, c'est à l'encontre du Conceptualisme qu'il argumente surtout en ses divers écrits.

« Cette division, dit-il ¹ en commentant les *Catégories* d'Aristote, fait apparaître deux conclusions contraires aux dires des modernes.

» En premier lieu, les universaux qui appartiennent au genre de la substance existent hors de l'esprit. En effet, tout ce qui est dit d'un sujet et ne réside pas dans un sujet est un universel du genre substance. Mais tout être qui n'existe pas en un sujet est forcément extérieur à l'esprit, car s'il était en l'esprit, il serait en un sujet ; puis donc qu'aucune substance seconde n'est en un sujet, il en résulte qu'elle n'est pas en l'esprit, et, par conséquent, qu'elle existe hors de l'esprit. Dès lors, si l'universel n'était rien qu'un mot ou un concept, il en résulterait que tout universel est dans un sujet ; partant, ce qui est dit d'un sujet sans résider en un sujet, ce ne serait rien du tout.

» Une seconde conclusion contraire aux modernes est la suivante : Toute proposition se compose de choses extérieures à l'esprit. Le prédicat d'une proposition est, en effet, quelque chose qui est dit d'un sujet et qui ne réside pas dans un sujet ; et ce quelque chose est hors de l'âme. »

1. BURLÆI *Liber prædicamentorum* ; éd. cit., 3^e fol. après le fol. sign. b. 4, col. d.

Ce passage a pour but de montrer que le texte même d'Aristote contredit au Nominalisme et au Conceptualisme ; que l'analyse de ce texte conduit à ces conséquences : Il y a des universaux qui existent hors de l'esprit ; ce sont les universaux du genre substance, le genre et l'espèce, ceux que le Stagirite nomme des substances secondes, pour les distinguer des substances premières, qui sont les individus. « C'est pourquoi ¹ il me semble que les propos formulés par le Philosophe en nombre d'endroits ne peuvent être soutenus à moins de supposer que toute substance seconde est une véritable substance. »

Cette doctrine, Burley ne se borne pas à l'autoriser des paroles d'Aristote ; il la reprend et la démontre pour son propre compte. « Je pose, dit-il ², deux conclusions :

» La première de ces conclusions, c'est qu'il existe hors de l'esprit quelque chose qui n'est pas singulier...

» La seconde conclusion que j'ai à prouver est la suivante : Les universaux tels que le genre et l'espèce ne sont pas des concepts en l'esprit. Cette conclusion, je la prouve par cinq moyens... »

Ces universaux-là sont des choses qui existent hors de l'esprit, de véritables substances. « Mais bien que l'universel soit une chose extérieure à l'esprit ³, ce n'est pas une partie de l'individu... Je dis, cependant, qu'il appartient à la quiddité de l'individu ou qu'il est un tout par rapport à l'individu. Par quiddité, j'entends ce que la définition signifie, ce par quoi on répond à la question que voici : Qu'est (*quid est*) cet individu ? »

« Cette chose ⁴, commune à Socrate et à Platon, qui est l'homme, d'une part, et Socrate, d'autre part, sont deux choses ; mais ce ne sont pas deux substances ni deux corps. » « Bien que les substances secondes ⁵ soient de véritables choses extérieures à l'esprit, il n'en résulte pas que la substance singulière soit composée d'une substance universelle et d'une substance particulière. »

Il pourrait sembler que ces deux derniers passages contredisent celui où notre auteur prétendait, afin de sauvegarder l'enseignement d'Aristote, que toute substance seconde est vraiment une substance ; mais la contradiction n'est que dans les mots. « Selon

1. WALTER BURLEY, *Op. laud.*, éd. cit., fol. sign. c. 3, col. a.

2. BURLEUS *Super libros Physicorum*, lib. I, tract. I; éd. cit., fol. 7, coll. a et c.

3. BURLEI *Op. laud.*, loc. cit.; éd. cit., fol. 8, col. a.

4. WALTER BURLEY, *ibid.*

5. BURLEI *Liber prædicamentorum*, éd. cit., fol. c. 3, col. a.

le Philosophe ¹, la substance première est davantage une substance que la substance seconde ; celle-ci est donc substance, bien qu'elle le soit moins que la substance première. »

Lors donc que notre auteur dit de l'espèce qu'elle est chose, mais point substance, il entend dire qu'elle n'est, par rapport à la substance individuelle, qu'une sorte de substance diminuée.

Cette opinion est, d'ailleurs, celle même d'Aristote. « Lorsqu'il dit ² que les universaux ne sont point des substances, il veut simplement dire qu'ils ne sont point substances à la façon dont Platon l'a admis ; il veut dire que les universaux ne sont point des substances premières ³. »

« C'est manifestement l'intention d'Aristote et du Commentateur, dit encore Burley ⁴, que le genre et la différence [spécifique] qui entrent en la définition de la substance, soient des substances ; c'est leur intention que, par une composition véritable, l'espèce soit composée du genre et de la différence [spécifique] à titre de parties réelles et réellement diverses. Et cependant les modernes disent le contraire. »

« Lorsqu'on dit donc ⁵ que l'espèce ne saurait être composée de genre et de différence spécifique si ce n'est en l'intelligence, on dit une chose qui est absolument fausse (*simpliciter falsum*) ; bien plus ; je dis que l'espèce qui existe hors de l'esprit est réellement composée de genre et de différence. »

Voilà un réalisme dont Avicébron lui-même se fût déclaré satisfait. Et ce réalisme extrême, Burley, comme Jean de Jandun, n'hésite pas à le mettre au compte d'Aristote et d'Averroès.

D'ailleurs, tandis que Jean de Jandun accepte pleinement la doctrine de la superposition des formes, telle que l'avait conçue le rabbin de Malaga, Burley propose une théorie différente. Le genre et la différence spécifique sont bien encore pour lui des formes, qu'il nomme formes universelles, et qu'il distingue de la forme substantielle et de la forme accidentelle ; mais ces formes

1. WALTER BURLEY, *ibid.*, col. a.

2. BURLÆUS *Super octo libros Physicorum*, Lib. I, tract. II, cap. I; éd. cit., fol. 16, col. b.

3. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. III, p. 297) dit de Walter Burley : « C'est un auteur très particulier, car, plus qu'aucun autre, il juxtapose l'un à l'autre, d'une manière dualistique, comme deux parties de la Philosophie, un Platonisme réaliste et un Conceptualisme aristotélicien. » Ce jugement nous paraît fort peu conforme à la vérité. Walter Burley repoussait nettement le réalisme platonicien ; en revanche, il ne faisait nullement d'Aristote un conceptualiste, mais bien un réaliste dont il pensait admettre pleinement l'opinion.

4. WALTER BURLEY, *ibid.*

5. BURLÆI *Op. laud.*, Lib. I, tract. I; éd. cit., fol. 8, col. a.

ne sont pas, comme la forme substantielle, directement unies à la matière ; elles portent sur la substance tout entière, sur la substance déjà composée de matière et de forme substantielle. « La forme, dit-il ¹, est chose qui a trait à la composition, qui advient au composé de matière et de forme, c'est-à-dire à la substance individuelle ; la forme universelle, donc, la forme substantielle et, aussi, la forme accidentelle adviennent au composé, mais chacune d'elles lui advient d'une manière différente. La forme substantielle, en effet, advient au composé alors qu'il se fait (*in fieri*). La forme accidentelle lui advient après qu'il est fait (*in facto esse*). Enfin, toute forme universelle, telle que l'humanité ou l'animalité, étant une forme du tout, n'exprime ni la seule matière, ni la seule forme, mais exprime à la fois l'une et l'autre. »

Tel fut le réalisme, très net et très constant, de Walter Burley.

En Physique, notre auteur n'a plus, en général, de ces affirmations précises qui le puissent classer dans une école bien déterminée ; suivant les circonstances, il se laisse séduire par l'une ou l'autre des tendances que nous avons eu à décrire.

Dans la plupart des cas, son ambition maintes fois avouée est d'exposer l'opinion d'Aristote et d'Averroès. Que cet exposé soit parfaitement fidèle, il est souvent permis de douter ; il est permis, par exemple, de douter que le Philosophe et son Commentateur aient jamais intentionnellement professé le réalisme tranché dont Burley croit lire l'affirmation en leurs ouvrages.

De ce désir de suivre exactement la doctrine d'Aristote et d'Averroès, désir dont l'accomplissement n'est pas toujours parfait, nous trouvons une preuve en tout ce que Burley dit de la substance céleste et des principes qui la meuvent.

« Il est faux de dire ² que tout corps est composé de matière et de forme ; en effet, le corps céleste, considéré séparément de son moteur, n'est point composé de matière et de forme ; c'est un corps simple qui existe en acte, qui n'est pas une matière en puissance de l'existence et qui ne possède pas une telle matière ; ce corps, il vaut mieux le nommer forme corporelle que matière, car il est seulement en puissance de la position (*ubi*). » C'est la

1. BURLÆI *Liber sex principiorum*, circa initium ; éd. cit., deuxième fol. après le fol. sign. f. 4, col. b.

2. BURLÆUS *Super octo libros Physicorum*, lib. VIII, tract. IV, cap. unicum ; éd. cit., fol. 229, col. a.

tradition du *Tractatus de substantia orbis* que nous reconnaissons en ce passage.

Le *Tractatus de substantia orbis*, le commentaire d'Averroès sur la *Métaphysique* d'Aristote sont les sources où Burley a puisé ce qu'il dit des moteurs célestes ¹.

« Selon ce que dit le Commentateur au XII^e livre de la *Métaphysique*, il faut comprendre que chaque orbe céleste possède un moteur qui est conjoint ou approprié à cet orbe ; en sorte que chaque orbe a un mouvement qui lui est propre et qui varie d'un orbe à l'autre. Outre ces moteurs appropriés, il y a un Moteur séparé qui est le Dieu de gloire.

» C'est à cause du moteur conjoint que le mouvement de chaque ciel s'accomplit dans le temps ; en effet, en ce mouvement du ciel, la succession provient du moteur conjoint qui est de force finie. C'est du Moteur séparé que le mouvement du ciel tient son éternité ; en effet, comme le dit le Commentateur, le Moteur séparé possède une puissance motrice infinie ; si le Moteur séparé n'existait pas, le moteur conjoint mouvrait seulement pendant un temps fini.

» Pour comprendre cela, il faut savoir que le moteur conjoint ou approprié meut son ciel en vue du Moteur séparé, afin de se rendre semblable à celui-ci. Le moteur approprié meut [son ciel] afin de conserver sa propre perfection, de même qu'un homme se promène de temps en temps pour conserver la santé qu'il possède. Or le moteur conjoint conserve sa perfection par cela qu'il se rend semblable au Moteur séparé, et c'est seulement par le mouvement qu'il se peut rendre semblable au Moteur séparé. Le moteur conjoint meut donc le ciel uniquement en vue du Moteur séparé et afin de se rendre semblable à celui-ci. En effet, le Moteur séparé est cause de toutes choses, et les moteurs conjoints s'assimilent à lui en devenant causes de certaines choses ; mais s'ils sont causes de certaines choses, c'est qu'ils les amènent à l'existence par l'intermédiaire des mouvements du ciel. Voilà pourquoi, par le mouvement, les moteurs conjoints se rendent semblables au Moteur séparé, attendu que, par le mouvement, ils sont causes de certaines choses et deviennent semblables à la Cause première de toutes choses.

» Quant au Moteur séparé, ce Philosophe entend-il qu'il meuve à titre de cause efficiente ou, seulement, à titre de cause finale ? Cela semble douteux. Je crois cependant que, selon l'intention

1. WALTER BURLEY, *ibid.*; éd. cit., fol. 228, col. d.

du Philosophe et du Commentateur, ce Moteur meut seulement à titre de cause finale. »

Ce que nous venons de lire est-il un reflet non déformé de la pensée d'Aristote et d'Averroès ? Assurément non. S'il est un point que la lecture de la *Métaphysique* met hors de doute, c'est que le Stagirite comptait autant de moteurs séparés, autant de substances divines qu'il y a d'orbes célestes. Il est bien certain, également, que le Commentateur suivait, en cela, le sentiment si clairement exprimé par le Philosophe ; il se contentait d'insister, plus que celui-ci ne l'avait fait, sur le caractère principal, sur la dignité de chef qu'il convient d'attribuer au premier des moteurs séparés, au moteur du ciel ultime.

L'ambiguïté du huitième livre de la *Physique* et du traité *De substantia orbis*, où il est parlé du mouvement du ciel comme si le ciel se composait d'un orbe unique, ont rendu possible une déformation monothéiste de la pensée d'Aristote et d'Averroès. Tout en laissant à chaque orbe son moteur conjoint, on a compté un seul moteur séparé, que l'on a identifié à Dieu. Si Saint Thomas d'Aquin n'a point imaginé cette adaptation de la théorie péripatéticienne des moteurs célestes, du moins l'a-t-il adoptée et lui a-t-il assuré le concours de sa grande autorité.

En effet, en dépit de la torture qu'il fallait faire subir aux textes d'Aristote et d'Averroès afin de leur imposer cette interprétation monothéiste, il se trouva plus d'un maître pour les solliciter en ce sens, et cela parmi ceux mêmes qui se piquaient de reproduire avec une scrupuleuse fidélité la pensée du Philosophe et du Commentateur. Nous avons vu que Pierre Auriol était de ce nombre ; de ce nombre aussi, entre Auriol et Burley, se trouve être Jean de Jandun.

Jean de Jandun tient, au sujet des moteurs célestes, un langage presque identique à celui que Walter Burley tient au même moment, ou tiendra peu après.

Le premier Moteur, dit-il¹, ne meut pas le premier ciel immédiatement et à titre de cause efficiente :

« Outre le Moteur qui meut seulement à titre d'objet aimé et désiré, il faut qu'il y ait un autre moteur qui meuve en tant que substance qui aime et qui désire ; en effet, ce qui meut à titre d'objet aimé et désiré n'est que la cause finale du mouvement, et

1. JOANNIS DE JANDUNO *Quæstiones in libros Metaphysicæ* ; lib. XII, quæst. XVII ; éd. cit., coll. 691-695.

la cause finale ne meut pas immédiatement ; elle est seulement ce en vue de quoi le mouvement se fait.

» Mais Aristote dit, en ce XII^e livre de la *Métaphysique*, que le premier Moteur meut seulement à titre d'objet aimé et désiré ; et le Commentateur ajoute, à ce propos, que le premier être meut à titre de premier objet aimé, tandis que le premier ciel est mû par lui comme l'être qui désire est mû par l'objet désiré, comme l'objet qui aime est mû par l'objet aimé. Mais, si l'on en retranche le moteur, le ciel ne saurait plus désirer et aimer, car aimer et désirer sont choses qui appartiennent à l'intelligence ; il y a donc, dans le ciel, un autre moteur par lequel il aime et désire....

» Le mouvement du premier ciel provient donc de deux moteurs ; l'un de ces moteurs est l'âme qui existe dans le ciel, c'est-à-dire le moteur approprié ; par ce moteur-là, le ciel est mû avec une vitesse déterminée. L'autre est un Moteur dont la puissance motrice est infinie ; il ne réside pas en la matière ; c'est de lui que provient la perpétuité du mouvement...

» Ainsi donc, outre le premier Moteur, il faut qu'il existe un moteur propre par l'intermédiaire duquel le premier Moteur meut le premier mobile....

» Le Commentateur veut.... qu'outre les moteurs propres des orbes célestes, il existe un commun Moteur en vue duquel est la perpétuité du mouvement céleste (*præter proprios motores orbium cælestium est communis motor propter quod est perpetuitas motus cæli*) »....

Qu'après Saint Thomas d'Aquin et Pierre Auriol, Jean de Jandun et Walter Burley se soient accordés pour attribuer à Aristote et à Averroès une opinion si manifestement contredite par certains textes de ces philosophes, cela est bien fait pour nous surprendre ; notre étonnement est d'autant plus légitime qu'il s'était trouvé des maîtres pour rétablir la véritable pensée du Stagirite et de son Commentateur.

Avant Auriol, il se rencontrait déjà des Scolastiques pour affirmer qu'à chaque orbe, Aristote donnait un moteur séparé et immobile qui déterminait, à titre de cause finale, d'objet désiré, le mouvement de cet orbe ; Auriol les accusait¹ de prêter à Aristote la théorie d'Avicenne.

Parmi les contemporains d'Auriol, il était également des lecteurs attentifs qui reconnaissaient, en divers textes d'Aristote et

1. PETRI AUREOLI *Commentarii in primum librum Sententiarum*, Dist. XLII, art. I, p. 959, col. b.

d'Averroès, l'affirmation de l'existence de moteurs immobiles aussi nombreux que les orbes célestes. C'est parmi ces lecteurs qu'il faut placer Hervé de Nédellec.

Hervé de Nédellec (*Hervæus Natalis, Hervæus Brito*) était originaire du diocèse de Tréguier. Le 14 septembre 1309, il était déjà dominicain à Morlaix; le 10 juin 1318, le chapitre de l'ordre des Frères Prêcheurs, réuni à Lyon, le nommait maître général; il mourut à Narbonne le 7 ou le 8 août 1323. Il fut donc, à fort peu près, contemporain de Pierre Auriol.

Hervé de Nédellec a laissé divers ouvrages, parmi lesquels se trouvent des *Commentaires aux quatre livres des Sentences*. En ces commentaires, le dominicain armoricain s'attache, la plupart du temps, aux solutions que recommande l'autorité de Saint Thomas d'Aquin. Toutefois, au sujet des moteurs célestes, il n'hésite pas à montrer que la vraie doctrine d'Aristote n'est aucunement celle qu'enseigne le *Doctor communis*.

« Sachez, écrit-il ¹, que l'opinion d'Aristote et de ceux qui l'ont suivi paraît avoir été celle-ci : Chacun des moteurs des corps célestes, moteurs qu'ils nomment intelligences, est, à lui-même, l'objet de son propre vouloir et de sa propre connaissance, selon ce que nous admettons pour Dieu.

» En effet, lorsque Aristote, au XII^e livre de la *Métaphysique*, montre que le premier Moteur est acte pur, qu'il est à lui-même l'objet de sa propre connaissance, qu'il est sa vie, il n'entend pas parler de ce Moteur absolument premier que nous nommons Dieu et qui est unique; sous le nom de premier Moteur, il entend le genre tout entier des moteurs séparés.

» Voici qui le montre clairement. De ce que le premier Moteur meut d'un mouvement perpétuel, il lui attribue la propriété de n'être jamais en puissance et d'être acte pur; puis, aussitôt après qu'il a prouvé ces conséquences, il s'enquiert du nombre de ces substances dont il a dit qu'elles étaient des actes purs; donc, après le traité du moteur, après avoir dit que ce moteur était acte pur, il ajoute immédiatement : Mais quel est le nombre des moteurs de cette sorte? Et il conclut ensuite que leur nombre est le même que celui des mouvements perpétuels.

1. HERVEI NATALIS BRITONIS. *Doctoris Theologi Parisiensis, Præstantissimi, et Sublimissimi ac quondam Ordinis Fratrum Prædicatorum, Generalis Magistri, In quatuor Libros Sententiarum Commentaria. Quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papæ.* Parisiis, Apud viduam Dyonisii Moreau et Dyonisium Moreau, filium, via Iacobæa sub signo Salamandræ Argenteæ. MDCXLVII. Cum privilegio Regis. Lib. II, Dist. XIV, quæst. I, art. III; p. 244, col. b.

» Il semble donc bien que l'opinion d'Aristote a été la suivante : Chacune des intelligences qui meut les orbes est, à elle-même, l'objet de son vouloir et de sa connaissance ; en se voulant elle-même et en se connaissant elle-même, elle veut et connaît simultanément toutes choses. »

Que des considérations aussi claires n'aient pu convaincre des hommes comme Pierre Auriol et Jean de Jandun ; qu'elles n'aient pu les dissuader de forcer la pensée d'Aristote dans un sens auquel elle répugnait, cela témoigne d'un vif désir d'accommoder le langage du Philosophe au dogme chrétien. Ce désir se cachait encore au fond du cœur de ceux-là même qui criaient bien haut la vanité d'une telle tentative. Ne soyons donc pas surpris de reconnaître les effets de ce désir dans les écrits d'un Walter Burley qui n'avait pas, semble-t-il, renoncé à tout espoir de concilier le Péripatétisme avec le Christianisme.

Afin de rendre cette conciliation plus aisée, Burley, en maintes circonstances, assouplit, en quelque sorte, l'enseignement d'Aristote, jusqu'à le mouler, si possible, sur l'enseignement de l'Église.

A la thèse péripatéticienne qui fait de Dieu un moteur absolument immobile, le chrétien adresse cette objection¹ :

« Il est évident que Dieu n'est pas immobile ; en effet, à un Dieu immobile et inflexible, que ni prière ni offrande ne saurait fléchir, on ne doit pas adresser de prières ; ces prières seraient vaines, puisque celui à qui elles sont adressées ne pourrait rien faire à cause de ces prières ; cependant, on doit adresser des prières au Seigneur et on lui en adresse chaque jour ; Dieu n'est donc pas inflexible ni, partant, immobile. »

A cette objection, Walter Burley répondait² :

« En lui-même, Dieu est inflexible ; toutefois, à l'égard de la créature, il peut se comporter d'une manière différente à des époques différentes, et c'est à cela que servent les prières. Toutes les prières du monde ne sauraient rien produire de nouveau dans le Créateur. Cependant, à cause des prières, quelque chose de nouveau est produit en la créature par Dieu ; mais cette production résulte d'un changement de la créature et non pas d'un changement de Dieu. »

Fidèle écho de l'enseignement de l'Église, le commentaire de Burley propose ici un mystère à la foi du Chrétien. Mais comment

1. BURLÆUS *Super octo libros Physicorum*, Lib. VIII, tract. II, cap. V ; éd. cit., fol. 218, col. b.

2. WALTER BURLEY, *loc. cit.* ; éd. cit., fol. 218, col. c.

supposer qu'un Péripatéticien eût pu accepter ce dogme mystérieux? Ne professait-il pas, au contraire, que le premier Moteur, absolument immobile en lui-même, se comportait toujours de même manière à l'égard des êtres inférieurs? N'est-ce pas pour cette raison même que le premier Moteur était, dans le Monde, le principe de toute perpétuité?

En diverses autres circonstances, nous voyons ainsi Burley faire appel à ce qu'il nomme des « raisons théologiques »¹ pour fléchir et dévier dans le sens du Christianisme l'enseignement d'Aristote et d'Averroès.

Parfois, cependant, il lui arrive de reconnaître, entre la doctrine péripatéticienne et la doctrine de l'Église, d'irréductibles contradictions; ainsi en est-il, en particulier, au sujet du commencement du Monde².

Qu'Aristote ait intentionnellement soutenu l'éternité du mouvement et, partant, l'éternité du Monde, Burley n'hésite pas à le reconnaître³, en dépit des allégations de Moïse Maïmonide.

« Certains prétendent, dit-il, que le Philosophe n'a pas eu l'intention d'affirmer l'éternité du mouvement; qu'il a seulement supposé l'éternité du mouvement à titre de conclusion probable, et non pas à titre de conclusion nécessaire. Mais cela est faux. En premier lieu, en effet, lorsqu'il prouve que le premier Moteur existe et qu'il est éternel, il use de l'éternité du mouvement comme d'un principe; ce qu'il ne ferait pas s'il n'avait pas eu l'intention d'affirmer cette éternité. En second lieu, la partie principale de la *Métaphysique* traite des substances éternelles séparées de la matière; or on n'en peut démontrer l'existence que par l'éternité du mouvement; prétendre donc que le premier mouvement n'est pas éternel, c'est détruire toute la *Métaphysique* » d'Aristote.

Mais, d'autre part, « celui⁴ qui tient pour la foi catholique doit affirmer que le premier mouvement n'est pas éternel et que le temps n'est pas, non plus, éternel. »

Les arguments apportés pour ou contre chacune des deux thèses sont, de la part de notre auteur, l'objet d'une longue et minutieuse discussion dont la conclusion se résume ainsi⁵:

« Si l'on parle au seul point de vue de la Physique (*physice*

1. BURLEUS *Super octo libros Physicorum*, Lib. I, tract. II, cap. I; éd. cit., fol. 12, col. c.

2. BURLÆI *Op. laud.*, Lib. VIII, tract. I, cap. I.

3. WALTER BURLEY, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 202, col. d.

4. WALTER BURLEY, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 203, col. c.

5. WALTER BURLEY, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 204, col. c.

loquendo), il me semble... qu'à une causalité qui ne requiert en son effet aucune innovation, il ne répugne pas que l'effet soit coéternel à la cause. »

Ainsi, l'effet pourra être coéternel à la cause si la cause dont il s'agit ne fait pas passer l'effet de la non-existence à l'existence, mais conserve simplement l'existence de l'effet ; ainsi en est-il, en la philosophie des Néoplatoniciens, de Dieu à l'égard des intelligences, des substances éternelles qui émanent de lui.

L'effet pourra encore être coéternel à la cause, si la cause maintient cet effet en un continuel devenir (*in fieri*) ; ainsi une cause éternelle pourra produire un mouvement éternel.

« Mais si l'on entend le mot effet au sens strict, au sens qui est relatif à la cause efficiente, cet effet-là n'est ainsi nommé que parce qu'il est une chose produite à nouveau ; à cet effet-là, je dis alors qu'il répugne d'avoir existé de toute éternité. En effet, cette proposition est contradictoire : Une certaine chose a été, à nouveau, produite à l'existence, et cependant cette chose a été de toute éternité. En effet, tout ce qui, à nouveau, est produit à l'existence, possède l'existence après la non-existence,... tandis que tout ce qui est éternel a toujours possédé l'existence... Cette conclusion répugne donc : Un certain effet a été produit au sens propre du mot, et cependant, il est éternel... Ces deux affirmations ne sauraient donc tenir à la fois : Le Monde a été produit, et cependant le Monde est éternel. »

Des considérations que nous venons de résumer, il est permis de penser que ce sont de simples tautologies ; Burley paraît cependant les avoir regardées comme une démonstration tirée de principes de Physique, et parfaitement convaincante, de cette proposition : Si le Monde a été créé, il n'est pas éternel.

Le parti que Burley vient de prendre au sujet du problème de l'origine du Monde le met en contradiction avec la plupart des théologiens qui l'ont immédiatement précédé ou qui ont été ses contemporains. Depuis que Saint Thomas d'Aquin avait soutenu l'impossibilité d'établir, par des raisons de Physique, la non-éternité du Monde, les docteurs thomistes, tels que Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec¹, s'étaient tous rangés à cet avis. Duns Scot et les Scotistes avaient, avec la même unanimité, adopté cette opinion. En professant que l'éternité d'un Monde créé serait contradictoire, Burley se trouve donc fort isolé ; le seul de ses prédécesseurs dont il pourrait s'auto-

1. HERVÆI BRITONIS *Op. laud.*, Lib. II, Dist. I, quæst. I.

riser est Henri de Gand ; il ne manque d'ailleurs pas de le faire.

« Au sujet de cette question, dit-il ¹, il nous faut exposer les opinions des théologiens.

» La première opinion est celle de *Sanctus Thomas doctor communis* ; la voici : Le Monde n'a pas existé de toute éternité ; mais il aurait pu exister de toute éternité ; qu'il n'ait pas existé de toute éternité, c'est de la foi seule que nous le tenons, et cela ne saurait être démontré par la raison...

» Tout autre fut l'opinion du *Solemnis Doctor Henricus de Gandavo* ; il a affirmé que le Monde ne pouvait pas avoir été produit de toute éternité et il l'a montré de multiple façon. »

Comme il a présenté les raisons de Saint Thomas, Burley expose les arguments d'Henri de Gand et de ses partisans ; puis il conclut en ces termes :

« Les raisons, précédemment citées, de ce docteur concluent donc bien que cette proposition, le Monde a été produit de toute éternité, est impossible ; à l'égard d'une même chose, le caractère qui consiste à être produit et l'éternité sont incompatibles ; que le Monde ait existé de toute éternité, cela n'implique pas contradiction ; mais ce qui implique contradiction, c'est que le Monde ait été produit, en entendant le mot produit au sens propre, et qu'il soit, néanmoins, éternel. » On n'en saurait douter, puisque Burley a défini le mot produire comme ayant même sens qu'innover.

Au sujet de l'innovation du Monde, Burley a donc pleinement délaissé la doctrine d'Aristote et d'Averroès pour adopter la doctrine de l'Église ; il pensait toutefois, en agissant ainsi, ne se point contenter de raisons théologiques ; il croyait posséder une démonstration physique propre à établir que le Monde créé ne peut être éternel.

En d'autres circonstances, son embarras était plus grand. Lorsque nous étudierons la question du vide, nous le verrons anxieux entre la négation péripatéticienne du vide, et l'affirmation de ce même vide, qu'il croit imposée par la foi. Incapable de découvrir des raisons de Physique qui puissent ruiner la théorie d'Aristote et justifier la thèse chrétienne, il s'abstiendra de conclure et demeurera en suspens.

1. WALTER BURLEY, *loc. cit.*, éd. cit., fol. 202, col. d., et fol. 203, col. a.

II

LES CONDAMNATIONS DE L'OCCAMISME

Nous avons entendu Burley railler les prétentions de ces « modernes qui se vantent de savoir la Logique mieux qu'aucun des mortels. » D'autres que lui, dans l'Université de Paris, s'élevèrent contre les excès auxquels se portaient les disciples d'Ockam.

Une pièce où, en 1340, leurs principaux travers sont condamnés¹ nous permet d'entrevoir l'intransigeante allure de leur dialectique.

Leur désir fut assurément d'imposer en toutes circonstances, à la langue philosophique, une précision et une rigueur que le langage mathématique a seul atteint jusqu'ici ; encore n'y est-il guère parvenu que de nos jours.

Chaque terme employé dans la discussion devait être si exactement défini que son sens ne présentât plus la moindre ambiguïté ; un même mot ne pouvait plus admettre deux significations différentes ; il ne se laissait plus entendre tantôt au propre, tantôt au figuré.

Une proposition, dès lors, n'était plus susceptible que d'une interprétation unique, celle qu'on obtient en la prenant au pied de la lettre ; c'est au pied de la lettre, et au pied de la lettre seulement qu'elle était vraie ou fausse ; toute proposition qui n'était pas véritable au pied de la lettre devait être tenue pour une erreur.

Toute ambiguïté ayant été exclue de la langue philosophique, il était parfaitement ridicule de vouloir, dans la discussion, user de distinction ; il était désormais impossible qu'un même discours pût être conforme ou contraire à la vérité selon qu'on l'entendait d'une manière ou d'une autre, qu'il fût, par exemple, inexact si on le prenait au sens propre et juste si on l'interprétait au sens figuré.

La première condition que requière la fixation d'une telle langue, c'est la possibilité de définir si complètement tout ce dont on parle qu'on n'y laisse plus rien d'indéterminé. Mais si les concepts arbitrairement composés par notre intelligence se peu-

1. *Statutum Facultatis artium de reprobatione quærundam errorum Ockanicorum* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1042, t. II, pp. 505-507).

vent traduire par des mots qui souffrent de telles définitions, il n'en est plus de même des choses extérieures à notre esprit ; une telle chose se décrit, mais la description que nous en donnons ne peut jamais être si précise qu'elle convienne à une certaine chose et seulement à cette chose. Si donc une science peut atteindre à la rigueur extrême qu'exigeaient les disciples d'Ockam, c'est à la condition expresse de porter seulement sur des concepts arbitrairement combinés par notre raison, sur des termes mentaux (*termini*), et de ne jamais considérer des choses données par l'observation et l'expérience.

Devant cette conclusion, les Occamistes ne reculaient pas ; ils déclaraient formellement qu'il n'y a pas science des choses, mais seulement science des termes.

Ainsi vidée de tout contenu réel, afin de conquérir une précision et une rigueur parfaite, ainsi réduite à n'être qu'une « langue bien faite », selon le mot que reprendra Condillac, la science se voyait fort exposée à dégénérer en un simple enchaînement de formules ; la discussion philosophique se devait fatalement réduire à une bataille de mots.

Dans ces travers, les logiciens de l'École occamiste n'avaient pas tardé à donner, et les gens sensés que comptait l'Université de Paris s'en étaient promptement émus.

De cette émotion, nous trouvons un premier témoignage dans un édit rendu le 25 septembre 1339 par la Faculté des Arts de Paris¹.

La Logique du grand Nominaliste franciscain séduisait professeurs et élèves à tel point qu'on l'enseignait partout ; pour discuter les traités d'Occam, on délaissait le commentaire des ouvrages classiques, de l'*Organon* d'Aristote et des *Summulæ* de Pierre l'Espagnol ; les maîtres ne craignaient pas de se consacrer à ces nouveautés en dépit du serment qui les obligeait à expliquer les textes prescrits ; et lorsqu'on craignait de violer trop ouvertement, dans des leçons publiques, les règlements de l'Université, on s'assemblait dans des maisons particulières, on y organisait des conférences fermées où l'on trouvait, aux livres du fougueux réformateur de la Logique, la délicieuse saveur du fruit défendu.

C'est à ces coutumes que, par l'édit de 1339, la Faculté des Arts prétendit mettre le holà.

« C'est, semble-t-il, s'écarter du chemin de la raison et ne pas

1. *Statutum Facultatis Artium quod doctrina Okanica non dogmatizetur...* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1023; t. II, pp. 485-486).

avoir Dieu devant les yeux, disait la Faculté des Arts, que de transgresser sans respect ce que nos ancêtres ont décrété en matière licite et raisonnable ; cette faute est surtout grave pour qui est tenu, par les liens du serment, de garder ces statuts. Or nos prédécesseurs, pour des motifs nullement irraisonnables, ont prescrit une règle bien déterminée à l'endroit des livres qui doivent fournir le sujet de nos leçons publiques ou privées ; cette règle, nous avons juré de l'observer ; nous ne devons pas donner de leçons sur les livres que nos prédécesseurs n'ont pas admis, ou qui ne sont pas en usage ailleurs.

» Or, en ces derniers temps, certains se sont permis d'enseigner soit d'une façon publique, soit en cachette, au moyen de petites conférences réunies dans des lieux privés, la doctrine de Guillaume dit Ockam. Cette doctrine, cependant, n'a pas été admise par ceux qui ont ordonné l'enseignement, elle n'est pas en usage ailleurs ; elle n'a été examinée ni par nous ni par aucune autre personne que cet examen regarde ; aussi ne nous paraît-elle pas exempte de tout soupçon.

» Nous souvenant du soin de notre salut, en considération du serment par lequel nous nous sommes engagés à garder cette règle, nous ordonnons :

» Que nul désormais ne se permette de prendre part à l'enseignement de cette doctrine, soit comme auditeur, soit en donnant des leçons, en public ou en cachette ; que nul ne réunisse des conférences dans le but de discuter cette doctrine ; que nul ne l'allègue dans les discussions ou dans les leçons. »

La suspense, pendant un an, de tout grade, honneur et fonction universitaire, devait frapper celui qui transgresserait cet édit ; en cas de persistance opiniâtre du délinquant, la suspense serait prononcée à perpétuité.

La méfiance à l'égard de l'influence occamiste se manifestait dans le décret de 1339 ; mais elle ne se précisait point en reproches formels, portant sur des points déterminés. En 1340, la Faculté des Arts définit plus exactement ses griefs ; sans rien retrancher de ce qu'elle avait précédemment décrété « au sujet de la doctrine de Guillaume dit Ockam », elle dirige ses reproches sur « certaines erreurs des Ockaniques (*Ockanici*) ».

« Il est récemment venu à notre connaissance, dit le décret, qu'en notre Faculté des Arts, certains donnent leur adhésion aux pernicieuses astuces de certaines personnes ; au lieu de prendre leur appui sur le roc ferme, ils désirent être plus savants qu'il ne faudrait ; ils s'efforcent de jeter des semences malsaines d'où

pourraient, dans l'avenir, provenir d'intolérables erreurs, non seulement au sujet de la Philosophie, mais encore au sujet de la Sainte Écriture. Dans le désir de porter remède à cette maladie qui se propage comme la peste, nous avons réuni, autant que nous l'avons pu faire, les principes funestes et les erreurs de ces personnes, et voici de quelle façon nous avons statué touchant ces principes et ces erreurs.

» Qu'aucun maître, bachelier ou écolier, dans une leçon donnée à la Faculté des Arts de Paris n'ait l'audace de prendre quelque proposition fameuse de l'auteur ou du livre qui fait le sujet de la leçon, et de la déclarer purement et simplement fausse, ou bien encore fausse au pied de la lettre (*de virtute sermonis*), s'il croit d'ailleurs que l'auteur, en formulant cette proposition, avait une pensée véritable. Dans un tel cas, qu'ils admettent cette proposition, ou bien encore qu'ils y distinguent le sens vrai du sens faux. Semblable raison conduirait, en effet, en toute rigueur (*absoluto sermone*), à nier les propositions de la Bible, ce qui serait dangereux. Le discours, d'ailleurs, tient tout son pouvoir de la signification que lui impose l'usage des auteurs et des autres hommes ; la portée d'un discours résulte donc du commun usage des auteurs ; elle est ce qu'exige la matière, car ces discours doivent être entendus en fonction (*penes*) de la matière qui en fait le sujet. »

Le décret s'élevait contre les fâcheuses habitudes introduites par les Occamistes dans les discussions d'école. Ils se plaisaient à déclarer telle proposition absolument fausse, fausse au pied de la lettre, parce qu'elle le devenait lorsqu'ils en prenaient les termes dans un certain sens à eux personnel ; ils ne s'enquéraient pas si les auteurs, attribuant aux termes une autre signification, n'avaient pas, en effet, formulé une vérité. Ils se refusaient à distinguer deux sens possibles d'un même terme ; il arrivait alors que deux contradicteurs, mettant en réalité deux significations différentes sous un même mot qui était censé n'en comporter qu'une, se livraient à une dispute sans issue.

« N'allez pas dire : Aucune proposition ne doit être admise si elle n'est pas vraie au sens propre ; cela conduit aux susdites erreurs, car la Bible et les auteurs n'usent pas toujours du sens propre des mots. Pour affirmer ou pour nier un discours, il faut plutôt faire attention à la matière qui en est le sujet qu'au sens propre de ce discours ; car une discussion qui tient compte uniquement du sens propre des mots, qui ne veut recevoir aucune proposition si ce n'est dans son sens propre, n'est rien que sophistique dispute. Les discussions dialectiques et doctrinales qui tendent

vraiment à la recherche de la vérité, n'ont, des mots, qu'un mince souci. *Disputationes dialecticæ et doctrinales quæ ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent de nominibus sollicitudinem.*

» Que personne non plus n'aille dire : De choses qui ne sont pas des signes, qui ne sont pas des termes ou des propositions, il n'y a pas de science. Dans les sciences, en effet, si nous faisons usage des termes, c'est seulement pour tenir la place des choses, que nous ne pouvons introduire dans nos discussions ; c'est donc des choses que nous possédons la science, bien que nous l'ayons par l'intermédiaire des termes et des phrases. »

Les contrevenants à ces préceptes étaient, par la Faculté, menacés d'une grave pénalité ; l'exclusion perpétuelle devrait être leur châtement.

Ockam avait jugé, et souvent avec raison, que nombre de différents, âprement débattus par les philosophes et les théologiens, n'étaient que querelles de mots. Les métaphysiciens usaient de termes abstraits qu'ils prenaient à tort pour signes de réalités concrètes ; ils introduisaient des expressions figurées, métaphoriques, qu'ils entendaient ensuite au sens propre ; de là provenaient une multitude d'illusions et de confusions.

Pour dissiper ces illusions, pour éviter ces confusions, il avait tracé des règles fort sages ; il avait voulu que tout terme abstrait fût défini avec une précision capable de bannir toute ambiguïté ; que, dans les discussions, ce terme ne fût jamais pris qu'au sens ainsi fixé ; qu'on s'en assurât fréquemment par la substitution mentale de la définition au défini ; ainsi, pensait-il, on éviterait nombre de disputes bruyantes et vaines.

Mais l'homme a toujours grand'peine à garder la juste mesure ; Ockam avait voulu fuir un travers ; ses disciples donnaient dans un travers de sens opposé. La prétention d'imposer à tout langage des règles d'une inflexible rigueur, de ne rien vouloir interpréter que selon ces règles, d'en user même à l'égard de ceux qui avaient parlé avant qu'elles fussent promulguées, les conduisaient à ne plus voir qu'erreurs même dans des propositions qu'avait dictées une fort juste aperception de la vérité ; la recherche exagérée et intempestive de la précision les transformait en sophistes chicaniers et dangereux.

Le bon sens seul pouvait garder le moyen terme, recueillir avec soin tout ce qu'il y avait de juste, de pénétrant, de salutaire dans la méthode dialectique d'Ockam, et rejeter tout ce qu'il y avait de futile et de pernicieux dans les exagérations de ses disciples.

C'est ce bon sens qui avait, à la Faculté des Arts de Paris, dicté le décret de 1340 ; aucune des pensées fécondes proposées par Guillaume n'y était censurée ; en revanche, les faux principes au nom desquels le Nominalisme dégénérait en sophistique y étaient très clairement formulés, réfutés et condamnés.

Il convient, croyons-nous, d'attribuer une portée un peu différente à la lettre que, le 20 mai 1346, le pape Clément VI adressait¹ « aux maîtres et aux écoliers de Paris » ; cette lettre avait pour objet de les détourner « de l'étude et de la doctrine de quelques philosophes et théologiens qui ont, récemment, enseigné à Paris. »

Le Réalisme audacieux de maint disciple de Duns Scot, le Nominalisme impitoyable des successeurs d'Ockam, faisaient courir à l'orthodoxie chrétienne des dangers évidents ; les erreurs de Nicolas d'Autrecourt fournissaient un exemple saisissant des hérésies auxquelles pouvaient conduire les doctrines nouvellement enseignées à l'Université de Paris ; que le pape ait aperçu ce péril et s'en soit montré anxieux, il n'y a pas lieu de s'en étonner.

Une autre crainte, cependant, semble avoir, en lui, surpassé celle de l'hérésie.

La subtilité de Scot, la rigueur d'Ockam, avaient exalté la passion, déjà si développée dans la Scolastique, pour la discussion logique ; en outre, en abandonnant sur divers points la voie tracée par le péripatétisme, ces auteurs avaient posé, en Physique, des questions nouvelles ; l'attrait de ces méthodes neuves, de ces problèmes encore irrésolus était si vif que les théologiens se laissaient séduire par lui au point d'oublier l'objet propre de leur enseignement ; le commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard n'était plus pour eux, bien souvent, qu'un prétexte à dissertar sur l'infini, sur la division du continu, sur le mouvement dans le vide, sur une foule de sujets tous profanes. L'historien de la science s'applaudit aujourd'hui que les maîtres en Théologie aient donné dans ce travers ; leur désir de faire, à propos ou hors de propos, étalage de leurs connaissances lui fournit, sur ces connaissances, nombre de renseignements précieux ; mais que l'Église ait vu avec peine cette déviation des études théologiques et se soit efforcée de les redresser, il ne le peut trouver mauvais.

« Les théologiens, disait Clément VI, ne prennent nul souci du texte de la Bible, des enseignements originaux que les saints ont

1. H. DENIFLE et E. CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1125, t. II, p. 587-589.

formulés, des expositions présentées par les docteurs ; ce sont là, cependant, les sources de la Théologie véritable, à laquelle il ne faut pas attribuer tout ce qui peut être connu des hommes... Les théologiens s'embarrassent en des questions philosophiques et d'autres disputes curieuses, dans des opinions suspectes, dans des doctrines étranges et variées. » Contre ces fâcheuses tendances, le pape s'élevait avec vivacité ; il reprochait aux maîtres en Théologie « de délaisser le nécessaire pour s'évertuer à dire et enseigner le superflu » ; il suppliait l'Université « d'oublier, de rejeter totalement ces doctrines, opinions et sophistications étranges, diverses, inutiles et, qui plus est, nuisibles et périlleuses. »

Il est bien rare que l'engouement le moins sensé n'ait quelque raison d'être ; il est bien rare aussi qu'en réfrénant l'engouement on n'opprime en quelque mesure le désir légitime dont il est l'excès.

Si les théologiens se précipitaient avec une folle ardeur dans les voies nouvelles que le Scotisme et l'Occamisme avaient ouvertes vers les études profanes, c'est que ces voies, inconnues au Péripatétisme, promettaient une riche moisson de découvertes ; en fait, elles devaient conduire à la science dont s'enorgueillissent les temps modernes. Les mêmes aspirations qui les détournaient, en Théologie, de la Bible et des Pères, les pressaient, en Physique, de secouer le joug d'Aristote ; et si, là, elles étaient pernicieuses, elles se montraient, ici, singulièrement légitimes et fécondes.

Clément VI ne fit pas cette distinction ; dans l'esprit nouveau qui animait l'Université de Paris, tout lui parut mauvais ; en lui reprochant avec raison de faire fi, en Théologie, de l'enseignement traditionnel, il le reprit à tort de rompre, dans le domaine des sciences profanes, avec la routine.

« Certains maîtres et écoliers en Arts et en Philosophie, écrivit-il, qui, à Paris, consacrent leurs sueurs à l'étude des Sciences, délaissent et méprisent les textes du Philosophe, des autres Maîtres, de leurs antiques commentateurs ; ces textes, ils les devraient suivre pourvu qu'ils ne soient pas en opposition avec la foi catholique (*quos sequi deberent in quantum fidei catholicæ non obviant*) ; or ils délaissent les expositions et les écrits véridiques sur lesquels s'appuie la science pour se tourner vers d'autres doctrines sophistiques, variées et étrangères, qui sont enseignées, dit-on, dans certaines autres Universités (*ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas, quæ in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis*) ; ils se portent vers des opinions qui sont pures apparences sans existence, qui sont inutiles, dont on ne recueille aucun fruit.

Ladite Université de Paris était, en quelque sorte, l'Université qui surpasse et domine toutes les autres, la source vive de la doctrine et des Sciences à laquelle les autres Universités avaient accoutumé de puiser; en adhérant de tout leur pouvoir à des opinions étrangères qui sont, fort souvent, inutiles et erronées, ils la réduisent, pour ainsi dire, à la condition d'esclave. »

Des deux édits promulgués par la Faculté des Arts en 1339 et en 1340, de la lettre adressée par le pape, en 1346, aux maîtres et aux écoliers de Paris, quelle fut l'efficace? On a coutume de la déclarer nulle; on regarde comme prouvé que toutes les prescriptions contenues dans ces pièces demeurèrent lettre morte.

Ce jugement est-il juste? Et, d'abord, les intentions de la Faculté des Arts furent-elles méprisées aussitôt que manifestées?

On n'a pas toujours exactement compris l'intention, cependant si claire, du décret de 1340; on a feint d'y voir une condamnation de toutes les thèses que Guillaume d'Ockam avait soutenues, de toutes les méthodes qu'il avait recommandées; on s'est alors étonné de voir que nombre de maîtres parisiens continuaient de prendre parti pour ces thèses et de suivre ces méthodes; on y a vu comme un acte d'insubordination contre l'autorité. « Un fait est certain, a écrit Prantl¹; en dépit de la lutte que l'Église avait menée contre elle, la Logique occamiste, par la suite, obtint une importance prépondérante. » « Chose significative, dit, à son tour, M. Maurice De Wulf²; alors que dans un espace de sept ans, nous voyons se succéder trois interdictions de l'Occamisme, celui-ci prospère à Paris, la majorité des maîtres ès arts y souscrivent publiquement ou y adhèrent en secret et, qui plus est, au temps même de Clément VI, un des professeurs les plus en vue et les plus influents, qui fut recteur de l'Université de Paris — Jean Buridan — défend ouvertement l'Occamisme. »

« Il y a là, poursuit fort justement M. De Wulf, un conflit entre une situation de fait et une situation de droit qui s'explique peut-être par les considérants dont s'inspirent les prohibitions énumérées. Ce qui effraie les autorités, c'est l'abus que certains docteurs font de l'Occamisme au profit des théories *anti-scolastiques*; voilà le mal qu'il faut surtout éviter. Mais une foule d'Occamistes veulent rester scolastiques et le demeurent. Leur enseignement ne devait pas susciter les mêmes craintes; s'ils étaient atteints par la lettre des documents prohibitifs, ils

1. CARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Bd. IV, 1870, p. 3.

2. MAURICE DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*; 4^e édition, Paris et Louvain, 1912, p. 525.

n'étaient pas visés par leur esprit. Et dans ce groupe d'Occamis-tes se trouvent les hommes les plus célèbres du parti. »

Les maîtres qui enseignaient, au milieu du xiv^e siècle, à la Faculté des Arts de Paris étaient ceux-là mêmes qui avaient rendu les décrets de 1339 et de 1340, ou bien ils en étaient les disciples immédiats ; ils étaient donc fort bien qualifiés pour interpréter ces deux statuts et pour en suivre les intentions. Dans la doctrine de Guillaume d'Ockam, comme dans toute doctrine humaine, ils savaient qu'il y a deux parts, celle de la vérité et celle de l'erreur ; ils comprenaient que la Faculté s'était proposée de distinguer nettement ces deux parts ; guidés par elle, ils se gardaient soigneusement des procédés de discussion qui leur avaient été signalés comme une sophistique pernicieuse ; en revanche, de l'Occamisme, ils conservaient et développaient avec faveur toute règle propre à rendre l'esprit juste et clairvoyant.

Pour faire exactement ce départ, ils étaient aidés par le bon sens, qui était vraiment leur faculté maîtresse ; ce bon sens, il est permis de l'appeler français ; la lutte, en effet, dont les édits de 1339 et de 1340 sont deux épisodes importants, est une lutte entre l'esprit de Paris et de l'esprit d'Oxford ; les excès dont ils voulaient préserver les régents de la rue du Fouarre sévissaient, nous le verrons, dans la grande Université britannique ; ils étaient, à Paris, articles d'importation, et tout le monde le savait.

Le 24 janvier 1345¹ Richard de Bury mettait la dernière main à son *Philobiblion* ; or, dans cet ouvrage, il dit² des maîtres parisiens « qu'ils consacrent leurs veilles furtives à étudier les subtilités anglaises (*anglicanas subtilitates*) ». Et Clément VI, qui était Limousin et s'était appelé Pierre Roger, reproche tout particulièrement aux maîtres et aux écoliers de Paris de « se tourner vers des doctrines sophistiques étrangères, qui sont enseignées, dit-on, dans d'autres Universités ». Il leur fait honte de cette adhésion à des opinions « étrangères » qui, du degré suréminent qu'elle occupait, ravale leur Université au rang des esclaves.

A cette invite du Pape, les maîtres parisiens ne demeurèrent pas sourds ; avec beaucoup de clairvoyance et de prudence, ils surent, au cours du xiv^e siècle, discerner et fuir le poison qui

1. L'ouvrage est daté du 24 janvier 1344, paru alors que l'année commençait à Pâques.

2. *The Philobiblion of RICHARD DE BURY*, éd. C. Thomas, London, 1888, cap. IX, p. 150. — Cité par le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1125, t. II, p. 590, note 4.

devait, un jour, tuer la Scolastique ; ce poison, c'était la sophistique qu'Oxford pratiquait avec une sorte de fureur.

Les judicieux conseils de Clément VI trouvèrent-ils même docilité chez les théologiens ? Nombre de ceux-ci, ce n'est point douteux, ne tinrent aucun compte des recommandations qui leur étaient adressées. Leurs leçons sur les *Sentences*, leurs discussions quolibétiques continuèrent, au grand détriment des études proprement théologiques, de rassembler « tout ce qu'il est donné aux hommes de savoir ». Les plus épineuses discussions logiques y voisinèrent avec de longues digressions de Physique. Des écoles, ce vice déborda dans les églises ; les prédicateurs se firent une mode d'ébahir leur auditoire par l'étalage de leurs connaissances scientifiques ou de le scandaliser par les sophistiques jongleries de la dialectique nominaliste. Pendant près de deux siècles, on entend s'élever, contre les folies des théologiens, le cri de réprobation que poussent les plus éminents docteurs de Paris ; ce cri, nous l'entendrons, à la fin du xiv^e siècle et au commencement du xv^e siècle, sortir de la bouche de Pierre d'Ailly, de Jean de Gerson, de Nicolas de Clamenges ; à la fin du xv^e siècle et au commencement du xvi^e siècle, il sera répété par Erasme, par Lefèvre d'Étaples, par Josse Clichtove, par Louis Vivès. En nous apprenant que la foule des maîtres en Théologie n'a pas voulu entendre les conseils de Clément VI, il nous prouvera que ces conseils ont été reçus, compris et répétés par tous ceux qui furent la fleur de l'Université de Paris.

Parmi les recommandations que le Pape avait formulées en 1346, il en est une qui ne trouva nul crédit auprès des maîtres les plus éminents de la Faculté des Arts ; en ce point, la résistance qu'ils opposèrent aux directions pontificales fut légitime et sensée.

Clément VI jugeait que ces professeurs « devaient suivre les textes du Philosophe et des anciens Maîtres toutes les fois qu'ils ne sont pas en opposition avec la foi catholique » et qu'ils les devaient regarder comme les fermes soutiens de la Science. Dès là que les enseignements d'Aristote ne sont pas en contradiction avec la foi catholique, ils échappent à l'autorité de l'Église, mais ils tombent sous une autre autorité, qui est celle de la raison et de l'expérience ; à la raison, il appartient de juger si les doctrines péripatéticiennes sont construites avec une suffisante rigueur ; à l'expérience, il appartient de dire si leurs principes ou leurs conséquences ne se trouvent pas contredits par le témoignage

des sens. Pour prononcer au nom de cette autorité de la raison et de l'expérience, Clément VI n'était pas qualifié, tandis que les maîtres ès arts de Paris l'étaient plus qu'aucun de leurs contemporains. Au conseil incompetent et funeste que leur donnait le pontife d'Avignon, ils fermèrent l'oreille et, sans bruit, continuèrent leur œuvre ; de l'enseignement d'Aristote, en ce qui n'avait point trait à la foi, ils gardèrent seulement ce qui leur sembla juste ; ils rejetèrent sans pitié tout ce que l'observation leur parut condamner ; quelle œuvre magnifique cette méthode leur permit d'accomplir, c'est ce que nous aurons à dire.

Cette œuvre fut produite en dépit des directions pontificales, que la crainte justifiée de certaines nouveautés avait inclinées vers la routine aristotélicienne ; de ce manque de soumission à leurs désirs, les papes surent mauvais gré, on n'en peut douter, aux maîtres ès Arts de Paris. « Fait digne de remarque, ont écrit le P. Denifle et M. Châtelain ¹ ; parmi les livres de la bibliothèque des souverains pontifes d'Avignon, à l'exception de quelques écrits de Guillaume d'Ockam, c'est à peine s'il existait un seul ouvrage des Nominalistes les plus célèbres ; on le voit par les catalogues de l'*Historia Bibliothecæ Romanorum Pontificum*. »

La Faculté des Arts de Paris allait enfanter la Science moderne ; à cette princesse dont la destinée devait être si brillante et l'empire si étendu, la Papauté eût pu servir de marraine ; elle ne l'a pas voulu.

III

JEAN BURIDAN

Vers l'an 1330, l'École de Paris se trouvait sollicitée par les tendances les plus opposées. Le Nominalisme d'Ockam, dont Nicolas d'Autrecourt développait les conséquences extrêmes, aboutissait au scepticisme. Le Réalisme de Walter Burley ne le cédait guère à celui d'Avicébron. Il était urgent qu'une direction ferme et sûre la vint garder de l'un et de l'autre excès et la maintenir dans la voie calme du bon sens. Cette direction lui fut donnée par un homme dont l'esprit semble avoir été parfaitement équilibré, par Jean Buridan ; Jean Gerson le nom-

¹. H. DENIFLE et E. CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pièce n° 1125, note 4 ; t. II, p. 590.

mait¹ : « *Vir qui multa vidit, legit atque conscripsit* ». Les enseignements de Jean Buridan furent très fidèlement reçus et développés par des maîtres éminents, par Albert de Helmstœdt, surnommé Albert de Saxe, par Témon le fils du Juif, par Nicole Oresme, par Jean Marsile d'Inghen. La Faculté des Arts de Paris fut ainsi, pendant un demi-siècle, l'École de Buridan ; l'influence de cette école se prolongea bien longtemps ; et lorsqu'au xv^e siècle ou au xvi^e siècle, on parlait des doctrines parisiennes, on voulait désigner celles que le Philosophe de Béthune avait inaugurées.

A ces mêmes époques, on donnait volontiers, à Guillaume d'Ockam, le titre de *Venerabilis inceptor Academiæ Nominalium* ; ce titre n'était pas entièrement mérité ; sans doute, les Nominalistes parisiens avaient adopté bon nombre des pensées du Franciscain Anglais ; mais ils n'avaient adopté que celles que le crible de Jean Buridan avait reconnues justes et fécondes ; et ce crible, nous l'allons voir, avait impitoyablement rejeté tout ce qu'il y avait de paradoxal en la théorie occamista de la connaissance, tout ce qui aboutissait au scepticisme d'un Nicolas d'Autrecourt.

A. — *Chaque science et, en particulier, la Physique, tient son unité d'un sujet principal.*

A peine ouvrons-nous le livre des *Questions* composées par Jean Buridan sur la *Physique* d'Aristote, que nous voyons l'auteur se séparer d'Ockam et condamner le morcellement excessif que celui-ci avait pratiqué en chaque science.

Autant de conclusions différentes, avait dit Ockam, autant de sciences réellement distinctes ; si à un ensemble de conclusions comme celui qui constitue la Physique, on veut attribuer une certaine unité, ce ne pourra être que l'unité qui convient à un agrégat, que l'unité d'un tas de cailloux, où chaque caillou demeure un en lui-même et distinct de tous les autres.

Mais encore est-il que des cailloux ne forment pas un tas de cailloux sans que cette unité ait une raison d'être ; hors cette

1. JOANNIS GERSON *Epistola quid et qualiter studere debeat novus theologie auditor... Ad studentes Collegii Navarræ (Prima pars operum JOANNIS GERSON Cancellarii universitatis Parrhisiensis theologi christianissimi. — Colophon : Operum magistri Joannis de Gerson divinarum scripturarum doctoris resolutissimi pars prima tractatus orthodoxam fidem ecclesiasticamque concernentes potestatem complectens : Felici clauditur exitu apud Tribotes : per Joannem Knobloch. Anno Mdxiiiij. Kalendis Juniis. XVIII. T.)*.

raison, ils ne seraient pas un tas de cailloux mais simplement des cailloux.

« Je pose quelques conclusions, écrit Buridan¹, et voici la première :

» En toute science totale, formée par la réunion d'un grand nombre de conclusions et de recherches, il faut assigner quelque chose d'un dont l'unité permette de dire que la science est une. Il faut, par exemple, assigner quelque chose d'un dont l'unité permette de dire que la Physique est une science une, distincte de la Métaphysique et de la Mathématique ; et une autre chose une dont l'unité permette de dire que la Métaphysique est une science une, distincte de la Physique et des Mathématiques ; et ainsi des autres sciences.

» Cette conclusion est évidente. Jamais, en effet, des objets multiples, dont chacun a son unité, ne seront appelés quelque chose d'actuellement un, si ce n'est par suite de la réunion de tous ces objets en un même lieu ou en un même sujet. Cela est clair. Un grand nombre de pierres sont appelées un tas, un grand nombre d'hommes sont appelés un peuple à cause d'une certaine continuité [qui existe entre ces pierres] ou d'un certain lien [qui est établi entre ces hommes]... Or, en la science physique, il y a des conclusions nombreuses et variées... ; il est donc nécessaire d'assigner la cause, la raison pour laquelle la Physique est appelée une science une.

» Il nous faut maintenant enquérir de la cause de cette unité.

» Et d'abord, il est manifeste que cette unité ne provient pas de ce que les conclusions dont il s'agit sont continues entre elles ou réunies ensemble ; en effet, cela n'a lieu de la sorte que pour les corps. Elle ne provient pas davantage de ce que ces conclusions se trouvent rassemblées dans le même sujet, je veux dire dans la même intelligence ; la Physique ne serait point, de la sorte, distincte de la Métaphysique ou des Mathématiques. Nécessairement donc, il nous faut dire que toute science totale est appelée une à cause de l'unité d'une certaine chose que l'on

1. *Acutissimi philosophi reverendi Magistri JOHANNIS BURIDANI subtilissime questiones super octo phisicorum libros Aristotelis diligenter recognite et revise A magistro Johanne dullaert de gandavo antea nusquam impresse. Venum exponuntur in edibus dionisii roce parisius in vico divi Jacobi sub divi martini intersignio.* Colophon : Hic finem accipiunt questiones reverendi magistri Johannis buridani super octo phisicorum libros impresse parrhisiis opera ac industria Magistri Petri ledru Impensis vero honesti bibliopole Dionisii roce sub divo martino in via ad divum Jacobum Anno millesimo quingentesimo nono octavo calepdas novembres. — Lib. I, quæst. II : Utrum totalis scientiæ naturalis debeat assignari unum subjectum proprium. Foll. III, coll. b, c et d.

éd
paris
1011

considère en cette science, et parce que toutes les autres choses que l'on y considère, en vertu des rapports sous lesquels on les considère, se trouvent attribuées à cette première chose. Cette chose-là, quelle qu'elle soit, nous l'appellerons le sujet qui doit être proprement assigné à cette science.

» De là se tire notre seconde conclusion principale : A la totalité de la Physique, bien plus, à toute science prise en sa totalité, il faut assigner un sujet propre...

» Ce sujet est ainsi appelé parce que, sans être transcendant aux bornes de la science dont il s'agit, il est le genre le plus commun entre tout ce qui est considéré en cette science ; en ce qu'il joue le rôle de sujet à l'égard des principes et des plus communes passions de cette science ; en ce que rien n'est considéré en cette science, si ce n'est comme ayant attribution à ce sujet. Alors, en vertu de l'unité de ce sujet, la science entière peut être dite une, bien qu'elle soit la réunion d'une foule de choses, et de choses fort diverses. De même, à cause de l'unité du chef, une foule d'objets, et d'objets fort divers, comme des soldats, des serviteurs, des chevaux, des équipages, des chariots peuvent être appelés une armée, parce que tous ces objets ont attribution à un chef-unique.

» C'est de cette manière qu'une certaine chose est appelée le sujet propre et adéquat d'une science ; non pas que cette chose soit expressément contenue en toutes les conclusions de cette science ; mais parce qu'en chaque conclusion, il y a quelque chose qui est considéré sous le rapport par lequel elle a attribution à ce sujet, soit que cette chose fasse partie de ce sujet, ou qu'elle en soit une passion, ou quelle soit le principe d'une semblable passion, ou qu'elle ait, à l'égard de ce sujet, quelque une des multiples autres attributions [que l'on peut imaginer.] »

La critique de Guillaume d'Ockam avait pulvérisé chaque science au point de la réduire à un ramas de conclusions isolées les unes des autres. Jean Buridan s'est efforcé de mettre à l'abri de cette critique la thèse traditionnelle qui assure l'unité de chaque science en rattachant, directement ou indirectement, à un sujet unique, toutes les conclusions que formule cette science. Après lui, cette thèse ne trouvera plus que des partisans en la Scolastique parisienne.

Suivant l'usage établi, l'être mobile est le sujet propre qu'il assigne ¹ à la Science physique.

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. I, quæst. III : *Utrum ens mobile sit subjectum totius scientiæ naturalis vel quid aliud.*

C'est par la considération de ce sujet que le Philosophe de Béthune marque la distinction entre la Physique et la Mathématique¹.

« Tout terme qui appartient à la Physique, s'il est parfaitement défini comme appartenant à la Physique, est défini par l'un des termes : mouvement, changement, mouvoir, être mù ou par quelque autre terme qui, en sa propre signification, implique l'un de ces termes : mouvement, changement ou un terme équivalent....

» Aucun terme mathématique, s'il est défini d'une manière précise sous le rapport en vertu duquel il appartient à la Mathématique, ne peut être défini par ces termes : mouvement, changement. En effet, aux raisons des nombres et des grandeurs, en tant que l'on se propose d'en connaître la mesure et de savoir en quels rapports ils sont les uns aux autres, il n'importe aucunement que ces objets se meuvent ou ne se meuvent pas, qu'ils résident ou non en des substances mobiles. Selon les rapports des nombres, quatre serait aussi bien le double de deux, que ces nombres fussent en mouvement ou en repos ; et de même [que les figures soient mobiles ou non], le triangle continue d'avoir trois angles, la diagonale du carré à fournir un carré de surface double et ainsi de suite. Ainsi donc, celui qui définit d'une manière purement mathématique ne doit aucunement se mêler de ces termes : mouvement, changement, etc.

» De là suit cette conclusion que nulle Science physique n'est Science mathématique et réciproquement.... »

Ces principes, affirmés par Aristote, étaient unanimement reçus des mathématiciens grecs ; on sait avec quel soin Euclide évitait d'introduire, dans les définitions et dans les démonstrations de sa Géométrie, les considérations de points et de lignes mobiles que nous y admettons si volontiers aujourd'hui ; et si Archimède usait de la Cinématique comme moyen d'invention, il ne regardait point ses raisonnements comme propres à satisfaire le mathématicien tant qu'il n'en avait pas chassé toute notion de mouvement.

C'est donc une pensée bien caractéristique de la Science hellénique que nous venons de retrouver, si nettement formulée, dans le livre de Buridan.

« Mais au sujet de ce que nous venons de dire s'élève un doute ; il est relatif aux sciences intermédiaires, comme l'Astronomie, la Perspective² et la Musique.... Solution de ce doute : Je dis que

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. II, quæst. VI : Utrum naturalis differt a mathematico per hoc quod naturalis definit per motum et mathematicus sine motu. Fol. XXXIII, coll. b, c et d.

2. C'est-à-dire l'Optique.

tout le monde regarde ces sciences comme des sciences qui ne sont ni purement physiques, ni purement mathématiques mais qui, d'une certaine façon, sont intermédiaires entre les unes et les autres ; on ne doit point, en effet, les appeler purement mathématiques, car c'est au mouvement qu'elles appliquent des termes purement mathématiques ; on ne doit pas, non plus, les appeler purement physiques, car elles tirent leurs démonstrations de conclusions et de principes qui appartiennent aux pures Mathématiques, bien qu'elles appliquent ces principes et ces conclusions à des termes physiques.

» Mais alors il y a doute entre les docteurs pour savoir si on les doit appeler sciences plus physiques que mathématiques ou plus mathématiques que physiques. Sur ce point, Saint Thomas et le Commentateur se prononcent en sens contraires....

» A ce sujet, on peut dire que, dans le cas dont il s'agit, la dénomination attribuée à la science tient davantage aux principes dont les démonstrations sont tirées et dont elles reçoivent leur force que des espèces auxquelles appartiennent leurs termes. Or il est certain qu'en ces sciences, pour prouver certaines conclusions, on procède souvent à partir de principes et de conclusions qui appartiennent à la Physique ou qui sont tirés de la Physique ; par là, ces sciences seraient plutôt physiques ; mais souvent aussi, afin de prouver d'autres conclusions, on use de principes dont l'origine et la force se tirent des Mathématiques pures ; par là, ces sciences sont plutôt mathématiques. Ainsi l'Astronomie qui traite des mouvements des astres est, la plupart du temps, plutôt mathématique ; au contraire, la plus grande partie de l'Astrologie judiciaire est physique. »

Cette discussion donne, croyons-nous, une idée fort exacte de l'esprit de Buridan ; esprit juste et précis qui sait fort bien, en une question douteuse, peser le pour et le contre ; mais aussi esprit équilibré qui se résout à demeurer en balance lorsque aucune des deux opinions examinées ne lui paraît avoir assez de poids pour l'emporter.

B. — *La dépendance des diverses sciences à l'égard de la Métaphysique.*

Assigner à chaque science le sujet qui lui est propre, c'est distinguer exactement les diverses sciences les unes des autres ; Buridan s'est attaché à marquer la distinction de la Physique et de la Mathématique ; il l'a fait suivant la tradition péripatéticienne la plus pure.

C'est encore cette tradition qui le dirige lorsqu'il veut marquer la dépendance que les diverses sciences ont les unes à l'égard des autres et, particulièrement, celles qu'elles ont toutes à l'égard de la Métaphysique. Il nous donne, d'ailleurs, en l'accomplissement de cette tâche, mainte preuve de la finesse et de la justesse de son intelligence.

Il admet pleinement, selon la doctrine d'Aristote, que toute science, sauf la Métaphysique, tire ses principes de quelque science antérieure; que c'est le rôle particulier de la Métaphysique de se donner à elle-même ses propres principes et, en même temps, de fournir leurs premiers principes aux autres sciences.

« De tous les termes ¹ la Métaphysique forme les propositions qu'elle démontre et aussi celles par lesquelles elle démontre; mais il n'en est pas de même du géomètre; ce n'est pas au géomètre, en effet, c'est au métaphysicien qu'il appartient de rechercher quelle chose est un triangle, ce que c'est que d'avoir trois angles, et si c'est la même chose d'être un triangle et d'avoir trois angles. » Ainsi c'est à la Métaphysique qu'il appartient de rechercher quelle est la nature, quelle est la valeur des axiomes de la Géométrie.

Comme, en toute science, on invoque des principes qui sont empruntés à la Métaphysique, celui qui étudie une science quelconque est amené de temps en temps, pour en discuter les principes, à faire de la Métaphysique; il ne faut pas qu'il se méprenne sur la nature de la besogne qu'il accomplit alors; il quitte le rôle qui lui est propre pour jouer, pendant quelque temps, celui de métaphysicien. « On a l'habitude, dans les sciences spéciales, dit Buridan ², de traiter certaines questions métaphysiques parce que ces sciences spéciales sont tenues de supposer que ces questions ont été, au préalable, déterminées par la Métaphysique. De même, en l'art médical, les médecins ont accoutumé de traiter par la Physique une foule de questions spéculatives, parce que les médecins ont besoin d'emprunter à une science plus élevée la solution de ces questions; et lorsqu'ils ne les trouvent pas toutes traitées dans les livres consacrés à cette science supérieure, ils s'élèvent jusqu'à les traiter eux-mêmes et revêtent la manière de faire de la science supérieure. »

Pour marquer la dépendance de toutes les sciences théoriques à l'égard de la Métaphysique, Buridan prend volontiers comme

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. I, quæst. I, fol. II, col. d.

2. BURIDAN, *loc. cit.*

exemple celle de toutes ces sciences où la subordination dont il s'agit se laisse le moins aisément reconnaître, la Mathématique. C'est, pour lui, l'occasion d'émettre, au sujet de la méthode mathématique, des réflexions pleines de sens et qui valent d'être reproduites.

Pour posséder la science parfaite de quelque effet, est-il nécessaire d'en connaître toutes les causes ? C'est afin de répondre à cette question que Jean Buridan formule les conclusions suivantes¹ :

« La première conclusion est celle-ci : Pour connaître parfaitement, en manière de conclusion, cette conclusion : Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, il n'est pas nécessaire de connaître d'une manière particulière toutes les causes des triangles. Cette conclusion, en effet, est parfaitement connue, à titre de conclusion, à l'aide de démonstrations d'où elle se conclut évidemment à partir de prémisses évidentes... Cependant, les démonstrations qui aboutissent évidemment à ladite conclusion ne font aucune mention spéciale de Dieu, de l'intelligence humaine et de beaucoup d'autres choses qui sont les causes de toutes les conclusions et de tous les triangles.

» Une seconde conclusion peut être posée, qui est celle-ci : Ladite conclusion, même à titre de conclusion, n'est pas connue parfaitement par la seule Géométrie. En voici la raison : Une conclusion n'est pas connue d'une manière entièrement démonstrative, à moins que les prémisses n'en soient connues par elles-mêmes ou démontrées à partir de vérités connues par elles-mêmes... Mais les principes de la Géométrie, dont il faut faire usage pour démontrer cette conclusion-là et toutes les autres conclusions géométriques, ne sont pas connus par eux-mêmes ; beaucoup d'entre eux, au contraire, sont douteux, à moins qu'une autre science ne les fasse connaître.

» Je fais cette déclaration, parce que c'est un grand sujet de doute, et fort agité chez les Anciens, de savoir si un corps est composé de points indivisibles ou s'il est, au contraire, divisible en parties qui demeurent toujours divisibles. Or ce doute, le géomètre ne le peut traiter par sa propre science ; il faut, qu'il soit traité par la Physique ou par la Métaphysique. Et cependant, le géomètre est tenu de supposer qu'un continu ne se compose pas d'indivisibles ; car s'il était composé d'indivisibles, presque toutes

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. I, quæst. V, fol. VI, col. d, et fol. VII, col. a.

les conclusions de la Géométrie seraient fausses. Cette conclusion-ci, en effet, serait fausse : Toute ligne peut être divisée en parties égales ; car une ligne composée de parties indivisibles ne pourrait toujours être divisée de la sorte ; partant, toutes les conclusions qui suivent celles-là et qui en dépendent seraient fausses ou douteuses. Bien plus ! La première conclusion de la Géométrie est fausse et, par conséquent, il en est de même des autres ; les géomètres supposent, en effet, qu'en tout cercle, toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales entre elles ; par là, ils admettent que tout cercle a un centre qui est vraiment le milieu du cercle par suite de son équidistance à la circonférence ; or cela serait faux si une ligne se composait d'indivisibles ; qu'ils prennent, en effet, un cercle dont le diamètre soit composé de quatre points ; aucun de ces points ne serait un semblable milieu. Ainsi tous les principes admis en Mathématiques et toutes les conclusions qui y sont prouvées supposent cette proposition douteuse que le corps n'est pas composé d'indivisibles ; cette proposition n'est connue que par le moyen d'une autre science.

» De là je déduis, à titre de corollaire, cette troisième conclusion : La Mathématique n'est pas la plus certaine de toutes les sciences ; il faut, en effet, que les principes des démonstrations soient mieux connus, plus certains, plus dignes de confiance que les conclusions ; or les principes des Mathématiques sont des conclusions qui doivent être éclaircies et prouvées en une autre science ; il faut donc que cette autre science soit plus certaine que les Mathématiques ; c'est pourquoi Aristote, au préambule de la Métaphysique, prouve que la science qui, d'une manière absolue, est la plus certaine, ce n'est pas la Mathématique, mais la Métaphysique.

» Mais alors, pourquoi le Commentateur dit-il que les démonstrations mathématiques occupent le premier rang dans l'ordre de la certitude ? Pourquoi tous proclament-ils que la Mathématique est la plus certaine de toutes les sciences ? Je réponds que cela n'est pas vrai d'une manière absolue. Si l'on parle ainsi, c'est qu'une fois admis les principes des Mathématiques, la méthode suivie pour démontrer les conclusions mathématiques à partir de ces principes est la plus certaine et la plus ordonnée qui soit. Mais si nous voulons connaître parfaitement une conclusion mathématique, il nous faut connaître parfaitement les prémisses par le moyen desquelles elle est établie, et cela en remontant jusqu'aux premiers principes mathématiques ; et si, à son tour, un de ces

principes n'est pas de lui-même ¹ connu, mais est susceptible de démonstration, il nous faut connaître au préalable les prémisses par lesquelles on le démontre ; et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous arrivions à des principes connus par eux-mêmes et indémonstrables ; alors, mais alors seulement, cette conclusion mathématique sera parfaitement connue. C'est ainsi qu'une conclusion mathématique peut être parfaitement connue à titre de conclusion (*per modum conclusionis*). »

La connaissance parfaite, à titre de conclusion, d'une proposition mathématique ne suppose aucunement la connaissance de toutes les causes de cette proposition ; Buridan nous l'a dit. Il y a plus ; en bien des cas, la connaissance de cette proposition, telle que nous la donne la démonstration mathématique, n'implique même pas la connaissance des causes proprement mathématiques de cette conclusion. La remarque est d'importance et mérite qu'on y insiste.

Aux *Seconds Analytiques*, Aristote a distingué deux sortes de démonstrations : celle qui se donne par τὸ ὅτι (*quia*) et celle qui se donne par τὸ διότι (*propter quid*) ; cette dernière est la plus parfaite ; elle ne nous fait pas seulement connaître qu'une chose est ; elle nous apprend par quelles causes cette chose est. Les Scolastiques avaient accoutumé de prendre la démonstration mathématique pour exemple de cette preuve par τὸ διότι. « Assurément, dit Buridan ², il me semble qu'il y a là quelque chose de bien douteux touchant les démonstrations mathématiques ; nous disons communément que ce sont des démonstrations *propter quid* ; cependant, ni les prémisses ni le moyen terme ne désignent la cause de la conclusion ; par exemple, on démontre que les trois angles d'un triangle valent deux droits, par ce fait que l'angle extérieur est égal à la somme des deux angles intérieurs non adjacents ; mais ce n'est pas la cause de la vérité de la conclusion ; en effet, lors même qu'il n'y aurait pas d'angle extérieur, lors même que tous les angles extérieurs à ce triangle seraient anéantis, ce triangle n'en aurait pas moins trois angles dont la somme vaut deux droits.

» Pour moi, je crois qu'ordinairement, dans les démonstrations mathématiques, la chose signifiée par le moyen-terme n'a pas une relation de cause à effet avec les choses que signifient les termes de la conclusion, non plus qu'une relation d'effet à cause, comme il arrive parfois dans les démonstrations physiques *propter quid*.

1. Au lieu de : *per se*, le texte dit : *perfecte*.

2. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. II, quæst. IV ; fôl. VI, col. b.

Il est bien vrai que la Lune est éclipsée parce que la Terre est interposée entre le Soleil et la Lune ; mais, à proprement parler, il n'est pas vrai que la somme des angles d'un triangle vaille deux angles droits parce que l'angle extérieur est égal à la somme des angles intérieurs non adjacents, car cela aurait lieu lors même qu'il n'y aurait pas d'angle extérieur.

» Bien que, de la part des choses signifiées par les termes de la démonstration, il n'y ait pas relation de cause à effet, nous avons coutume d'appeler ces démonstrations mathématiques des démonstrations *propter quid* parce que nous portons seulement notre attention sur la causalité d'une connaissance à l'égard d'une autre connaissance ; nous nommons alors démonstration *propter quid* celle qui, à partir de propositions naturellement plus évidentes et mieux connues, procède à des propositions douteuses et inconnues qu'elle nous fait connaître par le moyen de ces propositions mieux connues.

» Ainsi en est-il en Mathématiques. Mais là où c'est entre les choses mêmes qu'il y a relation de cause à effet, c'est tout autrement que nous distinguons la démonstration *propter quid* de la démonstration *quia*. »

Si l'on songe au caractère artificiel de la plupart des démonstrations de la Géométrie ancienne ; si l'on observe combien rares étaient les circonstances où, pour établir une proposition, elle faisait appel à des prémisses qui rendissent manifestes la cause et la raison d'être de cette proposition, on ne peut pas ne pas être frappé de la justesse des remarques de Buridan.

La *Logique de Port-Royal* a donné, sur la Méthode, un traité dont les auteurs écrivaient¹ : « La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions a été tirée d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clersehier a eu la bonté de prêter. » Or, en ce traité, on lit² : « Les géomètres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant ; mais il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas pour avoir une parfaite science de quelque vérité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénètre par des raisons prises de la nature de la chose même pourquoi cela est vrai. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, et cherche encore une plus grande connaissance que celle qu'il a ; ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie

1. *La logique ou l'art de penser*, IV^e Partie, Ch. II (en note).

2. *Op. laud.*, IV^e Partie, Ch. IX, premier défaut.

science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons. Et ainsi il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite. » Et en effet, cette observation est comme la source de toute l'étude critique qu'Arnauld et Nicole, inspirés par Descartes, font de la méthode mathématique. Assurément, il n'est aujourd'hui aucun géomètre qui ne reconnaisse la justesse de leurs préceptes et qui ne s'efforce d'y conformer ses déductions. Mais les auteurs de *La Logique* et Descartes se doutaient-ils qu'ils venaient de développer une remarque formulée au xiv^e siècle par Jean Buridan ?

Parmi les réflexions sur la méthode mathématique que nous avons rapportées, il en est plus d'une que l'on retrouverait en *L'Esprit géométrique* ; et, bien souvent, le philosophe de Béthune pourrait, sans trop de désavantage, soutenir la comparaison avec Pascal.

Au xiv^e siècle, on trouve des logiciens qui ont parlé des principes des Mathématiques avec une justesse et une précision inattendues ; plus d'une fois, Walter Burley, Grégoire de Rimini, Jean Buridan, Albert de Saxe nous étonneront par la rigueur avec laquelle ils discourent de notions aussi délicates que la notion de limite ou la notion d'infini mathématique ; au xvii^e siècle, les grands inventeurs du calcul infinitésimal seront bien loin d'atteindre à cette parfaite exactitude de la pensée et du langage.

Nous avons taxé cette exactitude d'inattendue et de surprenante ; en effet, devait-on l'espérer d'hommes qui n'avaient, en Arithmétique et en Géométrie, que les connaissances les plus élémentaires ? Pour que leur indigence en faits mathématiques s'alliât à une pareille maîtrise en l'art de discuter les principes, il fallait que les exercices de logique formelle, accomplis au cours du *trivium*, eussent singulièrement trempé, affiné et assoupli la raison de ces hommes.

C. — *Jean Buridan et la théorie occamiste de la connaissance.*

Nous avons entendu, jusqu'ici, Jean Buridan émettre, au sujet des diverses sciences, des réflexions pleines de sens et de pénétration ; mais il n'est rien, en ces réflexions, qui ne s'accorde fort bien avec la tradition péripatéticienne. Le philosophe de Béthune ignore-t-il donc les vives critiques qu'un Guillaume d'Ockam, qu'un Nicolas d'Autrecourt ont adressées à la théorie aristotéli-

cienne de la connaissance ? Ou bien, ces critiques, les tient-il pour nulles et non avenues ?

Ces critiques, Buridan va nous montrer qu'il les connaît fort bien ; il va nous dire, aussi, pourquoi il les regarde comme sans efficacité.

Il sait que divers philosophes ont soutenu cette opinion¹ : « Il paraît universellement impossible que, de la connaissance d'une chose, nous puissions tirer la connaissance d'une autre chose. » Des arguments invoqués en faveur de cette opinion, il présente une énumération qu'il conclut en ces termes : « Je me reprends à prouver qu'une chose ne nous peut être connue par une autre chose. D'une chose à une autre, en effet, on ne peut passer par une déduction évidente, pour la raison suivante : Une déduction n'est évidente que par réduction au premier principe ; or une telle déduction ne peut être ramenée au premier principe, car le fondement du premier principe, c'est la contradiction, et la contradiction ne peut être que du même par rapport au même, aussi bien selon la chose que selon le mot (*et contradictio debet esse ejusdem de eodem et secundum rem et secundum nomen*) ; si donc A et B sont différents l'un de l'autre, jamais il ne pourra être contradictoire que A soit et que B ne soit pas ; partant, la déduction qui dit : A est, donc B est, ne saurait être évidente... »

« Cette question, poursuit Buridan, et les arguments cités à son endroit impliquent en eux plusieurs difficultés. Une de ces difficultés est la suivante : La connaissance d'une chose peut-elle provenir de la connaissance d'une autre chose ? Il y a deux sortes de connaissances : La connaissance incomplète et la connaissance complexe. Or, au sujet de la connaissance incomplète, certains disent qu'aucune connaissance incomplète n'est produite par une autre ; une connaissance, en effet, ne se forme pas à partir d'une autre si ce n'est en vertu d'un raisonnement (*consequentia*) ; mais un raisonnement va toujours du complexe au complexe.

» En second lieu, ces personnes déduisent de là, à titre de corollaire, que nous ne connaissons aucune substance par connaissance incomplète ; nous ne parvenons, en effet, à la connaissance des substances que par la connaissance des accidents, partant, en vertu d'un raisonnement, raisonnement qui ne peut porter que sur des complexes. »

En ces thèses, nous reconnaissons clairement celles que le

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. I, quæst. IV, fol. IV, col. d, et fol. V, col. a.

disciple d'Ockam prêtait à son maître, celles aussi que Nicolas d'Autrecourt formulait avec une si tranchante netteté. Ces thèses, Buridan se propose de les combattre ; c'est à la dernière qu'il s'attaque tout d'abord.

« Je ne donne pas mon assentiment à cette opinion, dit-il, et, contre elle, je pose deux conclusions :

» Voici la première : Il est des connaissances complexes qui se forment au moyen d'autres connaissances complexes.

» Il y a, en effet, des connaissances intellectuelles complexes ; or toute connaissance intellectuelle se forme à partir d'une autre connaissance ; il y a donc des connaissances complexes qui se forment à partir d'autres connaissances. Il faut bien qu'on accorde la majeure de ce raisonnement ; et si quelque chercheur de chicanes la voulait nier, il accorderait bien, du moins, qu'il existe quelque connaissance intellectuelle complexe ; or il faut que cette connaissance complexe soit composée de connaissances simples ; en effet, elle ne se divise pas à l'infini, à la façon d'un continu ; d'autre part, la connaissance intellectuelle n'est pas composée de connaissances sensibles ; donc cette connaissance intellectuelle complexe est composée de connaissances intellectuelles simples. La mineure de notre raisonnement principal est également manifeste ; en effet, il faut, tout au moins, que la première connaissance intellectuelle se forme à partir d'une connaissance sensible ; et, d'une manière entièrement générale, il faut que toutes nos connaissances intellectuelles se forment, d'une manière médiate ou immédiate, au moyen de la connaissance sensible...

» Notre seconde conclusion est celle-ci : De la substance, nous avons un concept simple, car le concept d'homme, d'où se tire ce terme : l'homme substantiel, est un concept de substance. »

Buridan fait clairement constater à ses adversaires que leurs conclusions sont inacceptables ; mais où donc git le défaut qui rend caduque toute leur critique ? Ce défaut, il ne le mettra pas moins nettement en évidence. Ils ont admis que l'esprit humain n'avait à sa disposition, pour passer d'une connaissance à une autre connaissance, qu'une seule voie, celle du raisonnement ; et c'est de l'analyse du raisonnement que leurs thèses ont tiré tout ce qui les appuie. Le philosophe de Béthune vise tout aussitôt à la ruine de ce fondement.

« Une connaissance, dit-il ¹, peut se tirer d'une autre sans

1. BURIDAN, *loc. cit.*, fol. V, coll. b et c.

qu'il y ait déduction (*consequentia*) d'une proposition à une autre proposition ou à plusieurs autres propositions ; cela peut avoir lieu de quatre manières.

» Cela peut avoir lieu, tout d'abord, d'une manière objective (*objective*). Il y a, en effet, dans le sens extérieur, certaines connaissances qui jouent le rôle d'objets à l'égard de la connaissance du sens commun ; et de même, la connaissance sensible se comporte à la façon d'un objet à l'égard de la connaissance intellectuelle.

» Secondement, cela se produit, comme dit Avicenne, d'une manière évocatrice (*elicitiva*) ; d'une perception sensible de couleur, de figure ou de mouvement, le jugement (*virtus æstimativa*) évoque une intention non sensible, celle d'amitié ou d'inimitié, par exemple ; ainsi, à la vue du loup, la brebis est saisie de crainte, elle s'enfuit et suit le berger. Cela n'a rien d'étonnant ; l'âme est, en effet, une puissance plus noble que le feu ; or le feu, en engendrant la chaleur, peut, par l'intermédiaire de la chaleur qu'il a engendrée, produire ensuite la légèreté et la rareté ; il est donc raisonnable que l'âme puisse, au moyen d'une notion, en engendrer ensuite une autre qui soit la suite naturelle de la première.

» D'une troisième façon, cela se fait par abstraction (*abstractiva*). J'ai, tout d'abord, un concept qui représente, tout ensemble et sans les distinguer, une substance et un accident ; lorsque, par exemple, je perçois du blanc, je ne perçois pas la seule blancheur, mais une chose blanche ; puis ensuite, je perçois que cette chose change et passe du blanc au noir ; par là, je juge que cette chose est différente de la blancheur ; alors, l'intelligence a naturellement le pouvoir de départager cette confusion [de la première perception] et de concevoir la substance, abstraction faite de l'accident, ainsi que l'accident, abstraction faite de la substance ; de l'un comme de l'autre, elle peut former un concept simple. C'est aussi de la sorte que le concept universel se forme, par abstraction, à partir du concept singulier, comme on le verra au troisième livre *De l'âme* et au septième de la *Métaphysique*.

» Enfin, d'une quatrième manière, au moyen de deux concepts simples, l'intelligence peut tirer un troisième concept simple, en formant une proposition. Si l'intelligence, en effet, possède les deux concepts simples A et B, elle est libre de former cette proposition : A est B, ou celle-ci : A n'est pas B. Une telle proposition n'est pas exclusivement composée des concepts A et B ; il s'y ajoute quelque chose qui est signifié par la copule affirmative ou

négative ; sinon une même proposition serait à la fois affirmative et négative, puisque le tout est la même chose que les parties [et que chacune des deux propositions précédentes contiendrait uniquement les deux mêmes concepts A et B]. S'il n'en était pas ainsi, rien ne correspondrait, dans l'esprit, à cette phrase incomplète : homme blanc, ou à cette proposition : un homme est blanc. Ce troisième élément concurrent est forcément un concept simple qui n'est ni A ni B, ni A et B pris ensemble ; c'est un concept distinct qui est l'élément formel de la proposition mentale, c'est par la diversité de leurs éléments formels que les deux propositions mentales, l'une affirmative et l'autre négative, relatives au même sujet et au même attribut, se distinguent l'une de l'autre. Ce concept simple, l'intelligence le forme à partir des deux concepts A et B, soit que ceux-ci concourent effectivement à la formation de ce troisième concept, soit qu'ils aient, à son égard, quelque autre sorte de causalité ; mais l'intelligence le forme sans aucun raisonnement qui aille d'une proposition à une autre proposition ou à plusieurs autres propositions.

» De ce que nous venons de dire résulte clairement la non-valeur de la raison invoquée par cette opinion en faveur du corollaire qu'elle prétendait démontrer et, partant, la non-valeur du corollaire lui-même.

» Cela vu au sujet des concepts incomplexes, sachons que quelques personnes ont une opinion semblable même des concepts complexes ; de ce que ceci existe, il est impossible, croient-ils de savoir que cela existe, si ceci est autre chose que cela. Ils le prouvent, tout d'abord, en disant qu'il n'est pas de raisonnement évident qui ne puisse être ramené au premier principe, selon l'argument précédemment cité.

» Ils le prouvent encore parce qu'il leur paraît impossible de démontrer une conclusion quelconque où le verbe : *est*, pris comme second adjacent, soit affirmé d'un sujet quelconque ; on ne peut trouver, en effet, de moyen terme qui, en ce qui concerne ce sujet, soit plus connu que le verbe : *est* ; partant, nous voyons tout aussitôt que le syllogisme renfermerait une pétition de principe.

» Je veux démontrer, par exemple, que A est, et je construis le syllogisme suivant : B est ; or A est B ; donc A est ; il est certain que dans la mineure [A est B], j'admets déjà que A est ; je ne puis savoir, en effet, que A est B, si je ne sais auparavant que A est. De même, en un syllogisme concluant, il ne doit pas arriver que la conclusion résulte, de la majeure, en vertu même de la

forme de cette proposition, sans la mineure, non plus que de la mineure sans la majeure. Mais de cette proposition : A est B, résulte que A est [sans aucune intervention de la majeure : B est]. Donc cette proposition : A est B, ne peut servir de prémisse à un syllogisme destiné à démontrer que A est.

» Aristote, leur objecte-t-on, a cru démontrer l'existence d'une matière première, d'un premier moteur, d'une première cause, en démontrant qu'il est nécessaire de s'arrêter dans la série des causes ; ils répondent qu'il n'en est pas ainsi ; Aristote, à leur avis, a simplement démontré qu'une certaine matière est la matière première, qu'un certain moteur est le premier moteur, qu'une certaine cause est la première cause.

» Je ne crois pas que cette opinion soit vraie et je lui oppose deux conclusions.

» La première est qu'il y a des sujets dont on peut démontrer ce verbe : *est*, pris comme second adjacent. »

Laissons de côté les considérations par lesquelles Buridan, à l'encontre de quelques émules de Nicolas d'Autrecourt, établit cette première conclusion, et venons de suite à celle qu'il oppose à Nicolas d'Autrecourt lui-même.

« La seconde conclusion que je formule contre eux, dit-il ¹, c'est qu'il n'est pas nécessaire que toute prémisse de démonstration soit connue et rendue évidente par réduction au premier principe. Il y a, en effet, une foule de principes de démonstrations qui nous sont connus par le sens ou par la mémoire ou par l'expérience, sans qu'il faille les démontrer autrement, comme on le voit par le second livre des *Seconds Analytiques*.

» En outre, on ne peut procéder à l'infini dans la suite des démonstrations, comme le montre le premier livre des *Seconds Analytiques*. Il est donc nécessaire d'arriver à une [première] démonstration dont les prémisses ne soient, ni l'une ni l'autre, démontrées ni démontrables ; et comme, à cette démonstration, il faut au moins deux prémisses, ou bien ni l'une ni l'autre de ces deux prémisses ne sera le premier principe, ou bien l'une au moins d'entre elles ne sera pas le premier principe ; quelle que soit l'alternative que l'on adopte, cette prémisse qui n'est pas le premier principe est connue et suffit à démontrer sans qu'elle ait besoin d'être prouvée par le premier principe.

» Il y a plus ; au premier livre des *Seconds Analytiques*, Aristote démontre que, nécessairement, les principes indémontrables

1. BURIDAN, *loc. cit.*, fol. V, col. d.

des démonstrations ne peuvent être beaucoup moins nombreux que les conclusions ; l'y verra qui voudra. »

Buridan a fort bien discerné le point faible de la critique de Nicolas d'Autrecourt comme il avait discerné le point faible de la critique d'Ockam ; l'erreur des deux auteurs est, d'ailleurs, la même ; ils exagèrent tous deux l'importance du rôle que le raisonnement joue dans l'acquisition de nos connaissances. Ockam pense que le raisonnement seul peut, d'une connaissance, tirer une autre connaissance. Autrecourt exige, de tout syllogisme concluant, que les prémisses en soient, par une suite ininterrompue de déductions, issues d'un premier principe unique qui est le principe de non-contradiction. Au premier, Buridan riposte que l'esprit humain possède des moyens multiples de passer, sans aucun raisonnement, d'une connaissance à une autre connaissance. Au second, il déclare que le principe de non-contradiction n'est pas le premier principe unique des raisonnements concluants, qu'il existe une multitude de premiers principes très certains, bien qu'indémontrables, tirés par nous des enseignements du sens, de la mémoire et de l'expérience.

Le moyen de couper court à la dissolvante critique de l'Occanisme, dont le septicisme absolu serait l'inévitable conséquence, c'est de refuser aux démarches discursives et syllogistiques de l'intelligence le pouvoir exclusif d'atteindre la vérité, c'est de reconnaître ce même pouvoir à d'autres méthodes plus directes et plus rebelles à l'analyse ; c'est par ces dernières que procède cette sorte d'instinct du vrai dont notre esprit est doué. Aussi Buridan écrit-il ¹, en achevant la remarquable question que nous venons d'étudier :

« Souvent des évidences certaines se produisent en nous par une inclination naturelle de l'esprit vers la vérité. De même, en effet, que le feu est naturellement porté à échauffer, pourquoi notre esprit ne pencherait-il pas à donner son assentiment à une multitude de vérités, à le refuser à une multitude d'erreurs ? C'est ainsi qu'il consent aux principes et qu'il refuse son consentement aux propositions qui contredisent à ces principes, et cela sans aucune preuve ni réfutation. — *Sæpe certæ fiunt nobis evidentiæ ex naturali inclinatione intellectus ad veritatem. Si enim ignis naturaliter inclinatus sit ad calefaciendum, quare non esset intellectus noster naturaliter inclinatus ad assentiendum multis veris et ad dissentendum multis falsis ? Sic enim assentit principiis et dissentit oppositis eorum, sine probatione vel improbatione. »*

¹ BURIDAN *loc. cit.*, fol. VI, col. c.

A plusieurs reprises, Buridan a invoqué l'autorité des *Seconds Analytiques* ; on y trouverait, en effet, particulièrement en ce qu'Aristote dit de l'induction, maint texte propre à confirmer l'opinion du philosophe de Béthune ; c'est assez dire qu'on en trouverait également chez ceux des Scolastiques qui, depuis Robert Grosse-Teste, ont commenté les *Seconds Analytiques* ou s'en sont inspirés ; il est bien clair, d'ailleurs, que les maîtres de l'École n'ont pu philosopher sans recourir sans cesse, d'une manière plus ou moins consciente et avouée, à l'induction. Ce n'est donc pas par la lettre que la doctrine de Jean Buridan s'écarte de la tradition péripatéticienne ; c'est par l'esprit.

L'*Organon* avait été connu, de la Chrétienté latine, bien longtemps avant les *Seconds analytiques*. Pendant des siècles, on s'était appliqué, dans les écoles, à syllogiser suivant les règles du Philosophe, avant de connaître ce qu'il avait pu dire de l'induction. Par les exercices dialectiques du *Trivium*, la Logique aristotélicienne avait fait des Scolastiques des raisonneurs avant tout ; ils n'accordaient leur confiance qu'au syllogisme rigoureusement déduit ; *consequentia tenet* ! tel était le cri par lequel leur raison manifestait la satisfaction d'avoir conquis la vérité ; s'ils pratiquaient l'induction, c'est à regret et comme en cachette ; ils avaient honte de n'avoir pas à produire une déduction probante.

Ce qui caractérise la doctrine de Buridan, c'est la joie franche avec laquelle elle constate, en notre intelligence, la faculté de saisir la vérité, de fuir l'erreur, et cela d'une manière immédiate, sans passer par les détours du raisonnement ; c'est la fierté avec laquelle elle annonce ce penchant naturel au vrai comme une marque de la noblesse de notre esprit.

Ce changement d'attitude a sa raison d'être ; la confiance exclusive en la méthode déductive, incapable, à elle-seule, d'assurer la certitude à la Philosophie, avait abouti au désastre qui se pouvait prévoir ; la Philosophie tout entière sombrait, engloutie par le Scepticisme d'Ockam et de Nicolas d'Autrecourt ; en cette appréhension directe du vrai qui est l'induction, Jean Buridan reconnut la planche de salut ; il la prit pour soutien de la Science.

D. — *La méthode inductive en Physique.*

L'induction seule peut établir les principes nombreux sans lesquels la déduction serait impuissante à prouver aucune vérité. Trop clairement notre auteur a formulé cet axiome pour qu'il risquerait de le perdre de vue au cours de ses recherches diverses.

Nous le lui entendrons rappeler, par exemple, lorsqu'il voudra établir que le vide ne peut être produit d'une manière naturelle ; voici ce qu'il dira à ce propos ¹ :

« En Physique, toute proposition universelle doit être accordée comme un principe lorsqu'elle peut être prouvée par induction expérimentale, et cela de la manière suivante : En un certain nombre de cas singuliers, on trouve manifestement que cette proposition est vérifiée et si jamais, en aucun cas singulier, elle ne rencontre d'objection. Aussi Aristote dit-il fort bien que nous recevons et connaissons une multitude de principes par le sens, la mémoire et l'expérience. Il y a plus ! Nous n'avons pas pu savoir d'une autre manière ² que tout feu est chaud.

» C'est par une telle induction expérimentale qu'il nous apparaît qu'aucun lieu n'est vide. Partout, en effet, nous trouvons quelque corps naturel, soit de l'air, soit de l'eau, soit autre chose. Nous expérimentons, en outre, que nous ne pouvons séparer deux corps l'un de l'autre sans qu'un troisième corps vienne se mettre entre eux. Si, par exemple, on bouchait tous les trous d'un soufflet si parfaitement que l'air n'y pût pénétrer, nous ne pourrions jamais soulever, en les écartant l'une de l'autre, les parois du soufflet ; vingt chevaux même n'y parviendraient pas, alors que dix d'entre eux tireraient d'un côté et dix de l'autre ; jamais les parois du soufflet ne se sépareraient l'une de l'autre, à moins qu'il ne se produisit quelque rupture ou quelque perforation qui permit à un autre corps de se glisser entre elles. Vous expérimentez encore la même chose avec un chalumeau dont vous mettez un orifice dans du vin et dont vous portez l'autre orifice à votre bouche ; en aspirant l'air qui se trouve dans le chalumeau, vous attirez le vin, vous le mouvez vers le haut, bien qu'il soit grave ; il faut, en effet, qu'un autre corps suive immédiatement l'air que vous aspirez, afin qu'il n'y ait pas de vide. Il y a une foule d'autres expériences mathématiques (?) analogues.

» Nous devons donc accorder que le vide ne peut pas exister naturellement, à titre de proposition connue par la méthode qui suffit à poser et à concéder les principes en Physique. C'est par cette induction que l'on tient qu'il n'y a pas de vide... Toujours, en effet, nous voyons que les corps naturels se suivent les uns les autres en se touchant ; jamais ils ne laissent entre eux aucun

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. IV, quæst. VII, fol. LXXXIII, col. c.

2. Au lieu de : *alio modo*, le texte porte : *aliquando*.

espace dénué de tout corps naturel, dénué d'air ou d'eau ou de quelque autre substance de ce genre. »

« *Omnis propositio universalis in Scientia naturali debet concedi tanquam principium, quæ potest probari per inductionem experimentalem sic quod, in pluribus singularibus ejus, manifeste inveniatur ita esse et, in nullo, nunquam appareat instantia.* »

C'est en ces termes, d'une précision admirable, que Buridan définit les deux marques auxquelles on reconnaîtra qu'une proposition universelle mérite d'être reçue, en Physique, à titre de principe justifié par l'induction expérimentale : Un certain nombre de cas particuliers de cette proposition devront être manifestement conformes à l'observation. Aucun cas particulier ne devra être contredit par les faits. Cette clarté et cette netteté font paraître singulièrement obscur et confus le *Novum organum* trop vanté.

Le chancelier Francis Bacon ne fut jamais capable d'appliquer la méthode inductive qu'il célébrait sans la bien connaître. Vou-lons-nous savoir, au contraire, comment Jean Buridan mettait en pratique les préceptes qu'il formulait ? Lisons l'admirable question ¹ où le maître parisien a traité du mouvement des projectiles ; question où la loi de l'inertie a trouvé sa première forme, celle que Galilée lui conservera et que Descartes seul osera changer contre la forme définitive ; question, enfin, dont on peut dire que toute la Dynamique moderne est issue.

Jean Buridan commence par exposer les explications des Anciens et, en particulier, celle d'Aristote « qui ne valait rien, à cause d'une foule d'expériences ² ». Puis, il expose sa propre théorie, qu'il recommande en ces termes ³ : « On doit, ce me semble, tenir pour cette explication, d'une part, parce que les autres explications se montrent fausses et, d'autre part, parce que tous les phénomènes s'accordent avec cette explication-ci. — *Iste modus apparet mihi tenendus eo quod alii modi non apparent veri, et hujusmodi modo etiam omnia apparentia consonant.* » L'accord avec toutes les apparences observées c'est, pour une théorie physique, le seul critérium de vérité.

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. VIII, quæst. XII. — De cette question, dont nous nous occuperons longuement plus loin, nous avons donné la traduction complète dans notre étude intitulée : Jean I Buridan (de Béthune) et Léonard de Vinci (*Etudes sur Léonard de Vinci*, XIII; troisième série, pp. 35-45).

2. BURIDAN, *loc. cit.*, fol. CXX, col. b.

3. BURIDAN, *loc. cit.*, fol. CXX, col. d.

E. — *Théories métaphysiques diverses de Jean Buridan :
Les universaux, l'individuation, l'essence et l'existence.*

Le seul objet que puisse légitimement poursuivre une théorie physique, c'est donc de poser des propositions générales qui soient en harmonie avec tous les phénomènes, « *quibus omnia apparentia consonant.* » Buridan est pleinement rallié à l'opinion que nombre de philosophes grecs avaient émise à propos des hypothèses astronomiques, que Simplicius avait révélée à la Chrétienté latine, que le philosophe de Béthune avait lui-même exposée en sa *Métaphysique* et dont il avait fait usage en la discussion des mouvements des cieux. Or, sauver les apparences à l'aide des hypothèses les plus simples, c'est justement tout ce qu'Ockam se propose de faire lorsqu'il est philosophe. Nous devons donc nous attendre à ce que Ockam et Buridan donnent à une foule de questions des réponses analogues.

Peut-être s'étonnera-t-on que le Franciscain anglais ait fréquemment frayé, en ses divers écrits, les voies où s'engagera le plus redoutable adversaire de la critique occamiste et, après Buridan, les plus illustres nominalistes parisiens. Une remarque dissipera cet étonnement. Ockam a vivement éprouvé le besoin de philosopher, en dépit des conclusions de sa Critique, qui l'eussent condamné à l'absolu septicisme ; pour échapper aux prises du doute, il n'a eu d'autre ressource que de recourir instinctivement à cette méthode inductive dont Buridan allait, d'une manière formelle, proclamer la valeur. Ainsi ces deux grands esprits, si entièrement opposés l'un à l'autre lorsqu'ils discutent la théorie de la connaissance, se retrouvent, marchant côte à côte dans le même chemin, lorsqu'ils tendent à la solution d'un même problème particulier. C'est ainsi que l'École de Paris, née d'une réaction contre les conséquences extrêmes de l'Occamisme, a pu cependant, en Guillaume d'Ockam, vénérer son initiateur, *venerabilis Inceptor*.

Voulons-nous, en une théorie essentielle, constater cet accord de Jean Buridan avec Ockam ? Prenons le problème des universaux, que le philosophe de Béthune formule en ces termes ¹ :

1. *In Metaphysicen Aristotelis. Questiones argutissimæ Magistri IOHANNIS BURIDANI in ultima prælectione ab ipso recognitæ et emissæ : ac ad archetypum diligenter repositæ : cum duplici indicio : materialium videlicet in fronte : et quæstionum in operis calce. Vænundantur Badiō. Colophon : Hic terminantur Metaphysicales questiones breves et utiles super libros Metaphysice Aristotelis quæ ab excellentissimo magistro Ioanne Buridano diligen-*

Les universaux existent-ils séparément des choses singulières ?

Buridan présente, tout d'abord, la théorie des idées platoniciennes telle qu'Aristote l'a formulée et condamnée ; lui aussi, il la condamne sévèrement : « On voit de suite qu'une telle opinion est tout à fait absurde. » Mais il ne pense pas qu'il faille attribuer à Platon un sentiment aussi ridicule. « Assurément, nous ne devons pas croire que Platon ait jamais regardé comme des choses distinctes et séparées l'une de l'autre, ces deux choses que désignent les deux mots Socrate et homme, et au sujet desquelles il est vrai d'énoncer cette proposition : Socrate est homme.

» Nous devons croire que Platon avait, au [sujet des universaux], une opinion semblable à celle que professait le Commentateur au sujet de l'intelligence humaine.

» Platon disait donc que l'humanité ou l'animalité est une forme séparée des hommes singuliers ou des animaux singuliers ; que cette forme demeurerait une seule et même forme, et que, cependant, tous les hommes étaient hommes par cette humanité, tous les animaux étaient animaux par cette animalité ; Platon nous eût donc assurément accordé que Platon était un autre homme que Socrate, tout en affirmant que Socrate et Platon sont hommes par la même humanité. »

Tel est, selon Buridan, le réalisme modéré et sensé que l'on doit attribuer à Platon. Que telle n'ait pas été la doctrine de Platon, il serait facile de le prouver ; mais il est également facile de reconnaître, en ce réalisme, celui que professait Walter Burley et qu'il portait au compte d'Aristote et d'Averroès.

Quoi qu'il en soit, Buridan pense « qu'il ne faut pas soutenir cette opinion. » Il en donne plusieurs raisons dont voici la dernière :

« Cet homme et cet âne ne diffèrent pas seulement l'un de l'autre, d'une manière intrinsèque, par leurs matières ; ils possèdent, en outre, des accidents fort divers, des opérations naturelles fort diverses, accidents et opérations qui, d'une manière sensible, nous apparaissent différents et de natures distinctes ; il nous suffit de dire que ce par quoi l'un est homme et ce par quoi l'autre est âne, ce sont ces caractères qui, outre leurs matières, les rendent ainsi différents l'un de l'autre, et cela en laissant de côté tous les [universaux] séparés. Ainsi parce qu'un individu

tissima cura et correctione ac emendatione in formam redactę fuerunt in ultima pŕelectione ipsius Recognite rursus accuratione et impensis Iodoci Badii Ascensii ad quartum idus Octobris. MDXVIII. Deo gratias. Lib. VII, quęst. XV, fol. L, coll. b, c, d, et fol. LI, col. a.

peut être homme ou peut être âne, il n'est point nécessaire d'admettre une humanité séparée ou une *asinité* séparée. Il est tout à fait inutile d'admettre ces universaux séparés, puisque l'on peut, sans eux, sauver tout ce que l'on sauve avec eux (*et omnino frustra ponuntur talia, si præter ista possunt salvari quæ cum istis salvantur.*) » Ne croit-on pas entendre le langage même de Guillaume d'Ockam ?

Buridan s'occupera donc ¹ « uniquement des universaux et des singuliers en tant qu'ils sont des termes mentaux, c'est-à-dire des concepts par lesquels l'âme conçoit plusieurs choses à la fois d'une manière indifférente, ou bien par lesquels nous concevons chacune d'elles séparément des autres et simplement. » C'est au sujet de ces concepts universaux et de ces concepts singuliers qu'il posera et examinera la question suivante : « Le concept universel est-il connu de nous avant le concept singulier ? » La réponse qu'il donnera à cette question sera celle même de Guillaume d'Ockam : Notre intelligence conçoit d'abord et directement le singulier ; elle forme ensuite par abstraction le concept universel.

« Le sens extérieur, écrit Buridan ², saisit son objet de telle manière qu'il est confondu avec la grandeur et la situation, qu'il est tel que cet objet apparaît à son examen, près ou loin, à droite ou à gauche ; le sens extérieur perçoit donc son objet comme désigné d'une manière singulière, ici ou là. Le sens intérieur ne peut pas davantage dépouiller l'image (*species*) de l'objet de cette même confusion et l'en abstraire... Le sens intérieur ne perçoit donc, lui aussi, que d'une manière singulière ; bien plus ! même lorsque nous nous souvenons, nous nous rappelons l'objet de notre souvenir en une certaine situation, comme s'il était en notre présence et offert, dans une situation déterminée, à la perception de notre sens... C'est pourquoi, au septième livre de la *Métaphysique*, Aristote montre fort bien que le singulier n'est pas susceptible de définition, car la définition s'appliquerait en même temps à d'autres choses [que ce singulier]. Voyez bien ce qu'Aristote dit en cet endroit, car son explication est profonde, si on l'examine bien.

» Mais il faut observer également que l'intelligence, qui est au-dessus du sens, est une vertu beaucoup plus puissante et plus

1. JOHANNIS BURIDANI *Quæstiones in libros Physicorum*; lib. I, quæst. VII, fol. VIII, col. b.

2. BURIDAN, *loc. cit.*, fol. IX, coll. a et b.

noble ; en cette confusion, elle peut mettre la distinction. Après que nous avons perçu que cette pierre peut se trouver ici ou se trouver là, qu'elle peut être noire ou être blanche, nous reconnaissons que cette pierre n'est pas déterminée par elle-même à être ici plutôt que là, à être noire plutôt que blanche. L'intelligence pourra donc abstraire l'image (*species*) ou la notion (*noticia*) de la pierre de l'image ou notion de telle ou telle situation, [de telle ou telle couleur] ; la pierre est, dès lors, conçue sans qu'on la conçoive aucunement comme étant ici ou là, [comme étant blanche ou noire] ; désormais, c'est toute pierre, et non pas cette pierre plutôt que cette autre, qui se trouve indifféremment connue de l'intelligence, en un concept commun.

» Par tout ce qui vient d'être dit, il m'apparaît que l'on peut déterminer la question principale en disant : L'intelligence connaît les choses d'une façon singulière avant de les connaître d'une façon universelle ; cela, parce que le sens, tant extérieur qu'intérieur, ne connaît une chose qu'en la confondant avec la situation qu'elle occupe, etc., et de la manière selon laquelle elle se présente à la perception de celui qui la doit connaître ; dès lors, le sens présente l'objet sensible à l'intelligence sans dissiper cette confusion ; et ainsi que l'objet est tout d'abord présenté à l'intelligence, ainsi la chose est-elle, en premier lieu, connue par cette intelligence ; l'intelligence peut donc connaître la chose accompagnée de la confusion dont nous avons parlé ; elle la connaît alors comme singulière. Il apparaît aussi parce que nous avons dit que l'intelligence conçoit d'une manière universelle à l'aide de l'abstraction...

» Certains imaginent que l'intelligence, étant immatérielle, est naturellement apte à connaître ainsi, tout d'abord, d'une manière universelle ; puis que l'intelligence se réfléchit sur le sens et qu'à la suite de cette réflexion, elle connaît d'une manière singulière... Mais cette opinion et les termes en lesquels on l'énonce sont fort étranges. » C'est à Saint Thomas d'Aquin et aux thomistes que ce jugement est destiné.

« Ces réflexions diverses sur la connaissance des universaux nous conduisent tout naturellement au problème de l'individuation, que Buridan pose en ces termes ¹ : « Dans les diverses substances, l'espèce se trouve-t-elle contractée en individus par quelque différence substantielle ou accidentelle ? » L'esprit de

1. JOHANNIS BURIDANI *Quæstiones in Metaphysicam Aristotelis*, lib. VII, quæst. XVII; fol. LII, coll. b et c.

Guillaume d'Ockam oriente notre auteur en la solution de ce problème.

Il commence, en effet, par déclarer que cette question n'a point de sens si on l'entend des choses mêmes et non pas des concepts de ces choses ; par elles-mêmes, les choses sont individuelles ; il n'y a pas à chercher ce qui les contracte en individus.

« Il nous faut voir tout d'abord, écrit-il, ce qu'il faut entendre par ces mots : Contracter l'espèce en individus, ou bien encore : Contracter le genre en espèces.

» Et, en premier lieu, nous devons déclarer que cette contraction ne concerne pas les choses concrètes séparées des concepts qui les représentent ; car, de cette façon-là, l'homme ou l'animal ou le corps ou la substance existe sous forme singulière, à la manière de Socrate ou de Platon, par exemple ; il n'y a, en effet, rien qui soit homme, si ce n'est Socrate, Platon, etc.

» Puis donc que l'homme ou l'animal est une chose qui existe sous forme singulière, alors même qu'on en sépare toute autre chose, il est manifeste que cette chose n'a pas besoin de subir une certaine contraction qui la réduise à exister sous forme singulière.

» Il faut donc déclarer que les contractions dont nous voulons parler doivent être comprises comme ayant trait aux concepts ou aux termes qui les signifient... Ainsi dira-t-on que le terme qui désigne l'espèce est contracté en terme singulier par une certaine différence qui restreint le terme spécifique et l'amène à désigner ce seul individu que désigne le terme singulier...

» Je conclus alors que les différences par lesquelles les individus d'une même espèce nous apparaissent comme distincts les uns des autres sont des différences accidentelles ; ce sont des différences qui portent sur certains accidents, sur certaines propriétés extérieures de ces sujets individuels...

» Néanmoins, nous devons affirmer que les individus d'une même espèce, comme Socrate et Platon, diffèrent substantiellement les uns des autres, qu'ils se distinguent par leurs substances mêmes, par leurs formes aussi bien que par leurs matières ; en effet, la forme de Socrate n'est pas la forme de Platon et la matière de Socrate n'est pas la matière de Platon.

« Mais, toutefois, de ces différences-là nous ne pouvons juger sinon par la diversité des propriétés extérieures. »

C'est encore à l'unisson de la Métaphysique occamiste que sonnent les propos que voici ¹ :

« D'après le quatrième livre de la *Métaphysique*, il faut remarquer qu'en aucune chose, l'existence (*esse*) ne diffère de l'essence ni l'essence de l'existence ; que l'entité ne diffère pas non plus de l'être (*ens*) ni l'être de l'entité. L'essence de l'homme n'est pas autre chose que l'existence de l'homme (*hominem esse*) et l'existence de l'homme, c'est l'homme qui existe ; partant, l'essence de l'homme, c'est l'homme qui existe. Aussi ne faut-il pas croire que la forme substantielle de l'homme soit l'essence de l'homme ; elle appartient seulement à l'essence de l'homme, à titre de partie, et de partie principale, de cette essence ; et de même, la matière de l'homme n'est pas l'essence de l'homme ; elle appartient à cette essence... On en doit dire autant de l'entité et de l'être (*ens*), car l'entité de l'homme, c'est l'existence de l'homme, et l'être de l'homme, ce n'est pas autre chose que l'homme. »

Au moment de commenter cette question de la *Somme théologique* : ² « L'essence est-elle, en Dieu, la même chose que l'existence ? » le cardinal Cajétan écrit : « Sachez que cette question est extrêmement subtile, et propre aux anciens métaphysiciens ; elle est, au contraire, fort étrangère à nos petits modernes (*a modernulis valde aliena*) ; ils tiennent, en effet, qu'en toutes choses, et non pas seulement en Dieu, l'essence s'identifie avec l'existence. »

Le problème de la distinction entre l'essence et l'existence a eu même sort que le problème de l'individuation ; après avoir passionnément retenu l'attention des métaphysiciens, après avoir reçu d'eux les solutions les plus variées, après les avoir maintes fois mis aux prises, ces deux problèmes ont fini par être considérés comme de pures querelles de mots. Guillaume d'Ockam a exécuté la besogne que beaucoup d'autres avaient préparée ; il a débarrassé la Philosophie de ces deux questions ; ce n'est pas Buridan qui l'en blâmera.

F. — *Les rapports du Dogme et de la Philosophie.*

Chez Ockam et chez Buridan nous trouvons même méfiance à l'égard de la raison naturelle, même confiance à l'égard de

1. JOHANNIS BURIDANI *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. I, quæst. XX, fol. XXIV. col. b.

2. SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Summa theologica*, Pars Ia, quæst. III, art. IV.

l'enseignement de l'Église, lorsqu'il s'agit de résoudre les plus redoutables énigmes de la Philosophie. Écoutons, par exemple, la conclusion par laquelle le philosophe de Béthune clôt la discussion où il s'est efforcé de distinguer la volonté libre de l'homme de l'instinct déterminé qui meut l'animal ¹ : « C'est, me semble-t-il, à la foi qu'il faut se fier, plutôt qu'à la raison naturelle, au sujet de la liberté et de l'absence de liberté qui distinguent notre volonté de l'appétit sensitif du chien ; peut-être, en effet, ne serait-il pas possible de démontrer bien aisément que notre volonté est absolument indifférente et qu'elle peut, sans autre motif, se déterminer à ceci ou à cela, plutôt que l'appétit du chien. »

Toutes les fois qu'un conflit éclate entre les doctrines de la Philosophie et l'enseignement de l'Église, Buridan admet sans hésiter la vérité des propositions que l'Église formule ; mais il a bien soin de déclarer qu'il les accepte en vertu d'un acte de foi, sans en réclamer une démonstration qu'il est incapable de construire. Sa manière d'agir est-elle entachée de cet illogisme que Raymond Lull reprochait aux Averroïstes chrétiens ? Nullement. Les principes de Philosophie ne sont pas, à son gré, des propositions universelles et nécessaires qui ne sauraient, en aucun cas, être niées sans absurdité ; établis par induction, ils ne font que résumer l'expérience constante du genre humain ; ils sont sans force pour résoudre des questions qui passent cette expérience.

Cette pensée est celle-là même que Jean de Jandun se plaisait à affirmer ; pour la formuler, Buridan reprend parfois des termes presque identiques à ceux dont son prédécesseur avait usé.

Rencontre-t-il, par exemple, cette affirmation d'Aristote que le mouvement n'a pu avoir de commencement ? « Bien qu'Aristote l'ait enseigné, nous devons, dit-il ², tenir le parti contraire, mais par la foi pure, et non en vertu de quelque démonstration qui aurait les sens pour origine et qui en tirerait son évidence. »

Se heurte-t-il à cette affirmation d'Averroès : Le premier Moteur est infini en durée, mais non pas en force ? « Je crois bien, écrit-il ³, qu'Aristote eût dit, comme le Commentateur : Il n'y a aucune puissance qui soit de force infinie. Car il ne se manifeste à nous aucun effet par lequel nous puissions, à l'aide d'une

1. JOANNIS BURIDANI *Op. laud.*, Lib. IX, quæst. IV ; fol. LVIII, col. b.

2. JOHANNIS BURIDANI *Quæstiones in libros Physicorum*, lib. VIII, quæst. III ; fol. CXI, col. d.

3. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. VIII, quæst. XI ; fol. CXIX, col. d.

raison fournie par les sens, être convaincus d'une manière évidente qu'il existe une telle puissance ; en effet, il ne se manifeste à nous aucun mobile plus grand que le Ciel ni aucune vitesse plus grande que la vitesse du mouvement diurne ; Aristote n'a donc pas pensé que Dieu pût mouvoir un plus grand mobile ni le mouvoir avec une plus grande vitesse. »

En ces passages, Buridan se contente d'indiquer, d'une façon très sommaire, la raison pour laquelle le chrétien ne se doit pas mettre en peine des affirmations, contraires à sa foi, que profère la philosophie péripatéticienne. Il pouvait procéder avec cette concision, car en une circonstance précédente ¹, il avait donné toute ampleur au développement de sa pensée. Citons cette page où le philosophe de Béthune affirme de nouveau la véritable nature des principes de la Physique.

Il s'agit de la redoutable question de la création *ex nihilo* : « Est-il nécessaire que tout ce qui se fait soit fait à partir d'un sujet préalablement existant aux dépens duquel ou au sein duquel il est fait ?

» Alors, moi, je pose deux conclusions :

» Première conclusion : Il est possible que quelque chose soit fait sans être fait à partir d'un sujet préexistant aux dépens duquel ou au sein duquel il soit fait. Cette conclusion-là, je la crois par foi et sans aucune preuve autre que l'autorité de la Sainte Écriture et des docteurs de la foi catholique. C'est de cette manière, en effet, que Dieu a créé les anges, le Ciel et le Monde. C'est cette conclusion qu'entendent formuler ceux qui disent : quelque chose peut être fait du néant.

» Voici la seconde conclusion : Tout ce qui se fait d'une manière naturelle est nécessairement fait aux dépens d'un sujet préexistant ou bien dans un sujet préexistant ; la forme, en effet, n'est pas faite intégralement aux dépens d'un sujet préexistant, mais elle est faite en un sujet préexistant.

» Je ne pense pas, toutefois, que cette conclusion soit démontrable ; elle peut seulement être éclaircie par une induction à l'encontre de laquelle on n'a trouvé aucune contradiction (*Sed tamen non puto quod hæc conclusio sit demonstrabilis ; sed est declarabilis per inductionem in qua non inventa est instantia*). C'est de la sorte, en effet, qu'Aristote prouve cette conclusion. Or une telle conclusion doit être, en Physique, regardée

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. I, quæst. XV, fol. XVIII, col. d, et fol. XIX, coll. a et b.

comme un principe ; sinon, en effet, vous ne pourriez prouver ni que tout feu est chaud ni que toute rhubarbe purge de la bile ni que tout aimant ou tout acier aimanté attire le fer. Ces inductions ne sont pas des démonstrations ; elles ne concluent pas par un raisonnement en forme, car il n'est pas possible d'induire sur tous les sujets. C'est ainsi qu'il est dit, au second livre des *Seconds Analytiques*, que beaucoup de principes indémonstrables nous sont rendus manifestes par le sens, la mémoire ou l'expérience. L'expérience tirée d'un grand nombre de sensations et de souvenirs, c'est l'induction pratiquée sur un grand nombre de sujets singuliers ; par suite de cette induction, l'intelligence qui ne voit aucune objection (*instantia*) ni aucune raison d'en faire est forcée, par son inclination naturelle à la vérité, de concéder la proposition universelle. Celui qui ne voudrait pas, en Physique et en Morale, accorder de telles propositions établies par induction (*declarationes*) ne serait pas digne d'avoir grande part à ces sciences.

» Mais, direz-vous, il m'apparaît bien qu'on ne fait jamais de feu si ce n'est avec du bois, de la paille ou quelque autre corps ; mais il ne m'apparaît pas que ce bois joue le rôle de sujet en ces transformations. Je vous répondrai que cela s'obtient encore par induction (*infertur*). En effet, on ne voit aucune raison ou nécessité en vertu de laquelle ces corps préexistants seraient requis si quelque chose de leur substance ne se convertissait en ce qui est produit et ne demeurerait en ce produit ; ce quelque chose, c'est le sujet ou la matière. C'est pour cela qu'Aristote conclut à la composition aussi bien de ce qui est produit (car quelque chose est acquis) que de l'objet aux dépens duquel le produit est obtenu (car quelque chose est détruit ; et il y a quelque chose qui demeure en l'un comme en l'autre). Autrement, il n'y aurait pas de nécessité à ce qu'une chose qui est faite soit faite à partir d'une autre chose préexistante.

» Il est vrai que le Commentateur a peiné pour démontrer autrement ladite conclusion ; qui plus est, il a peiné pour démontrer, contrairement à notre foi et à la vérité, qu'à la puissance divine elle-même il est impossible de faire quelque chose sans sujet préexistant. »

Buridan expose alors les cinq raisonnements du Commentateur et, de chacun d'eux, il prouve qu'il est sophistique ; puis il ajoute : « Il est vrai, et il faut croire fermement que Dieu peut faire et créer les êtres du néant, c'est-à-dire sans aucun sujet préexistant sur lequel son action s'exerce ; bien plus ! c'est lui qui a créé le premier sujet, qui est la matière première ; toutefois, comme je

l'ai dit, je ne crois pas que cela m'ait été démontré ni que cela soit démontrable par des raisonnements prenant leur point de départ dans les sens. »

Que manque-t-il à tout cet exposé de la doctrine de Buridan ? L'indication des raisons qui lui font ajouter foi aux enseignements de l'Église. De ces raisons, Jean de Jandun n'avait dit qu'un seul mot, mais ce mot était significatif ; « tout, dans notre Religion, avait-il écrit, est prouvé par les miracles de Dieu. » Des motifs de sa croyance, Buridan ne nous dit rien. De ce silence absolu, l'explication se doit sans doute demander à la sévérité des règlements de l'Université ; simple maître-ès-arts, Buridan avait défense d'aborder, en son enseignement, les discussions propres à la Théologie.

A propos de cette question : Dieu pourrait-il faire qu'une étendue demeurât vide ? notre philosophe écrit ¹ :

« Quelques-uns de mes seigneurs et maîtres en Théologie m'ont reproché de mêler parfois certaines considérations théologiques à mes questions de physique, alors qu'il n'appartient pas aux artistes de traiter ces questions. Je réponds avec humilité que je voudrais bien n'être pas astreint à le faire. Mais tous les maîtres, au moment de l'épreuve de l'*inceptio in artibus*, jurent qu'ils ne disputeront, à titre d'objet que la discussion doit déterminer (*utpote determinate*), aucune question théologique, l'Incarnation par exemple ; ils jurent, en outre, que, s'il leur arrive de discuter ou de décider de quelque question qui touche à la Foi et à la Philosophie, ils la trancheront conformément à la Foi et résoudront les objections de la façon suivant laquelle elles leur sembleront devoir être résolues. » Par ce serment, d'ailleurs, les artistes s'engageaient simplement à respecter le statut universitaire édicté en 1272 ².

L'usage de ce serment finit par tomber en désuétude à l'Université de Paris. Un maître-ès-arts parisien du commencement du XVI^e siècle, Louis Coronel, de Ségovie, rapporte et commente longuement, en ses *Perscrutationes physicæ*, le passage de Buridan que nous venons de citer ; à ce propos, il écrit ³ :

1. JOHANNIS BURIDANI *Op. laud.*, lib. IV, quæst. VIII, fol. LXXIII, col. d, et fol. LXXIV, col. a.

2. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 499.

3. *Physice perscrutationes magistri LUDOVICI CORONEL HISPANI SEGOVIENSIS. Prostant in edibus Joannis Barbier librarii jurati Parrhisiensis academie sub signo ensis in via regia ad divum Jacobum.* Au verso du titre, lettre datée : Parrhisiis, MDXI. — Une autre édition, que nous n'avons pu consulter, est intitulée : *Physice perscrutationes egregii interpretis magistri LUDOVICI CORONEL.* Elle fut donnée : Lugduni in edibus J. Giunti, 1530. — Lib. IV ; secunda pars quæ est de vacuo ; éd. MDXI, fol. LXXXV, col. a.

« Ce serment ne paraît pas raisonnable, qui force un homme à résoudre des arguments. Il peut arriver, en effet, qu'à un régent fidèle, on oppose un argument qui conclut en sens contraire de la décision de l'Église et qu'on lui demande comment il le faut résoudre. Mais à cela, on répondra que si le maître ne sait pas résoudre un tel argument, il ne doit pas le formuler publiquement devant ses élèves ; à faire autrement, il serait parjure s'il a juré ; et, à supposer qu'il n'eût pas prêté serment, il pécherait. Qu'ils prennent donc garde, les précepteurs des artistes parisiens qui, çà et là, touchent à des questions théologiques ! Pour moi, tout insuffisant et indigne que je sois, je ne me souviens pas d'avoir fait un tel serment lorsque je fus promu au grade de maître-ès-arts, et je ne me souviens pas d'avoir entendu dire qu'aucun de mes compagnons ait juré quoi que ce soit d'analogue. Mais, hélas ! cette louable coutume de l'Université a eu le même sort que les autres. »

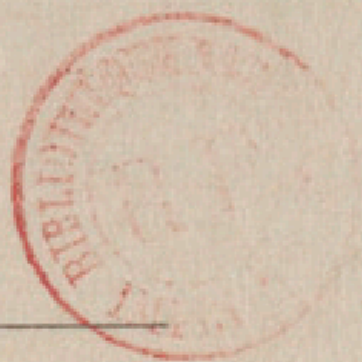
En 1511, donc, époque où Louis Coronel publiait son livre, les maîtres-ès-arts n'étaient plus tenus par serment à se tenir à l'écart des discussions théologiques ; mais ils y étaient tenus, au temps de Buridan, et les docteurs en Théologie le leur rappelaient au besoin. On ne saurait donc s'étonner que le philosophe de Béthune ne nous ait pas fait connaître ses raisons de croire aux enseignements de l'Église comme il avait exposé ses motifs d'acquiescer aux principes de la Physique.

Du moins, Buridan nous a-t-il fait connaître, avec une admirable clarté, la nature et le degré de la confiance qu'il convient d'accorder aux principes de la Physique ; ces principes, même les plus importants et les plus généraux, même celui qui décompose toute substance en matière et forme, ne sont aucunement des vérités nécessaires que l'on ne saurait nier sans absurdité ; ce sont des propositions tirées de l'expérience ; on les a reconnues exactes en un grand nombre de cas particuliers ; on n'a point trouvé de circonstances où elles fussent contredites ; alors l'intelligence, poussée par une tendance naturelle au vrai, en a proclamé l'universalité.

Avec une grande netteté, avec une grande précision, Buridan nous a décrit sa méthode philosophique. Elle se reconnaît, en Métaphysique, incapable de donner des démonstrations qui concluent d'une manière irréfutable ; elle s'inclinera donc humblement devant les enseignements de la Foi qui seuls, aux questions essentielles, sont en état de donner des réponses assurées. Elle se reconnaît, en Physique, impuissante à découvrir *a priori*

les causes des effets que nous observons ; elle se bornera donc à procéder *a posteriori*, à établir par induction des lois d'origine expérimentale, à combiner des hypothèses dont nous nous déclarerons satisfaits lorsqu'elles auront, le plus simplement possible, sauvé toutes les apparences. Après bien des vicissitudes, la Foi chrétienne et la Science expérimentale ont vaincu le Dogmatisme aristotélicien comme le Pyrrhonisme occamiste ; leurs efforts combinés ont engendré le Positivisme chrétien dont Buridan nous a fait connaître les règles.

Ce Positivisme ne sera pas seulement pratiqué par Buridan ; il le sera aussi par ses disciples, par Albert de Saxe, par Témon le fils du Juif, par Nicole Oresme, par Marsile d'Inghen ; ce sont ces hommes, qui vont créer la Physique parisienne, première ébauche de la Science moderne, et c'est par cette méthode qu'ils la créeront.



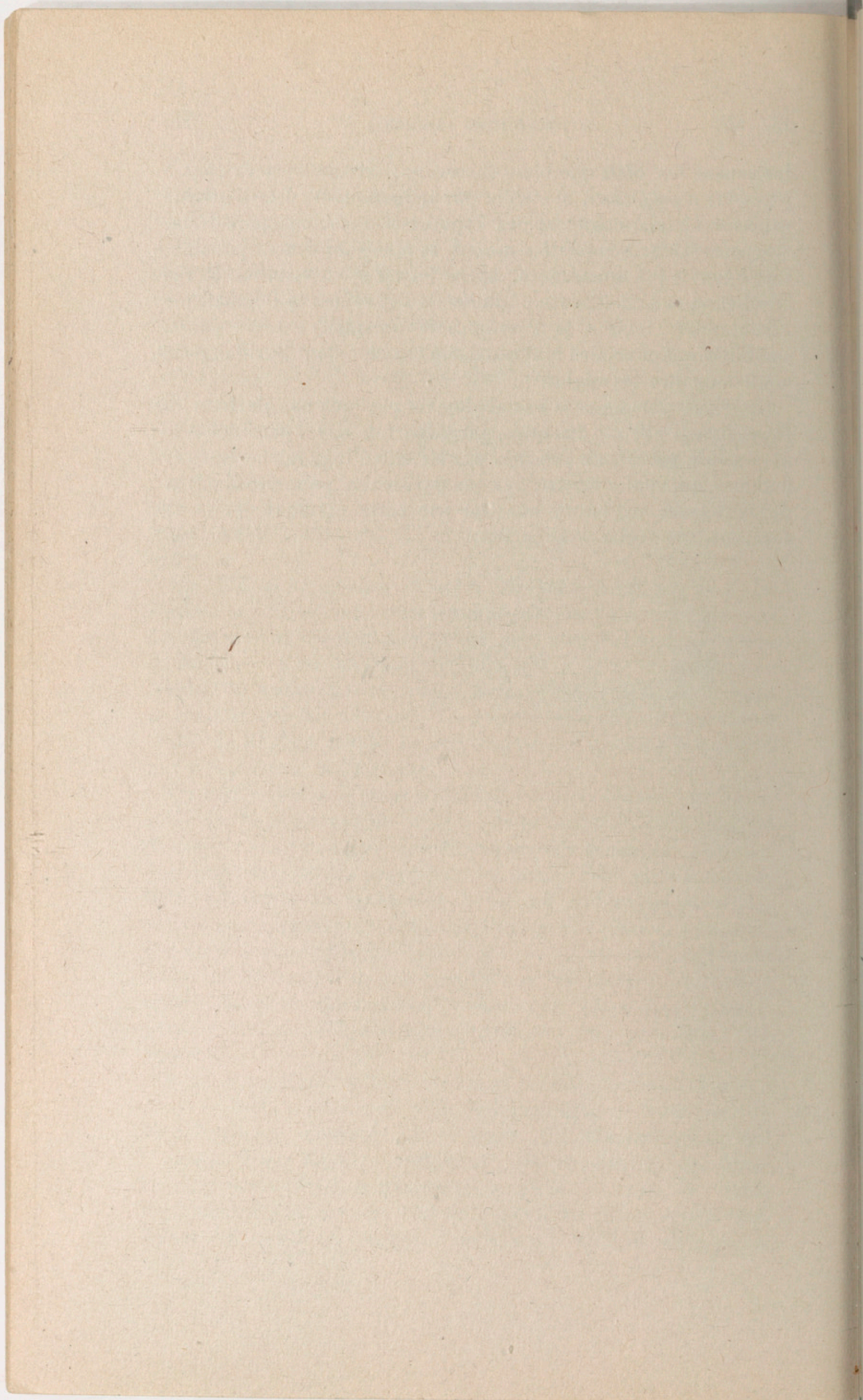


TABLE DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME

A

- Albert le Grand, pp. 8, 14, 13-19, 30, 31, 364, 538, 539, 542.
Albert de Saxe, (Albert de Helmstædt), pp. 620, 698, 708, 729.
Alexandre de Hales, pp. 81, 357, 390.
Al Gazàli, Algazel, *voir* : Gazàli.
Anglade (Fr. Marie Pascal), p. 389 n.
Anselme (Saint), p. 515.
Antonio d'Andrès, pp. 423-438, 439, 441, 442, 452, 455, 458, 511, 582, 598, 605.
Archimède, p. 701.
Argentré (d'), pp. 79 n., 659, 660.
Aristote, pp. 4, 5, 8, 9, 29, 151, 183, 351, 364, 366, 369, 400, 405, 407, 408, 412-416, 418-423, 426, 427, 444, 448, 484, 485, 487, 488, 495, 504, 506, 528, 544, 545, 553, 556, 560-562, 564, 565, 568, 569, 571, 588, 602-606, 613, 615, 627, 648, 660, 661, 663-665, 670, 675-684, 686, 693, 696-698, 701, 703, 705, 706, 713, 719, 720, 724, 725.
Arnauld, pp. 707, 708.
Augustin (Saint), pp. 159, 200, 351, 364, 423, 448, 598.
Averroès (Ibn Rochd, *dit*), pp. 5, 9, 26, 29, 36, 39, 59, 129, 151, 364-366, 369, 371, 400, 406, 407, 411-422, 443-448, 485, 544, 545, 553, 558, 564-566, 598, 613, 660, 661, 678-681, 684, 686, 702, 705, 719, 724, 726.
Avicébron (Salomon ben Gabirol, *ou* Ibn Gabirol, *dit*), pp. 41, 353, 359, 361, 372, 379, 441, 456, 468, 481, 482, 484, 490, 523, 555, 558, 581, 677.
Avicenne (Ibn Sinâ, *dit*), pp. 5, 10, 11, 26, 29, 30, 365, 369, 385, 398, 418, 446, 447, 489, 588, 601, 708.

B

- Baeumker (Clemens), p. 353.
Barthélemy de Bruges, pp. 541, 542.
Barthélemi de Parme, p. 61.
Barthélemi de Pise, pp. 350, 425, 452.
Bernard d'Arezzo, pp. 655, 657, 659, 661, 662, 664, 665.
Bernard de Trille, pp. 29, 44-46.
Boèce, pp. 13, 15, 151, 353, 397, 398.
Bonaventure (Saint), pp. 82-88, 95, 102-106, 240, 357, 371, 375, 390, 512.

C

- Cajétan (cardinal), p. 723.
Charles (E.), p. 269 n.,
Chatelain (E.), pp. 19, 21, 25, 68, 71, 77-80, 91 n., 92 n., 534 n., 537 n., 538 n., 620 n., 621 n., 656 n., 657 n., 673 n., 692, 697.
Chevalier (U.), pp. 439 n., 452 n.,
Clément VI, pp. 692, 693, 694, 696, 697.

D

- Dante Alighieri, pp. 29, 52-59.
 Denifle (P. Heinrich), pp. 19, 21, 25, 68, 71, 77-80, 91 n., 92 n., 207 n., 214 n.,
 219 n., 224 n., 537 n., 538 n., 620 n., 621 n., 656 n., 657 n., 660, 673 n.,
 692 n., 697.
 Denys (le faux Aréopagite), p. 199.
 Descartes, pp. 707, 708, 715.
 De Wulf (Maurice), pp. 21 n., 72, 93 n., 94, 253 n., 694.
 Dominique Gundisalvi, p. 353.
 Du Boulay, pp. 386 n., 660.
 Duhem (Pierre), pp. 109 n., 578 n.,
 Duns Scot (Jean de), pp. 349, 357-386, 389, 390, 391, 393, 395, 396, 398, 400,
 401, 424, 425, 433, 437, 439, 441, 444-446, 451, 454, 455, 458, 461, 474, 482,
 484, 511, 548, 557, 577, 580, 582, 588, 591, 595, 597-599, 605, 607, 609-611,
 613, 618, 685.

E

- Eckehart (le Jeune), pp. 220-223.
 Eckehart (Maitre), pp. 206-219, 224.
 Ehrle (Franz), pp. 21 n., 239 n.,
 Erasme, pp. 452, 696.
 Etienne Tempier, pp. 19-22, 24, 25, 39, 150 n., 512.
 Euclide, p. 701.

F

- François Bleth, p. 387.
 François de la Marche (François Rosso), pp. 387-389.
 François de Meyronnes, pp. 387, 424, 425, 429, 451-474, 478, 479, 484, 496, 502,
 503, 511, 588, 592, 597, 598.
 Franklin, p. 656 n.,

G

- Galilée, p. 717.
 Gautier Burley, voir Walter Burley.
 Gazâli (Al), pp. 5, 11, 16, 26, 29, 30, 352, 365, 369, 385, 446, 447.
 Gérard d'Odon, pp. 479, 667.
 Gilbert de la Porrée, p. 430.
 Gilles (frère) [Gilles de Lessine?], pp. 13, 70, 71.
 Gilles Colonna dit Gilles de Rome, pp. 25, 70-72, 150 n., 273-281, 283-326,
 354, 364, 366, 369, 371, 383, 390, 394, 395, 406, 423, 442, 447, 464, 513,
 558, 597, 618, 685.
 Godefroid de Fontaines, pp. 50, 51, 72-76, 94, 95, 253, 254, 256-269, 363, 371,
 381, 383, 394, 395, 423, 444, 601, 685.
 Grégoire de Rimini, p. 708.
 Guido Bonatti, p. 568.
 Guillaume d'Auvergne, pp. 5, 11, 12.
 Guillaume de Moerbeke, p. 616.
 Guillaume d'Ockam, pp. 387, 388, 400, 424, 478, 479, 511, 526, 533, 535, 550,
 557, 577-670, 671-674, 688, 691, 697, 698, 700, 708, 714, 715, 718, 720, 722,
 723.
 Guillaume Varron, pp. 349-357, 364, 365, 369, 383, 390, 511, 597.

H

- Hauréau (B.), pp. 46, 48, 327 n., 330 n., 536 n., 538 n., 659.
 Henri l'Allemand, pp. 537, 538.
 Henri de Bruxelles, pp. 537, 538.
 Henri de Gand, pp. 21, 22, 24, 92, 93, 124-171, 359, 366, 367, 369, 371, 380-383, 385, 390, 393, 394, 396-398, 400, 406, 407, 437, 442, 445, 447, 448, 450, 455, 458, 459, 462, 464, 467, 470, 471, 474, 504, 511, 550, 555, 557, 588, 597, 605, 607, 686.
 Henri de Lewis (Henri Pistoris), pp. 620-622.
 Hervé Nédélec, pp. 29, 48-50, 328-349, 682, 685.
 Höver (Dr. P. Hugo), p. 106 n.,^a

I

- Ibn Gabirol, *voir* : Avicébron.
 Ibn Rochd, *voir* : Averroès.
 Ibn Sinâ, *voir* : Avicenne.

J

- Jean XXI, p. 21.
 Jean XXII, pp. 218, 219, 388, 391, 452, 579.
 Jean de Bassols, pp. 424, 425, 438-450, 452, 455, 457, 458, 461, 468, 511, 597, 600.
 Jean Buridan, pp. 539, 620, 621, 697-729.
 Jean le Chanoine, pp. 65, 386-390, 393, 397, 400-402, 424, 425, 427-429, 479, 667.
 Jean Clichtove, p. 696.
 Jean Gerson, pp. 225-227, 696, 697.
 Jean de Jandun, pp. 444, 445, 534-536, 540, 542, 543-575, 620, 671, 672, 677, 680, 681, 683, 727.
 Jean Peckham, pp. 91-93.
 Jean Philopon, pp. 365, 369, 383, 385.
 Jean de Schoenhau, pp. 224, 225.
 Jean Vate, pp. 537, 538.

K

- Keicher (P. Otto), pp. 97, 98 n.,
 Krebs (Engelbert), pp. 181 n.-184 n.,

L

- Landulphe Carracioli, p. 389.
 Lappe (J.), pp. 656 n.-669 n.
 Lefèvre d'Étaples, p. 696.
 Le Livre des causes, pp. 38, 41, 176-179, 181, 183, 193, 204, 208, 209.
 Louis Coronel, pp. 127, 128.
 Louis Vivès, pp. 452, 696.

M

- Mandonnet (R. P. Pierre), pp. 3, 5, 6, 9-11, 13, 14, 16 n., 19 n., 20, 26 n., 66, 68, 70, 76, 95, 96 n., 125 n., 133 n., 253 n., 273 n., 274 n., 413 n.,
 Marc Antonio Zimara, p. 542.

- Marsile d'Inghen, pp. 620, 698, 729.
 Maurice du Port, pp. 453, 454, 599.
 Michel de Césène, p. 388.
 Moïse ben Maïmoun, *dit* Maïmonide (Rabbi Moïse ou Rabbi Moses), pp. 4, 5,
 8, 13, 15, 16, 30, 37, 39, 128, 351, 447, 596, 600, 667, 668, 684.
 Munk (S.), pp. 4, 668 n.,

N

- Nicolas d'Autrecourt, pp. 620, 655-670, 692, 697, 698, 708, 710, 713-715.
 Nicolas Bonet, pp. 474-509, 511, 645-655.
 Nicolas de Clamenges, p. 696.
 Nicole, pp. 707, 708.
 Nicole Oresme, pp. 620, 698-729.
 Nicole Vernias de Chieti, p. 542.
 Noël (Pierre), pp. 220 n., 227 n.,

P

- Parthenius Minges (P.), pp. 360, 371 n., 373 n., 451.
 Pascal (R. P. Antonio), p. 524 n.,
 Pascal (Blaise), p. 591.
 Pelzer, pp. 94 n., 253 n.,
 Petrus Nigri, p. 387.
 Pierre d'Abano, pp. 539, 540.
 Pierre d'Ailly, pp. 78, 696.
 Pierre Auriol, pp. 388, 390-425, 432, 444-446, 458, 461, 462, 511, 550, 557,
 578, 583, 588, 591, 596, 600, 680, 681, 683.
 Pierre d'Auvergne, pp. 537, 538.
 Pierre Lombard, pp. 388, 659.
 Platon, pp. 502-504, 588, 616, 677, 719.
 Poole (R. L.), p. 577 n.
 Prantl (Carl), pp. 387 n., 694 n.,
 Probst (Jean, Henri), pp. 96 n., 119 n., 120 n., 515 n., 524 n., 530 n.
 Proclus, pp. 189, 207, 232-235.

R

- Raymond Lull, pp. 97, 98, 120-122, 511-534, 559, 595, 672, 724.
 Richard de Bury, p. 695.
 Richard de Middleton, pp. 99, 240-245, 247-252, 352-354, 356, 357, 359, 361,
 365-367, 369, 370, 390, 400, 406, 437, 442, 455, 511, 607.
 Robert l'Anglais, pp. 60, 61.
 Robert de Lincoln ou Robert Grosse-Teste, pp. 81, 112-119, 547, 715.
 Roger Bacon, pp. 8, 81, 89, 90, 106-111, 270-272, 357, 359, 371, 375, 379, 381,
 390, 394-397, 512, 547, 550, 557, 583, 596, 639.

S

- Sbaraglia, pp. 387, 425, 452.
 Scot Erigène (Jean), pp. 222, 528.
 Siger de Brabant, pp. 5, 13, 15, 20, 134, 381, 394, 395, 535, 547, 621.
 Simplicius, pp. 616, 718.

T

Tauler (Jean), pp. 227-232.

Témou le fils du Juif, pp. 620, 698, 729.

Thierry de Freyberg, pp. 29, 182-186, 188-203, 206.

Thomas l'Anglais ou Thomas de Wilson, p. 387.

Thomas d'Aquin, pp. 4, 5, 8, 18, 19, 22, 31, 43, 44, 62-64, 137, 255, 351, 363, 364, 366, 371, 380-383, 385, 390, 394, 398, 415, 419, 423, 450, 462, 488, 538, 539, 545, 554, 558, 596, 597, 600, 613, 616, 680-682, 685, 686, 702, 721.

U

Ulrich de Strasbourg, pp. 29-43, 177, 180, 537-539.

V

Valois (Noël), pp. 330 n., 388 n., 390 n., 391 n., 392 n., 412 n., 534 n., 578.

W

Wadding (Luc), pp. 387-389 n., 425, 439 n., 452 n., 516 n.,

Walter Burley, pp. 387, 620-622, 671-686, 697, 708, 719.

Z

Ziesché (K.), pp. 191 n., 192 n.



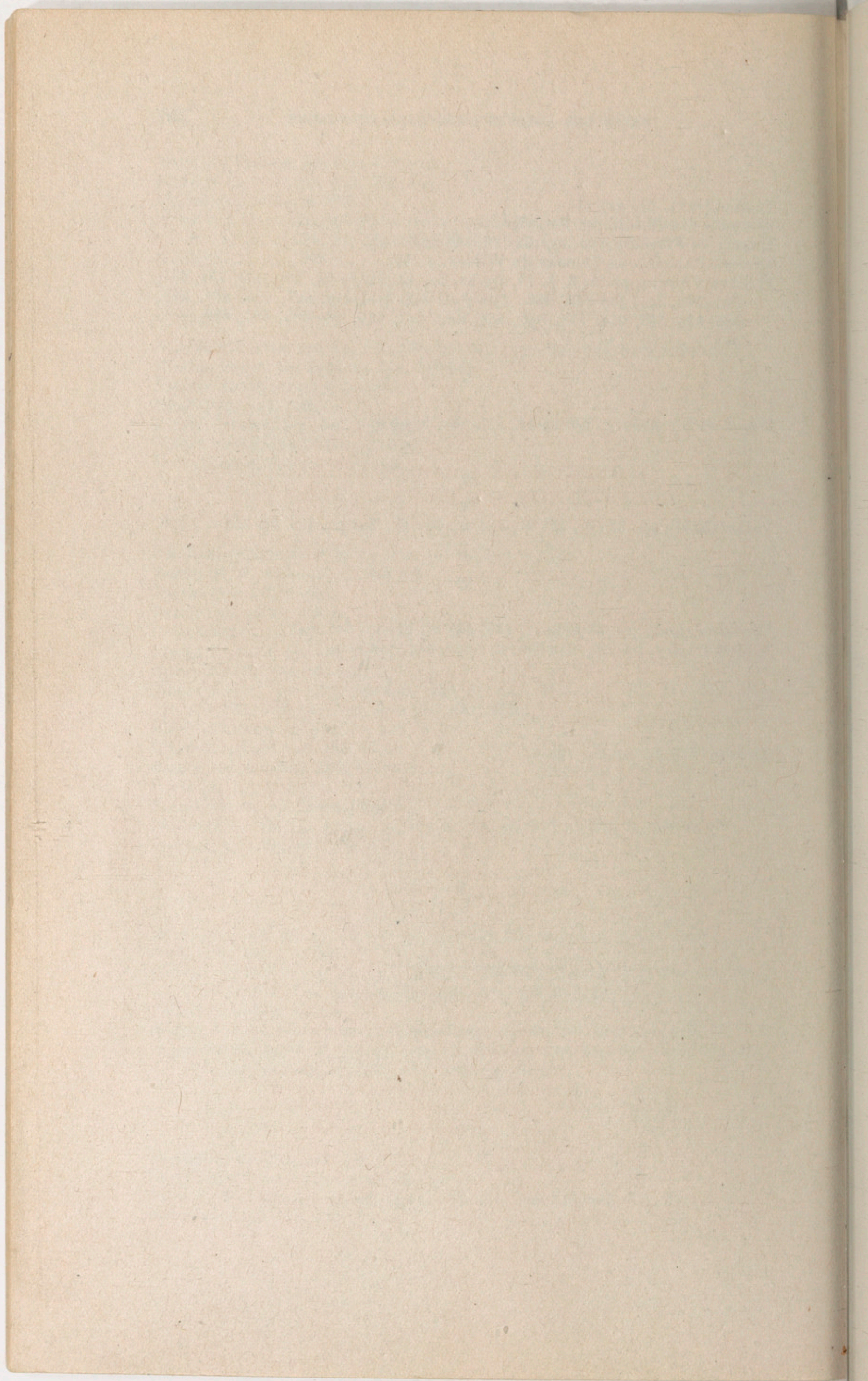


TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME PARTIE

LE REFLUX DE L'ARISTOTÉLISME LES CONDAMNATIONS DE 1277

CHAPITRE PREMIER

LA RÉACTION DE LA SCOLASTIQUE LATINE

	Pages
I. — Le traité <i>De erroribus philosophorum</i>	3
II. — <i>Les quinze problèmes</i> d'Albert le Grand et les condamnations de 1270.	13
III. — Les articles condamnés à Paris en 1277	20
IV. — Les condamnations relatives aux moteurs des cieux. Opinions d'Ulrich de Strasbourg, de Bernard de Trille, d'Hervé Nédélec, de Godefroid de Fontaines, de Thierry de Freyberg, de Dante Alighieri	29
A. Les moteurs célestes sont-ils des anges ? L'enseignement d'Ulrich de Strasbourg	30
B. L'opinion de Bernard de Trille et d'Hervé Nédélec.	43
C. L'opinion de Godefroid de Fontaines	52
D. L'opinion de Thierry de Freyberg	50
E. L'opinion de Dante Alighieri	51
V. — Les condamnations qui visent le mouvement des cieux et l'unicité du monde	59
VI. — Les condamnations de Paris et d'Oxford et les doctrines de Saint Thomas d'Aquin	66
VII. — L'accueil fait aux condamnations de Paris et d'Oxford	69
I. Les adversaires : Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, les Dominicains.	69
VIII. — L'accueil fait aux condamnations de Paris et d'Oxford	80
II. Les partisans : Les Franciscains, Raymond Lull	80
IX. — La tradition d'Avicébron chez les Franciscains. Saint-Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lull	100
A. Saint-Bonaventure	101
B. Roger Bacon	106
C. La <i>Summa Philosophiæ</i> attribuée à Robert Grosse Teste.	112
D. Raymond Lull	119

CHAPITRE II

HENRI DE GAND

I. — Henri de Gand	123
A. La liberté de Dieu et la non-éternité du monde	124
B. Dieu et les mouvements célestes	129
C. L'essence et l'existence	133
D. Le principe d'individuation	147
E. L'uniformité de la matière première et la matière angé- lique	155
F. L'actualité de la matière première	158
G. L'unité de la forme substantielle	163

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE PROCLUS ET LES DOMINICAINS ALLEMANDS

I. — Ulrich de Strasbourg	174
II. — Thierry de Freiberg	181
A. — L'essence et l'existence	181
B. — L'influence directe de Proclus	187
C. — Les intelligences qui meuvent les cieux	188
D. — L'intelligence active	199
III. — Maître Eckehart	206
IV. — Eckehart le Jeune	219
V. — Jean Ruysbroec	223
VI. — Jean Tauler	226

CHAPITRE IV

D'HENRI DE GAND A DUNS SCOT

I. — Richard de Middleton	239
II. — Godefroid de Fontaines	252
A. L'éternité du monde	253
B. L'essence et l'existence	255
C. La matière des anges et la matière du ciel	261
D. La matière première	264
E. L'unité de la forme substantielle	266
III. — Le Compendium studii Theologiæ de Roger Bacon	269
IV. — Gilles de Rome	272
A. La pluralité des formes substantielles	277
B. L'éternité du monde	282
C. L'essence et l'existence	297
D. La matière angélique	309
E. La matière céleste	311
F. La non-actualité de la matière première	321
V. — Hervé Nedélec	327

	Pages
VI. — Guillaume Varron	349
A. L'éternité du monde.	350
B. La matière angélique et la matière céleste	352
C. L'actualité de la matière première	354

CHAPITRE V

DUNS SCOT ET LE SCOTISME

I. — Jean de Duns Scot	359
II. — L'Ecole Scotiste, d'après les Questions sur la Physique de Jean le Chanoine	386
III. — Pierre Auriol	390
IV. — Le Scotisme. Antonio d'Andrès	423
V. — Le Scotisme (<i>suite</i>). Jean de Bassols.	438

CHAPITRE VI

L'ESSENTIALISME

I. — François de Meyronnes	451
II. — Nicolas Bonet	474

CHAPITRE VII

LES DEUX VÉRITÉS : RAYMOND LULL ET JEAN DE JANDUN

Préambule	511
I. — Raymond Lull	512
A. — La méthode <i>a priori</i> en Métaphysique et en Théologie	512
B. — Le Grand Art	515
C. — Les <i>Douze principes de la Philosophie</i>	518
D. — La forme, la matière et le mouvement universels.	519
E. — Les quiddités	523
F. — Les quatre éléments	526
G. — Les rapports de la raison et de la foi.	531
II. — La Faculté des Arts au début du XIV ^e siècle	534
III. — La Doctrine de Jean de Jandun	543
A. — Jean de Jandun et l'autorité du Péripatétisme	543
B. — L'essence et l'existence	545
C. — Les formalités	548
D. — L'individuation et la pluralité des formes substantielles.	549
E. — La matière des cieux.	558
F. — L'unité de l'intelligence humaine	558
G. — Les rapports du Dogme et de la Philosophie. La force infinie de Dieu	560

	Pages
H. — La création du Monde	564
I. — La liberté	566
J. — La perpétuité du Monde	569
K. — La spiritualité et l'immortalité de l'âme	569
L. — Théologiens et Artistes	572

CHAPITRE VIII

GUILLAUME D'OCKAM ET L'OCCAMISME

I. — Guillaume d'Ockam. De la date de quelques-uns de ses ouvrages	577
II. — Ockam et le problème des universaux	580
III. — Ockam et la distinction entre l'essence et l'existence	588
IV. — La lutte d'Ockam contre les excès des Scotistes	592
V. — Ockam et l'incertitude de la Métaphysique	596
VI. — La Physique d'Ockam	602
VII. — La matière et la forme	605
VIII. — La matière première des êtres sublunaires et des cieux	610
IX. — La méthode de la physique	614
X. — Un disciple anonyme d'Ockam	619
A. — Diverses thèses occamistes	624
B. — Le morcellement de la Science	628
C. — La théorie occamiste de la connaissance	634
XI. — La théorie de la connaissance selon Nicolas Bonet	645
XII. — Nicolas d'Autrecourt	655

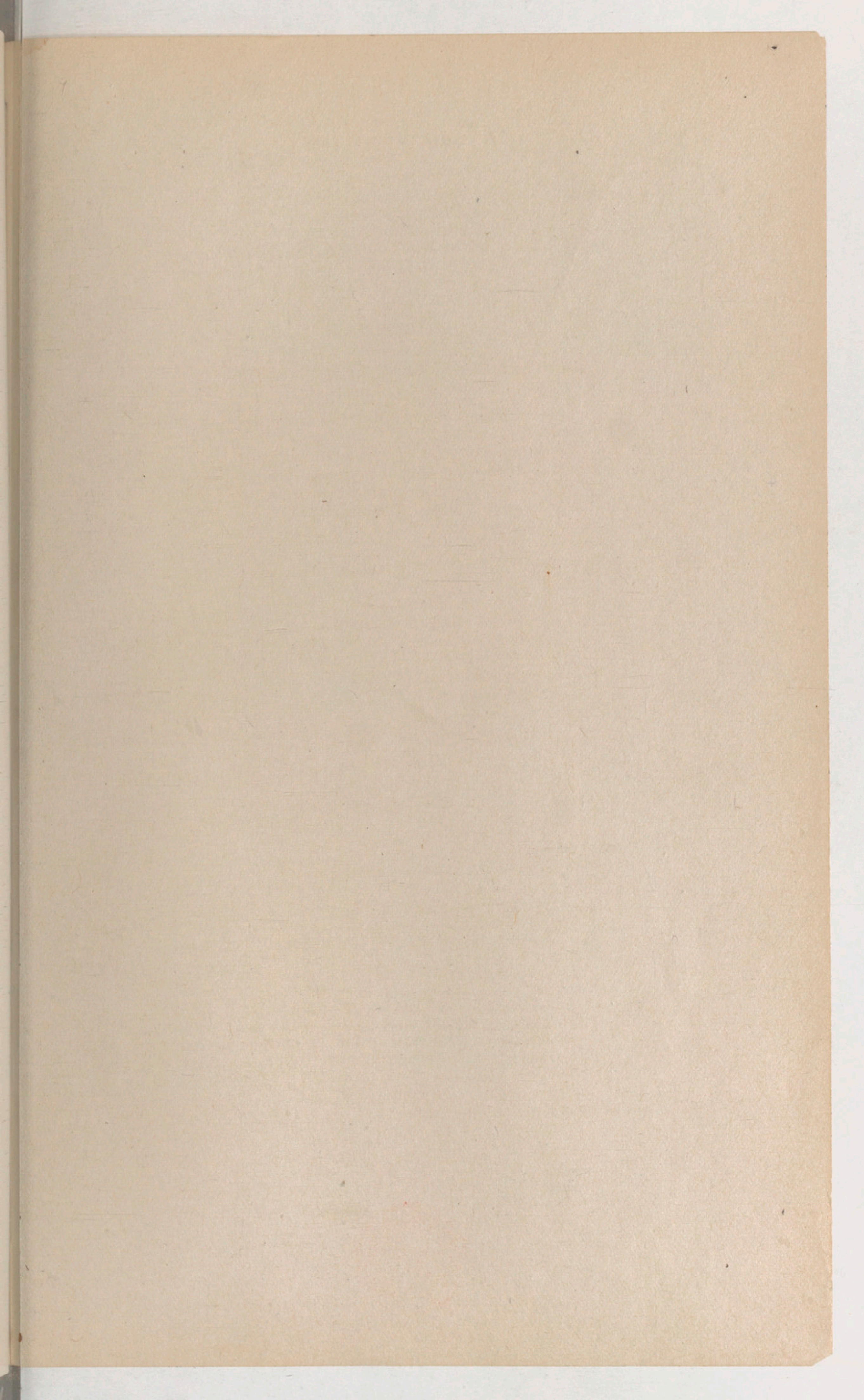
CHAPITRE IX

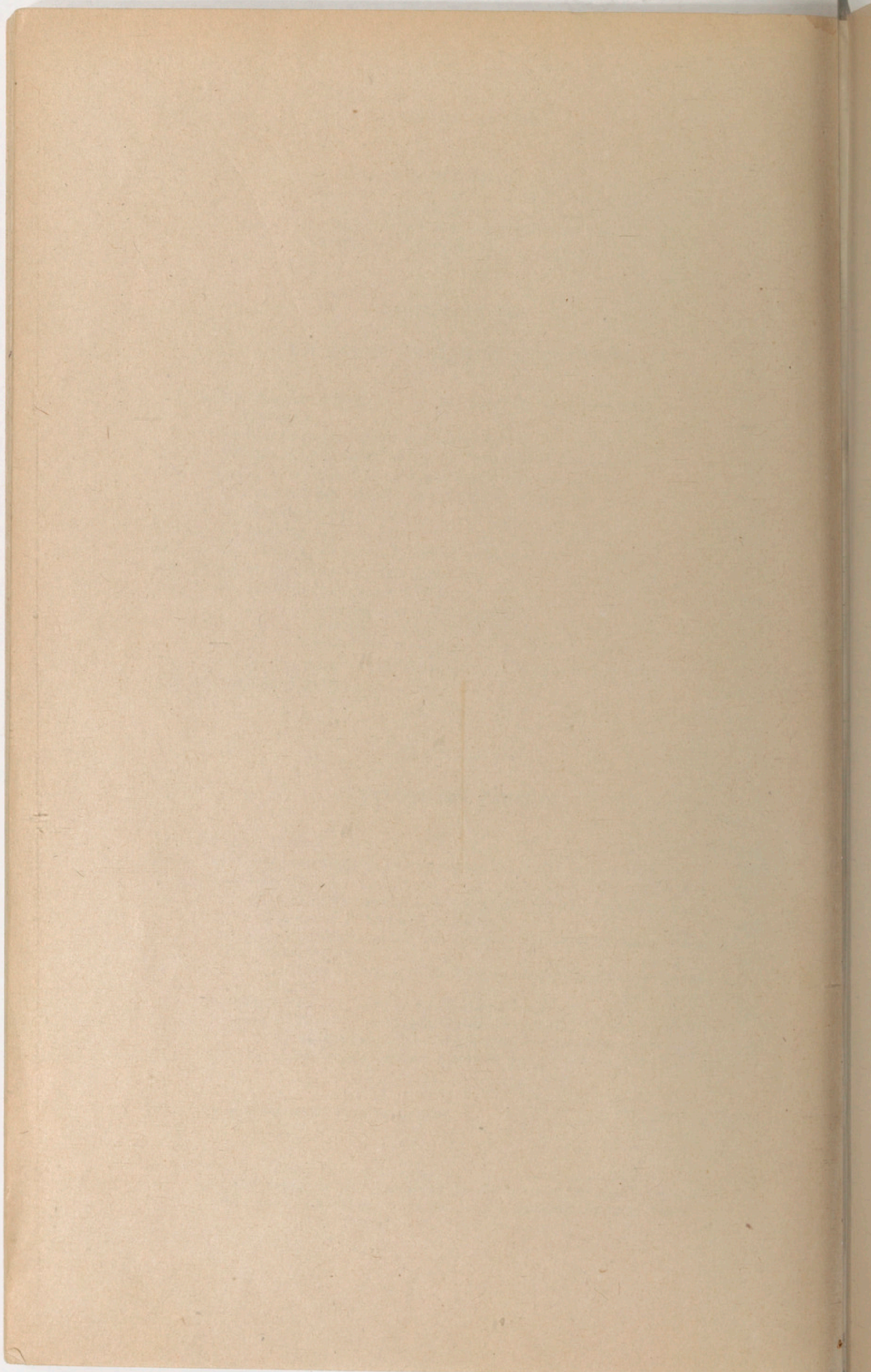
L'ÉCLECTISME PARISIEN

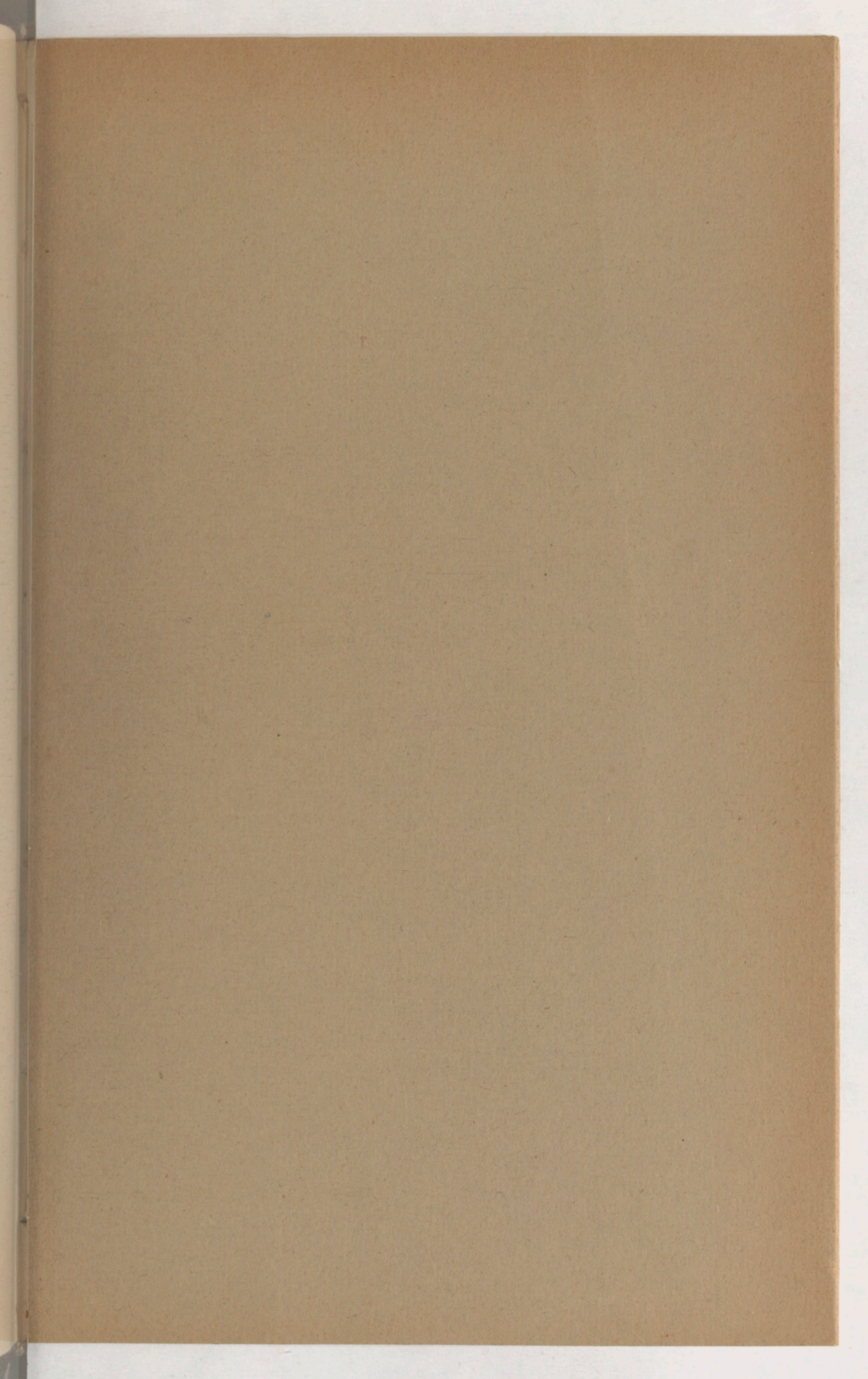
I. — Walter Burley	671
II. — Les condamnations de l'Occamisme	687
III. — Jean Buridan	697
A. — Chaque science et, en particulier la Physique tient son unité d'un sujet principal	698
B. — La dépendance des diverses sciences à l'égard de la Métaphysique	702
C. — Jean Buridan et la théorie occamiste de la connaissance	708
D. — La méthode inductive en Physique	715
E. — Théories métaphysiques diverses de Jean Buridan : Les universaux, l'individuation, l'essence et l'existence	718
F. — Les rapports du Dogme et de la Philosophie	723

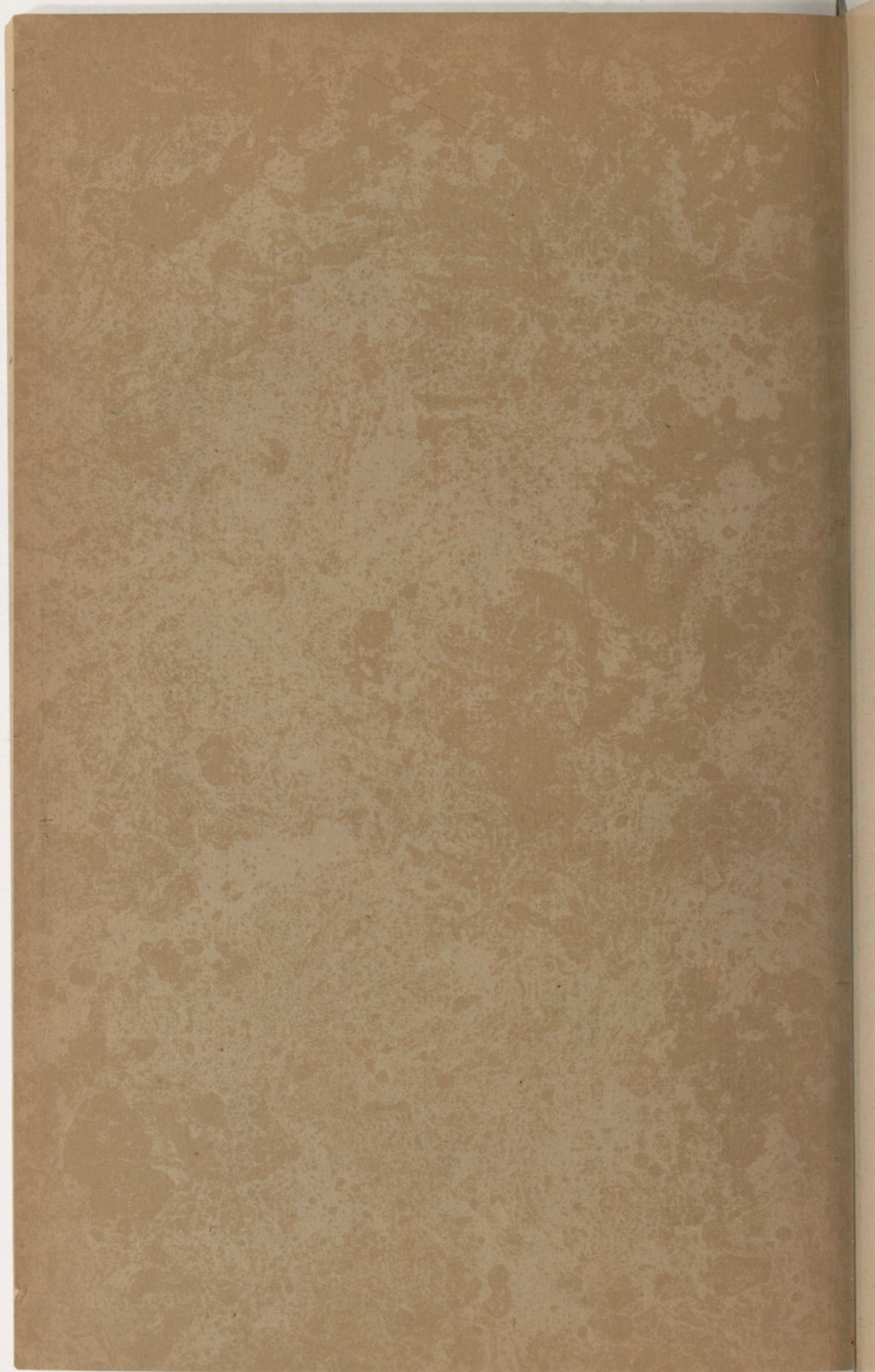
TABLE DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME	731
--	-----

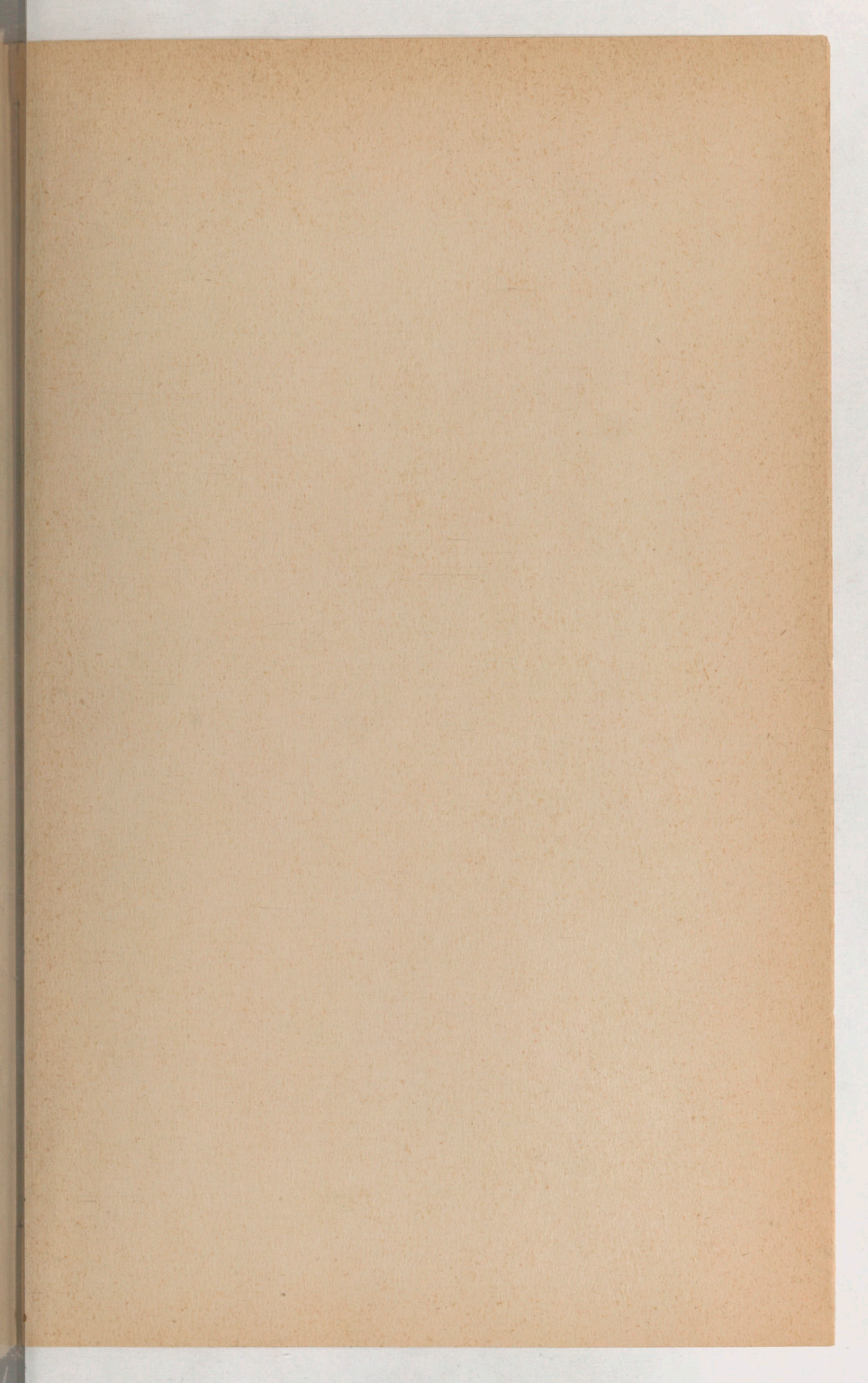


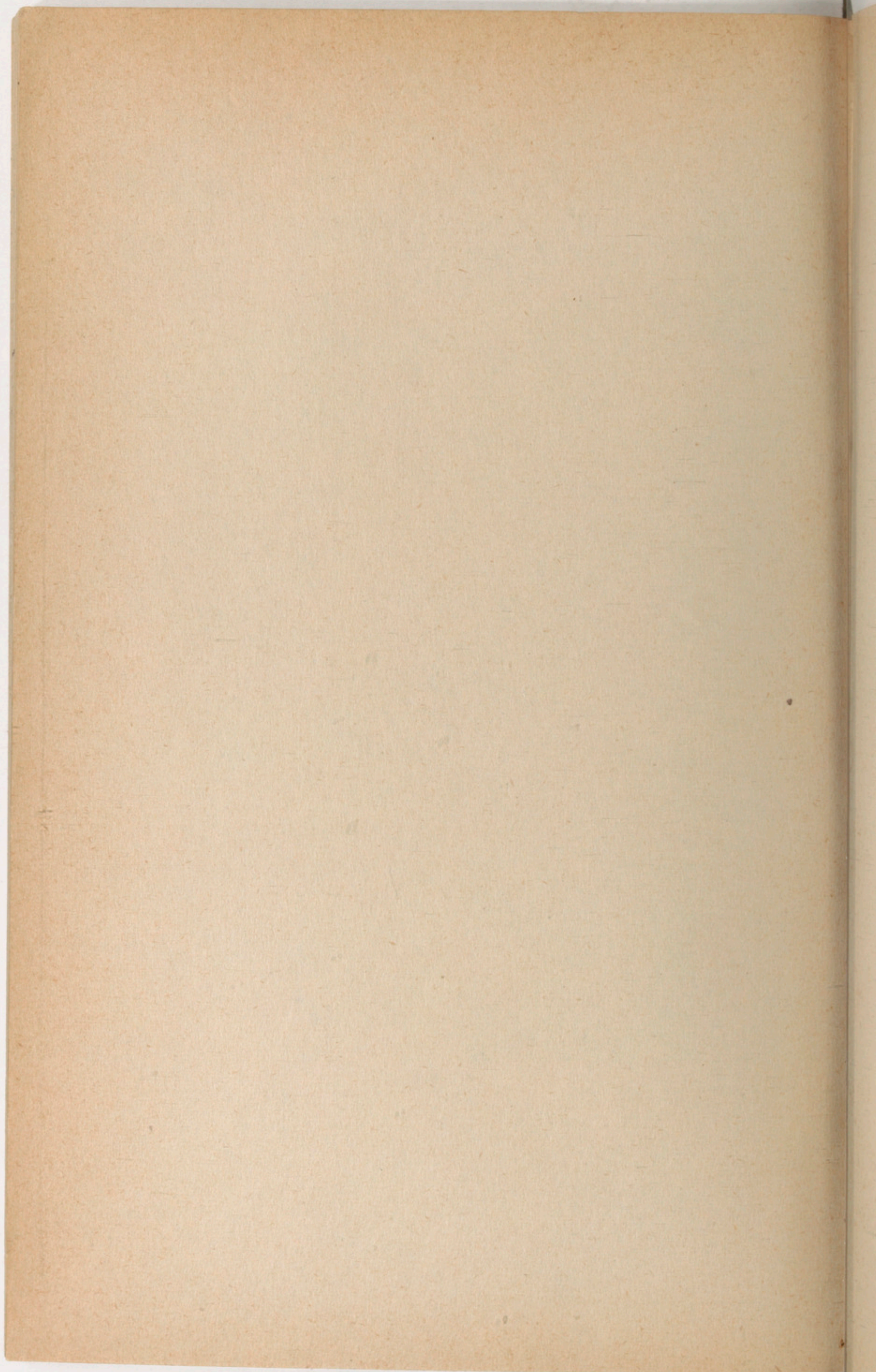


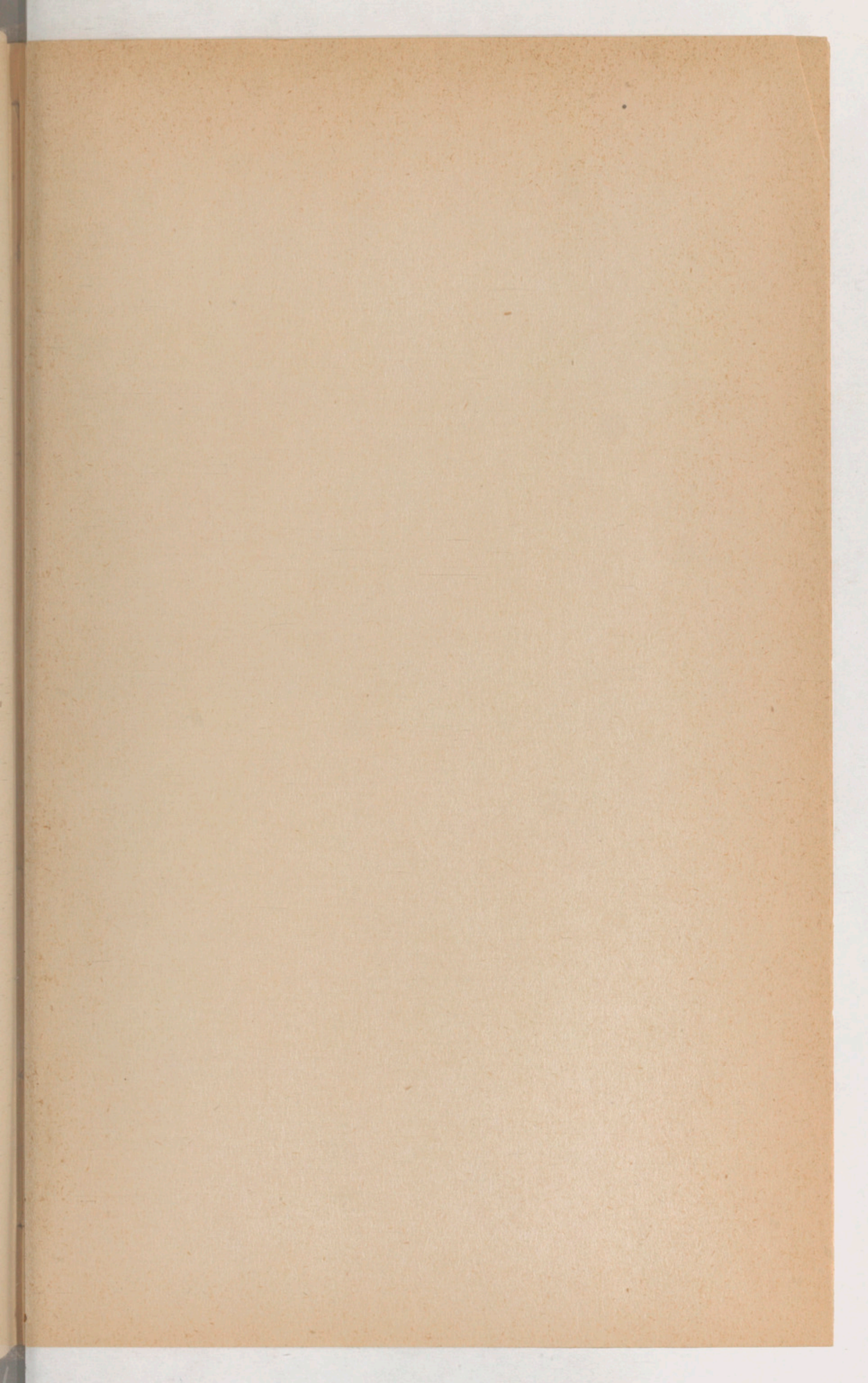


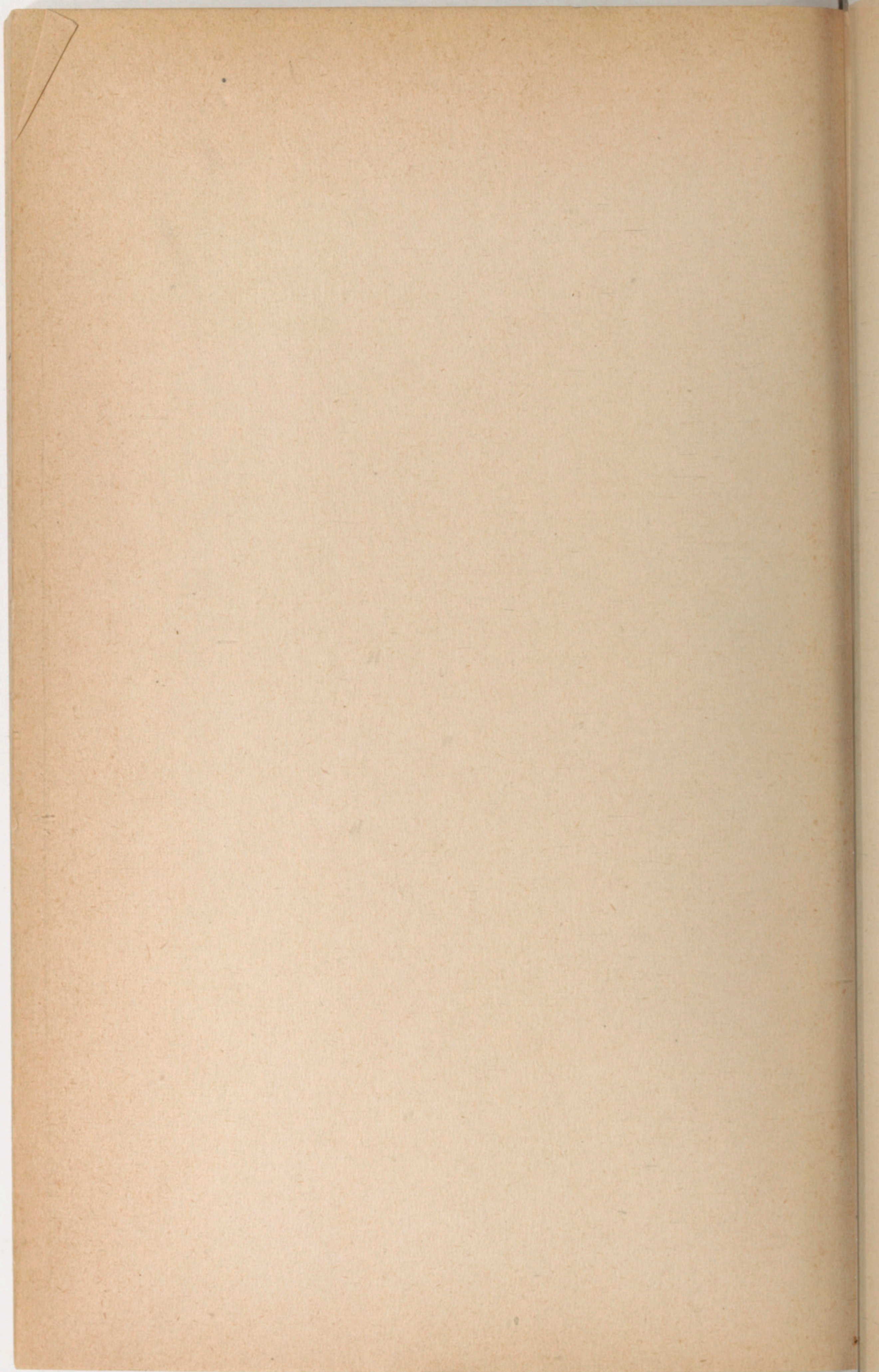


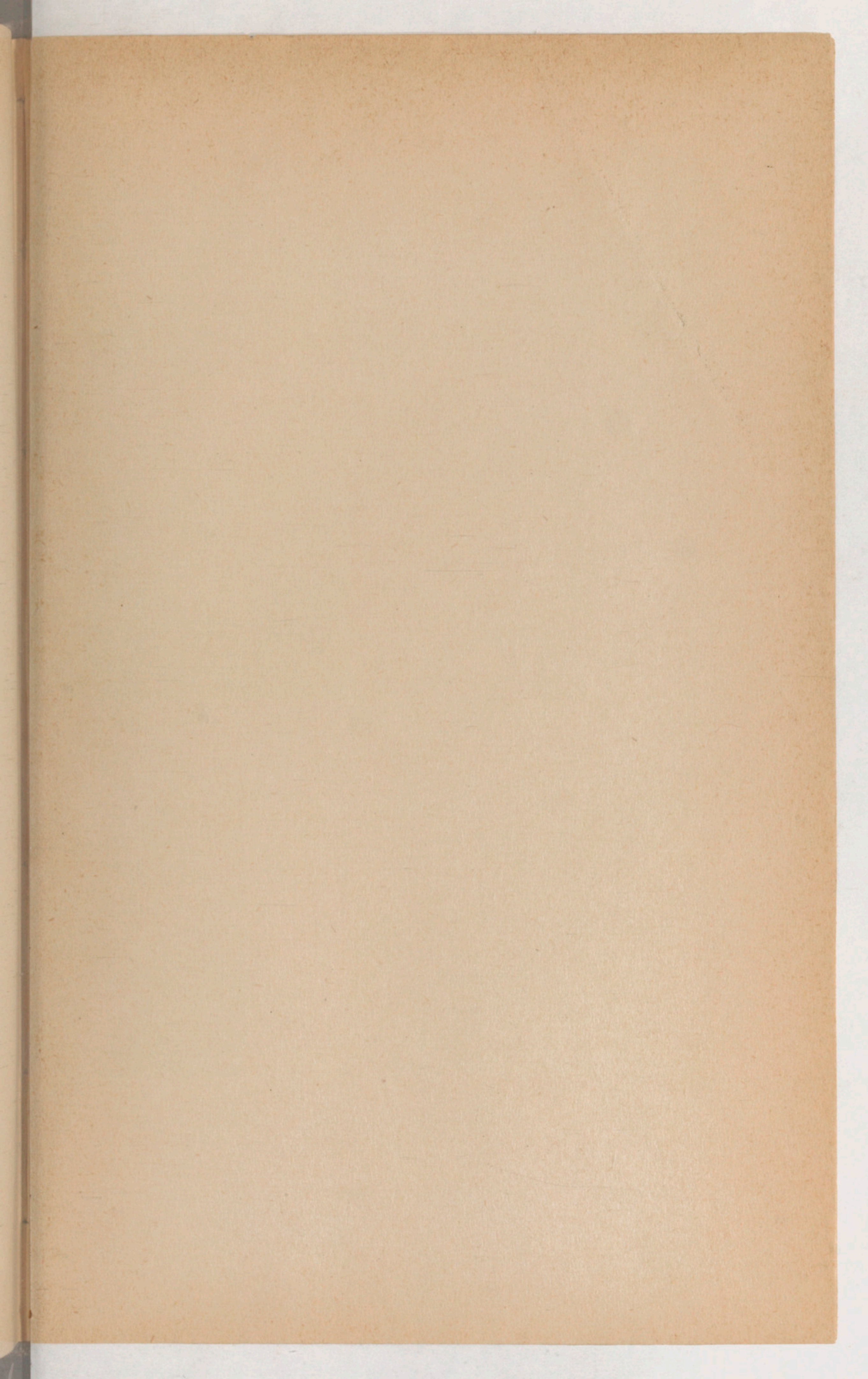


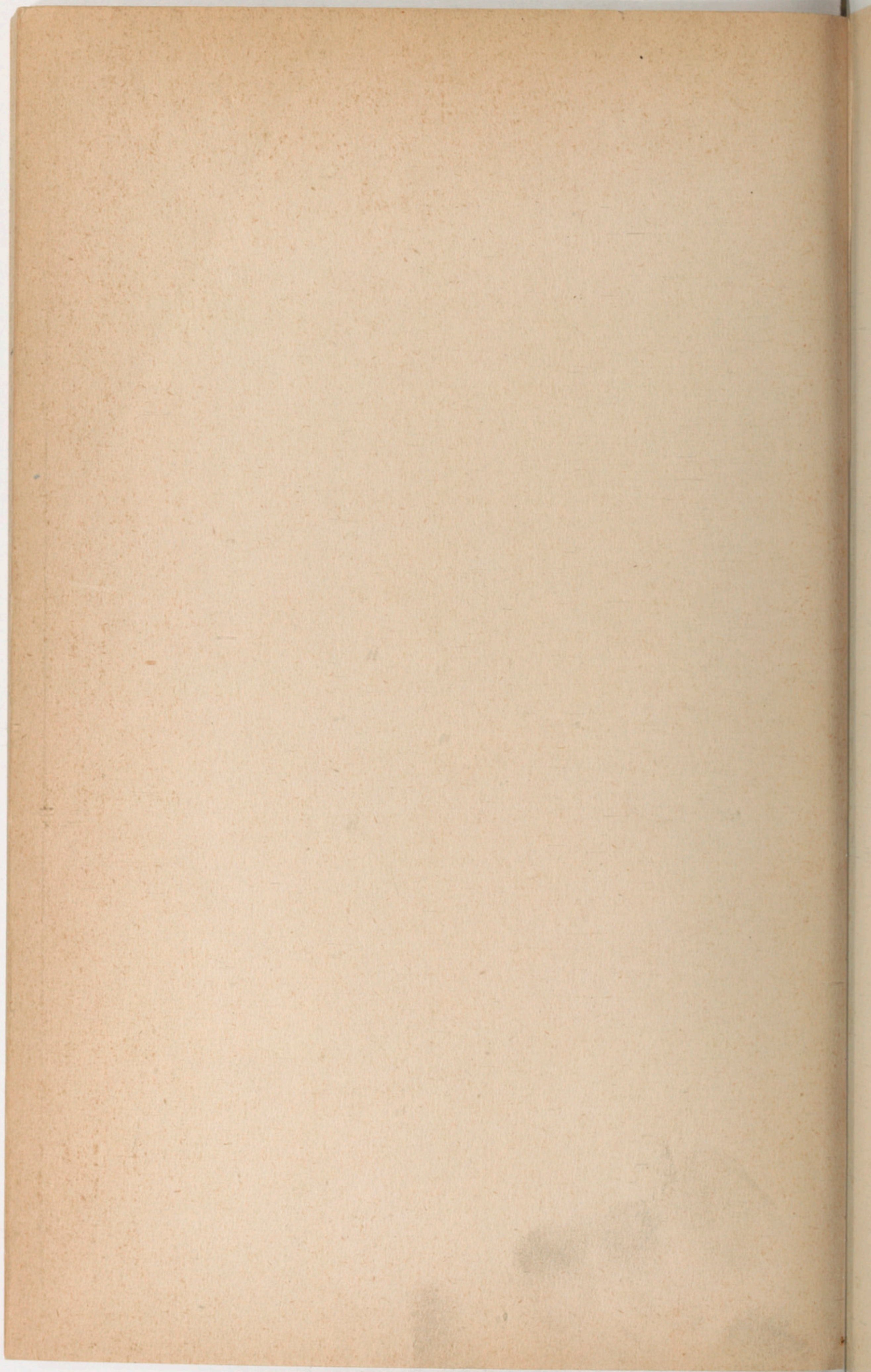


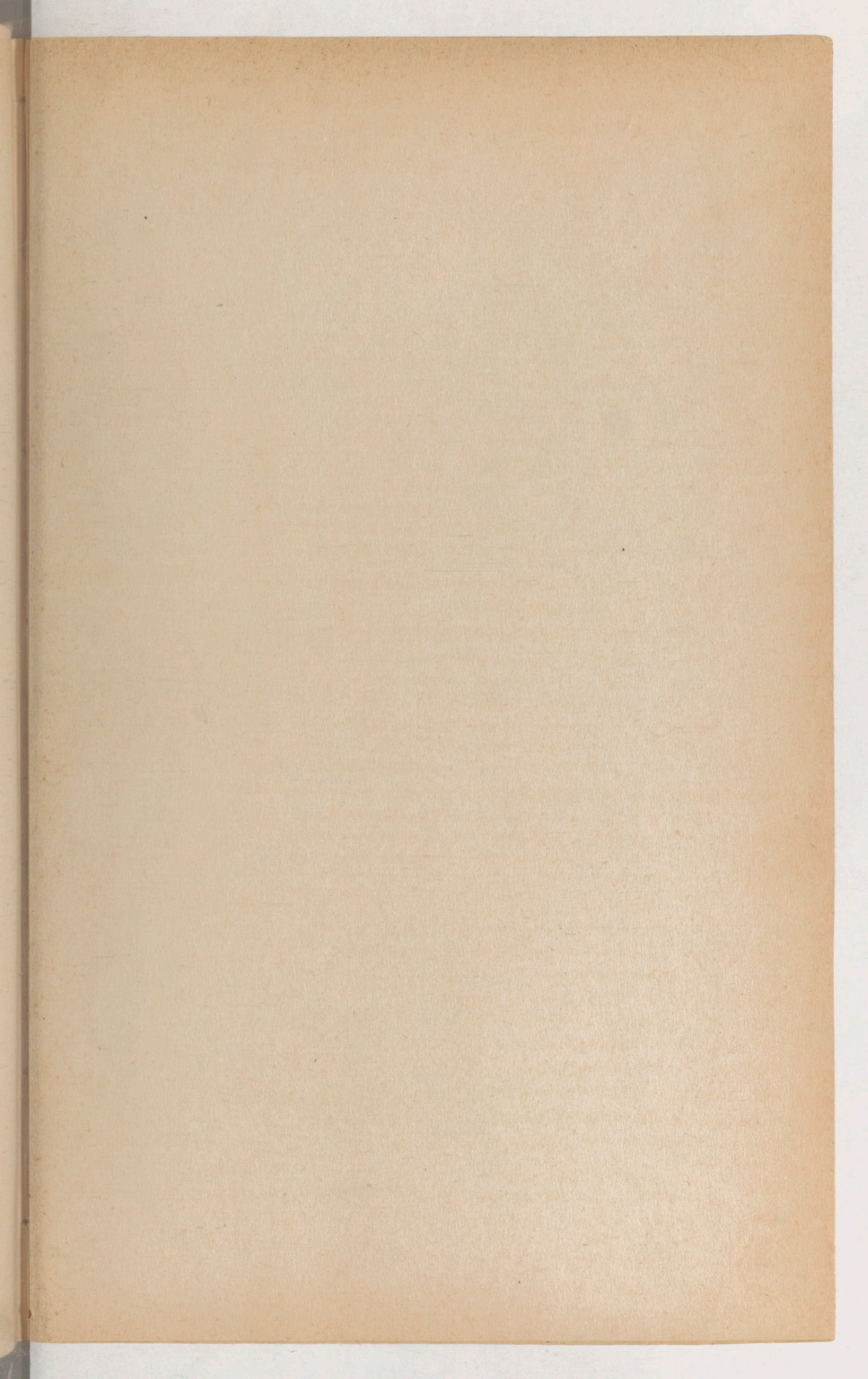


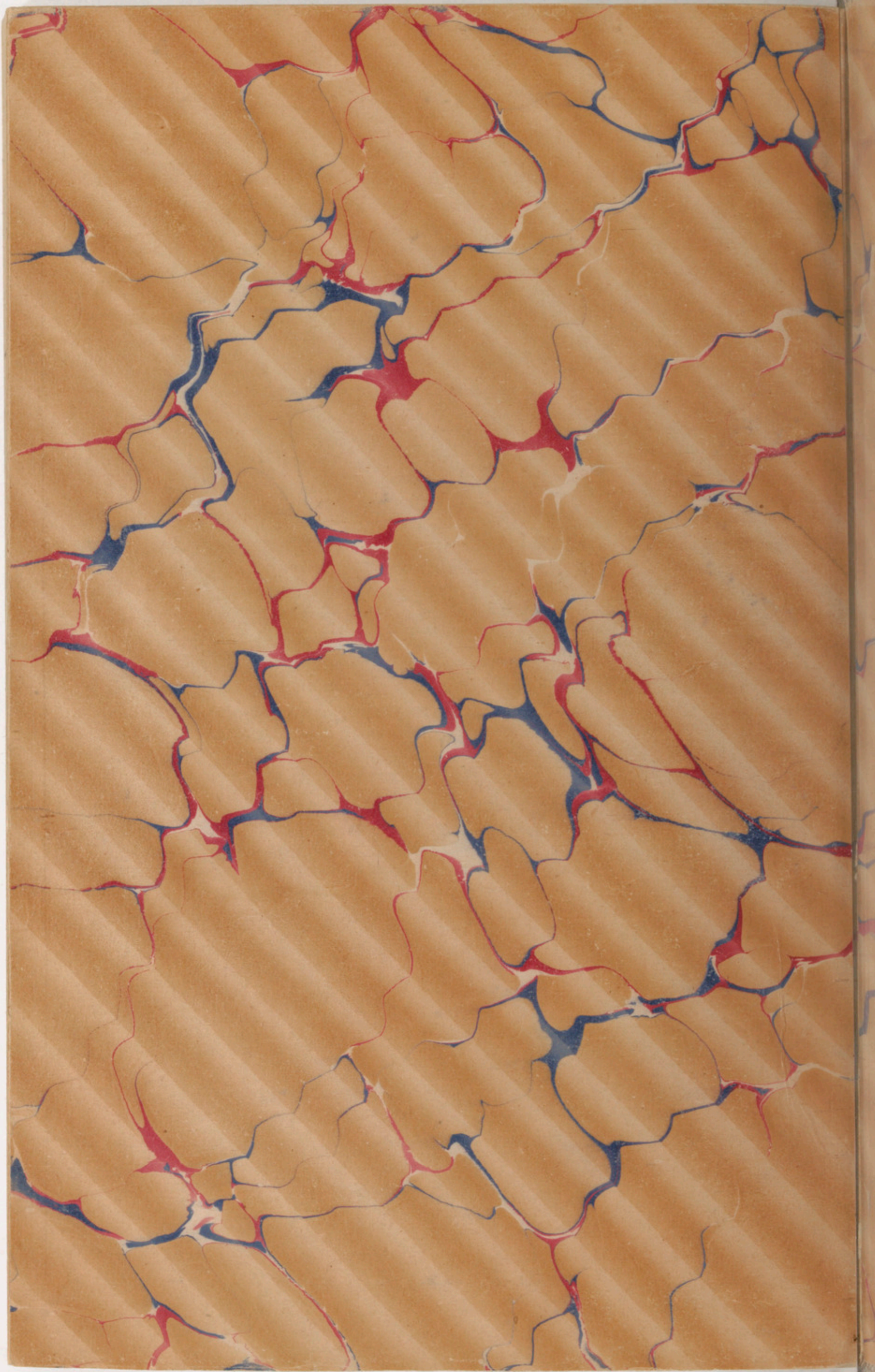


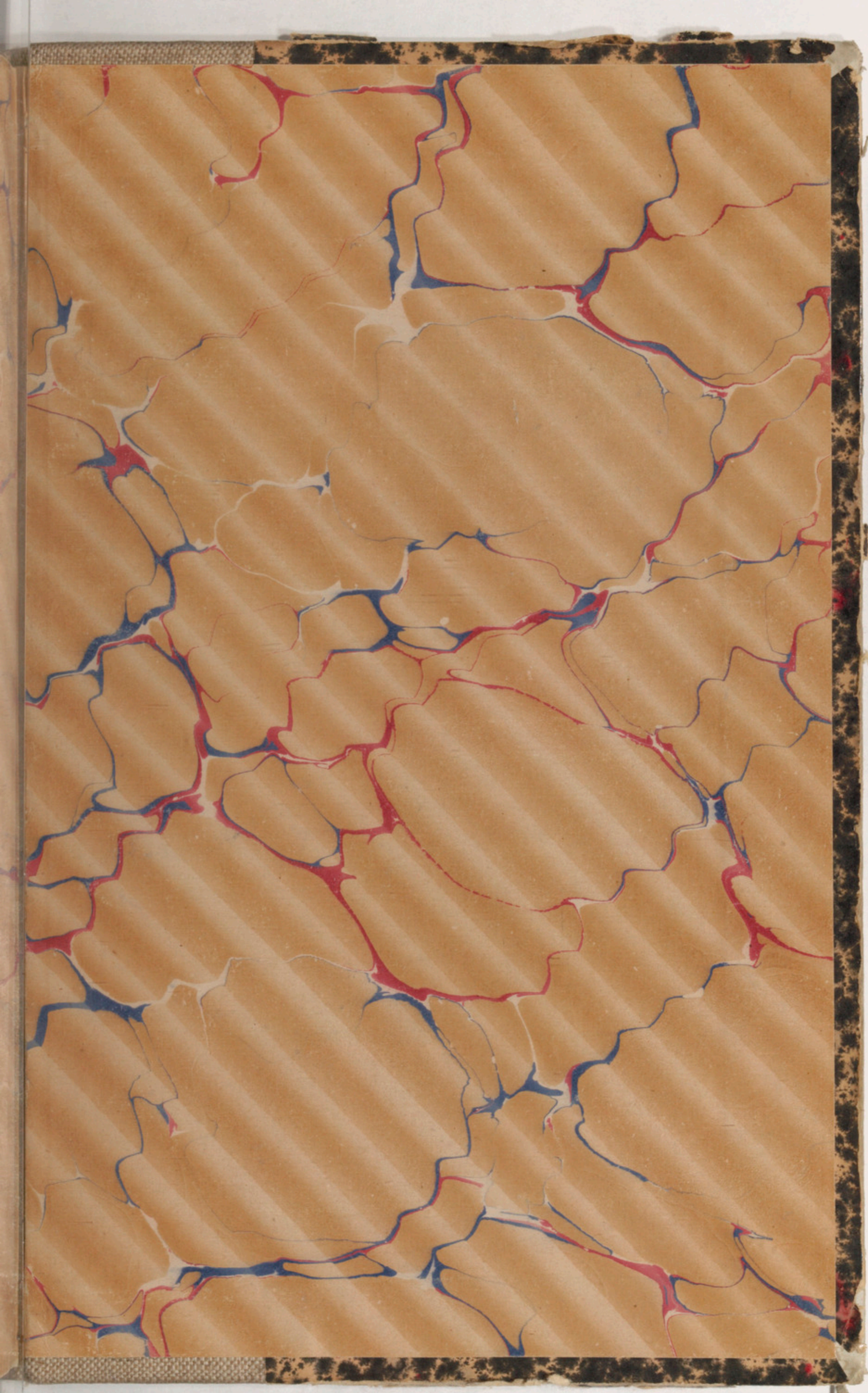












BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE



3 7531 00366500 8