

◆ table des matières

DOSSIER

PANACCIO, OCKHAM ET LA PHILOSOPHIE

*Numéro thématique dirigé par
Claude Lafleur*

CLAUDE LAFLEUR	Présentation. Du nominalisme d'Ockham à l'histoire de la philosophie selon Claude Panaccio	143
CLAUDE LAFLEUR	Un défi préalable : l'intelligence des textes	149
MARTIN PICKAVÉ	In Defence of Anachronism	169
CLAUDE PANACCIO	L'histoire de la philosophie et le discours indirect	179
CLAUDE PANACCIO	Le nominalisme d'Ockham	185
CLAUDE LAFLEUR, JOANNE CARRIER	Ockham : logique et universaux isagogiques. Édition orthographique et traduction française de <i>Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logice Prohemium (Proème de l'Exposé sur les livres de l'art de la logique)</i> et <i>Expositio in Prohemium libri Porphyrii De predicabilibus (Exposé sur le Proème du livre de Porphyre Des prédicables)</i>	197
CLAUDE PANACCIO	Note sur le Commentaire d'Ockham au <i>Traité des prédicables</i> de Porphyre	225
CLAUDE LAFLEUR, JOANNE CARRIER	Ockham : mots, concepts et réalités. Édition orthographique et traduction française de <i>Guillelmi de Ockham Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis (Exposé sur le Proème du livre De l'interprétation d'Aristote)</i>	229
CLAUDE PANACCIO	Note sur le Commentaire d'Ockham au <i>Traité de l'interprétation d'Aristote</i>	273

CLAUDE LAFLEUR, JOANNE CARRIER	Ockham : la nature du concept. Édition orthographique et traduction française de <i>Guillelmi de Ockham Questiones in libros Phisicorum Aristotelis, 1-7 (Questions sur les livres Des physiques d'Aristote, 1-7)</i>	281
CLAUDE PANACCIO	Note sur le statut des concepts dans les Questions d'Ockham sur la <i>Physique</i> d'Aristote	307

Recensions **311**

P.-M.F. CHANGO, *L'Ecclésiaste à la confluence du judaïsme et de l'hellénisme. Deux siècles d'histoire des études comparées du Qohélet et des vestiges littéraires et philosophiques grecs* (A. Machia Machia), **311**. — S. DOANE, *Sortir la Bible du placard. La sexualité de la Genèse à l'Apocalypse* (M. Scrive), **312**. — X. DUFOUR, dir., *Les grandes religions. Regards historique et chrétien* (F. Pasche Guignard), **313**. — M. LEMAY, *Le développement spirituel de l'enfant. Repères pour un accompagnement laïque* (E. Champagne), **316**. — S. LI, dir., *Mozi* (R. Van Daele), **318**. — S. WEEKS, *Ecclesiastes 1-5 : A Critical and Exegetical Commentary. Vol. 1* (A. Machia Machia), **320**.

Ouvrages reçus à la rédaction **323**

PRÉSENTATION

DU NOMINALISME D'OCKHAM À L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE SELON CLAUDE PANACCIO

Claude Lafleur

Faculté de philosophie
et Institut d'études anciennes et médiévales
Université Laval, Québec

La pertinence philosophique caractérise l'ensemble du cheminement intellectuel de Claude Panaccio.

Le statut de Claude Panaccio comme interprète phare, sur le plan proprement philosophique, de l'œuvre du franciscain anglais Guillaume d'Ockham, *alias* le célèbre « Vénérable incepteur » (en théologie) au XIV^e siècle, est internationalement attesté par la référence obligée qu'il est devenu depuis longtemps en regard de la pensée ockhamienne, particulièrement en théories de la connaissance et de l'esprit, ainsi qu'en sémantique (incluant la logique) et en épistémologie — une « autorité » (*auctoritas*) que font fortement résonner les nombreuses contributions contenues dans un magnifique volume récemment publié en l'honneur du Professeur Panaccio¹.

Il faut savoir que — préparés, accompagnés et complétés par de nombreux articles — quatre livres de Claude Panaccio jalonnent principalement son approche à la fois originale, stratégique et méthodique de l'œuvre d'Ockham.

En 1991, coup d'envoi monographique longuement réfléchi et percutant à l'extrême, le livre *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*² a tout à la fois illustré et établi une nouvelle méthode en philosophie — le « reconstructionnisme » — et, sur cette base précise, engagé un fructueux dialogue entre, d'une part, les doctrines médiévales d'Ockham (premièrement sur le langage mental, deuxièmement sur la signification et la vérité, troisièmement sur la sémantique des prédicats généraux) et, d'autre part, celles, contemporaines et correspondantes, chez trois leaders de la philosophie analy-

1. J. PELLETIER, M. ROQUES, dir., *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Cham, Springer (coll. « Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action », 5), 2017.

2. C. PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Vrin, 1992, 288 p. Au sujet de ce livre, voir la section des « Études critiques », publiée dans *Philosophiques*, 21, 2 (1994), p. 563-605.

tique : Jerry Fodor (aussi psychologue cognitiviste), Donald Davidson et Nelson Goodman.

En 1999, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*³ a prouvé que son auteur pouvait fournir une contribution de premier plan à l'histoire des idées dans la longue durée (chez Aristote, les Stoïciens, Philon, Plutarque, Porphyre, Plotin, la Gnose, Augustin, Boèce, Ammonius, Damascène, Anselme, etc.), tout en démontrant que le Vénéral incepteur se démarquait de cette tradition par sa façon — absolument résolue et systématique — de prendre au sérieux la théorie d'un véritable langage naturel (donc universel) de la pensée, justiciable alors d'une analyse logico-syntaxique analogue à celle dynamiquement appliquée, depuis le XII^e siècle par les scolastiques occidentaux, à une langue conventionnelle comme le latin.

Mondialement sur la sellette, il restait à Claude Panaccio la tâche de rectifier des erreurs herméneutiques tenaces véhiculées principalement par certains ténors américains de l'interprétation de la philosophie ockhamiste. D'où, en 2004, le magnifique *Ockham on Concepts*⁴, paru dans la langue utilisée par les principaux lecteurs visés par ses neuf chapitres denses et décapants sur l'intuition, l'abstraction et le langage mental, sur les actes intellectuels et leur combinaison, sur les concepts comme signes, sur les termes connotatifs dans le langage mental, sur le rôle des définitions nominales, sur la connaissance et la connotation, sur les concepts comme similitudes, sur les concepts logiques et sur la signification des mots ; un livre mature et bien ciblé, qui a rempli sa fonction.

Dans cette foulée, le monde francophone a eu droit, en 2011, au synthétique *Qu'est-ce qu'un concept ?*⁵, abordant clairement la question des « unités de la pensée », de la « réalité des concepts », de la « catégorisation », de la « représentation », des « concepts lexicaux » et des « concepts naturels », le tout complété par des traductions commentées de textes clés de Guillaume d'Ockham et de Jerry Fodor sur la conceptualisation (d'où il ressort, comme l'annonçait *Les mots, les concepts et les choses*, que la psychologie cognitive de Fodor pourrait éviter les impasses qu'elle identifie en s'inspirant des développements théoriques bien compris d'Ockham sur le mentalais).

Depuis plus de vingt-cinq ans, Claude Panaccio (continuiste « reconstructionniste ») a aussi mené, souvent en dialogue avec Alain de Libera (« holiste » discontinuiste), une réflexion critique et féconde sur la méthode en histoire de la philosophie⁶. En 1994, le chapitre « De la reconstruction en histoire de la philosophie » d'un

3. C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1999, 345 p. ; *Mental Language. From Plato to William of Ockham*, trad. du français par J.P. Hochschild et M.K. Ziebart, New York, Fordham University Press, 2017, XIII-285 p. — Voir, dans cette revue, les actes de la table ronde sur ce livre : C. LAFLEUR, dir., « Le discours intérieur », *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (2001), p. 207-276. L'ouvrage de Claude Panaccio a donné lieu à une « Disputatio » dans la revue *Philosophiques*, 32, 2 (2005), p. 423-457.

4. C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate, 2004, XII-197 p.

5. ID., *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2011, 128 p.

6. Une comparaison des approches respectives d'Alain de Libera et de Claude Panaccio se trouve dans C. LAFLEUR, « Questions de style et de méthode. Claude Panaccio et l'histoire d'un thème philosophico-

ouvrage collectif⁷ campait la méthode « panacciste » et lançait la discussion toujours en cours, en 2019, dans le livre *Récit et reconstruction*⁸, où l’auteur, signant ainsi une réelle contribution philosophique, présente de manière plus détaillée, plus frappante et plus éclairante que jamais son analyse nominaliste de ce qu’implique fondamentalement le fait d’écrire, de manière davantage historique ou doctrinale, l’histoire de la philosophie — le tout en cinq chapitres : « La philosophie dans l’histoire », « Le travail historique en philosophie », « Référence et continuité », « La portée philosophique des récits historiques », « Les reconstructions doctrinales ».

De telles réalisations — en plus d’autres travaux en philosophie analytique et d’une constante implication sociale dans le monde académique depuis les années 1970 — ont valu à Claude Panaccio de se voir décerner, le samedi 16 juin 2018, un doctorat honorifique de l’Université Laval. Cette cérémonie a été précédée, le vendredi 15 juin, d’une journée d’activités scientifiques — table ronde et conférence — dont les versions remaniées des contributions orales sont ici offertes sous forme d’articles.

À la table ronde « Vérité et méthode en histoire de la philosophie » d’alors correspondent maintenant trois éléments du présent dossier thématique. Le premier élément, « Un défi préalable : l’intelligence des textes », est une réflexion qui insiste sur le point de départ incontournable — selon Claude Panaccio lui-même — de toute entreprise d’interprétation des textes du passé. Mais, pour les textes anciens et médiévaux du moins, une telle entreprise semble se heurter à la difficulté extrême de saisir leur sens véritable. Deux saisies inadéquates de textes célèbres relatifs au problème médiéval des universaux par des interprètes renommés sont données en guise d’exemple. S’il n’est pas possible de faire du vrai avec du faux et qu’une présentation juste de l’histoire de la philosophie requiert une véritable compréhension des pages clés, censément nombreuses et variées, sur lesquelles elle s’appuie, on doit admettre qu’il y a là un défi aussi véritable qu’élémentaire, car presque chaque texte pour être saisi avec acribie exige une familiarité qui ne s’acquiert qu’au prix d’une fréquentation longue et assidue, en plus de dynamique — la capacité d’une seule personne à en connaître correctement un grand nombre s’en trouvant de la sorte évidemment très limitée. Le second élément, intitulé « In Defense of Anachronism », en est un dans lequel Martin Pickavé — tout en s’inquiétant lui aussi des capacités quasi surhumaines que semble demander une parfaite maîtrise de la pratique de l’histoire de la philosophie et tout en renvoyant, par ailleurs, dos à dos comme également insensées tant l’approche purement historique que celle entièrement anhistorique de la disci-

théologique de l’Antiquité à la fin du Moyen Âge », *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (2001), p. 213-223. Pour les textes de Claude Panaccio dialoguant avec Alain de Libera, voir, p. 218, la bibliographie du livre *Récit et reconstruction*, cité ci-dessous.

7. C. PANACCIO, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », dans G. BOSS, dir., *La philosophie et son histoire*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 173-195 (discussion sur ce texte par divers intervenants : p. 293-312).

8. C. PANACCIO, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin (coll. « Analyse et philosophie »), 2019. Ouvrage qui vient de donner lieu à une « Disputatio » dans la revue *Philosophiques*, 46, 2 (2019), p. 375-430.

plaine — entend valoriser l'utilisation de la boîte à outils conceptuels offerte par la philosophie actuelle, particulièrement analytique, pour mieux parvenir à faire ressortir l'intelligibilité intrinsèque et l'intérêt réel des œuvres philosophiques du passé (bref, pourquoi se priver de ce qui à la fois nous intéresse aujourd'hui en philosophie et permet de mieux comprendre ce qui s'y passait autrefois). Dans le troisième élément, ayant pour titre « L'histoire de la philosophie et le discours indirect », Claude Panaccio examine méticuleusement comment ce qu'il appelle « l'équivalence sémantique » est une condition nécessaire du travail en histoire de la philosophie en identifiant ici cette adéquation de sens à celle du discours indirect que pratique, *nolens volens*, toute personne écrivant sur l'histoire de la discipline. Mais ce discours indirect est susceptible de multiples formulations selon la perspective prioritairement valorisée par chaque historien de la philosophie. Cela signifie que, même si « c'est toujours la fidélité qui prime sur la pertinence » comme on a cru devoir l'opposer à Claude Panaccio⁹, ce dernier soutient en fait que, l'intelligence foncière du texte lui-même demeurant incontournable, la pertinence doit toujours être considérée « selon le contexte et les intérêts de l'historien ».

Quant à la conférence du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale, lui correspond désormais l'article de Claude Panaccio sur « Le nominalisme d'Ockham ». Même si le Vénéral incepteur n'est pas du tout explicite au sujet de son programme nominaliste, Claude Panaccio parvient avec clarté et rigueur à en dégager la teneur à partir de trois thèses (touchant les universaux, les relations et les quantités, qui, en tant que tels, ne sont pas ontologiquement dans le monde naturel, mais seulement sémantiquement dans l'esprit) et de remarques sur la notion de chose (*res*, régie par deux principes fondamentaux, la séparabilité et la fiabilité, qui réduisent l'ontologie aux substances et aux qualités singulières). Ce programme nominaliste reconstruit met en lumière le rôle capital de l'appareil sémantique constitué par la théorie des conditions de vérité, d'une part, et, d'autre part, par celle de la connotation qui ne doivent jamais requérir un engagement ontologique allant au-delà de l'existence des substances et des qualités singulières. Voilà les axes fondamentaux de ce que Claude Panaccio appelle l'« onto-sémantique » d'Ockham et qu'il considère, de manière convaincante, comme « la bonne façon de faire de la métaphysique ».

Afin de compléter ce dossier en donnant un substantiel accès direct à l'œuvre du Vénéral incepteur relative aux éléments cruciaux que sont la logique, les universaux, les mots, les concepts et les choses, trois textes sélectionnés ont, avec Joanne Carrier, été introduits, traduits (en français) et accompagnés d'une nouvelle édition restituant l'allure orthographique du latin médiéval utilisé par Ockham, à savoir : 1. *Proème de l'Exposé sur les livres de l'art de la logique* suivi de *l'Exposé sur le Proème du livre de Porphyre Des prédicables* ; 2. *Exposé sur le Proème du livre De l'interprétation d'Aristote* ; 3. *Questions sur les livres Des physiques d'Aristote*, 1-7. Chacun de ces extraits (dont les deux derniers sont intimement liés) bénéficie d'une note explicative rédigée par Claude Panaccio (1. Note sur le Commentaire d'Ockham

9. H. TAIEB, « "Repenser des pensées" : remarques sur la méthode en histoire de la philosophie », dans J.-B. BRENET, L. CESALLI, dir., *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Paris, Vrin (coll. « Varia »), 2018, p. 319.

PRÉSENTATION

au traité *Des prédicables* de Porphyre ; 2. Note sur le Commentaire d'Ockham au traité *De l'interprétation* d'Aristote ; 3. Notes sur le statut des concepts dans les Questions d'Ockham sur la *Physique* d'Aristote) pour en souligner, particulièrement, l'intérêt doctrinal en lien avec le nominalisme d'Ockham.

Ainsi s'offre à la lecture cette configuration organique amicalement intitulée « Panaccio, Ockham et la philosophie ».

UN DÉFI PRÉALABLE : L'INTELLIGENCE DES TEXTES

Claude Lafleur*

Faculté de philosophie
et Institut d'études anciennes et médiévales
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Cet article entend illustrer, par le cas des deux principaux textes du Haut Moyen Âge relatifs au problème des universaux — l'In « Isagogen » Porphyrii Commentorum Editio secunda de Boèce et la Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium d'Abélard (selon l'ordre chronologique) —, le défi de longue haleine que peut représenter pour un historien de la philosophie médiévale l'atteinte, pourtant essentielle tant pour la recherche que pour l'enseignement, d'une compréhension adéquate d'un pareil corpus. Méthodologiquement, en conclusion, le lien, réciproque et dynamique, est souligné entre l'effort de compréhension des textes via leur lecture, en premier lieu, et les autres étapes du travail de l'historien de la philosophie que sont l'édition critique, la traduction et l'étude historico-doctrinale. Le but étant la meilleure intelligence possible des textes du passé sur un mode toujours présentiel.

ABSTRACT : This article intends to illustrate, by the case of the two main texts of the High Middle Ages relating to the problem of universals — Boethius' In "Isagogen" Porphyrii Commentorum Editio secunda and Abailard Logica "Ingredientibus" : Super Porphyrium (according to chronological order) —, the long-term challenge that can represent for a historian of medieval philosophy the achievement, however essential both for research and for teaching, of an adequate understanding of such a corpus. Methodologically, in conclusion, the link, reciprocal and dynamic, is underlined between the effort to understand the texts through their reading, in the first place, and the other stages of the work of the historian of philosophy that are critical edition, translation and historical-doctrinal study. The goal being the best possible intelligence of the texts of the past on an always presential mode.

I. INTRODUCTION

Peut-on faire du vrai avec du faux lorsqu'on écrit ou raconte l'histoire de la philosophie ? Plus précisément, puisque la pensée philosophique du passé — depuis l'Antiquité et le Moyen Âge jusqu'au XIX^e siècle à tout le moins — subsiste presque exclusivement sous forme de textes, peut-on faire correctement l'histoire de cette pensée en s'appuyant sur de fausses interprétations des œuvres écrites qui la préservent ? La chose est douteuse. Idéalement, il faut donc, dans chaque cas, posséder une

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada, pour laquelle je lui suis ici reconnaissant.

véritable intelligence des textes. Claude Panaccio doit être en accord avec cette affirmation de nécessité d'intelligence des textes — une intelligence (médiante ou immédiate) à des degrés variables, il est vrai —, lui qui concluait le livre d'essais écrits en son hommage en signalant que « Past philosophies exist for us first and foremost as *texts*. Understanding them is a particular case of text understanding¹ » et qui vient d'approfondir cette perspective dans son récent livre *Récit et reconstruction*².

Mais l'intelligence des textes, intrinsèquement présupposée par la narration de l'histoire de la philosophie, représente un défi, véritable lui aussi. Un tel défi est particulièrement grand en ce qui concerne la philosophie médiévale, car cette dernière exige généralement une connaissance de la philosophie antique et de sa diffusion millénaire dans diverses cultures (principalement byzantine, arabe, juive et latine) — Claude Panaccio, pour sa part, relève encore significativement le seuil de difficulté par son sérieux conseil de connaître, en tant qu'outil herméneutique et que point de comparaison, la philosophie analytique et ses développements les plus récents³ (surtout logico-linguistiques⁴).

Même en s'en tenant, comme je le ferai ici, au cas de la philosophie médiévale entée quasi exclusivement sur la philosophie grecque antique latinisée, le défi demeure presque insurmontable jusque dans le cas de pages célèbres que doivent pourtant aborder tout livre de synthèse ou cours introductif qui se respectent : ce que j'illustrerai brièvement, quant au thème canonique des universaux, par le cas d'un développement incontournable d'Abélard en lien avec Boèce (un « Latin » comme Abélard), deux commentateurs de Porphyre (un Grec traduit en latin par Boèce). En conclusion, je m'efforcerai de tirer de ce dossier particulier quelques observations plus générales sur la méthode, tout en comparant celle de Claude Panaccio à d'autres points de vue en la matière.

II. UN CHEMINEMENT LONG ET ARDU POUR MIEUX COMPRENDRE DEUX TEXTES, D'ABÉLARD ET DE BOÈCE, SUR LES UNIVERSAUX

1. Le cas d'Abélard

Dans les années 1980, un professeur en début de carrière ayant pour mission d'introduire une classe francophone de premier cycle universitaire à l'ensemble de la philosophie médiévale depuis Augustin jusqu'à Nicolas de Cues devait, une fois parvenu au XII^e siècle et à la théorie abélardienne des universaux, mettre à profit — s'il s'agis-

1. C. PANACCIO, « Grasping the Philosophical Relevance of Past Philosophies », dans J. PELLETIER, M. ROQUES, dir., *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Cham, Springer (coll. « Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action », V), 2017, p. 441.

2. C. PANACCIO, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin (coll. « Analyse et philosophie »), 2019.

3. J. PELLETIER, M. ROQUES, « An Interview with Claude Panaccio », dans ID., dir., *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy*, p. 34-36.

4. PANACCIO, « Grasping the Philosophical Relevance of Past Philosophies », p. 447.

sait d'utiliser la documentation disponible — la traduction de tout le début de la *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium* d'Abélard par Maurice de Gandillac⁵, en complétant cette « belle infidèle » par le recours à des extraits clés de ce texte, aussi fournis en une version française élégante, mais plus précise, par Jean Jolivet⁶. Pour se référer, par commodité, aux numéros de paragraphes (§ 1-80) que Joanne Carrier et moi avons donnés au texte dans notre édition critique⁷ et notre traduction française littérale de la première partie de la *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium (= LISPor)* de *Petrus Abelardus* publiées en 2012 dans cette revue même⁸, l'utilisation pédagogique desdites traductions françaises permettait de se faire une idée générale de la structure du texte, depuis les rubriques introductives (§ 1-9) jusqu'aux réponses d'Abélard (§ 69-75) aux questions de Porphyre (présentées au § 18) en passant (*pars destruens*) par la réfutation des tentatives d'attribuer la propriété de l'universel aux réalités (§ 24-37) et (*pars construens*) par l'explication de cette attribution de l'universalité aux noms seuls (§ 38-68). Mais cet outil pédagogique pourtant offert par un grand médiéviste français interdisait pour ainsi dire l'atteinte d'une véritable compréhension de cette dernière partie, d'autant plus que, dans ce cas, la traduction alternative mise en avant dans plusieurs études de l'autre grand médiéviste français quant au passage crucial où Abélard fait le bilan de sa propre théorie de la triple signification des noms universels — (§ 60 dans notre édition de *LISPor*) « praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio » — non seulement n'est pas plus

-
5. *Œuvres choisies d'Abélard*, textes présentés et traduits par M. de GANDILLAC, *Logique (1^{re} partie) – Éthique - Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, Paris, Aubier-Montaigne (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1945, p. 77-127 (« Première partie de la *Logica « Ingredientibus »* »).
 6. J. JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Seghers (coll. « Philosophes de tous les temps »), 1969, p. 111-122 (p. 125-138, dans la réédition de cet ouvrage, Fribourg, Éditions Universitaires ; Paris, Cerf [coll. « Vestigia », XIV], 1994). Quant aux traductions anglaises, on peut mentionner principalement les trois suivantes : 1) R. McKEON, *Selections from Medieval Philosophers*, I, New York, Charles Scribner's Sons, 1929, p. 218-258 (reprise dans A. HYMAN, J.J. WALSH, *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Indianapolis, Cambridge, Hackett, 1973, p. 169-188), allant de l'édition GEYER (voir n. suiv.), p. 1, l. 1 à p. 30, l. 26, soit de nos § 1 à 77 (l'*incipit* y étant rendu [trop ?] librement par : « We may open our introduction to logic [...] », p. 208 et 169) ; 2) P. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, University Microfilms International (thèse doctorale non publiée, mais accessible électroniquement), 1982, p. 1*-28* ; et 3) *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, translated and edited by P.V. SPADE, Indianapolis, Cambridge, Hackett, 1994, p. 26-56 : traduction débutant, comme la précédente, éd. GEYER, p. 7, l. 25 et couvrant nos § 18-80. Pour une traduction récente en espagnol, voir : *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, estudio preliminar, Francisco Bertelloni, introducción, traducción y notas, María Florencia Marchetto, Antonio Tursi, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2010, p. 152-237.
 7. En retranscrivant le seul manuscrit, milanais, qui nous a préservé la *Logica « Ingredientibus »*, laquelle a été d'abord entièrement éditée d'après ce témoin (Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup.) par B. Geyer entre 1919 et 1929. La portion de la *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium* que nous avons éditée correspond aux trente-deux premières pages de *Peter Abaelards Philosophische Schriften. I. Die Logica « Ingredientibus »*. I. Die Glossen zu Porphyrius [...], éd. B. GEYER, Münster, Aschendorff (coll. « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen », XXI, 1), 1919 (les numéros de paragraphes de notre édition suivent le découpage du texte opéré par l'édition Geyer).
 8. C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium* », dans « Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales (II) », numéro thématique dirigé par V. BUFFON, C. LAFLEUR et F. LORTIE, *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 129-210.

claire, mais plutôt carrément fautive (avec des débuts alternatifs, la fin restant identique) : « outre la chose et l'idée surgit en tiers la signification des noms » (ou encore : « à côté de la chose et de l'intellection surgit en tiers la signification des noms » ; « entre le réel et le mental surgit en tiers la signification des noms »)⁹.

Ailleurs, j'ai expliqué assez en détail en quoi il s'agit d'un contresens¹⁰ ; ici, il faut plutôt faire voir ce qui a été requis pour le surmonter et finalement parvenir en principe, malgré tout, à une intelligence adéquate du texte incarnée dans une nouvelle documentation pouvant servir d'outil pédagogique plus fiable. Il faut néanmoins revenir un peu sur le litigieux « praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio », censément une « formule parfaitement nette¹¹ » qui affirmerait que « pour Abélard le langage a sa sphère propre¹² » et, plus précisément, « que le langage ouvre un domaine spécial, distinct de celui des choses et de celui des intellections¹³ », bref, sur cette supposée caractérisation « des choses, des idées » et « du sens des mots » comme « trois domaines¹⁴ ». Littéralement le latin semblait plutôt dire — et cela s'avérera finalement être le bon sens — qu'« en plus de la réalité et de l'intellection est sortie une troisième signification des noms¹⁵ ». L'expression « une troisième signification » figurait bien déjà, dès 1945, dans la traduction de Maurice de Gandillac¹⁶, comme son équivalent anglais, « a third signification », dans un livre, paru en 1976, de Martin Tweedale¹⁷, mais à cause de cela ce dernier s'était attiré une sévère critique de la part de Lambert Marie de Rijk, qui, d'entrée de jeu, se demandait en 1985 « que diantre pourrait-on entendre par une *troisième signification* du nom dans ce contexte¹⁸ ». Parallèlement à d'autres traductions du même genre¹⁹, la thèse

-
9. J. JOLIVET, « Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV^e siècle » et « Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre », dans ID., *Aspects de la pensée médiévale. Abélard, doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 121 et 250 ; ID., « Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation », dans ID., dir., *Abélard en son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 185. Voir aussi ID., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, p. 62 (p. 70, dans la réédition de 1994). Le texte d'Abélard cité (et traduit) par Jolivet se lit dans l'éd. GEYER, p. 24, l. 29-30.
 10. C. LAFLEUR, J. CARRIER, « Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica "Ingredientibus"* : *Super Porphyrium* d'Abélard », *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 91-128 (particulièrement, la section III.1, « La troisième signification des noms universels », p. 110-114) ; C. LAFLEUR, « La tercera significación de los términos universales en la *Logica "Ingredientibus"* : *Super Porphyrium* de Abelardo », *Patristica et Mediaevalia*, 39 (2018), p. 5-14.
 11. JOLIVET, « Comparaison des théories du langage », p. 121.
 12. *Ibid.* Cf. ID., « Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1 (1992), p. 140 : « Certes pour lui [= Abélard] l'universel étant un prédicat n'a d'être que dans le langage, et d'autre part la signification des noms constitue une troisième sphère à côté de celles des intellections et des choses ».
 13. ID., « Comparaison des théories du langage », p. 120.
 14. ID., « Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre », p. 255.
 15. Cf. ABÉLARD, *Logica "Ingredientibus"* : *Super Porphyrium*, § 60, trad. Lafleur et Carrier, dans « Abélard et les universaux », p. 175.
 16. ABÉLARD, *Logica "Ingredientibus"* : *Super Porphyrium*, § 60, trad. Gandillac, dans *Œuvres choisies d'Abélard*, p. 115.
 17. M.M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam, New York, Oxford, North-Holland Publishing Company, 1976, p. 179.
 18. L.M. de RIJK, « Martin M. Tweedale on Abailard. Some Criticisms of a Fascinating Venture », *Vivarium*, 23, 2 (1985), p. 92 (ma traduction).

(en fait fautive) exprimée par la tournure (jolvétienne) « surgit en tiers la signification des noms » avait donc fait son chemin jusqu'à des adeptes croyant que « the noun's *significatio* is itself the "third thing" meant by Abailard²⁰ ».

Tout le contexte étant mis en cause, il fallait se résoudre à retraduire, littéralement autant que rigoureusement, ledit début de la *LISPor* et, pour aller au fond des choses et disposer d'une base philologique absolument éprouvée, à rééditer le texte latin de façon critique d'après son unique manuscrit (Milan, Bibliothèque ambrosienne, M 63 sup.), la très bonne édition Geyer étant encore perfectible à certains égards (dont son omission d'une ligne complète du manuscrit²¹). Un travail spécifique, à visée d'abord pédagogique, qui a été long à réaliser en marge du reste de l'enseignement, sans parler de recherches continues sur le corpus didascalique artien, et qui, au fil des années, a fini par bénéficier des lumières complémentaires fournies, entre autres, par la comparaison avec une traduction anglaise de qualité²², un remarquable exposé d'ensemble sur la pensée d'Abélard²³ et une magistrale analyse de la portion de texte concernée de la *LISPor* avec un plan détaillé très éclairant²⁴.

Quand la nouvelle édition, accompagnée d'une traduction française inédite, du début de la *Logica* « *Ingredientibus* » : *Super Porphyrium* finit par paraître en 2012²⁵, elle était précédée d'une introduction historico-doctrinale qui identifiait clairement, avec leurs « principaux jalons (§ 45, § 48, § 56)²⁶ », les trois significations des noms universels selon Abélard : « premièrement, signifier — par nomination — les réalités (ou choses) ; deuxièmement, signifier — en les constituant — les intellections » (en-

19. Par exemple, dès 1929 puis en 1957, McKEON, *Selections from Medieval Philosophers*, I, p. 245 (avec reprise, en 1973, dans HYMAN, WALSH, *Philosophy in the Middle Ages*, p. 183) : « there arises now besides thing and understanding a third thing which is the signification of nouns » ; en 1982, KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, p. 19* : « a third thing, the signification of names, rises up beyond the thing and the understanding ».

20. RIJK, « Martin M. Tweedale on Abailard », p. 92 ; dans cette note critique de 1985, p. 93, l'auteur propose en conséquence de traduire ainsi le passage litigieux : « besides the thing and the intellection, signification has come out ["emerged"] as a third "thing" ["factor" or "ingredient"] », alors que, cinq ans auparavant, il en offrait, dans la même veine, la version suivante, moins glosée : « we have got besides *thing* and *unders-tanding* the signification of names as a third entity » (L.M. de RIJK, « The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals », dans R THOMAS, dir., avec la collaboration de J. JOLIVET, D.E. LUSCOMBE, L.M. de RIJK, *Petrus Abaelardus [1079-1142]. Person, Werk und Wirkung*, Trier, Paulinus-Verlag [coll. « Trierer Theologische Studien », 38], 1980, p. 146 [l'italique est de l'auteur lui-même]). Dans la droite ligne de la perspective jolvétienne, on trouve encore de telles affirmations dans l'article, par ailleurs intéressant, de C. WENIN, « La signification des universaux chez Abélard », *Revue philosophique de Louvain*, 80 (1982), p. 414-447 ; étrangement, la mention explicite de la triple signification abéliardienne des noms universels figure dans cet article (p. 426-427) et côtoie même (p. 439 et 442), sans qu'une quelconque incompatibilité soit dénoncée, la formule réductionniste critiquée : « Du coup, il [= Abélard] a trouvé une troisième signification du nom universel : "à côté de la chose et de l'intellection, surgit en tiers la signification des noms" ».

21. Au sujet de laquelle Peter King a eu l'amabilité de nous avertir.

22. Parue, en 1994, dans SPADE, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, p. 26-56.

23. J. MARENBOON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

24. A. de LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier (coll. « Philosophie »), 1999, p. 281-498.

25. LAFLEUR, CARRIER, « Abélard et les universaux », p. 129-210.

26. LAFLEUR, CARRIER, « Triple signification des noms universels », p. 114.

tendues non pas comme concepts, mais plutôt comme actions de l'âme en train d'intelliger) ; « troisièmement, signifier — en les désignant — les formes communes conçues (c'est-à-dire les formes génériques et spécifiques des réalités, conceptions par abstraction qu'Abélard attribue au premier chef à la pensée divine plutôt qu'à celle de l'homme)²⁷ », tout en insistant sur le fait que « le ressort proprement abélardien » de cette doctrine de la triple signification est « la distinction entre les intellections elles-mêmes, actions de l'âme, et les formes communes conçues (réalités imaginaires et fictives) vers lesquelles les intellections des noms universels se dirigent²⁸ » et à travers elles, l'âme, en y orientant son attention — « une thèse originale au sens de non appuyée sur un texte "autoritaire", sans toutefois être contraire à la raison, puisque, dans un contexte comparatif, elle a été établie (§ 50), [...] sur le fait que la sensation, qui comme l'intellection est une action de l'âme, doit être distinguée de la réalité sentie²⁹ ». Mais, plus encore, ladite introduction mettait au jour la motivation profonde, pour ainsi dire exégétique, de cette théorie abélardienne et, du coup, la nature de métacommentaire de cette portion de la *Logica* « *Ingredientibus* » : *Super Porphyrium*.

En effet, Abélard ne se contente pas au début de la *LISPor* (§ 1-80) de reprendre brillamment, en l'amplifiant, la structure de l'Exposé sur les universaux du *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* (= *In Isag.²*) de Boèce³⁰, il manifeste aussi sa virtuosité en intégrant ingénieusement, de manière transformationnelle, à sa propre exégèse des philosophèmes boécien de premier plan, et en parvenant ainsi à formuler des doctrines originales, toujours pertinentes au moins par leurs connotations. Un de ces philosophèmes est celui que nous avons appelé³¹ le « Réquisit de Boèce », en abrégé « RéBo », selon lequel « toute intellection est faite à partir d'une réalité sujette » (*In Isag.²*, § 70), autrement dit, tout concept est concept de quelque chose. Or RéBo, avec son exigence de pouvoir assigner une réalité sujette (*res subiecta*) ou, si l'on préfère, une réalité sous-jacente à toute intellection, y compris, pour le dire dans le style abélardien, à celle qu'engendre l'audition d'un nom universel, joue un rôle déterminant dans le développement assignant une triple signification aux noms universels en *LISPor*, § 45-61.

Plus précisément, après avoir habilement présenté et paraphrasé (*LISPor*, § 18-20) le questionnaire de Porphyre sur les genres et les espèces en se réclamant

27. *Ibid.*, p. 111.

28. *Ibid.*, p. 113.

29. *Ibid.*

30. BOËCE, *In « Isagogen » Porphyrii Commentorum Editio secunda*, § 55-92, dans C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'Exposé sur les universaux chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'« Isagoge » de Porphyre* », *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 59-69 (p. 35-89 pour l'article au complet). Pour l'édition de l'entièreté du *Second commentaire*, voir : *Anicii Manlii Seuerini Boethii In « Isagogen » Porphyrii Commenta*, copiiis a G. SCHEPSS comparatis suisque usus recensuit S. BRANDT, Vindobonae, Tempsky ; Lipsiae, Freytag (coll. « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », XLVIII), 1906, p. 135-348.

31. C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, « Identification et neutralité du sujet unique boécien », dans C. LAFLEUR, dir., *Le sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Paris, Vrin ; Québec, PUL (coll. « Zétésis »), 2016, p. 118 (voir aussi, dans le même ouvrage, C. LAFLEUR, « Liste raisonnée des abréviations, sigles et expressions techniques contenus dans les études sur le sujet unique boécien », p. 46).

ouvertement de Boèce et en innovant tout à la fois, Abélard transpose, en les magnifiant, l'Aporie (= *In Isag.*², § 64-73) de l'Exposé de Boèce sur les universaux — une section s'ouvrant (à la manière du questionnaire de Porphyre lui-même [*Q.1.1-Q.1.2*]³²) par l'apparente disjonction : les genres, etc., existent ou sont seulement des intellections — et la Solution (*In Isag.*², § 74-88) de cette Aporie. Pour ce faire, Abélard transforme d'abord (*LISPor*, § 21-24) la disjonction initiale en la question de savoir si les propriétés (ou la définition) des universaux s'accordent avec les réalités ou avec les mots. Ensuite (*LISPor*, § 22-37), il procède à une mise à jour des arguments anti-réalistes de Boèce où les principales théories réalistes ayant cours au début du XII^e siècle sont passées en revue et réfutées. Après des précisions liminaires sur les mots (*LISPor*, § 38-43) — vers lesquels on semble devoir se tourner maintenant que l'universalité a été écartée des réalités tant prises une à une que collectivement —, Abélard réactive (*LISPor*, § 44) la démarche aporétique en mettant en doute la signification des mots universels, « puisqu'ils ne semblent pas avoir une quelconque réalité sujette ni constituer relativement à quelque chose une intellection saine », une crise de la signification des noms universels que, tout bien considéré, il faut expliquer « avant tout puisqu'ils ne constituent aucune intellection relativement à une réalité quelconque », c'est-à-dire qu'ils ne respectent pas le Réquisit de Boèce. L'insigne importance qu'Abélard accorde au RéBo est vite confirmée de manière indéniable par le fait qu'il termine son aporie des universaux (*LISPor*, § 44, fin) par la citation du passage même de Boèce (*In Isag.*², § 70) qui formule ce réquisit :

<§ 44> Et ainsi ce n'est aucune <chose> que semble signifier ou « homme » ou un autre vocable universel, puisque ce n'est d'aucune réalité qu'il constitue l'intellection. Mais il ne semble pas non plus qu'il puisse y avoir une intellection qui n'a pas de réalité sujette qu'elle conçoive. D'où Boèce dans le Commentaire : « Toute intellection ou bien se fait à partir de la réalité sujette comme la réalité se trouve ou bien comme elle ne se trouve pas. Car une intellection ne peut être faite à partir d'aucun sujet ». À cause de quoi les universaux semblent totalement étrangers à la signification³³.

Au terme de l'aporie, donc, « les universaux semblent totalement étrangers à la signification ». La réplique d'Abélard à cette impression tout à fait négative s'enclenche aussitôt : « Mais il n'en est pas ainsi » (*LISPor*, § 45 : « Sed non est ita »). C'est la portion (§ 45-61) de la *pars construens* du début de la *LISPor* consacrée à

32. Traduit en latin au début de l'Exposé sur les universaux, cf. BOËCE, *In « Isagogen » Porphyrii Commentariorum Editio secunda*, § 56, éd. et trad. LAFLEUR, CARRIER, p. 59 : « Mox [...] de generibus ac speciebus, illud quidem : <I> siue <I.1> subsistunt siue <I.2> in solis nudisque intellectibus posita sunt [...], dicere recusabo » ; « Pour le moment [...] relativement aux genres et aux espèces, cela certes, <à savoir> : <I> ou <I.1> s'ils subsistent ou <I.2> s'ils sont posés dans les intellections seules et nues [...], je refuserai de <le> dire » (cf. I, 10, éd. BRANDT, p. 159, l. 3-5 et 7). Pour le grec, PORPHYRE, *Isagoge*, éd. BUSSE, CAG, t. IV, 1, p. 1, l. 9-10 et 12-13 : « αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψυλαῖς ἐπινοίαις κεῖται [...], παρατήσομαι λέγειν » ; cf. éd. et trad. A. de LIBERA et A.P. SEGONDS, Paris, Vrin (coll. « Sic et Non »), 1998, p. 1, § 2.

33. ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium*, § 44, éd. et trad. LAFLEUR, CARRIER, p. 166-167 : « Nullum itaque significare uidetur uel "homo" uel aliud uniuersale uocabulum, cum de nulla re constituatur intellectum. Sed nec intellectus posse esse uidetur qui rem subiectam quam concipiat non habet. Unde Boecius in Commento : "Omnis intellectus aut ex re fit subiecta ut sese res habet aut ut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest". Quapropter uniuersalia ex toto a significatione uidentur aliena ».

l'établissement des trois significations des noms universels (mais, on peut le regretter d'un point de vue pédagogique, sans que ces significations soient explicitement numérotées avant la mention d'une « troisième signification » en *LISPor*, § 60). Il y a d'abord la signification par nomination : les noms universels sont imposés de manière sélective aux réalités en raison d'une cause commune qui n'est pas une chose, comme le fait pour les hommes « qu'ils sont des hommes », autrement dit leur statut³⁴ d'homme (*LISPor*, § 45-48 [où, au début du § 48, le lien avec la thématique de la signification est, en terminant, clairement marqué sans être numéroté : « Or une fois mise au jour une signification des <noms> universels — à savoir <celle> relative aux réalités par nomination — et une fois montrée la cause commune de leur imposition [...] »]).

Ensuite, après des allusions (en *LISPor*, § 45-46 et à la fin du § 48) vient, pour en arriver aux deuxième et troisième significations, l'étude de la constitution des intellections par l'audition des noms universels (§ 49-60). D'entrée de jeu, l'étude générale de « la nature de toutes les intellections » (*LISPor*, § 49) révèle (*LISPor*, § 50) que la sensation et l'intellection sont des actions directionnelles de l'âme et que, comme la sensation est distincte de ce qui est senti, l'intellection est distincte de ce qui est intelligé, mais qu'elles diffèrent en ce que la perception périt avec la disparition de la réalité corporelle sur laquelle elle porte, alors que l'intellection n'a pas besoin d'avoir « un corps sujet vers lequel elle s'orienterait », car elle peut se contenter « de la similitude de la réalité, que l'esprit même se confectionne ». Or, la forme de la réalité conçue vers laquelle, tout en étant distincte, l'intellection « se dirige », en l'absence d'une réalité véritable, « est une certaine réalité imaginaire et fictive », qui, n'étant « ni substance ni accident », ne peut pas être comptée comme une réalité standard. Dans les deux paragraphes suivants (*LISPor*, § 51-52), Abélard défend vigoureusement sa distinction entre l'intellection et la forme conçue, « similitude de la réalité », tout en admettant que certains puissent paraître bénéficier en les identifiant de l'autorité d'Aristote³⁵, qui, « dans le *Peri hermeneias* », qualifie les passions de l'âme, *alias* intellections, de « similitudes des réalités ».

Achevant son étude de la nature de l'intellection en général par la remarque qu'en présence d'une réalité véritable l'intellection agit sur elle et n'a alors pas besoin de son image (*LISPor*, § 53), Abélard entreprend (*LISPor*, § 54) de distinguer « les intellections des universaux et des singuliers » : l'intellection « qui appartient au nom universel conçoit une image commune et confuse de nombreuses <choses>, tandis que celle qu'engendre un mot singulier saisit la forme propre et pour ainsi dire singulière d'une <unique chose>, c'est-à-dire <une forme> se rapportant seulement à une <uni-

34. Une notion clé dont on a pu s'inquiéter qu'elle fût équivoque : cf. LAFLEUR, CARRIER, « Triple signification des noms universels », p. 120-126 (« 3. L'univocité de la notion de statut »).

35. Cf. ARISTOTE, *De l'interprétation*, I (16a6-8) ; transl. Boethii dans *De interpretatione uel Periermenias, translatio Boethii, specimina translationum recentiorum*, éd. L. MINIO-PALUELLO. *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. G. VERBEKE, L. MINIO-PALUELLO, Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, *Aristoteles Latinus*, t. II, 1-2, p. 5, l. 8-9 : « eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem » ; « les passions de l'âme sont identiques pour tous, comme sont identiques aussi les réalités dont ces <passions de l'âme> sont les similitudes » (je traduis).

que> personne ». Tout ce qui précède ayant préparé le terrain, Abélard revient (*LISPor*, § 55), pour y répondre, au problème de la détermination de la *res subiecta* qui pourrait bien correspondre aux intellectiones engendrées par l'audition d'un nom universel :

Mais on demande, parce que selon Boèce nous avons dit ci-dessus que toute intellection a une réalité sujette, comment <cette exigence> s'accorde avec les intellectiones des universaux. [...] Nous pouvons aussi appeler « réalité sujette » à l'intellection ou la vraie substance de la réalité, par exemple quand simultanément <l'intellection> est avec la sensation, ou la forme conçue d'une quelconque réalité, à savoir en l'absence de la réalité, ou que cette forme soit commune, comme nous avons dit, ou <qu'elle soit> propre : commune, dis-je, quant à la similitude qu'elle retient de nombreuses <choses>, même si cependant en soi c'est comme une <unique> réalité qu'elle est considérée³⁶.

Le lecteur averti peut reconnaître que le paragraphe suivant (*LISPor*, § 56) marque le passage à la considération prioritaire de la troisième signification des noms universels (implicitement identifiée à leur réalité sujette) et débouche, à la recherche d'une confirmation, sur un paragraphe (*LISPor*, § 57) mettant en vedette la citation d'une étonnante autorité en la matière, puisqu'il s'agit d'un passage à teneur théologico-métaphysique du grammairien latin Priscien :

<§ 56> Or relativement à cette forme, à savoir celle vers laquelle l'intellection se dirige, il n'est pas absurde de se demander si le nom signifie cette <forme> aussi : cela semble être confirmé tant par l'autorité que par la raison. <§ 57> Et de fait dans le premier <livre de ses> *Constructions* Priscien, quoiqu'il ait déjà montré l'imposition commune des <noms> universels aux <choses> individuelles, est vu avoir ajouté une certaine autre signification <de ces noms universels> mêmes, à savoir relative à une forme commune, <en> disant : « quant aux formes génériques et spécifiques des réalités, <formes> qui se sont maintenues intelligiblement dans la pensée divine avant de sortir vers les corps, <quant à ces formes, dis-je> ces <noms universels> aussi peuvent être <des noms> propres, <noms universels> par lesquels les genres ou les espèces de la nature des réalités sont montrés ». En ce lieu en effet il s'agit ainsi de Dieu comme d'un artisan s'apprêtant à construire quelque chose, <un artisan> qui préconçoit en <son> âme une forme exemplaire de la réalité à construire, afin d'œuvrer à la similitude de cette <forme>, qui alors est dite « procéder vers un corps » quand la vraie réalité est construite d'après la similitude de cette <forme>³⁷.

36. ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium*, § 55, éd. et trad. LAFLEUR, CARRIER, p. 171 : « Sed queritur, quia secundum Boecium superius diximus omnem intellectum rem subiectam habere, quomodo intellectibus uniuersalium conueniat. [...] “Rem” etiam “subiectam” intellectui possumus uocare siue ueram rei substantiam, ueluti quando simul est cum sensu, siue rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente, siue ea forma communis sit, <ut> diximus, siue propria : communis, inquam, quantum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideretur ».

37. ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium*, § 56-57, éd. et trad. LAFLEUR, CARRIER, p. 172 : « <§ 56> De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur utrum eam quoque nomen significet : quod tam auctoritate quam ratione confirmari uidetur. <§ 57> In primo namque *Constructionum* Priscianus, cum communem impositionem uniuersalium ad indiuidua premonstrasset, quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi, uisus est subiunxisse dicens : “quantum ad generales et speciales rerum formas, que in mente diuina intelligibiliter constiterunt antequam in corpora prodirent, hec quoque propria possunt esse, quibus genera uel species nature rerum demonstrantur”. Hoc enim loco de Deo sic agitur quasi de artifice aliquid composituro, qui rei componende exemplarem formam, ad similitudinem cuius operetur, anima preconcepit, que tunc “in corpus procedere” dicitur cum ad similitudinem eius res uera componitur ».

Pareilles formes communes d'après la similitude desquelles les réalités existantes sont construites ne s'attribuent correctement — est-il encore précisé en *LISPor*, § 57 — « qu'à la pensée divine, non pas à l'humaine », car, même si, déduit-on, ces formes communes doivent être des réalités imaginaires et fictives vers lesquelles se dirige (à la manière de *LISPor*, § 50) la *mens diuina* antérieurement à la production des vraies réalités, ce sont des « conceptions par abstraction » de tout élément non essentiel, alors que « les hommes, qui connaissent les réalités par les sens seulement, à peine ou bien jamais ne s'élèvent à cette sorte d'intelligence simple », « la sensibilité extérieure des accidents <les> empêch[ant] de concevoir purement les natures des réalités ». Malgré tout, Abélard soutient (*LISPor*, § 58) que « ces conceptions communes Priscien <les> appelle par là “génériques” ou “spécifiques”, parce que les noms génériques ou spécifiques nous les suggèrent d'une façon ou d'une autre » et que c'est « certes par rapport à ces conceptions que <Priscien> dit que les <noms> universels mêmes sont comme des noms propres, <noms universels> qui, même s'ils sont de signification confuse quant aux essences », entendons aux réalités existantes, « nommées, dirigent aussitôt l'esprit de l'auditeur vers la conception commune, comme les noms propres vers l'<unique> réalité qu'ils signifient ».

Abélard énumère ensuite (toujours en *LISPor*, § 58) d'autres autorités (Porphyre, Boèce, Platon) qui, à ses yeux, avancent des doctrines semblables quant à la conception des formes communes, tout en faisant écho au différend Platon-Aristote à ce sujet signalé par Boèce (en *In Isag.*², § 90), un différend, déjà évoqué (*LISPor*, § 19), pour lequel une solution est vite proposée (*LISPor*, § 59). Voilà donc le cheminement discursif qui mène de l'aporie de la signification (*LISPor*, § 44) au paragraphe (*LISPor*, § 60) où se lit la formule litigieuse :

Or aux autorités amenées qui semblent garantir que par les noms universels les formes communes conçues sont désignées, la raison aussi semble <y> consentir. Bien sûr concevoir ces <formes communes> par des noms, qu'est-ce d'autre que par ces <noms> elles soient signifiées ? Mais assurément quand nous faisons ces <formes communes> différentes des intellections, alors **en plus de la réalité et de l'intellection est sortie une troisième signification des noms**. Cela, même s'il n'<y> a pas d'autorité <pour le garantir>, n'est cependant pas adverse à la raison³⁸.

Voilà aussi le contexte théorique, à consonance métaexégétique, dans lequel Abélard en vient à reconnaître une triple signification aux noms universels pour répondre au Réquisit de Boèce (*In Isag.*², § 70) relatif à l'assignation d'une réalité sujette (*res subiecta*), *alias* réalité sous-jacente, à toute intellection d'un nom universel.

On est maintenant à même de juger que, pour rendre justice à la théorie abélardienne de la signification des universaux, il faut traduire littéralement l'expression *tertia nominum significatio* par « une troisième signification des noms ». Que Lam-

38. ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium*, § 60, éd. et trad. révisée, cf. C. LAFLEUR, J. CARRIER, *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 175 : « Inductis autem auctoritatibus que astruere uidentur per uniuersalia nomina conceptas communes formas designari, ratio quoque consentire uidetur. Quippe eas concipere per nomina, quid aliud est quam per ea significari ? Sed profecto cum eas ab intellectibus diuersas facimus, iam **preter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio**. Quod, etsi auctoritas non habet, rationi tamen non est aduersum » (je souligne ici le passage discuté).

bert Marie de Rijk, comme on l'a vu, traduise en anglais l'extrait de phrase latine (« praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio ») mis en vedette par Jean Jolivet de la même façon que ce dernier en français (« outre la chose et l'idée surgit en tiers la signification des noms »), cela ne fait que dupliquer une erreur d'interprétation. Ce n'est pas heureux, mais il est encore plus inquiétant de constater que, du même souffle, on invoque le contexte pour repousser la possibilité qu'il soit question d'une *troisième signification* des noms (universels), alors que c'est au contraire le contexte qui prouve qu'Abélard signale l'émergence d'une troisième signification de tels noms. Instigateur des recherches logico-sémantiques médiévales ainsi qu'éditeur de la *Dialectica* d'Abélard, Lambert Marie de Rijk avait sûrement lu le développement qui correspond aux § 45-60 de notre édition de la *Logica* « *Ingredientibus* » : *Super Porphyrium* et, grand spécialiste d'Abélard, Jean Jolivet avait certainement fait de même. Mais il demeure que ces deux philosophes médiévistes de premier rang n'ont pas compris le texte : ni celui du § 60 de la *LISPor*, ni celui de son contexte immédiat, les § (44)45-60 (avec son annexe conclusive au § 61). On peut identifier la source de leur erreur comme suit.

En lisant le passage d'Abélard en question, il faut le reconnaître, deux interprètes majeurs n'ont pas suffisamment eu à l'esprit que le commentaire d'Abélard, phénomène raffiné d'intertextualité, est un métacommentaire du *Second commentaire* de Boèce sur l'*Isagoge* de Porphyre. Plus particulièrement, ils n'ont pas porté attention à ce qui peut paraître un élément périphérique, mais qui en fait en est un absolument central : l'assignation obligée d'une *res subiecta* (réalité sujette ou réalité sous-jacente) à toute intellection (un réquisit boécien, RéBo, en *In Isag.*², § 70), donc aussi aux intellections des noms universels. L'essentiel du mouvement argumentatif de la *Logica* « *Ingredientibus* » : *Super Porphyrium*, peut-on résumer, va comme suit. Les universaux, d'après des auteurs faisant autorité, peuvent être des réalités ou bien des mots (*LISPor*, § 21-23). Mais, à l'examen (*LISPor*, § 24-43), on constate qu'il n'y a pas de réalités universelles et que seuls les mots peuvent être universels. Surgit alors (*LISPor*, § 44) une difficulté : d'une part, Boèce exige que toute intellection ait une *res subiecta* et, d'autre part, on vient de prouver l'impossibilité de réalités universelles, si bien que les noms universels, dont les intellections sont alors forcément sans réalités sujettes, semblent dépourvus de signification. Abélard nie qu'il en soit ainsi et entreprend de décrire les diverses significations des noms universels (*LISPor*, § 45-60, voire § 61) : les réalités, les intellections, les formes communes conçues, c'est-à-dire des réalités imaginaires qu'il faut distinguer, voilà l'astuce, des intellections, entendues comme actions de l'âme, qui les visent et qui, *ipso facto*, trouvent en elles leurs *res subiectae*, leurs réalités sous-jacentes, mais non standard et non compromettantes pour un nominaliste, puisque ce ne sont que des similitudes des réalités, de pures fictions. C'est de la sorte que, malgré la crise de départ liée au réquisit boécien (RéBo) d'une *res subiecta* pour toute intellection, Abélard prouve que les noms universels ne sont pas « étrangers à la signification », qu'ils en ont plutôt trois et que, de surcroît, ils possèdent des réalités imaginaires en guise de réalités sujettes.

Ne pas avoir compris le rôle joué chez Abélard par les réalités imaginaires servant de réalités sujettes aux intellections qui se dirigent intentionnellement vers ces

fictions, ressemblances des réalités concrètes, a non seulement empêché l'un de ces interprètes de comprendre le vrai sens de son extrait de prédilection (*LISPor*, § 60 : « praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio »), mais a aussi causé au moins un dommage collatéral dans son interprétation de la pensée abélardienne : la supposée inconséquence d'un Abélard nominaliste qui fonderait ultimement les noms universels sur le réalisme platonicien des Idées³⁹ : « Le fondement des noms universels [...] serait donc, en dernière instance, le système des Idées divines, et Abélard, en même temps qu'il refuse, en dialecticien, le réalisme, admettrait une doctrine platonisante de l'Intelligence divine, ou du Verbe, comme lieu des Idées⁴⁰ ». En fait, dans la *LISPor*, Abélard, § 57, applique implicitement à la pensée divine le modèle présenté au § 50 pour l'intellection humaine, avant de se rétracter par prudence au § 67 ; au cours de son développement sémantique, en tout cas, si Abélard met en scène une forme de réalisme paradigmatique platonicien, c'en est une non standard, compatible avec son non-réalisme de dialecticien.

Certes, à côté de semblables faussetés, il y a beaucoup de vrai dans l'interprétation de la pensée d'Abélard par une telle autorité. Par exemple, la thèse mise en avant par le titre d'un de ses livres — *Abélard ou la philosophie dans le langage* — quand Jolivet la soutient justement dans l'axe porphyro-boécien et celui de la rénovation logico-linguistique de cet arrière-plan par Abélard. Alors Jolivet note bien qu'Abélard transforme hardiment (dans le sens de ses priorités langagières) la traditionnelle traduction boécienne de la première question de Porphyre (citée ci-dessus), en y remplaçant les intellections par les mots (littéralement : les *epinoiai-intellectus*, par les *voces, sermones* ou *nomina*). Il ne restait, pour éviter l'erreur, qu'à remarquer que, dans un deuxième temps, Abélard, via précisément la signification des noms universels, en venait à réintégrer, dans son analyse du questionnaire porphyro-boécien, les intellections comprises de la façon novatrice que l'on a décrite.

Des intellections qui sont aussi présentées de manière novatrice par Abélard, dans la suite immédiate du développement sur la triple signification (*LISPor*, § 45-61), du point de vue de l'abstraction (*LISPor*, § 62-68) en procédant à une sagace transformation de la théorie de Boèce en la matière. Cette fois, le philosophème boécien en jeu est, toujours tiré de l'Aporie (*In Isag.*², § 72), ce que nous avons étiqueté comme la (pseudo-)Nécessité de Boèce (= NéBo)⁴¹. Cet argument sophistique, dont la réfutation occupera la première moitié de la Solution (*In Isag.*², § 74-84), affirme essentiellement qu'une intellection qui ne se trouve pas telle que sa réalité sujette se trouve — donc qui n'est pas conforme à sa réalité sous-jacente — est vaine et fausse. Ladite réfutation reconnaît qu'une intellection non conforme par composition est fausse — car elle joint en imagination ce qui ne souffre pas de l'être dans la réalité —, alors qu'une intellection non conforme par abstraction « n'est pas le moindrement fausse » (*In*

39. Cf. LAFLEUR, CARRIER, « Triple signification des noms universels », p. 115-120 (« 2. La conception prisciano-platonicienne de la pensée divine »).

40. JOLIVET, « Non-réalisme et platonisme chez Abélard », p. 194.

41. LAFLEUR, CARRIER, « Identification et neutralité du sujet unique boécien », p. 119 (et LAFLEUR, « Liste raisonnée des abréviations, sigles et expressions techniques », p. 36-37).

*Isag.*², § 77) : en fait pareille intellection par abstraction « non seulement n'est pas fausse, mais encore elle seule peut découvrir ce qui est vrai dans une propriété » (*In Isag.*², § 83), comme la forme incorporelle qu'est la ligne ne peut être purement saisie dans sa nature intelligible que si l'esprit la sépare mentalement du corps où elle doit demeurer pour exister concrètement. Abélard reconnaît (*LISPor*, § 64-65) qu'une intellection qui dévie de ce qu'il appelle le « statut de la réalité » est vaine et fausse, mais, tenant compte du fait que « Boèce [*In Isag.*², § 79] attribue à l'esprit cette puissance qu'il peut par sa raison et composer les <choses> disjointes et détacher les <choses> composées », admet comme saines, si le statut de la réalité est respecté, des intellections par conjonction (*LISPor*, § 63, § 65). Qui plus est, ces considérations débouchent (en *LISPor*, § 66) sur le cas de la *providentia artificis*, un retour sur le Dieu-Artisan du § 57 dont, nonobstant NéBo, la prévoyance n'est pas jugée creuse même si elle saisit déjà en pensée la forme de l'œuvre future — à ce stade une réalité simplement imaginaire et fictive (peut-on comprendre en songeant au § 50) —, alors que le statut futur de la réalité n'est pas encore advenu. D'une manière générale : « si <quelqu'un> dit “dupé” celui qui en prévoyant pense au statut futur comme déjà à un <statut> existant, lui-même plutôt est dupé qui estime qu'il faut <le> dire “dupé”. Il n'est en effet pas dupé <celui> qui prévoit le futur, sauf s'il croit qu'il <en> est déjà ainsi comme il prévoit ». Abélard va même jusqu'à admettre que « ce n'est pas la conception d'une réalité non existante qui fait <que quelqu'un est> dupé, mais <c'est> la croyance ajoutée ». Venant compléter la doctrine de la triple signification (détruisant RéBo), cette théorie abélardienne de l'abstraction (surpassant NéBo) permet d'interpréter la formule porphyro-boécienne qui — pour ainsi dire une *Q.1.2* enrichie⁴² — avance que « l'intellection des universaux est dite “seule” et “nue” et “pure” » (*LISPor*, § 68) et d'en venir avec confiance à la résolution des questions de Porphyre sur les genres et les espèces (*LISPor*, § 69-75) — *LISPor*, § 76-80 offrant de surcroît un bilan critique de la stratégie exégétique de Boèce quant au questionnaire de Porphyre. Bref, on le voit plus pleinement, la portion considérée de la *Logica « Ingredientibus »* : *Super Porphyrium* d'Abélard est un inventif métacommentaire de l'Exposé sur les universaux du *Second commentaire* de Boèce sur l'*Isagoge* de Porphyre : voilà le contexte dans lequel s'inscrit naturellement, il faut y insister, le développement abélardien sur la triple signification des noms universels.

2. Le cas de Boèce

On pourrait croire que, malgré l'importance de la *Logica « Ingredientibus »* : *Super Porphyrium* d'Abélard pour l'histoire des universaux au XII^e siècle, la mécom-

42. Il s'agit d'une formulation du second volet de la première question du questionnaire de Porphyre (= *Q.1.2*) notablement « enrichi » d'un *puris* provenant de la traduction boécienne complète de l'*Isagoge* porphyrienne : PORPHYRE, *Isagoge, transl. Boethii*, éd. L. MINIO-PALUELLO, B.G. DOD, Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, *Aristoteles Latinus*, I, 6, p. 5, l. 11-12 : « in solis nudis *puris*que intellectibus » (« dans les intellections seules, nues et pures ») *versus* simplement « ἐν μόναις ψυλαῖς ἐπινοίαις » chez Porphyre lui-même (*Porphyrii Isagoge*, éd. BUSSE, *CAG*, IV, 1, p. 1, l. 10-11 ; cf. éd. et trad. LIBERA et SEGONDS, p. 1, § 2), la version latine de Boèce en *In Isag.*² (§ 56, éd. LAFLEUR, CARRIER, p. 59) s'en tenant fidèlement au grec de Porphyre.

préhension d'un tel texte n'a qu'un impact limité sur la présentation, écrite ou orale, de cette problématique au Moyen Âge. Mais la gravité de la situation devient plus évidente, si l'on ajoute que l'autre document incontournable pour faire l'histoire des universaux du VI^e siècle (où il a été écrit) au XII^e siècle (où l'on en discutait avec passion), en l'occurrence un texte que je viens de mentionner plusieurs fois, est sans doute encore plus difficile à comprendre que le (méta)commentaire abélardien examiné, à savoir : l'Exposé sur les universaux du *Second commentaire* de Boèce sur l'*Isagoge* de Porphyre.

De fait, après une fidèle traduction latine du questionnaire de Porphyre et des généralités assez claires à son propos, l'Exposé sur les universaux peut étonner dès sa paraphrase de ce questionnaire (dont l'explication de la première question donne préséance au volet intellectif, donc à *Q.1.2*).

Ensuite, cet Exposé sur les universaux déploie d'abord une Aporie, jadis qualifiée de « verbiage » ou « méli-mélo inintelligible (*unintelligible mishmash*)⁴³ », dont la structure argumentative n'a été finalement reconnue — si tel est le cas (on l'espère) — qu'après bien des tâtonnements, dont le résultat serait qu'elle s'ouvre [*In Isag.²*, § 64] par une disjonction qui reproduit le début du questionnaire Porphyrien (*Q.1.1* les genres et les espèces existent/*Q.1.2* les genres et les espèces ne sont que des intellections) pour ensuite énoncer (le nombre des arguments de cette Aporie étant ici déterminé d'après le nombre des conclusions explicitement détectables)⁴⁴ :

deux arguments (cf. *Q.1.1*), annoncés globalement (en *In Isag.²*, § 65), contre l'existence des genres/espèces ([prémisse] *a.1* si le genre est commun, il ne pourra pas être un, mais pour exister il faut être un [*In Isag.²*, § 66, avec conclusion dans le paragraphe même] ; disjonction liminaire sous-entendue [tout ce qui existe ou bien est multiple ou bien est un] d'un argument complexe : [prémisse] *a.2.1* si un genre est multiple, il ne sera pas un genre ultime et un autre genre lui sera superposé, à l'infini [*In Isag.²*, § 67], *a.2.2* si un genre est numériquement un, il ne pourra pas être adéquatement commun à un grand nombre, comme le requiert pourtant ce qu'est un genre [*In Isag.²*, § 68, avec conclusion de *a.2.1* et *a.2.2* en *In Isag.²*, § 69) ;

et

un argument unique (cf. *Q.1.2*) contre la possibilité que les genres et les espèces soient seulement des intellections sans être fausses (*b* [prémisse disjonctive] toute intellection devant être tirée d'une réalité sujette [= RéBo], chaque intellection sera soit conforme ou non conforme à sa réalité sujette [*In Isag.²*, § 70] ; [volet *b.1*] si l'intellection du genre, etc., est conforme à la réalité dont elle est tirée, elle existera aussi dans la réalité et les arguments anti-réalistes [*a.1*, *a.2.1*-*a.2.2*] se réactiveront [*In Isag.²*, § 71] ; [volet *b.2*] si l'intellection du genre, etc., n'est pas conforme à la réalité dont elle est tirée, elle sera fausse, autrement dit vaine et vide, car [= NéBo] « est [...] faux ce qui est intelligé autrement que la réalité est » [*In Isag.²*, § 72, avec conclusion de *b* au § 73]).

43. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, p. 86.

44. Cf. LAFLEUR, CARRIER, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'Exposé sur les universaux chez Boèce », p. 39-43 (« Arguments aporétiques ») et p. 84-89 (« Annexe 2 [...] comparaison de quelques découpages argumentatifs »).

Offerte sous l'égide d'Alexandre d'Aphrodise (*In Isag.*², § 74), la Solution de cette Aporie dans l'Exposé sur les universaux commence (*In Isag.*², § 75) par la réfutation de *b.2*. On a pu laisser entendre que la Solution se limitait à cette réfutation⁴⁵ ou bien, plus précisément, indiquer que sa première partie (*In Isag.*², § 74-84) procédait à la réfutation de *b.2* en mettant en avant le modèle mathématique (géométrique) de l'abstraction, alors que sa seconde partie (*In Isag.*², § 84-88) laissait perplexe en passant inopinément au modèle inductif de l'abstraction, en mentionnant une énigmatique *substantialis similitudo* et en finissant par (mal) formuler une obscure théorie de l'*unum subiectum*, sans que la Solution revienne sur la première partie de l'Aporie et ses arguments anti-réalistes⁴⁶. Préparées de longue date, l'édition latine révisée et la traduction française de l'Exposé sur les universaux d'*In Isag.*² parues en 2012 étaient précédées d'une étude historico-doctrinale qui, quoiqu'elle eût été impossible sans la fréquentation assidue de la substantielle et pénétrante analyse libérienne de cet Exposé, avait établi l'équivalence des deux modèles aristotéliens de l'abstraction chez Alexandre d'Aphrodise⁴⁷ et entrepris de montrer que la seconde partie de ladite Solution répondait à la première partie de l'Aporie⁴⁸, tout en signalant que l'*unum subiectum* (= *SU*, pour Sujet unique ; *In Isag.*², § 88) était préfiguré par la mention de la nature à l'état pur (*In Isag.*², § 79 et 82), à laquelle il fallait aussi assimiler la Similitude substantielle (= *S^s* ; *In Isag.*², § 84-88)⁴⁹. L'approfondissement, par une série d'études en 2016, du rapprochement à faire entre la nature à l'état pur et le Sujet unique a été incidemment l'occasion d'une malencontreuse régression sur un point : la rupture du lien entre Similitude substantielle et Sujet unique, au profit d'une identification de la Similitude substantielle à la Similitude-singulière-sensible (= *S^l*), alors perçue comme élément vedette du deuxième paragraphe de la deuxième partie de l'Aporie (*In Isag.*², § 86), tandis que la Similitude-universelle-intelligible (= *S²*) l'était censément pour le premier paragraphe (*In Isag.*², § 85) de cette partie⁵⁰ — cela pour tenter de résoudre une apparente redondance entre les deux paragraphes en question et suivre une interprétation allant dans le sens de l'identification de la Similitude substantielle à *S^l*⁵¹. Deux études ont été requises pour rétablir le rapprochement entre Simili-

45. PANACCIO, « L'aporie de Boèce », dans LAFLEUR, CARRIER, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'Exposé sur les universaux chez Boèce », p. 89 (« Annexe 2 », fin).

46. Cf. LIBERA, *L'art des généralités*, p. 215, 225, 244, 273.

47. LAFLEUR, CARRIER, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'Exposé sur les universaux chez Boèce », p. 48-54 (« Le témoignage du traité *De l'âme* d'Alexandre d'Aphrodise et les deux abstractions aristotéliennes »).

48. *Ibid.*, p. 55.

49. *Ibid.*, p. 44 et 55.

50. LAFLEUR, CARRIER, « Identification et neutralité du sujet unique boécien », p. 109-161 ; ID., « Sujet unique, similitude et différend Platon-Aristote chez Boèce. Conséquences d'un second regard sur l'*In "Isagogen" Porphyrii Commentorum Editio secunda*, § 85-88 », dans LAFLEUR, dir., *Le sujet « archéologique » et boécien*, p. 163-207 ; LAFLEUR, CARRIER, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio Philosophiae* de Boèce. Un complément à l'étude du *Second commentaire isagogique* boécien », dans LAFLEUR, dir., *Le sujet « archéologique » et boécien*, p. 209-274 ; LAFLEUR, « Liste raisonnée des abréviations, sigles et expressions techniques », p. 31-54.

51. Cf. LIBERA, *L'art des généralités*, p. 235 (« La similitude essentielle et la théorie du sujet unique ») et p. 278 (« Similitude essentielle et concept collectif »).

tude substantielle et Sujet unique, parallèlement à un effort pour établir, dans la mouvance de la *res subiecta*, l'équation $Na^p = S^s = S^0 = SI = SU$ illustrant la progression cohérente, en contexte à la fois abstraitif et inductif, de la Solution de l'Aporie allant de la Nature à l'état pur jusqu'au Sujet unique, en passant par la Similitude substantielle, degré zéro de la similitude où peuvent se rencontrer la Similitude-singulière-sensible et la Similitude-universelle-intelligible dans un Sujet identique (*idem subiectum*) annonçant l'*unum subiectum*⁵². Avec le nouvel état philologique du texte, le renouvellement de son interprétation et ces clarifications doctrinales, l'Exposé sur les universaux d'*In Isag.*² n'a plus lieu d'être méprisé et plusieurs interrogations jusqu'alors pendantes — comme celles sur la complétude de la réfutation des arguments aporétiques⁵³, la valeur de la théorie du Sujet unique⁵⁴, la détermination de la Similitude substantielle⁵⁵ ou, dans la même veine, l'identité d'une surprenante similitude capable d'être à la fois singulière-sensible et universelle-intelligible⁵⁶ — ont maintenant en principe reçu des réponses satisfaisantes susceptibles d'être intégrées de manière féconde aux présentations d'ensemble ou aux recherches subséquentes.

III. CONCLUSION

Quoi qu'il en soit, une parfaite intelligence des textes n'est pas chose facile à atteindre, si tant est qu'elle soit atteignable. Dans mon laborieux cheminement personnel — étalé sur plus de trois décennies — vers une compréhension plus adéquate, viable pour l'enseignement et l'érudition, de l'Exposé sur les universaux du *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* (= *In Isag.*²) de Boèce et du passage correspondant à cet Exposé séminal dans la *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium* d'Abélard, je retiens l'expérience d'une compréhension progressive à travers une fréquentation assidue de ces textes par la lecture maintes fois (en fait, toujours) répétée, l'édition critique (avec son exigence de rigueur philologique et de collecte d'informations multiples [sources, renvois internes, parallèles, influences, notations diverses ponctuelles ou non]), la traduction (posant le défi d'être fidèle en demeurant [assez] compréhensible) et l'étude historico-doctrinale (entée principalement sur le texte lui-même, son vocabulaire, ses concepts et ses argumentations, sans omettre bien sûr les mises en contexte, qui, comme dans le cas du texte d'Abélard ici considéré, obligent parfois à bien connaître le lien unissant un texte à un autre). Toutes ces étapes et leurs nuances viennent d'être finement analysées avec justesse par Claude Panaccio dans

52. C. LAFLEUR, J. CARRIER, « Nature pure, similitude substantielle, sujet identique et sujet unique anti-régressifs chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* », *Philosophiques*, 45, 1 (2018), p. 181-200 ; ID., « (Ré)identification de la similitude substantielle chez Boèce », dans J.-B. BRENET, L. CESALLI, dir., *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Paris, Vrin (coll. « Varia »), 2018, p. 197-202.

53. Cf. LIBERA, *L'art des généralités*, p. 215, 225.

54. *Ibid.*, p. 244.

55. *Ibid.*, p. 273.

56. J. MARENBOON, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 72 : « Boethius also proposed a version of Alexander's abstractionist response, but in a rather unclear way [...] : what did Boethius mean by saying that the same likeness (for example, the likeness of horse) is both something that can be perceived by the senses in particulars and yet is grasped by the intellect alone as a universal ? ».

son livre *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*⁵⁷. Ce qui me frappe dans le cheminement d'historien de la philosophie médiévale ici décrit avec l'exemple des textes de Boèce et d'Abélard, c'est que la compréhension, correctement associée à la lecture, progresse par vagues successives qu'alimentent les étapes subséquentes qui, en retour, sont nourries par elle dans une dynamique incessante.

Dans son excellent survol de la philosophie médiévale publié en 2016, au sein de la collection oxfordienne « A very short introduction », John Marenbon est d'avis, en concluant son ouvrage, qu'il ne vaut pas la peine de tenter de comprendre les textes philosophiques passés, surtout ceux du Moyen Âge, dans le but d'enrichir le stock d'arguments de la philosophie d'aujourd'hui : la tâche est trop difficile et apporte rarement quelque chose de significatif, qui n'aurait pas été trouvé plus aisément de manière directe⁵⁸. La difficulté, ici relatée avec deux exemples, de vraiment comprendre les grands textes de cette période lui donne sûrement raison en un sens et, de toute manière, il est certain que l'on ne peut parvenir à connaître à fond qu'un nombre plutôt restreint de textes au cours de sa vie intellectuelle, même longue et bien occupée. Toutefois, côté pertinence d'un apport potentiel, il n'est pas absolument sans intérêt que l'Exposé de Boèce sur les universaux, une fois correctement compris, confirme de la plus belle manière la thèse centrale de l'archéologie philosophique d'Alain de Libera relativement à l'ampleur spatio-temporelle de « l'épistémè alexandrinienne », puisque la théorie boécienne du Sujet unique est manifestement une captation latine de l'héritage d'Alexandre d'Aphrodise sur la saisie de l'essence dans sa neutralité, une innovation dont la reprise la plus célèbre, postérieure de plusieurs siècles dans le monde musulman, était jusqu'ici la doctrine avicennienne de « l'indifférence de l'essence », comme on la désigne couramment⁵⁹, en la rapprochant de l'« intuition de l'essence » (*Wesensschauung*) de la phénoménologie husserlienne⁶⁰. Quant à la *Logica* « *Ingredientibus* » : *Super Porphyrium*, elle permet de voir nettement apparaître dès le début du XII^e siècle, donc un gros siècle avant les Scolastiques auxquels renvoie Brentano, une théorie de l'intentionnalité avant la lettre avec les objets intentionnels que sont les formes conçues — réalités imaginaires et fictives —

57. Voir PANACCIO, *Récit et reconstruction*, p. 49 pour une première présentation (« Le travail historique en philosophie »), et p. 208 pour un tableau synthétique (« La diversité des opérations en histoire de la philosophie »).

58. Cf. MARENBO, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction*, p. 117-118 (l'auteur souligne) : « Moreover, even if, with enough historical work, contemporary philosophers were able to find valuable material for their own work in medieval sources, why should they make such efforts, when philosophy from other periods offers its fruits so much more easily? [...] If the value of past philosophy really lay in the direct contribution it can make to contemporary discussions, then it would not be worth taking the trouble to learn about *any* past period of philosophy. Only very rarely is a new argument that is important for current debate discovered in an old text, and it could probably have been reached with far less effort by thinking about the contemporary problem. [...] The real contribution the history of philosophy can make to contemporary philosophy is indirect ».

59. LAFLEUR, CARRIER, « Nature pure, similitude substantielle, sujet identique et sujet unique anti-régressifs chez Boèce », p. 196-197 ; ID., « (Ré)identification de la similitude substantielle chez Boèce », p. 202.

60. ID., « Sujet unique, similitude et différend Platon-Aristote chez Boèce », p. 205-207.

vers lesquelles, selon Abélard (*LISPor*, § 50), l'âme dirige (oriente) son attention⁶¹ (comme Claude Panaccio me le faisait avec raison remarquer, lors d'une rencontre sur l'aspect phénoménologique de ce texte⁶², il y a toutefois une différence importante : pour Abélard, en présence d'une réalité, l'acte d'intellection porte sur cette réalité même, alors que pour l'auteur de la *Psychologie du point de vue empirique*⁶³, l'in-existence mentale [c'est-à-dire la présence dans l'esprit] de l'objet est un trait caractéristique constant de tout phénomène psychique et exclusif à lui).

Sans prétendre en avoir encore démontré en bonne et due forme la nécessité et l'utilité (il y a là beaucoup de prudence, voire d'humilité), Claude Panaccio, dans son récent ouvrage, a bien raison de conclure qu'il a (grandement) clarifié « ce qui rend possible l'usage philosophique des textes anciens malgré les différences de contexte et de vocabulaire qui nous en séparent⁶⁴ ». Dans la même veine, Claude Panaccio⁶⁵ — qui emploie en fait de manière rigoureuse et convaincante son génie herméneutique, avec une *logical imagination* qu'aurait certainement appréciée Bertrand Russell⁶⁶, à montrer la pertinence de la philosophie médiévale pour la philosophie d'aujourd'hui et inversement l'intérêt de la philosophie analytique pour la philosophie médiévale — reconnaît que toute histoire de la philosophie d'autrefois repose, pour être valable, sur la capacité de parvenir, lentement et méticuleusement dans une véritable fréquentation de l'original, à l'intelligence des textes, qui représente donc pour lui, comme pour moi, le méthodique défi préalable à l'émergence de la vérité dans tout discours crédible, écrit ou oral, sur l'histoire de la philosophie.

Chose certaine, pour répondre à la question de départ, il est absolument impossible de faire réellement — donc pas seulement rhétoriquement — du vrai avec du faux lorsqu'on écrit ou raconte l'histoire de la philosophie. Mais en histoire de la philosophie médiévale, du moins, la personne qui veut écrire ou présenter honnêtement un ou plusieurs aspects de cette pensée d'autrefois doit accepter de s'astreindre à développer, longuement et de multiples façons, une grande familiarité avec le ou les textes qui la révèlent, soit directement par elle-même, soit avec l'aide d'interprètes fiables parce que contrôlés par soi-même sur le texte lui-même. Le profit de ce labeur coûteux n'est pas seulement l'acquisition d'une opinion juste sur le passé de la pensée. Il s'agit plutôt de l'expérience gratifiante, médiatement communicable à autrui, d'un contact intime et actuel avec des pensées rendues à nouveau vivantes par la philo-

61. C. LAFLEUR, « Présentation. Le Sujet. Rétrospectives, perspectives et prospectives », dans ID., dir., *Le sujet « archéologique » et boécien*, p. 25-26, n. 32.

62. « Boèce, Abélard et la phénoménologie », Midi du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 24 avril 2013.

63. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, 1, § 5, éd. O. KRAUS, Hambourg, Meiner, 1955, I, t. I, p. 124-128.

64. PANACCIO, *Récit et reconstruction*, p. 210.

65. Pour un témoignage recueilli en 2017, voir PELLETIER, ROQUES, « An Interview with Claude Panaccio », p. 36 : « The basis for studying the history of philosophy is correctly reading the texts [...] in their original language meticulously. These are dense works that have to be scrutinized argument by argument in a way that young people do not often spontaneously do ».

66. Cité, avec référence, par PANACCIO, « Grasping the Philosophical Relevance of Past Philosophies », p. 440.

logie, l'exégèse et l'herméneutique. « Certes toute conception de l'esprit est pour ainsi dire relative au présent », écrivait justement Abélard⁶⁷.

67. ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium*, § 66, trad. Lafleur et Carrier, dans « Abélard et les universaux », p. 178 : « Omnis quippe animi conceptio quasi de presenti est ».

IN DEFENCE OF ANACHRONISM*

Martin Pickavé

Department of Philosophy
University of Toronto

RÉSUMÉ : Dans cette contribution, je soutiens que l'histoire de la philosophie a beaucoup à gagner d'un engagement avec les questions et les outils conceptuels de la philosophie (analytique) contemporaine. En particulier, je réfute l'idée qu'entrer en dialogue avec la philosophie contemporaine mène inévitablement l'historien de la philosophie à l'anachronisme. Quels que soient les risques d'échec, ils semblent être contrebalancés par les gains de connaissance rendus possibles par un tel dialogue. Les partisans d'une approche « purement » historique de l'histoire de la philosophie se défendent en soutenant que l'histoire de la philosophie ne peut et ne doit être étudiée que selon ses propres critères et indépendamment de nos intérêts philosophiques actuels. J'essaie de montrer que ceci est une illusion.

ABSTRACT : In this short contribution I argue that the history of philosophy has much to gain from an engagement with the questions and conceptual tools of contemporary (analytic) philosophy. In particular I argue against the view that the historian of philosophy's engagement with contemporary philosophy necessarily leads to anachronism. Whatever the risks of failure, they seem to be outweighed by the potential for insight. Advocates of a "purely" historical approach to the history of philosophy defend their approach by pointing to the idea that the history of philosophy can and should be studied on its own terms and independently of our current philosophical interests. I try to show that this is an illusion.

I normally try to stay away as far as possible from debates about philosophical methodology in general and the methodology of the history of philosophy in particular. No doubt this will strike many as naive. But as my wife tends to remind me, using a popular French proverb : "C'est au pied du mur qu'on reconnaît le maçon". Aren't debates about methodology best settled by looking at the results to which different approaches lead ? Isn't the best method in the history of philosophy one that gets the views of previous philosophers right ? The tendency to focus on outcomes is undeniably also driven by the feeling that methodological discussions are often abstract and vague. My uneasiness about dealing with the topic of methodology in the history of philosophy is compounded by the fact that this short contribution appears together with the thoughts of two genuine masters of the history of medieval philosophy, Claude Lafleur and Claude Panaccio, both of whom follow very different approaches in their own work and from whom I have learned a great deal. I therefore ask for your patience with the sketchy nature of my remarks.

* This is a revised and enlarged version of my contribution to the round table "Vérité et méthode en histoire de la philosophie", which was held at Université Laval in honour of Claude Panaccio.

Claude Panaccio has just published a remarkable book that proves wrong all those who think, as I used to myself, that engaging with the methodology of the history of philosophy is abstract, vague, and ultimately not very helpful.¹ In an almost Kantian spirit, his *Récit et reconstruction* is an inquiry into the conditions of the possibility of the history of philosophy. How is it that we can understand and even learn something from past philosophers and their works? What are the practices employed by the historian of philosophy and what justifies them? Yet apart from being itself a work of philosophy, Panaccio's book is full of examples of the different ways of pursuing the history of philosophy. Rather than legislating from on high about what counts as good history of philosophy and what as bad, he recognizes the differences between the various enterprises that historians of philosophy pursue, differences that are ultimately grounded in different practices, all of which have a legitimate place in the history of philosophy.

I have nothing important to add to Panaccio's examination of why what we historians of philosophy do is after all not without foundation. My concern is rather with the sometimes uneasy relationship between contemporary (analytic) philosophy and the history of philosophy. At the end of his book, Panaccio points out that showing that it is possible to use philosophical works and doctrines of the past is not the same as showing that using them is necessary or even helpful.² Certainly, this is a question that can lead to heated debates. But it is still another question to ask whether contemporary philosophy is useful for understanding the history of philosophy. It is this latter question that I would like to pursue for a moment.

*
* *

I firmly believe that one cannot separate methodological questions regarding how to do history of philosophy from questions about the goal or purpose of the history of philosophy. For it is the purpose that ultimately determines the method, or at least determines some key parameters of what might eventually count as a successful endeavour in the study of the history of philosophy. Now, it is often noted that philosophy is unique among the academic disciplines in that it takes its history to be an integral part of itself as a discipline. This is not to say that all philosophers have a high opinion of the history of philosophy or that they all share to the same degree a belief in the value of studying the thoughts and views of past thinkers — rather the opposite. However, unlike in, say, mathematics, physics, biology, or medicine, there is nothing *prima facie* strange in doing philosophy by turning to what philosophers hundreds or even thousands of years ago thought about a given topic.

There are presumably many different reasons for the intimate connection between philosophy and its history. First, studying philosophers of the past is undoubtedly an

1. C. PANACCIO, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019.

2. *Ibid.*, p. 210.

excellent preparation for learning how to do philosophy. In this sense, the history of philosophy plays an important propaedeutic role. Second, there are historical reasons for the connection between philosophy and its history. The works of Aristotle, Thomas Aquinas, Leibniz, Kant, and Hegel are just some examples that show how philosophers of all periods considered it necessary to engage with their predecessors. However, Aristotle and other past philosophers would not have been interested in their predecessors had they not seen some special value in examining their predecessors' points of view: presumably, they found these earlier approaches illuminating for their own efforts to defend new philosophical ideas and approaches and to get things right.³ Third, the history of philosophy is considered important in philosophy because it can help directly in addressing contemporary philosophical questions, be it by presenting us defensible responses to philosophical questions (say, "What is the good life?") or by providing us with insights into what won't work, or simply by showing us different approaches and viewpoints which shed light on the contemporary philosophical questions we are attempting to address. This third reason is, in my view, the most important reason why the history of philosophy is part of philosophy.

I am aware that this is controversial. On the one hand, many of those who practise philosophy today think that the history of philosophy is irrelevant and something that needs rather to be overcome and left behind if our goal is to make progress. In this they are correct, insofar as they believe that philosophy needs to reach out to other disciplines to make progress in many of its subfields. Yet they go wrong when they think that such progress requires us to forget about the origin of the very questions they pursue and the origin of the very concepts in which they frame their investigation. Why not simply keep an open mind?⁴ On the other hand, historians of philosophy may take offence at what looks like an overtly instrumentalist understanding of their enterprise. Is there not also an intrinsic value in pursuing the history of philosophy?

Let me explain why I believe that the history of philosophy has a lot to gain if we understand its role as directed towards the contemporary practice of philosophy. In doing so, I do not of course claim that this is the only valuable way of doing history of philosophy.

In a famous contribution in the 1980s, the scholar of ancient philosophy Michael Frede highlighted what he considered to be the two main traditions in the historiography of philosophy. The first goes back to antiquity and can be called the doxographic tradition. According to this approach, the historian of philosophy sees her role as unearthing philosophical positions of the past that she still finds worthwhile considered from a philosophical perspective, even if they are now considered wrong.

3. THOMAS AQUINAS famously wrote that "the study of philosophy is not about getting to know what people once believed, but what the truth of things is (*qualiter se habeat veritas rerum*)" (*Commentary on Aristotle's On the Heavens*, book I, lect. 22). One can assume that the sentiment expressed in this statement also indicates something about how he approaches the views of his predecessors.

4. This attitude is similar to that of someone who decides, somewhat arbitrarily, not to read any secondary literature from before a given year, nor anything that is not published in his native tongue. The fact that these attitudes (unfortunately) exist does not mean they are justified.

The origin of the second tradition lies, according to Frede, in the eighteenth century. Unlike the doxographic tradition, this second approach is based on the conviction that the philosophical positions of the past are no longer worthy of being considered as real contributions to philosophy. If they are still worth our attention, it is because they represent the stages by which we historically arrived at what is valuable in philosophy today. As Frede notes, however, once you adopt this latter attitude it is easy to make a further step :

[I]t is easy to see that the enterprise of reconstructing the development of philosophy, though originally inspired by such philosophical convictions and interest, in fact does not rest on them. And so, in the course of the nineteenth century, we see how these philosophical assumptions about the history of philosophy get shelved by historians like Zeller. What emerges is a discipline that, with the tools of the historian, tries to do no more, but also no less, than to reconstruct historically the development of philosophy.⁵

Here we encounter what almost looks like a distinct third approach, an approach that Frede himself seems to favour. It may strike us at first as surprising that Frede prefers a strictly historical approach to the history of philosophy. Shouldn't the doxographical approach be held in higher esteem among historians of philosophy, not only because it has a longer pedigree, but also because it treats philosophical views in the past as somewhat relevant for current engagement ? Frede thinks otherwise :

I have no objection to a philosophically oriented study of the history of philosophy in the doxographical tradition, though I find that the use of the word "history" for this sort of study is somewhat misleading. If I insist on the distinction it is because it is often overlooked, especially by philosophers, though there is a fundamental difference, both in principle and in practice, and because I think that the kind of history of philosophy in the doxographical tradition which philosophers continue to practice to the present day, a study which imposes our philosophical views and interests on the history of philosophy, ultimately presupposes the second kind of history of philosophy, i.e., a study of the history of philosophy in its own right, on its own terms, quite independently of our philosophical views, interests, and standards.⁶

I admire Frede's work greatly, but I find his reasoning here a bit too quick. I agree that a doxographical approach presupposes the careful study of the history of philosophy in its own right. For if our interest is to make a philosophical consideration or position from the past accessible for use in contemporary debates, as the doxographical approach intends to do, then we better make sure what that philosophical consideration or position actually amounts to. Clearly, if you think Aristotle's account of, say, virtue or his hylomorphism is worth engaging with nowadays — as many current philosophers do —, then you better get Aristotle's views right. But even

5. Michael FREDE, "The History of Philosophy as a Discipline", *The Journal of Philosophy*, 85, 11 (1988), p. 666-672, at p. 667. Frede's reconstruction of the historiography of philosophy has not gone unchallenged. For a recent criticism see Leo CATANA, "Doxographical or Philosophical History of Philosophy : On Michael Frede's Precepts for Writing the History of Philosophy", *History of European Ideas*, 42, 2 (2016), p. 170-177. In my view, however, nothing much depends on whether or not Frede is right in how he reads eighteenth- and nineteenth-century historians of philosophy. For his distinction between the three approaches can still be maintained and made plausible, even if he is wrong in how he attributes them to particular authors.

6. FREDE, "The History of Philosophy as a Discipline", p. 668.

if you personally don't care to get all the details right, there is good reason why you should care, since settling for incomplete insight might make you open to criticism and revision. What I do not accept in Frede's reasoning is his conviction that we can pursue the decidedly historical approach "quite independently of our philosophical views, interests, and standards". To be sure, we can — in one very weak sense of 'can' — do what Frede prescribes, but in another sense we cannot. Frede seems to believe that philosophical texts of the past express themselves in ways in which they want to be interpreted, regardless of the context from which the interpreter stems. This strikes me as misguided: rather, it is our contemporary interests and conceptual tools that are the very things that allow us to give meaning to a past philosophical work and to understand its significance.

Let me give some examples of what I have in mind. For readers familiar with Claude Panaccio's research it suffices to point to his work on the idea of mental language in medieval philosophy, his work on externalism in Ockham's philosophy of mind, and in general his work on Ockham's nominalism. In each of these areas, the questions and conceptual tools of contemporary philosophy help to shed light on past philosophical texts and allow us to see with much more clarity than otherwise the philosophical positions articulated in the later middle ages. Let me add an example pertinent to my own work on medieval philosophy of action. Like some of their modern counterparts, many later medieval philosophers and theologians think that human freedom has something to do with a power to do otherwise. But as anyone familiar with the contemporary free will debate knows, there are many different ways to understand this power to do otherwise and contemporary philosophers explicitly discuss various ways of understanding of such a power. Comparable explicit discussions are mostly absent from medieval texts.⁷ However, once we have gotten a hold of the modern philosopher's toolkit it would be foolish not to use it when we ask ourselves, for instance, what Aquinas has in mind when he mentions our power to do otherwise as part of free choice (*liberum arbitrium*). The questions and tools of contemporary philosophy not only can make it easier to understand how an argument from a past philosopher is supposed to work (say, by allowing for more precision in our analysis), they also allow us in many cases to see how different a past approach is from the way we think about a given topic now. However, this insight too is conducive to a better understanding of the history of philosophy. If that is so, then I really doubt whether we can understand a past philosophical position on a given subject if we completely abstract from contemporary philosophical perspectives on it.⁸

7. John Duns Scotus is an obvious exception. In his discussions of synchronic contingency, he develops a new understanding of the power to do otherwise, and does so by distancing himself from his predecessors. See Stephen D. DUMONT's classic paper "The Origins of Scotus's Theory of Synchronic Contingency", *Modern Schoolman*, 72, 2-3 (1995), p. 149-167. In the criticisms of his account of synchronic contingency by many authors active after his death, we can also detect what looks like a discussion of the power to do otherwise.

8. I think the reason why the history of philosophy is an ongoing and never-finished project lies in some of what I have said here. Take the massive amount of scholarship on Aristotle. No texts of significance have been added to the *Corpus Aristotelicum*, so why are there still books and articles written about Aristotle? Isn't it now established what Aristotle's philosophical positions were and how he defended them? A cynic

Ultimately, Frede's idea of a history of philosophy that abstracts from "our philosophical view, interests, and standards" strikes me as being just as stubborn and misguided as the idea that doing good contemporary philosophy means not reading anything from the history of philosophy. To be sure, human life is short and there is only so much any one scholar can achieve. And both approaches have no doubt led to some practical successes : there is good "pure" history of philosophy, and the success of much of modern anglophone philosophy speaks for itself. However, as methods both approaches strike me as foolish.

*
* *

When I wrote earlier about the goal or purpose of the history of philosophy and implied that it is to help with questions and problems in contemporary philosophy, I did not mean to say that this is the only or even the primary goal of the history of philosophy. Nor did I want to suggest that this is the goal most worth pursuing in doing history of philosophy. Though it is clearly one goal, I do not wish to deny that we pursue the history of philosophy for other purposes as well — for instance, to gain a better understanding of societies and human endeavours of the past or simply for the sake of knowledge for its own sake. If the engagement with the history of philosophy were directed at contemporary philosophizing as its only goal, then it would be clear why contemporary philosophy matters in the history of philosophy. But note that nothing of my argument for why it is important for the historian of philosophy to look at questions and tools in contemporary philosophy depends on whether or not that is the goal of the history of philosophy. Even if we thought we should do the history of philosophy for its own sake, there is value in not excluding an approach that has at least the promise of providing us with more precision or deeper insight.

In several of his publications on methodology in the history of philosophy, Claude Panaccio mentions what he refers to as "MacIntyre's Dilemma". Here's the dilemma as presented by Alasdair MacIntyre himself :

Either we read the philosophies of the past so as to make them relevant to our contemporary problems and enterprises, transmuting them as far as possible into what they would have been if they were part of present-day philosophy, and minimizing or ignoring or even on occasion misrepresenting that which refuses such transmutation because it is inextricably bound up with that in the past which makes it radically different from present-day philosophy ; *or* instead we take great care to read them in their own terms, carefully

might respond that scholars are no longer reading each other and their predecessors, and that they are reinventing the wheel and writing for their degrees, promotions, or their own pleasure, but not because there is something objectively new to be said. Some of this is no doubt true, but even if every Aristotle scholar had read everything ever published on Aristotle and all were committed to publishing only new results, there would be — as long as contemporary philosophy continues to make ever finer distinctions and more sophisticated arguments — new books and articles about Aristotle. For there will continue to be new light shed on old and (supposedly) settled issues. This is why philosophy constantly reappropriates its history.

preserving their idiosyncratic and specific character, so that they cannot emerge into the present except as a set of museum pieces.⁹

Panaccio has his own and more sophisticated way of dealing with this dilemma. As for me, I take issues with both horns of the dilemma. First, it is obviously false that all transmutation into modern terms is a misrepresentation. That the problem of misrepresentation is aligned here explicitly with an approach that intends to bring together contemporary philosophical enterprises with those in the past should give us pause. No doubt some of the reluctance to bring concerns from contemporary philosophy to the study of the history of philosophy is based on the suspicion that doing so necessarily leads to errors, or at least unhelpful interpretations of past philosophers. Yet even if we grant that there is a kind of mistake that arises only from this approach, it does not follow that error is unavoidable. Second, I once more take issue with the familiar thought expressed in the second horn of the dilemma. It presupposes that it is possible to read philosophical works of the past “on their own terms”, as if those terms were immediately evident to and shared by all historians of philosophy, and as if using modern conceptual tools could not help us achieve greater precision and deeper insight into what is characteristic of philosophical works and arguments of the past. Moreover, are scholars who pursue the second type of approach mentioned in MacIntyre’s dilemma immune to error ?

Assume you are a philosopher and you are interested in the question “What are concepts ?”. In light of the contemporary debate (and disagreement) about what concepts are you may find yourself wondering what, say, Aquinas thought about concepts. Approaching Aquinas’s works with this question might be extremely illuminating — and also challenging — for two reasons. First, it is clearly interesting what Aquinas has to say about concepts, items that play such an important role in contemporary philosophy of mind. Second, it is highly likely that Aquinas does not think about concepts in the same way as contemporary philosophers do : after all, he lived many hundred years ago, and maybe he doesn’t even have a term for what we nowadays refer to as concepts. Whatever the differences, they can show us something about how Aquinas thinks about the mind ; they may even show us something about our contemporary way of thinking about concepts, about the things we take for granted in the philosophy of mind but that shouldn’t be taken for granted. The challenges are obvious too. Most importantly, Aquinas didn’t write in English, so to begin with, there is a question of what term in his philosophical vocabulary, if any, corresponds to ‘concept’. Is it the Latin term *conceptus*, which Aquinas uses relatively rarely and which has other connotations, or do we need to look at the terms *verbum* and *species intelligibilis*, each of which comes with its own problems ? And if we have solved this first question, which may not have an obvious solution, there is the problem of context. We may discover that what we identify as discussions concerning concepts are

9. Alasdair MACINTYRE, “The Relationship of Philosophy to its Past”, in Richard RORTY *et al.*, ed., *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 31–48, at p. 31. For PANACCIO’s discussion of this dilemma see, for instance, *Récit et reconstruction* and “Grasping the Philosophical Relevance of Past Philosophies”, in Jenny PELLETIER, Magali ROQUES, ed., *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Cham, Springer, 2017, p. 439–451.

found in strange theological contexts, which make us wonder whether there are purely philosophical considerations at play or not, and if so, whether they can be extracted from their contexts. All this is to say that there are huge pitfalls and occasions for failure ; however, what such an approach promises seems to outweigh its risks.¹⁰

As I hope my last comments indicate, I am not denying that a careful study of the historical setting in which philosophical positions emerged and in which debates were conducted is of the utmost importance. It is necessary to note, to use another example, that medieval discussions about universals took a certain shape, which was determined by the works in which universals came up for discussion. Aristotle's *Metaphysics* and Porphyry's *Isagoge*, among other texts, provided commentators not only an occasion to address the ontological status of universals, but also shaped the very questions through which the debate was conducted.¹¹ Similarly, many late thirteenth- and early fourteenth-century debates — about individuation, the will, and the difference between being and essence, to name just a few other examples — are at best partially comprehensible if we don't make the effort to map the lively debate among philosophers and theologians of the time as it was conducted in quodlibetal disputations, *Sentences* commentaries, and other works related to the medieval university.

Still, it is possible that I am too optimistic. Doesn't it follow from what I have been saying that the historian of philosophy must possess superhuman abilities ? Who can master the required ancient and modern languages, know enough about the institutional setting in which philosophy flourished in previous times, be able to read unprinted material, and on top of all that, be an expert in contemporary philosophy ? That seems a tough thing to demand. But I am not saying that the historian of philosophy must show at all times how a philosophical position of the past fits into and perhaps even advances contemporary debates. Like many areas of philosophy, the history of philosophy has become a very complex field that extends to other disciplines. This is a good thing and a bad thing, for the amount of specialization results in a fracturing of the field, but it also makes clear the important point that there has to be a lot of division of labour. This may take some of the sting out of my earlier comments, if there was a sting in the first place. In any case, I hope the picture I have just painted leads, as is the case in Claude Panaccio's *Récit et reconstruction*, to the recognition that there are many different practices historians of philosophy are engaged in, and maybe not all historians of philosophy have to be engaged in all of them. In this sense, conceiving of the history of philosophy as directed towards contemporary philosophy does not mean that every single contribution to the history of philosophy needs to be a contribution to (or influenced by) contemporary philosophy. Some of these contributions may be indirect, but indirect or partial contributions are

10. For an example see Jeffrey E. BROWER, Susan BROWER-TOLAND, "Aquinas on Mental Representation : Concepts and Intentionality", *The Philosophical Review*, 117, 2 (2008), p. 193-243. In my view, the authors go wrong in identifying Aquinas's *species intelligibiles* with concepts, but that doesn't prevent them from making some welcome progress in examining core aspects of Aquinas's philosophy of mind.

11. See Alain de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

IN DEFENCE OF ANACHRONISM

contributions nonetheless, regardless of whether our colleagues have (yet) recognized them as such.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET LE DISCOURS INDIRECT*

Claude Panaccio

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : L'examen des conditions d'adéquation du discours indirect est nécessaire à la compréhension du travail historique en philosophie, la notion centrale ici étant celle d'« équivalence sémantique ». On montre, à partir de là, pourquoi une pluralité de reformulations bien différentes est en principe admissible pour une même doctrine selon le contexte et les intérêts de l'historien.

ABSTRACT : A study of the adequacy conditions of indirect discourse is required for a good understanding of historical work in philosophy, the central idea here being that of "semantical equivalence". The paper shows on this basis, why a wide variety of different reformulations is acceptable in principle for a given doctrine according to the interests and the context of the historian.

Les historiens de la philosophie peuvent être amenés, en tant qu'historiens de la philosophie, à accomplir des opérations de diverses natures : lire des textes, recueillir des données historiques, parfois éditer des textes ou les traduire, et souvent produire eux-mêmes de nouveaux écrits, des livres, des articles, des entrées d'encyclopédie... Et lorsqu'ils créent des textes originaux, ils y font habituellement plusieurs choses différentes. Deux surtout, qui sont presque toujours étroitement imbriquées l'une dans l'autre. Ils élaborent, d'une part, des *récits historiques*, mettant en place des narrations diachroniques avec des rapports non seulement de succession, mais aussi de détermination, de causalité ou d'influence. On peut relater par exemple les circonstances dans lesquelles Thomas d'Aquin fut amené à écrire tel ouvrage, à défendre telle thèse ou à critiquer telle position doctrinale, et l'impact que cela eut par la suite sur ses successeurs, ses critiques, etc. Et ces récits historiques, bien entendu, sont eux-mêmes de diverses sortes.

Mais il y a aussi, et peut-être surtout, ce que j'appelle des *reconstructions doctrinales*. L'historien rapporte dans sa propre langue des contenus doctrinaux, comme

* Ce texte a été présenté lors de la table ronde « Vérité et méthode en histoire de la philosophie », tenue à l'Université Laval le 15 juin 2018. Il résume des idées qui sont exposées plus en détail au chapitre 5 de mon livre, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie* (Paris, Vrin, 2019, p. 155-204). Dans l'intention d'alléger le texte, j'utilise ici le masculin pour parler aussi bien des historiennes que des historiens de la philosophie.

des thèses ou des séries de thèses, des arguments ou des séquences d'arguments, qu'il attribue à un ou plusieurs auteurs du passé. Je parle de « reconstruction » à ce propos parce que l'historien, quand il ne se contente pas de citer ses auteurs, est *toujours* amené à reformuler les positions qu'il leur attribue, à sélectionner ce qui l'intéresse dans les textes qu'il étudie, à réorganiser le matériel doctrinal selon la démarche dans laquelle il est lui-même engagé, à privilégier certains aspects plutôt que d'autres, à insister sur des rapports logiques qui n'étaient pas évidents dans les textes originaux ni même pour leurs auteurs parfois. L'historien ne dit pas n'importe quoi, certes, mais quand il présente lui-même un contenu doctrinal dans son propre texte, dans sa propre langue et pour ses propres lecteurs, il reconstruit inévitablement le matériel dont il parle.

Plusieurs types de reconstructions doctrinales sont généralement tenus pour admissibles, depuis celles qui entendent demeurer le plus près possible du vocabulaire et des formulations des auteurs originaux jusqu'à celles qui veulent reformuler ou développer les thèses et les arguments de manière à en faire apparaître le plus possible la pertinence et l'intérêt pour la discussion philosophique actuelle. Richard Rorty parlait à ce propos de « reconstructions historiques » d'une part et de « reconstructions rationnelles » d'autre part¹, mais il y a un continuum entre les deux avec tous les degrés et toutes les nuances possibles. Et dans toutes ces formes de reconstructions, on peut distinguer de nouveau deux composantes : il y a ce que j'appellerai des *reformulations*, qui exposent dans un ordre nouveau les thèses et les arguments des auteurs originaux, et il y a aussi des *explications métadiscursives*, qui ont pour fonction d'éclairer ou d'évaluer la portée des thèses et des arguments ainsi reformulés en les prenant pour objets d'un discours de second ordre, par exemple en leur appliquant des étiquettes doctrinales que n'utilisaient pas les auteurs originaux (telle position de Guillaume d'Ockham, disons, est une forme de *nominalisme*), en procédant à l'analyse des rapports logiques entre les thèses (telle thèse découle de telle autre, ou la contredit), en comparant les positions en question à d'autres du même auteur ou d'auteurs différents (le nominalisme d'Ockham est plus radical que celui d'Abélard), en les évaluant (le nominalisme d'Ockham est défendu de façon rigoureuse, tel argument est faible, etc.), ou encore en dégagant certaines implications qui n'étaient pas explicites dans le texte original (telle position doit conduire à une forme de scepticisme, telle autre implique un rejet de l'idéalisme, etc.).

Bref, l'historien, quand il produit lui-même un texte nouveau, entremêle récits historiques et reconstructions doctrinales, et combine dans les reconstructions doctrinales des explications métadiscursives avec des reformulations. C'est sur ces dernières maintenant que je voudrais m'arrêter. Tout ce que j'ai dit jusqu'à présent visait à les circonscrire de façon distinctive par rapport aux autres opérations que l'historien de la philosophie accomplit. Et je voudrais à propos de ces reformulations en histoire de la philosophie attirer l'attention sur ceci : elles relèvent en principe de ce que l'on appelle en grammaire *le discours indirect*.

1. R. RORTY, « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », dans G. VATTIMO, dir., *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, trad. É. Pacherie et B. Puccinelli, Paris, Seuil, 1989, p. 58-94.

Le bon usage de Grevisse, dans sa longue section sur les propositions subordonnées, définit ainsi le discours indirect :

Le discours (ou style) indirect rapporte les paroles prononcées, non plus en les faisant sortir de la bouche même de celui qui les a dites, mais *indirectement*, par le truchement du narrateur, qui en donne au lecteur ou à l'auditeur, non le texte, mais la substance ; c'est le discours raconté : [la dame au nez pointu répondit] *QUE* la terre était au premier occupant².

Et Grevisse d'expliquer que tantôt les propositions du discours indirect sont subordonnées par la conjonction *que* à un verbe déclaratif (*A* a dit que *p*, a soutenu que *p*, a expliqué que *p*, etc.) et tantôt, « pour plus de légèreté », dit-il, « elles se présentent comme indépendantes », sans le *que* de subordination, « le verbe *dire* étant implicitement contenu dans ce qui précède³ ». Cette dernière façon de faire est ce que le grammairien appelle le « style indirect libre », fort pratiqué par les historiens de la philosophie, qui peuvent consacrer plusieurs pages à l'exposé d'une position de Jean Buridan, disons, sans mettre à tout moment « Buridan dit que », « Buridan affirme que », mais en laissant cette clause implicite. L'historien de la philosophie, qui présente des doctrines sans se contenter de citer les auteurs du passé et qui reformule leur pensée, donne ainsi dans le discours indirect, explicite ou libre. Il en ressort que s'interroger en général sur les conditions d'adéquation des reformulations en histoire de la philosophie revient pour une large part à s'interroger sur les conditions d'adéquation du discours indirect. Et puisque la reformulation est un élément essentiel de toute reconstruction doctrinale, on doit conclure que la sémantique du discours indirect est cruciale pour comprendre ce que font les historiens de la philosophie.

Or la notion clé pour la sémantique du discours indirect est, à ce qu'il me semble, la notion d'*équivalence sémantique*. Pour qu'un énoncé de forme « *A* a dit que *p* » soit adéquat, la clause *p* dans le discours du rapporteur doit être sémantiquement équivalente à un énoncé, ou une séquence d'énoncés, ou une partie d'énoncé, effectivement produit par le locuteur *A*. Or l'équivalence sémantique est multiforme ; il en existe en principe de multiples variantes.

La forme la plus rudimentaire est l'équivalence des valeurs de vérité : *p* et *q* sont sémantiquement équivalentes de ce point de vue si et seulement si elles ont la même valeur de vérité, toutes les deux vraies ou toutes les deux fausses. Cette forme d'équivalence est nécessaire au compte rendu en style indirect, mais elle n'est évidemment pas suffisante. Si Marie dit « le Soleil tourne autour de la Terre », je ne rapporte pas adéquatement son propos en disant : « Marie a dit que Québec est la capitale de l'Ontario », même si les deux énoncés ont la même valeur de vérité. Le discours indirect a besoin d'une équivalence sémantique plus forte.

Une candidate plausible, à première vue, est l'équivalence des conditions de vérité, l'équivalence vériconditionnelle. Si Marie me dit au téléphone depuis Toronto « le temps qu'il fait ici est magnifique », je peux adéquatement rapporter ses paroles

2. M. GREVISSE, *Le bon usage*, Paris, Duculot, 10^e éd., 1975, § 1056, p. 1224. L'exemple de la dame au nez pointu est tiré de la fable de La Fontaine, « Le chat, la belette et le petit lapin ».

3. *Ibid.*

à mon épouse, par exemple, en disant : « Marie dit qu'il fait très beau à Toronto », parce que les conditions de vérité de « le temps ici est magnifique », prononcé à Toronto, sont les mêmes que les conditions de vérité de « il fait très beau à Toronto », même si les mots ne sont pas littéralement identiques (pourvu, bien sûr, que le moment auquel il est fait référence soit le même). L'équivalence des conditions de vérité est donc beaucoup plus pertinente pour l'adéquation du discours indirect que la simple équivalence des valeurs de vérité et elle est souvent suffisante pour les énoncés contingents.

Elle ne l'est pas, cependant, pour les énoncés qui sont nécessairement vrais ou nécessairement faux, lesquels, justement, intéressent souvent les philosophes. Cela tient à ce que tous les énoncés nécessairement vrais ont les mêmes conditions de vérité : ils sont vrais dans toutes les circonstances possibles. Et tous les énoncés nécessairement faux, de même, ont les mêmes conditions de vérité : ils ne sont vrais dans aucune circonstance possible. Mais si Marie dit « 2 et 2 font 5 », je ne peux pas adéquatement rapporter ses paroles en disant : « Marie dit que 12 fois 12 font 5 », même si « 2 et 2 font 5 » et « 12 fois 12 font 5 » sont toutes les deux nécessairement fausses (supposons-le du moins aux fins de l'exemple) et ont, par conséquent, l'une et l'autre les mêmes conditions de vérité. Si donc l'équivalence vériconditionnelle suffit parfois pour l'adéquation du discours indirect, on a besoin aussi, particulièrement en histoire de la philosophie, d'une forme d'équivalence encore plus forte.

Quelle peut-elle être ? La piste à suivre est celle qui a été proposée par Rudolf Carnap avec son idée d'« isomorphisme intensionnel⁴ ». Ce qu'il appelle ainsi est une forme d'équivalence sémantique plus forte — et même beaucoup plus forte — que l'équivalence vériconditionnelle. Deux énoncés, explique Carnap, sont intensionnellement isomorphes l'un à l'autre si et seulement si (1) ils ont la même structure syntaxique, et (2) chacun de leurs constituants élémentaires est strictement synonyme du composant correspondant dans l'autre énoncé. Ainsi entendu, il est clair que l'isomorphisme intensionnel est une condition suffisante pour l'adéquation du discours indirect. Si Marie dit en anglais « two plus three are five », je peux certainement rapporter ses paroles en français par l'énoncé : « Marie a dit que deux plus trois font cinq », dont la subordonnée a la même structure syntaxique que « two plus three are five » et des composants qui sont tous strictement synonymes des composants correspondants dans l'énoncé original. L'isomorphisme intensionnel, cependant, n'est pas une condition *nécessaire* pour le discours indirect. C'est une forme d'équivalence beaucoup trop forte pour qu'il soit plausible de la requérir dans tous les cas ; je peux rapporter adéquatement les propos de quelqu'un sans en conserver exactement la structure syntaxique.

Mais la voie qui est ouverte par l'idée de Carnap, c'est de prendre en considération non seulement les valeurs de vérité et les conditions de vérité des phrases, mais aussi la valeur sémantique de leurs termes. Or la valeur sémantique des termes peut, dans une optique inspirée de Guillaume d'Ockham, être analysée en deux éléments :

4. R. CARNAP, *Signification et nécessité*, trad. F. Rivenc et P. de Rouilhan, Paris, Gallimard, 1997, § 14, p. 118-123.

la référence (ou l'extension) d'une part — les choses du monde auxquelles le terme s'applique — et les connotations d'autre part — les choses auxquelles le terme renvoie d'une manière « oblique » pour ainsi dire. Prenons un terme comme « cavalier ». Son extension est composée de toutes les choses du monde qui sont des cavaliers. Mais outre les cavaliers, le terme évoque « obliquement » d'autres entités, les chevaux en l'occurrence, qui ne sont pourtant pas des cavaliers. Ockham dirait que le terme « cavalier » connote les chevaux⁵. À tenir compte de ces propriétés sémantiques des termes en plus de celles des phrases, on ouvre la porte à une pluralité de nouvelles relations d'équivalence sémantique. Pour deux énoncés de structure logique comparable — une structure sujet-prédicat, disons — on pourra avoir notamment :

- équivalence des conditions de vérité (le minimum requis, comme on l'a vu, pour le discours indirect) ;
- équivalence des conditions de vérité avec équivalence référentielle des termes sujets seulement ;
- équivalence des conditions de vérité avec équivalence référentielle des sujets et des prédicats ;
- équivalence des conditions de vérité avec équivalence référentielle et connotative des sujets seulement ;
- équivalence des conditions de vérité avec équivalence référentielle et connotative des sujets et des prédicats (ce qui correspond à l'isomorphisme intentionnel de Carnap).

Cela nous donne déjà au moins cinq formes d'équivalence sémantique distinctes susceptibles d'être pertinentes pour le discours indirect. L'idée que je veux proposer est que selon les contextes, chacune d'elles peut donner lieu à un compte rendu adéquat. Si Marie dit « le maître d'Aristote est l'auteur du *Ménon* », je peux selon les contextes rapporter adéquatement ses paroles en disant : « Marie dit que *Le Ménon* a été écrit par Platon », ou « Marie dit que Platon a écrit le dialogue qui s'appelle *Le Ménon* », ou « Marie dit que le maître d'Aristote a écrit le dialogue qui s'appelle *Le Ménon* », et ainsi de suite. Il y a, en d'autres mots, une pluralité acceptable de comptes rendus indirects des paroles de quelqu'un qui correspond à la pluralité des sortes d'équivalence sémantique pertinentes pour le discours indirect. Laquelle est admissible ou préférable dans tel ou tel cas dépend du contexte du compte rendu et notamment du projet qui est alors celui du rapporteur, des questions qu'il se pose et de ce qu'il veut mettre en évidence. L'équivalence pertinente pourra varier, par exemple, selon que le rapporteur veut répondre à la question « qui est l'auteur du *Ménon* selon Marie ? » ou à la question « qu'est-ce que Platon a écrit selon Marie ? », et selon qu'il veut insister ou non sur le fait que Marie a explicitement évoqué Aristote dans sa phrase.

5. La notion de terme connotatif est introduite par OCKHAM au chapitre 10 de la Première partie de sa *Somme de logique* (trad. J. BIARD, Mauvezin, TER, 2^e éd., 1993, p. 36-39). Voir à ce propos C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 63-83.

Encore n'ai-je identifié ici, pour faire bref, que quelques-unes des formes d'équivalence sémantique qui pourraient être pertinentes. Il y en a en fait beaucoup plus. On peut repérer d'abord plusieurs connotations distinctes pour un même terme, en particulier s'il est complexe. Une expression comme « l'extraordinaire maître d'Aristote », par exemple, équivaut référentiellement au nom propre « Platon », mais elle connote de diverses façons l'enseignement de Platon (par le mot « maître »), son élève Aristote (par le mot « Aristote ») et l'admiration du locuteur (par le mot « extraordinaire »). On peut donc avoir des relations d'équivalence sémantique distinctes et plus ou moins fortes selon que l'on prend en considération toutes ces connotations à la fois ou certaines d'entre elles seulement. Et des énoncés de structure syntaxique différente, en plus, peuvent entretenir entre eux diverses autres formes d'équivalence sémantique. Me référant au même énoncé de Marie, je peux dire par exemple : « Marie dit que celui qui a écrit *Le Ménon* n'est autre que celui dont Aristote avait suivi l'enseignement », qui comporte pourtant une négation et deux propositions relatives qui étaient absentes de la phrase produite par Marie elle-même.

Je tire de cela deux conclusions :

- 1) Il y a en histoire de la philosophie, comme pour le discours indirect en général, plusieurs reformulations acceptables d'un même discours original selon le type d'équivalence sémantique qui est privilégié par l'historien dans son propre contexte.
- 2) Une théorie systématique des formes d'équivalence sémantique possibles — que j'ai à peine esquissée ici, bien entendu — doit constituer en principe une composante nécessaire d'une théorie de la reconstruction doctrinale en histoire de la philosophie, un élément essentiel, donc, pour comprendre la pratique même des historiens de la philosophie.

LE NOMINALISME D’OCKHAM*

Claude Panaccio

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : Guillaume d’Ockham rejette l’existence des universaux, des relations et des quantités à titre d’entités distinctes, mais il reconnaît en même temps que la vérité des énoncés généraux, des énoncés relationnels et des énoncés quantitatifs dépend pour l’essentiel de ce qui se passe objectivement dans le monde. On montre ici comment l’idée ockhamiste de chose (res) résout cette tension apparente et l’on reconstruit à partir de là le programme nominaliste qui est celui d’Ockham : établir l’ontologie la plus économique possible et la défendre par une théorie sémantique appropriée.

ABSTRACT : William of Ockham rejects the existence of universals, relations and quantities as distinct entities, but he accepts at the same time that the truth of general statements, relational statements and quantitative statements essentially depends on what is objectively going on in the world. The paper shows how the Ockhamistic idea of a thing (res) solves this apparent tension and reconstructs from there Ockham’s nominalistic program, which consists in establishing the ontology in the most economical way and defending it with an appropriate semantic theory.

I. TROIS THÈSES

Ce que j’appelle le « nominalisme » d’Ockham se ramène pour l’essentiel à trois thèses¹ :

* Des versions préliminaires de ce texte ont été présentées aux dixièmes « Rencontres de Montréal sur le nominalisme », tenues à l’Université du Québec à Montréal en mai 2015, et aux Midis du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie de l’Université Laval en juin 2018. Je remercie les participants de leurs commentaires et de leurs questions.

1. Les écrits d’Ockham seront cités à partir de l’édition critique établie sous la direction de G. GÁL et publiée en deux séries : *Opera Theologica* [dorénavant : *OTh*], 10 vol., St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1967-1986 ; et *Opera Philosophica* [dorénavant : *OPh*], 7 vol., St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1974-1988. Les traductions françaises utilisées le cas échéant seront précisées en cours de route. Les meilleures études d’ensemble de la pensée d’Ockham sont : M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987, 2 vol. ; et A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999. Pour une introduction générale, voir P.V. SPADE, C. PANACCIO, « William of Ockham », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019 edition (<https://plato.stanford.edu/entries/ockham/>).

- (T1) Tout ce qui existe est ontologiquement singulier ; être un universel est un trait sémantique et non un trait ontologique : les universaux ne sont jamais que des signes².
- (T2) Rien dans le monde naturel n'est ontologiquement une relation ; être une relation est un trait sémantique et non un trait ontologique : les relations dans le monde naturel ne sont jamais que des signes³.
- (T3) Les quantités ne sont pas distinctes, ontologiquement, des substances et des qualités : la distinction entre signes quantitatifs et signes substantiels ou qualitatifs n'est qu'une distinction dans la façon dont ces signes réfèrent à des substances ou à des qualités⁴.

En bref : il n'y a pas de choses universelles dans le monde, pas de choses intrinsèquement relationnelles, pas de quantités qui soient distinctes des substances ou des qualités.

Soyons prudents, cependant. À strictement parler, il y a bel et bien des universaux pour Ockham. Les mots et les concepts existent en effet, ce sont des qualités sonores ou mentales, et certains d'entre eux sont, sémantiquement, des universaux dans la mesure où ils représentent plusieurs choses à la fois. De la même façon, il y a des relations dans le monde pour Ockham. Au sens strict le mot « relation » pour lui est un terme de second ordre — ce qu'il appelle un « terme de seconde intention⁵ » — qui dénote non pas des choses extramentales, certes, mais d'autres termes, des termes relationnels abstraits, en l'occurrence, comme « paternité », « similitude », etc., lesquels existent réellement à titre de qualités, parmi les concepts comme parmi les mots⁶. Le terme « relation », en d'autres mots, équivaut chez Ockham à l'expression « terme relationnel » : on dira que le concept de « paternité », par exemple, qui est une qualité réelle dans l'esprit, *est* une relation puisqu'il est un terme relationnel⁷. Et

2. La critique ockhamiste du réalisme des universaux est développée surtout dans son *Ordinatio* [dorénavant : *Ord.*], I, dist. 2, quest. 3-8, *OTh* II, p. 74-292 ; et dans la *Summa logicae* [dorénavant : *SL*], I, chap. 15-17, *OPh* I, p. 50-62.

3. Pour la théorie ockhamiste des relations, voir surtout : *Ord.* I, dist. 30, quest. 1-3, *OTh* IV, p. 281-365 ; *Quodlibeta septem* [dorénavant : *Quodl.*], VI, quest. 8-30, *OTh* IX, p. 611-701 ; et *SL* I, chap. 49-53 (l'authenticité du chap. 51, cependant, est douteuse), *OPh* I, p. 153-177. Ockham admet que la théologie chrétienne oblige à poser, en Dieu notamment, l'existence d'entités purement relationnelles (voir *Ord.* I, dist. 30, quest. 4, *OTh* IV, p. 366-374), mais je m'en tiens ici à la position qu'il privilégie sur le plan proprement philosophique.

4. Sur le statut ontologique des quantités, voir notamment : *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* (dorénavant : *In Praed.*), chap. 10, *OPh* II, p. 203-230 ; *De quantitate* (au complet), *OTh* X, p. 3-85 (trad. en français par M. ROQUES dans *Guillaume d'Ockham, Traité sur la quantité. Traité sur le corps du Christ*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 1-75) ; *Quodl.* IV, quest. 23-33, *OTh* IX, p. 406-465 ; et *SL* I, chap. 44-48, *OPh* I, p. 132-153.

5. Voir *SL* I, chap. 49, *OPh* I, p. 155-156. Sur la notion de terme de seconde intention, voir *SL* I, chap. 12, *OPh* I, p. 41-44.

6. Les concepts dans la dernière théorie d'Ockham sont des qualités mentales. Bien qu'ils n'existent que dans l'esprit, ils sont aussi réels que les qualités physiques comme la couleur ou la chaleur. Les mots oraux, eux, sont des qualités sonores et les mots écrits des qualités du substrat sur lequel ils sont inscrits.

7. Il n'en découle pas que les choses extramentales auxquelles ce concept renvoie soient elles-mêmes des relations. Le concept de « paternité » par exemple, qui est un terme de première intention pour Ockham, ren-

les quantités aussi existent bel et bien. Contrairement aux universaux et aux relations, ce sont même en général des choses extramentales et extralinguistiques. Un arbre ou un cheval, par exemple, comme n'importe quel autre objet matériel, sont des « quantités » dans la mesure où ils sont composés de parties extérieures les unes aux autres⁸. Les quantités, donc, sont des choses, mais ce ne sont pas des choses additionnelles, distinctes des substances et des qualités. Le nominalisme d'Ockham consiste en définitive à nier que les universaux, les relations et les quantités appartiennent à des catégories ontologiques spéciales, autres que celles de substance ou de qualité.

Les thèses T1, T2 et T3 sont logiquement indépendantes les unes des autres. On pourrait être nominaliste par rapport aux universaux tout en étant réaliste par rapport aux relations ou aux quantités si l'on acceptait dans l'ontologie des relations ou des quantités purement singulières. Inversement, on pourrait admettre des universaux, mais non relationnels seulement ou non quantitatifs. Et ainsi de suite. Ockham, lui, souscrit aux trois thèses ; c'est un trait distinctif de son nominalisme. Et il y a chez lui une inspiration commune à ces trois positions : Ockham veut une ontologie aussi simple que possible. Qu'il maintienne une distinction réelle entre les substances et les qualités tient à ce que cela est requis, pense-t-il, pour expliquer certains changements accidentels : si un cheval change de couleur, il doit y avoir quelque chose qui reste le même — la substance — et quelque chose qui change — une qualité singulière en l'occurrence⁹.

II. UNE ÉNIGME

Ce nominalisme ockhamiste a *prima facie* quelque chose d'étrange. Considérons T1 par exemple : il n'y a rien d'universel qui ne soit un signe. Ockham, pourtant, pense que les choses singulières sont réparties en genres et en espèces indépendamment de l'esprit et du langage. Deux chevaux sont conspécifiques l'un par rapport à l'autre sans que l'esprit humain y soit pour quoi que ce soit. Un chat et un cheval, de même, sont objectivement cogénériques l'un par rapport à l'autre¹⁰. Pourquoi dire dans ces conditions que les genres et les espèces n'existent pas indépendamment de l'esprit humain ? Comparons cette position d'Ockham avec le nominalisme du philosophe américain Nelson Goodman. Pour Goodman, nous construisons littéralement notre monde par le langage que nous parlons. Il n'y a pas un monde indépendant selon lui, mais une pluralité de mondes dont chacun dépend quant à sa structure du langage qui est utilisé pour le décrire. C'est pourquoi il parle des « façons de faire des

voie aux pères eux-mêmes et à leurs enfants, qui, eux, ne sont pas des relations : les pères et les enfants, en effet, ne sont pas des termes conceptuels ou linguistiques, mais des êtres vivants.

8. À la suite d'Aristote, Ockham parle de quantités continues quand les parties ont une limite commune où elles sont en contact, comme dans le cas de l'arbre ou du cheval, et de quantités discrètes quand elles n'en ont pas, comme dans le cas d'une armée ou d'un troupeau ; voir *In Praed.*, chap. 10, *OPh* II, p. 204-205.

9. Voir *Quodl.* VII, quest. 2, *OTH* IX, p. 706-708.

10. Voir à ce sujet C. PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Vrin, 1992, p. 258-267 ; et « Guillaume d'Ockham et l'épistémologie des genres », dans C. GRELLARD, dir., *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard à l'occasion de ses 65 ans*, Paris, Vrin, 2017, p. 49-61.

mondes » (*ways of worldmaking*), des façons linguistiques en l'occurrence¹¹. Et pour plusieurs aujourd'hui, l'étiquette même de « nominalisme » évoque un constructivisme de ce genre. De nouveau donc : à quoi rime-t-il pour Ockham de dire que les genres et les espèces n'existent pas hors de l'esprit et du langage s'il tient en même temps que des choses singulières peuvent être réellement cogénériques ou cospécifiques les unes par rapport aux autres indépendamment de l'esprit et du langage ?

Quelque chose d'analogue vaut pour T2. Quoique les relations n'existent pas hors du langage ou de l'esprit pour Ockham, il tient néanmoins que de nombreuses propositions relationnelles sont vraies indépendamment de l'esprit. Que cette pomme, par exemple, soit plus près de moi que ce verre d'eau là-bas est un fait objectif. Certes, la proposition selon laquelle la pomme est plus près de moi que le verre d'eau ne peut être vraie ou fausse, selon Ockham, que si elle est proférée ou pensée par quelqu'un¹², mais une fois qu'elle est ainsi produite, sa valeur de vérité dépend uniquement de la façon dont, objectivement, le monde se trouve¹³. On peut ici encore se poser la question : à quoi rime-t-il de nier que les relations existent hors de l'esprit et du langage si l'on veut maintenir de toute façon que la vérité ou la fausseté des énoncés relationnels, une fois qu'ils sont formulés, ne dépend ni de l'esprit ni du langage ?

Une hypothèse dans le cas particulier des relations pourrait être celle que défendait Paul Vincent Spade dans le dernier quart du siècle dernier¹⁴ : les propositions relationnelles pour Ockham sont objectivement vraies ou fausses, mais uniquement dans la mesure où elles sont réductibles à des propositions non relationnelles. Cela donne lieu à une interprétation distinctive du programme nominaliste d'Ockham eu égard aux relations, comme aux quantités d'ailleurs. Ce serait, selon Spade, un programme *réductionniste*, dont l'objectif serait de ramener tous les termes relationnels ou quantitatifs à des combinaisons de ce que Guillaume appelle des « termes absolus », c'est-à-dire justement des termes non relationnels et non quantitatifs, des termes d'espèce naturelle notamment comme « cheval », « fleur », « animal », « feu », etc. C'est une interprétation bien ficelée, certes, mais j'ai essayé de montrer ailleurs qu'elle ne tient pas la route au regard des textes mêmes d'Ockham¹⁵. Le débat a porté en particulier sur la question technique de savoir s'il y a des termes connotatifs simples dans le langage mental tel que Guillaume d'Ockham le conçoit. Un connotatif

11. Voir notamment N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1978.

12. Voir *Quodl.* III, quest. 13, *OTh* IX, p. 252 : « [...] la vérité de n'importe quelle proposition concernant le monde requiert que cette proposition existe réellement ou qu'elle ait existé [...] » (trad. par moi).

13. Ockham définit ainsi une « relation réelle » (par opposition à une relation de raison) : « [...] lorsque sans aucune opération de l'intellect la chose est telle qu'elle est décrite par le terme relationnel (*relatio*) ou par le terme concret correspondant [...], ce terme alors peut être appelé "relation réelle" [...] » (*Ord.* I, dist. 30, quest. 5, *OTh* IV, p. 386 ; trad. par moi).

14. Voir notamment P.V. SPADE, « Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms », *Vivarium*, 13, 1 (1975), p. 55-76 ; ID., *Thoughts, Words and Things : An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, Version 1.2, voir <http://www.pvspade.com/Logic/index.html>, 1996, chap. 7 : « Connotation-theory », p. 187-239 ; et ID., « Three Versions of Ockham's Reductionist Program », *Franciscan Studies*, 56 (1998), p. 347-358.

15. Voir notamment C. PANACCIO, « Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11 (2000), p. 297-316 ; et ID., *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate, 2004, chap. 4-6, p. 63-118.

chez lui est un terme qui renvoie en même temps à deux séries de choses individuelles, celles auxquelles il s'applique et qui en constituent l'extension, les cavaliers par exemple dans le cas du terme « cavalier », et d'autres auxquelles il ne s'applique pas mais qu'il évoque indirectement — « obliquement », dit Ockham —, les chevaux par exemple pour ce qui est de « cavalier¹⁶ ». Les termes relationnels, précise-t-il, sont tous des connotatifs. Si l'interprétation que Spade a proposée du programme nominaliste d'Ockham était correcte, tous les connotatifs, y compris donc les termes relationnels, devraient être réductibles à des combinaisons de termes absolus et il n'y aurait pas, conséquemment, de concepts connotatifs simples dans l'esprit humain. Ockham, cependant, accepte bel et bien les concepts connotatifs simples et il peut le faire sans incohérence aucune, comme j'ai essayé de le montrer en détail. Quelles qu'en soient la richesse et la subtilité, l'interprétation de Spade est inadéquate et la question subsiste : à quoi bon nier l'existence réelle des relations si les propositions relationnelles sont réellement — et irréductiblement — vraies ou fausses indépendamment de l'esprit ? Cette question est strictement parallèle à celle que nous avons soulevée tout à l'heure au sujet des universaux et une autre semblable se pose au sujet des quantités. À quoi rime donc le nominalisme d'Ockham ?

III. LA NOTION DE CHOSE

La réponse tient à l'idée de « chose » (*res*). Ockham répète que toutes les *choses* sont singulières, que les universaux ne sont pas des *choses* hors de l'esprit et du langage, que les relations ne sont pas de « petites choses » (*parvae res*) entre les *relata*, que les quantités ne sont pas des *choses* distinctes des substances et des qualités. Arrêtons-nous donc à cette notion. Ockham écrit dans la *Somme de logique* que les mots « chose » (*res*) et « être » (*esse*) renvoient aux mêmes réalités, « mais l'un nominalement et l'autre verbalement¹⁷ ». La différence entre les deux ne tient qu'à leurs modes grammaticaux. Cela revient à dire que le mot « chose » est le nom le plus général qui soit, celui qui s'applique à tout ce qui existe. Chaque chose, dit encore notre auteur, est un « étant par soi » (*ens per se*)¹⁸.

Mais il y a plus. Il se révèle à l'examen que la choséité est gouvernée chez Ockham par deux principes fondamentaux : un principe de séparabilité et un principe de reliabilité. Le premier est bien connu des commentateurs. Je le formulerai ainsi :

- *Principe de séparabilité* : si deux *choses* sont distinctes (et aucune n'est une partie essentielle de l'autre), il y a un monde possible où l'une existe et pas l'autre.

Ockham, bien entendu, ne formule pas ce principe en termes de mondes possibles, mais en termes de ce que Dieu dans sa toute-puissance peut accomplir : de deux choses différentes (dont aucune n'est une partie essentielle de l'autre), Dieu peut

16. Voir *SL I*, chap. 10, *OPh I*, p. 35-38.

17. *SL III-2*, chap. 27, *OPh I*, p. 554 ; trad. fr. par J. BIARD *et al.* dans *Guillaume d'Ockham. Somme de logique III*, vol. 1, Mauvezin, TER, 2003, p. 207.

18. *SL I*, chap. 38 ; *OPh I*, p. 108.

toujours faire que l'une existe, mais pas l'autre¹⁹. Mais philosophiquement parlant, il est pertinent d'employer ici l'idiome des mondes possibles²⁰. On a là, précisément, ce que David Lewis appelle « l'interdiction humienne des connexions nécessaires », qui, dit-il, « nous donne la meilleure prise sur la question de savoir quelles possibilités il y a²¹ ». Ce principe va de pair chez Ockham avec un test épistémologique : « [...] toute chose réellement distincte d'une autre, et dont aucune n'est une partie de l'autre », écrit-il, « peut être parfaitement conçue sans que l'autre chose soit conçue [...] »²². Le test, par contraposition, est le suivant : si x et y ne peuvent pas être conçus indépendamment l'un de l'autre, alors ce ne sont pas des choses distinctes. C'est ainsi que l'on est conduit à l'idée qu'il n'y a pas de choses universelles distinctes des singulières, ou de choses relationnelles distinctes des *relata*, ou de choses quantitatives distinctes des substances et des qualités. Au dire d'Ockham, en effet, on ne peut pas concevoir l'humain en général sans l'existence des humains singuliers, ni les relations sans les *relata*, ni les quantités sans les substances ou les qualités. Il n'en découle pas que la vérité des énoncés généraux, relationnels ou quantitatifs, doive dépendre de l'esprit, mais seulement qu'elle ne doit impliquer aucune autre existence que celle des substances et des qualités singulières.

Le principe de reliabilité a été moins remarqué dans la littérature secondaire et Ockham lui-même y insiste beaucoup moins. Mais il est aussi très important : « [...] je dis », écrit notre auteur, « qu'il n'existe aucune chose (*res*) à laquelle ne puisse convenir quelque nom relationnel²³ ». En d'autres mots : il y a pour chaque chose distincte x un monde possible dans lequel il existe une autre chose y à laquelle la chose x est reliée d'une façon ou d'une autre. C'est ce que j'appelle le principe faible de reliabilité. Bien qu'il ne soit pas explicite à ce sujet, Ockham doit même admettre un principe plus fort :

- *Principe fort de reliabilité* : dans tous les mondes possibles où existent deux choses distinctes x et y , elles sont reliées l'une à l'autre d'une façon ou d'une autre (ne serait-ce que par le fait d'être distinctes l'une de l'autre²⁴).

Il découle de cela que si les relations étaient elles-mêmes des choses distinctes, il existerait une infinité actuelle de choses dans tous les mondes possibles où il y en a

19. Cette idée joue un rôle important dans l'argumentation d'Ockham contre l'existence extramentale des universaux ; voir par exemple : *Ord.* I, dist. 2, quest. 4, *OTh* II, p. 115 ; *Ord.* I, dist. 2, quest. 5, *OTh* II, p. 159 ; et *SL* I, chap. 15, *Oph* I, p. 51.

20. Quant à la pertinence de l'idée des mondes possibles pour une reconstruction philosophique de l'ockhamisme, voir C. PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses*, p. 28.

21. D. LEWIS, « Truth-Making and Difference-Making », dans E.J. LOWE, A. RAMI, dir., *Truth and Truth-Making*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, p. 111 (trad. par moi). Pour Ockham, seul Dieu fait exception à ce principe de séparabilité puisque s'il peut exister sans aucune autre chose, l'inverse cependant n'est pas vrai.

22. *Quodl.* VI, 8, *OTh* IX, p. 612 (trad. par moi) ; voir aussi *Ord.* I, dist. 30, quest. 1, *OTh* IV, p. 287.

23. *Quodl.* VI, 16, *OTh* IX, p. 644 (trad. par moi).

24. Ockham en effet traite « diversité » et « distinction » comme des termes relationnels ; voir notamment *Quodl.* VI, quest. 11, *OTh* IX, p. 625-629.

plus qu'une²⁵, une conséquence singulièrement indésirable à la fois pour des raisons d'économie ontologique et parce qu'elle est incompatible avec le principe de séparabilité²⁶.

Étant donné cette notion robuste de « chose » que définissent conjointement le principe de séparabilité et le principe fort de reliabilité, on comprend pourquoi les thèses T1, T2 et T3 sont attrayantes pour Ockham, sinon même inévitables. Si les universaux étaient des choses distinctes des singuliers, ces derniers n'en seraient pas séparables, contrairement à ce qu'exige le principe de séparabilité. Si les relations, de même, existaient dans le monde, elles enfreindraient tout autant le même principe puisqu'elles ne seraient pas séparables des entités ainsi reliées (une paternité, par exemple, ne pourrait pas exister sans un père et au moins un enfant) et elles entraîneraient en plus une indésirable régression à l'infini en vertu du principe fort de reliabilité. Et si les quantités étaient des choses distinctes des substances et des qualités, elles n'en seraient pas non plus séparables : comment une substance corporelle pourrait-elle exister sans être étendue, par exemple ? Ou comment une substance ou une qualité *a* et une substance ou une qualité *b* qui en est distincte pourraient-elles exister l'une et l'autre sans être deux ? Et l'on voit pourquoi, en même temps, T1, T2 et T3 n'entraînent aucun constructivisme radical comme celui de Goodman : ces choses qui satisfont aux principes de séparabilité et de reliabilité peuvent très bien être indépendantes de l'esprit et du langage.

IV. LE PROGRAMME NOMINALISTE

Quel est, sur cette base, le programme nominaliste d'Ockham ? Il n'est pas très explicite sur ce point, c'est le moins que l'on puisse dire. Mais à partir de ce qu'il fait dans ses écrits et des thèses qu'il y défend, on peut reconstruire ainsi le programme en question : pour toute proposition vraie, l'ockhamisme doit être en mesure de montrer que la vérité de cette proposition ne requiert pas que les universaux, les relations ou les quantités soient des choses distinctes des substances et des qualités singulières. Outre la théorie ontologique elle-même, cela demande une sémantique précise. C'est exactement ce que propose Ockham en long et en large.

Qu'une sémantique détaillée soit nécessaire à ce programme, il est aisé de le voir. Il s'agit en effet de rendre compte de la vérité de certaines propositions en les rapportant aux choses que cette vérité requiert. Mais la vérité des propositions, justement, est un trait sémantique. Rendre compte de la vérité de certaines propositions en les rapportant aux choses que cette vérité requiert revient à expliciter les engagements ontologiques qu'entraîne l'adhésion à ces propositions-là. Cela demande que les con-

25. En vertu du principe fort de reliabilité, s'il existe deux choses distinctes dans un monde donné, elles ont l'une avec l'autre une relation quelconque. Si donc cette relation est une chose distincte, elle aura, en vertu du même principe, des relations avec les deux autres. Ces relations seront donc, elles aussi, de nouvelles choses. Et ainsi de suite à l'infini. Ockham invoque explicitement l'argument de la régression à l'infini dans *Ord. I*, dist. 30, quest. 1, *OTH IV*, p. 292-293.

26. Les deux choses originales dans l'argument de la note précédente seraient inséparables de cette infinité de relations qui devraient alors les accompagner.

ditions de vérité de ces propositions soient rendues explicites de telle façon que soient manifestes les engagements ontologiques qui leur sont associés. C'est précisément ce que fait Ockham encore et encore. Il présuppose des propositions qu'il tient pour vraies, certaines sur la base de l'expérience ordinaire (« il y a ici une pomme », « elle est rouge », etc.), d'autres sur la base de la tradition philosophique ou scientifique qui était la sienne (« les hommes sont des animaux rationnels », « l'homme est une espèce », « un universel est ce qui est prédicable de plusieurs », etc.), et d'autres encore sur la base de la foi et de la théologie chrétiennes de son temps (« Dieu est tout-puissant », « l'Antéchrist existera », etc.). Il met alors en place une machinerie sémantique élaborée pour montrer que ces propositions n'engagent pas celui qui les accepte à reconnaître dans le monde naturel l'existence des universaux, des relations ou des quantités comme des choses distinctes des substances et des qualités singulières.

C'est là, à bien y penser, la bonne méthode en ontologie. Non que l'ontologie doive se réduire à la philosophie du langage. Les arguments par lesquels Ockham rejette la réalité extramentale des universaux et des relations ou l'existence distincte des quantités sont basés le plus souvent sur des considérations d'ordre métaphysique comme le principe de séparabilité, des considérations proprement logiques comme le principe de non-contradiction, ou des considérations méthodologiques comme la maxime d'économie que l'on a par la suite appelée le « rasoir d'Ockham » bien qu'il n'en fût ni l'inventeur ni le seul partisan parmi ses contemporains²⁷. Mais une fois atteinte par ces voies une idée relativement claire des types de choses que l'on veuille accepter dans une ontologie parcimonieuse — des substances et des qualités singulières dans celle d'Ockham —, le test crucial consiste à montrer que les propositions que nous tenons pour vraies ne requièrent l'existence réelle de rien d'autre. Ces propositions, bien entendu, ne sont plus pour les philosophes d'aujourd'hui les mêmes que pour Ockham. On ne reconnaît plus volontiers l'autorité de l'aristotélisme en philosophie ni celle de la foi catholique en matière de religion. Mais quels que soient les énoncés que l'on tienne pour vrais — et il doit y en avoir, de toute évidence —, l'approche est encore recommandable d'essayer de les rendre compatibles avec une ontologie économique. Or cela ne peut se faire en considérant isolément chaque énoncé. Une théorie sémantique est nécessaire, qui nous permette de traiter ensemble de larges groupes de propositions vraies (ou présumées telles), non seulement « l'homme est une espèce » par exemple, mais aussi à l'aide du même appareil sémantique « le cheval est une espèce », « l'érable est une espèce », « l'animal est un genre » et ainsi de suite.

V. L'APPAREIL SÉMANTIQUE

Ockham dans cette perspective recourt principalement à deux séries d'outils : la théorie des conditions de vérité, d'une part, formulée, pour les propositions élémen-

27. Le principe du « rasoir d'Ockham » invite à ne pas multiplier les entités sans nécessité dans une explication quelconque. Sur son utilisation par Ockham, voir en particulier A. MAURER, « Method in Ockham's Nominalism », dans ID., *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 403-421.

taires, en termes de *suppositio* des sujets et des prédicats ; et la théorie de la connotation et des définitions nominales, d'autre part²⁸.

Pour voir, d'abord, comment Ockham utilise la théorie des conditions de vérité et de la *suppositio* pour tester l'ontologie, considérons à titre d'exemple simple l'énoncé « l'homme est une espèce », que l'on présupposera vrai aux fins de cette discussion. La théorie ockhamiste des conditions de vérité, telle qu'elle est exposée en détail dans la deuxième partie de la *Somme de logique*, veut qu'une proposition affirmative élémentaire comme celle-ci soit vraie si et seulement si le prédicat « suppose » dans cet énoncé pour la ou les choses pour lesquelles le sujet suppose²⁹, la « supposition » ici étant comprise comme la référence d'un terme aux réalités dont il tient lieu dans cet énoncé³⁰. Dans notre exemple, Ockham dira que le terme sujet « homme » ne suppose pas ici pour chacun des humains singuliers comme il le fait dans son usage le plus habituel, la *suppositio personalis* (l'énoncé dans ce cas serait faux puisque pris un à un, chaque être humain n'est pas une espèce), mais qu'il est pris en « supposition simple » (*suppositio simplex*). La plupart des contemporains d'Ockham pensaient que l'énoncé « l'homme est une espèce » requiert pour sa vérité l'existence d'une nature commune, la nature humaine en l'occurrence. Mais Ockham, lui, voit la supposition simple comme un usage spécial par lequel un terme représente le concept auquel il est associé plutôt que des choses extérieures³¹. Étant donné sa théorie des conditions de vérité, cela demande que le prédicat « espèce » suppose lui aussi pour des concepts dans « l'homme est une espèce ». Tel est bien le cas, dit Ockham, si on le voit comme un « terme de seconde intention », un terme de second ordre, donc, qui, justement, ne renvoie qu'à des concepts³². Et les concepts, comme on l'a dit, sont acceptables dans l'ontologie d'Ockham : ils sont tenus par lui pour des qualités singulières d'esprits singuliers. Cette analyse, en outre, n'est pas *ad hoc*. Le recours à la supposition simple du côté du sujet et à la notion d'intention seconde du côté du prédicat permet de rendre compte d'un large groupe de propositions vraies comme « le cheval est une espèce », « l'animal est un genre », etc., tout en évitant les difficultés auxquelles se heurte l'analyse réaliste aux yeux d'Ockham.

Ce n'est là qu'un exemple, d'autres sortes de propositions sont traitées différemment sur la base de la théorie des conditions de vérité. Mais le processus reste le même : l'ockhamisme veut montrer pour chaque groupe de propositions élémentaires vraies que leur vérité ne requiert rien d'autre que des substances ou des qualités singulières à titre de référents (ou *supposita*) de leurs sujets et de leurs prédicats. Le principe sous-jacent est le suivant : tout ce qui doit être posé comme *suppositum* d'un

28. J'ai proposé une reconstruction de la sémantique ockhamiste dans *Les mots, les concepts et les choses*, p. 23-67.

29. Voir *SL* II, chap. 2-20, *Oph* I, p. 249-317.

30. Voir *SL* I, chap. 63, *Oph* I, p. 193-195.

31. Voir *SL* I, chap. 64, *Oph* I, p. 196. Ainsi conçue, la supposition simple est comparable à la supposition matérielle (*suppositio materialis*) comme celle de « cheval » dans « cheval est un nom » : il s'agit dans les deux cas d'un usage autonymique spécial par lequel le terme tient lieu de lui-même comme signe — conceptuel dans un cas, oral ou écrit dans l'autre — plutôt que de ses référents habituels.

32. Sur la notion de « terme de seconde intention », voir *SL* I, chap. 12, *Oph* I, p. 41-44.

terme dans une proposition vraie est une *chose* (ou l'a été, ou le sera, ou peut l'être — selon le temps et la modalité de la proposition en question).

Un deuxième groupe d'outils sémantiques est mis à contribution par le nominalisme d'Ockham pour tester l'ontologie : la connotation et les définitions nominales. L'idée est que certains termes, les connotatifs, ne « supposent » pour quoi que ce soit que s'ils évoquent en même temps certaines autres choses réelles qui pourtant ne font pas partie de leurs *supposita* (sinon accidentellement)³³. Prenons l'énoncé « Socrate est blanc ». Il est vrai, selon les conditions de vérité ockhamistes, si et seulement si le prédicat « blanc » y suppose pour cela dont le sujet « Socrate » tient lieu, Socrate lui-même en l'occurrence. Mais « blanc », pour Ockham, est un terme connotatif : il ne supposera pour un objet dans son usage normal — la « supposition personnelle » — que si cet objet est relié d'une façon bien précise à une certaine qualité singulière de blancheur, qu'il en soit en l'occurrence le substrat. Cette blancheur, si elle existe, est dite être connotée par le terme « blanc », même si ce terme ne suppose pas pour elle³⁴. La vérité de « Socrate est blanc » requiert ainsi non seulement l'existence des *supposita* du sujet et du prédicat, mais celle aussi de la chose qui doit être connotée, la blancheur de Socrate en l'occurrence. L'énoncé en question, pour autant, peut très bien être vrai sans l'existence d'aucune propriété universelle (puisque la blancheur connotée dans ce cas est une qualité singulière), ni d'aucune relation (puisque rien dans l'énoncé ne suppose pour ni ne connote une relation³⁵), ni d'aucune quantité distincte de Socrate et de sa blancheur. L'engagement ontologique entraîné par notre adhésion à « Socrate est blanc » est révélé non seulement par la *suppositio* du sujet et par celle du prédicat, mais aussi par la connotation du terme « blanc ». C'est ce qui rend la théorie de la connotation si importante dans le nominalisme d'Ockham : elle aide à clarifier les engagements ontologiques véhiculés par certaines phrases réputées vraies, celles qui comportent des termes connotatifs, et permet de voir qu'elles ne requièrent rien d'autre, elles non plus, que des substances et des qualités singulières.

Une caractéristique des connotatifs, au dire d'Ockham, est qu'ils ont tous des *définitions nominales*. La fonction de celles-ci, comme j'ai voulu le montrer en quelques occasions, est de rendre manifestes ces engagements ontologiques qui sont associés à la connotation³⁶. Que le terme « blanc », par exemple, puisse être défini par l'expression « une chose ayant une blancheur » montre que son utilisation normale dans un énoncé affirmatif engage à accepter l'existence réelle de la chose qui est le substrat d'une blancheur (une substance singulière en l'occurrence, dénotée par le mot « chose » dans la définition) et de la blancheur elle-même (une qualité singulière,

33. Voir *SL* I, chap. 10, *OPh* I, p. 35-38.

34. Une blancheur n'est pas elle-même blanche pour Ockham. Une chose est blanche en effet lorsqu'elle est le substrat d'une blancheur singulière. Or une blancheur n'est jamais le substrat d'une autre blancheur.

35. Pour que « blanc » suppose pour Socrate, il est vrai, celui-ci doit être relié à une blancheur d'une certaine façon, mais il n'y a nul besoin de chosifier la relation : « blanc » ne connote que la blancheur en question.

36. Voir notamment C. PANACCIO, « Connotative Concepts and Their Definition in Ockham's Nominalism », dans J. BIARD, I. ROSIER-CATACH, dir., *La tradition médiévale des Catégories (XII^e-XIV^e siècles)*, Louvain, Peeters, 2003, p. 141-155 ; et PANACCIO, *Ockham on Concepts*, chap. 5 : « The role of nominal definitions », p. 85-102.

dénotée par le mot « blancheur » dans la définition). Les définitions nominales ne visent pas à l'élimination des connotatifs, comme le pensait Spade, mais à l'élucidation des engagements ontologiques qui sont véhiculés par les énoncés affirmatifs dans lesquels ils figurent.

Je ne puis, pour cette raison, m'accorder avec Rondo Keele lorsqu'il écrit dans son petit *Ockham Explained*, au demeurant fort bien fait, que « [l]à où les termes connotatifs et les définitions nominales sont en jeu, aucune métaphysique n'est en jeu et il ne saurait y avoir de profonds débats ontologiques³⁷ ». La connotation ockhamiste, au contraire, a le même impact ontologique que la *suppositio*. Mon affirmation « Socrate est blanc » m'oblige à accepter l'existence d'une blancheur autant que celle de Socrate et mon affirmation « Julie est mère » m'oblige à accepter l'existence d'un enfant (connoté par le mot « mère ») tout autant que celle de Julie elle-même. Il peut donc y avoir de « profonds débats ontologiques » quant au statut des choses qui sont connotées, comme il peut y en avoir quant au statut des *supposita*. Une fois reconnu, par exemple, que l'on est engagé par l'usage du terme « blanc » à l'existence d'une blancheur, on peut encore diverger d'opinion quant à la sorte de chose dont il s'agit là. Même lorsque Guillaume pose, comme il le fait souvent, qu'un certain terme connote *que* ceci ou cela est le cas, il veut encore dire que ce terme connote une certaine chose, une proposition en l'occurrence, celle qui affirme que ceci ou cela est le cas. Les propositions en effet sont bel et bien des choses dans l'ontologie d'Ockham, ce sont des qualités mentales, orales ou écrites³⁸.

En pratique, donc, le critère d'engagement ontologique utilisé par Ockham est le suivant (pour employer une formulation parallèle à celle de Quine, quoique bien différente sur le fond³⁹) : des entités d'une certaine sorte sont requises par un discours donné si et seulement si certaines d'entre elles doivent être les corrélats sémantiques de certains termes pour que ce discours soit vrai⁴⁰. Les corrélats sémantiques, dans la théorie d'Ockham, sont les *supposita* d'une part et les *connotata* de l'autre.

CONCLUSION

Le nominalisme d'Ockham, bref, comporte deux aspects. Il s'y trouve d'abord un certain nombre de thèses proprement ontologiques quant aux sortes de choses qui existent — ou qui n'existent pas. Ces thèses — T1, T2 et T3 en particulier — sont

37. R. KEELE, *Ockham Explained. From Razor to Rebellion*, Chicago, Open Court, 2010, p. 58-59 en caractères gras (trad. par moi) ; la phrase est répétée avec la même insistance en p. 78.

38. Voir par exemple *SL I*, chap. 24, *OPh I*, p. 80-81, où Ockham explique qu'un terme peut connoter une proposition « existant ou pouvant exister dans l'esprit » ; un exemple en est donné en *SL I*, chap. 18, *OPh I*, p. 64, où Ockham dit que le terme « quantité » connote une proposition comme « ceci a des parties extérieures les unes aux autres ».

39. Voir W.V.O. QUINE, « On what there is », dans ID., *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row, 1963, p. 1-19.

40. Sur l'utilisation implicite de ce critère par Ockham, voir C. PANACCIO, « Ockham's Commitment to Merely Possible Beings », à paraître dans L. CESALLI *et al.*, dir., *Ontological Commitment in Medieval Logic* (j'essaie de montrer dans ce texte que le critère en question oblige Ockham à l'admission ontologique d'entités qui ne sont que possibles).

appuyées par des arguments à caractère logique, métaphysique ou théologique, et par des exigences de parcimonie, destinés à montrer que l'acceptation des universaux, des relations ou des quantités, comme *choses* distinctes conduit à des conséquences indésirables comme des contradictions, des régressions à l'infini ou une multiplication superflue des sortes d'entités. Le défi ensuite est de montrer que cette ontologie est acceptable et même plausible étant donné les propositions qu'indépendamment nous tenons pour vraies. C'est là que la théorie sémantique entre en jeu avec la *suppositio* et les conditions de vérité d'une part, la connotation et les définitions nominales d'autre part. Pour chaque proposition vraie (ou tenue pour telle) contenant un terme général, un terme relationnel ou un terme quantitatif, il s'agit alors de montrer que cette proposition peut être acceptée sans qu'aucun de ses termes ne renvoie par référence ou par connotation à quoi que ce soit d'autre que des substances ou des qualités singulières.

Que l'on endosse ou non les thèses T1, T2 et T3 d'Ockham, ou les principes métaphysiques qui régissent la choséité dans son approche, la méthode générale qui est là mise en œuvre constitue à mes yeux la bonne façon de faire de la métaphysique. C'est ce que j'appelle l'*onto-sémantique* : réduisez les catégories ontologiques au plus petit nombre possible par tous les arguments qui soient pour cela pertinents ; et testez ensuite la suffisance des catégories qui restent en vous appuyant sur une analyse sémantique plausible des énoncés qu'indépendamment vous tenez pour vrais⁴¹.

41. Peut intervenir là, bien entendu, le jeu de ce que John RAWLS appelle un « équilibre réfléchi » (*A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 20) : on peut en venir à renoncer en cours de route à certains énoncés qui de prime abord nous semblaient vrais.

OCKHAM : LOGIQUE ET UNIVERSAUX ISAGOGIQUES

ÉDITION ORTHOGRAPHIQUE ET TRADUCTION
FRANÇAISE DE *GUILLELMI DE OCKHAM*
EXPOSITIONIS IN LIBROS ARTIS LOGICE
PROHEMIUM (PROÊME DE L'EXPOSÉ SUR LES
LIVRES DE L'ART DE LA LOGIQUE) ET EXPOSITIO IN
PROHEMIUM LIBRI PORPHIRII DE PREDICABILIBUS
(EXPOSÉ SUR LE PROÊME DU LIVRE DE PORPHYRE
DES PRÉDICABLES)

Claude Lafleur*

Faculté de philosophie
et Institut d'études anciennes et médiévales
Université Laval, Québec

Joanne Carrier

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : En tant qu'introduction générale aux commentaires d'Ockham sur la logique, celle de Porphyre et d'Aristote, l'Expositionis in libros artis logice Prohemium traite la nature de cette discipline, de son sujet, de son utilité, de sa spécificité et de son statut épistémologique. La nouvelle traduction française ici offerte est accompagnée d'une édition annotée qui restitue l'orthographe médiévale du latin d'Ockham. Il en va de même pour la nouvelle traduction du début du premier commentaire logique d'Ockham, l'Expositio in librum Porphirii De predicabilibus, dont le moment fort est l'interprétation des questions de Porphyre sur les universaux (genres et espèces).

ABSTRACT : As a general introduction to Ockham's commentaries on logic, that of Porphyry and Aristotle, the Expositionis in libros artis logice Prohemium deals with the nature of this discipline, its subject, its utility, its specificity, and of its epistemological status. The new French translation offered here is accompanied by an annotated edition that reproduces the medieval spelling of Ockham's Latin. The same goes for the new translation of the beginning of Ockham's

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada, pour laquelle nous lui sommes ici reconnaissants.

first logical commentary, the Expositio in librum Porphyrii De predicabilibus, whose highlight is the interpretation of Porphyry's questions on universals (genera and species).

À PROPOS DE L'ÉDITION ET DE LA TRADUCTION

Les nouvelles traductions ici offertes, celle de l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et celle de l'*Expositio in Prohemium libri Porphyrii De predicabilibus*, sont plus littérales que celles consultées¹, tout en s'efforçant d'être davantage exactes et systématiques. Sans parler de l'inévitable style « excessivement lourd » d'une traduction fidèle (même à celle de la prose du « Vénérable incepteur » avec son célèbre « rasoir »), la perfection est cependant inatteignable, principalement à cause du vocabulaire technique de la philosophie scolastique que l'on a l'impression de mieux comprendre dans le latin même, avec son arrière-plan grec, que dans n'importe quelle version en langues modernes, et, plus encore, à cause du foisonnement des neutres qui permettent trop souvent à Ockham — comme aux autres philosophes grecs et latins — de ne pas expliciter ce qu'il entend précisément par de telles tournures ou expressions. Même si la doctrine d'Ockham est résolument opposée à tout réalisme des universaux, donc radicalement nominaliste, il n'est pas toujours possible de rendre ces neutres en mettant à profit le mot « terme ». C'est pourquoi, en plus d'un syntagme figé comme « quelque chose », on trouvera dans notre traduction de nombreuses occurrences du mot « chose » (ou « choses »), mais aucune n'a d'autres fonctions que de rendre le neutre latin lorsque le français ne permettait pas de substantiver, car nous traduisons toujours *res* (ou ses flexions) par « réalité » (ou « réalités »), et non pas par « chose » (ou « choses ») comme la plupart des traducteurs le font sans distinguer les choses-neutres et les choses-*res*. Les guillemets simples ' ' encadrent non seulement l'emploi autonome d'un mot (souvent avec les verbes « dire » ou l'équivalent), mais aussi les occurrences des mots *ratio* et *virtus* (avec leurs flexions) dans le sens spécial, pour le français, de « nature » (ou « notion ») et de « force » (ou « pouvoir ») respectivement. Dans la traduction, les crochets obliques, < >, indiquent les mots ajoutés par rapport au latin afin de rendre la phrase compréhensible ou plus facile à saisir, comme la ponctuation méthodique a aussi pour but de le faire ; mais si des mots ont été ajoutés en latin entre crochets obliques — avec normalement explication de l'ajout dans l'annotation —, le français est traduit

1. E.H.W. KLUGE, « William of Ockham's Commentary on Porphyry. Introduction and English Translation », *Franciscan Studies*, 33 (1973), p. 202-212 (pour la partie ici concernée), p. 171-202 (pour l'étude introductive, qui synthétise de manière intéressante le dossier des universaux depuis Aristote jusqu'à Ockham, dont la doctrine est à bon escient davantage approfondie) ; et GUILLAUME D'OCCAM, *Commentaire sur le livre Des prédicables de Porphyre*, précédé du *Proème du Commentaire sur les livres de l'art logique*, introduction de L. Valcke, traduction française de R. Galibois, Sherbrooke, Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1978, p. 51-67 (pour la partie concernée). Dans une évaluation de ce livre (C. PANACCIO, *Étude critique, Dialogue*, 20, 2 [1981], p. 318-334), Claude Panaccio a jugé (p. 331) que « ce n'est pas une très bonne traduction » (même si « [t]out n'est pas mauvais, loin de là »), tandis que quant à la « version anglaise du même traité d'Occam », celle de Kluge, « il s'agit d'un travail fort bien fait » (p. 331, n. 27).

sans ajout de crochets. Dans la traduction française, sont également inscrits entre crochets obliques les sous-titres que nous avons forgés nous-mêmes, en nous inspirant du latin bien sûr, pour annoncer les diverses sections de l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et de l'*Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus*.

Ces nouvelles traductions françaises sont accompagnées, dans des colonnes parallèles (aux paragraphes numérotés à l'identique), d'une édition orthographique originale qui permet de retrouver le style de graphies latines que devait assurément utiliser Guillaume d'Ockham lui-même, mais que les deux éditions critiques, honorées et honorables, des textes concernés² ont remplacé, commodément mais anhistoriquement, par un latin normalisé de style « classique ». Puisque, malgré ses infinies variations de détail, le latin scolastique médiéval est constant (quant à l'absence des diphthongues [ou ligatures], l'emploi du « i » au lieu de « y » dans des termes comme *syllogismus* et, inversement, l'utilisation d'un « y » au lieu d'un « i » dans des mots comme *ymago* ou *ymmo*, la forme *hiis* à la place de *his* et *nichil* plutôt que *nihil*, pour ne mentionner que ces phénomènes), il nous a suffi, pour cautionner cette restitution orthographique médiévale, de consulter deux manuscrits du XIV^e siècle contenant les textes ici offerts d'Ockham, soit les manuscrits — librement accessibles sur *Gallica* — Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 6431 (sigle *D* dans les éditions de 1965 et 1978) et Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 14721 (sigle *I* dans les éditions de 1965 et 1978) : deux témoins manuscrits dont la fluctuation entre les *u* consonnes et les *v* nous a fait opter pour ces derniers. Pour chaque division intellectuelle de l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et de l'*Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus*, nous avons, dans la colonne latine, fourni (entre parenthèses) les références aux pages et aux lignes de l'édition MOODY, BROWN et GÁL 1978 (une révision avec quelques modifications de l'édition MOODY 1965) et celles aux colonnes et aux lignes desdits manuscrits parisiens 6431 (*D*) et 14721 (*I*).

Même si les éditions critiques de MOODY 1965 et de MOODY, BROWN et GÁL 1978 sont essentiellement qualitatives plutôt que stemmatiques, il est possible, à partir de la description et de l'évaluation des manuscrits que l'on y trouve (en 1965, p. VIII-XV, avec la liste des mss p. XX ; en 1978, § 1, p. 7*-13* ; § 6, p. 30*-32* ; avec la liste des mss p. 2), de situer sommairement les deux manuscrits parisiens ici utilisés dans l'arbre généalogique des 10 témoins à considérer de ces textes d'Ockham que sont l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et l'*Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus*. Les deux manuscrits de base retenus par les éditeurs — en l'occurrence le ms. *A* (Florence, Bibl. Nat. Conv. Soppr. B.4. 1618) et le ms. *B* (Florence, Bibl. Nat. Conv. Soppr. G.3. 803) — dériveraient d'un même archétype ancien que l'on peut nommer α^1 , alors que les mss *EFGK* formeraient une

2. *Guillelmi Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus* edidit E.A. MOODY, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1965, p. 1-16 (pour les pages concernées). *Venerabilis Inceptoris Guillelmi Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus* edidit † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL] [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2, p. 3-16 (pour les pages concernées).

famille de moindre valeur descendant d'un autre archétype, appelons-le α^2 . Laisant de côté le témoin *X* (l'édition bolonaise de 1496, sans valeur philologique) et le témoin *Z* (une simple *abbreviatio*, quoique de bonne qualité), il reste à noter, revenant à l'archétype α^1 , qu'en plus d'un témoin *C* qui en provient, les témoins *D* et *I* s'y rattachent aussi : *D*, qualifié de manuscrit « secondaire » (comme *C*), ressemblant au témoin de base *B* ; *I* étant, pour sa part, une copie fidèle de *H* (Bruges, Bibliothèque de la ville 499), un manuscrit ayant une affiliation avec *A* pour l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et l'*Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus* (ainsi que pour le commentaire sur les *Catégories*) et une parenté avec *B* pour le commentaire sur le traité *De l'interprétation*. Quoique les deux manuscrits parisiens que nous avons collationnés aient eu fondamentalement pour rôle de nous guider et de nous conforter dans l'établissement orthographique du texte que l'on retrouve ici, leurs témoignages nous ont incités à modifier le texte des éditions critiques en quelques endroits (parfois avec le renforcement de témoignages manuscrits indiqués dans les *apparatus lectionum* de ces éditions critiques, qui passent toutefois sous silence toutes les variantes individuelles, sauf celles des témoins *A* et *B*, et aussi toutes les variantes de plus d'un manuscrit jugées sans importance [« triviales »]) : ces modifications sont inscrites dans l'annotation de notre texte latin, comme les ajouts qui, eux, sont de plus insérés entre crochets obliques.

Cette annotation contient en outre les références, mises à jour et le cas échéant rectifiées, aux sources explicites d'Ockham³. Des mises à jour qui ont permis de révéler qu'Ockham ne se limite pas à citer la *Métaphysique* d'Aristote dans la traduction arabo-latine accompagnant le commentaire d'Averroès traduit (entre 1220-1224) par Michel Scot⁴, mais qu'il lui arrive aussi de citer la recension (entre 1260-1270) par Guillaume de Moerbeke⁵ d'une traduction gréco-latine antérieure⁶. L'annotation du texte latin laisse aussi entrevoir — en ce qui concerne la présentation générale de la logique, l'utilisation des quatre causes aristotéliennes comme rubriques introductives et le sujet de la logique identifié au syllogisme, de même que la déduction de la

3. Les éditions critiques se sont contentées de renvoyer pour les traductions latines d'Aristote à la seule édition Juntine (« apud Iun[c]tas ») de Venise 1562 des *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, mais d'une façon qui ne correspond pas (à plusieurs dizaines de folios près) à ce que l'on retrouve dans cette édition alléguée (reprise à l'identique, en édition anastatique, à Francfort chez Minerva en 1962 et depuis lors d'usage courant). De plus, l'édition MOODY, BROWN et GÁL 1978 empire généralement la situation en ne copiant pas correctement l'édition MOODY 1965 qui renvoyait le cas échéant non pas aux « textes » (*t.*) d'Averroès mais à ses « commentaires » (correctement notés *comm.* par MOODY solo en 1965), sans parler (p. 4) d'une mention erronée (livre VIII de la *Métaphysique* d'Aristote au lieu du livre VII) d'une référence correcte chez Ockham lui-même et dans l'édition 1965 (p. 2, n. 2), ni non plus d'une notation à Bekker tronquée (« 194b1 », au lieu de « 194b16 », comme l'indiquait justement l'édition MOODY 1965 [p. 3, n. 3]).

4. G. VUILLEMIN-DIEM, « Préface », p. 2, dans *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 1. *Metaphysica, Lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka edidit* G. VUILLEMIN-DIEM, *Praefatio*, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1995.

5. *Ibid.*, p. 7.

6. Un repérage que les éditions MOODY 1965 et MOODY, BROWN et GÁL 1978 pouvaient plus difficilement effectuer étant donné la parution bien postérieure de l'édition critique de la Recension de Guillaume de Moerbeke : *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2. *Metaphysica, Lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka edidit* G. VUILLEMIN-DIEM, *Editio textus*, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1995.

complétude des cinq universaux — un arrière-plan dans les textes didactiques et les commentaires des maîtres parisiens du XIII^e siècle.

Avec la traduction française et l'édition orthographique commodément disposées en colonnes parallèles, en plus de l'annotation qui les complète et du commentaire doctrinal de Claude Panaccio qui éclaire l'ensemble, on peut souhaiter que l'accès à ce duo textuel important pour la philosophie soit facilité de manière fructueuse.

<GUILLAUME D’OCKHAM/GUILLELMUS DE OCKHAM>

<Proème de l’Exposé sur les livres de l’art de la logique>

<0. NÉCESSITÉ DE LA LOGIQUE ET DIVISION DU PROÈME>

<§ 1> Puisque tout opérant qui dans ses opérations et <ses> actes peut errer a besoin d’un certain directif, et <que> l’intellect humain en acquérant la science et sa perfection passe des choses inconnues aux choses connues de façon discursive nécessairement, <et que> sur ce directif <l’intellect humain> peut errer de nombreuses façons, il fut nécessaire d’inventer un certain art par lequel <cet intellect> reconnaîtrait d’une façon évidente les vraies démarches discursives des fausses, de telle sorte qu’enfin il pourrait avec certitude discerner entre le vrai et le faux. Or cet art est la logique, à cause de l’ignorance duquel, selon le témoignage du Philosophe dans le I^{er} <livre> des *Physiques*, de nombreux Anciens sont tombés dans des erreurs variées.

<§ 2> Or sur cet art il y a premièrement quelques <points> généraux à mettre en avant ; deuxièmement il faut en venir à l’exposé des divers livres de logique. Sur la première <tâche>, premièrement il faut voir relativement à l’entité et à la quiddité de cette science, deuxièmement relativement à son sujet, troisièmement relativement à son utilité, quatrièmement relativement à sa différence essentielle par rapport aux autres sciences, cinquièmement sous quelle partie de la philosophie elle est posée.

<I. ENTITÉ ET QUIDDITÉ DE LA LOGIQUE>

<§ 3> Sur le premier <point de la première tâche>, il faut brièvement dire que la logique n’est pas un <unique> habitus numériquement, ni un <unique> individu comme Socrate et Platon, ou cet âne ou ce bœuf ou cette blancheur ou cette noirceur, mais <qu>elle est une collection de nombreux habitus par lesquels on connaît le syllogisme en commun, <c’est-à-dire en général>, et

<Expositionis in libros artis logice Prohemium>¹

(Cf. éd. MOODY [+ BROWN et GÁL], *Oph*, 2, p. 3, l. 3-17 ; mss Paris, BnF, lat. 6431 [= *D*], f. 78ra, l. 1-11 ; Paris, BnF, lat. 14721 [= *I*], f. 61ra, l. 1-14)

<§ 1> Quoniam omne operans quod in suis operationibus et actibus potest errare aliquo indiget directivo, et intellectus humanus in acquirendo² scientiam et suam perfectionem ab ignotis ad nota discurrit necessario, circa quod directivum errare potest multipliciter, necesse fuit aliquam artem inveniri per quam evidententer cognosceret veros discursus a falsis, ut tandem posset certitudinaliter inter verum et falsum discernere. Hec autem ars est logica³, propter cuius ignorantiam, testante Philosopho .I. *Phisicorum*⁴, multi Antiqui in errores varios devenerunt.

<§ 2> Circa autem istam artem sunt aliqua generalia primo premittenda ; secundo est ad expositionem diversorum librorum logice accedendum. Circa primum, primo videndum est de istius scientie entitate et quidditate⁵, secundo de ipsius subiecto, tertio de ipsius utilitate, quarto de ipsius ad alias scientias differentia essentiali, quinto cui parti philosophie supponatur.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 3, l. 18-p. 4, l. 49 ; *D*, f. 78ra, l. 11-34 ; *I*, f. 61ra, l. 15-40)

<§ 3> Circa primum breviter dicendum est quod logica non est unus habitus numero, nec unum individuum sicut Sortes et Plato, vel iste asinus vel iste bos vel ista albedo vel ista nigredo, sed est una collectio multorum habituum quibus sillogismus in communi, et partes sue tam subiective quam integrales, et passionnes

ses parties tant subjectives qu'intégrales, et leurs passions, <c'est-à-dire leurs propriétés> ; de sorte que par une partie de la logique on connaît le syllogisme et ses passions, et par une autre partie on connaît le syllogisme démonstratif et ses passions, par une autre partie on connaît la proposition et ses passions, et ainsi des autres. Et non seulement cela, mais même par une autre partie on connaît la proposition énonçant cette passion du syllogisme en commun, et par une autre partie <on connaît la proposition> énonçant une autre passion de ce même syllogisme en commun, de sorte que selon que les sujets ou les prédicats des propositions connues en logique varient, selon cela les parties de la logique varient ; cependant toutes ces parties constituent une <unique> logique, non pas certes en tant qu'une <unique> réalité numériquement, mais à la manière dont de nombreux hommes font un <unique> peuple et diverses cités un <unique> royaume, et ainsi des diverses autres choses ; relativement à quoi nous disons que parfois à partir de nombreuses choses de même 'raison' un <unique> quelque chose est constitué, et parfois à partir de nombreuses choses de diverses 'raisons' un <unique> quelque chose est constitué.

<§ 4> Pour la susdite conclusion que suffise à présent cette raison : parce que quand certaines choses se trouvent ainsi qu'une certaine chose réside avec l'une d'entre elles et ne réside pas avec une autre, ces choses ne sont pas de même 'raison'. Mais je prends une science par laquelle est sue une conclusion du livre des *Seconds* <*analytiques*>, et une science par laquelle est sue une autre conclusion du même livre, et que l'une soit *a* et l'autre *b* ; alors avec la science par laquelle est su *a* réside une erreur sur *b*, mais avec la science par laquelle est su *b* ne réside pas une erreur sur *b*, donc *a* et *b* ne sont pas de même 'raison'. À partir de cela j'argumente plus avant : toutes les fois que certaines choses sont de 'raison' autre, à partir d'elles ne se fait pas par soi une <unique> chose numériquement sauf si l'une est acte et l'autre puissance, selon le Philosophe au VII^e <livre> de la *Métaphysique* ; mais nulle science ne se compose de telles <parties>, parce

eorum, cognoscuntur ; ita quod una parte logice cognoscitur sillogismus et sue passionis, et alia parte cognoscitur sillogismus demonstrativus et sue passionis, alia parte cognoscitur propositio et sue passionis, et sic de aliis. Et non tantum hoc, ymmo⁶ alia parte cognoscitur propositio enuntians hanc passionem de sillogismo in communi, et alia parte enuntians aliam passionem de eodem sillogismo in communi, ita quod secundum quod subiecta vel predicata propositionum notarum in logica variantur, secundum hoc partes logice variantur ; que tamen omnes partes unam logicam constituunt, non quidem tamquam unam rem numero, sed ad modum quo multi homines unum populum faciunt et civitates diverse unum regnum, et sic de aliis diversis ; de quibus dicimus quod aliquando ex multis eiusdem rationis⁷ aliquid unum constituitur, et aliquando ex multis diversarum rationum constituitur aliquid unum.

<§ 4> Pro predicta conclusione ad presens sufficiat ratio ista : quia quando aliqua sic se habent quod aliquid stat cum uno illorum et non stat cum alio, ista non sunt eiusdem rationis. Sed accipio scientiam qua scitur una conclusio libri *Posteriorum*, et scientiam qua scitur alia conclusio eiusdem libri, et sit una *a* et alia *b* ; tunc cum scientia qua scitur *a* stat error circa *b*, sed cum scientia qua scitur *b* non stat error circa *b*, ergo *a* et *b* non sunt eiusdem rationis. Ex hoc arguo ultra : quandocumque aliqua sunt alterius rationis, ex eis non fit per se unum numero nisi unum sit actus et aliud potentia, secundum Philosophum .VII. *Methaphysice*⁸ ; sed nulla scientia componitur ex talibus, quia secundum Philosophum ibidem nullum accidens componitur ex partibus talibus sed tantum ex partibus eiusdem

que selon le Philosophe au même endroit nul accident ne se compose de telles parties mais seulement de parties de même 'raison' ; donc à partir de telles connaissances ne se fait pas une <unique> science numériquement.

<II. SUJET DE LA LOGIQUE>

<§ 5> Deuxièmement il faut voir relativement aux causes essentielles de cette science. Sur quoi il faut savoir que de cette science, comme aussi de n'importe quelle science, il y a seulement deux causes essentielles, en parlant proprement de cause ; ce dont la raison est que nulle réalité simple, non composée de parties de 'raison' différente, ne peut avoir <plus> de deux causes, à savoir efficiente et finale ; mais n'importe quelle science est simple par carence de composition de parties d'une 'raison' autre ; donc nulle science n'a plus de deux causes. La majeure est manifeste, parce que toute cause d'une réalité ou est cause intrinsèque et alors est partie de la réalité comme le sont la matière et la forme, ou est cause extrinsèque comme l'efficient et la fin ; mais nulle réalité simple par carence de composition de parties d'une 'raison' autre n'a la matière et la forme en tant que causes intrinsèques, parce que si elle <les> avait, elle se composerait d'elles comme de parties d'une 'raison' autre ; donc nulle réalité simple ne peut avoir plus de deux causes.

<§ 6> Et c'est pourquoi ce qui est dit communément, que de n'importe quelle science il y a quatre causes – à savoir matérielle, formelle, efficiente et finale –, n'est pas vrai en parlant proprement de cause, à la manière dont <en> parle le Philosophe au II^e <livre> des *Physiques* et au V^e <livre> de la *Métaphysique*, mais en étendant le nom de cause, et en parlant improprement de cause. Et c'est pourquoi ce qui est appelé 'cause matérielle' devrait davantage être appelé 'sujet de la science' ou 'prédicat' ou 'objet', que 'cause' ; et ainsi <ceux qui s'expriment de cette façon> prennent, s'ils comprennent bien, 'cause matérielle' pour 'objet' ; lequel cependant, s'il est une

rationis ; igitur ex talibus notitiis non fit una scientia numero.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 4, l. 50-p. 6, l. 83 ; *D*, f. 78ra, l. 34-f. 78rb, l. 5 ; *I*, f. 61ra, l. 15-f. 61rb, l. 2)

<§ 5> Secundo⁹ videndum est de istius scientie causis essentialibus. Circa quod sciendum <est>¹⁰ quod istius scientie, sicut et cuiuslibet scientie, tantum sunt due cause essentielles, proprie loquendo de causa ; cuius ratio est quia nulla res simplex, non composita ex partibus alterius et alterius rationis¹¹, potest habere nisi duas causas, scilicet efficientem et finalem ; sed quelibet scientia est simplex per carentiam compositionis ex partibus alterius rationis ; ergo nulla scientia habet plures quam duas causas. Maior est manifesta, quia omnis causa rei vel est causa intrinseca et tunc est pars rei sicut est materia et forma, vel est causa extrinseca sicut efficiens et finis ; sed nulla res simplex per carentiam compositionis ex partibus alterius rationis habet materiam et formam tamquam causas intrinsecas, quia si haberet, componeretur ex eis sicut ex partibus alterius rationis ; igitur nulla res simplex potest habere plures quam duas causas.

<§ 6> Et ideo quod dicitur communiter, quod cuiuslibet scientie sunt quatuor cause – scilicet materialis, formalis, efficiens et finalis –, non est verum proprie loquendo de causa¹², quomodo loquitur Philosophus .II. *Physicorum*¹³ et .V. *Methaphisice*¹⁴, sed extendendo nomen cause, et impropre loquendo de causa. Et ideo illud quod vocatur 'causa materialis' magis deberet vocari 'subiectum scientie' vel 'predicatum' vel 'obiectum', quam 'causa' ; et sic accipiunt, si bene intelligant, 'causam materialem' pro 'obiecto' ; quod tamen, si sit causa, non potest esse

cause, ne peut pas être cause sauf dans le genre de la cause efficiente ou peut-être finale.

<§ 7> Après avoir vu que la science n'a que deux causes, il faut savoir que la cause efficiente de la logique en usage est appelée 'Aristote', parce que lui-même le premier l'a transmise et a été le premier transmetteur de ces collections ou livres que nous utilisons ; cependant de la cause efficiente de ta logique ou de ma <logique>, il faut dire proportionnellement comme de la cause efficiente des autres habitus intellectuels : que <cela> appartient davantage au livre *De l'âme*. La cause finale de la logique, en prenant la logique pour un habitus ou une collection d'habitus, est l'acte de connaître à partir duquel un tel habitus est engendré. Or la fin de ces actes, qui est la fin médiante de l'habitus ou des habitus, est celle pour laquelle ils sont choisis : cependant traiter de cela appartient à la science naturelle.

<III. UTILITÉ DE LA LOGIQUE>

<§ 8> Troisièmement il faut voir relativement à l'utilité de cette science. Sur quoi il faut savoir que de cette science il y a maintes utilités, entre lesquelles une est la facilité de discerner entre le vrai et le faux. Car une fois cette science parfaitement possédée, on juge facilement de ce qui est vrai et de ce qui est faux, et cela quant aux choses qui peuvent être sues par des propositions connues par soi. Puisqu'en effet dans de telles choses il ne faut que procéder de façon ordonnée des propositions connues par soi jusqu'à leurs ultimes conséquences, et <que> la logique enseigne une telle démarche discursive et <un tel> processus, il s'ensuit que par la <logique> on découvre facilement le vrai en de telles choses, et pour la même raison on discerne facilement le vrai du faux.

<§ 9> La seconde utilité est la promptitude à répondre. Car par cet art on enseigne ce qui est incompatible au proposé, ce qui est conséquent, ce qui est antécédent ; une fois ces choses connues, facilement on nie l'incompatible, on concède le conséquent, et on répond à l'antécédent selon sa qualité, comme au non-pertinent. Par cet

causa nisi in genere cause efficientis vel forte finalis.

<§ 7> Viso igitur quod scientia non habet nisi duas causas, sciendum quod causa efficiens logice usitate vocatur 'Aristoteles', quia ipse primus eam tradidit et fuit primus traditor istarum collectionum vel librorum quibus utimur ; tamen de causa efficiente logice tue vel mee, est dicendum proportionaliter sicut de causa efficiente aliorum habituum intellectualium : quod ad librum *De anima* pertinet magis. Causa finalis logice, accipiendo logicam pro habitu vel collectione habituum, est actus cognoscendi ex quo talis habitus generatur. Finis autem istorum actuum, qui est finis mediatus habitus vel habituum, est ille propter quem eliciuntur : de hoc tamen pertinet tractare ad scientiam naturalem.

(cf. éd. *OPh*, 2, p. 6, l. 84-p. 7, l. 112 ; *D*, f. 78rb, l. 5-27 ; *I*, f. 61rb, l. 2-29)

<§ 8> Tertio videndum est de istius scientie utilitate. Circa quod sciendum quod istius scientie sunt multe utilitates, inter quas una est facilitas discernendi inter verum et falsum. Nam ista scientia perfecte habita, faciliter iudicatur quid verum et quid falsum, et hoc quantum ad illa que per propositiones per se notas possunt sciri. Cum enim in talibus non oporteat nisi ordinate procedere a propositionibus per se notis ad ultima que consequuntur ex eis, et talem discursum et processum docet logica, sequitur quod per eam faciliter in talibus verum invenitur, et eadem ratione faciliter verum a falso discernitur.

<§ 9> Secunda utilitas est promptitudo respondendi. Nam per istam artem docetur quid est proposito repugnans, quid consequens, quid antecedens ; quibus notis, faciliter repugnans¹⁵ negatur, consequens conceditur, et ad antecedens secundum sui qualitatem, sicut ad impertinens,

art aussi on enseigne la solution de tous les arguments péchant dans la forme, et il n'est pas possible dans quelle que science que ce soit d'inférer sophistiquement le faux de <prémisses> vraies sans que, par des règles certaines transmises dans cette science, un tel défaut ne soit facilement démasqué, et sans cet art ou son usage cela est impossible ; et c'est pourquoi ceux qui ignorent cette science tiennent maintes démonstrations pour des sophismes, et inversement acceptent maints sophismes en tant que démonstrations, ne sachant pas distinguer entre syllogisme sophistique et <syllogisme> démonstratif.

<§ 10> Une autre utilité de la logique est la facilité à percevoir la 'vertu' du langage et le mode propre de parler. Car par cet art on sait facilement ce qui par les auteurs est proféré relativement à la 'vertu' du langage, ce qui ne <l'est> pas relativement à la 'vertu' du langage mais selon le mode de parler en usage ou selon l'intention de celui qui dit ; ce qui est dit proprement, ce qui <l'est> métaphoriquement ; ce qui est au maximum nécessaire pour tous ceux qui étudient les paroles des autres, parce que ceux qui prennent toujours relativement à la 'vertu' du langage et proprement toutes les paroles des auteurs tombent dans maintes erreurs et d'inextricables difficultés.

<IV. DIFFÉRENCE ESSENTIELLE DE LA LOGIQUE PAR RAPPORT AUX AUTRES SCIENCES>

<§ 11> Quatrièmement il faut voir relativement à la différence et à la distinction de cette science par rapport aux autres <sciences>. Sur quoi il faut savoir que cette science se distingue elle-même de toute autre <science>, parce que cette science est relative à d'autres choses et les autres sciences <sont> relatives à d'autres choses. Car cette science, du moins principalement, transmet la connaissance des concepts ou des intentions fabriqués par l'âme, non pas en dehors de soi à la manière dont sont fabriquées les réalités artificielles, mais en dedans de soi. Mais cependant de quelles qualités sont ces choses fabriquées – à savoir les concepts et les intentions de la sorte dont sont les syllogismes, les propositions, les termes et les choses de cette sorte –, à

respondetur. Per istam etiam artem solutio omnium argumentorum peccantium in forma docetur, nec est possibile in quacumque scientia ex veris sophisticè inferre falsum quin, per regulas certas in ista scientia traditas, talis defectus faciliter deprehendatur, et sine ista arte vel usu ipsius est hoc impossibile ; et ideo istam scientiam ignorantes multas demonstrationes sophisticata reputant, et e converso multa sophisticata tamquam demonstrationes acceptant, nescientes inter sillogismum sophisticum et demonstrativum distinguere.

<§ 10> Alia utilitas logice est facilitas virtutem sermonis¹⁶ et proprium modum loquendi percipiendi. Nam per istam artem faciliter scitur quid ab auctoribus de virtute sermonis profertur, quid non de virtute sermonis sed secundum usitatum modum loquendi vel secundum intentionem dicentis ; quid dicitur proprie, quid metaphorice ; quod est maxime necessarium omnibus studentibus in dictis¹⁷ aliorum, quia qui semper omnia dicta auctorum de virtute sermonis et proprie accipiunt incidunt in multos errores et inexplicabiles difficultates.

(cf. éd. *OPh*, 2, p. 7, l. 113-127 ; *D*, f. 78rb, l. 28-39 ; *I*, f. 61rb, l. 29-42)

<§ 11> Quarto videndum est de istius scientie ab aliis differentia et distinctione. Circa quod sciendum <est>¹⁸ quod ista scientia se ipsa distinguitur ab omni alia, quia de aliis est ista scientia et de aliis alie scientie¹⁹. Nam ista scientia, saltem principaliter, tradit notitiam conceptuum vel intentionum per animam fabricatarum, non extra se quomodo fabricantur res artificiales, sed intra se. Veruntamen qualia sunt ista fabricata – scilicet conceptus et intentiones cuiusmodi sunt sillogismi, propositiones, termini et huiusmodi –, an scilicet sint realiter et subiective in anima existentes, an aliquo alio modo, non ad logicam sed ad metha-

savoir si elles sont réellement et subjectivement existantes dans l'âme, <ou> si <c'est> d'une quelconque autre manière, <cela> n'appartient pas à la logique mais à la métaphysique ; et c'est pourquoi il faut ici passer outre. Et de là vient que cette science est dite 'rationnelle', alors que les autres sciences démonstratives sont dites des sciences 'réelles' ; non que cette science ne soit pas une vraie réalité et une vraie qualité perfectionnant l'intellect, comme les autres sciences, mais parce qu'elle détermine <ce qu'il en est> des choses qui sans la raison ne peuvent pas être, alors que les autres sciences déterminent <ce qu'il en est> des réalités existant en dehors de l'âme.

<V. SOUS QUELLE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE POSE-T-ON LA LOGIQUE ?>

<§ 12> Ultiment il faut voir sous quelle partie de la philosophie est posée la logique, à savoir si cette science est une connaissance pratique ou spéculative. Et il faut dire que, comme le dit Avicenne au début de sa *Métaphysique*²⁰, il y a une distinction entre sciences pratiques et <sciences> spéculatives, parce que les sciences pratiques sont relatives à nos œuvres, alors que les sciences spéculatives ne sont pas relatives à nos œuvres. À partir de quoi est patent que la logique doit être dite 'pratique', parce que, puisque la science de la logique traite des syllogismes, des propositions et des choses de cette sorte qui ne peuvent être faites si ce n'est par nous, il s'ensuit que <la logique> est relative à nos œuvres ; non pas certes relative à <nos œuvres> extérieures si ce n'est peut-être secondairement, mais à <nos œuvres> intérieures, qui sont véritablement nos œuvres ; et par conséquent cette science est pratique et non pas spéculative.

<Exposé sur le Proème du livre de Porphyre
Des prédicables>

§ 1

<I. I. LEMME INTRODUCTIF À COMMENTER ; ORDRE, CONNAISSANCE ET SUJET DU LIVRE DE PORPHYRE>

phiscam pertinet ; et ideo hic est pertranseundum. Et hinc est quod ista scientia dicitur 'rationalis', cetera autem scientie demonstrative dicuntur scientie 'reales' ; non quin ista scientia sit vera res et vera qualitas perficiens intellectum, sicut alie scientie, sed quia determinat de hiis que sine ratione esse non possunt, alie autem scientie de rebus existentibus extra animam determinant.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 7, l. 128-138 ; *D*, f. 78rb, l. 39-47 ; *I*, f. 61rb, l. 43-51)

<§ 12> Ultimo videndum est cui parti philosophie supponatur logica, an scilicet ista scientia sit notitia practica vel speculativa. Et dicendum est quod, sicut dicit Avicenna in principio sue *Methaphisice*²⁰, quod²¹ distinctio est inter practicas et speculativas scientias, quia scientie practice sunt de operibus nostris, scientie autem speculative non sunt de operibus nostris. Ex quo patet quod logica 'practica' est dicenda, quia, cum scientia logice tractet de sillogismis, propositionibus et huiusmodi que non nisi a nobis fieri possunt, sequitur quod est de operibus nostris ; non quidem exterioribus nisi forte secundario, sed de interioribus, que vere opera nostra sunt ; et per consequens ista scientia est practica et non speculativa.

<Expositio in Prohemium libri Porphirii
De predicabilibus>²²

§ 1

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 8, l. 4-p. 9, l. 35 ; *D*, f. 78rb, l. 48-f. 78va, l. 17 ; *I*, f. 61rb, l. 52-f. 61va, l. 7)

<§ 1.1 [Proème ; 1, 1-8]> *Comme il est nécessaire Grisaorius...* Ce livre est le premier selon l'ordre de la doctrine, <c'est-à-dire de l'enseignement>, entre tous les livres de logique, dont la connaissance n'est pas une selon le nombre, mais est une collection de maintes connaissances ; et aussi <ce livre> n'a pas un <unique> sujet, comme non plus n'importe quel livre transmis par le Philosophe, mais a maints sujets. Pour l'intelligence de cela, il faut savoir qu'est appelé 'sujet de la science' ce de quoi une certaine passion, <c'est-à-dire propriété>, est prédiquée, et c'est pourquoi où il y a maintes pareilles choses desquelles diverses passions sont prédiquées, ou même des passions identiques, là il y a maints sujets. Et parce que certaines choses transmises dans le livre de Porphyre sont prédiquées du genre, d'autres de l'espèce, et ainsi des autres, c'est pourquoi d'une partie le genre est sujet, et d'une autre l'espèce est sujet, et ainsi des autres. Et c'est pourquoi ce qui est dit communément, que d'un <unique> livre il y a un <unique> sujet, est <purement et> simplement faux relativement à la 'vertu' du langage ; toutefois ceux qui en premier <l'>ont dit ne <l'>ont pas compris comme les mots sonnent <à l'oreille>, mais ils ont compris qu'il y a un <unique terme> commun à tous les sujets <et> prédicable d'eux, ou qu'il y aurait un premier entre tous les sujets, et cela par une certaine primauté. Par exemple relativement à la première <explication>, l'universel est dit 'sujet' du livre de Porphyre, non pas parce que lui-même est véritablement sujet, mais parce que lui-même est prédiqué des sujets, à savoir du genre et de l'espèce, etc. D'où ceux qui ont dit que les cinq universaux sont le sujet du livre de Porphyre auraient dit plus vrai s'ils avaient dit que <les universaux> sont les sujets de ce <livre>, parce qu'un <unique> universel est sujet d'une <unique> partie, et un autre universel d'une autre partie. Un exemple de la deuxième <explication>, comme <de dire> que le syllogisme est le sujet de la logique : cela n'est pas dit proprement ni n'est vrai relativement à la 'vertu' du langage, mais <le syllogisme> est dit 'premier sujet' parce qu'entre tous les sujets des diverses parties le syllogisme est le premier <sujet> du moins par une certaine

<§ 1.1> *Cum sit necessarium Grisaori...*²³ Iste liber est primus secundum ordinem doctrine inter omnes libros logice, cuius notitia non est una secundum numerum, sed est collectio multarum notitiarum ; nec etiam habet unum subiectum, sicut nec aliquis liber traditus a Philosopho, sed habet multa subiecta. Ad cuius intellectum, sciendum quod 'subiectum scientie' vocatur illud de quo aliqua passio predicatur, et ideo ubi sunt multa talia de quibus diverse passionis predicantur, vel etiam eedem passionis, ibi sunt multa subiecta. Et quia aliqua tradita in libro Porphyrii predicantur de genere, alia de specie, et sic de aliis, ideo unius partis est genus subiectum, et alterius est species subiectum, et sic de aliis. Et ideo quod communiter dicitur, quod unius libri est unum subiectum, est simpliciter falsum de virtute sermonis ; tamen illi qui primo dixerunt non intellexerunt sicut verba sonant, sed intellexerunt quod est unum commune ad omnia subiecta predicabile de eis, vel quod esset primum inter omnia subiecta, et hoc aliqua primitate. Verbi gratia de primo, universale dicitur 'subiectum' libri Porphyrii, non quia ipsum vere sit subiectum, sed quia ipsum predicatur de subiectis, scilicet de genere et specie, etc. Unde illi qui dixerunt quod quinque universalis sunt subiectum libri Porphyrii verius dixissent si dixissent quod sunt subiecta istius, quia unum universale est subiectum unius partis, et aliud universale alterius partis. Exemplum secundi, sicut quod sillogismus est subiectum logice²⁴ : hoc non est proprie dictum nec est verum de virtute sermonis, sed dicitur 'primum subiectum' quia inter omnia subiecta diversarum partium sillogismus est primum saltem aliqua primitate vel primitatibus ; quia quantum ad aliqua est primum primitate predicationis, et quantum ad aliqua est primum primitate cuiusdam totalitatis, quia sillogismus importat unum tale primum. Unde istud commune 'sillo-

primauté ou <par> des primautés ; parce que quant à certains < Sujets > il est premier < sujet > par primauté de prédication, et quant à certains < Sujets > il est premier < sujet > par primauté d'une certaine totalité, parce que le syllogisme renvoie < ainsi doublement > à un < unique > tel premier < sujet >. D'où ce < terme > commun 'syllogisme' est prédiqué de chaque syllogisme démonstratif et dialectique, et signifie un < unique tout > dont les parties intégrales sont les termes et les propositions, relativement auxquels on détermine < ce qu'il en est > dans les diverses parties de la logique.

<1.2. DIVISION DU LIVRE DE PORPHYRE>

<§ 1.2> Ces choses étant comprises, il faut savoir que ce livre se divise en deux parties, à savoir < en > un proème et un traité, qui commence là : *Or il semble que ni le genre*, etc. La première partie se divise en deux : dans la première, < Porphyre > < ex > pose son intention ; dans la seconde, certaines choses non pertinentes, qui cependant peuvent sembler à quelqu'un pertinentes pour son intention, il < les > exclut de sa considération, là : *Certes des < questions > trop profondes*. Dans la première partie < Porphyre > touche < un mot > de la nécessité de ce livre, de < son > utilité, et de < son > but, et des choses dont il va traiter et aussi du mode de traitement. < Porphyre > dit donc, en parlant à son disciple Grisaorius : Puisque la connaissance des cinq universaux – à savoir du genre, de l'espèce, de la différence, du propre et de l'accident – est nécessaire et pour la doctrine transmise dans le livre des *Prédicaments*, et pour les définitions à assigner et pour les divisions à faire et les démonstrations, < alors > relativement à ces cinq universaux je te ferai un traité bref et facile par mode introductoire, en adhérant aux paroles des Anciens.

<1.3. UTILITÉ DU LIVRE DE PORPHYRE>

<§ 1.3> Or que cette connaissance soit utile pour les choses susdites est patent : qu'elle soit en effet utile pour le livre des *Prédicaments* est patent, parce que dans le livre des *Prédicaments* on traite des genres et des espèces, c'est-à-dire des

gismus' predicatur de omni sillogismo demonstrativo et dialectico, et significat unum cuius sunt partes integrales termini et propositiones, de quibus determinatur in diversis partibus logice.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 9, l. 36-48 ; *D*, f. 78va, l. 17-27 ; *I*, f. 61va, l. 7-18)

<§ 1.2> Hiis intellectis, sciendum est quod iste liber dividitur in duas partes, scilicet prohemium et tractatum, qui incipit < ibi >²⁵ : *Videtur autem neque genus*²⁶, etc. Prima pars dividitur in duas : in prima, ponit suam intentionem ; in secunda, aliqua impertinentia, que tamen possent alicui videri sue intentioni pertinentia, a sua consideratione excludit, ibi²⁷ : *Ab altioribus quidem*²⁸. In prima parte tangit istius libri necessitatem, utilitatem, et finem, et illa de quibus est tractaturus et etiam modum tractandi. Dicit igitur, loquens suo discipulo Grisaori : Cum notitia quinque universalium – scilicet generis, speciei, differentie, proprii et accidentis – sit necessaria et ad doctrinam < traditam >²⁹ in libro *Predicamentorum*³⁰, et ad diffinitiones assignandas et ad divisiones faciendas et demonstrationes, de istis quinque universalibus brevem tractatum et facilem modo introductorio tibi faciam, dictis Antiquorum adherendo.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 9, l. 49-p. 10, l. 61 ; *D*, f. 78va, l. 28-37 ; *I*, f. 61va, l. 18-30)

<§ 1.3> Quod autem ista notitia sit utilis ad predicta patet : quod enim sit utilis ad librum *Predicamentorum* patet, quia in libro *Predicamentorum* tractatur de generibus et speciebus, hoc est de con-

choses contenues sous ces <termes> communs 'genre' et 'espèce', et ainsi des autres; et c'est pourquoi il est utile de savoir la nature de ces <termes> communs aux choses contenues <sous eux>.

<§ 1.4> Similairement <cette connaissance> est utile pour les définitions, parce que seule l'espèce est définie, et toute définition proprement dite est composée du genre et de la différence; donc en vue de la définition il est utile de connaître ces <termes>. Similairement pour les divisions <cette connaissance> est nécessaire, parce que tout genre se divise en espèces, et le genre se divise fréquemment par les différences essentielles ou accidentelles et jamais par les passions, <c'est-à-dire propriétés>, propres; donc cette connaissance pour faire ces <divisions> est tout à fait nécessaire. Elle est aussi utile pour les démonstrations, parce que fréquemment le propre relativement à l'espèce, et relativement au genre, est démontré par la définition.

§ 2

<II.1. LEMME À COMMENTER (DES QUESTIONS « IMPERTINENTES » POUR LE LOGICIEU ET DONT IL DOIT S'ABSTENIR); ÉNUMÉRATION DES TROIS QUESTIONS DE PORPHYRE>

<§ 2.1 [Proème; 1, 8-16]> *Des <questions> trop profondes certes...* Dans cette partie <Porphyre> exclut de sa considération certaines questions non pertinentes pour la logique, disant qu'il faut s'abstenir des questions trop profondes qui ne sont pas pertinentes pour le logicien et <qu'>il faut traiter des autres questions faciles qui sont pertinentes pour le logicien. Or spécialement il énumère trois questions dont il veut s'abstenir, laissant entendre par là que le logicien doit s'abstenir des <questions> tout à fait similaires. La première question est celle-ci: Est-ce que le genre et l'espèce sont des substantifs en dehors de l'âme, ou sont-ils seulement dans l'intellect? La deuxième: Sont-ils corporels ou incorporels? La troisième: S'ils sont incorporels, sont-ils séparés des sensibles ou sont-ils dans les sensibles mêmes? De ces <questions> et d'autres <Porphyre> dit vouloir s'abstenir.

tentis sub istis communibus 'genus' et 'species', et sic de aliis; et ideo utile est scire naturam istorum communium ad ista contenta.

<§ 1.4> Similiter est utilis ad diffinitiones, quia sola species diffinitur, et omnis diffinitio proprie dicta componitur ex genere et differentia; igitur propter diffinitionem utile est ista cognoscere. Similiter ad divisiones est necessaria, quia omne genus dividitur in species, et dividitur frequenter genus per differentias essentielles vel accidentales et numquam per proprias passiones; ergo ista notitia ad ipsas faciendas est valde necessaria. Est etiam utilis ad demonstrationes, quia frequenter proprium de specie, et de genere, per diffinitionem demonstratur.

§ 2

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 10, l. 2-12; *D*, f. 78va, l. 37-46; *I*, f. 61va, l. 30-40)

<§ 2.1> *Ab altioribus quidem...*³¹ In ista parte aliquas questiones logice impertinentes a sua consideratione excludit, dicens quod ab altioribus questionibus que ad logicum non pertinent est abstinendum, et de aliis questionibus facilibus que ad logicum pertinent est tractandum. Specialiter autem enumerat tres questiones a quibus vult abstinere, per hoc innuens quod logicus debet a consimilibus abstinere. Prima questio est ista: Utrum genus et species sint subsistentia extra animam, vel sint tantum in intellectu. Secunda: An sint corporalia vel incorporalia. Tertia: Si sint incorporalia, an sint separata a sensibilibus vel sint in ipsis sensibilibus. Ab istis et ab aliis dicit se velle abstinere.

<II.2. CAUSE DE L'ABSTENTION DU LOGICIEU, POINTS À TENIR POUR VRAI SELON LA DOCTRINE D'ARISTOTE ET SELON LA VÉRITÉ SUR CES QUESTIONS>

<§ 2.2> Or la cause pour laquelle il faut s'abstenir de ces <questions> est celle-ci : parce que ces questions sont pertinentes pour le métaphysicien et ont besoin d'une subtile discussion, ce qui en ce petit livre n'est pas à faire ; mais certaines paroles des Anciens relativement aux susdits universaux, lesquelles sont pertinentes pour le logicien, et principalement les paroles des Péripatéticiens, doivent être placées dans le présent opuscule. Quoique les susdites questions et <celles> tout à fait similaires soient pertinentes non pour le logicien mais pour le métaphysicien, cependant parce que de par leur ignorance de nombreux Modernes sont tombés dans de nombreuses erreurs même en logique, c'est pourquoi relativement à ces <questions> il faut brièvement dire ce qu'il faut tenir <pour vrai> selon l'avis d'Aristote et selon la vérité <même>, parce que l'on a traité ailleurs de ces <questions> plus en détail.

<II.3. PREMIER POINT : TOUTE RÉALITÉ EXISTANTE EST SINGULIÈRE>

<§ 2.3> Or il faut tenir indubitablement <pour vrai> que n'importe quelle réalité imaginable existante est de soi, sans aucun ajout, une réalité singulière et une numériquement, si bien que nulle réalité imaginable n'est singulière par quelque chose <qui> lui <est> ajouté ; mais cette <singularité> est une passion, <c'est-à-dire une propriété>, convenant immédiatement à toute réalité, parce que toute réalité par soi ou est identique à ou différente d'une autre.

<II.4. DEUXIÈME POINT : AUCUN UNIVERSEL N'EXISTE RÉELLEMENT EN DEHORS DE L'ÂME>

<§ 2.4> Deuxièmement il faut tenir <pour vrai> que nul universel n'est en dehors de l'âme existant réellement dans les substances individuelles, ni n'est de leur substance ou <de leur> essence ; mais l'universel ou est seulement dans l'âme, ou est universel par institution à la manière dont ce son vocal proféré 'animal', et similairement 'homme', est universel, parce qu'il est

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 10, l. 13-p. 11, l. 23 ; *D*, f. 78va, l. 46-f. 78vb, l. 1 ; *I*, f. 61va, l. 40-49)

<§ 2.2> Causa autem quare est ab istis abstinendum est ista : quia iste questiones pertinent ad methaphisicum et indigent subtili discussione, quod non est in isto libello faciendum ; sed aliqua dicta Antiquorum de predictis universalibus, que ad logicum pertinent, et maxime dicta Perypatheticorum, in presenti opusculo sunt ponenda. Quamvis predictae questiones et consimiles non ad logicum sed ad methaphisicum sint pertinentes, quia tamen ex ignorantia earum multi Moderni in multiplices errores etiam in logica sunt prolapsi, ideo de ipsis breviter quid sit secundum sententiam Aristotelis et secundum veritatem tenendum est dicendum, quia de eis alibi est diffusius tractatum.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 11, l. 24-28 ; *D*, f. 78vb, l. 1-4 ; *I*, f. 61va, l. 49-52)

<§ 2.3> Est autem tenendum indubitanter quod quolibet res ymaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero, ita quod nulla res ymaginabilis est per aliquid additum sibi singularis ; sed ista est passio conveniens immediate omni rei, quia omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 11, l. 29-34 ; *D*, f. 78vb, l. 4-8 ; *I*, f. 61va, l. 52-56)

<§ 2.4> Secundo tenendum quod nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel essentia earum ; sed universale vel est tantum in anima, vel est universale per institutionem quomodo hec vox prolata 'animal', et similiter 'homo', est universalis, quia de pluribus est predi-

prédicable de plusieurs, non pour soi mais pour les réalités qu'il signifie.

<II.5. ÉCLAIRCISSEMENT DU PREMIER POINT (*ALIAS* PREMIÈRE CONCLUSION) PAR LA RAISON>

<§ 2.5> La première conclusion peut être montrée clairement et par la raison et par l'autorité. Par la raison ainsi : s'il y a une certaine réalité qui n'est pas de soi une réalité singulière, puisque n'importe quelle réalité peut avoir un nom, que l'on appelle cette réalité *a* ; alors je demande ou bien <cette réalité> contient essentiellement plusieurs réalités, ou bien elle est précisément une <unique> réalité. Si l'on donne <son accord au> premier <membre de cette alternative>, je demande relativement à ces réalités incluses essentiellement, ou bien si elles sont en nombre fixé ou bien non. Il ne peut être dit que <ces réalités> ne sont pas en nombre fixé, parce qu'alors elles seraient infinies en acte, ce qui est impossible. Si <ces réalités> sont en nombre fixé, donc n'importe laquelle de celles-là est une numériquement, et par conséquent le tout résultant sera un numériquement.

<§ 2.6> Si l'on donne <son accord au second membre de cette alternative, à savoir> que cette réalité n'est pas plusieurs réalités et qu'elle ne contient pas plusieurs réalités essentiellement, alors on a le proposé ; parce que quand il y a une certaine réalité qui n'inclut pas une multitude de réalités distinctes quelles qu'elles soient, cette <réalité> est une <unique> réalité numériquement ; et par conséquent cette réalité universelle sera une numériquement et par conséquent singulière.

<§ 2.7> En outre, je prends cette réalité universelle, à savoir *a*, et je demande : ou bien *a* et Socrate sont plusieurs réalités, ou bien non. Si non, puisque Socrate est une réalité singulière, donc *a* est une réalité singulière. Si <*a* et Socrate> sont plusieurs réalités et <que ces réalités> ne sont pas infinies, donc elles sont finies et par conséquent elles sont en un certain nombre fixé ; et on ne peut donner <son accord à> ce qu'elles soient plus de deux, donc <*a* et Socrate> sont seulement deux réalités. Mais quand il y a seule-

cabilis, non pro se sed pro rebus quas significat.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 11, l. 35-p. 12, l. 69 ; *D*, f. 78vb, l. 8-34 ; *I*, f. 61va, l. 57-f. 61vb, l. 21)

<§ 2.5> Prima conclusio potest declarari et per rationem et per auctoritatem. Per rationem sic : si sit aliqua res que non sit de se res singularis, cum quelibet res possit habere nomen, vocetur illa res *a* ; tunc quero aut continet essentialiter plures res, aut est precise una res. Si detur primum, quero de illis rebus inclusis essentialiter, aut sunt in certo numero aut non. Non potest dici quod non sunt in certo numero, quia tunc essent infinita in actu, quod est impossibile. Si sunt in certo numero, ergo quelibet illarum est una numero, et per consequens totum resultans erit unum numero.

<§ 2.6> Si detur quod illa res non est plures res nec continet plures res essentialiter, tunc habetur propositum ; quia quando est aliqua res que non includit multitudinem rerum quarumcumque distinctarum, illa est una res numero ; et per consequens illa res universalis erit una numero et per consequens singularis.

<§ 2.7> Preterea, accipio istam rem universalem, scilicet *a*, et quero : aut *a* et Socrates sunt plures res, aut non. Si non, cum³² Socrates sit³³ res singularis, ergo *a* est res singularis. Si sint plures res et non sunt infinite, ergo sunt finite et per consequens sunt in aliquo certo numero ; et non potest dari quod sint plures quam due, ergo sunt tantum due res. Sed quando sunt tantum due res, utraque illarum est una secundum numerum ; ergo ista res universalis est una

ment deux réalités, l'une et l'autre de celles-là est une selon le nombre ; donc cette réalité universelle est une selon le nombre, et par conséquent elle est singulière. C'est confirmé, parce que toute réalité qui est une <unique> réalité, et non pas plusieurs réalités, est une numériquement ; c'est en effet la définition nominale de ce qui est un numériquement ; mais cette réalité universelle est une <unique> réalité et non pas plusieurs, donc elle est une <unique> réalité numériquement, donc elle est singulière.

<§ 2.8> Et il ne peut être dit que cette réalité est universelle quoiqu'elle ne soit pas plusieurs réalités, et cela parce qu'elle est en plusieurs et de l'essence de plusieurs, comme humanité ou homme est en tous les hommes et de l'essence de tous les hommes. Cela ne vaut pas, parce qu'une telle réalité ou bien est variée, de telle sorte qu'elle est toujours autre dans plusieurs réalités, ou bien elle est non variée, de telle sorte qu'elle n'est pas toujours autre. Si l'on donne <son accord au> premier <membre de cette alternative>, donc nécessairement n'importe laquelle de ces réalités est singulière, et par conséquent, puisqu'il n'y a pas d'autre réalité à part ces réalités, il s'ensuit que n'importe quelle réalité est singulière. Si l'on donne <son accord au> deuxième <membre de cette alternative>, on a encore le proposé, parce que cette réalité, autant de fois qu'elle est en plusieurs réalités, est véritablement singulière à partir de cela qu'elle est une et non pas plusieurs.

<II.6. ÉCLAIRCISSEMENT DU PREMIER POINT PAR L'EXEMPLE>

<§ 2.9> Cela est patent par un exemple. Autant de fois qu'une matière numériquement identique est premièrement dans l'air, et partie de lui, et ensuite dans le feu, et partie du feu, parce que cependant elle n'est pas toujours une autre matière, c'est pourquoi elle est une <unique> matière numériquement ; donc de la même manière, si cette humanité que l'on pose universelle, autant de fois qu'elle serait en plusieurs hommes, si cependant elle n'était pas toujours autre, elle serait véritablement une numériquement. Similairement selon l'intention du Commentateur, parce qu'il n'y a pas un autre intellect en toi et en moi,

secundum numerum, et per consequens est singularis. Confirmatur, quia omnis res que est una res, et non plures res, est una numero ; hoc enim est quid nominis istius quod est unum numero ; sed ista res universalis est una res et non plures, ergo est una res numero, ergo est singularis.

<§ 2.8> Nec potest dici quod ista res est universalis quamvis non sit plures res, et hoc quia est in pluribus et de essentia plurium, sicut humanitas vel homo est in omnibus hominibus et de essentia omnium hominum. Hoc non valet, quia talis res aut est variata, ita quod est alia et alia³⁴ in illis pluribus rebus, aut est invariata, ita quod non est alia et alia. Si detur primum, ergo necessario quelibet illarum rerum est singularis, et per consequens, cum non sit alia res preter illas res, sequitur quod quelibet res est singularis. Si detur secundum, adhuc habetur propositum, quia ista res, quantumcumque sit in pluribus rebus, est vere singularis ex quo est una et non plures.

(cf. éd. *OPh*, 2, p. 12, l. 70-80 ; *D*, f. 78vb, l. 34-42 ; *I*, f. 61vb, l. 21-30)

<§ 2.9> Hoc patet per exemplum. Quantumcumque materia eadem numero sit primo in aëre, et pars eius, et postea in igne, et pars ignis, quia tamen non est alia et alia materia, ideo est una materia numero ; ergo eodem modo, si humanitas ista que ponitur universalis, quantumcumque esset in pluribus hominibus, si tamen non esset alia et alia, vere esset una numero. Similiter secundum intentionem Commentatoris, quia non est alius intellectus in te et in me, ideo secundum eum est unus numero, ita quod, generaliter,

c'est pourquoi selon ce <Commentateur> il est un numériquement, de sorte que, généralement, être en diverses ou avec diverses ou sous diverses choses ne fait en rien qu'une chose ne soit pas une numériquement, pourvu qu'elle ne soit pas toujours autre ; et ainsi toute réalité qui n'est pas plusieurs réalités est nécessairement une <unique> réalité selon le nombre et par conséquent elle est une réalité singulière.

<II.7. ÉCLAIRCISSEMENT DU PREMIER POINT PAR L'AUTORITÉ>

<§ 2.10> Cela est aussi patent par l'autorité du Commentateur au VII^e <livre> de la *Métaphysique*, au commentaire 29, où il dit ainsi : « Du particulier il ne peut y avoir de démonstration, quoique lui seul soit un étant dans la vérité de la réalité ». Donc, selon le Commentateur, seul le particulier est un étant dans la vérité de la réalité ; donc tout étant est particulier. Similairement dans le même <ouvrage>, au commentaire 44, <le Commentateur> dit ainsi : « Quand il a montré clairement, supplée Aristote <a montré clairement>, que ces choses que signifient les définitions sont les substances des réalités et <que> les définitions sont composées d'universaux qui sont prédiqués des particuliers, il a commencé à scruter à fond si les universaux sont les substances des réalités, ou seulement les substances particulières desquelles sont prédiqués ces universaux ; et cela est nécessaire en montrant clairement que les formes de la substance des individus sont des substances, et que dans l'individu il n'y a pas de substance si ce n'est la matière et la forme particulière à partir desquelles elle est composée ». À partir de cette autorité il est patent que nulle réalité n'est dans l'individu si ce n'est la matière particulière et la forme particulière. Mais toute réalité imaginable ou est un individu, et ainsi certainement est singulière, ou est dans l'individu et une telle <réalité> n'est <rien> si ce n'est matière particulière et forme particulière ; donc n'importe quelle réalité est singulière et particulière.

esse in diversis vel cum diversis vel sub diversis nichil facit quin sit unum numero, dummodo non sit aliud et aliud ; et ita omnis res que non est plures res necessario est una res secundum numerum et per consequens est res singularis.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 12, l. 81-p. 13, l. 98 ; *D*, f. 78vb, l. 42-f. 79ra, l. 2 ; *I*, f. 61vb, l. 30-43)

<§ 2.10> Hoc etiam patet per auctoritatem Commentatoris .VII. *Methaphisice*, commento 29³⁵, ubi dicit sic : « De particulari non potest esse demonstratio, quamvis ipsum tantum sit ens in rei veritate ». Ergo, secundum Commentatorem, tantum particulare est ens in rei veritate ; ergo omne ens est particulare. Similiter ibidem, commento 44³⁶, dicit sic : « Cum declaravit, supple Aristoteles, quod ista que significant diffinitiones sunt substantie rerum et diffinitiones componuntur ex universalibus que predicantur de particularibus, incepit perscrutari utrum universalis sint substantie rerum, vel tantum substantie particulares de quibus predicantur ista universalis ; et hoc est necessarium in declarando quod forme individuorum substantie sunt substantie, et quod in individuo non est substantia nisi materia et forma particularis ex quibus componitur ». Ex ista auctoritate patet quod nulla res est in individuo nisi materia particularis et forma particularis. Sed omnis res ymaginabilis vel est individuum, et ita certe est singularis, vel est in individuo et talis non est nisi materia particularis et forma particularis ; igitur quelibet res est singularis et particularis.

<II.8. ÉCLAIRCISSEMENT DU DEUXIÈME POINT>

<§ 2.11> Le deuxième <point à tenir pour vrai>, que nul universel n'est réellement existant dans les substances individuelles ni n'est de leur essence, est patent manifestement par Aristote au VII^e <livre> de la *Métaphysique*, où il pose cette question, à savoir : est-ce qu'un quelconque universel est une substance ? Et à partir de <son> intention, il détermine que nul universel n'est une substance ni une partie d'une substance ni réellement dans une substance ; d'où il dit ainsi : « Or l'universel semble, pour certains, être cause au maximum et être principe, supplée <cause et principe> des substances ». D'où en traitant et en déterminant <ce qu'il en est> de cela il dit : « Il semble impossible qu'un – quel qu'il soit – des <termes> dits universellement soit une substance », et cette conclusion, que nul universel n'est une substance, il <la> prouve lui-même au même endroit par de nombreuses raisons que j'omets pour la brièveté.

<§ 2.12> De même, le Philosophe au X^e <livre> de la *Métaphysique* dit qu'il est impossible qu'un quelconque des universaux soit une substance ; où le Commentateur dit, au commentaire 7, ainsi : « Puisqu'il a été montré clairement dans ce traité qu'il est impossible qu'un quelconque des universaux soit une substance, il est manifeste qu'un universel n'est pas une substance ». Et suit : « Puisque les universaux ne sont pas des substances, il est manifeste qu'un étant commun n'est pas une substance existant en dehors de l'âme de même qu'un <quelque chose> commun n'est pas une substance ». Et suit : « Puisque les universaux ne sont pas des substances, donc les genres non plus ne sont pas des substances ». Et suit : « et les substances ne sont pas des genres, parce que les genres sont des universaux ». À partir de cette autorité il est patent que les universaux ne sont pas des substances, ni par conséquent ne sont des parties des substances ; parce que selon le Philosophe en divers lieux la substance n'est pas composée de non-substances.

<§ 2.13> Similairement il est patent que les universaux ne sont pas si ce n'est seulement dans

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 13, l. 99-p. 14, l. 128 ; *D*, f. 79ra, l. 2-24 ; *I*, f. 61vb, l. 43-63)

<§ 2.11> Secundum, quod nullum universale est realiter existens in substantiis individuis nec est de essentia earum, patet manifeste per Aristotelem .VII. *Methaphisice*³⁷, ubi querit istam questionem : an scilicet aliquod universale sit substantia ? Et ex intentione determinat quod nullum universale est substantia nec pars substantie nec realiter in substantia ; unde dicit sic³⁸ : « Videtur autem universale causa quibusdam esse maxime et esse principium, supple substantiarum ». Unde de hoc tractando et determinando dicit³⁹ : « Videtur impossibile substantiam esse quodcumque universaliter dictorum », et istam conclusionem, quod nullum universale sit substantia, probat ipse ibidem per multas rationes quas propter breviter omitto.

<§ 2.12> Item, Philosophus .X. *Methaphisice*⁴⁰ dicit quod impossibile est aliquod universalium esse substantiam ; ubi dicit Commentator, commento 7⁴¹, sic : « Cum sit declaratum in tractatu isto quod impossibile est quod aliquod universalium sit substantia, manifestum est quod unum universale non est substantia ». Et sequitur⁴² : « Cum universalialia non sint substantie, manifestum est quod ens commune non est substantia existens extra animam quemadmodum unum commune non est substantia ». Et sequitur⁴³ : « Cum universalialia non sint substantie, igitur neque genera sunt substantie ». Et sequitur⁴⁴ : « neque substantie sunt genera, quia genera sunt universalialia ». Ex ista auctoritate patet quod universalialia non sunt substantie, nec per consequens sunt partes substantiarum ; quia secundum Philosophum in diversis locis substantia non componitur ex non-substantiis.

<§ 2.13> Similiter patet quod universalialia non sunt nisi tantum in anima, et non

l'âme, et non dans la réalité en dehors <de l'âme>. Et de cet avis furent tous les philosophes ayant correctement un avis, quoique certains Modernes n'ayant pas <à l'esprit> l'intention des philosophes, à cause de certaines autorités qu'ils n'ont pas comprises, aient affirmé le contraire. Pour ces autorités qui semblent être en <sens> contraire il sera patent en leurs lieux.

<II.9. SOLUTION DES QUESTIONS. — SOLUTION DE LA PREMIÈRE QUESTION>

<§ 2.14> À partir des choses susdites est patente la solution des dites questions. En effet quant à la première question, il faut tenir <pour vrai> que les genres et les espèces ne sont pas des subsistants en dehors de l'âme, mais <qu'ils> sont seulement dans l'intellect, parce qu'ils ne sont <rien> si ce n'est certaines intentions ou <certaines> concepts formés par l'intellect <et> exprimant les essences des réalités et les signifiant, et ils ne sont pas ces <réalités> mêmes, comme un signe n'est pas son signifié. Et ils ne sont pas des parties des réalités, non plus qu'un son vocal n'est une partie de son signifié ; mais ils sont certains prédicables des réalités, non pour eux-<mêmes>, parce que quand un genre est prédiqué d'une espèce, le genre et l'espèce ne supposent pas pour eux-<mêmes> parce qu'ils ne supposent pas simplement, mais personnellement, et ainsi ils supposent pour leurs signifiés, qui sont des réalités singulières ; mais ces genres et espèces sont prédiqués des réalités pour les réalités mêmes qu'ils signifiant. Comme en cette <proposition>, 'Socrate est un animal', le <terme> 'animal' ne suppose pas pour lui-même, mais il suppose pour une réalité, en l'occurrence pour Socrate lui-même.

<§ 2.15> À la vérité toutefois quoique ces <termes> qui sont dans l'intellect, selon l'intention des philosophes et selon la vérité, soient les genres et les espèces, cependant outre ces <termes> les sons vocaux correspondants eux-mêmes peuvent d'une certaine manière être appelés 'genres' et 'espèces', pour autant que tout ce qui est signifié par l'intention ou le concept dans l'âme est signifié par le son vocal, et inversement. Cela

in re extra. Et istius sententiae fuerunt omnes philosophi recte sentientes, quamvis aliqui Moderni non habentes intentionem philosophorum, propter aliquas auctoritates quas non intellexerunt, contrarium affirmaverunt. Ad illas auctoritates que videntur esse in contrarium patebit suis locis.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 14, l. 129-p. 15, l. 147 ; *D*, f. 79ra, l. 24-38 ; *I*, f. 61vb, l. 63-f. 62ra, l. 14)

<§ 2.14> Ex predictis patet solutio dictarum questionum. Nam quantum ad primam questionem, tenendum est quod genera et species non sunt subsistentia extra animam, sed tantum sunt in intellectu, quia non sunt nisi quedam intentiones vel conceptus formati per intellectum exprimentes essentias rerum et significantes eas, et non sunt ipse, sicut signum non est suum significatum. Nec sunt partes rerum, non plus quam vox est pars sui significati ; sed sunt quedam predicabilia de rebus, non pro se, quia quando genus predicatur de specie, genus et species non supponunt pro se quia non supponunt simpliciter, sed personaliter, et ita supponunt pro suis significatis, que sunt res singulares ; sed ista genera et species predicantur de rebus pro ipsis rebus quas significant. Sicut in ista, 'Sortes est animal', li 'animal' non supponit pro se, sed supponit pro re, puta pro ipsomet Sorte.

<§ 2.15> Verumtamen quamvis ista que sunt in intellectu, secundum intentionem philosophorum et secundum veritatem, sint genera et species, tamen preter ista ipse voces correspondentes possunt aliquo modo 'genera' et 'species' appellari, pro quanto omne illud quod significatur per intentionem vel conceptum in anima significatur per vocem, et e con-

cependant n'est pas si ce n'est au souhait de celui qui a institué <le langage conventionnel>.

<II.10. SOLUTION DE LA DEUXIÈME QUESTION>

<§ 2.16> À partir de ces <considérations> est patente la solution de la deuxième question, parce que, en ne parlant pas des sons vocaux, il faut tenir <pour vrai> que les genres et les espèces, et universellement tous pareils universaux, ne sont pas corporels ; parce qu'ils ne sont pas si ce n'est dans l'esprit, dans lequel il n'y a pas quelque chose de corporel.

<II.11. SOLUTION DE LA TROISIÈME QUESTION>

<§ 2.17> La solution de la troisième question est aussi patente, parce que les universaux ne sont pas dans les sensibles, ni ne sont de l'essence des sensibles, ni <ne sont> des parties d'eux, le Commentateur disant au VII^e <livre> de la *Métaphysique*, au commentaire 47, qu'il « est impossible que les universaux soient des parties des substances existantes par soi », et au commentaire 45 <le Commentateur> dit qu'il « est impossible que quelque chose de ceux qui sont dits des 'universaux' soit la substance de quelque réalité, même si <les universaux> montrent clairement les substances des réalités ». Voici la <solution> que veut manifester le Commentateur : que les universaux ne sont pas parties des substances ni ne sont de l'essence des substances, mais seulement <qu'ils> montrent clairement la substance des réalités, comme les signes montrent clairement leurs <dé>signés, et c'est pourquoi ils ne sont pas ces mêmes <désignés>, parce qu'entre le signe et le <dé>signé il doit y avoir une distinction.

<II.12. NOMBRE ET SUFFISANCE DES UNIVERSAUX>

<§ 2.18> Après avoir vu que les universaux ne sont pas dans la réalité, ni ne sont de l'essence des réalités en dehors <de l'âme>, mais <qu'ils> sont seulement certains signes dans l'âme montrant clairement les réalités en dehors <de l'âme>, il faut voir relativement au nombre et à la suffi-

verso. Hoc tamen non est nisi ad placitum⁴⁵ instituentis.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 15, l. 148-151 ; *D*, f. 79ra, l. 38-40 ; *I*, f. 62ra, l. 14-17)

<§ 2.16> Ex istis patet solutio secunde questionis, quia, non loquendo de vocibus, tenendum est quod genera et species, et universaliter omnia talia universalialia, non sunt corporalia ; quia non sunt nisi in mente⁴⁶, in qua non est aliquid corporale.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 15, l. 152-162 ; *D*, f. 79ra, l. 41-48 ; *I*, f. 62ra, l. 17-25)

<§ 2.17> Solutio etiam tertie questionis patet, quia universalialia non sunt in sensibilibus, nec sunt de essentia sensibilium, nec partes eorum, dicente Commentatore .VII. *Methaphisice*, commento 47⁴⁷, quod « impossibile est quod universalialia sint partes substantiarum existentium per se », et commento 45⁴⁸ dicit quod « impossibile est quod aliquid eorum que dicuntur universalialia sit⁴⁹ substantia alicuius rei, etsi declarent substantias rerum ». Ecce quam manifeste vult Commentator : quod universalialia non sunt partes substantiarum nec sunt de essentia substantiarum, sed tantum declarant substantiam rerum, sicut signa declarant sua signata, et ideo non sunt ipsa, quia inter signum et signatum debet esse distinctio.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 15, l. 163-p. 16, l. 198 ; *D*, f. 79ra, l. 48-f. 79rb, l. 20 ; *I*, f. 62ra, l. 25-52)

<§ 2.18> Viso quod universalialia non sunt in re, nec sunt de essentia rerum extra, sed tantum sunt quedam signa in anima declarantia res extra, videndum est de numero et sufficientia⁵⁰ universalium⁵¹. Circa quod sciendum est quod omne

sance des universaux. Sur quoi il faut savoir que tout universel est prédicable de plusieurs ; or un tel <prédicable> ou renvoie à quelque chose d'extrinsèque à ce de quoi il est prédiqué, ou non. S'il ne renvoie pas à quelque chose d'extrinsèque à ce de quoi il est prédiqué, ou donc il dit le tout et non pas plus une partie qu'une autre ; et alors ou ce <prédicable> renvoie précisément à des réalités tout à fait similaires, ou <il renvoie à des réalités> tant similaires que dissimilaires. Si le premier <membre de cette alternative est le cas>, alors <ce prédicable> est une espèce spécialissime ; comme 'homme' ne convient pas, c'est-à-dire n'est pas prédiqué, si ce n'est qu'aux hommes, qui selon tous leurs <éléments> essentiels sont similaires, quoiqu'ils soient dissimilaires selon leurs accidents. Si le deuxième <membre de cette alternative est le cas>, ainsi <ce prédicable> est un genre ; comme 'animal' est prédiqué des hommes et des ânes, et ainsi des autres <animaux> qui ont des essences dissimilaires, comme la forme spécifique d'un homme n'est pas similaire à la forme spécifique d'un âne.

<§ 2.19> Or si ce prédicable ne renvoie pas à un tout, mais renvoie principalement à une partie d'un certain tout et ne renvoie pas à quelque chose d'extrinsèque, ainsi est la différence ; comme 'rationnel', pourvu que ce soit la différence de l'homme, doit renvoyer principalement à l'âme intellectuelle, à la manière dont blanc renvoie à la blancheur ; 'rationnel' cependant est prédiqué de tout l'homme, comme 'blanc' est prédiqué du sujet de la blancheur. À partir de cela est patent qu'est faux ce qui est communément dit par les Modernes, que le genre dit la partie matérielle et la différence la partie formelle ; parce qu'il n'est pas plus de la 'raison' du genre de dire la partie matérielle que la <partie> formelle, mais le tout. La différence, quant à elle, dit parfois la partie matérielle, comme quand la substance est divisée ainsi : l'une matérielle, l'autre immatérielle ; là cette différence <exprimée par le terme> 'matériel' renvoie principalement à la matière. Mais parfois la différence dit principalement la partie formelle, comme il est patent d'âme et de 'rationnel', pourvu que ce soit des différences propres.

universale est predicabile de pluribus ; tale autem vel importat aliquid extrinsecum illi de quo predicatur, vel non. Si non importat aliquid extrinsecum illi de quo predicatur, vel igitur dicit totum et non plus unam partem quam aliam ; et tunc vel illud precise importat res consimiles, vel tam similes quam dissimiles. Si primum, tunc est species specialissima ; sicut 'homo' non convenit, hoc est non predicatur, nisi de hominibus, qui secundum omnia sua essentialia sunt similes, quamvis sint dissimiles secundum sua accidentia. Si secundum, sic est genus ; sicut 'animal' predicatur de hominibus et asinis, et sic de aliis que habent essentias dissimiles, sicut forma specifica hominis non est similis forme specificæ asini.

<§ 2.19> Si autem illud predicabile non importat totum, sed principaliter importat unam partem alicuius totius et non importat aliquid extrinsecum, sic est differentia ; sicut 'rationale', si sit differentia hominis, debet importare principaliter animam intellectivam, ad modum quo album importat albedinem ; 'rationale' tamen predicatur de toto homine, sicut 'album' predicatur de subiecto albedinis. Ex isto patet quod falsum est quod communiter dicitur a Modernis, quod genus dicit partem materialem et differentia partem formalem ; quia de generis ratione non est plus dicere partem materialem quam formalem, sed totum. Differentia vero quandoque dicit partem materialem, sicut quando substantia sic dividitur : alia materialis, alia immaterialis ; ibi hec differentia 'materiale' importat principaliter materiam. Aliquando autem differentia dicit principaliter partem formalem, sicut patet de 'anima' et 'rationali', si sint proprie differentie.

<§ 2.20> Mais si le prédicable renvoie à quelque chose d'extrinsèque, ou il est prédiqué de façon nécessaire ou contingente. Si de façon contingente, ainsi est dit 'accident' ce prédicable de façon contingente ; si de façon nécessaire, ainsi est le propre. Toutefois de l'équivocation de ces noms on dira ensuite <ce qu'il en est>. Mais la suffisance de ces universaux doit être prise ainsi ; et cela en prenant 'universel' pour ce qui est prédiqué de plusieurs, et non de tous, par quoi 'étant' est exclu.

Traduction : Claude Lafleur et Joanne Carrier

<§ 2.20> Si autem predicabile importet aliquid extrinsecum, vel predicatur necessario vel contingenter. Si contingenter, sic dicitur 'accidens' hoc contingenter predicabile ; si necessario, sic est proprium. Tamen de equivocacione istorum nominum postea dicitur. Sed sufficientia istorum universalium sic accipi debet ; et hoc accipiendo 'universale' pro illo quod predicatur de pluribus, et non de omnibus, per quod 'ens' excluditur.

Édition orthographique établie par Claude Lafleur et Joanne Carrier avec les mss Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 6431 (= D) et 14721 (= I).

1. En tête de son *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* (éd. V. RICHTER et G. LEIBOLD, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1985, *Opera Philosophica*, 4, p. 3-14), Ockham rédige un *Prologue* qui, avant d'en venir précisément à la science naturelle, traite d'une manière générale de la science tout en recoupant plusieurs éléments du présent *Proème* de l'*Expositio in libros artis logicae*, auquel il renvoie d'ailleurs en ces termes : « Sed antequam ad expositionem textus accedam, aliqua preambula, sicut in principio *Logice* feci, premittam. Et quia forte *Expositio super Logicam* ad manus aliorum non deveniet, qui tamen istam forte videbunt, idcirco aliqua ibidem dicta hic replicare addendo aliqua non pigebit » (*ibid.*, p. 4, l. 35-39), ce que l'on a bien rendu pour le sens ainsi : « Mais avant d'en arriver au commentaire du texte, je commencerai par quelques préliminaires, comme je l'ai fait au début de la *Logique*. Et parce que certaines personnes qui n'ont pas eu en main le commentaire de la *Logique* verront le présent ouvrage, il n'est pas inutile de répéter ici, avec des compléments, certaines choses déjà dites » (trad. R. IMBACH et M.-H. MÉLÉARD, dans ID., dir., *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques [XIII^e et XIV^e siècles]*, Paris, Union générale d'éditions [coll. « 10/18 », série « Bibliothèque médiévale »], p. 293). À titre comparatif, pour des présentations de la logique par des maîtres ès arts du XIII^e siècle, voir particulièrement : ANONYME, *Compendium examinatorium « Nos gravamen »*, dans C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle, édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Québec, Université Laval (coll. « Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie », 1), 1992, § 503-514 ; NICOLAS DE PARIS, « *Philosophia* », éd. C. LAFLEUR et J. CARRIER, dans *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, Tournai, Brepols (coll. « *Studia Artistarum* », 5), 1997, p. 461-465, § 38-58 ; ANONYME, « *Philosophica disciplina* », éd. C. LAFLEUR, dans *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Paris, Vrin ; Montréal, Institut d'études médiévales (coll. « Publications de l'Institut d'études médiévales », 23), 1988, p. 282, l. 448-p. 285, l. 518 ; et ARNOUL DE PROVENCE, « *Divisio scientiarum* », éd. C. LAFLEUR, dans *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, p. 342, l. 632-p. 345, l. 694.
2. *acquirendo I*
3. *loyc- hic et alibi D*
4. ARISTOTE, *Physica*, I, 8 (191a24-27) ; transl. '*Vetus Iacobi Venetici*', éd. F. BOSSIER et J. BRAMS, Leyde, New York, Brill, 1990, *Aristoteles Latinus*, t. VII, 1, 2, p. 35, l. 14-16 : « Querentes enim secundum philosophiam primi veritatem et naturam rerum diverterunt ut in viam quandam aliam abscedentes ab infinitate » ; transl. *Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. IV, fol. 41va-l-vbK (texte 71) : « An-

tiquissimi enim in philosophia, cum fuerant perscrutati de veritate et natura[m] entium, reflexi sunt ab ea et quasi expulsi ad aliam viam propter paucitatem exercitii ».

5. quidi- *DI*
6. *sic DI*
7. eiusdem rationis : « de même ‘raison’ », autrement dit « de même notion » ou « de même nature ». À l’ave-
nant pour les autres occurrences de ‘raison’.
8. ARISTOTE, *Metaphysica*, VII, 13 (1039a3-8) ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 »,
t. VIII, fol. 199raC-rbD (texte 49) : « Impossible enim est ut substantia sit ex substantiis, cum sint unum,
sicut illa que sunt in actu. Duo enim que sunt in actu secundum hunc modum non erunt in aliqua hora
unum in actu, sed, si fuerint duo in potentia, erunt unum, sicut est duplex ex duobus in potentia. Actus
enim dividit. Ergo substantia non est unum ex substantiis » (cf. ms. Paris, BnF, lat. 15453, fol. 318vb).
Pour la version latine de la *Métaphysique* d’Aristote, Ockham est ici plus proche de la traduction arabo-
latine de Michel Scot (accompagnée du commentaire d’Averroès) que de la traduction gréco-latine Anony-
me ou de la recension de cette dernière par Guillaume de Moerbeke : *translatio Anonyma sive ‘Media’*,
éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Leyde, Brill, 1976, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 2, p. 149, l. 2-7 : « Impossible
autem substantiam ex substantiis esse que insunt sicut perfectiones ; duo namque sic perfectione numquam
sunt unum perfectione, sed si potestate duo sunt, erunt unum (ut duplum ex duobus dimidiis potestate ;
nam endelechia separat), quare si substantia unum, non erit ex substantiis que insunt » ; *recensio Guillelmi
de Moerbeka*, éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1995, *Aristoteles Latinus*,
t. XXV, 3, 2, p. 159, l. 751-756 : « Impossible ENIM substantiam ex substantiis esse INEXISTENTIBUS
SIC UT ACTU. Duo namque sic ACTU numquam sunt unum ACTU, sed si potestate duo FUERINT,
erunt unum (ut QUE DUPLA ex duobus dimidiis potestate ; ACTUS ENIM separat) Quare si substantia
unum, non erit ex substantiis INEXISTENTIBUS » (les majuscules, qui sont le fait de l’éditrice, indiquent
les endroits où la recension de Guillaume de Moerbeke diffère de la traduction anonyme).
9. Plutôt que seulement du sujet (de la logique) comme annoncé pour cette section, Ockham parle ici d’abord
des causes essentielles (l’efficiente et la finale) de la logique, sans omettre toutefois de signaler que la
cause matérielle est traditionnellement associée au sujet dans l’utilisation des quatre causes aristotéli-
ciennes comme rubriques introductives (sur lesquelles nous revenons ci-dessous dans l’annotation).
10. est *supplevimus cum CGHI]* sciendum *AD* dicendum *B*
11. Littéralement : de ‘raison’ autre et autre
12. Les quatre causes aristotéliennes — dont Ockham n’accepte au sens strict et essentiel que de reconnaître
la cause efficiente et la cause finale à une science — ont formé, peut-être dès les années 1220, un système
de rubriques introductives en vogue particulièrement dans la première moitié du XIII^e siècle : voir à ce sujet
P.O. LEWRY, *Robert Kilwardby’s Writings on the Logica Vetus, Studied with Regard to their Teaching and
Method*, Doctoral Thesis, University of Oxford, 1978, p. 216-213 et *passim*. Pour l’utilisation vers 1240 de
ce système quadripartite dans la présentation de l’*Isagoge* de Porphyre, ainsi que des *Catégories* et du
traité *De l’interprétation* d’Aristote, voir à titre exemplaire les commentaires de Robert Kilwardby, éd.
LEWRY, dans ID., *Robert Kilwardby’s Writings on the Logica Vetus*, p. 360, 367, 381-382 (où l’on constate
que, pour sa part, Kilwardby, alors maître ès arts à Paris, n’accorde guère d’importance à la cause effi-
ciente vu son caractère uniquement extrinsèque). Pour un emploi systématique des quatre causes aristotéli-
ciennes comme rubriques pour la présentation d’autres disciplines que la logique dans une Introduction à la
philosophie rédigée, vers 1230, par un autre maître ès arts parisien, voir : ANONYME, *Accessus philosopho-
rum septem artium liberalium*, éd. LAFLEUR, dans ID., *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*,
p. 184 et suiv.
13. ARISTOTE, *Physica*, II, 3 (194b16-195b30) ; *transl. ‘Vetus’ Iacobi Venetici*, éd. BOSSIER et BRAMS, *Aris-
toteles Latinus*, t. VII, 1, 2, p. 57, l. 1-p. 63, l. 2 ; *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 »,
t. IV, fol. 59rbE-63vaG (textes 27-38).
14. ARISTOTE, *Metaphysica*, V, 2 (1013a24-1014a25) ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. R. PONZALLI, *Averrois
in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, Berne, Francke, 1971, p. 68, l. 1-p. 69, l. 29
(texte 2) ; et éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 101vbL-102raC.
15. « l’incompatible », littéralement : « le répugnant ».
16. « du discours », littéralement : « du sermon ».
17. Littéralement : « les dits ».
18. est *supplevimus cum DGHIK]* om. *ABC*
19. *quia de aliis ista scientia et de aliis alie scientie*, c’est-à-dire : parce que cette science est relative à autres
choses que ne le sont les autres sciences.

20. AVICENNE (*Ibn Sīnā*), *Metaphysica*, I, 1 ; *transl. Dominici Gundissalini*, dans *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina I-IV*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain, Peeters ; Leyde, Brill (coll. « Avicenna Latinus », II, 1-3 [ici 1]), 1977, p. 1, l. 7-p. 2, l. 19 : « Incipiamus ergo, auxiliante Deo, et dicamus quod scientiae philosophicae, sicut iam innumis in aliis libris, dividuntur in speculativas et activas, et iam innumis differentiam inter eas. Et diximus quod speculativae sunt illae in quibus quaerit perfici virtus animae speculativa per acquisitionem intelligentiae in effectu, scilicet per ademptionem scientiae imaginativae et creditivae de rebus quae non sunt nostra opera nec nostrae dispositiones. In his ergo finis est certitudo sententiae et opinionis : sententia enim et opinio non sunt ex qualitate nostri operis nec ex qualitate initii nostri operis secundum quod est initium operis. Practicae vero sunt illae in quibus primum quaerit perfici virtus animae speculativa per ademptionem scientiae imaginativae et creditivae de rebus quae sunt nostra opera, ad hoc ut secundario proveniat perfectio virtutis practicae in moribus ».
21. Ockham double ici inutilement le *quod*, phénomène assez fréquent dans le latin scolastique.
22. À la présente *Expositio in librum Porphyrii De predicabilibus* correspond la matière couverte par les chapitres 14-25 de la *Summa logice* d'Ockham (éd. P. BOEHNER, G. GAL et S. BROWN, St. Bonaventure, Éditiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974, *Opera Philosophica*, 1, p. 3-14). À la fin de cette série de chapitres (*ibid.*, *capitulum* 25, p. 84, l. 80-83), on trouve un renvoi à l'*Expositio in librum Porphyrii De predicabilibus* : « Et hec de universalibus sufficiant. Qui autem plenior notitiam voluerit habere de universalibus et proprietatibus eorum, poterit legere librum Porphyrii, ubi istam materiam multo diffusius pertractavi. Ideo illa quae sunt hic dimissa, ibi poterunt inveniri » (« Et ces <propos> suffisent relativement aux universaux. Or celui qui voudrait avoir une connaissance plus pleine des universaux et de leurs propriétés pourra lire le livre de Porphyre, où j'ai traité à fond cette matière beaucoup plus en détail. C'est pourquoi les choses que j'ai laissées de côté ici pourront là être trouvées »).
23. Entendre « Chrysaorios ». PORPHYRE, *Isagoge*, éd. du texte grec dans *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categoriae commentarium*, éd. A. BUSSE, Berlin, Reimer (coll. « Commentaria in Aristotelem Graeca », IV, 1), 1887, p. 1, l. 3-9 (Proème, 1^{re} phrase) ; *transl. Boethii*, dans *Categoriarum Supplementa : Porphyrii Isagoge, translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum « Liber Sex Principiorum »*, éd. L. MINIO-PALUELLO et B.G. DOD, Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, *Aristoteles Latinus*, t. I, 6-7, p. 5, l. 2-10 : « Cum sit necessarium, Chrysaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum adsignationem, et omnino ad ea quae in diuisione uel demonstratione sunt utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breuiter uelut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores uero mediocriter coniectans » ; cf. PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec et latin, traduction par A. de LIBERA et A.-P. SEGONDS, introduction et notes par A. de LIBERA, Paris, Vrin (coll. « Sic et Non »), 1998, p. 1, § 1. Cf. BOËCE, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio secunda*, I, 5 ; éd. BRANDT, dans *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, copiiis a G. SCHEPSS comparatis suisque usus recensuit S. BRANDT, Vindobonae, Tempsky ; Lipsiae, Freytag (coll. « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », XLVIII), 1906, p. 147, l. 5-16.
24. Au XIII^e siècle, les Introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant avaient ainsi coutume d'identifier le sujet de la logique au syllogisme (et de diviser cette discipline selon les parties intégrales et subjectives de ce dernier), par exemple : ANONYME, *Compendium examinatorium « Nos gravamen »*, éd. LAFLEUR et CARRIER, § 503 et 510 ; ANONYME, « *Philosophica disciplina* », éd. LAFLEUR, p. 282, l. 450 et suiv. ; ARNOUL DE PROVENCE, « *Divisio scientiarum* », éd. LAFLEUR, p. 343, l. 646 et suiv. Mais on trouve un point de vue différent — le sujet de la logique est le « mode de savoir », rattaché il est vrai aux divers syllogismes — dans l'Introduction à la logique d'un maître ès arts nommé Hervé le Breton : HERVEUS BRITO, *Philosophia*, éd. LAFLEUR et CARRIER, dans ID., « La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Deuxième partie) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62 (1995), p. 392, § 8 et suiv.
25. Le Commentaire d'Ockham sur ce passage commence au chapitre 1, § 1, *Opera Philosophica*, 2, p. 16.
26. PORPHYRE, *Isagoge*, éd. BUSSE, *CAG*, t. IV, 1, p. 1, l. 18 ; *transl. Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO et DOD, *AL*, t. I, 6-7, p. 6, l. 1 : « Aliter autem rursus genus dicitur cui supponitur species » ; cf. éd. et trad. LIBERA et SEGONDS, p. 2, (« *De genere* ») § 1.
27. Le Proème de l'*Expositio in librum Porphyrii* d'Ockham en vient au commentaire de ce passage immédiatement ci-dessous, § 2.
28. Ockham fait commencer la deuxième partie du Proème non pas au début de la deuxième phrase — celle qui contient le célèbre questionnaire sur les universaux —, mais vers la fin de la première phrase : POR-

- PHYRE, *Isagoge*, éd. BUSSE, *CAG*, t. IV, 1, p. 1, l. 8 ; *transl. Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO et DOD, *AL*, t. I, 6-7, p. 5, l. 9 ; cf. éd. et trad. LIBERA et SEGONDS, p. 1, § 1.
29. *traditam supplevimus cum DI*
30. Pour l'*Expositio in librum Predicamentorum* (éd. G. GÁL) d'Ockham, voir ses *Opera Philosophica*, 2, p. 133 et suiv.
31. PORPHYRE, *Isagoge*, éd. BUSSE, *CAG*, t. IV, 1, p. 1, l. 8 ; *transl. Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO et DOD, *AL*, t. I, 6-7, p. 5, l. 9 ; cf. éd. et trad. LIBERA et SEGONDS, p. 1, § 1. Comme indiqué ci-dessus, le questionnaire de Porphyre sur les genres et les espèces (les deux premiers des cinq prédicables, *alias* universaux) qu'Ockham s'apprête à commenter figure plutôt dans la deuxième — et ultime — phrase du Proème isagogique. Pour le questionnaire porphyrien tel que traduit dans le second commentaire isagogique (= *In Isag.*²) boécien, voir : BOËCE, *In « Isagogen » Porphyrii Commentorum Editio secunda*, éd. et trad. C. LAFLEUR et J. CARRIER (*Laval théologique et philosophique*, 68, 1 [2012]) p. 59 : « <§ 56> “Mox”, inquit, “de generibus ac speciebus, illud quidem : <1> siue <1.1> subsistunt siue <1.2> **in solis nudisque** intellectibus posita sunt <2> siue, subsistentia, <2.1> corporalia sunt an <2.2> incorporalia <3> et <3.1> utrum separata a sensibilibus an <3.2.1> in sensibilibus posita et <3.2.2> circa ea constantia, dicere recusabo : altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis” » (<§ 56> « “Pour le moment”, dit-il, “relativement aux genres et aux espèces, cela certes, <à savoir> : <1> ou <1.1> s'ils subsistent ou <1.2> s'ils sont posés dans les intellections seules et nues <2> ou, <en les admettant> subsistants, <2.1> s'ils sont corporels ou <2.2> incorporels <3> et <3.1> s'ils sont séparés des sensibles ou <3.2.1> posés dans les sensibles et <3.2.2> se maintenant en rapport avec eux, je refuserai de <le> dire : très profond en effet est un travail de cette sorte et ayant besoin d'une trop grande recherche” »). Il est notable que, quant à la question 1.2 du questionnaire porphyrien, la version incluse dans l'*In Isag.*² soit plus fidèle que la traduction boécienne même de l'*Isagoge* de Porphyre (le gras et le soulignement permettant de repérer plus facilement le syntagme visé et l'ajout du **puris** dans cette traduction par rapport au grec « ἐν μόναις ψυλαῖς ἐπινοίας » [*Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, éd. BUSSE, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, p. 1, l. 10-11]) : « Mox de generibus et speciebus illud quidem <1> siue subsistunt siue **in solis nudis purisque** intellectibus posita sunt <2> siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, <3> et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo » (éd. MINIO-PALUELLO et DOD, *Aristoteles Latinus*, I, 6-7 [ici 6], p. 5, l. 10-14 ; cf. éd. et trad. LIBERA et SEGONDS, p. 1, § 2 : « Tout d'abord concernant les genres et les espèces, la question de savoir (1) s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, (2) ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels, et, (3) en ce dernier cas, s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux —, voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long »).
32. *cum scripsimus cum AK*] et *BDEHI est C om. FG*
33. *sit scripsimus cum AC*] est *BDEFGHIK*
34. *alia et alia*, littéralement : autre et autre.
35. Référence inexacte. Voir plutôt, pour le sens approximatif, AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 53, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 202raB ; et, très littéralement, *In Aristot. Metaph.*, XII, comm. 28, *ibid.*, fol. 312rbF : « De particulari enim non fit demonstratio, quamvis ipsum tantum sit ens in rei veritate ».
36. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 44, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 197raC-rbD : « Cum declaravit [...] componitur ».
37. ARISTOTE, *Metaphysica*, VII, 13 (1038b8-9 *sqq.*).
38. ARISTOTE, *Metaphysica*, VII, 13 (1038b6-8). Ici Ockham ne cite pas la traduction arabo-latine de Michel Scot (celle où le texte d'Aristote est accompagné du commentaire d'Averroès), mais une traduction gréco-latine qui, l'extrait suivant le révélera, s'avère être la recension de la traduction Anonyme par Guillaume de Moerbeke. *Translatio Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 197vaG (texte 45) : « Et existimatur etiam, quod universale est causa etiam rerum, et quod magis, quoniam universalis sunt prime cause magis rerum ». *Translatio Anonyma sive 'Media'*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 2, p. 147, l. 26-27 : « Videtur autem et universale causa quibusdam esse maxime, et esse principium universale ». *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 158, l. 717-719 : « Videtur autem et universale causa quibusdam esse maxime, et esse principium universale ».
39. ARISTOTE, *Metaphysica*, VII, 13 (1038b8-9). Le « quodcumque » reproduit par Ockham montre que ce dernier cite la recension de Guillaume de Moerbeke. *Translatio Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas

- 1562 », t. VIII, fol. 197vaH (texte 45) : « Videtur enim quod est impossibile ut substantia alicuius sit que dicuntur universalis ». *Translatio Anonyma sive 'Media'*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 2, p. 147, l. 26-27 : « Videtur enim impossibile esse substantiam esse quorumlibet et universaliter dictorum ». *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 158, l. 717-719 : « Videtur enim impossibile esse substantiam esse QUODCUMQUE * universaliter dictorum ».
40. ARISTOTE, *Metaphysica*, X, 2 (1053b16-17). Ockham utilise ici la traduction arabo-latine de Michel Scot pour se servir ensuite en rafale de plusieurs extraits du commentaire d'Averroès qui l'accompagne. *Translatio Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 255rbF (texte 6) : « Sed, si sit impossibile ut aliquod universalium sit substantia [...] ». *Translatio Anonyma sive 'Media'*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 2, p. 188, l. 13-14 : « Si nullum universalium esse substantiam est possibile [...] ». *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 199, l. 117 : « Si ITAQUE nullum universalium esse substantiam est possibile [...] ».
41. Il s'agit plutôt du 6^e commentaire, tant dans la division de l'édition de Venise 1562 que dans le ms. Paris, BnF, lat. 15453, fol. 333va. AVERROÈS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, X, comm. 6, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 255vaI-vbK : « Cum declaratum est in tractatu de substantia et generibus entis quod impossibile est ut aliquod universalium sit substantia [...] ».
42. *Ibid.*, fol. 255vbK : « Cum universalis non sint substantie, manifestum est quod ens commune non est substantia existens extra animam quemadmodum unum commune non est substantia ».
43. *Ibid.*, fol. 255vbL : « Cum universalis non sunt substantie, ergo neque genera sunt etiam substantie ».
44. *Ibid.*, fol. 255vbL-M : « neque substantie sunt genera etc., id est quia genera sunt universalis ».
45. *ad placitum* : « au souhait » ou « selon le bon plaisir », sinon « selon l'arbitraire » de ce qui est non pas naturel, mais conventionnel, d'où « par convention » (*kata sunthêkên* chez Aristote).
46. *in mente* : « dans le mental » (cf. *in the mind*).
47. AVERROÈS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 47, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 198rbF : « impossible est ut ista <universalis> sint partes substantiarum existentes per se » (cf. ms. Paris, BnF, lat. 15453, fol. 317va).
48. Cf. AVERROÈS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 45, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 197vbK : « impossible est ut aliquid eorum que dicuntur universalis sit substantia alicuius rei, etsi declararent substantias rerum » ; on indique erronément « f. 93ra » dans l'éd. MOODY (1965, p. 14, n. 8) et dans l'éd. MOODY, BROWN et GÁL (1978, p. 15, n. 9).
49. sit *scrisimus*] sint ed. MOODY, BROWN et GÁL (« aliquid » demandant un sujet singulier, nous suivons le texte de l'Averroès Latinus cité à la note précédente).
50. *sufficientia* : la « suffisance » au sens de « la complétude », « l'exhaustivité ».
51. Pour des textes arsiens relatifs au nombre, à l'ordre ou à la complétude des univervaux, voir C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER, *La « Vieille logique » des Communia version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?). Présentation, édition critique et traduction des Communia logice ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 171ra-183rb (et ms. Salamanca, BU 1986, fol. 91rb-99ra)*, Paris, Vrin ; Québec, PUL, 2019, p. 378-381, n. 265 et Appendice 2, p. 651-652.

NOTE SUR LE COMMENTAIRE D’OCKHAM AU TRAITÉ DES PRÉDICABLES DE PORPHYRE

Claude Panaccio

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Il y a beaucoup de choses intéressantes sur le plan philosophique dans le Commentaire d’Ockham au *Traité des prédicables* de Porphyre, mais la pièce de résistance en est certainement la discussion du problème des universaux menée aux paragraphes 2.1 à 2.17 de l’extrait édité et traduit ici par Claude Lafleur et Joanne Carrier. Ockham est connu pour son rejet radical du réalisme des universaux et ce passage est dans son œuvre l’un des trois principaux qu’il consacre à cette question¹. Il vaut la peine de regarder d’un peu plus près la façon dont il organise là son argumentation.

Il introduit d’abord les fameuses questions de Porphyre et souligne leur importance (§ 2.1-2.2). Il pose ensuite deux thèses au sujet des universaux (§ 2.3-2.4), qu’il défend et illustre dans les paragraphes suivants (§ 2.5-2.10 pour la première, § 2.11-2.13 pour la seconde), et présente enfin les réponses aux questions de Porphyre qui en découlent. Tout se joue donc dans les deux thèses. Les voici :

- (T1) tout ce qui existe est de soi-même singulier ;
- (T2) les universaux n’existent pas parmi les substances ni en elles, mais uniquement dans l’esprit et dans le langage.

T1 veut contrer à la fois l’idée qu’il existerait dans le monde des entités non singulières et l’idée que l’on doit recourir, comme le pensaient la plupart des médiévaux jusqu’alors, à quelque « principe d’individuation » pour rendre compte de la façon dont un universel s’individualise dans les singuliers : toute chose étant d’emblée

1. Les deux autres se trouvent respectivement aux questions 3 à 8 de la Distinction 2 de son *Ordinatio* (éd. par S. BROWN et G. GÁL dans *Guillelmi de Ockham. Opera theologica* II, p. 74-292 ; c’est là de loin le développement le plus détaillé sur ce point chez Ockham) et aux chapitres 14 à 17 de la première partie de la *Somme de logique* (éd. par P. BOEHNER, G. GÁL et S. BROWN, dans *Guillelmi de Ockham. Opera Philosophica* I, p. 47-62 ; trad. fr. par J. BIARD, dans *Guillaume d’Ockham. Somme de logique. Première partie*, 2^e éd., Mauvezin, TER, 1993, p. 49-64).

singulière, on n'a jamais à expliquer comment elle le devient. T2 pour sa part exclut les universaux du monde des substances, tout en leur accordant un statut positif, celui d'une existence mentale ou langagière : comme toutes les autres choses, les universaux dans l'esprit ou dans le langage sont eux-mêmes des choses singulières ; ce qui en fait des « universaux » est qu'ils représentent ou signifient plusieurs autres individus à la fois (l'universel « cheval », par exemple, représente les chevaux singuliers).

Le trait le plus remarquable de l'argumentation d'Ockham à l'appui de ces deux thèses dans le passage qui nous intéresse est que T1 y est défendue principalement par des arguments de raison (§ 2.5-2.9), alors que T2 ne repose dans ce texte que sur l'autorité d'Aristote (§ 2.11-2.12)². L'explication à mon avis en est que T1 a pour cible principale Jean Duns Scot, dont les positions, tout à fait originales, ne trouvaient de réfutation directe ni chez Aristote ni chez Averroès, alors que le refus de substantier les universaux qui caractérise T2 peut être attribué à Aristote lui-même. Cela ne dispense pas le philosophe d'argumenter en faveur de T2 le cas échéant — Ockham s'y emploie lui-même dans la *Somme de logique*³ —, mais voulant s'en tenir à un exposé minimal dans son cours sur l'*Isagogè* de Porphyre, qui n'était après tout qu'une introduction à la logique, il expose certains de ses propres arguments contre Scot dans la discussion de T1 et se contente de s'appuyer sur l'exégèse d'Aristote pour ce qui est de T2. La question de toute façon, dit-il, est « traitée ailleurs plus en détail » (§ 2.2)⁴.

Que les arguments à l'appui de T1 visent d'abord Duns Scot ressort en effet de leur contenu même. L'idée principale est que si l'universel n'est pas un singulier, alors il est numériquement distinct de n'importe quel singulier. C'est dire qu'il faut le compter pour une chose et le singulier pour une autre ; « et par conséquent », dit Ockham, « cette réalité universelle sera une numériquement *et par conséquent singulière* » (§ 2.6). L'unité numérique est ici tenue pour équivalente à la singularité, comme elle l'est pour Scot lui-même. Il s'agit à partir de là de montrer contre Scot que l'on ne peut admettre une « unité moindre que numérique⁵ ». Considérons, par exemple,

2. Ockham recourt aussi à l'autorité d'Averroès en faveur de T1 (§ 2.10), mais accessoirement.

3. Voir *Somme de logique* I, 15 : « On peut prouver de manière évidente qu'aucun universel n'est une substance existant hors de l'âme » (trad. fr. J. BIARD, p. 51).

4. Il n'est pas clair à mon avis à quoi pense Ockham par cet « ailleurs ». Les responsables de l'édition critique estiment qu'il s'agit de son long exposé sur les universaux dans l'*Ordinatio* (voir l'« Introductio » du volume II des *Opera Philosophica*, p. 14*) et ils en tirent argument pour conclure que le commentaire de l'*Isagogè* est postérieur à l'*Ordinatio*. Mais c'est qu'ils privilégient (sans discussion) la leçon majoritaire des manuscrits selon laquelle on a là un participe passé (*tractatum*) plutôt qu'un gérondif (*tractandum*) comme le veut le manuscrit A, par ailleurs très bon et vraisemblablement le plus ancien de ceux dont nous disposons (il est daté de 1331). Si cette dernière leçon devait être retenue, il faudrait comprendre que Guillaume renvoie ici ses étudiants à ce qu'ils verront plus tard dans le curriculum, lors du cours sur la *Métaphysique*, comme il renvoie parfois au futur, en d'autres parties de la logique, à la *Physique* (*Exp. in libr. Praedicamentorum*, 20, 1, *Op. phil.* II, p. 333), au *De anima* (*Exp. in libr. Perihermeneias*, II, 7, *Op. phil.* II, p. 480) ou à la *Métaphysique* même (*Exp. in libr. Praedicamentorum*, 18, 5, *Op. phil.* II., p. 325). Il ne resterait plus d'argument, dans ce cas, en faveur de l'antériorité de l'*Ordinatio* sur le commentaire de l'*Isagogè*.

5. Qu'il y ait dans le monde de telles unités « moindres que numériques » est l'une des thèses centrales de Scot dans *Ordinatio* II, distinction 3, partie 1, quest. 1 (voir DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, texte latin et trad. fr. par G. Sondag, Paris, Vrin, 2005, p. 77-87).

l'argument du paragraphe § 2.7. On suppose une entité universelle a et l'on se demande si elle diffère ou non d'un certain individu, Socrate en l'occurrence. Si la réponse est négative, alors a est une entité singulière puisque Socrate l'est. Si au contraire la réponse est affirmative, alors a et Socrate doivent compter pour deux et chacun, dans ce cas, est numériquement un (« quand il y a seulement deux réalités, l'une et l'autre de celles-là est une selon le nombre »). C'est ce dernier membre de l'alternative qui est le plus révélateur : un universel distinct ne pourrait être tenu que pour quelque chose de numériquement un, contrairement à la position caractéristique de Scot. S'il est légitime, en revanche, de n'appuyer ici T2 que sur l'autorité d'Aristote, c'est que ce dernier, aux yeux d'Ockham, avait depuis longtemps réfuté l'identification platonicienne de l'universel à une substance ou à une partie de substance et qu'il n'y avait pas lieu d'y revenir dans une introduction à la logique, sinon pour attester que telle était bien là l'intention du Stagirite.

OCKHAM : MOTS, CONCEPTS ET RÉALITÉS

ÉDITION ORTHOGRAPHIQUE ET TRADUCTION FRANÇAISE DE *GUILLELMI DE OCKHAM EXPOSITIO IN PROHEMIUM LIBRI PERYERMENIAS ARISTOTELIS (EXPOSÉ SUR LE PROËME DU LIVRE DE L'INTERPRÉTATION D'ARISTOTE)*

Claude Lafleur*

Faculté de philosophie
et Institut d'études anciennes et médiévales
Université Laval, Québec

Joanne Carrier

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Suivant l'ordre traditionnel à son époque d'un cours sur la « Vieille Logique », ou *Ars Vetus*, Ockham, après avoir commenté l'Isagoge de Porphyre et les Catégories d'Aristote, en vient à son *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, dont on offre ici une traduction française et une édition orthographique de la partie considérée alors comme le Proème (le chapitre 1 de l'édition Bekker, 16a1-18, pour nous célèbre à cause du « triangle sémiotique » des signes écrits, vocaux et mentaux, en rapport, en tenant compte des réalités [pragmata, res], avec la vérité et la fausseté), une partie divisée elle-même en trois parties (Bekker 16a1-2, 3-9, 9-16) — l'exégèse du Vénérable incepteur insistant très fortement sur le début de la deuxième partie (16a3-4, donc sur deux lignes) et, de façon notable, encore plus spécialement sur ce que signifie une « passion de l'âme », autrement dit, pour Ockham lui-même et surtout pour nous, un « concept » (une exégèse remarquable dont la structure et la reprise sont aussi considérées).

ABSTRACT : Following the traditional order in his time of a course on “Old Logic”, or *Ars Vetus*, Ockham, after commenting on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*, comes to his *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, of which is offered here a French translation and an orthographic edition of the part considered then as the *Proem* (chapter 1 of Bekker's edition, 16a1-18, for us famous because of the “semiotic triangle” of the written, vocal and mental signs, in relation, taking into account the realities [pragmata, res], with truth and falseness), a part itself divided in three parts (Bekker 16a1-2, 3-9, 9-16) — the exegesis of the Venerable Inceptor insisting very strongly on the beginning of the second part (16a3-4, thus on two lines) and, notably, even more especially on what a “passion of the soul” means, in other

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada, pour laquelle nous lui sommes ici reconnaissants.

words, for Ockham himself and particularly for us, a “concept” (a remarkable exegesis whose structure and reprise are also considered).

À PROPOS DE L'ÉDITION, DE LA TRADUCTION, DE LA STRUCTURE ET DE LA REPRISE DU TEXTE

Les remarques que nous avons formulées pour l'édition orthographique et la traduction française de l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et celles de l'*Expositio in Prohemium libri Porphyrii De predicabilibus* valent généralement pour ici. Cette fois cependant les sous-titres qui annoncent les divisions intellectuelles du texte ne sont généralement pas de notre cru, mais reprennent — en les adaptant ou en les relocalisant au besoin — ceux forgés par les éditeurs (A. Gambatese et S. Brown) de cette partie des *Opera Philosophica*, 2 d'Ockham¹. Quant au titre que nous avons retenu, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, il correspond exactement à la nature de l'extrait ici offert, car si, éditant l'entièreté du texte, Gambatese et Brown ont raison de forger, en le plaçant entre crochets, le titre sectoriel *Prooemium expositionis in librum Perihermenias Aristotelis*, il n'en demeure pas moins que c'est, au sens large, le Proème de l'*Expositio*, parce que c'est, au sens strict, l'*Expositio* du Proème (en fait, pour nous, le chapitre 1 du traité d'Aristote) — les mêmes considérations ont d'ailleurs prévalu, *mutatis mutandis*, pour l'intitulé, retenu précédemment, *Expositio in Prohemium libri Porphyrii*, plutôt que *Prooemium expositionis in librum Porphyrii*. Les deux manuscrits que, pour l'édition, nous avons utilisés en tant que référents orthographiques se rattachent, comme les deux manuscrits de base — *A* (ms. Florence, Bibl. Nat. Conv. Soppr. B.4. 1618) et *B* (ms. Florence, Bibl. Nat. Conv. Soppr. G.3. 803) — de l'édition Gambatese et Brown, à l'archétype que nous avons appelé α^1 : *D* (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 6431) continuant à avoir une affiliation avec *B*, tandis que *I* (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 14721), se met, avec son modèle *H* (ms. Bruges, Bibliothèque de la ville 499) tel que signalé, à ressembler, à partir de l'*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, au témoin de base *B*, alors qu'il s'apparentait davantage à *A* antérieurement.

Bien que notre édition n'ait foncièrement ainsi pas d'autres prétentions que de restituer l'allure médiévale de l'orthographe du latin scolastique d'Ockham — aux phénomènes de cette nature signalée auparavant, ajoutons la graphie *michi* au lieu de *mihī* —, le texte latin que nous présentons, avec la consultation desdits mss *D* et *I* et les informations fournies pour les autres manuscrits dans l'*apparatus lectionum* des *Opera Philosophica*, 2, solutionne en quelques endroits des problèmes manifestes,

1. *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus* edidit † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL]. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* edidit G. GÁL, *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* ediderunt A. GAMBATESE et S. BROWN [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2, p. 345-376 (pour les pages concernées).

quoique mineurs, dont, § 6.4, un *quia* requis à la place du *qui* des *codices* (un tel *quia* se lisant bien — censément appuyé par le seul ms. *A* [ms. Paris, BnF, lat. 17841, sur lequel nous reviendrons au sujet de l'édition-traduction du troisième texte du présent dossier] qui en fait n'offre pas cet appui — dans le passage équivalent, § 6.7, de l'édition des *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis, Opera Philosophica*, 6²) ; deux suppléances, § 7.3, de *talis fictio* pour justifier un duo de *communis* et un *ea*³ autrement inexplicables (des suppléances qui elles-mêmes sont cautionnées, par l'occurrence unique, au § 7.1, de *fictio*, là synonyme de *formatio* et notable forme alternative de *fictum*, donc), avec, dans la même veine, § 7.4, la correction d'un *commune* en *communis* pour s'accorder avec *qualitas* et inversement, § 10.3, celle d'un *communis* en *commune* pour appariement avec *ydolum vel fictum* : à nouveau, des modifications inscrites dans l'annotation de notre texte latin, comme les ajouts qui, eux, sont de plus insérés entre crochets obliques. Pour faciliter le repérage dialectique, sont aussi ajoutés entre crochets obliques, dans l'édition et dans la traduction, les numéros des arguments (<1>, <2>, <3>, etc.) et, suivis d'un astérisque, ceux de leurs solutions (<1*>, <2*>, <3*>, etc.) chaque fois que les unités de ces séquences argumentatives étaient assignables avec certitude.

Quant à la structure du texte, il est absolument remarquable qu'Ockham consacre neuf paragraphes (§ 2-10) sur douze de son exposé sur les 18 lignes (16a1-18 dans l'édition Bekker) de ce premier chapitre du traité *De l'interprétation* à en commenter deux, les lignes 3-4 — que, pour le grec [qui suit ici], on a traduites ainsi : « On sait d'une part que ce qui relève du son vocal est symbole des affections de l'âme et que les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal⁴ » (« Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ⁵ ») —, essentiellement pour s'efforcer d'éclairer ce qu'est une « affection de l'âme » (πάθημα

-
2. OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, éd. S. BROWN, p. 407, l. 44, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Brevis summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis edidit S. BROWN*, St. Bonaventurae, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984, *Opera Philosophica*, 6.
 3. Un *ea* que l'on a proposé de corriger en *eo* pour l'accorder avec *idolum vel fictum* dans une bonne traduction anglaise que nous avons pu consulter sur internet : P.V. SPADE, *William of Ockham, Commentary on Aristotle's On Interpretation, Prologue, §§ 3-10 (Commentary on 16a3-6)*, p. 157-175. Le traducteur (p. 167, n. 15) note à juste titre que dans cette phrase l'accord ne peut s'expliquer avec *res*, le seul mot féminin auquel on pourrait un peu songer. Cette correction de *ea* en *eo* règle la difficulté relative au pronom de rappel, mais pas celle dans la même phrase de *communis*, aussi problématiquement présent dans la phrase précédente : c'est pourquoi, ayant remarqué l'insigne occurrence de *fictio* juste au-dessus, § 7.1, nous avons choisi de suppléer ce terme et de régler ainsi toutes ces difficultés philologiques d'un coup. Cela dit, dans le passage correspondant des *Questions sur les livres des Physiques d'Aristote*, § 1.9, le *eo* que donnent cette fois les manuscrits peut être conservé pour accord effectivement avec *idolum*, à condition de suppléer encore, comme nous l'avons fait, *talis fictio* afin d'expliquer les occurrences de *communis* dans ces deux phrases, voisines l'une de l'autre et autrement problématiques.
 4. ARISTOTE, *De l'interprétation*, 1 (16a2-4), trad. C. Dalimier, p. 261, dans ARISTOTE, *Catégories, Sur l'interprétation*, introduction générale à l'*Organon* par P. Pellegrin, introduction, traduction, notes et index des *Catégories* par P. Pellegrin et M. Crubellier, introduction, traduction, notes et index de *Sur l'interprétation* par C. Dalimier, Paris, Flammarion (coll. « GF », 1082), 2007.
 5. *Ibid.*, *Aristotelis Categoriae et Liber De interpretatione* recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. MINIO-PALUELLO, Oxford, Clarendon Press (coll. « Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis »), 1949.

τῆς ψυχῆς) ou, plus précisément en calquant la traduction latine (de Boèce) *passio animae*, une « passion de l'âme » (« Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce »)⁶, une expression que le Vénérable incepteur appelle volontiers (§ 1, § 3, § 7), et nous encore plus usuellement, un « concept⁷ ». Remarquable par sa longueur, cette insistance sur l'identité du concept constitue une sorte d'exkursus passant en revue diverses opinions à ce sujet d'une manière dont même ceux militant en faveur de son unité cohérente — ses éditeurs éclairés des *Opera Philosophica*, 2 — ont admis qu'« elle paraît être assez énigmatique et propre à rendre perplexe⁸ ».

En effet (§ 3.1), tout en admettant qu'il n'appartient pas au logicien, mais plutôt au métaphysicien, de se demander si la passion de l'âme — *alias* 'intention de l'âme' ou 'concept' — dont parle le *Peri hermeneias* est (i) « quelque réalité extérieure à l'âme », (ii) « quelque chose de réellement existant dans l'âme », (iii) « quelque étant fictif existant seulement dans l'âme objectivement », Ockham déclare qu'il veut « citer quelques opinions qui pourraient être posées sur cette difficulté » et commence par en présenter quatre en les discutant. Avec renvois aux paragraphes initiaux, en voici les libellés abrégés, suivis dans chaque cas d'une étiquette pour désigner la théorie dont il s'agit :

§ 4.1 « La passion de l'âme est une qualité de l'âme réellement distincte de l'acte d'intelliger, <dé>terminant comme objet l'acte même d'intelliger, qualité qui certes n'a pas d'être sauf quand il y a acte d'intelliger ». **Théorie de la qualité-objet**

§ 5.1 « La passion de l'âme est quelque chose d'assujettissable ou de prédicable, à partir de quoi on compose une proposition dans l'esprit qui correspond à une proposition dans le son vocal ; et cette passion est la *species* d'une réalité qui représente naturellement une réalité ». (« Opinion irrationnelle ») **Théorie de la *species***

§ 6.1 « La passion de l'âme est l'acte même d'intelliger ». (« Opinion la plus probable ») **Théorie de l'acte d'intelliger**

§ 7.1 « Les passions de l'âme ou intentions de l'âme ou concepts ne sont pas de vraies qualités de l'esprit et ne sont pas des étants réels existant subjectivement dans l'âme, mais sont seulement certaines choses connues par l'âme, de sorte que leur être n'est autre que les choses mêmes à connaître ; et elles peuvent être appelées *idola* selon la manière de parler de certains ou certains *ficta* selon la manière de parler d'autres ». **Théorie du *fictum***

Rendu au § 7.4 dans sa lecture, celui qui a gardé en tête les trois volets du questionnement formulé au § 3.1 sur ce qu'est une passion de l'âme peut constater que les

6. *Ibid.*, *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, dans ARISTOTELES LATINUS, II, 1-2. *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii, Specimina translationum recentiorum*, éd. L. MINIO-PALUELLO ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. G. VERBEKE et L. MINIO-PALUELLO, Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1965, ici *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 4-6, où, l. 8-9, on lit exactement « *passiones animae* », correspondant au « *παθήματα τῆς ψυχῆς* » de 16a6-7.

7. Pour le livre de référence concernant la théorie ockhamienne du concept, voir : C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Burlington, Ashgate (coll. « Ashgate Studies in Medieval Philosophy »), 2004.

8. A. GAMBATESE, S. BROWN, « Introductio », dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham [...] Expositio in librum Periermenias Aristotelis ediderunt* A. GAMBATESE et S. BROWN [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2, p. 20*-21* : « *Modus tamen quo hae opiniones ab Ockham hic recitantur et ordinantur videtur esse satis aenigmaticus et perplexus* ».

opinions dont la présentation commence respectivement aux § 4.1 (Théorie de la qualité-objet), § 5.1 (Théorie de la *species*) et § 6.1 (Théorie de l'acte d'intelliger) traitent toutes trois du volet (*ii*), alors que l'opinion présentée à partir de § 7.1 (Théorie du *fictum*) relève du volet (*iii*), si bien qu'aucune discussion n'a encore porté sur le volet (*i*). C'est alors que le § 8.1 revient, sans le décrire à nouveau, sur le questionnement en triptyque (du § 3.1) :

<§ 8.1> Je dis donc que le Philosophe appelle 'passions de l'âme' les choses à partir desquelles une proposition dans l'esprit ou un syllogisme est composé, ou peut être composé. Mais qu'est-ce que cela ? Il peut y avoir triple opinion en général.

Suivent alors trois présentations d'opinions qui correspondent, dans le bon ordre, à chacun des volets du questionnement du § 3.1 (encore une fois nous abrégeons le libellé et n'indiquons que le début des présentations, tout en étiquetant les théories et en renvoyant à l'identification numérique des divers volets) :

§ 8.2 « La réalité extérieure conçue ou intelligée est la passion de l'âme ». (« Opinion absurde », « la pire erreur en philosophie ») **Théorie réaliste** cf. (*i*)

§ 9.1 « Les passions de l'âme sont certaines qualités de l'esprit existant subjectivement dans l'esprit, ainsi vraiment et ainsi réellement comme la blancheur existe dans le mur ou le froid dans l'eau ». (« Opinion probable ») **Théorie de la qualité (intellection ou objet)** cf. (*ii*)

§ 10.1 « Les passions de l'âme et les propositions et les syllogismes et les tous universaux ne sont que des *ficta* dans l'âme ayant seulement un être objectif, c'est-à-dire un être connu ». (« Opinion probable ») **Théorie du *fictum*** cf. (*iii*)

L'adéquation de cette nouvelle série d'opinions sur ce qu'est une passion de l'âme avec le triple questionnement de § 3.1 donne l'impression que ces présentations lancées respectivement au § 8.2, au § 9.1 et au § 10.1 constituent les véritables premiers répondants dudit questionnement trifide. Alors, on est poussé à s'interroger sur le pourquoi des quatre premières présentations (§ 4.1-4.3, § 5.1-5.2, § 6.1-6.14, § 7.1-7.4), surtout que, en plus de paraître causer une solution de continuité, elles semblent introduire une certaine redondance quant à la Théorie de la qualité-objet et, particulièrement, à celle de la Théorie du *fictum*.

Philotheus Boehner⁹, qui a lancé cette réflexion critique dans un article de 1946, formulait l'hypothèse (pour la description de laquelle nous utilisons l'actuelle division en paragraphes) que les présentations § 8.2...-§ 10.1... formaient bel et bien à l'origine la suite immédiate du § 3.1, mais qu'Ockham, devenant moins confiant en la théorie du *fictum* et plus favorable à la théorie de l'acte d'intelliger, a voulu mettre en avant sa nouvelle vision en insérant après coup les présentations § 4.1...-§ 7.1... (l'insertion de § 8.1 n'étant rendue obligatoire qu'à cause de cet ajout de § 4.1...-§ 7.1...), avec en § 6.1... une théorie plus résolue que l'indétermination de la Théorie de la qualité (intellection ou objet) de § 9.1... et en § 7.1... l'insertion des objections, ainsi plus en évidence, au départ avancées contre la théorie du *fictum* en § 10.1...

9. P. BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », *Traditio*, 4 (1946), p. 307-335 ; repris, sans l'édition en annexe, p. 319-335, dans E.M. BUYTAERT, dir., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, Franciscan Institute (coll. « Philosophy Series », 12), 1992 (2^e éd.), p. 156-174, ici surtout p. 168-174 (nous citons ensuite d'après cette reprise).

(une section qui contenait auparavant objections et solutions des objections). Cette dernière hypothèse de Boehner court-circuite par avance l'argument des éditeurs pour qui les réponses aux objections de § 7.1... présentes en § 10.1... représentent un sérieux indice du caractère organique de l'*excursus*.

Dans un compte rendu des *Opera Philosophica*, 2 d'Ockham paru en 1980 deux ans après la publication du volume, Marilyn McCord Adams¹⁰, qui endosse manifestement le diagnostic de Boehner de façon pour ainsi dire intégrale¹¹, récuse un autre argument avancé par les éditeurs pour tenter de démontrer, quant à la répétition, que la conjecture de Boehner n'est pas nécessaire. Ces derniers affirment en effet que : « D'abord Ockham a [...] cité les opinions relatives à la nature du concept en particulier, tandis qu'ensuite en général, voulant qu'elles soient comprises non seulement relativement au concept lui-même mais aussi à la proposition et au syllogisme. La répétition est davantage apparente que réelle¹² ». Mais cette explication paraît « peu plausible » à l'auteur du compte rendu, parce que : « Après tout, l'ensemble de la discussion sur les concepts est justifié par la présomption que même si Aristote est principalement concerné dans le *Perihermenias* par les propositions, il va aussi traiter de leurs parties », à quoi il faut ajouter qu'« au § 6, qui selon l'explication des éditeurs concernés est supposé traiter des concepts, Ockham passe plus de temps sur les difficultés que la Théorie de l'intellection rencontre pour rendre compte des actes de connaissance des propositions qu'il en passe sur les problèmes relatifs aux objets des concepts non complexes¹³ ». Quant à l'argument codico-philologique que les éditeurs énoncent en premier lieu — à savoir que si une série d'opinions avait été ajoutée postérieurement, au moins un des manuscrits devrait ne pas la contenir ou bien la contenir à un endroit différent¹⁴ —, le compte rendu critique leur répond en substance

-
10. M. MCCORD ADAMS, Compte rendu de *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham... Opera Philosophica* 2, *The Philosophical Review*, 89, 1 (1980), p. 129-137 (via <https://www.jstor.org/stable/2184871>), ici essentiellement p. 132-135.
 11. Sauf que l'auteur de la recension décrit correctement la Théorie de la qualité-objet, rejetée par Ockham, des § 4.1-§ 4.3 (« [...] the view that a concept is a mental quality really distinct from and serving as the object of the act of understanding » [*ibid.*, p. 133]), alors que Boehner y renvoie sous l'appellation inconvenante de Théorie de l'*habitus*, par exemple : « [...] three opinions are offered in the first treatment, all of which consider the universal as a quality of the mind, namely, the *habitus*-, *species*-, and *intellectio*-theories » (BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », p. 170-171). Quant au rejet de la Théorie de la *species*, voir surtout PANACCIO, *Ockham on Concepts*, p. 27-31, qui corrige (p. 24-25, avec la n. 31) sur un point significatif le développement analytique étoffé fourni antérieurement par M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press (coll. « Publications in Medieval Studies », 26, 1), 1987, t. 1, p. 73-107 (la critique visant la p. 85).
 12. GAMBATESE, BROWN, « Introductio », p. 22* : « Prius [...] recitavit Ockham opiniones de natura conceptus in speciali, postea vero in generali, volens intelligi eas non solum de conceptu ipso sed etiam de propositione et de syllogismo. Repetitio est magis apparens quam realis ».
 13. MCCORD ADAMS, Compte rendu de *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham...*, p. 134-135 : « After all, the whole discussion of concepts is justified on the ground that while Aristotle is principally concerned in the *Perihermenias* with propositions, he will also treat of their parts [...]. And in § 6, which on the present editors' explanation is supposed to deal with concepts, Ockham spends more time on difficulties the *intellectio*-theory has in accounting for acts of knowing propositions that he does on problems about the objects of noncomplex concepts ».
 14. Cf. GAMBATESE, BROWN, « Introductio », p. 21* : « Nostro quidem iudicio Ockham has opiniones eodem ordine recitavit quo nunc in omnibus codicibus manuscriptis et in nostra editione iacent. Si enim tractatio

qu'il n'est pas inconcevable qu'Ockham ait opéré la réingénierie de son texte de son *Expositio* avant même le début du processus de sa reproduction scribale¹⁵.

Avec ce qui précède, incluant l'aveu des éditeurs concernant l'apparence énigmatique et confondante d'une telle revue des opinions relatives à la nature des passions de l'âme ou concepts, on devrait concevoir facilement qu'Ockham ait pu souhaiter assez rapidement procéder à une réécriture plus intégrée de la thématique, afin aussi d'illustrer plus clairement et plus simplement sa préférence pour, dorénavant, une théorie identifiant les *passiones animae seu conceptus* à l'acte même d'intellection. Cela dit, il faut être reconnaissant aux éditeurs de nous rappeler que, dans l'*excursus* litigieux, « ni un seul paragraphe n'est répété, ni même une seule phrase, dans les deux traitements » de la matière, aux § 4-7 et § 8-10 et que, au surplus, avec un peu d'attention on remarque que, de manière compréhensible, « le second complète le premier », car :

Les opinions citées dans le premier traitement [de la matière] sont les suivantes : a) une passion de l'âme est une qualité distincte de l'acte d'intelliger ; b) elle est une *species* ; c) elle est une qualité qui est l'acte même d'intelliger ; d) elle est un *factum* ayant un être objectif dans l'âme. Tandis que dans le second traitement les opinions citées sont celles-ci : a) une passion de l'âme est une réalité extérieure ; b) elle est une qualité subjective existant dans l'esprit ; c) elle est un *factum* ayant un être objectif dans l'âme¹⁶.

Chose certaine, malgré le « textual puzzle¹⁷ » et l'« étape transitoire¹⁸ » qu'il représente, le contenu même de cet *excursus* de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis* d'Ockham ne doit pas être dénigré, car c'est vraiment de lui que se composent, presque entièrement et souvent littéralement, les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, un texte — dont nous offrons aussi, ci-dessous, une édition-traduction — censément plus tardif et incarnant ladite souhaitable reprise, mieux structurée et plus intégrée, de la thématique de la nature des passions de l'âme ou concepts, une nature plus déterminément conçue comme identique à l'acte même d'intelliger. Quoi qu'il en soit des diverses hypothèses herméneutiques, le fait brut de la présence massive d'un matériau textuel quasi identique, sans exclure les adaptations significatives, dans l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis* d'Ockham et dans les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, doit être pris très

prima (seu §§ 4-7) esset additio posterior, unum saltem codicem manuscriptum haberemus in quo illa additio vel omitteretur vel alio loco poneretur. Nullum autem talem manuscriptum habemus ».

15. MCCORD ADAMS, Compte rendu de *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham...*, p. 135 : « Is it inconceivable that Ockham should have made these alterations in his first draft before any one else copied it and that our manuscripts reflect only the altered text ? ».
16. Cf. GAMBATESE, BROWN, « Introductio », p. 22* : « [...] nec unus paragraphus, immo nec una sententia, in duabus tractationibus repetitur, sed si bene attendantur, secunda complet primam. Opiniones in prima tractatione recitatae sunt sequentes : a) passio animae est qualitas distincta ab actu intelligendi ; b) est species ; c) est qualitas quae est ipse actus intelligendi ; d) est factum habens esse obiectivum in anima. Opiniones in secunda tractatione recitatae sunt haec : a) passio animae est res extra ; b) est qualitas subjective existens in mente ; c) est factum habens esse obiectivum in anima ».
17. MCCORD ADAMS, Compte rendu de *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham...*, p. 134.
18. BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », p. 170 : « the transitional stage ». Pour la transition doctrinale d'Ockham dont il s'agit, voir particulièrement PANACCIO, *Ockham on Concepts*, p. 23-27 (« From the *factum* to the *actus* »).

au sérieux par tout interprète et, pour ce faire, le tableau de correspondance des paragraphes que nous avons constitué et que nous plaçons ici en annexe devrait bien jouer le rôle d'un précieux outil : il est orienté de l'*Expositio* vers les *Questiones* et sera complété, en annexe de notre prochaine contribution, par un autre tableau du même genre allant, celui-là, des *Questiones* vers l'*Expositio*. On profitera aussi, entre autres sur le plan doctrinal, du commentaire *ad hoc* de Claude Panaccio.

ANNEXE

TABLEAU DES CORRESPONDANCES TEXTUELLES ENTRE L'EXCURSUS DE L'EXPOSITIO IN LIBRUM PERIHERMENIAS ARISTOTELIS D'OCKHAM ET LES QUESTIONES IN LIBROS PHISICORUM ARISTOTELIS

N.B. Les numéros de paragraphes en italique indiquent une ressemblance plus faible, non standard ou seulement ponctuelle

<i>Exp. in lib. Periher.</i>	<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>	<i>Exp. in lib. Periher.</i>	<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>
§ 4.1	§ 5.0 (titre), § 5.1	§ 7.3	§ 1.9
§ 4.2	§ 5.2, § 5.3	§ 8.2	§ 2.0 (titre)
§ 4.3	§ 5.4	§ 9.1	§ 3.0 (titre)
§ 5.1	§ 4.0 (titre)	§ 9.2	§ 3.4
§ 5.2	§ 4.3	§ 9.3	§ 3.5
§ 6.2	§ 7.4	§ 9.4	§ 3.6
§ 6.3-§ 6.4	§ 6.4	§ 9.5	§ 3.7
§ 6.5	§ 6.5	§ 9.6	§ 1.1, § 3.8
§ 6.6	§ 6.6	§ 9.7	§ 3.9
§ 6.7	§ 6.7	§ 9.8-§ 9.9	§ 3.10
§ 6.8	§ 6.8	§ 9.10	§ 3.11
§ 6.9	§ 6.9, § 6.10	§ 9.11	§ 3.12
§ 6.10	§ 6.11	§ 9.12	§ 3.13
§ 6.11-§ 6.12	§ 6.12	§ 9.13	§ 3.14
§ 6.13.1	§ 6.13	§ 9.14	§ 3.15
§ 6.13.2	§ 6.14	§ 9.15	§ 3.16
§ 7.1	§ 1.0 (titre)	§ 10.1	§ 1.0 (titre)
§ 7.2	§ 1.2, § 1.8		

<GUILLAUME D’OCKHAM/GUILLELMUS DE OCKHAM>

<Exposé sur le Proème du livre De l’herméneutique d’Aristote>

<I. DU TITRE, DE L’INTENTION ET DE LA DIVISION
DE CE LIVRE>

<§ 1.1 [c. 1 ; 16a 1-2]> *Premièrement il faut constituer <c’est-à-dire établir>...* Après que le Philosophe dans le livre des *Prédicaments* a transmis la doctrine des complexes, dans ce livre, qui est dit livre *De l’herméneutique*, il entend donner la connaissance des propositions et des complexes. Et une fois supposés certains <points> communs, à savoir que cette science n’est pas une <unique> science numériquement, et qu’elle n’a pas un <unique> sujet mais <que> selon différentes parties elle a différents sujets, et qu’elle n’a que deux causes proprement dites, à savoir finale et efficiente, il faut voir relativement au titre et à l’intention de ce livre. Le titre est celui-ci : qu’il est dit livre ‘*De l’herméneutique*’, c’est-à-dire livre ‘de l’interprétation’. Or il faut savoir que l’‘interprétation’ est dite doublement : d’une manière l’exposé d’une langue par une autre, et ainsi elle n’est pas prise ici. Autrement <l’interprétation> est prise pour n’importe quelle élocution d’un certain concept par l’esprit, et ainsi elle est prise ici. Et alors, <quant à son intention>, il est patent que non seulement <ce livre> entend <traiter> de l’énonciation mais aussi <qu’il> entend <traiter> des parties de l’énonciation, quoique principalement de l’énonciation.

<§ 1.2> Ce livre est divisé en deux parties principales, à savoir en proème et traité. La deuxième partie commence là : *Le nom est un son vocal significatif*. La première partie est divisée en trois parties : premièrement <l’auteur> met en avant ces choses dont il est sur le point de parler ; deuxièmement il pose l’ordre de ces choses par rapport à d’autres dont il ne parlera pas, là : *Il y a*

<Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis>

(Cf. éd. GAMBATESE et BROWN, *OPh*, 2, p. 345, l. 1-p. 346, l. 41 ; mss Paris, BnF, lat. 6431 [= *D*], f. 108ra, l. 1-24 ; Paris, BnF, lat. 14721 [= *I*], f. 84vb, l. 21-50)

<I. DE TITULO, INTENTIONE ET DIVISIONE
HUIUS LIBRI>

<§ 1.1> *Primum oportet constituere...*¹ Postquam Philosophus in libro *Predicamentorum*² de incomplexis doctrinam tradidit, in isto libro, qui dicitur liber *Peryermenias*³, de propositionibus et complexis intendit dare notitiam. Et suppositis aliquibus communibus, videlicet quod ista scientia non est una scientia numero, nec habet unum subiectum sed secundum diversas partes habet diversa subiecta, et quod non habet nisi duas causas proprie dictas, scilicet finalem et efficientem, videndum est de titulo et intentione istius libri. Titulus est iste : quod dicitur liber ‘*Peryermenias*’, hoc est liber ‘de interpretatione’⁴. Est autem sciendum quod ‘interpretatio’ dupliciter dicitur : uno modo unius lingue per alteram expositio, et sic non accipitur hic. Aliter accipitur pro quacumque elocutione alicuius mente concepti, et sic accipitur hic. Et ita patet quod non tantum intendit de enuntiatione sed etiam intendit de partibus enuntiationis, quamvis principaliter de enuntiatione.

<§ 1.2> Liber iste dividitur in duas partes principales, scilicet in prohemium et tractatum. Secunda pars incipit ibi⁵ : *Nomen est vox significativa*. Prima pars dividitur in tres partes : primo premitit ista de quibus dicturus est⁶ ; secundo ponit ordinem istorum ad alia de quibus non dicet, ibi⁷ : *Sunt ergo* ; tertio reducit ea ad

donc ; troisièmement il les ramène à une <unique> division, là : *Or il y a comme dans l'âme.*

<§ 1.3> Il dit donc premièrement que premièrement il importe de dire et de montrer ce qu'est le nom et ce qu'est le verbe, et ensuite quelle proposition <est> négative et quelle <est> affirmative, et ce qu'est l'énonciation et le discours. Il faut comprendre que le Philosophe détermine <ce qu'il en est> ici des sons vocaux supposant pour des sons vocaux principalement, quoique peut-être parfois incidemment il détermine <ce qu'il en est> des sons vocaux supposant pour des réalités. Deuxièmement il faut savoir que quoique le Philosophe dans le livre *Des prédicaments* détermine <ce qu'il en est> des sons vocaux, non pas cependant de ceux dont il détermine <ce qu'il en est> ici. Parce que là il détermine <ce qu'il en est> de ceux-ci : la substance, la quantité, la qualité et les choses de cette sorte ; ici de ceux-ci : le nom, le verbe, la proposition et les choses de cette sorte. Il est manifeste que ces termes se distinguent, quoiqu'un soit en vérité prédiqué d'un autre non pas pour lui-même mais pour autre chose. Et s'il détermine <ce qu'il en est> des mêmes <termes> dans une autre partie, ce n'est pas à l'égard des mêmes prédicats mais à l'égard de prédicats différents ; et cela suffit pour le caractère autre de la science, à savoir que le sujet de la conclusion qui est sue ou le prédicat sont différents, l'identité du sujet ou du prédicat ne faisant pas obstacle.

<2. DE L'ORDRE DES MOTS ÉCRITS, DES SONS VOCAUX ET DES PASSIONS DE L'ÂME EN SIGNIFIANT>

<§ 2.1 [c.1 ; 16a 3-4]> *Il y a donc ces...* Dans cette partie le Philosophe pose l'ordre des sons vocaux dont il déterminera <ce qu'il en est> par rapport à d'autres <termes>. Et premièrement il fait cela ; deuxièmement il pose entre ces <termes> une différence. Il dit donc premièrement que les sons vocaux proférés sont les marques des passions de l'âme, et que les <termes> qui sont écrits sont les marques des sons vocaux proférés.

unam divisionem, ibi⁸ : *Est autem ut in anima.*

<§ 1.3> Dicit ergo primo quod primo oportet dicere et ostendere quid sit nomen et quid verbum, et postea que propositio negativa et que affirmativa, et quid enuntiatio et oratio. Intelligendum est quod Philosophus determinat hic de vocibus supponentibus pro vocibus principaliter, quamvis forte aliquando incidentaliter determinet de vocibus supponentibus pro rebus. Secundo sciendum quod quamvis Philosophus in libro *Predicamentorum*⁹ determinet de vocibus, non tamen de illis de quibus determinat hic. Quia ibi determinat de istis : substantia, quantitas, qualitas et huiusmodi ; hic de istis : nomen, verbum, propositio et huiusmodi. Manifestum est quod isti termini distinguuntur, quamvis unus vere predicetur de alio non pro se sed pro alio. Et si determinet de eisdem in alia parte, hoc non est respectu eorundem predicatorum sed respectu diversorum predicatorum ; et hoc sufficit ad alietatem scientie, scilicet quod subiectum conclusionis que scitur vel predicatum sit diversum, non obstante identitate subiecti vel predicati.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 347, l. 1-p. 348, l. 42 ; *D*, f. 108ra, l. 24-46 ; *I*, f. 84vb, l. 50-f. 85ra, l. 19)

<2. DE ORDINE SCRIPTORUM, VOCUM ET PASSIONUM ANIME IN SIGNIFICANDO>

<§ 2.1> *Sunt ergo ea...*¹⁰. In ista parte ponit Philosophus ordinem vocum de quibus determinabit ad alia. Et primo hoc facit ; secundo ponit inter ea unam differentiam. Dicit ergo primo quod voces prolate sunt note passionum anime, et ea que scribuntur sunt note vocum prolatarum.

<§ 2.2> Ici premièrement il faut noter que le Philosophe n'entend pas que tous les sons vocaux signifient proprement et premièrement des passions de l'âme, comme s'ils étaient imposés pour signifier principalement des passions de l'âme. Mais de multiples sons vocaux et noms de première intention sont imposés pour signifier premièrement des réalités, comme ce son vocal 'homme' est imposé premièrement pour signifier tous les hommes et seulement quand ils sont des hommes, de sorte que quand ils cessent d'être des hommes, ils cessent d'être signifiés par ce son vocal 'homme'. Le Philosophe dit cependant que le son vocal *est la marque de la passion de l'âme* à cause d'un certain ordre de ces choses en signifiant, parce que premièrement la passion signifie la réalité et deuxièmement le son vocal signifie non pas la passion de l'âme mais les réalités mêmes que signifie la passion ; de sorte que si la passion changeait ses signifiés aussitôt le son vocal par cela même, sans aucune nouvelle imposition ou institution, changerait ses signifiés. Et cela est plus manifeste relativement au son vocal et au <terme> écrit, car je peux instituer ce son vocal 'homme' pour signifier une telle réalité ; ensuite je peux ainsi instituer ce mot écrit 'homme', <en> disant ainsi : j'institue ce mot écrit non pas pour signifier ce son vocal proféré 'homme', mais pour signifier cette même réalité que signifie ce son vocal proféré et rien d'autre, de sorte que quoi que ce soit qui est signifié par ce son vocal et pour quelque temps que ce soit, que cela même et non pas autre chose pour le même temps est signifié par le mot écrit. Cela posé, le mot écrit ne signifiera pas le son vocal mais la réalité seulement, et si le son vocal changeait son signifié, aussitôt par cela même le mot écrit changerait son signifié. Et ainsi <en> apparaît-il de fait. D'où si tous les hommes imposaient de nouveau ce son vocal 'homme' pour signifier cela même qui est signifié par ce son vocal 'blancheur', nul changement d'écriture n'étant fait, celui qui ensuite écrirait ce <mot> 'un homme est un animal' – un autre lui dirait qu'il écrirait faux – ne signifierait pas le son vocal mais la réalité, et cela à cause de l'ordre en signifiant, à savoir parce que le mot écrit n'est pas imposé pour signifier si ce

<§ 2.2> Hic primo notandum est quod non intendit Philosophus quod voces omnes proprie et primo significant passiones anime, quasi sint impositae ad significandum principaliter passiones anime. Sed multe voces et nomina prime intentionis sunt impositae ad significandum primo res, sicut hec vox 'homo' imponitur primo ad significandum omnes homines et non nisi quando sunt homines, ita quod quando cessant esse homines, cessant significari per hanc vocem 'homo'. Dicit tamen Philosophus quod vox *est nota passionis anime* propter quendam ordinem eorum in significando, quia primo passio significat res et secundario vox significat non passionem anime sed easdem res quas significat passio ; ita quod si passio mutaret significata sua statim vox eo ipso, sine omni nova impositione vel institutione, mutaret significata sua. Et istud est manifestius de voce et scripto, nam possum instituere hanc vocem 'homo' ad significandum talem rem ; postea possum sic instituere hanc dictionem¹¹ 'homo' scriptam, dicens sic : instituo hanc dictionem scriptam non ad significandum hanc vocem prolatam 'homo', sed ad significandum istam eandem rem quam significat hec vox prolata et nichil aliud, ita quod quidquid significatur per hanc vocem et pro quocumque tempore, quod illud idem et non aliud pro eodem tempore significetur per dictionem scriptam. Hoc posito, dictio scripta non significabit vocem sed rem tantum, et si vox mutaret significatum suum, statim eo ipso dictio scripta mutaret significatum suum. Et ita apparet de facto. Unde si omnes homines de novo imposerent hanc vocem 'homo' ad significandum illud idem quod significatur per hanc vocem 'albedo', nulla facta mutatione de scriptura, qui postea scriberet istam 'homo est animal' – alius diceret sibi quod scriberet falsum – non significaret vocem sed rem, et hoc propter ordinem in significando, quia scilicet dic-

n'est cela même qui est signifié par le son vocal et rien d'autre. Cela cependant n'est pas si ce n'est au souhait de celui qui institue. Et tout comme il y a un tel ordre en signifiant entre le son vocal et l'écriture, ainsi il y a un tel ordre en signifiant entre le son vocal et la passion de l'âme. Et à cause de cet ordre le Philosophe dit que les sons vocaux sont les marques des passions <de l'âme>. Et ainsi doivent être intelligées toutes les autorités des philosophes et des autres faisant sonner cela <aux oreilles>.

<3. QU'EST-CE QU'UNE PASSION DE L'ÂME OU UN CONCEPT ?>

<§ 3.1> Deuxièmement, il faut voir ce qu'est cette passion. Et il faut dire que <le terme> 'passion' est pris autrement ici et dans le livre des *Prédications*. Or comment là il a été pris, il fut dit là. Mais dans le proposé <l'expression> 'passion de l'âme' est prise pour quelque chose prédicable de quelque chose qui n'est ni un son vocal ni une écriture, et est nommée d'après certains 'intention de l'âme', d'après d'autres elle est nommée 'concept'. Or quelle est cette passion – à savoir est-elle quelque réalité extérieure à l'âme, ou quelque chose de réellement existant dans l'âme, ou quelque étant fictif existant seulement dans l'âme objectivement ? – <cela> n'appartient pas au logicien mais au métaphysicien de <la> considérer. Mais cependant je veux citer quelques opinions qui pourraient être posées sur cette difficulté.

<4. EST-CE QU'UNE PASSION EST UNE QUALITÉ DE L'ÂME DISTINCTE DE L'ACTE D'INTELLIGER ?>

<§ 4.1> Donc une telle opinion pourrait être posée, à savoir que la passion de l'âme, de laquelle le Philosophe parle ici, est une certaine qualité de l'âme réellement distincte de l'acte d'intelliger, <dé>terminant comme objet l'acte même d'intelliger, qualité qui certes n'a pas d'être sauf quand il y a acte d'intelliger. Et cette qualité est une vraie similitude de la réalité extérieure, à cause de

tio scripta non imponitur ad significandum nisi illud idem quod significatur per vocem et nichil aliud. Hoc tamen non est nisi ad placitum instituentis. Et sicut est talis ordo in significando inter vocem et scripturam, ita est talis ordo in significando inter vocem et passionem anime. Et propter illum ordinem dicit Philosophus quod voces sunt note passionum. Et sic debent intelligi omnes auctoritates philosophorum¹² et aliorum¹³ hoc sonantium.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 348, l. 1-p. 349, l. 12 ; *D*, f. 108ra, l. 46-f. 108rb, l. 3 ; *I*, f. 85ra, l. 19-27)

<3. QUID EST PASSIO ANIMAE SIVE CONCEPTUS ?>

<§ 3.1> Secundo, videndum est quid sit ista passio. Et est dicendum quod 'passio' accipitur aliter hic et in libro *Predicationum*. Quomodo autem ibi accipiebatur, dictum fuit ibi¹⁴. Sed in proposito accipitur 'passio anime' pro aliquo predicabili de aliquo quod non est vox nec scriptura, et vocatur ab aliquibus 'intentio anime', ab aliquibus vocatur 'conceptus'. Qualis autem sit ista passio – an scilicet sit aliqua res extra animam, vel aliquid realiter existens in anima, vel aliquod ens fictum existens tantum in anima obiective ? –, non pertinet ad logicum sed ad metaphysicum considerare. Verumptamen aliquas opiniones que possent poni circa istam difficultatem volo recitare.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 349, l. 1-p. 350, l. 25 ; *D*, f. 108rb, l. 3-20 ; *I*, f. 85ra, l. 27-45)

<4. ESTNE PASSIO QUALITAS ANIMAE DISTINCTA AB ACTU INTELLIGENDI ?>

<§ 4.1> Posset igitur poni una talis opinio, scilicet quod passio anime, de qua Philosophus hic loquitur, est aliqua qualitas anime distincta realiter ab actu intelligendi, terminans sicut obiectum ipsum actum intelligendi, que quidem qualitas non habet esse nisi quando est actus intelligendi. Et ista qualitas est vera similitudo

quoi elle représente la même réalité extérieure et suppose pour elle à partir de sa nature comme le son vocal suppose pour les réalités par institution.

<§ 4.2> Mais que cette opinion soit vraie ou fausse, contre elle il y a certaines difficultés : une <première> parce que le Philosophe ne semble poser dans l'âme que les puissances et les habitus et les passions ou actes, comme on le trouve dans le II^e <livre> des *Éthiques*. Puis donc qu'une telle qualité n'est ni habitus ni puissance ni acte, comme il est manifeste selon cette opinion, il ne semble pas <non plus> qu'elle soit une vraie qualité de l'esprit.

<§ 4.3> Similairement, il semble que cette qualité ne soit pas un objet de l'intellect, parce que les passions de l'âme sont posées de telle sorte qu'elles correspondent aux sons vocaux, à savoir de telle sorte que quelque chose soit intelligé une fois le son vocal proféré et son signifié conçu. Mais quand je dis ainsi 'animal', et <qu'>un autre entend et connaît la signification de ce son vocal, il ne semble pas comprendre une quelconque pareille qualité, parce qu'il semble comprendre un animal en commun, <c'est-à-dire en général>. Mais une telle qualité ne peut pas être un animal en commun, parce que cette qualité, si elle est posée, se distingue ainsi de l'animal comme la blancheur ou la chaleur, puisqu'elle est un accident spirituel dans l'âme, et la chaleur est un accident corporel dans le corps ; et un accident spirituel semble davantage se distinguer de l'animal qu'un accident corporel.

<5. OPINION IRRATIONNELLE : UNE PASSION DE L'ÂME EST LA SPECIES D'UNE RÉALITÉ>

<§ 5.1> Une autre opinion pourrait être que la passion de l'âme, de laquelle parle le Philosophe ici, est quelque chose d'assujettissable ou de prédicable, à partir de quoi on compose une proposition dans l'esprit qui correspond à une proposition dans le son vocal ; et que cette passion est la *species* d'une réalité qui représente naturellement une réalité, et c'est pourquoi elle peut naturelle-

rei extra, propter quod representat ipsam rem extra et pro ipsa supponit ex natura sua sicut vox supponit pro rebus ex institutione.

<§ 4.2> Sed sive ista opinio sit vera sive falsa, contra eam sunt aliquae difficultates : una quia Philosophus non videtur ponere in anima nisi potentias et habitus et passionem sive actus, sicut habetur II *Ethi-corum*¹⁵. Cum igitur talis qualitas non sit habitus nec potentia nec actus, ut manifestum est secundum istam opinionem, non videtur quod sit vera qualitas mentis.

<§ 4.3> Similiter, videtur quod ista qualitas non sit obiectum intellectus, quia passionem anime ponuntur ut respondeant vocibus, ut scilicet aliquid intelligatur prolata voce et concepto suo significato. Sed quando dico sic 'animal', et alius audit et novit significationem istius vocis, non videtur intelligere aliquam talem qualitatem, quia videtur intelligere animal in communi. Sed talis qualitas non potest esse animal in communi, quia illa qualitas, si ponatur, ita distinguitur ab animali sicut albedo vel calor, cum sit unum accidens spirituale in anima, et calor est accidens corporale in corpore ; et accidens spirituale videtur magis distingui ab animali quam accidens corporale.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 350, l. 1-p. 351, l. 14 ; *D*, f. 108rb, l. 20-28 ; *I*, f. 85ra, l. 45-54)

<5. OPINIO IRRATIONALIS : PASSIO ANIMAE EST SPECIES REI>

<§ 5.1> Alia posset esse opinio quod passio anime, de qua loquitur Philosophus hic, est aliquid subicibile¹⁶ vel predicabile, ex quo componitur propositio in mente que correspondet propositioni in voce ; et quod ista passio est species rei que naturaliter representat rem, et ideo potest naturaliter pro re in propositione supponere.

ment supposer pour une réalité dans la proposition.

<§ 5.2> Mais cette opinion me semble davantage irrationnelle que la première, d'abord parce qu'une telle *species* ne doit pas être posée à cause de la superfluité, comme il sera patent ailleurs ; ensuite parce que, comme il a été dit contre la première opinion, dans l'âme il n'y a pas quelque chose de réellement distinct de l'âme sauf les habitus ou les actes selon le Philosophe ; enfin parce qu'alors de telles passions demeureraient dans l'âme, l'âme même ne pensant rien, et il y aurait des propositions dans l'âme quand rien ne serait actuellement pensé.

<6. OPINION LA PLUS PROBABLE ENTRE LES OPINIONS POSANT QUE LES CONCEPTS SONT DES QUALITÉS : LA PASSION DE L'ÂME EST L'ACTE MÊME D'INTELLIGER>

<§ 6.1> Une autre opinion pourrait être que la passion de l'âme est l'acte même d'intelliger. Et parce que cette opinion me semble la plus probable parmi toutes les opinions qui posent que ces passions sont subjectivement et réellement dans l'âme en tant que vraies qualités de <l'âme> même, c'est pourquoi sur cette opinion premièrement j'établirai la manière la plus probable de l'établir, si elle doit être posée ; deuxièmement je poserai les inconvénients vrais ou apparents contre elle, et je leur répondrai de la manière que j'estime qu'un tenant de cette <opinion> devrait répondre à ces <inconvénients>.

<§ 6.2> Je dis donc que celui qui veut soutenir l'opinion susmentionnée peut supposer qu'un intellect appréhendant une réalité singulière choisit une <unique> connaissance en soi qui relève seulement de cette <réalité> singulière, et on l'appelle 'passion de l'âme', pouvant à partir de sa nature supposer pour cette réalité singulière. De sorte que tout comme par institution ce son vocal 'Socrate' suppose pour la réalité qu'il signifie – de sorte que celui qui entend ce son vocal 'Socrate court' ne conçoit pas à partir de ce <son vocal>

<§ 5.2> Sed hec opinio videtur michi magis irrationalis quam prima, tum quia talis species non est ponenda propter superfluitatem, sicut patebit alias¹⁷ ; tum quia, sicut dictum est¹⁸ contra priorem opinionem, in anima non est aliquid realiter distinctum ab anima nisi habitus vel actus secundum Philosophum¹⁹ ; tum quia tunc tales passiones remanerent in anima, ipsa anima nichil cogitante, et essent propositiones in anima quando nichil actualiter cogitaret.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 351, l. 1-p. 358, l. 206 ; *D*, f. 108rb, l. 28-f. 108+1 (sans numérotation)ra, l. 22 ; *I*, f. 85ra, l. 54-f. 85vb, l. 41)

<6. OPINIO PROBABILIOR INTER OPINIONES PONENTES CONCEPTUS ESSE QUALITATES : PASSIO ANIMAE EST IPSE ACTUS INTELLIGENDI>

<§ 6.1> Alia posset esse opinio²⁰ quod passio anime est ipse actus intelligendi. Et quia ista opinio videtur michi probabilior de omnibus opinionibus que ponunt istas passiones esse subiective et realiter in anima tamquam veras qualitates ipsius, ideo circa istam opinionem primo ponam modum ponendi probabiliorum, si debeat poni ; secundo ponam inconvenientia vera vel apparentia contra eam, et respondebo ad ea illo modo quo reputo tenentem eam ad ea debere respondere.

<§ 6.2> Dico igitur quod qui vult tenere predictam opinionem potest supponere quod intellectus apprehendens rem singularem elicit unam cognitionem in se que est tantum istius singularis, et vocatur 'passio anime', potens ex natura sua supponere pro illa re singulari. Ita quod sicut ex institutione hec vox 'Sortes' supponit pro illa re quam significat – ita quod audiens istam vocem 'Sortes currit' non concipit ex ea quod hec vox 'Sortes' quam

que ce son vocal ‘Socrate’ qu’il entend court, mais que la réalité signifiée par ce son vocal court –, ainsi celui qui verrait ou intelligerait que quelque chose est affirmé de l’intellection d’une réalité singulière ne concevrait pas que cette intellection est telle ou telle, mais concevrait que la réalité même dont est <l’intellection> est telle ou telle. De sorte que tout comme un son vocal par institution suppose pour la réalité, ainsi l’intellection elle-même par sa nature sans aucune institution suppose pour la réalité dont elle est <l’intellection>. Mais outre cette intellection de cette réalité singulière, l’intellect se forme d’autres intellections qui ne sont pas davantage de cette réalité que d’une autre, comme ce son vocal ‘homme’ ne signifie pas davantage Socrate que Platon ; c’est pourquoi <ce son vocal> ne suppose pas davantage pour Socrate que pour Platon. Ainsi <en> serait-il d’une telle intellection, que Socrate n’est pas davantage intelligé par elle que <ne l’est> Platon, et ainsi de tous les autres hommes. Ainsi aussi il y aurait une certaine intellection par laquelle ne serait pas davantage intelligée cet animal-ci que cet animal-là, et ainsi des autres.

Donc brièvement les intellections mêmes de l’âme sont appelées ‘passions de l’âme’ et supposent par leur nature pour les réalités extérieures elles-mêmes ou pour d’autres réalités dans l’âme comme les sons vocaux par institution.

<§ 6.3> Mais contre cette opinion on peut argumenter de multiples manières.

<1> Premièrement ainsi : je prends la connaissance commune ou confuse qui correspond au son vocal ‘homme’ ou au son vocal ‘animal’, et je demande : si quelque chose est intelligé par cette connaissance ou bien rien ? On ne peut pas dire que <c’est> rien, parce que tout comme il est impossible qu’il y ait une vision et que rien ne soit vu, ou qu’il y ait un amour et que rien ne soit aimé, ainsi il est impossible qu’il y ait une connaissance et que rien ne soit connu par cette connaissance. Si quelque chose est connu par cette connaissance, ou bien <c’est> quelque chose dans l’âme ou bien quelque chose d’extérieur à l’âme. Si <c’est> une certaine réalité extérieure à l’âme

audit currit, sed quod res significata per illam vocem currit –, ita qui videret vel intelligeret aliquid affirmari de illa intellectione singularis rei non conciperet illam intellectionem esse talem vel talem, sed conciperet ipsam rem cuius est, esse talem vel talem. Ita quod sicut vox ex institutione supponit pro illa re, ita ipsa intellectio ex natura sua sine omni institutione supponit pro re cuius est. Sed preter istam intellectionem istius rei singularis, format sibi intellectus alias intellectiones que non magis sunt istius rei quam alterius, sicut hec vox ‘homo’ non magis significat Sortem quam Platonem ; ideo non magis supponit pro Sorte quam pro Platone. Ita esset de tali intellectione, quod non magis ea intelligitur Sortes quam Plato, et sic de omnibus aliis hominibus. Ita etiam esset aliqua intellectio qua non magis intelligeretur hoc animal quam illud animal, et sic de aliis.

Breviter igitur ipse intellectiones anime vocantur ‘passiones anime’ et supponunt ex natura sua pro ipsis rebus extra vel pro aliis rebus in anima sicut voces ex institutione.

<§ 6.3> Sed contra istam opinionem potest argui multipliciter.

<1> Primo sic : accipio cognitionem communem sive confusam que correspondet isti voci ‘homo’ vel isti voci ‘animal’, et quero aut aliquid intelligitur ista cognitione aut nichil. Non potest dici quod nichil, quia sicut impossibile est esse visionem et nichil videri, vel esse dilectionem et nichil diligere, ita impossibile est esse cognitionem et nichil cognosci illa cognitione. Si aliquid cognoscitur ista cognitione, aut aliquid in anima aut aliquid extra animam. Si aliqua res extra animam – et non res universalis quia nulla talis est, sicut ostensum est in precedentibus libris²¹ et

– et non pas <alors> une réalité universelle parce que nulle n'est telle, comme il est montré dans les livres précédents et sera amplement montré dans ce livre –, donc une certaine réalité singulière est connue par une telle connaissance ; mais non pas davantage une qu'une autre ; donc ou n'importe quelle ou aucune ; mais non pas aucune, donc n'importe quelle est intelligée. Et ainsi quand j'intelligerais un homme ou <que> je formerais dans <mon> âme cette proposition 'un homme est un animal', moi j'intelligerais tout homme, et ainsi j'intelligerais et connaîtrais de multiples hommes que jamais je n'ai vus et auxquels jamais je n'ai pensé ; ce qui semble un inconvé- nient.

<§ 6.4> Or si par une telle connaissance quelque chose existant dans l'âme est connu, je demande : qu'est-ce que c'est ? Et <rien> ne peut être donné <comme réponse> sauf : l'intellection elle-même. Et ainsi l'intellection se connaîtrait elle-même ; ce qui semble un inconvé- nient.

<§ 6.5> C'est confirmé : ainsi en disant dans l'âme – sans aucun son vocal proféré ou conçu – 'tout homme peut courir', ou bien quelque homme est intelligé ou bien nul homme ou bien quelque chose d'autre qu'un homme. Si l'on dit que quelque homme est intelligé, et non pas davantage un qu'un autre, ni davantage un homme qui est qu'un homme qui peut être, parce qu'ainsi <'homme'> suppose pour ceux qui peuvent être hommes comme pour ceux qui sont hommes, et ceux qui peuvent être hommes sont infinis <en nombre>, donc par une telle intellection des choses infinies <en nombre> sont intelligées. Or si nul homme n'est intelligé, il est manifeste que nulle autre réalité extérieure à l'âme n'est intelligée. Donc ou rien n'est intelligé ou quelque chose d'autre dans l'âme est intelligé. Et quelque chose d'autre réellement dans l'âme ne peut être donné qui serait intelligé si ce n'est l'intellection elle-même ; donc l'intellection elle-même est intelligée par elle-même ; ce qui semble un incon- vénient.

<§ 6.6> <2> En outre, je prends l'acte de savoir une proposition, et je demande : qu'est-ce qui est intelligé par un tel acte ? Ou bien un simple ou bien un composé. Non pas un simple, parce que

amplius ostendetur in isto libro²² –, ergo aliqua res singularis cognoscitur tali cognitione ; sed non magis una quam alia ; igitur vel quelibet vel nulla ; sed non nulla, ergo quelibet intelligitur²³. Et ita quando intelligerem hominem vel formarem istam propositionem in anima 'homo est animal', ego intelligerem omnem hominem, et ita intelligerem et cognoscerem multos homines quos numquam vidi nec de quibus unquam cogitavi ; quod videtur incon- veniens.

<§ 6.4> Si autem tali cognitione cogno- scitur aliquid existens in anima, quero : quid ? Et non potest dari nisi : ipsa intel- lectio. Et ita intellectio se ipsa cogno- sceretur ; quod videtur inconveniens.

<§ 6.5> Confirmatur : sic dicendo in ani- ma – sine omni voce prolata vel concepta – 'omnis homo potest currere', aut intelligitur aliquis homo aut nullus homo aut aliquid aliud ab homine. Si dicatur quod aliquis homo intelligitur, et non magis unus quam alius, nec magis homo qui est quam homo qui potest esse, quia ita supponit pro illis qui possunt esse homines sicut pro illis qui sunt homines, et illi qui possunt esse homines sunt infiniti, ergo tali intellectione infinita intelliguntur. Si autem nullus homo intelligitur, manifes- tum est quod nulla alia res extra animam intelligitur. Igitur vel nichil intelligitur vel aliquid aliud in anima intelligitur. Et non potest dari aliquid aliud realiter in anima quod intelligatur nisi ipsa intellectio ; igitur ipsa intellectio se ipsa intelligitur ; quod videtur inconveniens.

<§ 6.6> <2> Preterea, accipio actum scien- di propositionem, et quero : quid intelli- gitur tali actu ? Aut simplex aut composi- tum. Non simplex, quia omnis propositio

toute proposition est composée d'un sujet et d'un prédicat et d'une copule au moins. Si un composé, je demande : à partir de quoi est composée cette proposition ? Ou bien précisément à partir des réalités, et alors la proposition serait du côté de la réalité et non pas seulement dans l'intellect. Ou bien elle est composée à partir de certaines choses dans l'intellect, et non pas à partir des actes d'intelligence, parce que alors outre l'acte d'intelligence une proposition il y aurait d'autres actes à partir desquels serait composée une proposition, et ainsi il y aurait de multiples actes en même temps. Donc quelque chose d'autre que l'acte d'intelligence est intelligé, qui cependant est dans l'intellect, et par conséquent ce <quelque chose d'autre> sera plus véritablement la passion de laquelle le Philosophe parle ici que l'acte d'intelligence.

<§ 6.7> Et si l'on dit que l'acte d'appréhender ou de savoir une <unique> proposition n'est pas un certain <unique> acte simple, mais est un acte composé de multiples actes, parce que tous les actes font une <unique> proposition ; contre cela : alors ces propositions 'tout homme est un animal' et 'tout animal est un homme' ne se distingueraient pas dans l'esprit. Car si cette proposition dans l'esprit n'est qu'un acte d'intelligence composé à partir de ces intellections particulières, puisqu'il ne peut y avoir ici un certain acte particulier dans une proposition sans qu'il soit dans l'autre, et qu'une différence d'ordre n'empêche pas <la confusion> comme elle <l'>empêche dans le son vocal, on ne voit pas comment <cette proposition> pourra se distinguer <de l'autre> dans l'esprit. Similairement, l'acte de savoir se distingue de tous ces actes pris de manière séparée et en même temps, parce que tous peuvent être en même temps quoiqu'il n'y ait pas d'acte de savoir.

<§ 6.8> À ces <arguments> peut répondre celui qui veut soutenir cette opinion.

<1*> Au premier <argument> on peut dire que par une telle intellection confuse sont intelligées les réalités singulières extérieures, comme avoir une intellection confuse de l'homme n'est autre qu'avoir une <unique> connaissance par laquelle n'est pas davantage intelligé un homme qu'un

componitur ex subiecto et predicato et copula ad minus. Si compositum, quero : ex quibus componitur ista propositio ? Aut ex rebus precise, et tunc propositio esset a parte rei et non tantum in intellectu. Aut componitur ex aliquibus in intellectu, et non ex actibus intelligendi, quia tunc preter actum intelligendi propositionem essent alii actus ex quibus componeretur propositio, et ita essent multi actus simul. Igitur aliquid aliud ab actu intelligendi intelligitur, quod tamen est in intellectu, et per consequens illud verius erit passio de qua Philosophus hic loquitur quam actus intelligendi.

<§ 6.7> Et si dicatur quod actus apprehendendi sive sciendi unam propositionem non est aliquis unus actus simplex, sed est actus compositus ex multis actibus, quia²⁴ omnes actus faciunt unam propositionem ; contra hoc : tunc iste propositiones 'omnis homo est animal' et 'omne animal est homo' non distinguerentur in mente. Nam si ista propositio in mente non sit nisi actus intelligendi compositus ex istis intellectionibus particularibus, cum non possit esse hic aliquis actus particularis in una propositione quin sit in alia, nec diversitas ordinis impedit sicut in voce impedit, non videtur quomodo possit distingui in mente. Similiter, actus sciendi distinguitur ab omnibus illis actibus divisim et simul sumptis, quia omnes possunt esse simul quamvis non sit actus sciendi.

<§ 6.8> Ad ista potest respondere qui vult tenere istam opinionem.

<1*> Ad primum²⁵ potest dici quod tali intellectione confusa intelliguntur res singulares extra, sicut habere intellectionem hominis confusam non est aliud quam habere unam cognitinem qua non magis intelligitur unus homo quam alius, et

autre, et cependant par une telle connaissance un homme est davantage connu ou intelligé qu'un âne. Et cela n'est autre que le fait qu'une telle connaissance par un certain mode d'assimilation s'assimile davantage à un homme qu'à un âne, et non pas davantage à cet homme-ci qu'à celui-là. Et selon cela il semble qu'il faut dire conséquemment que par une telle connaissance confuse des choses infinies <en nombre> peuvent être connues. Et cela ne semble pas davantage être inconcevable que le fait que par le même amour ou désir des choses infinies <en nombre> peuvent être aimées ou désirées. Mais ce <qui vient d'être avancé, en disant> « Et selon cela... », ne semble pas inconcevable, car quelqu'un peut aimer toutes les parties d'un certain continuum, lesquelles sont infinies <en nombre>, ou il peut souhaiter que toutes les parties d'un continuum durent dans l'être, et cependant il n'est pas souhaité que ce soit par un tel souhait si ce n'est qu'une certaine partie du continuum, et non pas davantage une qu'une autre. Il importe que toutes <les parties d'un continuum> soient souhaitées, lesquelles cependant sont infinies <en nombre>. Similairement, quelqu'un peut souhaiter l'être à tous les hommes qui peuvent être, lesquels cependant sont infinis <en nombre>, parce qu'ils peuvent être engendrés infinis <en nombre>. Ainsi donc il pourrait être dit que la même connaissance peut être de choses infinies <en nombre>, elle ne sera pas cependant une connaissance propre à chacune de ces choses, non plus que par cette connaissance l'une <de ces choses> ne peut se distinguer d'une autre, et cela à cause d'une certaine similitude spéciale de cette connaissance par rapport à ces choses individuelles-là et non pas à d'autres.

<§ 6.9> <2*> Au deuxième <argument> on peut dire <en réponse> de multiples manières. D'une manière, que la proposition dans l'esprit est un <unique> composé à partir de multiples actes d'intelliger, comme cette proposition dans l'esprit 'un homme est un animal' n'est autre que l'acte par lequel sont confusément intelligés tous les hommes et l'acte par lequel sont confusément intelligés tous les animaux ; et il y a un acte qui correspond à une copule. Ou l'on peut dire que cette proposition est un <unique> acte équivalent

tamen quod tali cognitione magis cognoscitur sive intelligitur homo quam asinus. Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio aliquo modo assimilationis magis assimilatur homini quam asino, et non magis isti homini quam illi. Et secundum illud videtur consequenter dicendum quod tali cognitione confusa possunt infinita cognosci. Nec magis videtur hoc esse inopinabile quam quod eadem dilectione vel desiderio possunt infinita diligere vel desiderari. Sed hoc secundum non videtur inopinabile, nam potest aliquis diligere omnes partes alicuius continui, que sunt infinite, vel potest appetere quod omnes partes continui durent in esse, et tamen non appetitur esse tali appetitu nisi aliqua pars continui, et non magis una quam alia. Oportet quod omnes appetantur, que tamen sunt infinite. Similiter, potest aliquis appetere esse omnibus hominibus qui possunt esse, qui tamen sunt infiniti, quia infiniti possunt generari. Sic igitur posset dici quod eadem cognitio potest esse infinitorum, non tamen erit cognitio propria alicui illorum, nec ista cognitio potest unum distingui ab alio, et hoc propter aliquam similitudinem specialem istius cognitionis ad individua illa et non alia.

<§ 6.9> <2*> Ad secundum²⁶ potest dici multipliciter. Uno modo, quod propositio in mente est unum compositum ex multis actibus intelligendi, sicut hec propositio in mente 'homo est animal' non est aliud quam actus quo confuse intelliguntur omnes homines et actus quo intelliguntur confuse omnia animalia ; et unus est actus qui correspondet copule. Vel potest dici quod ista propositio est unus actus equivalens talibus tribus actibus simul existen-

aux trois tels actes existant en même temps dans l'intellect, et alors selon cette manière de dire une proposition n'est pas quelque chose de composé réellement mais seulement par équivalence, c'est-à-dire qu'elle est équivalente à un tel composé.

<§ 6.10> Mais alors il est difficile de sauvegarder <une façon d'expliquer> comment ces propositions se distinguent dans l'esprit 'tout animal est blanc' 'tout blanc est un animal' et <les autres> de cette sorte, parce que dans l'esprit elles ne se distinguent pas à cause d'un ordre différent à la manière dont elles peuvent se distinguer dans le son vocal. Car la conjonction d'un signe avec un son vocal proféré ou avec un autre rend manifestement une proposition différente. Mais cela ne peut pas se sauvegarder dans l'esprit, parce que de tels actes d'intelliger dans l'esprit – puisqu'ils sont en même temps et dans le même sujet, parce que dans l'intellect – ne peuvent pas avoir un tel ordre différent, et un même acte d'intelliger ne peut pas être composé plus avec l'un qu'avec l'autre.

<§ 6.11> À cela on peut dire qu'une proposition peut être un acte d'intelliger équivalent à toute une <unique> proposition composée à partir de choses réellement distinctes, si elles avaient pareil ordre qu'elles ont dans le son vocal. Et alors il y aura des propositions distinctes selon que se distingueraient les propositions correspondantes, si leurs termes ou parties étaient ordonnés d'une manière ou d'une autre. Autrement on pourrait dire que dans une proposition dans l'esprit correspond un <unique> acte d'intelliger composé à partir d'un signe universel et d'un terme commun, et c'est pourquoi dans la proposition dans l'esprit correspondant à cette proposition proférée 'tout animal est blanc' un acte correspond, en tant qu'une partie de la proposition, à ce tout 'tout animal' et un autre acte à ce <terme> 'blanc', mais dans la proposition dans l'esprit correspondant à cette proposition 'tout blanc est un animal' un acte correspond à ce tout 'tout blanc' et un autre à ce terme 'animal'. Et ainsi de ces propositions dans l'esprit 'tout animal est blanc' et 'tout blanc est un animal' il n'y a pas les mêmes parties, parce que l'acte d'intelliger correspondant à ce tout 'tout blanc' se distingue de l'acte d'intelli-

tibus in intellectu, et tunc secundum istum modum dicendi propositio non est aliquod compositum realiter sed tantum per equivalentiam, hoc est est equivalentens tali composito.

<§ 6.10> Sed tunc est difficile salvare quomodo iste propositiones distinguuntur in mente 'omne animal est album' 'omne album est animal' et huiusmodi, quia in mente non distinguuntur propter ordinem diversum illo modo quo distingui possunt in voce. Nam coniunctio signi²⁷ cum una voce prolata vel cum alia reddit manifeste propositionem diversam. Sed hoc non potest salvari in mente, quia tales actus intelligendi in mente – cum simul sint et in eodem subiecto, quia in intellectu –, non possunt habere talem ordinem diversum, nec potest idem actus intelligendi componi plus cum uno quam cum alio.

<§ 6.11> Ad istud potest dici quod propositio potest esse actus intelligendi equivalentens toti uni propositioni compositae ex realiter distinctis, si talem ordinem haberent qualem habent in voce. Et tunc erunt propositiones distinctae secundum quod distinguerentur propositiones correspondentes, si termini earum seu partes aliter et aliter ordinarentur. Aliter posset dici quod in propositione in mente correspondet unus actus intelligendi compositus ex signo universali et termino communi, et ideo in propositione in mente correspondente isti propositioni prolata 'omne animal est album' correspondet unus actus, tamquam pars propositionis, isti toti 'omne animal' et alius actus isti 'album', sed in propositione in mente correspondente isti propositioni 'omne album est animal' correspondet unus actus isti toti 'omne album' et alius isti termino 'animal'. Et ita istarum propositionum in mente 'omne animal est album' et 'omne album est animal' non sunt eedem partes, quia actus intelligendi correspondens isti

ger correspondant précisément à ce terme ‘blanc’. Et ainsi faudrait-il proportionnellement dire des autres <cas>.

<§ 6.12> Et selon cette opinion on pourrait dire que toute proposition dans l’esprit, <proposition> qui n’est pas d’une certaine manière un son vocal ni une écriture, est composée d’intellections et d’aucune manière de réalités. Et ainsi, si quelqu’un affirmait que Socrate est Platon ou <le> niait, la proposition ne serait pas composée de Socrate et Platon, mais des intellections de Socrate et Platon, ou elle serait une intellection équivalente à ces intellections distinctes de Socrate et Platon et à l’intellection qui est appelée ‘copule’, et aussi à l’intellection qui est appelée ‘négation’ si la proposition est négative. Et alors à n’importe quel son vocal significatif, qu’il soit ou un catégorème ou un syncatégorème, correspond ou peut correspondre une intellection, qui a naturellement le même mode de signifier à l’égard de la même chose qu’a le mot proféré par institution. Tout comme les râles et les gémissements des faibles de santé et les multiples pareils sons vocaux signifient naturellement cela même que les sons vocaux significatifs peuvent signifier à souhait, ainsi les intellections de l’âme, que le Philosophe appelle ici les ‘passions de l’âme’, peuvent naturellement signifier cela même que les sons vocaux institués à souhait signifient ; et non seulement cela, mais même une quelconque intention unique peut naturellement signifier – et de la même manière – ce que signifie quelque chose composé à partir d’un son vocal catégorématique et syncatégorématique. En cela cependant il y a la différence qu’un son vocal signifie non seulement pour celui qui profère mais aussi pour ceux qui entendent ; mais les intellections de l’âme ne signifient que pour l’âme même qui intelli-ge, et cela parce que les autres ne peuvent pas appréhender les passions de l’âme.

<§ 6.13.1> À la forme donc de la raison <donnée au § 6.9> on peut répondre qu’il est notable de parler de l’acte de savoir une proposition et de l’acte de <l’>appréhender, parce que l’acte d’appréhender sera davantage la proposition même que de la proposition même, et ainsi appréhender

toti ‘omne album’ distinguitur ab actu intelligendi correspondente precise isti termino ‘album’. Et ita esset proportionaliter dicendum de aliis.

<§ 6.12> Et secundum istam opinionem posset dici quod omnis propositio in mente, que non est aliquo modo vox nec scriptura, componitur ex intellectionibus et nullo modo ex rebus. Et ita, si aliquis affirmaret Sortem esse Platonem vel negaret, illa propositio non componeretur ex Sorte et Platone, sed ex intellectionibus Sortis et Platonis, vel esset una intellectio equivalens istis distinctis intellectionibus Sortis et Platonis et intellectioni que ‘copula’ vocatur, et etiam intellectioni que vocatur ‘negatio’ si sit propositio negativa. Et tunc cuilibet voci significative, sive sit categorema sive syncategorema, correspondet una intellectio vel potest correspondere, que eundem modum significandi respectu eiusdem habeat naturaliter qualem habet dictio prolata ex institutione. Sicut singultus infirmorum et gemitus et multe tales voces naturaliter illud idem significant quod possunt significare voces significative ad placitum, ita intellectiones anime, quas Philosophus hic vocat ‘passiones anime’, possunt naturaliter significare illud idem quod voces institute ad placitum significant ; et non tantum hoc, immo potest aliqua intentio unica naturaliter significare – et eodem modo – quod significat aliquod compositum ex voce categorematica et syncategorematica. In hoc tamen est differentia quod vox significat non tantum proferenti sed etiam audientibus ; intellectiones autem anime non significant nisi ipsi anime intelligenti, et hoc quia alii passionibus anime non possunt apprehendere.

<§ 6.13.1> Ad formam igitur rationis potest responderi quod refert loqui de actu sciendi propositionem et de actu apprehendendi, quia actus apprehendendi magis erit ipsa propositio quam ipsius propositionis, et ita apprehendere proposi-

une proposition n'est autre que former une proposition. Et alors quand on demande ce qui est intelligé par une telle proposition dans l'esprit – ou bien un simple ou bien un composé –, on peut dire que <ce n'est> ni un simple ni un composé. Comme, par exemple, par cette proposition 'un homme est un animal', on n'appréhende, à proprement parler, ni un simple ni un composé, mais cette proposition dans l'esprit est un acte d'intelliger par lequel est appréhendé confusément tout homme et aussi tout animal, et qu'identique numériquement est un homme et un animal, parce que cela est dénoté par la <proposition>, et ainsi par une telle proposition sont intelligées plusieurs choses, non pas cependant un composé.

<§ 6.13.2> Et quand on dit que toute proposition est composée d'un sujet et d'un prédicat et d'une copule, on peut dire que cela est vrai des propositions proférées et écrites. Mais de la proposition conçue, qui est seulement dans l'esprit, on peut dire qu'une certaine est composée d'un tel sujet et prédicat et copule, et <qu'>une <autre> est équivalente à un tel composé. Et cela suffit pour une proposition. Et c'est pourquoi, selon cette manière de dire, il serait plus vrai de dire qu'une proposition n'est pas toujours intelligée quand elle est dans l'âme, mais est ce par quoi sont intelligées les réalités ou les intentions de l'âme – c'est-à-dire, les actes d'intelliger –, parce qu'alors une proposition est un acte d'intelliger. Mais si nous parlons de l'acte de savoir une certaine proposition, ainsi on peut dire que cet acte est un autre acte que la proposition. Et c'est pourquoi quand une certaine proposition dans l'esprit est sue, alors il y a deux actes de l'intellect en même temps, à savoir la proposition elle-même et un autre acte par lequel est sue cette proposition. Et on ne trouve jamais chez Aristote qu'il nierait que deux actes de l'intellect puissent en même temps être dans l'intellect, et surtout relativement aux actes ordonnés de la sorte que sont une proposition et l'acte de la savoir.

<§ 6.14> Ainsi donc, celui qui voudrait, pourrait soutenir cette opinion – que les passions de l'âme, desquelles parle le Philosophe, sont des intellectiones –, opinion qui en est une probable et <qui> concorde dans cette conclusion commune

tionem non est aliud quam formare propositionem. Et tunc quando queritur quid intelligitur tali propositione in mente – aut simplex aut compositum –, potest dici quod nec simplex nec compositum. Sicut, verbi gratia, per istam propositionem 'homo est animal', non apprehenditur proprie loquendo nec simplex nec compositum, sed ista propositio in mente est actus intelligendi quo apprehenditur omnis homo et etiam omne animal confuse, et quod idem numero est homo et animal, quia hoc denotatur per eam, et ita tali propositione intelliguntur plura, non tamen compositum.

<§ 6.13.2> Et quando dicitur quod omnis propositio componitur ex subiecto et predicato et copula, potest dici quod hoc est verum de propositionibus prolatis et scriptis. Sed de propositione concepta, que tantum est in mente, potest dici quod aliqua componitur ex tali subiecto et predicato et copula, et aliqua est equivalens tali composito. Et hoc sufficit ad propositionem. Et ideo, secundum istum modum dicendi, verius esset dicendum quod propositio non semper intelligitur quando est in anima, sed est quo intelliguntur res vel intentiones anime – hoc est actus intelligendi –, quia tunc propositio est actus intelligendi. Sed si loquamur de actu sciendi aliquam propositionem, sic potest dici quod ille actus est alius actus a propositione. Et ideo quando aliqua propositio in mente scitur, tunc sunt duo actus intellectus simul, scilicet ipsa propositio et actus alius quo scitur illa propositio. Nec unquam invenitur ab Aristotele quod negaret duos actus intellectus posse simul esse in intellectu, et maxime de actibus ordinatis cuiusmodi sunt propositio et actus sciendi eam.

<§ 6.14> Sic igitur, qui vellet, posset tenere istam opinionem – quod passiones anime, de quibus loquitur Philosophus, sunt intellectiones –, que est opinio probabilis et concordat in ista conclusione

avec les précédentes que les passions de l'âme sont de vraies qualités de l'esprit. Et celui qui veut soutenir cette opinion, j'estime qu'il dira plus convenablement s'il dit que toutes les propositions, les syllogismes et les intentions de l'âme quelles qu'elles soient, et universellement toutes les choses qui sont appelées 'étants de raison', sont vraiment des étants réels positifs et des vraies qualités de l'esprit informant réellement l'esprit, comme la blancheur informe réellement le mur et la chaleur le feu. Et alors la division de l'étant en un étant dans l'âme et un étant extérieur à l'âme n'est pas autre que si l'étant était divisé en qualités de l'esprit et en d'autres étants.

<7. OPINION PROBABLE : LES PASSIONS DE L'ÂME SONT DES *IDOLA* OU DES *FICTA*>

<§ 7.1> Outre ces opinions, une autre opinion pourrait être posée : qu'une intention de l'âme ou un concept ou une passion de l'âme n'est autre que <quelque chose> de prédicable ou d'assujettissable dans une proposition dans l'esprit, à quoi correspond <quelque chose> de prédicable ou d'assujettissable dans le son vocal ; et universellement que les passions de l'âme ou intentions de l'âme ou concepts sont des propositions dans l'esprit ou des syllogismes ou leurs parties. Mais on pourrait poser que de telles choses ne sont pas de vraies qualités de l'esprit, ni ne sont des étants réels existant subjectivement dans l'âme, mais sont seulement certaines choses connues par l'âme, de sorte que leur être n'est autre que les choses mêmes à connaître ; et elles peuvent être appelées *idola* selon la manière de parler de certains ou certains *ficta* selon la manière de parler d'autres. Et de cette manière, on peut dire que l'intellect appréhendait un singulier façonné <mentalement> un singulier tout à fait similaire et ce singulier ainsi façonné <mentalement> n'est pas en quelque endroit existant réellement, pas plus que le château que l'artisan façonne <mentalement> n'existe réellement avant qu'il le produise, et cependant il est tel dans l'être façonné <mentalement> qu'est l'autre à l'extérieur <de l'âme>.

communi cum precedentibus quod passionibus anime sunt vere qualitates mentis. Et qui vult tenere istam opinionem, reputo quod magis dicet convenienter si dicat quod omnes propositiones, sillogismi, quecumque intentiones anime, et universaliter omnia que vocantur 'entia rationis', sint vere entia realia positiva et vere qualitates mentis realiter informantem mentem, sicut albedo informat realiter parietem et calor ignem²⁸. Et tunc divisio entis in ens in anima et ens extra animam non est alia quam si divideretur ens in qualitates mentis et in alia entia.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 359, l. 1-p. 361, l. 60 ; *D*, f. 108+1ra, l. 22-f. 108+1rb, l. 15 ; *I*, f. 85vb, l. 41-f. 86ra, l. 25)

<7. OPINIO PROBABILIS : PASSIONES ANIMAE SUNT *IDOLA* SEU *FICTA*²⁹>

<§ 7.1> Preter istas opiniones, posset poni alia opinio : quod intentio anime seu conceptus sive passio anime non est aliud quam predicabile vel subicibile in propositione in mente, cui correspondet predicabile vel subicibile in voce ; et universaliter quod passionibus anime sive intentionibus anime sive conceptus sunt propositiones in mente vel sillogismi vel partes eorum. Sed posset poni quod talia non sunt vere qualitates mentis, nec sunt entia realia existentia subiective in anima, sed tantum sunt quedam cognita ab anima, ita quod esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci ; et possunt vocari *ydola* secundum modum loquendi aliquorum vel quedam *ficta* secundum modum loquendi aliorum. Et per hunc modum, potest dici quod intellectus apprehendens singulare fingit³⁰ consimile singulare et illud singulare sic fictum non est alicubi existens realiter, non plus quam castrum quod artifex fingit existit realiter antequam producat ipsum, et tamen est tale in esse ficto quale est aliud extra. Et propter istam causam³¹ potest supponere in propositione pro re ex qua fingitur, et potest vocari

Et à cause de cela, <cette image ou fiction> peut supposer dans une proposition pour la réalité à partir de laquelle elle est façonnée <mentalement>, et elle peut être appelée ‘passion’ pour cela qu’elle n’a pas l’être si ce n’est par une opération de l’âme. Elle peut aussi être appelée ‘intention de l’âme’ pour cela qu’elle n’est pas un quelque chose réel dans l’âme à la manière dont un habitus est un quelque chose réel dans l’âme, mais elle a seulement un être intentionnel, à savoir un être connu, dans l’âme. Et pour la même <cause>, elle peut être appelée ‘concept de l’esprit’, et elle <dé>termine l’acte d’intelliger quand n’est pas intelligée une certaine réalité singulière extérieure et <que> cependant est intelligé quelque chose de commun aux réalités extérieures. Et cela ainsi formé ou façonné <mentalement> peut être dit un ‘universel’, parce qu’il regarde de façon égale toutes les choses desquelles il est abstrait par une telle formation ou fiction. Et à partir de ces <entités façonnées psychiquement> sont formées des propositions, lesquelles propositions sont intelligées et sont sues ; cependant dans de multiples propositions <ces entités façonnées psychiquement> ne supposent pas sauf pour les réalités extérieures.

<§ 7.2> <1 ; cf. § 10.2> Et contre cette opinion, je n’estime pas <qu’il y a> quelque chose d’importance si ce n’est qu’il est difficile d’imaginer que quelque chose puisse être intelligé dans une réelle intellection par l’intellect, et cependant que ni <ce quelque chose> lui-même ni une sienne partie ni quelque chose de lui-même ne puisse être dans la nature des réalités, et qu’il ne puisse être ni une substance ni un accident, tel que serait posé un pareil *fictum*.

<§ 7.3> <2 ; cf. § 10.3> Similairement, un pareil *fictum* différerait plus d’une quelconque réalité qu’une quelconque réalité d’une autre, parce qu’un étant réel et un étant de raison différent plus que deux étants réels quels qu’ils soient : donc un tel étant façonné <mentalement> s’assimile moins à une réalité, donc il peut beaucoup moins supposer pour une réalité qu’une intellection qui s’y assimile plus ; et par conséquent une telle fiction sera moins commune à une réalité extérieure qu’une intellection et aura moins la ‘rai-

‘passio’ pro eo quod non habet esse nisi per operationem anime. Potest etiam vocari ‘intentio anime’ pro eo quod non est aliquid reale in anima ad modum quo habitus est aliquid reale in anima, sed habet tantum esse intentionale, scilicet esse cognitum, in anima. Et propter idem, potest vocari ‘conceptus mentis’, et terminat actum intelligendi quando non intelligitur aliqua res singularis extra et tamen intelligitur aliquid commune rebus extra. Et illud sic formatum sive fictum potest dici ‘universale’, quia equaliter respicit omnia a quibus abstrahitur per talem formationem sive fictionem³². Et ex hiis formantur propositiones, que propositiones intelliguntur et sciuntur ; in multis tamen propositionibus non supponunt nisi pro rebus extra.

<§ 7.2> <1 ; cf. § 10.2> Et contra istam opinionem, non reputo aliquid ponderis nisi quod difficile est imaginari aliquid posse intelligi intellectione reali ab intellectu, et tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sui nec aliquid ipsius potest esse in rerum natura, nec potest esse substantia nec accidens, quale poneretur tale fictum.

<§ 7.3> <2 ; cf. § 10.3> Similiter, tale fictum plus differret a re quacumque quam quecumque res ab alia, quia ens reale et ens rationis plus differunt quam quecumque duo entia realia ; igitur tale ens fictum minus assimilatur rei, igitur multo minus potest supponere pro re quam intellectio que plus sibi assimilatur ; et per consequens <talis fictio> ³³ minus erit communis³⁴ rei extra quam intellectio et minus habebit rationem universalis quam

son' d'universel qu'une intellection. Mais ce n'est pour <rien> d'autre qu'un tel *idolum* ou *fictum* est posé si ce n'est afin qu'il suppose pour une réalité et afin qu'à partir de cette <fiction> soit composée une proposition et afin qu'une telle fiction soit commune aux réalités, parce que ces choses sont niées des réalités. Puis donc que ces choses peuvent plus véritablement s'accorder avec une intellection qu'avec un tel *idolum*, il semble que c'est de façon superflue que l'on pose un tel *idolum* ou *fictum*.

<§ 7.4> <3 ; cf. § 10.4> Similairement, quoique les choses susmentionnées ne puissent pour d'autres raisons s'accorder avec l'intellection – parce qu'il est difficile de sauvegarder ce que j'intellige par une telle intellection –, cependant elles peuvent toutes s'accorder plus véritablement avec une certaine qualité existant dans l'âme, celle qui <dé>termine l'acte d'intelliger ; parce que si l'on pose une certaine qualité existant réellement dans l'esprit, puisqu'elle est un étant réel et positif comme l'est la substance extérieure, elle s'assimile plus véritablement à la réalité extérieure qu'un tel *idolum* ou *fictum*. Donc on peut plus proprement dire que la réalité extérieure est intelligée dans une telle qualité, que <dire> que la réalité extérieure est intelligée dans un tel *ydolum*. Ou on peut plus véritablement dire d'une certaine manière que la réalité extérieure est intelligée parce qu'une telle qualité est intelligée que l'on peut dire que la réalité extérieure est intelligée parce qu'un tel *idolum* ou *fictum* est intelligé. Similairement, pour le même <motif> <une telle qualité> peut plus véritablement être commune aux réalités extérieures et plus véritablement supposer pour une réalité. Donc pour ces raisons, on doit davantage poser que de telles passions de l'âme, desquelles parle ici le Philosophe, sont des qualités de l'esprit que <poser> qu'elles sont de tels *idola* ou *ficta*.

<8. TRIPLE OPINION RELATIVE À LA QUIDDITÉ DES PASSIONS, DES PROPOSITIONS, DES SYLLOGISMES ET DES UNIVERSAUX>

intellectio. Sed non propter aliud ponitur tale ydolum sive fictum nisi ut supponat pro re et ut ex ea³⁵ componatur propositio et ut <talis fictio>³⁶ sit communis³⁷ ad res, quia ista negantur a rebus. Igitur cum ista verius possint intellectioni competere quam tali ydolo, videtur quod superflue ponitur tale ydolum sive fictum.

<§ 7.4> <3 ; cf. § 10.4> Similiter, quamvis predicta propter alias rationes non possunt competere intellectioni – quia difficile est salvare quid intelligam tali intellectione³⁸ –, tamen omnia illa possunt verius competere alicui qualitati existenti in anima, que terminat actum intelligendi ; quia si ponatur aliqua qualitas realiter existens in mente, cum illa sit reale ens et positivum sicut est substantia extra, verius assimilatur rei extra quam tale ydolum sive fictum. Igitur magis proprie potest dici quod res extra intelligitur in tale qualitate, quam quod res extra intelligitur in tali ydolo. Sive potest verius dici aliquo modo quod res extra intelligitur quia talis qualitas intelligitur quam possit dici quod res extra intelligitur quia tale ydolum sive fictum intelligitur. Similiter, propter idem potest verius esse communis³⁹ ad res extra et verius supponere pro re. Igitur propter istas rationes, magis debet poni quod tales passiones anime, de quibus loquitur hic Philosophus, sunt qualitates mentis quam quod sunt talia ydola sive ficta.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 362, l. 1-p. 363, l. 19 ; *D*, f. 108+1rb, l. 15-25 ; *I*, f. 86ra, l. 25-36)

<8. TRIPLEX OPINIO DE QUIDDITATE PASSIONUM, PROPOSITIONUM, SYLLOGISMORUM ET UNIVERSALIUM>

<§ 8.1> Je dis donc que le Philosophe appelle ‘passions de l’âme’ les choses à partir desquelles une proposition dans l’esprit ou un syllogisme est composé, ou peut être composé. Mais qu’est-ce que cela ? Il peut y avoir triple opinion en général.

<OPINION ABSURDE : LES PASSIONS DE L’ÂME SONT LES RÉALITÉS EXTÉRIEURES CONÇUES>

<§ 8.2> L’une est que la réalité extérieure conçue ou intelligée est la passion de l’âme, de la manière par laquelle certains posent qu’outre les réalités singulières il y a les réalités universelles, et que les réalités singulières conçues sont les sujets dans les propositions singulières et les réalités universelles conçues sont les parties des propositions universelles.

<§ 8.3> Mais cette opinion – quant à cela qu’elle pose qu’il y a certaines réalités extérieures outre les singulières <et> existant en ces <dernières> –, je <l’>estime tout à fait absurde et détruisant toute la philosophie d’Aristote et toute science et toute vérité et raison, et qu’elle est la pire erreur en philosophie et <qu’elle est> réprouvée par Aristote <dans le livre> VII de la *Métaphysique*, et que ses tenants sont impropres à la science.

<9. OPINION PROBABLE : LES PASSIONS DE L’ÂME SONT DES QUALITÉS EXISTANT SUBJECTIVEMENT DANS L’ESPRIT>

<§ 9.1> Il peut y avoir une autre opinion, que j’estime probable, que les passions de l’âme sont certaines qualités de l’esprit existant subjectivement dans l’esprit, ainsi vraiment et ainsi réellement comme la blancheur existe dans le mur ou le froid dans l’eau. Et pour cette opinion semble être le Commentateur <dans le livre> VII de la *Métaphysique*. Et ainsi selon le Commentateur les universaux sont des qualités de l’esprit, et n’appartiennent pas à la substance des réalités extérieures ni <ne sont> des parties d’elles. Et c’est pourquoi selon cette opinion tout universel qui n’est pas un universel par institution volontaire –

<§ 8.1> Dico igitur quod Philosophus ‘passiones anime’ vocat illa ex quibus componitur propositio in mente⁴⁰ vel sillogismus, vel componi potest. Sed quid sit illud ? Potest esse triplex opinio in genere.

<OPINIO ABSURDA : PASSIONES ANIMAE SUNT RES EXTRA CONCEPTAE>

<§ 8.2> Una est quod res extra concepta sive intellecta est passio anime, illo modo quo ponunt aliqui⁴¹ quod preter res singulares sunt res universales, et quod res singulares concepte sunt subiecta in propositionibus singularibus et res universales concepte sunt partes propositionum universalium.

<§ 8.3> Sed istam opinionem – quantum ad hoc quod ponit esse aliquas res extra preter singulares existentes in eis –, reputo omnino absurdam et destruentem totam philosophiam Aristotelis et omnem scientiam et omnem veritatem et rationem, et quod est pessimus error in philosophia et reprobatus ab Aristotele in VII *Methaphisice*⁴², et quod tenentes eam sunt inhabiles ad scientiam.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 363, l. 1-p. 369, l. 169 ; *D*, f. 108+1rb, l. 25-f. 108+1vb, l. 36 ; *I*, f. 86ra, l. 36-f. 86va, l. 38)

<9. OPINIO PROBABILIS : PASSIONES ANIMAE SUNT QUALITATES SUBIECTIVE EXISTENTES IN MENTE>

<§ 9.1> Alia potest esse opinio⁴³, quam reputo probabilem, quod passiones anime sunt quedam qualitates mentis existentes subiective in mente, ita vere et ita realiter sicut albedo existit in pariete vel frigus in aqua. Et pro ista opinione videtur esse Commentator VII *Methaphisice*⁴⁴. Et ita secundum Commentatorem universalialia sunt qualitates mentis, et non sunt de substantia rerum extra nec partes earum. Et ideo secundum istam opinionem quodlibet universale quod non est universale per voluntariam institutionem – sicut est

comme c'est <le cas> du son vocal ou de l'écrit – est vraiment une réalité numériquement une en soi et vraiment singulière en soi ; elle est cependant universelle et commune par prédication et représentation d'une certaine manière. Et cela Avicenne semble <le> dire. Et si je soutenais cette opinion je dirais que rien n'est imaginable sauf s'il est un étant réel ou peut <l'>être ou <est> quelque chose agrégeant de telles choses qui sont ou peuvent être des étants réels.

<§ 9.2> <1> Mais contre cela on peut argumenter de multiples façons : premièrement, parce que les *figmenta* <ou fictions> – comme une chimère, un bouc-cerf et les choses de cette sorte – sont imaginables par l'intellect et cependant ils ne sont pas dans la nature des réalités ni selon elles-mêmes ni selon leurs parties ; parce que si oui, ainsi ils seraient vraiment dans la nature des réalités comme un homme ou un animal, ou du moins comme un peuple et une armée.

<§ 9.3> <2> Similairement, n'importe qui expérimente en lui-même qu'il façonne <mentalement> des châteaux et des montagnes d'or et des choses de cette sorte, qui n'ont pas l'être réel, ni ne peuvent l'avoir.

<§ 9.4> <3> Similairement, un artisan voit en pensée une maison avant qu'il la produise, et alors elle n'a pas l'être réel.

<§ 9.5> <4> En outre, premièrement l'étant est divisé en étant dans l'âme et en étant extérieur à l'âme ; deuxièmement l'étant extérieur à l'âme est divisé en dix prédicaments. Alors je demande : comment est pris l'étant dans l'âme dans la première division ? Ou bien pour une certaine qualité réelle de l'esprit lui-même, et alors il est contenu sous le genre de la qualité ; donc il ne serait pas divisé en contraste avec l'étant extérieur à l'âme, mais serait quelque chose de contenu sous l'étant extérieur à l'âme, parce qu'il serait contenu sous la qualité et la qualité sous l'étant extérieur à l'âme, comme il est patent par la deuxième division. Ou bien l'étant dans l'âme est pris là pour quelque chose qui n'est pas réellement dans l'âme, mais seulement comme le connu dans le connaissant. Et alors je demande : ou bien est-il ainsi dans l'âme qu'il n'est pas extérieur <à

de voce vel scripto – est vere res una numero in se et vere singularis in se ; est tamen universalis et communis per predicationem et representationem aliquo modo. Et hoc videtur dicere Avicenna⁴⁵. Et si tenerem istam opinionem dicerem quod nichil est imaginabile nisi sit ens reale vel possit esse vel aliquid aggregans talia que sunt vel esse possunt entia realia.

<§ 9.2> <1> Sed contra illud potest argui multipliciter : primo, quia figmenta – sicut chimera, hircocervus et huiusmodi – sunt imaginabilia ab intellectu et tamen non sunt in rerum natura nec secundum se nec secundum suas partes ; quia si sic, ita vere essent in rerum natura sicut homo vel animal, vel saltem sicut populus et exercitus.

<§ 9.3> <2> Similiter, quilibet experitur in se quod fingit castra et montes aureos et huiusmodi, que nullum habent esse reale, nec habere possunt.

<§ 9.4> <3> Similiter, artifex excogitat domum antequam producat eam, et tunc non habet esse reale.

<§ 9.5> <4> Preterea, primo ens dividitur in ens in anima et in ens extra animam ; secundo dividitur ens extra animam in decem predicamenta⁴⁶. Tunc quero : quomodo accipitur ens in anima in prima divisione ? Aut pro aliqua qualitate reali ipsius mentis, et tunc continetur sub genere qualitatis ; igitur non divideretur contra ens extra animam, sed esset aliquid contentum sub ente extra animam, quia contineretur sub qualitate et qualitas sub ente extra animam, sicut patet per secundam divisionem. Aut accipitur ibi ens in anima pro aliquo quod non est realiter in anima, sed tantum sicut cognitum in cognoscente. Et tunc quero : aut sic est in anima quod non est extra realiter et positive ? Et habetur propositum. Aut sic est in anima sicut

l'âme> réellement et positivement ? Et l'on a le proposé. Ou bien est-il ainsi dans l'âme comme dans le connaissant, qui cependant est extérieur réellement, positivement et subjectivement ? Et alors <l'étant dans l'âme> ne se distingue pas contre l'étant extérieur à l'âme, mais est un étant extérieur à l'âme.

<§ 9.6> Cela est confirmé par le Commentateur, au <livre> VI de la *Métaphysique*, dans l'ultime commentaire, où il dit ainsi : « De cet étant, celui qui est dans la connaissance, il y a ou bien composition ou bien division sans ce qui est un étant extérieur à l'âme, qui est différent de cet <étant dans l'âme>, et qui est dans la réalité : c'est cela que signifie ou bien le 'qu'est-ce' ou bien le 'comment' ou bien le 'combien' ou bien quelque chose de continu avec <quelque chose> d'autre, et ce sont les autres prédicaments ». À partir de cette autorité, il est patent que le Commentateur divise l'étant dans l'âme, qu'il appelle vrai et faux, <en le séparant> de tous les dix prédicaments, et par conséquent <l'étant dans l'âme> n'est pas contenu sous un quelconque des dix prédicaments, et par conséquent il n'est pas contenu sous la qualité. Et ainsi les étants dans l'âme ne sont pas des qualités et ne sont pas des substances ni des quantités, et ainsi des autres <prédicaments>. Il est donc manifeste que de tels <étants dans l'âme> ne sont pas des étants réels.

<§ 9.7> <1*> Et celui qui veut soutenir l'opinion susmentionnée – à savoir que quoi que ce soit qui est imaginable ou concevable est vraiment une réalité réelle ou agrégeant de telles réalités qui sont ou furent ou peuvent être – peut répondre au premier de ces <arguments en sens contraire> quand on dit qu'une chimère et les choses de cette sorte sont des '*figmenta*' et ne sont pas réelles, <en réponse donc> il peut dire que cette <proposition> 'une chimère est dans la nature des réalités' doit se distinguer, en ce que 'chimère' peut supposer personnellement ou matériellement ou simplement. Si <'chimère'> suppose personnellement, ainsi la <proposition> est fautive ; si <'chimère' suppose> matériellement ou simplement, ainsi la <proposition> est vraie, parce que tant le son vocal que l'intention de l'âme sont quelque chose dans la nature des réalités.

in cognoscente, quod tamen est extra realiter, positive et subiective ? Et tunc non distinguitur contra ens extra animam, sed est ens extra animam.

<§ 9.6> Hoc confirmatur per Commentatorem, VI *Methaphisice*, commento ultimo⁴⁷, ubi dicit sic : « Illud quod est in cognitione ex hoc ente, est aut compositio aut divisio absque eo quod sit extra animam ens, quod est differens ab isto, <et> quod est in re : est illud quod significat aut 'quid' aut 'quale' aut 'quantum' aut aliquid continuum cum alio, et hec sunt cetera predicamenta ». Ex ista auctoritate, patet quod Commentator dividit ens in anima, quod appellat verum et falsum, ab omnibus decem predicamentis, et per consequens non continetur sub aliquo decem predicamentorum, et per consequens non continetur sub qualitate. Et ita entia in anima non sunt qualitates nec sunt substantie nec quantitates, et sic de aliis. Manifestum est igitur quod non sunt talia entia realia.

<§ 9.7> <1*> Et qui vult tenere predictam opinionem – scilicet quod quidquid est imaginable vel conceptibile est vere res realis vel aggregans tales res que sunt vel fuerunt vel esse possunt – potest respondere ad primum illorum⁴⁸ quando dicitur quod chimera et huiusmodi sunt 'figmenta' et non sunt realia, potest dicere quod hec est distinguenda 'chimera est in rerum natura', eo quod 'chimera' potest supponere personaliter vel materialiter vel simpliciter. Si supponat personaliter, sic est falsa ; si materialiter vel simpliciter, sic est vera, quia tam vox quam intentio anime est aliquid in rerum natura.

<§ 9.8> Et si l'on demande si cette <proposition> 'une chimère est intelligée' est vraie, on peut dire que si 'chimère' est prise personnellement, cette <proposition> est fausse, comme celle-ci 'un non-étant est intelligé' est fausse, si le sujet est pris personnellement. Mais si le sujet est pris matériellement ou simplement, la <proposition> est vraie. Et de même faut-il dire de toutes pareilles <propositions> : 'un bouc-cerf est intelligé', 'un non-étant est intelligé', 'un non-étant est un étant', 'un vide est intelligé', 'un vide est concevable', 'un vide est un étant de raison', 'il arrive que soit imaginée une ligne infinie', et <encore de même> de multiples pareilles <autres propositions>.

<§ 9.9> Et si l'on dit que dans toutes pareilles <propositions> les termes sont intelligés, il faut dire que c'est vrai. Et c'est pourquoi de telles propositions 'une chimère est intelligée', 'un vide est intelligé', et les tout à fait similaires, sont à être concédées si les sujets supposent simplement ou matériellement, parce que de ces <termes> supposant ainsi il est vérifié qu'ils sont les termes des propositions, et non pas autrement.

<§ 9.10> Et si l'on dit que si de telles propositions sont vraies quand les sujets supposent simplement, donc les sujets supposent au moins pour quelque chose d'intelligible et non pour eux-mêmes, donc c'est quelque chose d'autre qui est intelligé pour lequel un tel sujet suppose ; il faut dire, comme je l'ai dit ailleurs, que dans de multiples propositions, quoique les termes supposent personnellement, ils ne supposent cependant pas pour quelque chose, parce qu'un terme peut supposer personnellement, quoiqu'il ne suppose pas pour quelque chose ; mais il suffit qu'on <les> dénote supposer pour quelque chose. Comme si nul homme n'est blanc, dans cette proposition 'un homme blanc est un homme', le sujet ne suppose pas pour quelque chose, mais il est impliqué supposer pour quelque chose, et ni pour lui-même ni pour un son vocal ; et c'est pourquoi il suppose personnellement. Il en est ainsi dans ces <propositions> 'une chimère est intelligée', 'un vide est', 'un non-étant est un étant', et ainsi des <propositions> tout à fait similaires.

<§ 9.8> Et si queratur numquid hec est vera 'chimera intelligitur', potest dici quod si 'chimera' accipiatur personaliter, hec est falsa, sicut hec est falsa 'non-ens intelligitur', accepto subiecto personaliter. Sed si subiectum accipiatur materialiter vel simpliciter, vera est. Et eodem modo dicendum est de omnibus talibus : 'hirco-cervus intelligitur', 'non-ens intelligitur', 'non-ens est ens', 'vacuum intelligitur', 'vacuum est opinabile', 'vacuum est ens rationis', 'contingit imaginari lineam infinitam', et de multis talibus.

<§ 9.9> Et si dicatur quod in omnibus talibus termini intelliguntur, dicendum est quod verum est. Et ideo tales propositiones 'chimera intelligitur', 'vacuum intelligitur', et consimiles, concedende sunt si subiecta supponant simpliciter vel materialiter, quia de illis sic supponentibus verificatur quod sunt termini propositionum, et non aliter.

<§ 9.10> Et si dicatur quod si tales propositiones sunt vere quando subiecta supponunt simpliciter, igitur subiecta supponunt pro aliquo saltem intelligibili et non pro se, igitur aliquid aliud est quod intelligitur pro quo tale subiectum supponit ; dicendum est, sicut alias⁴⁹ dixi, quod in multis propositionibus, quamvis termini supponant personaliter, non tamen supponunt pro aliquo, quia supponere personaliter potest terminus, quamvis non supponat pro aliquo ; sed sufficit quod denotetur supponere pro aliquo. Sicut si nullus homo sit albus, in ista propositione 'homo albus est homo', subiectum non supponit pro aliquo sed implicatur supponere pro aliquo, et nec pro se nec pro voce ; et ideo supponit personaliter. Ita est in istis 'chimera intelligitur', 'vacuum est', 'non-ens est ens', et sic de consimilibus.

<§ 9.11> <2*> Au deuxième <de ces arguments en sens contraire> on peut dire que quand quelqu'un façonne <mentalement> des châteaux ou des choses de cette sorte, ce n'est pas autrement qu'il façonne <mentalement> sauf parce qu'il fait naître telles ou telles intellections ; comme quelqu'un <en> parlant façonne de multiples choses, à savoir parce qu'il profère de multiples mensonges, et cependant il n'y a entièrement rien là sauf un son vocal ou des sons vocaux — et cependant il est dit 'façonner', parce qu'il dit quelque chose par quoi l'être est impliqué autrement qu'il n'est. Et c'est pourquoi tout comme celui qui façonne vocalement profère de vrais sons vocaux, auxquels cependant ne correspond pas un tel quelque chose dans la réalité et <qu'>il n'y a pas quelque chose de vraiment façonné sauf les sons vocaux, ainsi celui qui façonne mentalement cause de vraies intellections, ou d'autres qualités — selon une autre opinion —, auxquelles cependant rien ne correspond — et cependant <celui qui façonne mentalement> implique que quelque chose correspond ; c'est pourquoi il est dit un '*fictum*'.

<§ 9.12> Et l'on dit qu'alors tout *figmentum* serait une vraie réalité, et par conséquent il n'y aurait pas de *figmentum*, parce que nulle réalité n'est un *figmentum*, pas plus une qu'une autre : à cela on peut dire qu'il peut être concédé relativement à la vertu du langage que tout *figmentum* est une vraie réalité comme tout mensonge est une vraie réalité, parce que s'il y a un mensonge vocal, il y a un vrai son vocal (ou de <vrais> sons vocaux) ; similairement, s'il y a un mensonge mental, il y a une vraie intellection (ou de <vraies> intellections), ou d'autres <vraies> qualités selon une autre opinion. Et il ne s'ensuit pas 'donc il n'y a pas de *figmentum*', parce qu'une réalité est dite davantage '*figmentum*' qu'une autre, non pas qu'elle ne soit pas vraiment une réalité positive, mais quand à une telle chose ne correspond pas quelque chose dans la réalité tel qu'il est dénoté lui correspondre. Et de cette manière, ce son vocal 'montagne d'or' peut être dit un '*figmentum*', parce que ne lui correspond pas une certaine montagne d'or dans la réalité ; ainsi il en est de tous les *figmenta* dans l'esprit.

<§ 9.11> <2*> Ad secundum⁵⁰ potest dici quod quando aliquis fingit castra vel huiusmodi, non aliter fingit nisi quia elicit tales vel tales intellectiones ; sicut aliquis loquens fingit multa, quia scilicet profert multa mendacia, et tamen nichil est ibi penitus nisi vox vel voces — et tamen dicitur 'fingere', quia loquitur aliquid per quod implicatur aliter esse quam est. Et ideo sicut fingens vocaliter veras voces profert, quibus tamen non correspondet aliquid tale in re nec est aliquid vere fictum nisi voces, ita fingens mentaliter causat veras intellectiones, vel alias qualitates — secundum aliam opinionem —, quibus tamen nichil correspondet — et tamen implicat aliquid correspondere ; ideo dicitur 'fictum'.

<§ 9.12> Et si dicatur quod tunc omne *figmentum* esset vera res, et per consequens non esset *figmentum*, quia nulla res est *figmentum*, non plus una quam alia : ad istud potest dici quod potest concedi de virtute sermonis quod omne *figmentum* est vera res sicut omne mendacium est vera res, quia si sit mendacium vocale, est vera vox (vel voces) ; similiter, si sit mendacium mentale, est vera intellectio (vel intellectiones), vel alie qualitates secundum aliam opinionem. Nec sequitur 'igitur non est *figmentum*', quia una res dicitur magis '*figmentum*' quam alia non quin sit vere res positiva, sed quando tali non correspondet aliquid in re quale denotatur sibi correspondere⁵¹. Et isto modo, ista vox 'mons aureus' potest dici '*figmentum*', quia sibi non correspondet aliquis mons aureus in re ; ita est de omnibus *figmentis* in mente.

<§ 9.13> Et si l'on dit qu'une chimère est un *figmentum*, mais une chimère n'est pas une réalité positive, donc etc., on peut dire que cette <proposition> 'une chimère est un *figmentum*' doit se distinguer, en cela que 'chimère' peut supposer personnellement, et alors <la proposition> est fausse comme celle-ci 'une chimère est une chimère' est fausse ; ou <'chimère'> peut supposer simplement ou matériellement, et alors <la proposition> est vraie. Mais prise uniformément, la mineure est fausse.

<§ 9.14> <3*> Au troisième <de ces arguments en sens contraire> il faut dire que tout comme <pour> l'artisan de voir en pensée la maison avant qu'il la produise n'est pas <pour> l'artisan d'avoir la maison dans l'être objectif seulement, mais c'est d'avoir l'art ou la science de la maison, <ce> qui est une vraie qualité de l'esprit, laquelle qualité de l'esprit, à savoir l'art ou la science, est appelée 'maison', comme selon le Commentateur, <au livre> VII de la *Métaphysique*, l'art et la science de la santé sont appelés 'santé'. D'où il dit ainsi au même endroit, au commentaire 23 : « 'Santé' se dit de deux manières : en effet il se dit de la forme qui est dans l'âme et de l'habitus qui est dans le corps, et les deux sont identiques », c'est-à-dire ils ont le même nom, « mais la santé se découvre de la deuxième manière par celle qui est selon la première manière ». Et après : « 'Santé' se dit de deux manières : en effet il se dit de l'intellection de santé qui est dans l'âme et de la santé existant dans le corps ». Et après : « La santé dans la vérité de la réalité est la définition de la santé qui est dans l'âme, et la savoir n'est pas la santé qui est extérieure à l'âme ». À partir de cela il est patent que sont appelées 'santé' la définition elle-même et la science <elle-même> ; et ainsi la maison dans l'esprit de l'artisan peut être appelée 'maison'. Et si l'on demande ce qui <dé>termine l'intention en tant qu'objet, on peut dire que <c'est> la réalité extérieure, mais non pas une maison plus qu'une autre, comme il a été dit auparavant.

<§ 9.15> <4*> À l'ultime <de ces arguments en sens contraire> il peut être dit que quand l'étant est divisé en étant dans l'âme et en étant extérieur

<§ 9.13> Et si dicatur quod chimera est *figmentum*, sed chimera non est res positiva, igitur etc., potest dici quod hec est distinguenda 'chimera est *figmentum*', eo quod 'chimera' potest supponere personaliter, et tunc est falsa sicut hec est falsa 'chimera est chimera' ; vel potest supponere simpliciter vel materialiter, et tunc est vera. Sed uniformiter accipiendo, minor est falsa.

<§ 9.14> <3*> Ad tertium ⁵² dicendum quod sicut artificem excogitare domum antequam producat eam non est artificem habere domum in esse obiectivo tantum, sed hoc est habere artem vel scientiam domus, que est vera qualitas mentis, que qualitas mentis, scilicet ars vel scientia, 'domus' vocatur⁵³, sicut secundum Commentatorem, VII *Methaphisice*, ars et scientia sanitatis vocatur 'sanitas'. Unde dicit sic ibidem, commento 23 : « Sanitas dicitur duobus modis : dicitur enim de forma que est in anima et de habitu qui est in corpore, et ambo sunt idem », hoc est habent idem nomen, « sed sanitas invenitur secundo modo ab ea que est secundum primum modum⁵⁴ ». Et post : « Sanitas dicitur duobus modis : dicitur enim de intellectu sanitatis qui est in anima et de sanitate in corpore existente⁵⁵ ». Et post : « Sanitas in rei veritate est diffinitio sanitatis que est in anima, et scire ipsam non est sanitas que est extra animam⁵⁶ ». Ex isto patet quod 'sanitas' vocatur ipsa diffinitio et scientia ; et ita <domus in mente artificis> potest 'domus' vocari. Et si queratur quid terminat illam intentionem tamquam obiectum, potest dici quod res extra, sed non plus una domus quam alia, sicut dictum est prius⁵⁷.

<§ 9.15> <4*> Ad ultimum⁵⁸ potest dici quod quando ens dividitur in ens in anima et in ens extra animam, quod accipitur ibi

à l'âme, que l'étant dans l'âme est pris là pour un étant qui est réellement et subjectivement dans l'âme comme une intellection ou une certaine autre qualité de l'esprit, à la manière dont l'étant par certains est divisé en réalités et signes des réalités, et cependant dans la vérité de la réalité les signes sont des réalités. Et de plus, comme la réalité est divisée en dix prédicaments et cependant les signes sont contenus sous un prédicament, comme tous les sons vocaux sont contenus sous le prédicament de la qualité, ainsi les étants dans l'âme sont contenus sous le prédicament de la qualité. Il peut donc être dit que ces divisions-là ne sont pas par elles-mêmes subordonnées à la manière dont sont ordonnées ces divisions-ci : substance, l'une corporelle, l'autre incorporelle ; substance corporelle, l'une corps animé, l'autre corps inanimé ; mais de cette manière : des étants, les uns sont des signes, les autres des signifiés ; et des signifiés, les uns sont des qualités – comme les signes eux-mêmes sont des qualités – et les autres sont des substances, et ainsi du reste. Ainsi on doit dire dans le proposé que l'étant est divisé en étant dans l'âme et en étant extérieur à l'âme ; et ensuite la subdivision doit ainsi être faite, que des étants extérieurs à l'âme, certains sont des qualités – tout comme les étants dans l'âme sont eux-mêmes des qualités – et certains sont des substances.

<§ 9.16> Et quand on dit que le Commentateur dit que « l'étant, qui est différent de celui-ci » – supplée de l'étant dans l'âme – « <et> qui est dans la réalité : c'est cela que signifie ou bien le 'qu'est-ce' », etc., « et ce sont les autres prédicaments », <cela> doit ainsi être glosé : que ces choses sont contenues sous les autres prédicaments. Avec cela cependant reste <possible> que les étants dans l'âme soient contenus sous un de ces prédicaments.

<§ 9.17> Ainsi donc on peut soutenir que les passions de l'âme et tous les prédicables et les assujettissables, et universellement tous les universaux et toutes les propositions et les syllogismes et leurs parties, qui ne sont pas des signes institués à souhait, sont des qualités réelles de l'esprit, spirituelles cependant, comme leur sujet est un esprit, et cela ou bien parce qu'elles sont

ens in anima pro ente quod est realiter et subiective in anima sicut intellectio vel aliqua alia qualitas mentis, ad modum quo ens ab aliquibus⁵⁹ dividitur in res et signa rerum, et tamen in rei veritate signa sunt res. Et ulterius, sicut res dividitur in decem predicamenta et tamen signa continentur sub uno predicamento, sicut omnes voces continentur sub predicamento qualitatibus, ita entia in anima continentur sub predicamento qualitatibus. Potest igitur dici quod iste divisiones non sunt per se subordinate ad modum quo ordinantur iste divisiones : substantia, alia corporea, alia incorporea ; substantia corporea, alia corpus animatum, alia corpus inanimatum ; sed isto modo : entium, alia sunt signa, alia significata ; et significatorum, alia sunt qualitates, sicut ipsa signa sunt qualitates, et alia sunt substantie, et sic de aliis. Ita debet dici in proposito quod ens dividitur in ens in anima et in ens extra animam ; et postea sic debet fieri subdivisio, quod entium extra animam, quedam sunt qualitates – sicut ipsa entia in anima sunt qualitates – et quedam sunt substantie.

<§ 9.16> Et quando dicitur quod Commentator dicit quod « ens, quod est differens ab isto » – supplé ente in anima – « quod est in re : est illud quod significat aut 'quid' », etc., « et hec sunt cetera predicamenta⁶⁰ », debet sic glossari : quod hec continentur sub ceteris predicamentis. Cum hoc tamen stat quod entia in anima contineantur sub aliquo illorum predicamentorum.

<§ 9.17> Sic igitur potest teneri quod passionibus anime et omnia predicabilia et subicibilia, et universaliter omnia universalis et omnes propositiones et syllogismi et partes eorum, que non sunt signa instituta ad placitum, sunt qualitates mentis reales, tamen spirituales, sicut subiectum earum est spiritus, et hoc vel quia sunt

des intellectiones, selon une opinion, ou bien <parce qu'elles sont> certaines qualités de l'âme <dé>terminant en tant qu'objets les intellectiones de l'âme. Et selon cette opinion il peut probablement être soutenu que toute proposition dans l'esprit qui n'est pas composée à partir de signes institués à souhait est composée à partir de réelles qualités de l'esprit, ou elle est une certaine qualité de l'esprit équivalent à un tel composé, comme on en a touché <un mot> ci-dessus.

<10. OPINION QUI POURRAIT ÊTRE SOUTENUE : PROPOSITIONS, SYLLOGISMES ET UNIVERSAUX SONT DES *FICTA*, AYANT SEULEMENT UN ÊTRE OBJECTIF DANS L'ÂME>

<§ 10.1> Une troisième opinion principale pourrait être, comme on en a touché <un mot>, que les passions de l'âme, desquelles parle ici le Philosophe, et les propositions et les syllogismes et les tous universaux ne sont que certains *ficta* dans l'âme ayant seulement un être objectif, c'est-à-dire un être connu, <et> n'existant nulle part réellement ; lesquels peuvent être appelés '*ficta*' pour autant qu'ils ne sont pas des étants réels. Et alors certains étants de raison distincts universellement ont à être posés en contraste avec tous les étants réels et en contraste avec tous <les étants> existant dans les prédicaments ; et alors de tels étants de raison seraient tous des *ficta* comme une chimère, un bouc-cerf, et les choses de cette sorte. Similairement, de tels étants de raison seraient les constructions – comme les châteaux, les maisons, les cités, et les choses de cette sorte – qui sont vues en pensée par l'artisan avant qu'elles soient produites dans l'être réel.

<§ 10.2> <1* ; cf. § 7.2> Et celui qui voudrait soutenir cette opinion pourrait répondre au premier <argument> en sens contraire en disant que ce n'est pas un inconvénient que par l'intellect quelque chose soit intelligé qui n'est ni dans la nature des réalités ni ne peut <l'>être. Mais il suffit qu'il puisse être façonné <mentalement> à la similitude d'une certaine <chose> ou de certaines choses existant dans la nature des réalités, comme

intellectiones, secundum unam opinionem, vel quedam qualitates anime terminantes tamquam obiecta intellectiones anime. Et secundum istam opinionem potest probabiliter teneri quod omnis propositio in mente que non componitur ex signis ad placitum institutis componitur ex realibus qualitatibus mentis, vel est aliqua qualitas mentis equivalens tali composito, sicut tactum est supra⁶¹.

(cf. éd. *OPh*, 2, p. 370, l. 1-p. 371, l. 40 ; *D*, f. 108+1vb, l. 36-f. 109ra, l. 9 ; *I*, f. 86va, l. 38-f. 86vb, l. 2)

<10. OPINIO QUAE POSSET TENERI : PROPOSITIONES, SYLLOGISMI ET UNIVERSALIA SUNT FICTA, HABENTIA TANTUM ESSE OBIECTIVUM IN ANIMA>

<§ 10.1> Tertia opinio principalis posset esse, sicut tactum est⁶², quod passiones anime, de quibus loquitur hic Philosophus, et propositiones et syllogismi et universalia omnia non sunt nisi quedam ficta in anima habentia tantum esse obiectivum, hoc est esse cognitum, nullibi existentia realiter ; que '*ficta*' vocari possunt pro quanto non sunt entia realia. Et tunc sunt ponenda aliqua entia rationis distincta universaliter contra omnia entia realia et contra omnia existentia in predicamentis ; et tunc talia entia rationis essent omnia ficta sicut chimera, hircocervus, et huiusmodi. Similiter, talis entia rationis essent edificia – sicut castra, domus, civitates, et huiusmodi –, que excogitantur ab artifice antequam producantur in esse reali.

<§ 10.2> <1* ; cf. § 7.2> Et qui vellet tenere istam opinionem posset respondere ad primum in contrarium⁶³ dicendo quod non est inconveniens aliquid intelligi ab intellectu quod nec est in rerum natura nec esse potest. Sed sufficit quod possit fingi ad similitudinem alicuius vel aliquorum existentium in rerum natura, sicut mons aureus non potest esse in rerum natura et

une montagne d'or ne peut être dans la nature des réalités et cependant elle peut être façonnée <mentalement> à partir d'une montagne <vue> et de l'or vu. Et cependant il faudrait distinguer parmi les *ficta* : parce que certains sont des *ficta* auxquels rien de tout à fait similaire dans la réalité ne peut correspondre, comme c'est <le cas> de la chimère et des choses de cette sorte, et de telles <entités> sont communément appelées '*ficta*' ; d'autres sont dits des '*ficta*' auxquels cependant des choses tout à fait similaires dans l'être réel correspondent ou peuvent correspondre, et <les *ficta*> de cette sorte sont appelés 'universaux' selon la manière montrée clairement auparavant et davantage expliquée ailleurs.

<§ 10.3> <2* ; cf. § 7.3> À l'autre <argument en sens contraire> on peut dire qu'un tel *fictum* ou *idolum* se distingue plus d'une réalité extérieure que n'importe quelle réalité d'une autre ; cependant dans l'être intentionnel ils s'y assimilent davantage, en tant que si <le *fictum* ou l'*idolum*> pouvait être produit réellement comme il peut être façonné <mentalement>, il serait vraiment tout à fait similaire réellement à une réalité extérieure. Et pour cette raison il peut davantage supposer pour une réalité et <d'avantage> être commun et <d'avantage> être ce en quoi une réalité est intelligée que <ne leur peut> une intellection ou une certaine autre qualité.

<3* ; cf. § 7.4> Et ainsi il est patent pour l'ultime <argument> par le même <raisonnement>.

<CONCLUSION SUR LES OPINIONS>

<§ 10.4> Ainsi donc j'estime probables ces ultimes opinions. Laquelle cependant est vraie et laquelle fausse les hommes d'étude <en> discutent. Cela cependant pour moi est tout à fait certain, que ni les passions de l'âme ni les universaux ne sont certaines choses extérieures à l'âme et de l'essence des réalités singulières, qu'elles soient conçues ou non conçues.

<§ 10.5> Ces choses ayant été vues, quoiqu'une infinité d'autres pourraient être ajoutées, il faut retourner à l'exposé du texte d'Aristote.

tamen potest fingi ex monte et auro viso. Et tamen distinguendum esset de fictis : quia quedam sunt ficta quibus nichil consimile in re potest correspondere, sicut est de chimera et huiusmodi, et talia vocantur communiter '*ficta*' ; alia dicuntur ficta quibus tamen consimilia in esse reali correspondent vel correspondere possunt, et huiusmodi vocantur '*universalia*' secundum modum declaratum prius⁶⁴ et alibi⁶⁵ magis explanatum.

<§ 10.3> <2* ; cf. § 7.3> Ad aliud⁶⁶ potest dici quod tale fictum seu idolum plus distinguitur a re extra quam quaecumque res ab una alia ; tamen in esse intentionali magis sibi assimilantur, in tantum quod si posset produci realiter sicut potest fingi, esset vere consimile realiter rei extra. Et propter istam rationem magis potest supponere pro re et esse commune⁶⁷ et esse illud in quo res intelligitur quam intellection vel aliqua alia qualitas.

<3* ; cf. § 7.4> Et ita patet ad ultimum⁶⁸ per idem.

<CONCLUSIO DE OPINIONIBUS>

<§ 10.4> Sic igitur istas ultimas opiniones reputo probabiles. Que tamen sit vera et que falsa discutiant studiosi. Hoc tamen apud me omnino certum est, quod nec passiones anime nec universalialia sunt aliqua extra animam et de essentia rerum singularium, sive sint concepte sive non concepte.

<§ 10.5> Istis visis, quamvis infinita alia possent addi, est redeundum ad expositionem textus Aristotelis.

<11. DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LES SONS VOCAUX PROFÉRÉS ET ÉCRITS ET LES PASSIONS DE L'ÂME>

<§ 11.1 [c. 1 ; 16a 5-9]> *Et de la même manière...* Dans cette partie le Philosophe pose la différence entre ces signes, à savoir entre les sons vocaux et les <signes> qui sont écrits d'une part et <d'autre part> entre les passions de l'âme, <en> disant que comme les lettres écrites ne sont pas les mêmes chez tous les hommes, parce que autres <sont> les lettres qu'utilisent les Grecs, autres les Hébreux et autres les Latins, ainsi aussi les sons vocaux ne sont pas les mêmes chez tous, parce qu'autre est l'idiome des Grecs, des Latins, des Hébreux et des Barbares ; de sorte qu'en cela s'accordent tant les lettres que les sons vocaux : <le fait> qu'ils ne sont pas les mêmes chez tous. Mais les passions de l'âme en cela diffèrent des <signes> susmentionnés, parce que les passions de l'âme desquelles les lettres et les sons vocaux sont les marques – de la manière exposée dans la partie précédente – sont les mêmes chez tous, comme les réalités mêmes, desquelles les passions mêmes de l'âme sont les similitudes, sont les mêmes chez tous ; mais de ces <passions> il a été dit dans le livre *De l'âme*, parce que cela est d'une autre affaire et n'est pas pertinent sauf pour le livre *De l'âme*.

<§ 11.2> Il faut noter ici qu'à partir de ce texte est patent qu'il y a certains signes des réalités dans l'esprit, soit subjectivement soit objectivement selon les diverses opinions, lesquels <signes> sont signes de façon naturelle, et non seulement à souhait, de la manière dont <le> sont les sons vocaux et les lettres.

<§ 11.3> Deuxièmement il faut noter que les réalités ne sont pas ainsi les mêmes chez tous <les hommes> que quelques réalités que ce soit qu'ont certains tous les autres <les> aient, mais elles sont ainsi les mêmes chez tous que les différents <hommes> appellent les mêmes réalités selon l'espèce ou le nombre par différents noms et <les> écrivent avec différentes lettres.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 371, l. 1-p. 372, l. 30 ; *D*, f. 109ra, l. 9-27 ; *I*, f. 86vb, l. 3-22)

<11. DE DIFFERENTIA INTER VOCES PROLATA AC SCRIPTAS ET PASSIONES ANIMAE>

<§ 11.1> *Ac quemadmodum...*⁶⁹ In ista parte ponit Philosophus differentiam inter ista signa, scilicet inter voces et ea que scribuntur ex una parte, et inter passiones anime, dicens quod sicut littere scripte non sunt eedem apud omnes homines, quia aliis litteris utuntur Greci, aliis Hebrei et aliis Latini, ita etiam voces non sunt eedem apud omnes, quia aliud est idioma Grecorum, Latinorum, Hebreorum et Barbarorum ; ita quod in hoc conveniunt tam littere quam voces : quod non sunt eedem apud omnes. Sed passiones anime in hoc differunt a predictis, quia passiones anime quarum littere et voces sunt note – modo in parte precedenti exposito⁷⁰ – sunt eedem apud omnes, sic res ipse, quarum ipse passiones anime sunt similitudines, sunt eadem apud omnes ; sed de hiis dictum est in libro *De anima*⁷¹, quia hoc est alterius negotii et non pertinet nisi ad librum *De anima*.

<§ 11.2> Notandum est hic quod ex ista littera patet quod sunt aliqua signa rerum in mente, sive subiective sive obiective secundum diversas opiniones, que sunt signa naturaliter, et non tantum ad placitum, cuiusmodi sunt voces et littere.

<§ 11.3> Secundo notandum quod res non sic sunt eedem apud omnes quod quascumque res habent aliqui habeant omnes alii, sed sic sunt eedem apud omnes quod diversi easdem res secundum speciem vel numerum vocant diversis nominibus et scribunt diversis litteris.

<§ 11.4> Troisièmement il faut noter que ce texte semble faire sonner <aux oreilles> que les passions de l'âme, desquelles parle ici le Philosophe, sont des qualités de l'esprit, parce qu'il dit qu'il a parlé d'elles dans le livre *De l'âme* ; mais il semble que dans le livre *De l'âme* il n'en parle pas si ce n'est de l'âme et de ses qualités réelles.

<§ 11.4> Tertio notandum quod ista littera videtur sonare quod passiones anime, de quibus loquitur hic Philosophus, sunt qualitates mentis, quia dicit se de illis dixisse in libro *De anima* ; sed videtur quod in libro *De anima* non loquitur nisi de anima et qualitatibus realibus eius.

(cf. éd. *Oph*, 2, p. 372, l. 1-p. 376, l. 107 ; *D*, f. 109ra, l. 27-f. 109rb, l. 46 ; *I*, f. 86vb, l. 22-f. 87ra, l. 27)

<12. DES CONCEPTS ET DES SONS VOCAUX INCOMPLEXES ET COMPLEXES>

<12. DE CONCEPTIBUS ET DE VOCIBUS INCOMPLEXIS ET COMPLEXIS>

<§ 12.1 [c. 1 ; 16a 9-18]> *Or il en est comme dans l'âme...* Dans cette partie, le Philosophe ramène les sons vocaux, desquels il s'apprête à parler, à une division, <en> disant que comme parfois dans l'âme il y a *intellectus* sans le vrai et sans le faux, à savoir quand précisément un incomplexe est dans l'âme, et parfois <'*intellectus*'> est avec le vrai ou avec le faux, à savoir quand il y a dans l'âme une proposition, ainsi en est-il dans le son vocal. Car dans une composition ou une division il y a vérité ou fausseté, c'est-à-dire <qu'un discours composé – à partir d'un nom et d'un verbe – affirmatif, ou un tel discours composé négatif, est vrai ou faux. Mais les <termes> simples, à savoir les noms et les verbes pris en eux-mêmes, qui sont tout à fait similaires à l'*intellectus* des choses simples parce qu'ils sont sans composition et division, c'est-à-dire sans affirmation et négation, ne sont ni vrais et ni faux. Par exemple, si l'on dit 'homme' ou 'blanc' et <que> nul verbe n'y est ajouté, <ce terme simple> ne signifie ni le vrai ni le faux. Et <Aristote> prouve cela, parce que si un tel nom signifiait le vrai ou le faux, cela semblerait surtout relever du nom composé. Mais le nom composé ne signifie ni le vrai ni le faux s'il ne lui est ajouté ni l'être ni le non-être, et cela ni absolument ni par rapport au temps. Donc bien davantage nul autre nom ne signifie ni le vrai ni le faux pris en lui-même. Et le même raisonnement est relatif au verbe, parce que nul verbe pris en lui-même ne signifie ni le vrai ni le faux.

<§ 12.1> *Est autem quemadmodum in anima...* ⁷² In parte ista, Philosophus reducit voces, de quibus dicturus est, ad unam divisionem, dicens quod sicut aliquando in anima est intellectus sine vero et sine falso, quando scilicet precise est in anima incomplexum, et aliquando est cum vero vel cum falso, quando, scilicet in anima est propositio, ita est in voce. Nam in compositione vel divisione est veritas vel falsitas, hoc est oratio composita – ex nomine et verbo – affirmativa, vel talis oratio composita negativa, est vera vel falsa. Sed simplicia, scilicet nomina et verba per se sumpta, que sunt consimilia intellectui simplicium quia sunt sine compositione et divisione, hoc est sine affirmatione et negatione, non sunt vera neque falsa. Verbi gratia, si dicatur 'homo' vel 'album' et nullum verbum sibi addatur, neque significat verum neque falsum. Et hoc probat, quia si aliquod tale nomen significaret verum vel falsum, hoc maxime videretur de nomine composito. Sed nomen compositum neque significat verum neque falsum si sibi non addatur neque esse neque non-esse, et hoc neque simpliciter neque ad tempus. Igitur multo magis nullum aliud nomen significat neque verum neque falsum per se sumptum. Et eadem ratio est de verbo, quod nullum verbum per se sumptum significat neque verum neque falsum.

<§ 12.2> Il faut ici comprendre premièrement que *'intellectus'* est pris de multiples manières. Parfois il est pris pour une puissance de l'âme qui ne se distingue pas de l'âme, comme il sera patent dans le livre *De l'âme*. Parfois il est pris pour l'habitus des principes, et ainsi il est pris dans le livre *Des seconds <analytiques>* en divers lieux, et dans <le livre> VI des *Éthiques*, quand le Philosophe divise les habitus intellectuels en intellect, science, sagesse, art et prudence. Parfois il est pris pour l'intellection même. Et *intellectus* peut être pris dans le proposé de la première manière et de la troisième manière. Si de la première manière, alors il doit être ainsi exposé que parfois l'intellect est avec le vrai ou avec le faux, et parfois non, c'est-à-dire il intellige parfois l'intellection vraie ou fausse, et parfois non. Si de la troisième manière, alors il doit être ainsi exposé que l'*intellectus*, c'est-à-dire l'intellection parfois n'est ni vraie ni fausse, et parfois elle est vraie et parfois fausse.

<§ 12.3> Outre les manières susmentionnées, *'intellectus'* peut autrement être pris selon les diverses opinions. Car selon une opinion auparavant citée *intellectus* peut être pris pour les étants de raison qui n'ont nul être sauf objectif, à partir desquels <étants> selon cette opinion les propositions et les syllogismes sont composés. Et alors, quand Boèce dit que la vérité et la fausseté consistent dans la composition ou la division des *intellectus*, les tenants de cette opinion doivent dire que l'*intellectus* est pris pour de tels étants de raison. Selon une autre opinion auparavant citée l'*intellectus* peut être pris pour quelque chose formé dans l'intellect par l'intellection même. Et les <tenants de cette opinion> ont à dire que Boèce fréquemment utilise d'une telle manière l'intellect et les intellections.

<§ 12.4> Deuxièmement il faut noter que rarement on trouve chez le Philosophe qu'il pose une certaine vérité ou fausseté sauf dans une proposition ; et c'est pourquoi communément le Philosophe n'appelle pas quelque chose vrai ou faux sauf les propositions.

<§ 12.2> Intelligendum est hic primo quod *'intellectus'* multipliciter accipitur. Aliquando accipitur pro potentia anime que non distinguitur ab anima, sicut patebit in libro *De anima*⁷³. Aliquando accipitur pro habitu principiorum, et sic accipitur in libro *Posteriorum*⁷⁴ in diversis locis, et in VI *Ethicorum*⁷⁵, quando Philosophus dividit habitus intellectuales in intellectum, scientiam, sapientiam, artem et prudentiam. Aliquando accipitur pro ipsa intellectione. Et potest in proposito accipi primo modo et tertio modo. Si primo modo, tunc debet sic exponi quod aliquando intellectus est cum vero vel cum falso, et aliquando non, hoc est intelligit aliquando intellectionem veram vel falsam, et aliquando non. Si tertio modo, tunc debet sic exponi quod intellectus, hoc est intellectio aliquando neque est vera neque falsa, et aliquando est vera et aliquando falsa.

<§ 12.3> Preter predictos modos, *'intellectus'* potest aliter accipi secundum diversas opiniones. Nam secundum unam opinionem prius recitatam⁷⁶ potest intellectus accipi pro entibus rationis que nullum habent esse nisi obiectivum, ex quibus secundum opinionem illam propositiones et sillogismi componuntur. Et tunc, quando Boethius⁷⁷ dicit veritatem et falsitatem consistere in compositione vel divisione intellectuum, <tenentes illam opinionem> debent dicere quod accipitur intellectus pro talibus entibus rationis. Secundum aliam opinionem prius recitatam⁷⁸ intellectus potest accipi pro aliquo formato in intellectu per ipsam intellectionem. Et illi habent dicere quod Boethius frequenter tali modo utitur intellectu et intellectibus.

<§ 12.4> Secundo notandum quod raro invenitur a Philosopho quod ponat aliquam veritatem vel falsitatem nisi in propositione ; et ideo communiter Philosophus non vocat aliquid verum vel falsum nisi propositiones.

<§ 12.5> Troisièmement il faut noter que si l'on soutient une opinion auparavant citée, à savoir que les passions de l'âme sont les intellections mêmes, alors il faut dire que certaines intellections à partir de leur nature sont des verbes et <que> certaines intellections à partir de leur nature sont des noms, comme certains sons vocaux et certaines lettres par institution sont des noms et certains par institution sont des verbes. Parce que, comme dit Boèce ici, tout comme il y a trois discours, à savoir un qui est écrit, un autre qui est proféré, un troisième qui se joint dans l'âme, ainsi certains <termes> sont des noms qui sont écrits, certains qui sont proférés, et certains sont des noms et des verbes qui sont traités dans l'esprit. Et cependant selon cette opinion il ne doit pas à proprement parler être concédé que la proposition dans l'esprit est intelligée de sorte qu'elle <dé>termine l'acte d'intelliger, en prenant proprement 'être intelligé', si ce n'est peut-être de cette manière que l'acte d'intelliger est intelligé par un autre acte. Mais en prenant 'être intelligé' de telle sorte qu'il se trouve similairement pour une intellection comme 'être proféré' se trouve pour un son vocal, de sorte que tout comme 'proférer' c'est causer un son vocal, ainsi 'intelliger' c'est causer ou avoir une intellection, alors il pourrait être concédé qu'une proposition est intelligée et qu'un intellect intellige une proposition. Parce que cette <proposition> serait vraie : l'intellect a subjectivement une proposition. Cependant nonobstant cela, il doit être concédé que l'intellect sait une proposition, parce que qu'une proposition soit distinguée d'une intellection et des intellections ou non, c'est vrai que la science tant habituelle qu'actuelle se distingue d'une proposition, parce que qu'une proposition soit une intellection ou non, <la proposition> peut être dans l'esprit de la manière lui convenant avant tout acte de savoir, et ainsi elle se distingue de l'acte de savoir et par conséquent de l'habitus.

<§ 12.6> À partir de cela il s'ensuit que quoique l'intellect ayant une unique et simple intellection ne pourrait pas avoir une proposition si toute proposition est nécessairement composée, cependant l'intellect ayant un unique et simple acte de savoir peut savoir une proposition. Outre cepen-

<§ 12.5> Tertio notandum quod si teneatur una opinio prius recitata⁷⁹, scilicet quod passiones anime sunt ipse intellectiones, tunc dicendum est quod alique intellectiones ex natura sua sunt verba et alique intellectiones ex natura sua sunt nomina, sicut alique voces et alique littere per institutionem sunt nomina et alique per institutionem sunt verba. Quia, sicut dicit Boethius hic⁸⁰, sicut sunt tres orationes, scilicet una que scribitur, alia que profertur, tertia que coniungitur in anima, ita quedam sunt nomina que scribuntur, quedam que proferuntur, et quedam sunt nomina et verba que mente tractantur. Et tamen secundum istam opinionem non debet proprie loquendo concedi quod propositio in mente intelligitur ita quod terminet actum intelligendi, accipiendo proprie 'intelligi', nisi forte isto modo quo actus intelligendi intelligitur alio actu. Sed accipiendo 'intelligi' ut similiter se habeat ad intellectionem sicut 'proferri' se habet ad vocem, ita quod sicut 'proferre' est causare vocem, ita 'intelligere' sit causare vel habere intellectionem, tunc posset concedi quod propositio intelligitur et quod intellectus intelligit propositionem. Quia hec esset vera : intellectus habet subjective propositionem. Tamen hoc non obstante, debet concedi quod intellectus scit propositionem, quia sive propositio distinguatur ab intellectione et intellectionibus sive non, hoc est verum quod scientia tam habitualis quam actualis distinguitur a propositione, quia sive propositio sit intellectio sive non, ipsa potest esse in mente modo sibi convenienti ante omnem actum sciendi, et ita distinguitur ab actu sciendi et per consequens ab habitu.

<§ 12.6> Ex isto sequitur quod quamvis intellectus habens unicam et simplicem intellectionem non posset habere propositionem si omnis propositio necessario sit composita, tamen intellectus habens unicam et simplicem actum sciendi potest

dant cet acte de savoir <l'intellect> aura diverses intellectiones appréhensives, desquelles nulle ne sera l'acte de savoir ; et alors selon cette opinion toutes les fois qu'une proposition serait dans l'intellect diverses intellectiones seraient dans cet intellect. Et même si l'intellect formait en soi une telle proposition 'Socrate est Socrate', il aurait deux intellectiones ayant Socrate pour objet, desquelles l'une et l'autre de par leur nature seraient un nom et une troisième médiane, qui serait de par sa nature un verbe. Et si l'on dit qu'alors dans le même intellect il y aurait diverses intellectiones de la même espèce, on pourrait dire, selon cette opinion, qu'il n'y a pas d'inconvénient, comme un <homme> en même temps et ensemble par des amours distinctes, du moins habituelles, peut aimer divers hommes.

<§ 12.7> Ultimentement il faut noter que la vérité et la fausseté de la proposition ne sont pas certaines qualités inhérentes à la proposition elle-même de la manière que la blancheur inhère au mur, parce que sans aucun changement du côté de la proposition, à cause d'un seul changement du côté de la réalité, une même proposition peut être d'abord vraie et ensuite fausse ; comme cette <proposition> 'Socrate est assis', lui-même étant assis est <une proposition> vraie, et ensuite, lui-même étant levé, sans aucun changement du côté de la proposition, est <une proposition> fausse. Mais la vérité et la fausseté sont certains prédicables de la proposition, <prédicables> renvoyant <au fait> qu'il en est ainsi du côté du signifié comme il est dénoté par la proposition qui <en> est le signe ; d'où qu'une proposition soit vraie, <ce> n'est pas qu'une proposition ait une telle qualité en soi, mais qu'une proposition soit vraie, <c>est qu'il en est ainsi qu'il est signifié par la proposition. D'où si Socrate est assis, alors cette <proposition> 'Socrate est assis' est vraie, parce qu'il en est ainsi qu'il est dénoté par cette proposition 'Socrate est assis' ; et si Socrate n'est pas assis, alors cette <proposition> 'Socrate est assis' est fausse, parce qu'il n'en est pas ainsi qu'il est dénoté par cette <proposition> 'Socrate est assis' ;

scire propositionem. Preter tamen illum actum sciendi habebit diversas intellectiones apprehensivas, quarum nulla erit actus sciendi ; et tunc secundum istam opinionem quodcumque propositio esset in intellectu essent in illo intellectu diverse intellectiones. Immo si intellectus formaret in se talem propositionem 'Sortes est Sortes', haberet duas intellectiones habentes Sortem pro obiecto, quarum utraque ex natura sua esset nomen et unam tertiam mediam, que esset ex natura sua verbum. Et si dicatur quod tunc in eodem intellectu essent diverse intellectiones eiusdem speciei, posset dici, secundum illam opinionem, quod non est inconveniens, sicut unus simul et semel distinctis amoribus, saltem habitualibus, potest amare diversos homines.

<§ 12.7> Ultimo notandum est quod veritas et falsitas propositionis non sunt quaedam qualitates inherentes ipsi propositioni quo modo albedo inheret parieti, quia sine omni mutatione a parte propositionis, propter solam mutationem a parte rei, potest eadem propositio esse primo vera et postea falsa ; sicut ista 'Sortes sedet', ipso sedente est vera, et postea, ipso surgente, sine omni mutatione a parte propositionis, est falsa. Sed veritas et falsitas sunt quaedam predicabilia de propositione, importantia quod ita est a parte significati sicut denotatur per propositionem que est signum ; unde propositionem esse veram non est propositionem habere aliquam talem qualitatem in se, sed propositionem esse veram, est ita esse sicut significatur per propositionem. Unde si Sortes sedet, tunc hec est vera 'Sortes sedet', quia ita est sicut denotatur per istam propositionem 'Sortes sedet' ; et si Sortes non sedet, tunc hec est falsa 'Sortes sedet', quia non est ita sicut denotatur per istam 'Sortes sedet' ; et eodem modo de omnibus aliis est dicendum, ut dicetur infra⁸¹.

et de la même manière faut-il dire de toutes les autres, comme il sera dit ci-dessous.

Traduction : Claude Lafleur et Joanne Carrier

Édition orthographique établie par Claude Lafleur et Joanne Carrier avec les mss Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 6431 (= *D*) et 14721 (= *I*).

1. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, I (16a1) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, I, p. 5, l. 3 : « Primum oportet constituere [...] » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 2 : « Primum oportet poni [...] ». Comme le signalent les éditeurs d'Ockham (S. BROWN, G. GÁL et A. GAMBATESE, dans *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, 2 [St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978], p. 23*, avec la n. 52) et comme le confirme le présent passage cité (ainsi que les quelques autres que nous donnons par la suite à titre illustratif), dans ses commentaires sur l'*Isagoge* de Porphyre et sur le *De interpretatione* d'Aristote, le Vénérable incepteur utilise pour ces textes les traductions de Boèce et non pas celles de Guillaume de Moerbeke. Pour les références globales : ARISTOTE, *Peri hermeneias* (16a1-24b9), dans ARISTOTELES LATINUS, II, 1-2. *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii, Specimina translationum recentiorum*, éd. L. MINIO-PALUELLO ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. G. VERBEKE et L. MINIO-PALUELLO, Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 (*AL*, t. II, 1-2 : *Transl. Boethii = fasc. 1*, p. 1-38 ; *Transl. Guillelmi de Moerbeka = fasc. 2*, p. 39-62).
2. ARISTOTE, *Categoriae* (1a1-15b33). Cf. ARISTOTELES LATINUS, I, 1-5. *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini paraphrasis Themistiana*, éd. L. MINIO-PALUELLO, Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, 1961 (*AL*, t. I, 1-5 : *Transl. Boethii = fasc. 1*, p. 1-41 ; *Editio composita = fasc. 2*, p. 43-79 ; *Transl. Guillelmi de Moerbeka = fasc. 3*, p. 81-117 ; *Lemmata e Simplicii commentario decerpta = fasc. 4*, p. 119-127 ; *Pseudo-Augustini paraphrasis Themistiana = fasc. 5*, p. 129-175) ; et OCKHAM, *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus edidit* † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL]. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis edidit* G. GÁL [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2, p. 133-339.
3. *peryermenias sic DI* (*peryer^{as}*)
4. Aucune ressemblance littérale avec Ammonius ou Boèce. AMMONIUS, *In Aristotelis De interpretatione commentarius, Prooemium*, dans *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, éd. A. BUSSE, Berlin, Reimer, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, t. IV, 5), p. 4, l. 27-p. 5, l. 23 ; *transl. Guillelmi de Moerbeka*, dans *Ammonius. Commentaire sur le Peri hermeneias d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, éd. G. VERBEKE, p. 7, l. 10-p. 9, l. 39. BOËCE, *In librum Aristotelis « Peri hermeneias » commentarii. Prima editio*, I (prooemium) : « quid ergo sit interpretatio paucis absolvam. Interpretatio est vox significativa per se ipsam aliquid significans » et *Secunda editio*, I (prooemium) : « Interpretatio namque est vox articulata per se ipsam significans », dans *Anicii Manlii Severini Boethii Commentarii in librum Aristotelis « Peri hermeneias » recensuit C. MEISER*, Leipzig, Teubner, 1877 (reprint : *Commentaries on Aristotle's « De interpretatione »*, New York, Londres, Garland Publishing, 1987), respectivement t. 1, p. 32, l. 10-12 (*Patrologia Latina*, 64, col. 294D) et t. 2, p. 6, l. 4-5 (*PL*, 64, col. 394B). Pour des rapprochements plus littéraux avec des maîtres ès arts du XIII^e siècle, voir ROBERT KILWARDBY, *Notule super librum « Peryarmenias », Proemium* : « [...] liber Peryarmenias [...] dicitur liber 'De interpretatione'. Est enim 'pery' prepositio greca, et interpretatur 'de', et 'ermenias' genitivus grecus, et significat idem quod 'interpretatio' » (éd. P.O. LEWRY, *Robert Kilwardby's Writings on the Logica Vetus, Studied with Regard to their Teaching and Method*, Doctoral Thesis, University of Oxford, 1978, p. 379, l. 5-8) ; et NICOLAS DE PARIS, *Rationes super libro « Peryarmenias », Lectio I, Proemium* : « Titulus libri est 'Incipit liber Peryarmenias' ; [...] et dicitur 'Peryarmenias' a 'peri' greca prepositione, quod est 'de', et 'armenias', quod idem est quod 'interpretationis' ; unde 'Peryarmenias' dicitur quasi liber 'De interpretatione' (quia Greci, carentes ablativo, confundunt eum sub genitivo) » (éd. M. VACHON, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis)*,

- Rationes super libro Peryarmenias (manuscrit Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3011, folios 21vb-34vb) : sa contribution pour la lecture du chapitre 9 du traité De l'interprétation d'Aristote*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2018, p. 28 ; cf. H. HANSEN, A.M. MORA-MÁRQUEZ, « Nicholas of Paris on Aristotle's *Perihermeneias* 1-3 », *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 80 [2011], p. 54, l. 18-24).
5. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 2 (16a19) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 6, l. 4 : « Nomen ergo est vox significativa [...] » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 19 : « Nomen quidem igitur est vox significativa [...] ». Cf. OCKHAM, *Expositio in librum Peryarmenias Aristotelis*, I, c. 1, § 1, éd. GAMBATESE et BROWN, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus* edidit † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL]. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* edidit G. GÁL, *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* ediderunt A. GAMBATESE et S. BROWN [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2, p. 377, l. 4.
 6. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a1-2) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 3-4 : « Primum oportet constituere quid sit nomen et quid verbum, postea quid est negatio et affirmatio et enuntiatio et oratio » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 2-3 : « Primum oportet poni quid nomen et quid verbum, deinde quid est negatio et affirmatio et enuntiatio et oratio ». Cf. ci-dessus, § 1.1.
 7. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a3) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 4-5 : « Sunt ergo [...] » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 3 : « Sunt quidem [...] ». Ci-dessous, § 2.1.
 8. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a9) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 11 : « est autem, quemadmodum in anima [...] » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 9 : « est autem, sicut in anima [...] ». Ci-dessous, § 12.1.
 9. OCKHAM, *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, éd. GÁL, *Opera Philosophica*, 2, p. 135 et suiv.
 10. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a3-4) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 4-6 : « Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 3-5 : « Sunt quidem igitur que in voce earum que in anima passionum symbola et que scribuntur eorum que in voce ». Cf. ci-dessus, § 1.2 et — pour la suite —, ci-dessous, § 11.1.
 11. Littéralement : diction.
 12. Cf. BOËCE, *In librum Aristotelis « Peri hermeneias » commentarii. Secunda editio*, I, 1, (« De signis »), éd. MEISER, p. 33, l. 24-32 (*PL*, 64, col. 409B-C) : « Restat igitur illud quoque addamus, cur non ita dixerit : sunt ergo ea quae sunt in voce intellectuum notae, sed ita earum quae sunt in anima passionum notae. Nam cum ea quae sunt in voce res intellectusque significant, principaliter quidem intellectus, res vero quas ipsa intelligentia comprehendit secundaria significatione per intellectuum medietatem, intellectus ipsi non sine quibusdam passionibus sunt, quae in anima ex subiectis veniunt rebus ».
 13. Cf. PRISCIEIN, *Institutiones grammaticae*, II, 3, § 14 (« De dictione »), éd. M. HERTZ, Leipzig (coll. « Grammatici Latini », 2), 1855 (reproduction anastatique Hildesheim, 1961), t. 1, p. 53, l. 8-9 : « Dictio est pars minima orationis constructae, id est in ordine compositae : pars autem, quantum ad totum intellegendum, id est ad totius sensus intellectum ».
 14. Cf. OCKHAM, *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, c. 14, § 7 éd. GÁL, *Opera Philosophica*, 2, p. 277 et suiv.
 15. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, II, 4 (1105b19-21) ; *Recensio <Guillelmi de Moerbeka>*, dans ARISTOTELIS LATINUS, XXVI, 1-3 (ici fascicule 4). *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'*. B. *Recensio recognita*, éd. R.A. GAUTHIER, Leiden, Brill ; Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1973, p. 401, l. 15-17 : « Quia igitur que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie et habitus, horum aliquod utique erit virtus ». Pour une citation de ce même passage par un artien du XIII^e siècle utilisant la traduction (ici presque identique) de Burgundio da Pisa, voir PSEUDO-ROBERT GROSSETESTE, *De felicitate*, § 43 : « Dicit enim Aristoteles in primo *Veteris ethice* quod tria sunt in anima, scilicet *potentie, passiones et habitus* » (éd. C. LAFLEUR et J. CARRIER, avec la collaboration de V. BUFFON et V. CERVERA NOVO, « Le *De felicitate* du Circa *moralem philosophiam* des *Communia* du Pseudo-Robert Grosseteste. Édition critique et traduction française », dans C. LAFLEUR, dir., *Les philosophies morale et*

naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste. *Étude, édition critique et traduction des Communia de Salamanca* [ms. Salamanca, BU 1986, fol. 99ra-102vb], Paris, Vrin ; Québec, PUL [coll. « Zêtésis »], 2018, p. 77) et ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, II, 4 (1105b20-21) ; *Ethica Vetus*, *Transl. Burgundii Pisani*, éd. R.A. GAUTHIER, *Ethica Nicomachea. Translatio antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus' et Translationis antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana'*, Leiden, Brill ; Bruxelles, Desclée de Brouwer, *AL*, XXVI, 1-3 (ici fascicule 2.1), 1972, p. 11, l. 14-15 : « Quoniam igitur ea que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie, habitus, horum aliquid erit virtus ». Cf. IOHANNES DE FONTE, *Auctoritates Aristotelis*, dans J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain, Publications universitaires ; Paris, Béatrice-Nauwelaerts (coll. « Philosophes médiévaux », 17), 1974, p. 235, n° 34 : « Tria sunt in anima : passiones [*scripsimus* : possessions *ed.*], potentiae et habitus seu virtus » ; pour l'identification du *compiler* de ce florilège à un maître franciscain du couvent de Montpellier vers 1300, voir : J. HAMESSE, « Iohannes de Fonte, compilateur des *Parvi flores*. Le témoignage de plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Vaticane », *Archivum Franciscanum Historicum*, 88 (1995), p. 515-531.

16. *subicibile* : « assujettissable » (ou « subjectile »), au sens de « qui peut être posé comme sujet (d'une proposition) ».
17. OCKHAM, *In II Sent.*, qu. 14-15 ; *Opera theologica*, V (St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1981).
18. Ci-dessus, § 4.2.
19. Cf. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, II, 4 (1105b20-21).
20. Voir, par exemple, JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, d. 27, qu. 1-3, n. 59 : « Sequitur ergo per viam divisionis quod verbum est actualis intellectio » (éd. Vaticane, VI, 84), comme l'indique, avec en plus un extrait pertinent de Guillelmus de Nottingham, l'éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 351, n. 1.
21. OCKHAM, *Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus, Prohemium*, § 2.1-2.20 ; cf. *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus edidit* † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL] [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2, p. 10, l. 1-p. 16, l. 198. OCKHAM, *Expositio in librum Predicamentorum Aristotelis*, c. 4, § 2 et c. 8, § 1, éd. GÁL, *Opera Philosophica*, 2, p. 149, l. 1-p. 154, l. 144 et p. 162, l. 1-p. 171, l. 250.
22. OCKHAM, *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, I, c. 5, § 3, éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 398, l. 1-p. 402, l. 95.
23. Les *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, qu. 6, § 6.4 n'ont pas cette conclusion.
24. quia *scripsimus* (cf. Ockham, *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, qu. 6, § 6.7, ed. Brown, p. 407, l. 44] qui *DI et alii codices secundum ed. Gambatese et Brown*, p. 354, l. 78
25. Ci-dessus, § 6.3-6.5.
26. Ci-dessus, § 6.6-6.7.
27. Qualifier, ci-dessous (§ 6.11), de « signe universel » (un quantificateur).
28. Cf., ci-dessous, § 9.1, où l'exemple est plutôt celui du froid dans l'eau.
29. C'est-à-dire des images ou fictions formées mentalement. Pour une présentation historique et philosophique de ces termes, dans le contexte des polémiques gnoséologiques des XIII^e et XIV^e siècles, voir C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1999, « L'acte contre l'idole », p. 177-201 (surtout, p. 194-195). Dès le premier quart du XII^e siècle, on trouve chez Abélard, dans le registre cognitif également, la mention d'une *res imaginaria et ficta* (« ni substance ni accident ») vers laquelle s'oriente l'esprit en l'absence de la réalité extérieure. Voir ABÉLARD, *Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium*, § 50, dans C. LAFLEUR, J. CARRIER, « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica "Ingredientibus" : Super Porphyrium* », *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), § 50, p. 169-170 ; voir C. PANACCIO, *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2011, p. 86-87 pour la présentation dudit « passage remarquable ».
30. « façonne <mentalement> » : cf. « fingens mentaliter », une expression explicite qu'Ockham lui-même emploie, ci-dessous, § 9.11.
31. Littéralement : « Et pour cette cause ».
32. On notera l'emploi ici de *formatio* et de *fictio*, comme équivalent de *fictum* (et d'*idolum*), car il explique les féminins autrement problématiques (*communis*, *ea*) des § 7.3-7.4, ci-dessous.

33. talis fictio *supplevimus* (cf. *supra*, § 7.1)] *om. DI et alii codices secundum OCKHAM, Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, ed. GAMBATESE et BROWN, p. 361, l. 39
34. communis *sic*
35. *ea sic*
36. talis fictio *supplevimus* (cf. *supra*, § 7.1)] *om. DI et alii codices secundum OCKHAM, Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, ed. GAMBATESE et BROWN, p. 361, l. 42
37. communis *sic*
38. Ci-dessus, § 6.3-6.8.
39. communis *scripsimus*] commune *DI et alii codices secundum OCKHAM, Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, ed. GAMBATESE et BROWN, p. 361, l. 57
40. Voir, ci-dessus, § 2.1-2.2 ; et OCKHAM, *Summa logice*, I, c. 1, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Summa logicae ediderunt* † P. BOEHNER, G. GÁL et S. BROWN, St. Bonaventure, Editions Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974, *Opera Philosophica*, 1, p. 7, l. 1-p. 9, l. 65.
41. Pour les extraits pertinents des *Questiones* et du *Commentaire moyen* de Gauthier Burley sur le *De interpretatione*, voir OCKHAM, *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, I, Prohemium, § 8, éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 362, n. 2.
42. ARISTOTE, *Metaphysica*, VII, 13 (1038b10-1039a3). Pour l'utilisation de ce chapitre de la *Métaphysique* d'Aristote par le Vénérable incepteur, voir notre annotation de Guillelmus de Ockham, *Expositionis in libros artis logice Prohemium*, § 4 ; et *Expositio in Prohemium libri Porphyrii De predicabilibus*, § 2.11.
43. Cf., ci-dessus, § 6.14. Pour des extraits pertinents de Guillaume de Alnwick et Richard de Campsall, voir OCKHAM, *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, I, Prohemium, § 9, éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 363-364, n. 1.
44. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 23, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 173rbE-174vbE. Pour des extraits de ce commentaire 23 cité par Ockham, voir, ci-dessous, l'annotation du § 9.14.
45. AVICENNE (*Ibn Sīnā*), *Metaphysica*, V, 1 ; *transl. Dominici Gundissalini*, dans *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina V-X*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain, Peeters ; Leyde, Brill (coll. « Avicenna Latinus », II, 1-3 [ici 2]), 1980, surtout p. 237, l. 33-p. 238, l. 50 : « Quapropter una forma apud intellectum erit relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale, quia ipsum est una intentio in intellectu, cuius comparatio non variatur ad quodcumque acceperis animalium, videlicet quoniam, cuiusque eorum primum representaveris formam in imaginatione, si postea exspoliaverit intellectus intentionem eius ab accidentibus, acquireretur in intellectu haec ipsa forma. Ergo haec forma est quae acquiritur de exspoliatione animalitatis a qualibet imaginatione individuali accepta de esse extrinseco, quamvis ipsa non habeat esse extrinsecus, sed imaginatio abstrahit eam. Haec autem forma, quamvis respectu individuorum sit universalis, tamen, respectu animae singularis in qua imprimitur, est individua ; ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu, et quia singulae animae sunt multae numero, tunc eodem modo quo sunt particulares habebunt ipsae aliud intellectum universale, quod in tali comparatione est ad ipsas in quali est ad extra, et discernitur in anima ab hac forma quae est universalis comparatione sui ad extra quae praedicatur de illis et de aliis ».
46. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, V, 7 (1017a7-1017b9) ; *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1995, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 102, l. 296-p. 103, l. 330 ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. R. PONZALLI, *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, Berne, Francke, 1971, p. 125, l. 1-p. 134, l. 142 (textes 13-14, avec les commentaires d'Averroës correspondants) et éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 115vbM-117vbM.
47. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VI, comm. 8, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 152vaG-H : « Illud quod est in cognitione [...], et hec sunt cetera predicamenta ».
48. Ci-dessus, § 9.2.
49. Renvoi, comme par avance, à OCKHAM, *Summa logice*, I, c. 72, éd. BOEHNER, GÁL et BROWN, *Opera Philosophica*, 1, p. 214 et 218.
50. Ci-dessus, § 9.3.
51. Le passage est tourné autrement dans les *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, qu. 3, § 3.13.
52. Ci-dessus, § 9.4.

53. Le texte parallèle des *Questions sur la physique*, § 3.15, diffère un peu, mais pour la formulation seulement.
54. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 23, transl. *Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 173vaG : « Et sanitas dicitur duobus modis. Dicitur enim de forma [...] et ambo sunt idem, sed sanitas secundo modo invenitur ab ea que est secundum primum modum ».
55. *Ibid.*, fol. 173vaI : « [...] sanitas dicitur duobus modis. Dicitur enim de intellectu sanitatis qui est in anima et dicitur de sanitate existente in corpore ».
56. *Ibid.*, fol. 173vbL : « [...] sanitas vero in rei veritate est definitio sanitatis que est in anima, et scire ipsam non est sanitas que est extra animam ».
57. Ci-dessus, § 9.11-9.12.
58. Ci-dessus, § 9.5-9.6.
59. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, ii, 2, éd. J. MARTIN, dans *Aurelii Augustini Opera*, Pars IV, 1. *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana (cura et studio J. MARTIN). De vera religione (cura et studio K.D. DAUR)*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum », « Series Latina », 32), 1962, p. 7, l. 1-2 et 11-14 : « Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. [...] Ex quo intelligitur qui appellem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est ; quod enim nulla res est, omnino nihil est ; non autem omnis res etiam signum est ». Cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, I, d. 1, c. 1, dans *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae, Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, Tom. I, Pars II, Liber I et II*, Grottaferrata (Romae), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (coll. « Spicilegium Bonaventurianum », 4), 1971, p. 55.
60. AVERROËS, *In Aristot. Metaph.*, VI, comm. 8, transl. *Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 152vaG-H : passage cité, ci-dessus, § 9.6.
61. Ci-dessus, § 6.9 et 6.13.2. Les *Opera Philosophica*, 2, p. 369, n. 15 donnent ici une référence qui semble incorrecte.
62. Ci-dessus, § 7.1-7.4.
63. Ci-dessus, § 7.2.
64. Ci-dessus, § 7.1.
65. OCKHAM, *Scriptum in I Sent.*, d. 2, qu. 8, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Distinctiones II-III edidit S. BROWN, collaborante G. GÁL*, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1970, *Opera theologica*, 2, p. 283, l. 6-p. 289, l. 10.
66. Ci-dessus, § 7.3.
67. commune *scripsimus*] communis *D* (et alii codices secundum ed. GAMBATESE et BROWN, p. 371, l. 32) *om. I*
68. Ci-dessus, § 7.4.
69. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a5-9) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 7-11 : « Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces ; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem. De his quidem dictum est in his quae sunt dicta de anima — alterius est enim negotii » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 5-9 : « Et sicut neque littere omnibus eadem, sic neque voces eadem ; quorum tamen hec signa primum, eadem omnibus passiones anime, et quarum hec similitudines, res iam eadem. De hiis quidem igitur dictum est in hiis que de anima — alterius enim negotii ». Cf. ci-dessus, § 1.2 et § 2.1.
70. Ci-dessus, § 2.1-2.2.
71. En fait, cette remarque se lit à la fin de l'extrait aristotélicien ici même commenté (voir § 11.4 pour l'exégèse d'Ockham) : ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a8-9) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 10-11 : « De his quidem dictum est in his quae sunt dicta de anima — alterius est enim negotii » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 8-9 : « De hiis quidem igitur dictum est in hiis que de anima — alterius enim negotii ».
72. ARISTOTE, *De interpretatione vel Periermenias*, 1 (16a9-18) ; *Translatio Boethii*, éd. MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 1, p. 5, l. 11-p. 6, l. 3 : « est autem, quemadmodum in anima aliquotiens quidem intellectus sine vero vel falso, aliquotiens autem cum iam necesse est horum alterum inesse, sic etiam in voce ; circa compositionem enim et divisionem est falsitas veritasque. Nomina igitur ipsa et verba consimilia sunt sine compositione vel divisione intellectui, ut 'homo' vel 'album', quando non additur aliquid ; neque enim

adhuc verum aut falsum est. Huius autem signum : ‘hircocervus’ enim significat aliquid, sed nondum verum vel falsum, si non vel ‘esse’ vel ‘non esse’ addatur vel simpliciter vel secundum tempus » ; *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VERBEKE et MINIO-PALUELLO, *AL*, t. II, 2, p. 41, l. 9 : « est autem, sicut in anima quandoque quidem conceptio sine hoc quod est verum dicere aut falsum, quandoque autem iam cui necesse horum alterum existere, sic et in voce ; circa compositionem enim et divisionem veritas et falsitas. Nomina quidem igitur ipsa et verba simulantur ei que sine compositione et divisione conceptioni, ut puta ‘homo’ vel ‘albus’, cum non apponatur aliquid. Signum autem huius est : et enim ‘tragelaphus’ significat quidem aliquid, nondum autem verum aut falsum, si non ‘esse’ vel ‘non esse’ apponatur, simpliciter vel secundum tempus ». Cf. ci-dessus, § 1.2.

73. Un commentaire qu’Ockham a seulement envisagé d’écrire. Pour la définition de « l’intellect » comme « une âme pouvant intelliger » (« intellectus est anima potens intelligere »), voir OCKHAM, *Summa logice*, I, c. 10, éd. BOEHNER, GÁL et BROWN, *Opera Philosophica*, 1, p. 38, l. 84.
74. ARISTOTE, *Analytica posteriora*, I, 33 (88b36).
75. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, VI, 3 (1139b17).
76. Ci-dessus, § 7 et § 10.1-10.5.
77. BOËCE, *In librum Aristotelis « Peri hermeneias » commentarii. Prima editio*, I, éd. MEISER, p. 42, l. 25-p. 43, l. 14 (*PL*, 64, col. 299D-300B) : « Docuit autem per hoc quod ait : “circa compositionem enim et divisionem est falsitas veritasque” in qua prolotione vocis enuntiationes possimus invenire. Quotiens enim substantiam cum accidenti coniugimus atque conponimus vel intellectum intellectui copulamus, ut fieri propositio possit in cogitatione, tunc fit idem in voce. [...] Recte igitur dictum est circa compositionem quod est adfirmatio vel divisionem quod est negatio veritatis falsitatisque constare naturam ». BOËCE., *In librum Aristotelis « Peri hermeneias » commentarii. Secunda editio*, I, 1, (« De signis »), éd. MEISER, p. 33 (l. 25) *sqq.* (*PL*, 64, col. 414C *sqq.*).
78. Ci-dessus, § 7.2.
79. Ci-dessus, § 6.1-6.14.
80. BOËCE, *In librum Aristotelis « Peri hermeneias » commentarii. Secunda editio*, I, 1, (« De signis »), éd. MEISER, p. 29, l. 29-p. 30, l. 10 (*PL*, 64, col. 407B-C) : « Quaerit vero Porphyrius cur ita <Aristoteles> dixerit : “sunt ergo ea quae sunt in voce” et non sic : sunt igitur voces ; et rursus cur ita “et ea quae scribuntur” et non dixerit : et litterae, quod resolvit hoc modo. Dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in voce, tertiam quae coniungeretur in animo. Quod si tres orationes sunt, partes quoque orationis esse triplices nulla dubitatio est. Quare quoniam verbum et nomen principaliter orationis partes sunt, erunt alia verba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractentur ». Pour une traduction française de ce passage et son interprétation, voir : PANACCIO, *Le discours intérieur*, p. 122-127.
81. OCKHAM, *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, I, c. 6, § 5, éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 412, l. 1-p. 414, l. 585.

NOTE SUR LE COMMENTAIRE D'OCKHAM AU TRAITÉ DE L'INTERPRÉTATION D'ARISTOTE

Claude Panaccio

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

La plus grande partie du prologue d'Ockham à son commentaire du *Perihermeneias* est consacrée à un excursus sur le statut de ce qu'Aristote appelle (dans la traduction latine de Boèce) des « *passiones animae* », dont les mots oraux, dit-il, sont les symboles. De quoi s'agit-il, demande Ockham ? Sont-ce des choses extérieures, des réalités dans l'esprit ou des entités purement idéales qui n'auraient pour seule existence que d'être pensées ? Ce passage montre une structure assez énigmatique en ce qu'il propose sur cette question deux rondes successives de discussion et deux listes de positions qui se recoupent l'une l'autre. Ockham présente d'abord quatre doctrines, dont les deux dernières lui paraissent plausibles (§ 4.1-7.4 dans l'édition Lafleur-Carrier), puis il semble reprendre le sujet au début pour exposer maintenant trois positions (§ 8.2-10.3). Philotheus Boehner, l'un des grands spécialistes d'Ockham au milieu du vingtième siècle, trouvait cette organisation « quelque peu désordonnée » et « confuse¹ » et il croyait que le passage avait dû faire l'objet de deux rédactions successives², tandis que les responsables de l'édition critique du Franciscan Institute ne le pensent pas³. Claude Lafleur et Joanne Carrier exposent bien dans leur introduction la conjecture de Boehner et les arguments avancés de part et d'autre. Je voudrais ici expliquer pourquoi je ne souscris pas, quant à moi, à l'hypothèse de la double rédaction. Le texte se comprend mieux à mon avis si l'on y voit le travail continu d'une pensée en gestation.

La clé de l'organisation du passage se trouve dans une distinction entre des positions que j'appellerais « déterminées » ou « spécifiques » et qui ont vraisemblable-

1. P. BOEHNER, « The Hypothetical First Redaction of Ockham's *Expositio aurea* », dans E.M. BUYTAERT, dir., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1958, p. 56.

2. Voir P. BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », dans E.M. BUYTAERT, dir., *Collected Articles on Ockham*, en particulier p. 168-174.

3. G. GÁL et al., « Introductio », dans *Guillelmi Ockham, Opera Philosophica II*, p. 20*-22*.

ment été soutenues telles quelles à l'époque d'Ockham ou dans les décennies précédentes — ce sont les quatre premières dans son exposé — et des positions « génériques », qui correspondent aux trois autres ; il utilise lui-même au sujet de ces dernières les expressions « opinio in genere » (§ 8.1) et « opinio principalis » (§ 10.1). Cette distinction se comprend bien quand on porte attention au rapport entre la deuxième position de la deuxième liste (les passions de l'âme sont des qualités réelles de l'esprit) et les trois premières de la première liste, qui spécifient de quelles qualités au juste il pourrait s'agir : des qualités réellement distinctes des actes d'intellection et qui en seraient les objets (§ 4.1), des « species » qui précéderaient les actes d'intellection et en constitueraient le point de départ (§ 5.1), ou les actes d'intellection eux-mêmes (§ 6.1).

Comme les commentateurs l'ont souvent observé, l'essentiel du texte tient dans la confrontation entre les deux théories des concepts (ou « passions de l'âme ») que Guillaume estime alors les plus plausibles : celle qui les identifie à des actes d'intellection, qu'il adoptera peu après, et celle qui en fait de purs objets de pensée, la théorie dite des *ficta*, qu'il favorisait dans son commentaire des *Sentences*. Il conserve temporairement les deux possibilités à la fin de l'exkursus, laissant aux « hommes d'étude » (les *studiosi*) le soin de creuser la question davantage (§ 10.4). Mais il est frappant que la théorie de l'acte occupe au total dans cette discussion beaucoup plus d'espace que l'autre : trente et un paragraphes dans l'édition Lafleur-Carrier (§ 6.1-6.14 et § 9.1-9.17) contre sept seulement pour la théorie des *ficta* (§ 7.1-7.4 et § 10.1-10.3). Tout se passe comme si Ockham en rédigeant ce texte se livre à une réflexion beaucoup plus approfondie qu'avant sur l'idée que les concepts pourraient bien n'être que les actes d'intellection eux-mêmes⁴. La distinction entre les opinions déterminées et les opinions génériques lui permet alors de répartir en deux groupes les objections que l'on peut adresser à cette théorie : celles qui concernent spécifiquement l'identification du concept à l'acte d'intellection (exposées aux § 6.3-6.7) et celles qui concernent l'identification plus générale du concept à une qualité réelle (exposées aux § 9.2-9.6). Chaque objection est examinée de près dans la partie correspondante du développement (respectivement § 6.8-6.13 et § 9.7-9.16), la conclusion de la première ronde étant que si le concept est une qualité, alors ce doit être l'acte d'intellection même, et la conclusion de la deuxième ronde étant que rien ne s'oppose de façon décisive à ce que le concept soit une qualité. Quand on se concentre ainsi sur la discussion de la théorie de l'acte, cette structure d'exposition paraît tout à fait raisonnable : les deux moments de la discussion sont bien distincts, ils n'empiètent d'aucune façon l'un sur l'autre et, pris ensemble, ils fournissent une discussion critique complète de la théorie en question.

Plusieurs questions subsistent, cependant : Pourquoi Ockham n'a-t-il pas annoncé son plan au début du développement ? Pourquoi commence-t-il par les opinions spécifiques plutôt que par les génériques ? Pourquoi la thèse selon laquelle les « passions de l'âme » d'Aristote sont des réalités extérieures à l'esprit n'apparaît-elle que parmi les

4. Ockham avait déjà discuté cette position dans son commentaire des *Sentences*, mais très brièvement et pour vite la rejeter (*Ordinatio*, distinction II, quest. 8, dans *Opera theologica* II, p. 267-268).

positions génériques ? Et pourquoi la théorie du concept comme *fictum* figure-t-elle dans les deux groupes ? Tout cela s'explique à mon avis par l'hypothèse suivante : Ockham n'avait l'intention en commençant à rédiger cet excursus que de discuter brièvement les quatre doctrines que j'appelle « déterminées » ou « spécifiques ». C'est ce qu'il avait fait dans la question correspondante de son *Ordinatio*⁵. Ayant établi dans les questions précédentes que l'universel n'est pas quelque chose de réel hors de l'esprit⁶, il se demandait alors si l'universel n'existerait pas « subjectivement », c'est-à-dire à titre de qualité dans un sujet (l'esprit lui-même en l'occurrence), et il énumérait là-dessus quatre opinions qu'il rejetait rapidement⁷ avant d'exposer beaucoup plus longuement celle qui était la sienne à l'époque, la théorie du *fictum*⁸. Or des cinq positions ainsi mentionnées dans l'*Ordinatio* (en incluant la théorie du *fictum*), quatre correspondent à celles de la première liste dans le commentaire du *Perihermeneias*⁹ et ce sont à peu près celles qu'exposait aussi Jean Duns Scot dans un contexte semblable¹⁰. Ma présomption est que Guillaume voulait au départ refaire rapidement le même parcours en commentant le *Perihermeneias*. Les deux premières positions de la première liste, de fait, sont traitées très brièvement (§ 4.1-4.3 et § 5.1-5.2) et Ockham évite même de se prononcer nettement sur la vérité de la première, se contentant de lui adresser deux objections¹¹. La discussion, cependant, prend une autre tournure quand on arrive à la théorie du concept comme acte d'intellection. Ockham l'expose plus longuement que les deux précédentes (§ 6.1-6.2), formule soigneusement deux difficultés très apparentées à celles qu'il avait adressées à cette théorie dans l'*Ordinatio* (§ 6.3-6.7) et montre ensuite en détail comment un partisan de cette position pourrait répondre à ces objections (§ 6.8-6.14). Mon sentiment est que c'est en rédigeant ces pages qu'il se rend compte que ses réserves antérieures n'étaient pas décisives contre la théorie de l'acte.

Les objections en question, pour autant, ne concernent encore la théorie de l'acte que d'une manière spécifique : Ockham se demande d'une part quel pourrait bien être l'objet de l'intellection si le concept n'était rien d'autre que l'acte d'intellection lui-même (§ 6.3-6.5), et comment l'acte d'intellection, d'autre part, pourrait être l'objet du savoir dans cette approche (§ 6.6-6.7). Que la théorie résiste bien à ces difficultés

5. *Ordinatio*, dist. II, quest. 8 (*Opera theologica* II, p. 266-292).

6. *Ordinatio*, dist. II, quest. 3-7 (*Opera theologica* II, p. 74-266).

7. *Ordinatio*, dist. II, quest. 8 (*Opera theologica* II, p. 267-271).

8. *Ibid.* (*Opera theologica* II, p. 271-289). Dans ce que les éditeurs ont identifié comme une version revue de l'*Ordinatio* (vraisemblablement postérieure à la rédaction de son commentaire du *Perihermeneias*), Ockham consacre un court développement supplémentaire à la thèse vers laquelle il commence alors à pencher, selon laquelle le concept est une qualité dans l'âme (*ibid.*, p. 289-292).

9. La seule qui est laissée de côté est qu'il n'y ait d'universel que par convention, une thèse qu'il rejetait déjà du revers de la main dans l'*Ordinatio* (en quatre lignes dans l'édition critique, *ibid.*, p. 271).

10. J. DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, dist. 27, quest. 1 : *Utrum verbum creatum sit actualis intellectio* (éd. par C. BALIC *et al.*, dans *Opera omnia* VI, 1963, p. 63-106). Scot s'interroge là sur le statut du verbe mental, qui, pour lui comme pour Ockham, devait être identifié au concept (et donc aux « passions de l'âme » dont parle Aristote dans le *Perihermeneias*). Il énumère alors cinq positions qui, si l'on fusionne la première et la dernière, très proches l'une de l'autre, correspondent à la première liste d'Ockham dans son commentaire du *Perihermeneias*. C'est là un texte que Guillaume connaissait certainement.

11. Voir 4.2 : « Mais que cette opinion soit vraie ou fausse, contre elle il y a certaines difficultés ».

suggère qu'elle est la meilleure parmi celles qui voient le concept comme une qualité réelle de l'esprit (ainsi que le soutenaient aussi les deux premières opinions). Deux choses, cependant, restent à établir : la théorie du *fictum*, elle, est-elle plausible ? et l'idée que le concept est une qualité réelle plutôt qu'un *fictum* est-elle défendable ? Ockham aborde la première d'entre elles en poursuivant l'exposé des positions qu'il avait originalement recensées dans l'*Ordinatio*. Il expose alors la théorie du concept comme *fictum*, qui était la sienne jusqu'à présent (§ 7.1), et mentionne contre elle deux difficultés, l'une à caractère ontologique et l'autre à caractère épistémologique : comment le *fictum*, d'abord, pourrait-il être objet d'intellection s'il n'existe pas réellement parmi les substances et les qualités (§ 7.2) ? et n'étant pas réel lui-même, deuxièmement, ne serait-il pas moins apte qu'une qualité à représenter les choses extérieures (§ 7.3-7.4)¹² ? Ces objections correspondent aux deux premières parmi les cinq qu'il avait brièvement mentionnées contre la théorie du *fictum* dans l'*Ordinatio*¹³. Il avait alors cru pouvoir les neutraliser en quelques lignes chacune¹⁴, mais elles devaient maintenant lui sembler plus troublantes, une fois la théorie de l'acte consolidée par le long développement qui précède (§ 6.1-6.14). Cela vaut surtout pour l'objection d'ordre ontologique. Ockham, c'est bien connu, valorisait l'économie sur ce plan-là tandis que la théorie du *fictum* requérait de faire appel à un mode d'être spécial qui échapperait aux catégories aristotéliennes de substance et de qualité. Le fameux principe du « rasoir » incitait à éviter *si possible* cet enrichissement ontologique.

La situation à ce point était donc la suivante. D'un côté la théorie du concept comme acte d'intellection résiste mieux que prévu aux objections qui lui sont adressées, et la théorie du *fictum* de l'autre côté est nettement moins économique. Mon hypothèse est que c'est ce nouvel équilibre des forces qui a amené Ockham, en cours de rédaction, à passer à un autre niveau de discussion, celui des positions « génériques » ou « principales » (§ 8.1), de manière à examiner de plus près — ce qu'il n'avait jamais fait jusqu'alors — l'idée que le concept soit une qualité réelle, avant de revenir aux deux objections adressées à la théorie du *fictum*. Sur le plan ontologique le plus général en effet, ce qui s'oppose au *fictum*, ce n'est pas directement la notion d'acte, mais celle de qualité qui la subsume. Tant qu'il croyait, comme à l'époque de l'*Ordinatio*, pouvoir écarter, pour des raisons spécifiques à chacune, les trois versions qu'il connaissait de la théorie du concept comme qualité, il lui était inutile de discuter pour elle-même l'idée qui était commune à ces variantes. Cet examen devient nécessaire quand il se rend compte que l'une d'elles, la théorie du concept comme acte d'intellection en l'occurrence, a les ressources qu'il faut pour répondre aux difficultés

12. Ce dernier argument suppose que la représentation mentale est basée sur une certaine sorte de similitude entre le concept et les choses qu'il représente. L'idée est qu'un être purement idéal peut difficilement ressembler à des choses réelles, moins en tout cas qu'une qualité qui serait elle-même réelle.

13. *Ordinatio*, dist. 2, quest. 8 (*Opera theologica* II, p. 281-282).

14. *Ibid.* (p. 283). Soulignons cependant que, même dans l'*Ordinatio*, les réponses à ces objections n'étaient pas explicitement prises en charge par Ockham, mais seulement présentées par lui comme « ce que diraient » les partisans de la théorie du *fictum* (*ibid.*).

spécifiques qu'il avait soulevées contre elle dans l'*Ordinatio*. Il lui faut alors passer à un niveau supérieur de généralité.

Le plan où s'affrontent les positions dites « génériques », donc, est celui de l'ontologie la plus générale. Et c'est pourquoi Ockham est amené à mentionner parmi elles la thèse selon laquelle les passions de l'âme dont parle Aristote seraient en fait les réalités extérieures conçues par l'esprit, y compris les universaux extramentaux (§ 8.2). Il avait d'abord cru pouvoir se dispenser d'évoquer cette opinion quand il comptait reprendre tout simplement la démarche qu'il avait lui-même suivie dans son *Ordinatio* (et qui était aussi celle de Duns Scot dans sa propre discussion sur le statut du verbe mental¹⁵). Mais les choses se sont compliquées en cours de route. Une fois sur le plan de l'ontologie générale, il semble approprié de rappeler à tout le moins la position réaliste. Elle peut être elle-même subdivisée en plusieurs opinions spécifiques selon le statut exact que l'on voudrait accorder aux universaux hors de l'esprit — et elle est bien en cela une position « générique » —, mais Ockham avait déjà longuement critiqué toutes ces variantes¹⁶, il se contente ici de les rejeter en bloc comme « détruisant toute la philosophie d'Aristote et toute science et toute vérité et raison » (§ 8.3) pour passer au plus vite à la discussion qui le préoccupe vraiment à cette étape de sa réflexion : les concepts peuvent-ils être des qualités réelles dans l'esprit ? La réponse affirmative semble plausible, dit-il. Non seulement elle paraît conforme à ce que pensait Averroès, mais elle présente aussi l'insigne avantage de ne rien supposer dans l'être qui ne soit réel ou qui ne puisse l'être (§ 9.1).

L'auteur considère alors quatre objections, dont les trois premières ont trait à la possibilité que nous avons de penser des choses qui n'ont aucune réalité comme des chimères, des montagnes d'or ou des maisons non encore construites. Ne sera-t-on pas amené à dire, paradoxalement, que tout cela a malgré tout quelque réalité si les pensées sont elles-mêmes des qualités réelles (§ 9.2-9.4) ? Pas du tout, répond-il. Ce serait confondre la *suppositio simplex* (comme dans « homme est un concept ») avec la *suppositio personalis* (comme dans « l'homme est un animal ») : dire du concept de chimère qu'il a quelque réalité n'est pas dire que la chimère, elle, en a une. L'idée est cruciale à ses yeux, manifestement, et il l'explique en long et en large à propos des différents exemples invoqués (§ 9.7-9.14). La dernière objection, enfin, concerne le statut de la distinction entre l'être dans l'esprit (*ens in anima*) et l'être hors de l'esprit (*ens extra animam*) (§ 9.5). La réponse de Guillaume est que cette distinction, si utile soit-elle, n'exige pas que la catégorie ontologique de qualité s'applique à l'un des deux termes seulement et pas à l'autre (§ 9.15-9.16). L'opinion selon laquelle les passions de l'âme sont des qualités réelles dans l'esprit se révèle tout à fait défendable au bout du compte (§ 9.17).

On peut alors revenir à la théorie du *fictum*. Elle se retrouve parmi les approches génériques non parce qu'elle se subdiviserait en plusieurs variantes comme les deux autres (Ockham de fait n'en mentionne jamais qu'une seule version), mais parce

15. Voir ci-dessus n. 10.

16. Voir *Ordinatio*, dist. 2, quest. 3-7 (*Opera theologica* II, p. 74-266).

qu'elle se situe doctrinalement au même niveau de généralité, celui de l'ontologie la plus générale. C'est pourquoi d'ailleurs elle est décrite comme la « troisième opinion principale » — et non « générique » à proprement parler (§ 10.1). La discussion pour autant en demeure assez brève. Eu égard aux deux objections mentionnées plus haut (§ 7.2-7.4), Ockham se contente de reprendre les réponses déjà données dans l'*Ordinatio*¹⁷ : les tenants de cette position peuvent maintenir en toute cohérence que les objets idéaux dont ils font l'hypothèse n'ont pas d'existence réelle (§ 10.2) et que la similitude qui est requise pour assurer la représentation mentale est une ressemblance « dans l'être intentionnel » seulement (§ 10.3). Les deux dernières positions, donc, ne rencontrent ni l'une ni l'autre de difficultés insurmontables. Mais la question à ce point est laissée ouverte. Ockham, apparemment, estimait écoulé le temps qu'il pouvait se permettre de consacrer à cet excursus dans son cours sur le *Perihermeneias* et il y met abruptement fin en déclarant qu'« une infinité d'autres choses pourraient être ajoutées », mais qu'il faut maintenant « retourner à l'exposé du texte d'Aristote » (§ 10.5).

Ce qu'il y a de nouveau dans ce développement par rapport à celui de l'*Ordinatio*, on le voit, c'est l'examen attentif qui s'y trouve mené — en deux temps — de l'idée que les concepts ne soient rien d'autre que des qualités réelles, les actes d'intellection eux-mêmes plus précisément. Il ne restait à l'auteur à ce point de sa réflexion qu'à faire intervenir le principe du rasoir pour adopter définitivement cette position de préférence à l'autre. C'est le pas qu'il franchira bientôt dans ses *Questions sur la Physique d'Aristote*, dans les *Questions quodlibétales* et dans la *Somme de logique*¹⁸. Le commentaire du *Perihermeneias* nous fait voir sur le vif la démarche qui le conduisit là. La conjecture de Boehner était que la première ronde de discussion dans ce texte (§ 4.1-8.1) a été insérée après coup par Ockham. Mais le fait que les quatre positions examinées à cette première étape correspondent (à peu de choses près) à celles qu'il avait discutées dans son *Ordinatio* quant au même sujet rend plus naturel de penser que son intention originale en amorçant la rédaction de son cours sur le *Perihermeneias* était d'y refaire sensiblement la même démarche. Que la division actuelle de la discussion, en outre, soit compréhensible sur le plan théorique (par la distinction des positions déterminées et des positions génériques) et qu'elle ne donne lieu à aucune redite rend superflue la supposition de Boehner¹⁹. Ce qu'il y a de déroutant dans l'organisation du texte ne tient pas à une addition ultérieure, mais à une réflexion qui évolue en cours de rédaction et dont l'expression écrite n'a pas

17. *Ordinatio*, dist. 2, quest. 8 (*Opera theologica* II, p. 283).

18. Voir *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, quest. 6 (*Opera Philosophica* VI, p. 406 ; § 6.3 de l'édition/traduction de ce passage par C. LAFLEUR et J. CARRIER dans le présent dossier), *Quodlibeta septem* IV, quest. 35 (*Opera theologica* IX, p. 472) et *Summa logicae* I, chap. 12 (*Opera Philosophica* I, p. 42-43).

19. On ne peut guère penser, d'ailleurs, que les objections adressées à la théorie du *fictum* (§ 7.2-7.4) ne figuraient pas dans la première rédaction, mais que les réponses, elles, s'y trouvaient (§ 10.2-10.3). Si l'hypothèse de l'insertion était juste, il faudrait supposer que Guillaume a expressément déplacé après coup la formulation des objections en question, ce qui serait assez étrange dans les circonstances.

encore fait l'objet d'une restructuration systématique comme celle que l'on trouvera au début des *Questions sur la Physique*²⁰.

20. Voir le texte traduit et réédité ici par C. LAFLEUR et J. CARRIER sous le titre « Ockham : la nature du concept ».

OCKHAM : LA NATURE DU CONCEPT

ÉDITION ORTHOGRAPHIQUE ET TRADUCTION

FRANÇAISE DE *GUILLELMI DE OCKHAM*

QUESTIONES IN LIBROS PHISICORUM ARISTOTELIS,

1-7 (QUESTIONS SUR LES LIVRES DES PHYSIQUES

D'ARISTOTE, 1-7)

Claude Lafleur*

Faculté de philosophie
et Institut d'études anciennes et médiévales
Université Laval, Québec

Joanne Carrier

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Les *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis* (Questions sur les livres des Physiques d'Aristote), putativement discutées en public au Studium franciscain de Londres par Ockham avant son départ d'Angleterre pour Avignon au printemps 1324, s'ouvrent par sept questions sur la nature du concept. Sont ici offertes une traduction française et une édition orthographique, avec un tableau de correspondance intertextuelle, de ce *De conceptu*, qui, massivement, paraît avoir été « magistralement » compilé à partir de l'excurus de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, aussi traduit et édité de la sorte, ci-dessus, dans ce dossier.

ABSTRACT : The *Questiones in Libros Phisicorum Aristotelis* (Questions on the books of Aristotle's Physics), putatively discussed in public at the Franciscan Studium of London by Ockham before leaving England for Avignon in the spring of 1324, opens with seven questions about the nature of the concept. Here are offered a French translation and an orthographic edition, with an intertextual correspondence table, of this *De conceptu*, which, massively, appears to have been "magistrally" compiled from the excursus of the *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, also translated and edited in this way, above, in this dossier.

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada, pour laquelle nous lui sommes ici reconnaissants.

À PROPOS DE L'ÉDITION, DE LA TRADUCTION ET DES TABLEAUX DES CORRESPONDANCES INTERTEXTUELLES DES PARAGRAPHES

Ici, pour les *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* (qu. 1-7), s'appliquent encore, d'une manière générale, les informations données précédemment au sujet des principes et des normes de la traduction française¹, plutôt littérale avec recherche de la plus grande uniformité possible, et de l'édition orthographique, s'efforçant de restituer l'allure de cette facette du latin scolastique d'Ockham. Dans cette dernière opération, nous avons maintenant eu comme guide le ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 17841 (sigle *A* ; librement accessible sur *Gallica* toujours), le meilleur des trois manuscrits (les deux autres étant *B*, ms. Cité du Vatican, Bibl. Apost. Lat. 956 ; et *C*, ms. Vienne, Bibl. Conventus Fratrum Ordinis Praedicatorum 187 [153]) des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*², en tout cas celui qui, parmi ces trois *codices* jugés « assez menteurs³ », commet « le moins d'erreurs grossières et manifestes⁴ ». Tout en limitant pour l'essentiel sa prétention à cette restitution orthographique (épinglons ici la graphie *similima*), notre édition modifie au besoin la ponctuation latine des *Opera Philosophica*, 2 — afin de mieux structurer ou clarifier la traduction française le cas échéant — et touche à l'aspect ecdotique à l'occasion des suppléances de *talis fictio* (§ 1.9) et de la précision du statut philologique d'un *quia* (§ 6.7) effectivement requis pour corriger le *qui* de tous les témoins manuscrits du texte (des manœuvres éditoriales dont la pertinence a été décrite, ci-dessus, dans nos remarques sur l'édition-traduction de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*). Ces suppléances et celles de l'édition Brown que nous en-dossons sont entre crochets obliques, < >.

Comme dans l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, toujours pour faciliter le repérage dialectique, sont également ajoutés entre crochets obliques, dans l'édition et dans la traduction, les numéros des arguments et, suivis d'un astérisque, ceux de leurs solutions chaque fois que les unités d'une suite d'arguments étaient identifiables de manière certaine. Contrairement aux cas de l'*Expositionis in libros artis logice Prohemium* et de l'*Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus* — où toutes les divisions intellectuelles, qui sont notre fait, apparaissent en français seulement et entre crochets obliques —, ainsi qu'au cas de l'*Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis* — où toutes les pareilles divisions, pro-

1. La première question des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* a déjà été traduite en français et commentée historico-doctrinalement dans C. PANACCIO, *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2011, respectivement, p. 83-84 et p. 85-101.

2. Pour l'identification et la description des trois manuscrits des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, voir : S. BROWN, « Introductio », p. 31*-32*, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Brevis summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis edidit S. BROWN*, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984, *Opera Philosophica*, 6 — p. 395-412 pour l'édition des *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1-7 (*De conceptu*).

3. *Ibid.*, p. 33* : « Codices manuscripti *Quaestionum* [...] sunt satis mendosi ».

4. *Loc. cit.* : « [...] licet *A* pauciores committat errores crassos et manifestos ».

venant majoritairement de l'édition Gambatese et Brown, sont entre crochets obliques en latin comme nos traductions françaises de ces divisions —, dans le présent cas — celui des *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis* (qu. 1-7) —, sauf pour les divisions intellectuelles secondaires qui sont dans la même situation que celle du cas qui vient d'être décrit, l'intitulé de chacune des sept questions du *De conceptu* n'est pas entre crochets obliques, car il fait partie intégrante du texte lui-même dans les témoins manuscrits et, partant, chacun de ces intitulés apparaît aussi en français sans de tels crochets. Des intitulés qui, regroupés comme suit, dressent pour ainsi dire la table des matières des *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, qu. 1-7 :

- § 1. Est-ce qu'un concept est un certain *factum* ayant seulement un être objectif dans l'âme ?
- § 2. Est-ce qu'un concept est une réalité extérieure conçue ?
- § 3. Est-ce qu'un concept est une qualité de l'esprit ?
- § 4. Est-ce qu'un concept est une qualité qui est dite '*species*' ou '*habitus*' ?
- § 5. Est-ce qu'un concept est une qualité <dé>terminant l'acte d'intelliger ?
- § 6. Est-ce qu'un concept commun est une intellection générale ?
- § 7. Est-ce qu'un concept propre singulier est une connaissance propre ?

Cette discussion dialectique sur la nature du concept, que représente ce *De conceptu*, ouvre les *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis* de manière moins étonnante qu'il paraît de prime abord si l'on songe qu'une telle considération ontico-gnoséologico-épistémologique est absolument appropriée au seuil d'un débat sur des thèmes inspirés du livre clé d'Aristote consacré à la science de la φύσις. Mais il faut bien sûr aussi tenir compte du fait que pareille considération préoccupait évidemment Ockham au plus haut point, tant sur le plan théorique — c'est un leitmotiv de son œuvre — que sur le plan pratique : nous venons de voir que la complexité structurelle de l'*excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* appelait d'elle-même son réordonnement plus limpide. Opéré avec des prises de position plus aisément détectables comme le favorisait le cadre d'une *disputatio* (on ne compte pas moins de 26 *dico* dans les *Questions sur les livres des Physiques d'Aristote*, contre seulement 3 *dico* dans l'*excursus* de l'*Exposé sur le livre De l'herméneutique d'Aristote*), ce réordonnement clarificateur, que ne manquent pas d'être les *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, demeure toutefois presque essentiellement tributaire du matériau offert par ledit *excursus*.

En utilisant le nouveau Tableau des concordances textuelles de l'Annexe ci-dessous — un tableau complet que nous avons constitué en guise de complément à celui du même type (mais vectoriellement inverse) offert, ci-dessus, dans l'Annexe de notre précédente contribution —, et les étiquettes doctrinales accolées aux § 4-10 de l'*excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* dans nos propos antérieurs sur la structure de cet *excursus*, avec en plus l'évaluation sommaire (*Sic* ou *Non*) des thèses dans les *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, on arrive à ce résultat synthétique :

TABLEAU ÉVALUATIF SOMMAIRE DES CORRESPONDANCES TEXTUELLES

<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>	<i>Exp. in lib. Perih.</i>	<i>Étiquettes doctrinales</i>
§ 1 = Non	§ 7.1-§ 7.3, § 10.1	Théorie du <i>factum</i>
§ 2 = Non	§ 8.2	Théorie réaliste
§ 3 = Sic	§ 9.1-§ 9.15	Théorie de la qualité (intellection ou objet)
§ 4 = Non	§ 5.1-§ 5.2	Théorie de la <i>species</i>
§ 5 = Non	§ 4.1-§ 4.3	Théorie de la qualité-objet
§ 6 = Sic	§ 6.3-§ 6.13.2	Théorie de l'acte d'intelliger
§ 7 = Sic	§ 6.2	Théorie de l'acte d'intelliger

Il faudrait bien sûr suivre à la lettre le conseil judicieux du responsable de l'édition critique des *Questions sur les livres des Physiques d'Aristote* et « porter diligemment attention aux différences, petites ou grandes, entre les *Quaestiones* et les arguments dérivés en elles à partir d'œuvres antérieures⁵ ». Il ne nous est toutefois plus loisible ici que de signaler les relocalisations importantes avec leurs déplacements majeurs d'accents. Confirmant le diagnostic de l'historiographie avisée de Boehner⁶ à Panaccio⁷, la réorganisation du matériau de base manifeste dorénavant un clair mouvement qui va du refus de la Théorie du *factum* (un refus bien mis en avant, donc) à l'endossement de la Théorie de l'acte d'intelliger dans sa version plus précise (dans son identification de la passion de l'âme à l'acte même d'intellection) et chronologiquement plus tardive selon la conjecture de Boehner. Il appert également, nouvel élément en faveur de l'hypothèse de Boehner, que, après le rejet de la théorie du *factum*, les *Questiones in libros Physicorum* utilisent ensuite des matériaux provenant de la seconde série d'opinions (§ 8.2, § 9.1-§ 9.15), plus ancienne (selon Boehner), de l'*excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias* et réservent pour leur deuxième moitié toutes les opinions de la deuxième série, plus récente (toujours selon Boehner) — pour terminer (*Questiones*, § 7.4), notons-le, par l'exploitation du § 6.2 de cet *excursus* de l'*Expositio in librum Perihermenias* : un trait, ici mis en évidence par les tableaux des correspondances textuelles, qui infirme la croyance selon laquelle « dans

5. BROWN, « Introductio », p. 44*.

6. P. BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », dans E.M. BUYTAERT, dir., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, Franciscan Institute (coll. « Philosophy Series », 12), 1992, 2nd ed., p. 174 : « One point is absolutely certain — Ockham finally held only the *intellectio*-theory » — auparavant dans *Traditio*, 4 (1946), p. 307-335.

7. C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Burlington, Ashgate (coll. « Ashgate Studies in Medieval Philosophy »), 2004, p. 23-27 (« From the *factum* to the *actus* »). Une thématique étudiée antérieurement de manière détaillée par M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press (coll. « Publications in Medieval Studies », 26, 1), 1987, t. 1, p. 73-107 (dont l'affirmation, p. 85, que « Les *facta* sont toujours les objets immédiats de la pensée et de la conscience » est critiquée par Panaccio [p. 24-25, avec la n. 31], soulignant que, pour Ockham, les *facta* jouent un tel rôle seulement dans le cas de la connaissance générale abstraite et non pas dans celui de la connaissance intuitive).

la question 7 » des *Questiones in libros Physicorum* « ne reviennent pas d'arguments usités dans l'*Expositio in librum Perihermenias*⁸ ». En terminant, soulignons aussi que, signe de l'abandon définitif de la Théorie du *fictum* (en faveur de la Théorie de l'acte) est l'exclusion, dans la reprise des *Questiones*, du § 10.4 de l'*Expositio*, où Ockham concluait alors son *excursus* en refusant de trancher quant aux deux dernières opinions discutées (des opinions à ce moment estimées probables l'une comme l'autre) au sujet de la nature des passions de l'âme, à savoir la Théorie de la qualité (intellection ou objet) et la Théorie du *fictum*⁹.

Voilà qui clôt, si l'on ajoute le second tableau complet des concordances textuelles en annexe ci-dessous, notre apport à ce substantiel dossier Ockham. Pour tous ces points évoqués et pour beaucoup d'autres passés sous silence, il ne reste, en complément essentiel, qu'à chercher la vive lumière conceptuelle que peut toujours y jeter, avec acribie, l'éclairage herméneutique de Claude Panaccio¹⁰.

8. BROWN, « Introductio », p. 44* : « [...] in quaestione 7 [...] non recurrunt argumenta in *Expositione in librum Perihermenias* usitata [...] ».

9. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Perihermenias Aristotelis*, § 10.4 : « Ainsi donc j'estime probables ces ultimes opinions. Laquelle cependant est vraie et laquelle fausse les hommes d'étude <en> discutent ».

10. Par exemple, pour éclaircir la question de l'identité ou la différence entre la Théorie de la qualité-objet rejetée dans les *Questiones*, § 5, et la Théorie de la qualité (intellection ou objet) approuvée dans les *Questiones*, § 3, mais en ayant pris soin d'éliminer le § 9.17, plus compromettant, de *Expositio in Prohemium libri Perihermenias* : « [...] les passions de l'âme [...] sont [...] certaines qualités de l'âme <dé>terminant en tant qu'objets les intellections de l'âme », avec aussi la prudente élimination du mot objet d'un passage retenu, § 9.14, pourtant moins compromettant : « Et si l'on demande ce qui <dé>termine l'intention en tant qu'objet, on peut dire que <c'est> la réalité extérieure, mais non pas une maison plus qu'une autre [...] ».

ANNEXE

TABLEAU DES CORRESPONDANCES TEXTUELLES ENTRE
 LES *QUESTIONES IN LIBROS PHISICORUM ARISTOTELIS* ET
 L'*EXCURSUS DE L'EXPOSITIO IN LIBRUM*
PERIHERMENIAS ARISTOTELIS D'OCKHAM

N.B. Les numéros de paragraphes en italique indiquent une ressemblance plus faible,
 non standard ou seulement ponctuelle

<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>		<i>Exp. in lib. Periher.</i>		<i>Quaestiones in lib. Phys.</i>		<i>Exp. in lib. Periher.</i>
§ 1.0 (titre)		§ 7.1, § 10.1		§ 4.0 (titre)		§ 5.1
§ 1.1		§ 9.6		§ 4.3		§ 5.2
§ 1.2		§ 7.2		§ 5.0 (titre)		§ 4.1
§ 1.8		§ 7.2		§ 5.1		§ 4.1
§ 1.9		§ 7.3		§ 5.2		§ 4.2
§ 2.0 (titre)		§ 8.2		§ 5.3		§ 4.2
§ 3.0 (titre)		§ 9.1		§ 5.4		§ 4.3
§ 3.4		§ 9.2		§ 6.4		§ 6.3-§ 6.4
§ 3.5		§ 9.3		§ 6.5		§ 6.5
§ 3.6		§ 9.4		§ 6.6		§ 6.6
§ 3.7		§ 9.5		§ 6.7		§ 6.7
§ 3.8		§ 9.6		§ 6.8		§ 6.8
§ 3.9		§ 9.7		§ 6.9		§ 6.9
§ 3.10		§ 9.8-§ 9.9		§ 6.10		§ 6.9
§ 3.11		§ 9.10		§ 6.11		§ 6.10
§ 3.12		§ 9.11		§ 6.12		§ 6.11-§ 6.12
§ 3.13		§ 9.12		§ 6.13		§ 6.13.1
§ 3.14		§ 9.13		§ 6.14		§ 6.13.2
§ 3.15		§ 9.14		§ 7.4		§ 6.2
§ 3.16		§ 9.15				

<GUILLAUME D'OCKHAM/GUILLELMUS DE OCKHAM>

<Questions sur les livres des Physiques
d'Aristote>

QUESTION 1

<§ 1.0> SUR LA MATIÈRE DU CONCEPT, JE DEMANDE PREMIÈREMENT : EST-CE QU'UN CONCEPT EST UN CERTAIN *FICTUM* AYANT SEULEMENT UN ÊTRE OBJECTIF DANS L'ÂME ?

<§ 1.1> Que oui : Parce qu'un étant réel et <un étant> de raison se distinguent par l'opposé, <comme on le trouve dans le livre> VI de la *Méthaphysique*, mais un concept est un étant de raison ; donc il n'est pas un étant réel.

<§ 1.2> Contre : Tout ce qui est ou est une substance ou un accident ou un composé des deux ; mais toute pareille chose est un étant réel ; donc etc.

<OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 1.3> À cette question, je dis brièvement que non. Ce que l'on prouve premièrement, parce que par l'intellect et la connaissance actuelle, <qu'est l'intellection>, peuvent être vérifiées toutes les propositions en cette matière.

<§ 1.4> Deuxièmement, parce qu'un tel *fictum* empêche la connaissance de la réalité.

<§ 1.5> Troisièmement, parce que alors de toute éternité il y aurait eu coordination de *ficta* infinis <en nombre>.

<§ 1.6> Quatrièmement, parce que sans un tel *fictum* on peut suffisamment avoir un sujet et un prédicat.

<§ 1.7> Cinquièmement, parce que Dieu peut faire une intellection commune sans un tel *fictum*. Cherches-en les raisons dans l'ultime question du quatrième *Quodlibet*.

<§ 1.8> Sixièmement, parce qu'il est difficile d'imaginer que quelque chose puisse être intel-

<Questiones in libros Phisicorum
Aristotelis>

QUESTIO 1

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 397, l. 1- p. 398, l. 35 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1ra, l. 1-26)

<§ 1.0> CIRCA MATERIAM DE CONCEPTU, QUERO PRIMO : UTRUM CONCEPTUS SIT ALIQUID FICTUM¹ HABENS TANTUM ESSE OBIECTIVUM IN ANIMA² ?

<§ 1.1> Quod sic : Quia ens reale et rationis distinguuntur ex opposito, VI *Méthaphisice*³, sed conceptus est ens rationis ; ergo non est ens reale.

<§ 1.2> Contra : Omne quod est vel est substantia vel accidens vel compositum ex hiis ; sed omne tale est ens reale ; ergo etc.

<OPINIO AUCTORIS>

<§ 1.3> Ad istam questionem, dico breviter quod non. Quod probatur primo, quia per intellectum et cognitionem actualem possunt omnes propositiones verificari in illa materia⁴.

<§ 1.4> Secundo, quia tale fictum impedit cognitionem rei.

<§ 1.5> Tertio, quia tunc ab eterno fuisset coordinatio infinitorum fictorum.

<§ 1.6> Quarto, quia sine tali ficto potest sufficienter haberi subiectum et predicatum.

<§ 1.7> Quinto, quia Deus potest facere intellectionem communem sine tali ficto. Ista rationes quere ultima questione quarti *Quodlibet*⁵.

<§ 1.8> Sexto, quia difficile est imaginari aliquid posse intelligi intellectione reali et

ligé par une intellection réelle et cependant que ni lui-même ni une certaine partie de lui ne puisse être dans la nature des réalités ni être une substance ni un accident.

<§ 1.9> Septièmement, parce qu'un tel *idolum* différerait plus de n'importe quelle réalité que n'importe quelle réalité ne diffère d'une autre, parce qu'un étant réel et un étant de raison diffèrent plus que deux étant réels quels qu'ils soient, et c'est pourquoi un tel *idolum* s'assimile moins à une réalité, et par conséquent il peut moins supposer pour une réalité qu'une intellection qui s'assimile plus à une réalité ; et ainsi une telle fiction sera moins commune à une réalité extérieure et aura moins la 'raison' d'universel qu'une intellection. Mais un tel *idolum* n'est posé pour rien d'autre si ce n'est afin qu'il suppose pour une réalité ou qu'à partir de lui soit composée une proposition ou afin qu'une telle fiction soit commune aux réalités etc., et ces choses s'accordent plus véritablement avec une intellection qu'avec un tel *idolum*. C'est donc de façon superflue que l'on pose un tel *idolum* ou *factum*.

<§ 1.10> À l'argument principal, je dis que le Philosophe entend par 'étant de raison' les complexes et par 'étant réel' les complexes qui sont subjectivement dans l'âme, comme il sera patent dans la suite.

QUESTION 2

<§ 2.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE RÉALITÉ EXTÉRIEURE CONÇUE ?

<§ 2.1> Que oui : Parce qu'un concept est prédiqué d'une réalité ; mais rien d'existant dans l'âme n'est prédiqué d'une réalité ; donc un concept n'est pas quelque chose dans l'âme, mais est une réalité extérieure.

<§ 2.2> Contre : Un concept est une similitude de la réalité extérieure ; mais nulle réalité n'est une similitude d'elle-même ; donc etc.

<OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 2.3> À la question, je réponds brièvement que

tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sui potest esse in rerum natura nec esse substantia nec accidens.

<§ 1.9> Septimo, quia tale ydolum plus differret a re quacumque quam quecumque res differt ab alia, quia ens reale et ens rationis plus differunt quam quecumque duo entia realia, et ideo tale ydolum minus assimilatur rei, et per consequens minus potest supponere pro re quam intellectio que plus assimilatur rei ; et ita <talis fictio>⁶ minus erit communis rei extra et minus habebit rationem universalis quam intellectio. Sed tale ydolum non ponitur propter aliud nisi ut supponat pro re vel ex eo⁷ componatur propositio vel ut <talis fictio>⁸ sit communis ad res etc., et ista verius competunt intellectioni quam tali ydolo. Superflue igitur ponitur tale ydolum vel fictum.

<§ 1.10> Ad argumentum principale⁹, dico quod Philosophus intendit per 'ens rationis' complexa et per 'ens reale' complexa que sunt subjective in anima, sicut postea patebit¹⁰.

QUESTIO 2

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 398, l. 1- p. 399, l. 21 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1ra, l. 27-39)

<§ 2.0> UTRUM CONCEPTUS SIT RES EXTRA CONCEPTA¹¹ ?

<§ 2.1> Quod sic : Quia conceptus predicatur de re ; sed nichil existens in anima predicatur de re ; ergo conceptus non est <aliquid in anima, sed est> res extra.

<§ 2.2> Contra : Conceptus est similitudo rei extra ; sed nulla res est similitudo sui ipsius ; ergo etc.

<OPINIO AUCTORIS>

<§ 2.3> Ad questionem respondeo bre-

non. Ce dont la raison est parce qu'<une réalité extérieure conçue> n'est ni une réalité universelle, en cela que nulle telle <réalité> n'est extérieure à l'âme, comme il sera patent en d'autres occasions ; ni <une réalité> singulière, parce que non pas plus une qu'une autre, et ainsi ou toute ou aucune réalité singulière n'est un concept. Mais non pas toute, parce qu'alors il y aura autant de concepts spécifiques qu'il y a d'hommes singuliers ; donc etc.

<§ 2.4> En outre, un concept est sujet ou prédicat d'une proposition ; mais une réalité extérieure n'est pas sujet ni prédicat dans une proposition intellectuelle, pour cela qu'une proposition n'est pas composée de réalités extérieures à l'âme, comme antérieurement il a été prouvé ; donc etc.

<§ 2.5> À l'argument principal, je dis qu'un concept n'est pas prédiqué des réalités ni d'une réalité, mais est prédiqué d'un concept pour une réalité, toutefois selon que les termes sont pris significativement.

QUESTION 3

<§ 3.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE QUALITÉ DE L'ESPRIT ?

<§ 3.1> Que non : Parce qu'un concept est prédiqué d'une substance, mais une qualité n'est pas prédiquée d'une substance ; donc etc.

<§ 3.2> Contre : Un concept n'est pas une réalité extérieure à l'âme, ni n'est-il dans l'âme seulement objectivement, donc il est là subjectivement ; donc il est une qualité du mental, <c'est-à-dire de l'esprit>.

<OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 3.3> À cette question, je dis brièvement que oui, parce qu'un concept n'est pas une réalité extérieure à l'âme, ni n'est-il une réalité dans l'âme seulement objectivement, comme ci-dessus il est prouvé ; donc il faut qu'il soit une qualité de l'esprit.

viter quod non. Cuius ratio est quia nec est res universalis, eo quod nulla talis est extra animam, sicut alias patebit ; nec singularis, quia non plus una quam alia, et ita vel omnis vel nulla res singularis est conceptus. Sed non omnis, quia tunc erunt tot conceptus specifici quot sunt homines singulares ; igitur etc.

<§ 2.4> Preterea, conceptus est subiectum vel predicatum propositionis ; sed res extra non est subiectum nec predicatum in propositione intellectuali, pro eo quod propositio non componitur ex rebus extra animam, sicut prius probatum est¹² ; ergo etc.

<§ 2.5> Ad argumentum principale, dico quod conceptus non predicatur de rebus nec de re, sed predicatur de conceptu pro re, tamen secundum quod termini accipiuntur significative.

QUESTIO 3

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 400, l. 1- p. 404, l. 111 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1ra, l. 40-f. 1va, l. 23)

<§ 3.0> UTRUM CONCEPTUS SIT QUALITAS MENTIS¹³ ?

<§ 3.1> Quod non : Quia conceptus predicatur de substantia, sed qualitas non predicatur de substantia ; ergo etc.

<§ 3.2> Contra : Conceptus non est res extra animam, nec est in anima tantum obiective, ergo est ibi subjective ; ergo est qualitas mentis.

<OPINIO AUCTORIS>

<§ 3.3> Ad istam questionem, dico breviter quod sic, quia conceptus non est res extra animam, nec est res in anima tantum obiective, sicut prius¹⁴ probatum est ; ergo oportet quod sit qualitas mentis.

<EXEMPLES CONTRE L'OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 3.4> <1> Mais contre : Une chimère, un bouc-cerf et les choses de cette sorte sont imaginables par l'intellect, et sont des concepts, et toutefois ne sont pas des qualités de l'esprit, parce que, si oui, ils seraient vraiment dans la nature des réalités, comme un homme ou un peuple ou une armée.

<§ 3.5> <2> En outre, n'importe qui expérimente en lui-même qu'il façonne <mentalement> des châteaux et des montagnes d'or ; mais ces choses ne sont pas des qualités ; donc etc.

<§ 3.6> <3> En outre, un artisan voit en pensée une maison avant qu'il la produise ; mais cette maison n'est pas une qualité de l'esprit ; donc etc.

<§ 3.7> <4> En outre, l'étant premièrement est divisé en étant dans l'âme et en étant extérieur à l'âme ; deuxièmement l'étant extérieur à l'âme est divisé en dix prédicaments. Alors je demande : comment est pris l'étant dans l'âme dans la première division ? Ou bien pour une qualité de l'esprit, et alors il est contenu sous le genre de la qualité, et est un étant extérieur à l'âme par cette division, et par conséquent ne se distingue pas en contraste avec l'étant extérieur à l'âme. Ou bien l'étant dans l'âme est pris pour celui-là qui est objectivement seulement dans l'âme, et alors se trouve le proposé.

<§ 3.8> <Cela> est confirmé par le Commentateur, au <livre> VI de la *Métaphysique*, dans l'ultime commentaire, où il dit ainsi : « De cet étant, celui qui est dans la connaissance, ou bien il y a composition ou bien il y a division sans ce qui est un étant extérieur à l'âme, qui est différent de cet <étant dans l'âme>, et qui est dans la réalité : c'est cela que signifie ou bien le 'qu'est-ce' ou bien le 'comment' ou bien le 'combien' ou bien quelque chose de continu avec <quelque chose> d'autre, et ce sont les autres prédicaments ». À partir de cela il est patent que le Commentateur sépare l'étant qui est dans l'âme, qu'il appelle vrai ou faux, de tous les dix prédicaments, et par conséquent <l'étant qui est dans l'âme> n'est pas contenu sous le genre de la qualité.

<INSTANTIAE CONTRA OPINIONEM
AUCTORIS>

<§ 3.4> <1> Sed contra : Chimera, hircocervus et huiusmodi sint imaginabilia ab intellectu, et sunt conceptus, et tamen non sunt qualitates mentis, quia, si sic, vere essent in rerum natura, sicut homo vel populus vel exercitus.

<§ 3.5> <2> Preterea, quilibet experitur in se quod fingit castra et montes aureos ; sed illa non sunt qualitates ; igitur etc.

<§ 3.6> <3> Preterea, artifex excogitat domum antequam producat eam ; sed illa domus non est qualitas mentis ; igitur etc.

<§ 3.7> <4> Preterea, ens primo dividitur in ens in anima et ens extra animam ; secundo dividitur ens extra animam in decem predicamenta. Tunc quero : quomodo accipitur ens in anima in prima divisione ? Aut pro qualitate mentis, et tunc continetur sub genere qualitatis, et est ens extra animam per illam divisionem, et per consequens non distinguitur contra ens extra animam¹⁵. Aut accipitur ens in anima pro illo quod est objective tantum in anima, et tunc habetur propositum.

<§ 3.8> Confirmatur per Commentatorem, VI *Methaphisice*, commento ultimo¹⁶, ubi dicit sic : « Illud quod est in cognitione ex hoc ente, aut est compositio aut est divisio absque eo quod sit extra animam ens, quod est differens ab isto, <et> quod est in re : est illud quod significat aut 'quid' aut 'quale' aut 'quantum' aut aliquid continuum cum alio, et hec sunt cetera predicamenta ». Ex hoc patet quod Commentator dividit ens quod est in anima, quod appellat verum vel falsum, ab omnibus decem predicamentis, et per consequens non continetur sub genere qualitatis.

<RÉPONSES AUX EXEMPLES>

<§ 3.9> <1*> Au premier de ces <points>, je dis que cette <proposition> ‘une chimère est dans la nature des réalités’ doit se distinguer, en ce que ‘chimère’ peut supposer personnellement, matériellement ou simplement. Si <‘chimère’> suppose personnellement, la <proposition> est fautive à cause d’une fautive implication, parce que de ce qui est faux, si <cela> est pris significativement, quelque chose ne peut pas en être véridiquement prédiqué ni lui-même d’un autre, <comme on le trouve> au <livre> V de la *Métaphysique*, au chapitre relatif au faux. Si <‘chimère’> suppose matériellement ou simplement, ainsi la <proposition> est vraie, parce que tant le son vocal que l’intention de l’âme sont quelque chose dans la nature des réalités.

<§ 3.10> Et si l’on demande si cette <proposition> ‘une chimère est intelligée’ est vraie, je dis que si ‘chimère’ suppose personnellement, la <proposition> est fautive, comme celle-ci ‘un non-étant est intelligé’ est fautive, si le sujet est pris personnellement. Si <‘chimère’> suppose simplement ou matériellement, la <proposition> est vraie. Et ainsi faut-il dire de toutes les <propositions> similaires : ‘un bouc-cerf est intelligé’, ‘un non-étant est intelligé’, ‘un non-étant est un étant’, ‘un vide est intelligé’, ‘un vide est’, parce que dans toutes telles propositions les termes sont intelligés quand ils supposent simplement ou matériellement.

<§ 3.11> Et si tu disais que telles propositions sont fautes quand les sujets supposent personnellement, donc les sujets supposent pour un quelque chose ou des quelques choses qui sont intelligibles ; je réponds que dans de telles propositions, quoique les termes supposent personnellement, ils ne supposent toutefois pas pour quelque chose ; mais il suffit qu’on <les> dénote supposer pour quelque chose. Comme, si nul homme n’est blanc, dans cette proposition ‘un homme blanc est un homme’, le sujet ne suppose pas pour quelque chose, mais on <le> dénote supposer pour quelque chose, et ni pour lui-même ni pour un son vocal ; et c’est pourquoi il suppose personnellement.

<RESPONSIONES AD INSTANTIAS>

<§ 3.9> <1*> Ad primum¹⁷ istorum dico quod hec est distinguenda ‘chimera est in rerum natura’, eo quod ‘chimera’ potest supponere personaliter, materialiter vel simpliciter. Si supponat personaliter, falsa est propter falsam implicationem, quia de illo quod est falsum, si stet significative, non potest aliquid vere predicari nec ipsum de altero, V *Methaphisice*, capitulo de falso¹⁸. Si supponat materialiter vel simpliciter, sic est vera, quia tam vox quam intentio anime est aliquid in rerum natura.

<§ 3.10> Et si queratur utrum hec sit vera ‘chimera intelligitur’, dico quod si ‘chimera’ supponat personaliter, est falsa, sicut hec est falsa ‘non-ens intelligitur’, accepto subiecto personaliter. Si supponat simpliciter vel materialiter, vera est. Et ita dicendum est de omnibus similibus : ‘hircocervus intelligitur’, ‘non-ens intelligitur’, ‘non-ens est ens’, ‘vacuum intelligitur’, ‘vacuum est’, quia in omnibus talibus propositionibus termini intelliguntur quando supponunt simpliciter vel materialiter.

<§ 3.11> Et si dicas quod tales propositiones sunt false quando subiecta supponunt personaliter, igitur subiecta supponunt pro aliquo vel aliquibus que sunt intelligibilia ; respondeo quod in talibus propositionibus, quamvis termini supponant personaliter, non tamen supponunt pro aliquo ; sed sufficit quod denotetur supponere pro aliquo. Sicut, si nullus homo sit albus, in ista propositione ‘homo albus est homo’, subiectum non supponit pro aliquo, sed denotatur supponere pro aliquo ; et nec pro se nec pro voce, et ideo supponit personaliter.

<§ 3.12> <2*> Au deuxième <point>, je dis que tout comme quelqu'un en parlant est dit façonner des mensonges, parce qu'il profère de vrais sons vocaux auxquels ne correspond pas quelque chose dans la réalité, et là n'est pas un certain *fictum* sauf les sons vocaux – et toutefois il est dit 'façonner', parce qu'il dit quelque chose par quoi l'être est impliqué autrement qu'il n'est, et ainsi il est dit façonner vocalement –, ainsi celui qui façonne mentalement des châteaux et des montagnes et des mensonges cause de vraies qualités dans l'esprit auxquelles toutefois rien ne correspond dans la réalité – toutefois quelque chose est désigné <y> correspondre –, et c'est pourquoi il est dit être un *fictum* et un mensonge.

<§ 3.13> Et si tu dis que selon le même <raisonnement> tout *figmentum* est une vraie qualité et ainsi il n'y a pas de *figmentum*, parce que pas plus une réalité n'est un *figmentum* qu'une autre ; je réponds : je concède relativement à la vertu du langage que tout *figmentum* et tout mensonge sont une vraie réalité, parce que tout mensonge vocal est un vrai son vocal ou de vrais sons vocaux, et tout mensonge mental est une vraie qualité ou de vraies qualités. Mais alors une réalité n'est pas dite davantage '*figmentum*' qu'une autre parce que l'une est une réalité positive et l'autre non, mais parce qu'à une chose ne correspond pas quelque chose dans la réalité tel qu'il est dénoté lui correspondre. Et de cette manière, ce son vocal 'montagne d'or' est dit '*figmentum*', parce que ne lui correspond pas une montagne d'or dans la réalité, et il en est ainsi de tous les autres <*figmenta* dans l'esprit>.

<§ 3.14> Et si l'on dit qu'une chimère encore maintenant est un *figmentum* et une chimère n'est pas positive etc., je réponds que cette <proposition> 'une chimère est un *figmentum*' doit se distinguer, selon que 'chimère' peut supposer personnellement, et alors la <proposition> est fautive à cause d'une fautive implication, comme ci-dessus il a été dit ; ou simplement ou matériellement, et alors elle est vraie. Mais alors, en <la> prenant uniformément, la mineure est fautive.

<§ 3.15> <3*> Au troisième <point>, je dis que l'artisan voit en pensée la maison avant de la pro-

<§ 3.12> <2*> Ad secundum¹⁹, dico quod sicut aliquis loquens dicitur fingere mendacia, quia profert veras voces quibus non correspondet aliquid in re, nec aliquid est ibi fictum nisi voces – et tamen dicitur 'fingere', quia loquitur aliquid per quod implicatur aliter esse quam est, et ita dicitur fingere vocaliter –, ita fingens mentaliter castra et montes et mendacia causat veras qualitates in mente quibus tamen nichil correspondet in re – denotatur tamen aliquid correspondere –, et ideo dicitur esse fictum et mendacium.

<§ 3.13> Et si dicis quod secundum idem omne <figmentum> est vera qualitas et ita non est figmentum, quia non plus una res est figmentum quam alia ; respondeo : concedo de virtute sermonis quod omne figmentum et omne mendacium est vera res, quia omne mendacium vocale est vera vox vel vere voces, et omne mendacium mentale est vera qualitas vel vere qualitates. Sed tunc una res non magis dicitur 'figmentum' quam alia quia una sit res positiva et alia non, sed quia uni non correspondet aliquid in re quale denotatur sibi correspondere. Et isto modo, ista vox 'mons aureus' dicitur 'figmentum', quia sibi non correspondet mons aureus in re, et ita est de omnibus aliis.

<§ 3.14> Et si dicatur quod chimera adhuc est figmentum et chimera <non> est positiva etc., respondeo quod hec est distinguenda 'chimera est figmentum', eo quod 'chimera' potest supponere personaliter, et tunc est falsa propter falsam implicationem, sicut prius²⁰ dictum est ; vel simpliciter vel materialiter, et tunc est vera. Sed tunc, uniformiter accipiendo, minor est falsa.

<§ 3.15> <3*> Ad tertium²¹, dico quod artifex excogitat domum antequam produ-

duire, parce qu'il a l'art et la science de la maison, <ce> qui est une vraie qualité de l'esprit, laquelle <qualité de l'esprit>, <à savoir> l'art et la science, est appelée 'maison', comme selon le Commentateur, <au livre> VII de la *Métaphysique*, l'art et la science de la santé sont appelés 'santé'. D'où au commentaire 23 il dit ainsi : « 'Santé' se dit de deux manières : en effet il se dit de la forme qui est dans l'âme et de l'habitus qui est dans le corps, et les deux sont identiques », c'est-à-dire ils ont le même nom, « mais la santé se découvre de la deuxième manière par celle qui est selon la première manière ». Et après : « 'Santé' se dit de deux manières : en effet il se dit de l'intellection de santé qui est dans l'âme et de la santé existant dans le corps ». Et après : « Mais la santé dans la vérité de la réalité est la définition de la santé qui est dans l'âme, et la savoir n'est pas la santé qui est extérieure à l'âme ». À partir de cela il est patent que sont appelées 'santé' la définition elle-même et la science <elle-même> ; et ainsi la maison dans l'esprit de l'artisan peut être appelée 'maison'.

<§ 3.16> <4*> À l'ultime <point>, il peut être dit d'une première <manière> que ces divisions ne sont pas ainsi ordonnées comme la division de la substance par le corpore et l'incorpore et la division du corps en animé et inanimé, mais ainsi : que des étants les uns sont des signes, les autres des signifiés ; et des signifiés, les uns sont des qualités – comme les signes eux-mêmes sont des qualités –, les autres sont des substances. Autrement il peut être dit que cette division est <celle> des sons vocaux en leurs signifiés. De la deuxième manière, il peut être dit que par étant dans l'âme, selon l'exposé du Commentateur, il entend les propositions vraies ou fausses, affirmatives et négatives. Et par étant extérieur à l'âme il entend les complexes, et c'est pourquoi il divise les complexes en dix prédicaments.

<§ 3.17> À l'argument principal, je dis qu'un concept est prédiqué d'un concept et non pas d'une substance, mais toutefois il est vérifié pour une substance, non pas pour un concept.

cat eam, quia habet artem et scientiam domus, que est vera qualitas mentis, que ars et scientia 'domus' vocatur, sicut secundum Commentatorem, VII *Methaphisice*, ars et scientia sanitatis vocatur 'sanitas'. Unde commento 23 dicit sic : « 'Sanitas' dicitur duobus modis : dicitur enim de forma que est in anima et de habitu qui est in corpore, et ambo sunt idem », hoc est habent idem nomen, « sed sanitas secundo modo invenitur ab ea que est secundum primum modum²² ». Et post : « 'Sanitas' dicitur duobus modis : dicitur enim de intellectu sanitatis qui est in anima et de sanitate existente in corpore²³ ». Et post : « Sanitas vero in rei veritate est diffinitio sanitatis que est in anima, et scire ipsam non est sanitas que est extra animam²⁴ ». Ex isto patet quod 'sanitas' vocatur ipsa diffinitio et scientia, et ita <domus in mente artificis> potest 'domus' vocari.

<§ 3.16> <4*> Ad ultimum²⁵ potest dici primo quod iste divisiones non sic ordinantur sicut divisio substantie per corpoream et incorpoream et divisio corporis in animatum et inanimatum, sed sic : quod entium alia sunt signa, alia significata ; et significatorum, alia sunt qualitates – sicut ipsa signa sunt qualitates –, alia sunt substantie. Aliter potest dici quod ista est divisio vocis in sua significata. Secundo modo potest dici quod per ens in anima, secundum expositionem Commentatoris, intendit propositiones veras vel falsas, affirmativas et negativas. Et per ens extra animam intendit incomplexa, et ideo incomplexa dividit in decem predicamenta.

<§ 3.17> Ad argumentum principale dico quod conceptus predicatur de conceptu et non de substantia, sed tamen verificatur pro substantia, non pro conceptu.

QUESTION 4

<§ 4.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE QUALITÉ QUI EST DITE 'SPECIES' OU 'HABITUS' ?

<§ 4.1> Que oui : Parce que toute similitude de la réalité dans l'âme peut être dite 'concept de la réalité' ; mais tant une *species* qu'un habitus sont une similitude de la réalité, donc etc.

<§ 4.2> Contre : Un concept n'est <rien> sauf quand il est une pensée actuelle ; mais tant un habitus qu'une *species* sont sans aucune pensée actuelle ; donc etc.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 4.3> À cette question, je dis brièvement que non. D'abord parce qu'une telle *species* ne doit pas être posée à cause de la superfluité. Ensuite parce que, selon le Philosophe, dans l'âme il n'y a pas quelque chose de réellement distinct de l'âme sauf les habitus ou les actes. Ensuite parce que tant un habitus qu'une *species* demeurent dans l'âme, cette dernière ne pensant rien, et ainsi il y aurait des propositions dans l'âme quand l'âme ne penserait rien, ce qui est faux. Ensuite parce qu'un universel est ce qui est intelligé par une abstraction de l'intellect ; mais une *species* n'est pas ainsi intelligée : parce que si elle était intelligée en soi premièrement, nécessairement elle serait intelligée intuitivement. Si elle est intelligée en un autre, cet autre est un universel à l'égard de celui-là ; et alors je demande relativement à cet <autre>, de quelle manière il est intelligé : ou bien en soi ou bien en un autre, et <ainsi> il y aura un processus vers l'infini. Ou bien la *species* n'est pas universelle, parce que cet autre ou bien est une *species* ou bien non. Si non, on a le proposé que la *species* n'est pas universelle. Si oui, de quelle manière alors est-elle intelligée premièrement : ou bien en soi, et alors intuitivement ou par intuition et non pas par abstraction, ou bien en un autre etc.

<§ 4.4> À l'argument principal, je dis que ce n'est pas toute similitude dans l'âme relative à

QUESTIO 4

(Cf. éd. BROWN, *Oph*, 6, p. 404, l. 1- p. 405, l. 26 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1va, l. 23-41)

<§ 4.0> UTRUM CONCEPTUS SIT QUALITAS QUE DICITUR 'SPECIES' VEL 'HABITUS'²⁶ ?

<§ 4.1> Quod sic : Quia omnis similitudo rei in anima potest dici 'conceptus rei' ; sed tam species quam habitus est similitudo rei, igitur etc.

<§ 4.2> Contra : Conceptus non est nisi quando est cogitatio actualis ; sed tam habitus quam species sunt sine omni cogitatione actuali ; igitur etc.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 4.3> Ad istam questionem dico breviter quod non. Tum quia talis species non est ponenda propter superfluitatem. Tum quia, secundum Philosophum²⁷, in anima non est aliquid realiter distinctum ab anima nisi habitus vel actus. Tum quia tam habitus quam species remanent in anima, ipsa nichil cogitante, et ita essent propositiones in anima quando anima nichil cogitaret, quod falsum est. Tum quia universale est illud quod intelligitur per abstractionem intellectus ; sed species non sic intelligitur : quia si intelligeretur in se primo, necessario intelligatur intuitive. Si intelligitur in alio, illud aliud est universale respectu illius ; et tunc quero de isto, quomodo intelligitur : aut in se aut in alio, et erit processus in infinitum. Vel species non est universalis, quia illud aliud aut est species aut non. Si non, habetur propositum quod species non est universalis. Si sic, quomodo tunc intelligitur primo : aut in se, et tunc intuitive vel intuitione et non per abstractionem, aut in alio etc.

<§ 4.4> Ad argumentum principale dico quod non omnis similitudo in anima de re

une réalité qui est un concept d'une réalité, mais seulement celle qui est une pensée actuelle ou du moins qui requiert une pensée actuelle.

QUESTION 5

<§ 5.0> EST-CE QU'UN CONCEPT EST UNE QUALITÉ <DÉ>TERMINANT L'ACTE D'INTELLIGER ?

<§ 5.1> Que oui : Parce qu'un concept est ce qui est conçu et il <dé>termine l'acte d'intelliger ; mais rien ne <dé>termine un acte d'intellect<ion> si ce n'est une réalité extérieure ou une qualité de l'esprit ; or un concept n'est pas une réalité extérieure, comme il est patent à partir de ce qui a été dit ; donc etc.

<§ 5.2> Contre : Tout ce qui est dans l'esprit est ou un acte, ou un habitus, ou une passion ; mais aucune de ces choses ne <dé>termine l'acte d'intelliger ; donc etc.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 5.3> À cette question, je dis brièvement que non : Ce dont la raison est parce que, au <livre> III des *Éthiques*, le Philosophe pose dans l'âme seulement les puissances, les habitus et les passions, qui sont des actes ; mais une telle <qualité> n'est ni puissance, ni habitus, ni acte ; donc etc.

<§ 5.4> En outre, le concept est posé afin qu'il corresponde aux sons vocaux, de telle sorte que par exemple quelque chose serait intelligé une fois un son vocal proféré et son signifié conçu. Mais quand je dis 'animal' <celui> qui entend le son vocal et connaît son signifié ne semble pas intelliger une certaine qualité, parce qu'il semble intelliger un animal en commun, <c'est-à-dire en général>. Mais une telle qualité n'est pas un animal en commun, parce qu'une telle qualité se distingue plus d'un animal que la blancheur ou la chaleur.

<§ 5.5> À l'argument principal, je dis que <ce qui est> assumé est faux, parce que le concept ne <dé>termine pas l'acte d'intelliger, parce que, si une telle qualité était détruite par la puissance de Dieu, nous aurions encore un vrai concept de la

est conceptus rei, sed solum illa que est cogitatio actualis vel saltem que requirit cogitationem actualem.

QUESTIO 5

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 405, l. 1-p. 406, l. 23 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1va, l. 42-f. 1vb, l. 9)

<§ 5.0> UTRUM CONCEPTUS SIT QUALITAS TERMINANS ACTUM INTELLIGENDI²⁸ ?

<§ 5.1> Quod sic : Quia conceptus est illud quod concipitur et terminat actum intelligendi ; sed nichil terminat actum intellectus nisi res extra vel qualitas mentis ; conceptus autem non est res extra, ut patet ex predictis ; ergo etc.

<§ 5.2> Contra : Omne quod est in mente vel est actus, vel habitus, vel passio ; sed nullum istorum terminat actum intelligendi ; ergo etc.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 5.3> Ad istam questionem dico breviter quod non : Cuius ratio est quia, III *Ethi-corum*²⁹, Philosophus ponit in anima tantum potentias, habitus, et passiones, que sunt actus ; sed talis nec est potentia, nec habitus, nec actus ; ergo etc.

<§ 5.4> Preterea, conceptus ponitur ut correspondeat vocibus, ut sicut aliquid intelligeretur prolata voce et concepto suo significato. Sed quando dico 'animal' audiens vocem et suum significatum sciens non videtur intelligere aliquam qualitatem, quia videtur intelligere animal in communi. Sed talis qualitas non est animal in communi, quia talis qualitas plus distinguitur ab animali quam albedo vel calor.

<§ 5.5> Ad argumentum principale dico quod assumptum est falsum, quia conceptus non terminat actum intelligendi, quia, tali qualitate destructa per potentia Dei, adhuc haberemus verum conceptum

réalité. Et par conséquent une telle qualité <dé>terminant <un acte d'intellection> n'est pas un concept.

QUESTION 6

<§ 6.0> EST-CE QU'UN CONCEPT COMMUN EST UNE INTELLECTION GÉNÉRALE ?

<§ 6.1> Que non : Parce qu'un concept est sujet ou prédicat d'une proposition ; mais non pas une intellection ; donc etc.

<§ 6.2> Contre : Un concept n'est pas un habitus, ni une *species*, ni une qualité <dé>terminant un acte d'intelligence ; donc il est l'intellection même.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 6.3> À cette question, je dis brièvement que oui : Parce que quand une proposition se vérifie pour des réalités, si deux réalités suffisent, une troisième est superflue. Mais l'intellect et l'intellection suffisent pour vérifier toutes les propositions en cette matière ; donc etc.

<EXEMPLES CONTRE L'OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 6.4> Mais contre.

<1> Je prends la connaissance commune qui correspond au son vocal 'homme', et je demande : si quelque chose est intelligé par cette connaissance ou bien rien ? Non pas rien, parce que comme il est impossible qu'il y ait une vision et que rien ne soit vu et qu'il y ait un amour et que rien ne soit aimé, ainsi il est impossible qu'il y ait une connaissance et que rien ne soit connu par cette connaissance. Si quelque chose est intelligé par cette connaissance, alors ou bien <c'est> quelque chose d'extérieur à l'âme ou bien quelque chose dans l'âme. Non pas de la première manière, parce que ni une réalité universelle, en cela qu'aucune telle <réalité> n'est ; ni une réalité singulière, parce que non pas davantage une qu'une autre ; et ainsi n'importe quelle <réalité> est intelligée ou aucune <réalité>. Et ainsi, toutes les fois que je formerais cette proposition 'un homme

rei. Et per consequens talis <qualitas> terminans non est conceptus.

QUESTIO 6

(Cf. éd. BROWN, *Oph*, 6, p. 406, l. 1- p. 410, l. 129 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 1vb, l. 9-f. 2rb, l. 7)

<§ 6.0> UTRUM CONCEPTUS COMMUNIS SIT INTELLECTIO GENERALIS³⁰ ?

<§ 6.1> Quod non : Quia conceptus est subiectum vel predicatum propositionis ; sed <intellectio> non ; ergo etc.

<§ 6.2> Contra : Conceptus non est habitus, nec species, nec qualitas terminans actum intelligendi ; ergo est ipsa intellectio.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 6.3> Ad istam questionem, dico breviter quod sic : Quia quando propositio verificatur pro rebus, si due res sufficiunt, tertia superfluit. Sed intellectus et intellectio sufficiunt ad verificandum omnes propositiones in ista materia : ergo etc.

<INSTANTIAE CONTRA OPINIONEM AUCTORIS>

<§ 6.4> Sed contra.

<1> Accipio cognitionem communem que correspondet huic voci 'homo', et quero : aut aliquid intelligitur ista cognitione aut nichil ? Non nichil, quia sicut impossibile est esse <visionem> et nichil videri et esse dilectionem et nichil diligere, ita impossibile est cognitionem esse et nichil cognosci illa cognitione. Si aliquid intelligitur ista intellectione, tunc aut aliquid extra animam aut aliquid in anima. Non primo modo, quia nec res universalis, eo quod nulla talis est ; nec res singularis, quia non magis una quam alia ; et ita quilibet intelligitur vel nulla. Et ita, quodcumque formarem istam propositionem 'homo est animal', intelligerem omnem hominem, et per consequens intelligerem multos homines quos numquam vidi nec de quibus unquam

est un animal', j'intégrerais tout homme, et par conséquent j'intégrerais de multiples hommes que jamais je n'ai vus ni auxquels jamais je n'ai pensé. Et par une telle connaissance quelque chose n'est pas connu dans l'âme, parce que rien ne peut être donné qui est intelligé si ce n'est cette intellection. Et ainsi une intellection est intelligée par elle-même.

<§ 6.5> <2> En outre, je forme cette proposition dans l'esprit 'tout homme peut courir', et je demande : si est intelligé ici un certain homme ou bien non ? Si oui, non pas davantage celui-là qui court que celui-là qui peut courir et qui peut être homme, parce que ainsi 'homme' suppose pour ceux qui peuvent être hommes comme pour ceux qui <le> sont. Mais ceux qui peuvent être hommes sont infinis <en nombre>, donc par une telle intellection des choses infinies <en nombre> seraient intelligées, ce qui est faux. Si nul homme n'est intelligé, donc par l'intellection elle-même ou rien n'est intelligé ou quelque chose dans l'âme <l'est>, et non pas <quelque chose> sauf une intellection ; donc etc.

<§ 6.6> <3> En outre, je prends l'acte de savoir une proposition, et je demande : qu'est-ce qui est intelligé par un tel acte ? Ou bien un simple ou bien un composé ? Non pas un simple, parce que toute proposition est composée à partir d'un sujet et d'un prédicat et d'une copule au moins. Ni un composé, parce que ce composé ou bien est composé à partir des réalités, et alors il y aurait une proposition du côté de la réalité, ou bien à partir des actes d'intégrer, et alors outre cet acte d'intégrer une proposition il y aurait d'autres actes à partir desquels serait composée une proposition, et ainsi il y aurait de multiples actes d'intégrer en même temps.

<§ 6.7> Si tu disais que l'acte de savoir une proposition n'est pas un certain <unique> acte simple, mais est un acte composé de multiples actes, parce que tous les actes font une <unique> proposition ; contre : alors ces propositions 'tout animal est un homme' et 'tout homme est un animal' ne se distingueraient pas dans l'esprit, parce qu'il n'y a pas un certain acte particulier dans une proposition qui ne soit dans l'autre, et

cogitavi. Nec tali cognitione cognoscitur aliquid in anima, quia nichil potest dari quod intelligitur nisi ipsa intellectio. Et ita intellectio intelligitur a se ipsa.

<§ 6.5> <2> Preterea, formo istam propositionem in mente 'omnis homo potest currere', et quero : aut intelligitur hic aliquis homo aut non ? Si sic, non magis iste qui currit quam iste qui potest currere et qui potest esse homo, quia ita supponit 'homo' pro illis qui possunt esse homines sicut pro illis qui sunt. Sed illi qui possunt esse homines sunt infiniti, igitur tali intellectione infinita intelligerentur, quod falsum est. Si nullus homo intelligitur, igitur ipsa intellectione vel nichil intelligitur vel aliquid in anima, et non nisi intellectio ; igitur etc.

<§ 6.6> <3> Preterea, accipio actum sciendi propositionem, et quero : quid intelligitur tali actu ? Aut simplex aut compositum ? Non simplex, quia omnis propositio componitur ex subiecto et predicato et copula ad minus. Nec compositum, quia illud compositum aut componitur ex rebus, et tunc propositio esset ex parte rei, aut ex actibus intelligendi, et tunc preter actum illum intelligendi propositionem essent alii actus ex quibus componeretur propositio, et ita essent multi actus intelligendi simul.

<§ 6.7> Si dicas quod actus sciendi propositionem non est aliquis unus actus simplex, sed est actus compositus ex multis actibus, quia³¹ omnes actus faciunt unam propositionem ; contra : tunc iste propositiones 'omne animal est homo' et 'omnis homo est animal' non distinguerentur in mente, quia non est aliquis actus particularis in una propositione quin sit in

qu'une différence d'ordre n'empêche pas <la confusion> comme c'est <le cas> dans une profération et un son vocal, donc etc. En outre, l'acte de savoir se distingue de tous ces actes pris ensemble et de façon divisée, parce que tous peuvent être en même temps quoiqu'il n'y ait pas d'acte de savoir ; donc etc.

<RÉPONSES AUX EXEMPLES>

<§ 6.8> <1*> Au premier de ces <points>, je dis que par une telle connaissance confuse sont intelligées les réalités singulières extérieures. Et c'est pourquoi avoir cette intellection confuse de l'homme n'est autre qu'avoir une <unique> intellection par laquelle n'est pas davantage intelligé un homme qu'un autre. Et cela n'est autre que le fait qu'une telle connaissance n'est pas davantage la similitude d'un homme que d'un autre homme, mais par une telle connaissance est davantage intelligé un homme qu'un âne ; et cela parce qu'une telle connaissance par un certain mode d'assimilation s'assimile davantage à un homme qu'à un âne. Et c'est pourquoi je dis conséquemment que par une telle connaissance confuse des choses infinies <en nombre> peuvent être intelligées, comme par le même amour des choses infinies <en nombre> peuvent être aimées, comme quelqu'un peut comprendre toutes les parties d'un certain continuum, lesquelles sont infinies <en nombre>, et peut désirer que toutes les parties d'un certain continuum durent dans l'être, et non pas davantage une partie qu'une autre. Similairement par le même son vocal des choses infinies <en nombre> peuvent être signifiées sans la connaissance particulière de ces choses infinies <en nombre>, comme ce son vocal 'homme' signifie des hommes infinis <en nombre>. Toutefois cette connaissance ne sera pas propre à un certain de ces <hommes> infinis <en nombre>, et par cette connaissance on ne peut pas distinguer un individu d'un autre, et cela à cause d'une certaine similitude spéciale de cette connaissance par rapport à ces individus et non pas à d'autres.

<§ 6.9> <2*> Au second <point>, il est patent à partir des choses dites.

alia, nec diversitas ordinis impedit sicut est in prolacione et voce, igitur etc. Preterea, actus sciendi distinguitur ab omnibus illis actibus coniunctim et divisim acceptis, quia omnes possunt esse simul quamvis non sit actus sciendi ; igitur etc.

<RESPONSIONES AD INSTANTIAS>

<§ 6.8> <1*> Ad primum istorum, dico quod tali cognitione confusa intelliguntur res singulares extra. Et ideo habere illam intellectionem confusam hominis non est aliud quam habere unam intellectionem qua non magis intelligitur unus homo quam alius. Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio non est magis similitudo unius hominis quam alterius hominis, sed tali cognitione magis intelligitur unus homo quam asinus ; et hoc quia talis cognitio aliquo modo assimilationis assimilatur magis homini quam asino. Et ideo dico consequenter quod tali cognitione confusa possunt infinita intelligi, sicut eadem dilectione possunt infinita diligere, sicut aliquis potest intelligere omnes partes alicuius continui, que sunt infinite, et potest desiderare quod omnes partes continui alicuius durent in esse, et non magis una pars quam alia. Similiter eadem voce possunt infinita significari sine cognitione particulari illorum infinitorum, sicut hec vox 'homo' significat infinitos homines. Illa tamen cognitio non erit propria alicui infinitorum, nec illa cognitione potest unum individuum distingui ab alio, et hoc propter aliquam similitudinem specialem istius cognitionis ad individua illa et non ad alia.

<§ 6.9> <2*> Ad secundum, patet ex dictis.

<§ 6.10> <3*> Au troisième, je dis premièrement qu'une proposition dans l'esprit est un <unique> composé à partir de multiples actes d'intelliger ; par exemple, cette proposition dans l'esprit 'un homme est un animal' n'est autre que l'acte par lequel sont confusément intelligés tous les hommes et l'acte par lequel sont confusément intelligés tous les animaux, et un troisième acte qui correspond à une copule. Autrement il peut être dit qu'une proposition dans l'esprit est un <unique> acte équivalent aux trois tels actes existant en même temps dans l'intellect, et selon cette manière de dire une proposition n'est pas quelque chose de composé réellement mais seulement par équivalence, parce qu'elle équivaut à un tel composé.

<DOUTE SUR LA PROPOSITION MENTALE>

<§ 6.11> Mais alors il y a un doute : comment ces propositions se distinguent dans l'esprit 'tout animal est blanc', 'tout blanc est un animal', parce que dans l'esprit elles ne se distinguent pas à cause d'un ordre différent comme dans les sons vocaux, parce que la conjonction d'un signe avec un son vocal proféré ou avec un autre rend manifestement une proposition différente ? Mais cela ne peut pas être posé dans l'esprit, parce que de tels actes dans l'esprit sont en même temps dans un même sujet indivisible, c'est pourquoi ils ne peuvent pas avoir un tel ordre différent, et un même acte d'intelliger ne peut pas être composé plus avec l'un qu'avec l'autre.

<§ 6.12> Je réponds premièrement qu'une proposition peut être un <unique> acte d'intelliger équivalent à toute une <unique> proposition composée réellement à partir de divers actes d'intelliger, s'ils avaient pareil ordre qu'ils ont dans un son vocal. Et alors il y aura trois propositions distinctes selon que se distingueraient les propositions correspondantes, si leurs parties avaient un tel ordre. Autrement je dis que dans une proposition dans l'esprit correspond un <unique> acte d'intelliger en tant que partie de la proposition dans l'esprit à ce tout composé 'tout animal' et un autre <acte> à ce terme 'blanc', mais dans la proposition intellectuelle correspondant à cette proposition vocale 'tout blanc est un animal' un

<§ 6.10> <3*> Ad tertium, dico primo quod propositio in mente est unum compositum ex multis actibus intelligendi ; verbi gratia, hec propositio in mente 'homo est animal' non est aliud quam actus quo confuse intelliguntur omnes homines et actus quo confuse intelliguntur omnia animalia, et unus tertius actus qui correspondet copule. Aliter potest dici quod propositio in mente est unus actus equivalens tribus talibus actibus simul existentibus in intellectu, et secundum illum modum dicendi propositio non est aliquod compositum realiter sed tantum per equivalentiam, quia equivalet tali composito.

<DUBIUM DE PROPOSITIONE MENTALI>

<§ 6.11> Sed tunc est dubium : quomodo iste propositiones distinguantur in mente 'omne animal est album', 'omne album est animal', quia in mente non distinguantur propter diversum ordinem sicut in voce, quia coniunctio signi cum una voce prolata vel cum alia reddit manifeste propositionem diversam ? Sed hoc non potest poni in mente, quia tales actus in mente simul sunt in eodem subiecto indivisibili, ideo non possunt habere talem ordinem diversum, nec potest idem actus intelligendi plus componi cum uno quam cum alio.

<§ 6.12> Respondeo primo quod propositio potest esse unus actus intelligendi equivalens uni toti propositioni composite realiter ex distinctis actibus intelligendi, si talem ordinem haberent qualem habent in voce. Et tunc erunt tres propositiones distincte secundum quod distinguerentur propositiones sibi correspondentes, si talem ordinem haberent earum partes. Aliter dico quod in propositione in mente correspondet unus actus intelligendi tamquam pars propositionis in mente isti toti composito 'omne animal' et alius isti termino 'album', sed in propositione intellectuali correspondente isti propositioni vocali 'omne

acte correspond à ce tout composé ‘tout blanc’ et un autre à ce terme ‘animal’, et alors ces propositions dans l’esprit ‘tout animal est blanc’ et ‘tout blanc est un animal’ n’ont pas les mêmes parties, parce que l’acte d’intelligence correspondant à ce terme ‘tout blanc’ se distingue de l’acte d’intelligence correspondant précisément à ce terme ‘blanc’, et il en est ainsi d’une proposition conçue. D’où la proposition intellectuelle est composée à partir des intellections ou des intentions et non pas à partir des réalités.

<§ 6.13> Pour la forme de l’argument, je dis qu’autre est de parler de l’acte de savoir une proposition et autre de l’acte d’appréhender, parce que appréhender une proposition n’est pas autre que former une proposition. Et de plus, je dis que par une telle proposition n’est intelligé ni un simple ni un composé, car cette proposition dans l’esprit ‘un homme est un animal’ est un acte d’intelligence par lequel est appréhendé tout homme et un acte par lequel est appréhendé tout animal confusément, et qu’identique par le nombre est un homme et un animal, parce que cela est dénoté par une telle proposition, et c’est pourquoi par une telle proposition sont intelligées plusieurs choses, non pas toutefois un composé ni un simple.

<§ 6.14> Et quand il est dit que toute proposition est composée d’un sujet et d’un prédicat et d’une copule, je répons : c’est vrai des propositions proférées et écrites. Or une certaine proposition mentale est composée d’un sujet et d’un prédicat et d’une copule, et une certaine sera équivalente à un tel composé. D’où, selon cette manière de dire, je dis qu’une proposition n’est pas toujours intelligée quand elle est dans l’âme, mais est ce par quoi sont intelligées les réalités ou les intentions de l’âme ; mais une proposition est alors un acte d’intelligence. Mais en parlant de l’acte de savoir une proposition, je dis que cet acte est un autre acte que la proposition. Et c’est pourquoi quand une certaine proposition est sue dans l’esprit, il y a deux actes dans l’esprit en même temps, en l’occurrence une proposition et un acte par lequel est sue une proposition. Et Aristote ne nie pas cela, surtout relativement aux actes ordonnés de la sorte que sont une proposition et l’acte de la savoir.

album est animal’ correspondet unus actus isti toti composito ‘omne album’ et alius isti termino ‘animal’, et tunc iste propositiones in mente ‘omne animal est album’ et ‘omne album est animal’ non habent easdem partes, quia actus intelligendi correspondens isti termino ‘omne album’ distinguitur ab actu intelligendi correspondente precise isti termino ‘album’, et ita est de concepta propositione. Unde propositio intellectualis componitur ex intellectionibus vel intentionibus et non ex rebus.

<§ 6.13> Ad formam argumenti, dico quod aliud est loqui de actu sciendi propositionem et aliud de actu apprehendendi, quia apprehendere propositionem non est aliud quam formare propositionem. Et ultra, dico quod tali propositione nec intelligitur simplex nec compositum, nam ista propositio in mente ‘homo est animal’ est actus intelligendi quo apprehenditur omnis homo et actus quo apprehenditur omne animal confuse, et quod idem numero est homo et animal, quia hoc denotatur per talem propositionem, et ideo tali propositione intelliguntur plura, non tamen compositum nec simplex.

<§ 6.14> Et quando dicitur quod omnis propositio componitur ex subiecto et predicato et copula, respondeo : verum est de propositionibus prolatis et scriptis. Propositio autem mentalis aliqua componitur ex subiecto et predicato et copula, et aliqua erit equivalens tali composito. Unde, secundum istum modum dicendi, dico quod propositio non semper intelligitur quando est in anima, sed est illud quo intelliguntur res vel intentiones anime ; sed propositio est tunc actus intelligendi. Sed loquendo de actu sciendi propositionem, dico quod ille actus est alius actus a propositione. Et ideo quando aliqua propositio scitur in mente, sunt duo actus in mente simul, scilicet propositio et actus quo scitur propositio. Nec hoc negat Aristoteles, maxime de actibus ordinatis cuiusmodi sunt propositio et actus sciendi eam.

<§ 6.15> À l'argument principal, je dis qu'une proposition mentale n'est pas composée à partir des réalités mais à partir des actes d'intelliger, et c'est pourquoi je nie ce qui est pris <comme hypothèse>.

QUESTION 7

<§ 7.0> EST-CE QU'UN CONCEPT PROPRE SINGULIER EST UNE CONNAISSANCE PROPRE ?

<§ 7.1> Que non : Parce qu'un concept propre représente seulement une <unique> chose, parce qu'elle est seulement la similitude d'une <unique> chose ; mais une connaissance propre représente de multiples choses très similaires ; donc etc.

<§ 7.2> Contre : Un concept n'est pas une *species*, ni un habitus, ni une réalité extérieure ; donc etc.

<RÉPONSE DE L'AUTEUR>

<§ 7.3> À cette question, je dis brièvement que oui : Parce qu'un concept commun est une connaissance confuse, donc un concept propre est une connaissance propre ; la conséquence est patente à partir de la proportion.

<§ 7.4> Mais <il y a> un doute relativement à la manière de poser que l'acte d'intelliger est le concept.

Je réponds : ceci est la manière de poser : un intellect appréhendant par intuition une réalité singulière choisit une <unique> connaissance intuitive en soi qui est seulement une connaissance de cette réalité singulière, pouvant à partir de sa nature supposer pour cette réalité singulière. Car comme ce son vocal 'Socrate' suppose pour la réalité qu'il signifie – de sorte que celui qui entend ce son vocal 'Socrate court' ne conçoit pas que ce son vocal 'Socrate' qu'il entend court, mais que la réalité signifiée par ce son vocal court –, ainsi celui qui voit et intellige que quelque chose est affirmé de l'intellection d'une réalité singulière ne concevra pas que cette intellection est telle ou telle, mais concevra que la réalité même dont est <l'intellection> est telle ou telle. Et ainsi comme un son vocal suppose par institution pour son signifié, ainsi cette

<§ 6.15> Ad argumentum principale, dico quod propositio mentalis non componitur ex rebus sed ex actibus intelligendi, et ideo nego assumptum.

QUESTIO 7

(Cf. éd. BROWN, *OPh*, 6, p. 410, l. 1-412, l. 46 ; ms. Paris, BnF, lat. 17841, f. 2rb, l. 8-35)

<§ 7.0> UTRUM CONCEPTUS PROPRIUS SINGULARIS SIT COGNITIO PROPRIA³² ?

<§ 7.1> Quod non : Quia conceptus proprius representat tantum unum, quia est tantum similitudo unius ; sed cognitio propria multa similima representat ; ergo etc.

<§ 7.2> Contra : Conceptus non est species, nec habitus, nec res extra ; ergo etc.

<RESPONSIO AUCTORIS>

<§ 7.3> Ad istam questionem, dico breviter quod sic : Quia conceptus communis est cognitio confusa, ergo conceptus proprius est cognitio propria ; consequentia patet ex proportione.

<§ 7.4> Sed dubium de modo ponendi <actum> intelligendi esse conceptum.

Respondeo : iste est modus ponendi : intellectus apprehendens intuitionem rem singularem elicit unam cognitionem intuitivam in se que est tantum cognitio illius rei singularis, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari. Nam sicut hec vox 'Sortes' supponit pro illa re quam significat – ita quod audiens istam vocem 'Sortes currit', non concipit quod hec vox 'Sortes' currit quam audit, sed quod res significata per illam vocem currit –, ita <qui> videt et intelligit aliquid affirmari de illa intellectione rei singularis non concipiet illam intellectionem esse talem vel talem, sed concipiet ipsam rem cuius est esse talem vel talem. Et ita sicut vox supponit ex institutione pro suo signi-

intellection suppose naturellement pour la réalité dont elle est <l'intellection>. Mais outre l'intellection de la réalité singulière, l'intellect se forme d'autres intellections qui ne sont pas davantage de cette réalité que d'une autre, comme ce son vocal 'homme' ne signifie pas davantage Socrate que Platon et ainsi ne suppose pas davantage pour Socrate que pour Platon. Ainsi par cette intellection n'est pas davantage intelligé Socrate que Platon, et ainsi de tous les hommes. Et ainsi il y a dans l'intellect une certaine connaissance par laquelle n'est pas davantage connu cet animal-ci que cet animal-là, et ainsi de chacun <des animaux>.

<§ 7.5> Et si tu demandais par quoi est causée une telle intellection, je réponds : une connaissance propre singulière et une connaissance spécifique sont causées également intuitivement et également en premier lieu en même temps par un objet, et une connaissance du genre est causée dans l'esprit par des individus d'une <espèce> et <des individus> d'une autre espèce, et cela en même temps que leurs connaissances propres.

<EXEMPLES CONTRE L'OPINION DE L'AUTEUR>

<§ 7.6> Mais cela donné <pour vrai>, alors tous les prédicaments seraient des accidents, et ainsi l'accident serait supérieur à la substance.

<§ 7.7> Deuxièmement, il s'ensuit que le même serait supérieur à soi.

<§ 7.8> Troisièmement, il s'ensuit que le même se signifie et suppose pour lui-même.

<§ 7.9> Quatrièmement, il s'ensuit que le même est supérieur et inférieur à l'égard du même.

<§ 7.10> Les réponses à ces <points objectés>, recherche-<les> à la question 13 du cinquième *Quodlibet*.

<§ 7.11> À l'argument principal, je dis que la connaissance intuitive propre représente seulement une <unique> chose, comme il est montré clairement en d'autres occasions.

Traduction : Claude Lafleur et Joanne Carrier

ficato, ita ista intellectio supponit naturaliter pro re cuius est. Sed preter intellectionem rei singularis, format sibi intellectus alias intellectiones que non magis sunt istius rei quam alterius, sicut hec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem et ita non magis supponit pro Sorte quam pro Platone. Ita illa intellectione non magis intelligitur Sortes quam Plato, et sic de omnibus hominibus. Et ita est in intellectu aliqua cognitio qua non magis cognoscitur hoc animal <quam illud animal>, et sic de singulis.

<§ 7.5> Et si queras a quibus causatur intellectio talis, respondeo : cognitio propria singularis et cognitio specifica eque intuitive et eque primo causantur simul ab obiecto, et cognitio generis causatur in mente ab individuis alterius et alterius speciei, et hoc simul cum cognitionibus propriis eorum.

<INSTANTIAE CONTRA OPINIONEM AUCTORIS>

<§ 7.6> Sed hoc dato, tunc omnia predicamenta essent accidentia, et ita accidens esset superius ad substantiam³³.

<§ 7.7> Secundo, sequitur quod idem esset superius ad se.

<§ 7.8> Tertio, sequitur quod idem significat se et supponit pro se.

<§ 7.9> Quarto, sequitur quod idem sit superius et inferius respectu eiusdem.

<§ 7.10> Responsiones ad ista, quere 13 questione quinti *Quodlibet*³⁴.

<§ 7.11> Ad argumentum principale, dico quod cognito intuitiva propria tantum representat unum, sicut alias³⁵ declaratum est.

Édition orthographique établie par Claude Lafleur et Joanne Carrier avec le ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 17841 (=A).

1. *factum* : c'est-à-dire une entité façonnée psychiquement ; *idolum* (*ydolum* : image, spectre) est souvent utilisé par Ockham comme synonyme. Pour l'historique de ces termes et leur utilisation dans les débats gnoséologiques de la scolastique des XIII^e et XIV^e siècles, voir C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1999, « L'acte contre l'idole », p. 177-201 (surtout, p. 194-195) ; et ID., *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin (coll. « Chemins philosophiques »), 2011, p. 86-87 pour la présentation du « passage remarquable » d'Abélard, où, dès le premier quart du XII^e siècle, on trouve la mention d'une orientation intentionnelle de l'esprit vers une « réalité imaginaire [...] et fictive [...] ni substance ni accident » — un passage que l'on peut maintenant lire dans : C. LA-FLEUR, J. CARRIER, « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica "Ingredientibus" : Super Porphyrium* », *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), § 50, p. 169-170.
2. Parmi les textes philosophiques d'Ockham, un rapprochement se fait naturellement avec la *Somme de logique* et, surtout, l'*Exposé sur le Proème du livre De l'herméneutique d'Aristote*, ici traduit : cf. OCKHAM, *Summa logicae*, I, c. 12, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Summa logicae ediderunt* † P. BOEHNER, G. GÁL et S. BROWN, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974, *Opera Philosophica*, 1, p. 42, l. 26-31 : « Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines et intellectus. Sed quid est illud in anima quod est tale signum ? Dicendum quod circa istum articulum diverse sunt opiniones. Aliquid dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam » ; OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.1-7.4 (« Opinions probables : les passions de l'âme sont des *idola* ou des *ficta* ») et § 10.1-10.5 (« Opinion qui pourrait être soutenue : Propositions, syllogismes et universaux sont des *ficta*, ayant seulement un être objectif dans l'âme ») — comme mentionné dans l'introduction, nous reprenons et traduisons, en les adaptant au besoin, les libellés descriptifs ajoutés par les éditeurs. Pour des renvois aux œuvres théologiques d'Ockham, ainsi qu'à des auteurs comme Henri de Harclay, Pierre d'Auriol et Gauthier Chatton, voir OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, éd. S. BROWN, p. 397, n. 1, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Brevis summa libri Physicorum, Summula philosophiae naturalis et Questiones in libros Physicorum Aristotelis edidit* S. BROWN, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984, *Opera Philosophica*, 6.
3. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, VI, 4 (1027b17-1028b6).
4. Voir, ci-dessous, § 6.3 : « [...] intellectus et intellectio sufficiunt ad verificandum omnes propositiones in ista materia : ergo etc. ».
5. OCKHAM, *Quodlibet IV*, qu. 35, art. 2 (« Contra opinionem »), dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Quodlibeta septem edidit* J.C. WEY, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1980, *Opera theologica*, 9, p. 472, l. 69-p. 473, l. 113. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.2-7.3 ; et OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 398, n. 3 (pour Gauthier Chatton).
6. talis fictio supplevimus (cf. *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.1 et § 7.3)] om. A (et BC secundum OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, § 1.9, ed. BROWN, p. 398, l. 27)
7. eo sic
8. talis fictio supplevimus (cf. *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 7.1 et § 7.3)] om. A (et BC secundum OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 1, § 1.9, ed. BROWN, p. 398, l. 30)
9. Voir, ci-dessus, § 1.1.
10. Ci-dessous, qu. 3, § 3.16.
11. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 8.2-8.3 (parallèle pour le thème seulement) ; et ID., *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 2, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 398-399, n. 1 (pour Gauthier Burley).
12. Cf. OCKHAM, *Quodlibet III*, qu. 12, art. 2, éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 247, l. 19-p. 250, l. 98 ; OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 6.6 ; ID., *Scriptum in I Sent.*, Prol., qu. 2, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, Prologus et Distinctio prima, edidit* G. GÁL, adlaborante S. BROWN, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1967, *Opera theologica*, 1, p. 109, l. 12-p. 111, l. 4 ; et OCKHAM, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, qu. 2, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 399, n. 3 (pour Gauthier Burley et Gauthier Chatton).

13. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 9.1-9.7 ; et ID., *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, éd. GAMBATESE et BROWN, p. 363-364, n. 1 (pour des extraits pertinents de Guillaume de Alnwick et Richard de Campsall), dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus edidit* † E.A. MOODY [S. BROWN et G. GÁL]. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis edidit* G. GÁL, *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis ediderunt* A. GAMBATESE et S. BROWN [...], St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1978, *Opera Philosophica*, 2.
14. Ci-dessus, qu. 1 (§ 1.1-1.10) et qu. 2 (§ 2.1-2.5).
15. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, V, 7 (1017a7-1017b9) ; *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1995, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 102, l. 296-p. 103, l. 330 ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. R. PONZALLI, *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, Berne, Francke, 1971, p. 125, l. 1-p. 134, l. 142 (textes 13-14, avec les commentaires d'Averroès correspondants) et éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 115vbM-117vbM.
16. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VI, comm. 8, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 152vaG-H : « Illud quod est in cognitione [...], et hec sunt cetera predicamenta ».
17. Ci-dessus, § 3.4.
18. Cf. ARISTOTE, *Metaphysica*, V, 29 (1024b17-1025a13) ; *Recensio Guillelmi de Moerbeka*, éd. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles Latinus*, t. XXV, 3, 2, p. 122, l. 853-p. 123, l. 885 ; *translatio Michaelis Scoti*, éd. PONZALLI, *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, p. 225, l. 1-p. 232, l. 107 (texte 34, avec le commentaire d'Averroès correspondant) et éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 141rbF-142vaH.
19. Ci-dessus, § 3.5.
20. Ci-dessus, § 3.9.
21. Ci-dessus, § 3.6. Voir OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 9.14.
22. AVERROËS (*Ibn Rushd*), *In Aristot. Metaph.*, VII, comm. 23, *transl. Michaelis Scoti*, éd. Venise « apud Iunctas 1562 », t. VIII, fol. 173vaG : « Et sanitas dicitur duobus modis. Dicitur enim de forma [...] et ambo sunt idem, sed sanitas secundo modo invenitur ab ea que est secundum primum modum ».
23. *Ibid.*, fol. 173vaI : « [...] sanitas dicitur duobus modis. Dicitur enim de intellectu sanitatis qui est in anima et dicitur de sanitate existente in corpore ».
24. *Ibid.*, fol. 173vbL : « [...] sanitas vero in rei veritate est definitio sanitatis que est in anima, et scire ipsam non est sanitas que est extra animam ».
25. Ci-dessus, § 3.7-3.8.
26. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 5.1-5.2.
27. ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, II, 4 (1105b19-21) ; *Recensio <Guillelmi de Moerbeka>*, dans *Aristoteles Latinus*, XXVI, 1-3 (ici fascicule 4). *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'. B. Recensio recognita*, éd. R.A. GAUTHIER, Leiden, Brill ; Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1973, p. 401, l. 15-17 : « Quia igitur que in anima fiunt tria sunt, passionis, potencie et habitus, horum aliquod utique erit virtus ».
28. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 4.1-4.3.
29. Entendre « II *Ethicorum* ». Cf., ci-dessous, qu. 4, § 4.3 (avec l'annotation) et, avec justement la bonne référence à « II *Ethicorum* », OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 4.2.
30. Cf. OCKHAM, *Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis*, § 6.1-6.14 ; et ID., *Expositio in librum Peryermenias Aristotelis*, éd. GAMBATESE et BROWN, *Opera Philosophica*, 2, p. 351, n. 1 (pour des extraits pertinents de Jean Duns Scot et de Guillaume de Nottingham).
31. quia *scripsimus* (et etiam ed. BROWN, p. 407, l. 44) qui *A(sic)BC*
32. Cf. OCKHAM, *Quodlibet I*, qu. 13 (p. 72-78), V, qu. 13 (p. 531-536), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9 ; OCKHAM, *Scriptum in I Sent.*, d. 3, qu. 6-7, dans *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Distinctiones II-III edidit* S. BROWN, adlaborante G. GÁL, St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1970, *Opera theologica*, 2, p. 483-523. Pour un renvoi à l'*Expositio Phisicorum* et la citation d'un extrait adverse de Gauthier Chatton, voir OCKHAM, *Questiones in libros Phisicorum Aristotelis*, éd. BROWN, *Opera Philosophica*, 6, p. 410, n. 1.
33. Cf. OCKHAM, *Quodlibet V*, qu. 13 (*Instantia*, 1-5), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 532, l. 16-p. 533, l. 45. Auparavant, OCKHAM, *Summa logice*, I, c. 17, éd. BOEHNER, GÁL et BROWN, *Opera Philosophica*, 1, p. 58, l. 25-32 et p. 62, l. 136.

-
34. OCKHAM, *Quodlibet V*, qu. 13 (*Ad instantiam*, 1-5), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 533, l. 46-
p. 536, l. 117.
35. Cf. OCKHAM, *Quodlibet I*, qu. 13 (*Ad dubium 1*), dans éd. WEY, *Opera theologica*, 9, p. 76, l. 88-98.

NOTE SUR LE STATUT DES CONCEPTS DANS LES QUESTIONS D'OCKHAM SUR LA *PHYSIQUE* D'ARISTOTE

Claude Panaccio

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Les *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* d'Ockham comptent 151 questions, dont les sept premières sont consacrées au statut ontologique des concepts. L'auteur y reprend sensiblement le même matériel argumentatif que dans l'ex-cursus de son commentaire du *Perihermeneias* qui portait sur le même sujet¹, mais avec deux différences majeures : il réorganise l'ordre de présentation, d'une part, et prend nettement position, d'autre part, en faveur de la théorie des concepts comme actes d'intellection, considérée seulement dans le traitement précédent comme aussi plausible que la théorie des *ficta*. Je dirai ici un mot de chacun de ces deux points.

J'ai soutenu dans ma note sur le *Perihermeneias* que la structure déroutante de la discussion d'Ockham sur le statut des concepts dans ce texte tient à ce qu'il a évolué en rédigeant son cours : alors qu'il n'entendait au départ que reprendre un développement de son *Ordinatio* et passer brièvement en revue quatre positions là-dessus pour favoriser au bout du compte la théorie des *ficta*, il s'aperçoit en cours de rédaction que l'identification des concepts à des actes d'intellection tient mieux la route qu'il ne l'avait d'abord cru et il est amené à poursuivre la discussion à un niveau ontologique plus général, celui des positions qu'il appelle « génériques » ou « principales² ». On comprend bien dès lors ce qui se passe dans ses questions 1 à 7 sur la *Physique* d'Aristote, rédigées un peu plus tard : il inverse l'ordre de présentation et fournit de la sorte un exposé beaucoup mieux organisé. Les questions 1 à 3 sont consacrées aux trois positions les plus générales : les concepts sont des *ficta* (question 1), les concepts sont des choses extérieures (question 2), les concepts sont des qualités réelles (question 3). Ayant rejeté les deux premières et montré que la troisième résiste aux critiques, il entreprend alors d'examiner diverses variantes de cette dernière. Il établit que les qualités en question ne sauraient être ni ces fameuses *species* mentales

1. Voir ci-dessus C. LAFLEUR, J. CARRIER, « Ockham : mots, concepts et réalités », § 3.1-10.5. Les éditeurs/traducteurs fournissent dans leurs introductions de très utiles tableaux des correspondances entre les deux textes.

2. Voir ma « Note sur le Commentaire d'Ockham au *Traité de l'interprétation* d'Aristote ».

que plusieurs de ses contemporains posaient avant même les actes d'intellection (question 4), ni des qualités mentales qui « termineraient » les actes d'intellections et leur serviraient d'objets (question 5). Il ne reste qu'une possibilité : les concepts sont les actes d'intellection eux-mêmes. Ockham en distingue deux sortes, qu'il discute séparément : les intellections générales (question 6) et les intellections singulières, ces dernières étant identifiées par lui à des actes d'appréhension intuitive (question 7).

Quant à l'autre différence significative entre le développement des *Questions sur la Physique* et celui du commentaire au *Perihermeneias*, il faut en souligner la portée proprement philosophique. Ockham avait d'abord vu les concepts, dans son enseignement sur les *Sentences*, comme des entités purement idéales produites par les actes d'intellection, ce qu'il appelait des *ficta*. Cela lui évitait de recourir à des universaux extramentaux pour servir d'objets aux intellections générales, comme le proposait son contemporain Walter Burley. Ce dont il se rend compte en rédigeant son cours sur le *Perihermeneias*, c'est que la théorie des concepts comme actes d'intellection peut n'assigner à ces actes que des objets singuliers à condition d'admettre qu'un acte unique d'intellection générale renvoie en même temps à une pluralité — voire à une infinité — d'êtres singuliers³. Les *Questions sur la Physique* adoptent la même approche à cet égard, mais de façon encore plus résolue. Deux nouveautés marquent alors l'argumentation. Ockham, d'abord, mentionne maintenant sept arguments contre la théorie du *fictum* en les reprenant tous à son compte⁴, alors qu'il n'en évoquait que trois dans le commentaire du *Perihermeneias*, en leur avançant d'ailleurs des réponses⁵. Deuxièmement, il invoque de façon décisive l'argument du rasoir en faveur de la théorie des concepts comme actes, ce qu'il ne faisait pas dans le commentaire du *Perihermeneias*⁶. Que cela soit possible tient à ce qu'il voit bien dorénavant comment cette théorie peut rendre compte des fonctions que l'on veut attribuer aux concepts sans pour autant complexifier l'ontologie ni introduire d'intermédiaires

3. Voir le § 6.8 de l'édition/traduction de ce texte par LAFLEUR et CARRIER ici même dans « Ockham : mots, concepts et réalités ». La même chose est reprise presque littéralement à la sixième des *Questions sur la Physique* (au § 6.8, là aussi, dans l'édition/traduction de LAFLEUR et CARRIER). Dans les deux textes, Ockham discute aussi en détail une difficulté relative au statut du savoir et de ses objets si la proposition mentale est composée d'actes (§ 6.9-6.13.2 dans l'édition LAFLEUR-CARRIER du commentaire du *Perihermeneias*, et § 6.10-6.14 dans celle des *Questions sur la Physique* ; voir à ce sujet C. PANACCIO, « Le jugement comme acte mental selon Guillaume d'Ockham », dans J. BIARD, dir., *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, Louvain, Peeters, 2009, p. 117-133 ; et Susan BROWER-TOLAND, « How Chatton Changed Ockham's Mind : William Ockham and Walter Chatton on Objects and Acts of Judgment », dans G. KLIMA, dir., *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2015, p. 204-234).

4. *Quest. sur la Physique*, quest. 1 (§ 1.3-1.9). J'ai commenté ce passage en détail dans *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Paris, Vrin, 2011, p. 85-101.

5. *Exp. in libr. Perih.* I, *Prooemium* (§ 7.2-7.4 pour les objections et § 10.2-10.3 pour les réponses).

6. Voir notamment *Quest. sur la Physique*, quest. 1, où le principe du rasoir joue un rôle implicite, même s'il n'est pas explicitement invoqué (§ 1.3-1.6), et quest. 6, où il apparaît comme l'argument principal en faveur de l'identification des concepts à des actes d'intellection, sous la formulation suivante : « [...] quand une proposition se vérifie pour des réalités, si deux réalités suffisent, une troisième est superflue » (§ 6.3). Sur le rôle du rasoir dans le passage de la théorie du *fictum* à celle de l'acte chez Ockham, voir C. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 23-27.

gênants entre la pensée et les choses singulières qui peuplent le monde : considérés comme des qualités réelles, les actes d'intellection peuvent eux-mêmes représenter les choses extérieures, assurer la généralité dans la pensée, être sujets ou prédicats des propositions mentales et fournir des contenus aux jugements et au savoir.

L'idée clé qui rend ce déplacement possible est que la pensée est désormais comprise par Ockham à l'image du langage oral. La comparaison, de fait, surgit à point nommé en plusieurs moments cruciaux de son commentaire au *Perihermeneias* aussi bien que de ses *Questions sur la Physique*⁷. Le modèle traditionnel de la pensée comme vision se trouve ainsi écarté au profit d'une conception proprement linguistique⁸. Non que les concepts soient en général tributaires des signes conventionnels que nous utilisons pour communiquer les uns avec les autres — Ockham pense, au contraire, que les concepts simples se forment *naturellement* dans l'esprit⁹ —, mais ils sont, tout comme les mots, des choses réelles (des qualités en l'occurrence) plutôt que de fantomatiques entités idéales et peuvent s'agencer comme eux en propositions grammaticalement structurées. L'acte d'intellection, dès lors, n'est plus un regard qui se porte vers un objet mentalement constitué, il est la représentation mentale elle-même. Ockham ne le décrit pas comme un *signe* dans les textes dont nous parlons ici, mais il en vient très près en transposant à l'ordre de la pensée intérieure l'appareil de la *suppositio*, qui servait en logique médiévale à l'analyse des phrases orales ou écrites¹⁰. Ainsi considéré comme représentation, l'acte d'intellection n'a plus besoin d'un objet unique qui en serait le corrélat mental, il peut simultanément tenir lieu d'une pluralité d'objets singuliers extérieurs à l'esprit¹¹.

L'idée que le concept soit un acte mental n'est pas propre à Ockham. Elle avait été défendue par d'autres Franciscains avant lui à la fin du treizième et au début du quatorzième siècle, Pierre Jean Olivi, Guillaume de Ware, Jean Duns Scot et Walter Chatton notamment¹². Elle sera plus tard remise à l'ordre du jour chez les Modernes,

7. Voir notamment *Exp. in libr. Perih.* I, *Prooemium* (§ 6.2, 6.12, 9.1, 9.11, 9.12, 9.15) et *Quest. sur la Physique*, quest. 3 (§ 3.12-3.13), quest. 6 (§ 6.8, 6.12), quest. 7 (§ 7.4).

8. Voir à ce propos M. KAUFMANN, « The Discussion on the Nature of the Concept in Ockham's *Perihermeneias* Commentary », dans H.A.G. BRAAKHUIS, C.H. KNEEPKENS, dir., *Aristotle's Perihermeneias in the Latin Middle Ages*, Groningen, Ingenium Publishers, 2003, p. 119-133.

9. Voir *Quest. sur la Physique*, quest. 6 pour les concepts généraux compris comme des « similitudes » des choses (§ 6.8), et quest. 7 pour les concepts singuliers (§ 7.4).

10. En réponse aux objections adressées à la théorie des concepts comme qualités mentales, Ockham attribue explicitement à ces qualités de pouvoir être prises en *suppositio simplex* aussi bien qu'en *suppositio personalis* ; voir *Exp. in libr. Perih.* I, *Prooemium* (§ 9.7-9.10 et 9.13), *Quest. sur la Physique*, quest. 3 (§ 3.9-3.11 et 3.14) et quest. 7 (§ 7.4).

11. J'ai développé ce point en plusieurs occasions ; voir notamment *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Vrin, 1992, p. 26-30.

12. Voir C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, chap. 6 : « L'acte contre l'idole », p. 177-201 ; et « Conceptual Acts », dans M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS, dir., *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale, vol. I, Turnhout, Brepols, 2006, p. 37-51. Sur la discussion entre Chatton et Ockham quant au statut des concepts, voir en particulier G. GÁL, « Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis », *Franciscan Studies*, 27 (1967), p. 191-212.

CLAUDE PANACCIO

par Antoine Arnauld, par exemple, dans son débat avec Malebranche¹³, et par Thomas Reid dans sa critique de Locke¹⁴. Mais l'originalité du *venerabilis inceptor* fut d'imaginer que les actes mentaux puissent former un véritable langage de la pensée et de leur appliquer en conséquence l'appareil sémantique de la *suppositio* et des « propriétés des termes » (les *proprietas terminorum*) que les logiciens médiévaux avaient développé pour l'analyse des langues de communication. Les textes traduits ici par Claude Lafleur et Joanne Carrier nous font saisir sur le vif le travail qui conduisit à ce résultat remarquable.

13. Sur les idées chez Arnauld, voir notamment : D. MOREAU, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, chap. 5, p. 140-158 ; et S. NADLER, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1989.

14. Voir T. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, II, chap. 14 : « [...] si par idées on entend seulement les actes ou opérations de nos esprits dans la perception, la remémoration ou l'imagination des objets, je suis loin de mettre en doute l'existence de ces actes [...]. Les idées pour l'existence desquelles je demande une preuve ne sont pas les opérations de mon esprit, mais les objets supposés de ces opérations » (traduit par moi).

◆ recensions

Paul-Marie Fidèle CHANGO, **L'Ecclésiaste à la confluence du judaïsme et de l'hellénisme. Deux siècles d'histoire des études comparées du Qohélet et des vestiges littéraires et philosophiques grecs**. Préface par Jean-Jacques Lavoie, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Cahiers de la Revue biblique », 93), 2019, 179 p.

L'ouvrage de Paul-Marie Fidèle Chango porte sur l'histoire des études comparées du Qohélet avec les vestiges littéraires et philosophiques grecs. Cette histoire couvre les deux derniers siècles, de 1784, date à laquelle remontent les premières études modernes sur les affinités littéraires et philosophiques entre le Qohélet et le monde grec, à nos jours. En effet, tel que le reconnaît l'auteur, la pensée du Qohélet, tout en gardant un lien étroit avec certaines affirmations attestées dans les livres bibliques, en l'occurrence dans les livres sapientiaux de l'AT, présente une originalité radicale dans le contexte vétérotestamentaire. C'est dans les diverses tentatives pour mieux comprendre cette originalité du Qohélet que certains auteurs, tout en lui reconnaissant une spécificité, soulignent une parenté avec la sagesse mésopotamienne là où d'autres détectent des indices de grécismes et d'influences des courants philosophiques hellénistiques. Pour Chango, l'influence des cultures anciennes sur le Qohélet n'est pas que grecque, elle est aussi mésopotamienne et égyptienne. Pour le justifier, l'auteur met à profit ses connaissances dans les langues anciennes, sur Qohélet et sur la culture littéraire et philosophique grecque.

Son approche est essentiellement comparatiste et vise un triple objectif qui se déploie respectivement sur les trois chapitres que compte le livre : 1) identifier les différents passages du Qohélet dans lesquels les exégètes ont retracé des influences de la culture grecque, tant au niveau du vocabulaire, des idées que du style et du genre littéraire, 2) présenter les arguments qui réfutent une influence grecque sur le livre de *Qohélet*, et 3) récapituler de manière critique l'ensemble des arguments en faveur ou contre l'idée d'une influence grecque sur le Qohélet. Notre synthèse s'organise autour des trois facteurs de comparaison du Qohélet avec les cultures anciennes qui sous-tendent l'argumentation du livre, à savoir le langage et le vocabulaire, les idées et la pensée, la structure et le genre littéraire.

Le langage et le vocabulaire du Qohélet sont souvent appréhendés comme des indices phénoménologiques de convergences avec les vestiges littéraires et philosophiques grecs. S'inspirant des idées critiques de Gottfried Eichhorn, John Henry Van der Palm (*Ecclesiastes philologica et critica illustratus*, en 1784) fut le premier à défendre, en ce qui concerne les études modernes, la thèse des influences grecques sur le Qohélet. Paul-Marie Fidèle Chango pense que « compte tenu de leur sémantique diachronique, certains concepts sont employés dans le Qohélet soit comme des néologismes purs, soit avec des acceptions spécifiques qui ne se laissent appréhender qu'en recourant aux milieux de vie des textes porteurs de ces termes à l'époque hellénistique » (p. 104). Aussi préconise-t-il de passer d'une *linguistique du mot* à une *linguistique des énoncés*, capable d'appréhender la *sémantique des énoncés* en saisissant la dynamique inhérente à la cohérence implicite des unités sémiotiques.

Des idées du Qohélet ont également été suspectées d'affinité ou d'indices phénoménologiques d'entrecroisement avec les vestiges littéraires et philosophiques grecs. C'est le cas par exemple

RECENSIONS

pour son fameux *תחת השמש* (« sous le soleil », Qo 1,1-11) assimilé à la locution grecque *ὕπὸ ἡλίου* / *ὕπὸ τὸν ἥλιον* très habituelle dans la littérature grecque ou encore la périphrase *בכל-עמלו שיעמל* (« de tout son travail qu'il accomplit » Qo 1,3) rattachée à *μόχθον μοχθεῖν* propre à la philosophie populaire cynique. Chango, pour sa part réduit les influences grecques sur Qohélet à quelques sections, notamment *תחת השמש* (« sous le soleil », Qo 1,3), *תור* (« creuser », Qo 1,13), *אני* le « moi » qohélé-tien (Qo 1,12), *טוב עשה* (« se faire du bien », Qo 3,12), etc. (p. 107-108).

Pour ce qui est de la structure et du genre littéraire de Qohélet tout comme des constructions sémantiques et argumentatives, des auteurs avaient relevé ce qu'ils considèrent comme des indices phénoménologiques de convergence avec les vestiges littéraires et philosophiques grecs (p. 58-72). Chango perçoit plutôt, en Qo 6,10-12, une nette césure qui en fait un résumé conclusif et un sommaire proleptique respectivement entre Qo 1,1-6,9 et Qo 7,1-12,14, faisant ainsi écho à une structure littéraire défendue par beaucoup d'autres études récentes.

L'étude de Chango a donc porté sur l'analyse des conjectures et théories sur les affinités du Qohélet avec les vestiges littéraires et philosophiques grecs, et leurs évaluations corroborantes ou réfutations avant une récapitulation prospective sur les acquis épistémologiques et les horizons heuristiques. L'œuvre est d'une grande richesse et la pluralité d'études sur le sujet rend compte de sa complexité, de sa pertinence et de sa fécondité. On sait que comparaison n'est pas toujours raison ; mais tel que Jean-Jacques Lavoie l'a relevé dans la préface, « comprendre un texte, quel qu'il soit, n'est jamais rien d'autre que de le mettre en relation avec des textes et des contextes différents » (p. 7).

Alain MACHIA MACHIA
Université Laval, Québec

Sébastien DOANE, **Sortir la Bible du placard. La sexualité de la Genèse à l'Apocalypse**. Préface de Caroline Allard. Montréal, Éditions Fides, 2019, 199 p.

Ce livre de Sébastien Doane (professeur d'études bibliques à l'Université Laval et spécialiste des textes du Premier Testament) prend la forme d'une vulgarisation exégétique sur le thème de la sexualité. Cet ouvrage s'inscrit avec cohérence dans la trajectoire de publication de l'auteur : féminisme, questions controversées et d'actualité. Ici, Sébastien Doane invite le large public à redécouvrir la Bible par des passages tantôt sensuels, tantôt controversés. Le ton général de l'ouvrage est partagé entre une critique des textes bibliques sous l'angle d'un certain féminisme, et une redécouverte d'un riche patrimoine oublié. Les trois objectifs que l'auteur semble poursuivre sont de lutter contre une interprétation fondamentaliste des textes bibliques, de promouvoir une lecture féministe de ceux-ci, et de rapprocher l'expérience sexuelle de l'expérience spirituelle. Le livre se présente comme une série de huit thèmes plus précis : la sexualité dans la Genèse, le Cantique des cantiques, quelques phénomènes sociaux, les différents types de lectures féministes de la Bible, les lois bibliques relatives à la sexualité, l'homosexualité, Jésus et le sexe, et l'amour.

Ces observations et critiques bibliques déculpabilisent et mettent en valeur l'expérience sexuelle. Le geste de l'auteur est bel et bien d'aborder les tabous afin de rompre avec une compréhension sclérosée de la sexualité. Les deux premiers chapitres (sur la Genèse et le Cantique des cantiques) soulignent l'importance de celle-ci, de la sensualité et du plaisir, et cherchent à réconcilier le lecteur avec la Bible. Dieu a des caractéristiques des deux sexes, la procréation est séparée du péché, la faute originelle n'est qu'une interprétation d'Augustin qui a été amplifiée, et Adam et Ève pourraient bien être vus comme les premiers nudistes véganes, par exemple. Cela mène Sébastien Doane à présenter deux interprétations qui sont souvent opposées (spirituelle et anthropologique)

mais qui devraient plutôt être complémentaires. D'un point de vue féministe, l'auteur critique la misogynie et le machisme transmis par certains récits bibliques ainsi que le manque d'égalité entre les sexes provenant d'un monde dépassé. Ainsi, l'amour ne serait pas constitutif du mariage biblique, mais plutôt une institution patriarcale pour soumettre la femme (tout comme beaucoup d'autres phénomènes sociaux abordés au chapitre 3). L'auteur propose ensuite une lecture féministe par les récits de Tamar, Rahab et Ruth pour répondre au ton généralement machiste de la Bible, puis il ajoute une explication des différentes règles reliées à la sexualité dans la Bible (adultère, virginité, inceste, bestialité, dispositions pénales, prostitution sacrée, pureté, protection des parties génitales) et aussi particulièrement à l'homosexualité (tout un chapitre y est consacré). Au chapitre 6, Sébastien Doane remet en question les développements catholiques et prône un retour à l'enseignement de Jésus, dont il souligne la ressemblance avec les valeurs féministes. Il conclut son livre par cette devise : *Ubi caritas et amor, Deus ibi est* (p. 194), qui justifie une redécouverte de la sexualité comme un espace spirituel.

L'essentiel du geste de ce petit livre, abordable et facilement compréhensible par tous, est une lutte contre les interprétations fondamentalistes de la Bible et la promotion d'une lecture féministe. Cela se présente aussi, plus largement, comme l'un des chevaux de bataille de Sébastien Doane. Ce survol permet un contact précieux pour un large public qui ne connaît pas nécessairement la littérature biblique. Et avec un tel sous-titre, l'attente est semée et l'intérêt bien suscité pour une suite plus approfondie de ce thème tellement riche et actuel.

Maxime SCRIVE
Université Laval, Québec

Xavier DUFOUR, dir., **Les grandes religions. Regards historique et chrétien**. Préface de Jean-François Colosimo, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, 207 p.

Une huile sur toile de Paul Gauguin, intitulée « D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? » (1897), illustre la couverture de l'ouvrage recensé. Celui-ci présente comment les « grandes » religions ainsi que quelques autres traditions marginalisées ou considérées comme moins importantes, ou comme des « sagesse » (p. 32), appréhendent ces questions fondamentales. Cette nouvelle édition revue et augmentée d'un manuel publié pour la première fois en 2005 est parue alors qu'émergeaient des controverses autour de la conduite de Gauguin en Polynésie française, colonisée et catholicisée, auprès de ceux (et surtout celles) chez qui il avait fui la civilisation occidentale pour y trouver une inspiration et des valeurs autres que chrétiennes. Dans un contexte français généralement peu réceptif à ce type de polémiques, l'œuvre en couverture n'a sûrement pas été choisie pour déconstruire l'exotisme et l'érotisme coloniaux de son artiste. Cette sélection s'explique mieux en raison de son titre et par ce que ce tableau représente d'une altérité religieuse telle que perçue d'un point de vue occidental. En ceci, un tel choix est cohérent avec la perspective de ce guide présenté comme « enraciné et citoyen » (quatrième de couverture) dont les contributions proposent un regard sur les « autres » religions.

Le titre annonce d'emblée la couleur : *Les grandes religions. Regards historique et chrétien*. Précisément, ce regard est catholique puisqu'est invoqué dans la préface « l'esprit de dialogue prescrit par le concile Vatican II » (p. 5). Cet ouvrage n'est donc pas destiné à accompagner des cursus universitaires en sciences religieuses, mais plutôt à préparer des catholiques à un dialogue inter-religieux qui consiste premièrement à distinguer dans les autres religions les *semina verbi* (les semences du Verbe, comme expliqué en p. 37). Un tel regard est peu ancré à l'observation anthropologique contemporaine et aux questionnements les plus récents de la recherche à l'international. Ce

RECENSIONS

point de vue catholique, qui a le mérite d'être explicite et assumé, se remarque jusque dans les détails. Ainsi, les dates sont données selon le système « avant » ou « après J.-C. » plutôt qu'en référence à « l'ère commune ». Le point de vue proposé suffit à « dépasser la simple curiosité du touriste » (p. 6), mais certainement pas à une pensée critique sur le fait religieux qui, au-delà d'une explicitation, exige aussi une remise en question de son propre regard, de sa positionalité et de ses préjugés.

L'ouvrage part en effet du présupposé que son lectorat, tout comme ses contributeurs et contributrices, sont catholiques et connaissent leur religion. Un retour au sommaire (p. 8 et 9) permet de le vérifier après le constat d'un saut étonnant du judaïsme à l'islam sans passer par le christianisme : après la préface (p. 5) et une très brève introduction (p. 6-7), l'ouvrage comporte six chapitres dont le premier porte sur l'universalité du fait religieux, les quatre suivants sur le judaïsme (chap. 2), l'islam (chap. 3), l'hindouisme (chap. 4) et le bouddhisme (chap. 5), et le dernier sur les nouvelles religiosités (chap. 6). Il n'y a donc aucun chapitre sur le christianisme, ce qui correspond à la visée exprimée dans la préface et l'introduction et ce qui disqualifie d'emblée ce manuel pour l'enseignement universitaire en sciences religieuses proprement dites. Le christianisme est ainsi soustrait au regard historique et critique.

Est-ce que, comme affirmé dans la préface, « l'anthropologie chrétienne échappe au mythe scientifique et aux dérives sociologiques » (p. 5) ? Même si elle s'en défend, elle n'est en tout cas pas exempte d'un vocabulaire dépréciatif à l'égard des autres traditions. Ainsi, dans la page d'introduction du chapitre sur l'hindouisme, non seulement les « habitants du sous-continent indien » sont réduits de façon homogène à l'hindouisme, sans égard pour la diversité religieuse indienne dans l'histoire et le présent, mais on souligne d'emblée les « coutumes tyranniques » d'un « ensemble complexe » qu'il est « difficile de présenter rationnellement et chronologiquement » (p. 119). C'est bien sûr un défi que d'aborder des millénaires de traditions multiples en si peu de pages, mais demander « comment la variété des options métaphysiques, incompatibles aux yeux d'un Occidental, n'a pas pulvérisé sa cohérence » (p. 125) démontre aussi une certaine condescendance. Ce chapitre comporte d'ailleurs des inexactitudes, comme la mention du « Samsa-Veda » [*sic*] dans la liste des quatre plus importants védas (p. 121 ; il s'agit du *Sāma Veda*). Il est aussi pour le moins problématique de mentionner la sati qui a « longtemps imposé aux veuves de rejoindre leur époux sur le bûcher funéraire » (p. 141) sans préciser ni que ce rite ne s'appliquait qu'aux femmes de certaines castes et dans certaines régions, ni la date de son abolition légale (en 1829, au Bengale).

Mises à part les « vahinés » aux seins nus peintes par Gauguin sur la couverture, les femmes sont peu présentes dans les chapitres. Exiger d'un ouvrage qui se réclame explicitement du catholicisme d'aborder de front la question du genre serait exagéré. On aurait tout de même pu attendre d'une édition révisée de 2018, un peu plus d'intégration des enjeux contemporains liés au statut des femmes et au féminin culturellement construit et théologiquement défini. Dans le chapitre sur le bouddhisme, il est question des moines (dans la section sur le courant hinayana, p. 168-169) mais pas des débats actuels qui entourent la pleine ordination des nonnes dans certains courants. Dans la section sur les « figures du divin » (p. 127-130) du chapitre sur l'hindouisme, les aspects féminins du divin ne sont pas évoqués alors que des théologies qui incorporent des déesses constituent l'une des caractéristiques qui distinguent l'hindouisme — ou du moins certaines de ses nombreuses expressions — de plusieurs des autres « grandes religions » présentées dans l'ouvrage. Une section sur « La condition de la femme » souligne son ambiguïté (p. 142) et le même accent plutôt négatif sur « le statut de la femme » se retrouve dans le chapitre sur l'islam (p. 100-101). On y lit que « [l]e Coran institue l'inégalité entre les sexes » (p. 100), avec la mention de la polygynie autorisée pour les hommes sans mention des restrictions qui s'y appliquent. Dans le chapitre sur l'hindouisme, la

sélection de quatre poètes et mystiques (p. 143-145) n'inclut aucune compositrice alors que les exemples auraient été aussi pertinents que ceux choisis (Namalvar, Tukaram, Kabir et Rabindranath Tagore). On trouve cependant en fin de chapitre un entretien intéressant avec « une éminente indienne », Madeleine Biardeau (1922-2010). Ses propos, repris d'une publication de 1976, sont convoqués pour évoquer « l'influence de ses recherches sur sa foi chrétienne » (p. 146-147).

Parmi les points forts de ce manuel, on soulignera un effort de mise à jour : les renvois à des ouvrages spécialisés à la fin de chaque chapitre, dans les sections intitulées « pour en savoir plus », datent de 2016 pour les plus récents. On y trouve des chronologies et des cartes géographiques utiles. Le glossaire (p. 202-206) répertorie plus d'une centaine de termes, avec des renvois aux chapitres où ils apparaissent plutôt qu'aux pages précises.

Par ailleurs, l'ouvrage est richement illustré. Comme souligné après l'introduction, « [l']art permet souvent mieux que les mots d'ouvrir au sens du sacré » (p. 7). Les images rendent le livre très attrayant, même si elles n'ont pas toutes des légendes précises et complètes. Ainsi, on lit dans le chapitre sur le judaïsme (p. 43) un bref commentaire éclairant sur le tableau de Rembrandt intitulé « Le sacrifice d'Isaac », « qui synthétise le passage biblique Gn 22, 1-18 ». Ce même chapitre comporte heureusement aussi trois peintures par Marc Chagall, ce qui aide un peu à refléter un point de vue énième (généralement restant hors de propos dans la visée de ce manuel). En revanche, au chapitre suivant, sur l'islam, un détail d'un tableau représentant ce même thème (p. 115), peint par Le Caravage, n'est pas commenté, alors qu'il aurait été pertinent de souligner ici que, selon certaines perspectives musulmanes, Abraham sacrifie non pas Isaac, mais son autre fils, Ismaël.

La réédition de cet ouvrage a le mérite d'alimenter un marché francophone des publications à visée pédagogique au sujet des religions. Les manuels d'introduction au niveau universitaire y restent rares par rapport à ce qui est disponible en anglais. Pour faire ressortir le contraste avec l'ouvrage recensé, je mentionnerai ici brièvement deux ouvrages récents d'introduction aux « religions du monde », qu'on les qualifie de « grandes » ou non et avec tous les problèmes associés à cette terminologie. Ces ouvrages tiennent compte à la fois des développements les plus récents en recherche (histoire, anthropologie, sociologie, etc.) et des questions de société qui intéressent le plus un lectorat étudiant universitaire (aspects matériels des religions, éthique et choix de vie, globalisation et diasporas, fondamentalismes et terrorismes). La troisième édition, revue et augmentée, de *Introduction to World Religions*¹ est un premier exemple d'un ouvrage excellent pour l'enseignement universitaire. L'autre est *Religion Matters : An Introduction to the World's Religions*². Une version numérique de ce dernier est disponible, de même qu'un site complémentaire qui contient des activités pédagogiques plus interactives que le format des « questions » en fin de chapitre, quasi catéchétiques, qu'on trouve dans *Les grandes religions. Regards historique et chrétien*. D'autres ouvrages sur les religions du monde existent en français, mais, comme les ouvrages spécialisés, leur érudition les rend difficile à utiliser pour l'enseignement, même au niveau universitaire. La plupart de ceux qui sont parus il y a plus de dix ans présupposent une culture générale et religieuse désormais rare dans les auditoires. L'ouvrage recensé touchera donc de façon utile un lectorat catholique visant à se former au dialogue interreligieux ou à s'informer au sujet de quelques religions sans remettre en question son propre positionnement. En revanche, pour des cours d'introduction aux

1. Tim DOWLEY, Christopher H. PARTRIDGE, dir., *Introduction to World Religions. Third Edition*, Minneapolis, Fortress Press, 2018.

2. Stephen PROTHERO, dir., *Religion Matters : An Introduction to the World's Religions*, New York, W.W. Norton & Company, 2020.

RECENSIONS

religions — y compris le christianisme dans toute sa diversité — un manuel de ce type, clairement structuré, richement illustré et accessible à un public étudiant contemporain reste à publier.

Florence PASCHE GUIGNARD
Université Laval, Québec

Michel LEMAY, **Le développement spirituel de l'enfant. Repères pour un accompagnement laïque**. Malakoff, Dunod Éditeur (coll. « Pédagogie[s] »), 2019, VIII-248 p.

Les années 1980 avaient vu apparaître plusieurs propositions de modèles de développement psycho-religieux qui sont devenus des classiques de la discipline, selon leur accent particulier. Pensons par exemple à Fowler sur le développement de « l'action de croire³ » chez l'enfant et l'adulte, ou bien à Oser, Gmünder et Ridez, sur le développement des représentations de Dieu⁴. Ces modèles offraient des outils qui permettaient aux divers intervenants de s'intéresser aux personnes qui cheminent dans leur quête de sens plutôt que de prioriser les contenus à croire. Ils cherchaient à cibler l'un ou l'autre des dynamismes intérieurs que nous associons aujourd'hui au spirituel. Plusieurs décennies plus tard, les critiques du religieux en même temps que la reconnaissance accrue du spirituel par bon nombre de professionnels du monde de l'éducation ou de la santé, par exemple, appellent de nouveaux repères du spirituel qui tiennent compte à la fois des acquis des sciences sur les différentes facettes du développement des enfants et des adolescents, et du contexte concret, profondément transformé, dans lequel ils vivent — familial, social, culturel, religieux, technologique, écologique, etc.

Inspiré par le pédopsychiatre René Soulayrol⁵, de même que par la chercheuse universitaire en psychologie, Lisa Miller⁶, le pédopsychiatre Michel Lemay propose d'explorer la vie intérieure des enfants et des adolescents, à partir de son point de vue scientifique. À chaque chapitre, qui correspond à l'une des grandes étapes du développement, proposées par la psychanalyse, l'auteur suggère un enjeu qu'il est possible de qualifier de spirituel. Je reprends ici ses grands titres. « L'aube de la vie ; en route vers un devenir » (jusqu'à 3 ans) ; « Ainsi s'actualise l'interrogation sur soi et sur l'environnement » (3 à 6 ans) ; « La rencontre entre le monde émotionnel et celui des connaissances » (6 à 12 ans) ; « Le temps des distanciations, des remises en cause et des réappropriations » (adolescence).

Dès le départ, Michel Lemay précise qu'il « n'adhère plus à une religion identifiée » (p. 2) en même temps qu'il accorde une grande importance à la quête de sens et au désir de se dépasser qui habitent aussi les jeunes. Fait intéressant, ce n'est qu'au moment de la synthèse, à la suite du chapitre au sujet des adolescents que l'auteur propose finalement de manière plus explicite ce qu'il entend par spirituel :

La démarche spirituelle à laquelle je fais ainsi allusion peut se définir de la manière suivante : elle est une tentative d'accompagner l'enfant dans sa façon de s'unifier à lui-même et à sa communauté de manière à pouvoir se regarder fièrement et humblement dans le miroir de sa propre

3. Voir James FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Search for Meaning*, San Francisco, Harper and Row, 1995².

4. Voir Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme, son développement religieux. Étude de structuralisme génétique*, Paris, Cerf, éd. rév. 2013.

5. Voir René SOULAYROL, *La spiritualité de l'enfant. Entre l'illusion, le magique et le religieux*, Paris, L'Harmattan, 2012.

6. Voir Lisa MILLER, *The Spiritual Child. The New Science of Parenting for Health and Lifelong Thriving*, New York, Picador, 2016.

vie. Elle est un lent cheminement qui lui permet d'avoir une certaine vision de soi et du monde, de donner un sens à ses interrogations et de découvrir les exigences qui en découlent (p. 184).

La compréhension du spirituel proposée par l'auteur s'inscrit donc dans une perspective tout aussi psychologique que morale. Elle vise la construction de l'identité en même temps que l'appartenance et la participation communautaires. Elle nourrit la responsabilité et la fierté en même temps que la conscience de ses limites.

Les différents chapitres permettent aux lecteurs de voir se déployer la vie psychique des enfants et des adolescents. Ils tiennent compte d'une diversité de facettes qui mettent en relief la richesse du processus et du défi de devenir plus « humain ». Constatant dans ses développements, l'auteur distingue clairement la part de ressenti et la part d'imaginaire exprimées par les enfants, de même que l'expérience possible des adultes, mais aussi leurs projections. L'imaginaire et le symbolisme ne sont pas exclus du portrait du cheminement spirituel qu'il esquisse, mais sans aucune confusion avec les éléments plus factuels ou plus théoriques. Par exemple, l'accompagnement du bébé, dans son quotidien, se traduit de la part des parents par un constant travail d'articulation entre les réactions du bébé et les attentes des parents « colorées par une imagerie présente et par des figures de ce qu'il deviendra ».

Le développement des enfants, du fœtus aux adolescents, est ainsi abordé selon les dimensions sensorielle, émotive, cognitive, relationnelle, sexuelle (ces dimensions n'étant évidemment pas exclusives entre elles). En réalité, c'est toute la construction de la personne comme sujet, de son identité, et de sa participation au monde, dans une quête de transcendance de soi, qui est décrite dans l'ouvrage, modulée selon les âges et les étapes du développement des enfants.

L'engagement et le sens des responsabilités font partie de la compréhension du spirituel, selon Lemay. Ici, le spirituel ne se confond surtout pas avec une morale apprise. Alors qu'il dénonce un passé d'éducation religieuse culpabilisante, l'auteur accorde beaucoup d'importance à la manière dont il est possible d'apprendre aux enfants à reconnaître leurs erreurs et à transformer ces erreurs en espace de croissance, de responsabilisation. Il propose également que l'intégration des valeurs contribue assez tôt au devenir spirituel des enfants.

Le dernier chapitre m'a particulièrement intéressée, alors que Michel Lemay expose en quelque sorte la vision du monde (philosophique) et les questionnements à l'intérieur desquels toute sa proposition s'inscrit. Attentif aux méfaits du dogmatisme, il articule avec lucidité une vision de l'humain et du monde, que sa rencontre des enfants, tant dans son milieu familial que médical, de même que son observation et son étude de son environnement et de ses transformations, lui ont permis de formuler.

Ses propos s'adressent aux parents autant qu'aux praticiens et visent explicitement à favoriser un meilleur accompagnement des jeunes afin qu'ils puissent s'intégrer comme personne spirituelle, peu importe les croyances adoptées par leur famille ou leur environnement. La réflexion de l'auteur se lit avec beaucoup de fluidité et ne manque pas d'exemples concrets.

L'ouvrage de Lemay contribue de manière intégrée à une compréhension du développement des enfants où le spirituel ne se résume pas à une dimension à part, mais au contraire participe de manière centrale au déploiement du potentiel humain. Il sera apprécié des éducateurs ou des soignants qui ont à cœur une vision plus holistique du développement des enfants, en même temps qu'une réflexion rigoureuse et bien fondée méthodologiquement, sans les possibles lourdeurs académiques. On peut se demander si exposer ou comprendre les différentes postures d'accompagnement proposées par l'auteur sera suffisant pour les adopter. Comme adultes, nous avons parfois du

RECENSIONS

mal à distinguer entre ce que nous nous représentons de nous-mêmes et la manière dont nous agissons réellement. Mais le livre a le mérite de mettre en relief les possibles et de témoigner en vérité que la quête spirituelle est l'affaire de toute une vie.

Elaine CHAMPAGNE
Université Laval, Québec

Shenwen LI, dir., **Mozi**. Texte intégral traduit, annoté et commenté par Anna Ghiglione. Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Études d'histoire et de culture chinoises »), 2018, 624 p.

Le *Mozi* 墨子, le livre de Maître Mo, est un corpus étonnant. Composés entre le v^e et le iii^e siècle AEC, les textes compilés sous le nom de Mo Di 墨翟 (v^e-iv^e AEC) se révèlent d'une grande lucidité et d'une richesse philosophique indéniable, et ce bien qu'ils puissent aussi être tantôt rébarbatifs en raison de leur style sec, souvent répétitifs et parfois mécaniques, tantôt frustrants du fait de leur argumentation occasionnellement sophistiquée ou de leurs considérations strictement pragmatiques. Soucieux de fournir et de légitimer les axes du bon gouvernement, le *Mozi* critique sévèrement les comportements dissolus et belliqueux des souverains et des hommes de pouvoir, attaque les confucéens en dénonçant la sophistication excessive et superfétatoire de leurs rites, discute les croyances et les comportements religieux en vigueur dans la société de son temps, tout en jetant les bases d'une théorie de la connaissance et d'une pensée logique sans équivalent en Chine ancienne. Capables de résonner en toute clarté avec d'autres textes mieux connus de l'Antiquité chinoise, les textes du *Mozi* se font à l'occasion les exégètes des Classiques et les interprètes de la haute Antiquité et des mythes fondateurs de la civilisation chinoise. C'est la textualité complexe de cet ouvrage capital pour l'histoire de la pensée chinoise ancienne que la traduction d'A. Ghiglione rend pour la première fois intégralement accessible au lectorat francophone.

L'ouvrage consiste en une traduction de l'ensemble du *Mozi* tel qu'il nous est parvenu. La table des matières placée en tête de l'ouvrage liste les 71 chapitres supposés avoir composé le corpus moïste, indiquant ceux qui ont été perdus. La traduction des 53 chapitres restants est précédée d'une introduction et d'une chronologie générale de l'histoire chinoise jusqu'à la fondation de la République populaire de Chine (p. 1-44). La traduction du corpus moïste occupe la majeure partie de l'ouvrage (p. 47-549). Chaque chapitre est précédé d'un commentaire succinct, qui en présente le thème, les enjeux, la structure ainsi que, le cas échéant, les problèmes d'ordre philologique. La traduction est suivie d'une bibliographie substantielle (22 p.), reprenant les éditions du texte chinois, les traductions antérieures (souvent partielles) du *Mozi* en langues occidentales, les ouvrages de référence sur le corpus moïste, ainsi que de nombreuses études, en chinois et en langues occidentales, sur le *Mozi* et la pensée moïste. À cela s'ajoute un index des noms propres.

L'introduction est divisée en deux parties : la première présente la figure de Mozi et le contexte dans lequel furent composés les textes qui lui sont associés. Y sont présentés les éléments biographiques et prosopographiques relatifs à Maître Mo, ainsi que les difficultés que soulève l'établissement d'une chronologie assurée. La seconde partie présente le corpus moïste. Dans ce contexte, l'A. prend soin de rappeler les principaux éléments relatifs à la nature et à la vie des textes en Chine ancienne : le fait qu'ils soient alors écrits sur des lattes de bambou, tenues ensemble par des liens relativement lâches, faisait des textes des ensembles ouverts et malléables, qu'il était facile de réorganiser et auxquels il était aisé d'ajouter ou de soustraire des parties. Ainsi, à l'instar de nombreux textes chinois anciens, le *Mozi* n'est pas l'œuvre d'un seul homme et sa composition ne répond pas à « des intentions structurelles cohérentes et à un plan de travail précis » (p. 21). Après un exposé

synthétique de l'histoire de la transmission du texte à partir des Han 漢 (202 AEC-220 EC), l'A. présente le contenu de l'ouvrage en adoptant la division établie du corpus en cinq parties : 1) « Les mélanges doctrinaux » (chap. 1-7) ; 2) « Les dix thèses canoniques » (chap. 8-37) ; 3) « L'art de raisonner et d'argumenter » (chap. 40-45) ; 4) « Mises en cause et causeries » (chap. 46-50 et 39) ; 5) « L'art de la défense militaire » (chap. 52-71). Une division similaire est adoptée par Ian Johnston dans *The Mozi. A Complete Translation* (paru en 2010). Sont ensuite exposés les grands moments de la transmission du corpus moïste, ainsi que les moments clés de la construction du portrait de Mo Di. Enfin, la section finale de l'introduction offre un aperçu des éditions modernes du *Mozi*, ainsi qu'une perspective d'ensemble sur les études moïstes en Chine et à Taïwan et sur les traductions en langues occidentales. Pour terminer, la traductrice prend la parole afin de faire état des difficultés et des questions que ne manque pas de soulever la traduction d'un corpus aussi particulier que le *Mozi*.

Cette introduction générale ne cède ni à l'hyperspécialisation, ni à la généralisation abusive. Documentée et synthétique, elle présente efficacement le corpus. En offrant une perspective d'ensemble sur les textes et sur la pensée moïste, A. Ghiglione demeure en accord avec les ambitions de son ouvrage : rendre le *Mozi* accessible au lecteur francophone « qui s'intéresse à la civilisation chinoise sans maîtriser les outils linguistiques pour consulter directement ses sources » et proposer « au jugement des spécialistes » de nouvelles hypothèses (p. 39). Ces deux ambitions, néanmoins, ne sont pas toujours maintenues dans un parfait équilibre. En effet, la première et principale qualité de l'ouvrage est de rendre le *Mozi* accessible au lecteur francophone, qu'il soit étudiant ou curieux, tout en offrant la possibilité aux lecteurs non sinisants ou aux chercheurs non spécialistes d'aborder sérieusement ce corpus important. À ce titre, l'ouvrage procure une base solide et documentée à partir de laquelle entreprendre la lecture du *Mozi*. Cela étant, les sinologues et les spécialistes de la pensée chinoise pourraient demeurer en attente d'approfondissements et d'analyses ciblées sur les problèmes soulevés par le corpus. C'est notamment le cas en plusieurs endroits de la traduction, sur laquelle nous allons à présent nous attarder.

Dans l'ensemble, le travail d'A. Ghiglione se doit d'être salué. Globalement claire, précise et, à quelques rares exceptions près, proche de l'original chinois, cette traduction du *Mozi* réalise la prouesse de rendre patentes en français les principales caractéristiques stylistiques de l'original chinois. Cela étant, toute traduction repose sur des choix et, comme les traducteurs le savent, il est parfois inévitable que soit fixé par le choix d'un mot ce qui, dans l'original, se déploie sur de multiples champs de signification ou, à l'inverse, qu'il ne soit pas possible de rendre dans une langue l'extrême précision d'un lexique étranger. À ce titre, certains choix effectués par A. Ghiglione pourraient être discutés. C'est notamment le cas de certains termes communément employés dans la littérature et dans la pensée chinoise ancienne. On songera par exemple à la traduction de *bian* 辯 par « dialectique », ou à la traduction de *ren* 仁 par « bienveillance », « bienveillant ». Dans le premier cas, bien qu'il s'agisse d'une « convention sinologique » et si la traductrice s'explique clairement quant à son choix (p. 310), nous pourrions nous demander si le mot « dialectique » n'est pas empreint de connotations trop importantes dans le vocabulaire philosophique occidental pour convenir à la traduction d'un terme technique dans un corpus chinois ancien. L'histoire longue et complexe de la dialectique en tant que science philosophique, dépassant de loin « l'ensemble des moyens mis en œuvre, lors d'un débat ou au cours d'un raisonnement, pour démontrer ou réfuter une thèse » (*ibid.*), ne devrait-elle pas inciter à chercher un terme plus neutre ? De même pour le caractère *ren*, la traduction ne rend peut-être pas suffisamment évident le fait que ce terme désigne l'un des piliers les plus fondamentaux de l'éthique confucéenne, à savoir la vertu d'humanité ou le sens de l'humain que se doit de cultiver le *junzi* 君子, l'homme de bien. Si l'on peut aisément concevoir que les moïstes aient voulu utiliser ce terme en le débarrassant des connotations que lui

RECENSIONS

confèrent les confucéens, il aurait toutefois fallu appuyer la traduction par quelques considérations quant à la valeur philosophique de ce terme. À cela s'ajoute la possibilité de discuter certains choix ponctuels de traduction. Par exemple, on pourrait s'étonner de parfois trouver *shuo* 說 traduit par « idéologie » (notamment aux p. 108, 121, 126), de voir *jian* 簡 rendu par « libertinage » (p. 283), ou encore de lire « glauque » pour *qing* 青 (p. 504).

Il faut encore dire quelques mots du péri-texte de la traduction. Comme cela a été dit, la traduction de chacun des 53 chapitres, ou groupes de chapitres, est précédée d'un commentaire, souvent commode et efficacement synthétique. De nombreuses notes accompagnent la traduction. Généralement utiles, elles s'avèrent néanmoins parfois redondantes, notamment en ce qui concerne les notes relatives à des unités de mesure, à des figures mythiques ou à des personnages historiques ou fictifs (par exemple, Tang le Victorieux 成湯 est présenté exactement dans les mêmes termes, entre autres aux p. 62, n. 7, p. 71, n. 11, p. 78, n. 9, p. 98, n. 12, p. 161, n. 57, p. 216, n. 4, p. 395, n. 23, p. 431, n. 8). Ces notes sont d'autant plus redondantes dès lors que les informations qu'elles exposent sont aussi reprises dans l'index des noms qui figure en fin de volume. De plus, si des variantes ou des gloses textuelles sont souvent évoquées dans les notes, celles-ci ne sont que rarement discutées. Bien que cet appareil critique ait pour effet de rendre le geste de la traduction transparent, le lecteur pourrait ne pas en tirer pleinement parti, dès lors que la traduction ne s'accompagne pas d'une édition du texte chinois. De manière générale, les lecteurs sinisants, de même que les philosophes, pourraient regretter l'abondance de ces notes informatives et souhaiter qu'elles eussent cédé leur place à des considérations portant sur la forme, le contenu, les enjeux et la portée philosophique des arguments. Cela eût été particulièrement souhaitable en ce qui concerne les très difficiles chapitres 40-45. La traduction des chapitres « logiques » ou « dialectiques » du *Mozi* est en soi une prouesse. Toutefois, c'eût été un ajout aux nombreux mérites de cette traduction que de fournir au lecteur, lorsque cela est possible, davantage d'éléments de contextualisation et de réflexion quant aux propositions, aux définitions et aux arguments énoncés dans ces chapitres. On pourrait par exemple se demander quelle a pu être l'utilité de telle ou telle définition ? Dans quelles circonstances ou dans quel cadre argumentatif celle-ci a-t-elle pu servir ? Ou encore si certaines d'entre elles trouvent des parallèles dans des textes scientifiques ou dans des traités mathématiques ultérieurs ?

Ces quelques considérations n'entament en rien la qualité du travail d'A. Ghiglione, lequel propose une contribution majeure à la sinologie et à l'étude de la pensée chinoise ancienne dans le monde francophone. Cette traduction intégrale d'un corpus encore trop peu étudié en dehors des cercles spécialisés signe une étape importante pour les études moïstes, ainsi que pour la connaissance de la pensée chinoise ancienne en général. En dehors des quelques éléments que nous avons voulu souligner ici et au-delà des questions que ne manque pas de soulever toute entreprise de traduction, cette version du *Mozi* est, sans conteste, un accomplissement.

Raphaël VAN DAELE

Université Libre de Bruxelles - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Stuart WEEKS, **Ecclesiastes 1-5 : A Critical and Exegetical Commentary. Vol. 1.** London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark Bloomsbury Publishing, 2020, 736 p.

Stuart Weeks is Professor of Old Testament and Hebrew at the Durham University (England). He has aimed to publish a critical and exegetical commentary on Ecclesiastes in two volumes. This volume, the first one, has 736 pages. It has been published by T&T Clark in the "International Critical Commentary Series (ICC)". The immense work offers an introduction and commentary on

Ecclesiastes 1.1-5.6. The book reports on the current state of research on Ecclesiastes. Just as Weeks revealed in the Preface : “Ecclesiastes has been treated already in the ICC series, and George Barton’s 1908 commentary remains a valuable resource, often cited” (p. xi). Barton himself was so aware of the limits of his investigations for the new generations that he stated that “those who expect to find here the advocacy of new and startling theories of this fascinatingly perplexing book will be disappointed” (*ibid.*). Many scholars have been involved in commenting Ecclesiastes during the centuries and their works have reached unprecedented sort. Modern approaches based in linguistics and lexicography back away moved away from text-critical work. The text does not change, but the way to read and receive it does. That is why Weeks says his commentary is not “new” as such while comparing with Barton’s work. It is merely informed by more recent data and engages with more recent scholarship. Weeks’ commentary is influenced by recent developments in literary theory and modern sensitivities. However, Weeks has the primary purpose of devote space to text-critical and philological issues after revealing that « many of the ways in which particular passages have been understood [...] are either wholly speculative or demonstrably wrong. There are many problems, and many places where more than one reading is possible, but the accretion of suggestions over the centuries has made it much harder than it should be for readers to determine what the text certainly does or does not say » (p. xii). The author wants therefore his commentary to be a commentary for commentators where they find the information that they need in order to reach their own conclusions.

The structure of the book is one of the easiest never find out in a book whose extent exceeds 700 pages. The table of the contents only speak about *Preface*, *Introduction*, *Commentary* and *Bibliography*. Nevertheless, Weeks’ commentary is interested on the Ecclesiastes’ attribution and authorship, the literary form and the particular genres of the book of Qohelet, Qohelet’s ideas in particular, the outline and the *hebel* statements about the “vanity” of various phenomena, which tie into the programmatic declarations at 1.2 and 12.8 as well as the analogue form of declaration “this (also) is vanity” that occurs nineteen times (1:14 ; 2:1.11[twice].15.17.19.21.23.26 ; 4:4.8.16 ; 5:9 ; 6:2.9 ; 7:6 ; 8:10.14).

Finally, Weeks’ study is a critical an exegetical commentary of the five first chapters of Ecclesiastes. The author scrutinizes, through the strictest literary criticism, the “Superscription (Ecc: 1.1)” (p. 230-247), “The Challenge (1.2-3)” (p. 248-260), “The Evidence from the World (1.4-11)” (p. 261-326), “The Evidence from Experience (1.12-2.11)” (p. 327-419), “The Reflections on Experience (2.12-26)” (p. 420-481), “The Work of God and Humans (3.1-15)” (p. 482-530), the “Hidden Distinctions (3.16-22)” (p. 531-564), “Work and Other People (4.1-16)” (p. 565-623), and, finally, “Speaking to God (5.1-7)” (p. 624-658). But just as Weeks said, “it is as difficult to pull apart the various elements of the discourse in Ecclesiastes as it is to separate the significance of its words from the way they are presented” (p. 4). Therefore, he opted to the challenge of presenting a single brief account of the book, covering both aspects together and he has excellently succeeded.

Alain MACHIA MACHIA
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

-
- BARTLETT, Anthony, *Theology Beyond Metaphysics. Transformative Semiotics of René Girard*. Foreword by Scott Cowdell, Eugene, Cascade Books, Wipf and Stock Publishers, 2020, XXIX-185 p.
- BERGLUND, Carl Johan, *Origen's References to Heraclion. A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 450), 2020, XII-403 p.
- BERNER, Christian, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, présentation, traduction et notes par C. Berner, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion (coll. « Opuscules φ », 38), nouvelle édition revue et augmentée, 2021, 292 p.
- BONINO, Serge-Thomas, DAHAN, Gilbert, ÉCHIVARD, Jean-Baptiste, STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Jean-Éric, *Thomas d'Aquin. Commentaires des épîtres à Timothée I et II, à Tite et à Philémon*, préface par S.-T. Bonino, o.p., introduction par G. Dahan, traduction et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J.-B. Échivard et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, 538 p.
- BOSSCHAERT, Dries, LEEMANS, Johan, ed., *Res opportuna nostrae aetatis. Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CCCXVII), 2020, XI-578 p.
- CLAASSENS, L. Juliana M., *Writing and Reading to Survive. Biblical and Contemporary Trauma Narratives in Conversation*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press (coll. « The Bible in the Modern World », 14, « Trauma Bible », 1), 2020, X-179 p.
- COUTURE, André, *Respecter l'autre. Réflexions sur la théologie des religions et le dialogue interreligieux*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (« Matière à pensée »), 2020, 219 p.
- ESPALUNGUE D'ARROS, Édouard d', *Benoît XVI : l'héritage. Regards croisés sur un pontificat*, Paris, Feuilles Éditeur (coll. « Questions de religions »), 2020, 140 p.
- FAMERÉE, Joseph, ROUTHIER, Gilles, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Unam Sanctam », Nouvelle série, 7), 2021, 197 p.
- FAUCHER, Nicolas, *Pierre de Jean Olivi. Questions sur la foi*, texte latin traduit, introduit et annoté par N. Faucher, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Translatio - Philosophies Médiévales »), 2021, 190 p.
- GUILLAMAUD, Patrice, *Autrui, la chose et la technique. Essai d'ousiologie altérologique sur les essences de l'extériorité*, Paris, Éditions Kimé (coll. « Philosophie en cours »), 2021, 460 p.
- KLINGHARDT, Matthias, *The Oldest Gospel and the Formation of the Canonical Gospels. Part I : Inquiry. Part II : Reconstruction - Translation - Variants*, Leuven, Paris, Bristol, Peeters (coll. « Biblical Tools and Studies », 41), 2021, 2 vol., XVII-502 p., p. 503-1409.
- LINCOURT, Michel, *La cacocratie ou la démocratie assassinée par le mensonge*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Mercure du Nord »), 2020, XI-641 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

MERCIER, Charles, *L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ*, Montréal, Montrouge, Bayard Éditions, 2020, 537 p.

OSBORNE, Thomas P., *L'eau*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (coll. « Ce que dit la Bible sur... », 42), 2021, 120 p.