

‘Ego intelligo (lapidem)’ : deux conceptions de la réflexion au Moyen Age

Que l’on y voie ou non une interprétation du précepte delphique, voire la bonne ou la seule, les Médiévaux ont hérité de deux conceptions de la *connaissance de soi* entendue comme connaissance de l’âme par elle-même. On pourrait les rattacher aux deux figures tutélaires de Platon et d’Aristote : selon le premier, et en fait surtout selon Augustin, l’âme pourrait se connaître *directement*, se saisir elle-même dans une *conscience* immédiate de son existence et de sa nature¹ ; selon le second, ce n’est que moyennant la connaissance de ses actes, qui la mettent en rapport avec quelque chose d’autre qu’elle-même, que l’âme, ou du moins l’intellect, connaît ses facultés, et par là sa nature, de manière indirecte et médiata². Je vais m’intéresser dans ce qui suit à une étape ultérieure, dans la première moitié du XIVe siècle, et à un débat dans lequel la question se trouve limitée à la connaissance que l’âme a de ses propres actes de connaissance. Il ne s’agit toutefois pas d’une question nouvelle. Dans les deux traditions évoquées, la problématique de la connaissance de soi est liée à celle de la connaissance de ses propres actes. Ainsi, Augustin revient-il abondamment sur la vision que l’âme a de sa propre foi, ce qui donnera matière et autorité à sa position générale³. Et, comme on vient de le rappeler, pour un aristotélicien, la connaissance de la nature de l’âme commence avec celle de ses actes. Non seulement les deux questions sont liées, mais on pourrait dire que la connaissance que l’âme a de ses actes peut, et pour certains doit, être traitée antérieurement à la connaissance de sa nature.

Sans prétendre ici rendre compte du vocabulaire effectivement utilisé par les auteurs étudiés, je parlerai de connaissance *réflexive* pour toute forme de connaissance intellectuelle que l’âme a de ses actes, de ses facultés ou d’elle-même (voir la connaissance qu’un homme a de lui-même) sur le mode d’un jugement, et plus précisément, de toute connaissance complexe, propositionnelle, susceptible d’être vraie ou fausse – la seule qui pourrait être éventuellement qualifiée de ‘science’.

(D1) Est *réflexive* toute connaissance propositionnelle dont l’objet est (i) un acte de la même faculté ou (ii) un acte d’une autre faculté de l’âme ou (iii) la faculté dont il est un acte, ou iv) une autre faculté de l’âme ou (v) l’âme elle-même dont il est un acte, ou (vi) l’homme dont il est un acte, que ce soit en général ou en particulier

Pour notre étude, il sera donc le plus souvent question de la connaissance réflexive que l’intellect de ses propres actes, voire d’autres actes cognitifs ou conatifs de l’âme. En étudiant

¹ Voir notamment la doctrine exposée dans le *De Trinitate* X, qui assimile l’âme et l’intellect sous le nom d’esprit (*mens*). En X, 7, 10, Augustin demande : « qu’y a-t-il d’aussi présent à la connaissance que ce qui est présent à l’esprit ? et qu’y a-t-il de plus présent à l’esprit que l’esprit lui-même » ? La doctrine peut être rattachée à Platon, notamment si on lui attribue la paternité de l’*Alcibiade*.

² Ce n’est qu’après être « devenu chaque chose » que l’intellect est savant en acte, et qu’il peut « se penser lui-même » (*De anima* III, 4, 429b5). De là viendra l’adage scolastique selon lequel l’intellect ou l’âme se connaît *sicut et alia* (*Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, Louvain-Paris, 1974, d’après *De anima* III, n. 147, p. 186 : *Intellectus autem noster intelligit se sicut alia per speciem aliarum*), adage forgé d’après Thomas d’Aquin dans son commentaire sur le passage d’Aristote, et repris entre autres par Duns Scot, *Ord.* II, 3, 256 (Vat. VII, 518) ; *Lect.* II, 3, 231 (Vat. XVIII, 303), voir O. Boulnois, *Etre et Représentation*, PUF, 1999, p. 155. La réserve doit être faite de l’âme à l’intellect, car Aristote semble bien accepter une forme de réflexion ou de conscience de la sensation par le sens lui-même (voir plus bas)

³ Cf. *De Trinitate* XIII, 3, 6 : « *Suam igitur quisque fidem apud semetipsum videt, in altero autem credit eam esse, non videt* ».

le débat qui a opposé Guillaume d'Ockham et son contemporain et frère dans l'ordre franciscain, Gauthier Chatton, on découvre une divergence majeure dans l'analyse de la connaissance réflexive : selon Ockham l'âme connaît ses actes par d'autres actes intuitifs qui ont pour objet les premiers, tandis que, pour Chatton, c'est la présence dans l'âme de ses actes qui lui permet d'en avoir la connaissance (réflexive). Je parlerai d'acte *réflexe* pour distinguer les actes simples, non propositionnels, de connaissance d'un autre acte de l'âme, appelé 'direct' (*rectus*) s'il porte sur un objet hors de l'âme, ou plus précisément:

(D2) Est *réflexe* tout acte de connaissance incomplexe qui a pour objet général (connaissance abstraitive) ou singulier (connaissance intuitive) une réalité de l'âme ; un acte incomplexe est *direct* s'il a pour objet une réalité hors de l'âme.

L'opposition évoquée entre Chatton et Ockham est donc celle du fondement de la connaissance réflexive : sur des actes réflexes (intuitifs) ayant pour objet des actes directs, ou sur la présence dans l'âme des seuls actes directs eux-mêmes. Paradoxalement peut-être, c'est le premier modèle qui semble davantage héritier de la tradition augustinienne, tandis que le second paraît mieux s'accorder avec la conception aristotélicienne. Autrement dit, une connaissance directe de l'âme et de ses actes supposerait la formation d'actes réflexes spécifiques, tandis que la connaissance indirecte que l'âme a d'elle-même en connaissant des objets distincts d'elle ne suppose pas nécessairement d'actes réflexes sur ces premiers actes de connaissance⁴.

Même si cette question reste secondaire pour mon propos, qui consiste surtout à présenter le débat et les arguments échangés, tel est néanmoins le point de vue que je voudrais défendre en examinant le débat qui a opposé William Ockham et Walter Chatton. Mais avant d'entreprendre cet examen, une petite mise en perspective s'impose, et il paraît utile de commencer par une vue rapide de la doctrine de Thomas d'Aquin sur la connaissance que l'âme a d'elle-même et de ses actes, avant de comprendre comment la question de la connaissance intuitive de ses actes a pu devenir prépondérante.

L'aristotélisme mitigé de Thomas d'Aquin

On pourrait parler, à propos de la conception de la connaissance réflexive (au sens de D1) qu'élabore Thomas d'Aquin, d'un *aristotélisme mitigé*. Je me limiterai ici au texte canonique de la *Somme de théologie* (I, q. 87), qui fournit une introduction suffisante, et sans doute la base de nombreuses discussions ultérieures⁵. Le premier article porte sur la connaissance que l'âme a d'elle-même, le second sur la connaissance qu'elle a de ses habitus, le troisième sur la connaissance des actes de l'intellect et le quatrième et dernier sur celle des actes de la volonté. La thèse défendue dans le premier article est celle, aristotélicienne, que l'intellect ne se connaît pas par son essence, *per essentiam*, mais par son acte, qui est un acte de connaissance intellectuelle, lequel a pour objet premier un objet hors de l'âme, et plus précisément une nature (universelle) de réalités matérielles⁶.

⁴ Cette dualité d'analyse se retrouverait dans les deux versions, française et latine, d'un texte des Réponses aux secondes objections faites aux *Méditations métaphysiques* de Descartes. Voir l'analyse qu'en donne Vincent Descombes dans son récent livre, *Le complément de sujet*, Enquête sur le fait d'agir de soi-même, Gallimard, 2004, p. 176-184.

⁵ Il faut ici renvoyer au travail très complet de F-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, 1991.

⁶ L'article 1 porte plutôt sur la connaissance de soi qu'à *l'intellect*, sur la connaissance réflexive de cette faculté plutôt que de l'âme elle-même. Cela dit, Thomas parle souvent de l'âme humaine par métonymie, en la désignant par sa faculté spécifique.

On pourrait présenter ainsi la position de Thomas. Tout d'abord, l'intellect n'est pas *connaissant* en acte par essence⁷. Thomas considère ce que la tradition a distingué à partir du texte aristotélicien comme étant l'intellect possible, le lieu des concepts, par opposition à l'intellect agent, qui abstrait les formes intelligibles à partir des phantasmes formés par les sens externes et internes. C'est l'intellect possible qui mérite le titre d'intellect au plus haut point, ce n'est que lorsqu'il est en acte que l'homme peut être dit penser (intelliger, comprendre, connaître). Si l'intellect n'est pas en acte par son essence, il ne peut pas, par son essence, se prendre lui-même pour objet et se connaître: encore faut-il qu'il soit mis en acte. Seul ce qui est en acte peut connaître en acte

L'intellect humain se tient dans le genre des réalités intelligibles comme un être en puissance seulement, tout comme la matière première se tient dans le genre des réalités sensibles, de sorte qu'il est appelé 'possible'. Considéré ainsi dans son essence, il est comme une puissance d'intelliger. C'est pourquoi il a par lui-même la puissance d'intelliger, mais non d'être intelligent sauf quand il est en acte.⁸

Deuxième point : l'intellect n'est pas non plus *connu* en acte par son essence. L'actualisation de l'intellect ne se produit que par la réception d'une forme intelligible, ou espèce, laquelle doit être formée par abstraction à partir des réalités matérielles sensibles (du moins dans la situation de la vie présente). Il n'est pas lieu d'exposer ici la doctrine de l'abstraction de la forme intelligible par l'action de l'intellect agent. Retenons seulement que l'actualisation de l'intellect, et donc sa connaissance au sens actif comme au sens passif supposent la connaissance d'autre chose, une chose hors de l'âme, une réalité matérielle ou sensible.

Mais comme il est connaturel à notre intellect, selon sa condition dans la vie présente, de se rapporter aux réalités matérielles et sensibles... il s'ensuit que notre intellect s'intelligit lui-même dans la mesure où il est mis en acte par des espèces abstraites des réalités sensibles par la lumière de l'intellect agent, qui est l'acte des intelligibles, et par leur intermédiaire, l'intellect possible (est mis en acte). Ce n'est donc pas par son essence, mais par son acte que notre intellect se connaît.⁹

N'étant ni connaissant ni connaissable par son essence, l'intellect ne se connaît donc pas lui-même par son essence : il lui faut être en acte, et il ne peut l'être qu'en connaissant autre chose. Nous pourrions résumer les deux points considérés par la formule suivante :

(T1) Une *connaissance réflexive* d'un intellect I ne peut être formée que si I est en acte, donc si I forme un acte de connaissance intellectuelle d'une chose matérielle O en étant informé par l'espèce intelligible de O (ce qui suppose un acte de connaissance sensible de O)

Troisième point, la connaissance que l'intellect peut avoir de lui-même doit être *dérivée* de celle qu'il a de ses actes de connaissance, qui en sont autant d'actualisations. C'est la doctrine générale d'Aristote : l'essence (âme) est connue par ses pouvoirs (intellect) et ceux-ci par leurs actes (intellections)¹⁰. Thomas distingue ainsi l'intellect humain (qui ne connaît d'abord que ses actes, lesquels portent d'abord sur autre chose) de l'intellect divin (qui se connaît lui-même et les autres choses, par lui-même) et de l'intellect angélique (qui se connaît lui-même par lui-même, mais connaît les autres choses par leur ressemblances)

⁷ Voir Aristote, *De anima* III, 4 (429a29-32).

⁸ *Somme de Théologie* I, q. 87, a. 1

⁹ *ibid.*

¹⁰ La doctrine exprimée dans le *De anima* II, 4 est reprise par Thomas dans l'article 2 de la question 87 : les habitus sont des dispositions, qui ne peuvent être connues que si elles sont pleinement actualisées, donc par leurs actes.

Voici donc ce que l'intellect intellige d'abord de lui-même : son propre acte d'intelliger. Mais sur ce point les divers intellects se comportent différemment. Il y a en effet un intellect divin... Il y a aussi un intellect angélique... Et il y a un intellect humain, qui n'est pas son propre acte d'intelliger, et dont l'essence n'est pas l'objet premier d'intellection, mais bien quelque chose d'extrinsèque, à savoir la nature matérielle de la chose. C'est pourquoi, ce qui est connu en premier par l'intellect humain est un objet de ce genre, et ensuite est connu l'acte par lequel est connu l'objet ; et par l'acte est connu l'intellect lui-même dont la (une) perfection est de s'intelliger lui-même¹¹

Comme Thomas parle clairement d'une connaissance réflexive de l'intellect et de ses actes, sans pour autant poser d'actes incomplexes réflexes (ayant pour objet un acte direct ou l'intellect lui-même), mais sans les nier non plus, il faut ici se contenter de lui attribuer la thèse

(T2) Un intellect humain I ne peut se connaître que s'il connaît un de ses actes (droits) de connaissance C ayant un objet distinct (nature matérielle), et la connaissance de C permet de former par inférence une connaissance de I

Thomas distingue ensuite deux formes de connaissance : particulière et universelle. A propos de la première, Thomas parle de *perception de soi* pour l'esprit, par *présence*, comme s'il s'agissait d'une perception directe (mais toujours moyennant une actualisation de l'intellect). On est alors tenté de parler d'intuition, au sens où la connaissance sensible est pour Thomas intuitive, sur le modèle de la vision. La connaissance universelle est la connaissance intellectuelle standard : par concepts universels.

Et cela a lieu de deux manières. Premièrement, de manière particulière, dans la mesure où Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intellectuelle, du fait qu'il perçoit qu'il intellige. Deuxièmement de manière universelle dans la mesure où nous considérons la nature de l'esprit humain à partir de l'acte de l'intellect (...) Il y a une différence entre ces deux connaissances. Car pour avoir la première connaissance de l'esprit, il suffit de la *présence de l'esprit à lui-même*, qui est le principe de *l'acte par lequel l'esprit se perçoit lui-même*. C'est pourquoi il est dit connaître par sa présence. Mais pour avoir la seconde connaissance de l'esprit, sa présence ne suffit pas, mais il faut une recherche diligente et subtile¹².

Le deuxième mode de connaissance n'est pas, ici, problématique parce qu'il n'est pas essentiel à notre interrogation sur la connaissance réflexive. Il constitue en effet la connaissance par concepts que l'on peut former de la nature (universelle) de l'intellect à partir de ses actes, et moyennant une « recherche diligente et subtile » comme celle du philosophe. Tout intellect singulier *tombe sous* le concept ainsi formé. Et il n'est pas dit que tel intellect singulier ne forme la connaissance conceptuelle de la nature de l'intellect qu'à partir de la connaissance de ses propres actes. Il est tout à fait compréhensible que tel intellect reconnaisse les actes intellectuels d'autres intellects et forme ainsi le concept d'intellect. La connaissance que forme un intellect singulier est alors réflexive simplement parce que ce qui est connu est le type universel (la nature de l'intellect) de ce qui connaît (tel intellect singulier). Autrement dit, le concept d'intellect, comme concept universel, est un concept réflexe général et l'acte de former ce concept est un acte réflexe, mais il s'agit de réflexion générale ou abstraite.

(T3) Un intellect humain I peut former le concept abstrait d'intellect par inférence à partir de la connaissance (conceptuelle) d'actes droits de connaissance ayant pour objets les natures universelles de réalité matérielles, de ce fait I tombe sous ce concept qui en est une connaissance réflexe

Pour parler de réflexion dans un sens plus strict, on voudrait ajouter que l'intellect singulier doit savoir, reconnaître, qu'il est un cas particulier de cette nature universelle. C'est là ce que

¹¹ *Ibid.* a. 3

¹² *Ibid.*

semble assurer le premier mode : un intellect particulier sait qu'il est un intellect, *par sa présence à soi*.

Or, ce mode de connaissance est surprenant après ce que nous venons de rappeler. Thomas semble admettre, contrairement à (T2), une connaissance immédiate de l'intellect par lui-même, et il la décrit comme une « perception », terme réservé à la connaissance sensible. Autrement dit, le texte autoriserait la précision de (T2) par la formule prudente mais ambiguë, qui ajoute au texte cité et à la connaissance de l'intellect par lui-même, la mention de celle des actes de l'intellect¹³ :

(T4) Un intellect humain I formant un acte connaissance C d'un objet extérieur (nature matérielle) O peut connaître cet acte C par perception (du fait de la présence de C dans I), et, de ce fait, se connaître lui-même par perception (du fait de la présence de I à lui-même)

L'ambiguïté que je vois dans cette double affirmation tient à l'interprétation à donner à « perception » et à la parenthèse sur la présence qui l'accompagne.

S'il s'agit d'un véritable acte (intuitif) de perception, un tel passage est difficile à réconcilier avec a) la thèse sur la connaissance réflexive toujours médiate, par inférence, de l'intellect, et avec b) celle, constante, que la connaissance intellectuelle est universelle et dérivée d'une connaissance sensible¹⁴. Certes, cette perception ne semble pas donner d'autre connaissance que celle du *fait* qu'il est un intellect (le deuxième mode devant préciser en quoi consiste *être un intellect*), et sans doute aussi celle de sa propre existence¹⁵. Il n'empêche, la perception est une connaissance directe causée par son objet, et Thomas distingue, dans la *Somme*, la connaissance réflexive de la perception. Il semble refuser l'idée qu'un sens ait une connaissance réflexive de lui-même : s'il y a une forme de conscience sensible, c'est le fait d'une autre faculté, le sens commun¹⁶. On est alors tenté de penser que la connaissance que le sens commun procure de l'acte de perception par un sens externe est une sorte de perception interne de l'acte de perception externe. La réflexion de l'intellect sur ses actes pourrait être pensée sur le même modèle, sans distinction des facultés : l'intellect pourrait percevoir ses actes, et de ce fait, comme le dit le texte, se percevoir lui-même.

Mais on peut opposer à cette lecture le commentaire de Thomas sur le passage d'Aristote qui pose la question de la conscience de la sensation, et semble attribuer finalement au sens externe la capacité de connaître son propre exercice¹⁷. Le sens commun ne serait ici que cette

¹³ En effet, le texte n'autorise pas une interprétation qui abandonnerait la thèse de la nécessité d'une actualisation de l'intellect pour que celui-ci soit perçu, donc de son actualisation par ou dans un acte de connaissance.

¹⁴ A propos de la connaissance de l'âme séparée (q. 89, a. 1), qui ne connaît par selon le processus de l'abstraction, Thomas note qu'elle ne se trouve pas dans son état naturel (sinon, il faudrait dire que l'union au corps est seulement pour le bien du corps...), et que penser sans conversion aux images est donc *praeter naturam suam*. Elle pense conformément à sa nature, et mieux (plus précisément) en étant unie au corps.

¹⁵ On aurait ici un *cogito* thomiste...

¹⁶ Voir l'objection 3: c'est le sens commun qui fait office de connaissance réflexive, car le sens extérieur est altéré (*immutatio*) par le sensible, tandis que l'intellect n'est pas altéré (réception seulement intentionnelle de la forme)

¹⁷ Le *De anima* III, 2, (425b12-13) dit ainsi : « Puisque, nous sentons que nous voyons et entendons, il faut nécessairement, ou bien que ce soit la vue qui permette de sentir que l'on voit, ou bien que ce soit un autre sens ». L'argumentation qui suit établit que, dans un premier temps, il faut se rallier à l'idée que le sens perçoit à la fois son objet et son activité propre. Et Thomas suit son auteur quand il écrit : « Redit ergo solutio ad hoc quod actio visus potest considerari vel secundum quod consistit in immutatione organi a sensibili exteriori, et sic non sentitur nisi color. Unde ista actione, visus non videt se videre. Alia est actio visus secundum quam, post

capacité propre à chacun des sens externes de réfléchir sur eux-mêmes. Auquel cas, la perception de l'acte de sentir ne serait pas un autre acte de sentir. Et la perception de l'acte de penser ne se ferait pas au moyen d'un autre acte de penser : ce serait seulement une forme de sentir, qui est propre à ce qui vit¹⁸. Cette autre interprétation consiste donc à insister sur l'idée de *présence*, et à dire que c'est du seul fait de la présence de quelque chose (comme un acte de connaissance) dans l'intellect que cela est connu. Nous retrouverons cette idée avec la position de Chatton. Il me semble que le texte cité, et surtout l'ensemble des thèses évoquées plus haut, rendent cette interprétation plausible. Mais il faut reconnaître qu'elle ne s'impose pas, et que l'on peut aisément faire valoir des arguments en faveur de la première lecture.

Notons que Thomas ne dit pas que l'acte de l'intellect est perçu en étant présent dans l'intellect, il ne le dit que de l'intellect lui-même qui est *présent à soi*. Or une telle expression n'est guère aisée à comprendre, et on pourrait être enclin à expliquer la *présence* par une forme de perception intuitive. Thomas accepterait alors, pour rendre compte de la connaissance réflexive de l'intellect, une forme d'intuition intellectuelle des actes d'intellection, qui est à la fois directe, indépendante de la connaissance sensible, et singulière dans le sens de propre à un objet singulier. Cette hypothèse trouve un soutien dans l'analyse de la connaissance que l'âme a de ses habitus, notamment la connaissance de sa foi, dont Augustin disait qu'elle était directe. Thomas parle alors d'une perception par « un acte intérieur du cœur »¹⁹. Elle paraît également confirmée par la considération d'une objection que nous retrouverons : la régression à l'infini dans la réflexion²⁰. Ce point mérite qu'on s'y arrête étant donné l'importance qui lui sera accordé par nos auteurs.

Thomas ne veut pas dire que la connaissance d'un objet par un acte de l'intellect ne suppose pas une connaissance réflexive de cet acte, qui en supposerait une autre, etc. Mais il semble que tout acte puisse alors faire l'objet d'une connaissance réflexive, non seulement l'acte de connaissance d'un objet hors de l'âme, mais l'acte réflexive portant sur celui-ci, et ainsi de suite. Un tel modèle semble engager une régression à l'infini. Thomas répond qu'il n'y voit pas d'impossibilité : la régression reste en puissance. Tout acte peut effectivement, en principe, être connu par un autre acte. Le seul interdit porte sur les infinis actuels, mais tel n'est pas le cas de la régression réflexive.

Obj. 2 tout ce qui est connu, est connu par un acte. Donc, si l'intellect connaît son acte, il le connaît par un acte ; et à nouveau, cet acte par un autre. Il faudra régresser à l'infini, ce qui semble impossible.

Ad 2 Il faut répondre que l'acte d'intelliger humain n'est pas un acte et une perfection de la nature intelligée tels que par un même acte pourraient être intelligés la nature d'une chose matérielle et l'acte d'intelliger lui-même, tout comme par un même acte une chose est connue avec sa perfection. C'est pourquoi, c'est par un acte que l'intellect intellige la pierre, et par un autre qu'il intellige qu'il intellige la pierre, et ainsi de suite. Et il n'y a pas d'impossibilité à ce que l'intellect soit infini en puissance, comme on l'a dit plus haut²¹

Autrement dit

immutationem organi, iudicat de ipsa perceptione organi a sensibili, etiam abeunte sensibili : et si visus non videt solum colorem, vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris »

¹⁸ Aristote dit en effet, dans *l'Ethique à Nicomaque* IX, 9 (1170a30-b1) : « En nous, il y a quelque chose qui sent que nous exerçons un acte, qui sent donc, si nous sentons, que nous sentons, et si nous pensons, que nous pensons. Mais sentir que nous sentons ou que nous pensons, c'est sentir que nous sommes, car être, c'est sentir et penser »

¹⁹ Cf. q. 87, a. 2, ad 1

²⁰ Une source de l'objection est sans doute le texte d'Aristote sur la réflexion sensible : se demandant si elle est le fait du sens concerné ou d'un autre, Aristote dit que dans ce second cas « on risque d'aller à l'infini » (425b16)

²¹ *Ibid.* q. 87, a. 3.

(T5) Tout acte de connaissance réflexe R sur un acte direct C (qui a pour objet O une nature matérielle) est distinct de C, et l'acte R' qui a pour objet R est distinct de R, etc. Et la régression d'actes réflexes en actes réflexes est infinie en puissance.

L'explication donnée par Thomas suppose que les actes d'intellection dont il est question ne sont pas des actes de perception, immédiats et singuliers, mais bien plutôt des concepts, abstraits et universels, comme pour (T3). Thomas dit que le concept de la pierre n'inclut pas le concept de ce concept, que l'on peut former sans doute, mais qui n'est pas formé du même coup. Il ne saurait en être ainsi d'un acte de perception, qui serait formé dès la mise en présence de la faculté et de son objet. Autrement dit, l'objection est réfutée parce qu'elle est comprise comme ne portant que sur des concepts réflexes ayant pour objets des concepts droits. Il n'est donc pas clair que Thomas admette des actes de perception intellectuelle des actes de l'intellect. Nous restons donc avec l'affirmation énigmatique (T4) d'une perception de l'intellect et de ses actes, par la présence à soi, comme une épreuve ou une expérience de l'acte de penser.

La connaissance intuitive de l'intellect et de ses actes

Alors que la position de Thomas d'Aquin apparaît modérée ou ambiguë, entre une conception de la connaissance directe de l'âme par elle-même, et celle d'une connaissance indirecte et abstraite, ses contemporains et successeurs immédiats, partisans ou opposants, semblent l'avoir compris comme défenseur de cette seule seconde conception. Tel est notamment le verdict de F-X Putallaz, que je suis sur ce point²². La méconnaissance de la pensée de Thomas pourrait être liée à son ambiguïté. Et surtout, elle a conduit à une opposition claire entre partisans et opposants d'une connaissance intuitive par l'intellect de ses propres actes, ou encore à une conception de la connaissance réflexive des actes mentaux sur le modèle de la perception. En effet, une particularité notable des conceptions de la connaissance intellectuelle à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe siècle est l'apparition de l'idée d'intuition intellectuelle du singulier²³. Elle ne pouvait évidemment pas être sans influence sur la conception de la connaissance de soi, si tant est que l'influence n'ait pas été aussi en sens inverse (de la conception de la connaissance de soi vers celle de la connaissance en général). Il n'est pas possible d'évoquer précisément ici cette histoire. Mais comme cette nouveauté est au cœur du débat qui opposera Ockham à Chatton, je voudrais évoquer seulement quelques jalons, à titre d'exemples, mais aussi sans doute, de sources proches des textes d'Ockham et de Chatton.

Une doctrine assez courante durant tout le dernier quart du XIIIe siècle et après est celle d'un triple mode de connaissance réflexive. On en trouve mention chez le franciscain Matthieu d'Aquasparta dans les termes suivants : l'âme peut être connue par inférence (*per manuductivam arguitionem*), par intuition (*per contuitivam inspectionem*), par concept (*per simplicem quidditatis speculationem in universali*)²⁴. Avec une terminologie un peu différente, on retrouve tout au long de la période évoquée la même tripartition²⁵. La première manière correspond à la connaissance du feu à partir de la fumée, la seconde à la vision d'un feu présent, la troisième au concept de feu. Cette tripartition pourrait aisément être accordée avec la bipartition thomiste, qui faisait aller de pair la connaissance par inférence et la

²² F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Vrin, 1991.

²³ On rappellera la belle étude de Claude Bérubé, qui couvre l'ensemble de la période, *La Connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Vrin, 1964.

²⁴ *Quaest. Disp. De cognitione*, ed. Quarrachi, 1957, q. V, p. 300.

²⁵ Ainsi Vital du Four, disciple de Duns Scot, qui propose la tripartition : *arguitive, intuitive, speculative* dans le *De rerum principio*, q. 15, §1 in Scot, *Opera omnia IV*, 547 ; cité par Boulnois, *Etre et Représentation*, p. 174n.

connaissance par concept. En effet, le concept réflexe est obtenu par inférence. Ce que Matthieu appelle ici « regard intuitif » correspondrait à la perception thomiste, qui n'est évidemment pas obtenue par inférence, mais immédiatement. Le plus important ne me semble donc pas être le passage de deux à trois modes de connaissance de l'âme, mais plutôt l'interprétation du mode de connaissance singulière comme une véritable intuition intellectuelle.

En réaction sans doute à l'aristotélisme d'un Thomas d'Aquin, s'est développée l'idée que l'intellect était également capable de connaître le singulier. Une des raisons de ce revirement, et un cas particulier de cette nouvelle conception de la connaissance intellectuelle, est alors celui de la connaissance réflexe singulière. Et comme Thomas avait refusé toute connaissance intellectuelle du singulier matériel, sa position ambiguë sur la connaissance réflexive pouvait aisément être assimilée à un refus de toute intuition interne de ses propres actes par l'âme.

Pierre de Jean Olivi et la réflexion active de l'intellect

On trouve une version extrême de cette doctrine de l'intuition intellectuelle du singulier aussi bien hors de l'âme que dans l'âme, chez le franciscain Pierre de Jean Olivi (Olieu). Quelques années après Thomas, il prétend défendre en de nombreux domaines la position catholique, qui est celle d'Augustin, contre les hérésies aristotéliennes, et cela se vérifie à propos de la connaissance de soi comme ailleurs²⁶. Contre Aristote et avec Augustin, il soutient que l'âme se connaît immédiatement, de manière intellectuelle, sans la médiation des sens, et cela en vertu de son immatérialité qui est condition de la liberté. Olivi reconnaît également une connaissance *rationnelle*, procédant par inférence, et donnant lieu à une connaissance générale de l'âme, mais ce n'est qu'une connaissance *conjecturale*, y compris quant à l'identité du sujet des actes²⁷.

Si quelqu'un considère bien cette manière (de connaître les actes à partir des objets), il verra que non seulement il peut s'y former un doute, mais que jamais par cette voie nous ne pouvons être certains que nous vivons, que nous intelligeons, bien que nous soyons certains que ces actes jaillissent d'une puissance et ont un sujet.²⁸

Olivi semble reconnaître ici les deux formes de connaissance de soi distinguées par Thomas, à condition d'assimiler connaissance *en général* et connaissance *par inférence* ou *rationnelle* (mais nous avons vu que tel était le cas dans le texte de Thomas), et surtout, à condition de tenir pour équivalente la connaissance *en particulier* de Thomas, par *perception*, et cette connaissance certaine et immédiate dont parle Olivi. Mais une première différence doit être notée : Olivi précise que l'intellect ou plutôt l'âme humaine, voire l'homme connaissant, est appréhendé comme *sujet*, et qu'il ne semble pas pouvoir l'être en l'absence d'acte. Et la thèse d'Olivi est que l'appréhension du sujet *précède* celle de l'acte au sens où elle est *présupposée* par la seconde

Ce qui le montre, c'est la certitude que nous avons du sujet de toute acte de connaissance (...) Et cette certitude parcourt universellement toute appréhension de nos actes, car jamais je n'appréhende mes actes, à savoir l'acte de voir ou celui de parler, et ainsi de suite, sans appréhender par là que je vois, que

²⁶ Sur Olivi en général, voir Alain Boureau et Sylvain Piron, ed., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, édité par Alain Boureau et Sylvain Piron, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999 ; D. Burr, *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, trad.fr. F. X. PUTALLAZ, Paris-Fribourg, Cerf - Editions Universitaires, 1997. Sur la connaissance de soi chez Olivi, voir le chapitre de Putallaz, op. cit. p 85-133, et aussi les pages que lui consacre Olivier Boulnois, op. cit, p. 167-174. Putallaz et Boulnois sont préoccupés par la conception du sujet moderne, qu'ils pensent trouver chez Olivi, et je n'évoque ici ces textes que pour la conception d'Olivi sur la connaissance des actes mentaux

²⁷ Voir l'analyse de Putallaz, op. cit., p. 116-123

²⁸ *Impugnatio quorundam articulorum*, art. 19, f. 47, ra

j'entends, que je pense, et ainsi de suite. Et dans cette appréhension, il semble que l'appréhension du sujet précède (celle de l'acte) selon un ordre naturel²⁹

L'appréhension du sujet par lui-même se traduit par les énoncés (à volonté) comme *hoc ego cogito, hoc ego video* etc. Nos actes ne sont appréhendés que comme les prédicats du sujet. Et nous expérimentons la source avant les actes sujet. Qui plus est, il n'est à pas besoin d'une actualisation de l'intellect par les espèces intentionnelles, dont Olivi nie la nécessité pour la connaissance actuelle (il en accepte seulement pour rendre compte de la mémoire) : la réflexion est immédiate, dès cette vie³⁰. Une telle réflexion de l'âme sur elle-même est assimilée par Olivi à une sorte de *toucher*, une connaissance *sensible* que l'âme a d'elle-même.

(L'âme se connaît) sur le mode d'une sensation expérientielle et comme tactile. Et de cette façon, elle sent sans doute possible qu'elle existe, vit, pense, veut, voit et entend, qu'elle meut le corps, et ainsi de tous les actes dont elle sait et sens qu'elle est le principe et le sujet.³¹

Ce texte, qui évoque ceux de la deuxième *Méditation* de Descartes, doit aussi être rapproché de celui de Thomas d'Aquin sur le premier mode de la connaissance que l'intellect a de lui-même. Et cela d'autant qu'Olivi accorde que ce mode de connaissance perceptif ne donne pas à l'esprit une connaissance conceptuelle bien définie (comme le deuxième mode défini par Thomas devrait l'assurer, et comme Olivi doit l'admettre pour la connaissance *rationnelle*) :

Bien que l'esprit se sente et se palpe (*sentiat se et palpet*) immédiatement, il ne sait pas cependant discerner par genres et différence sa nature de tous les autres genres et différences des autres choses³²

S'il fallait essayer de tracer une opposition réelle entre Thomas d'Aquin et Pierre Olivi je dirais qu'elle tient essentiellement à l'adoption ou au refus de (T1). Pour Thomas la connaissance que l'intellect a de lui-même suppose sa mise en acte, laquelle suppose la connaissance de quelque chose hors de l'intellect, et c'est sans doute alors seulement qu'une éventuelle perception de l'intellect et de ses actes est possible, tandis que pour Olivi l'intellect peut directement se connaître, et la connaissance de ses actes suppose celle de l'esprit. Une raison majeure de cette opposition pourrait être que l'intellect est toujours en acte pour Olivi et aucune actualisation n'est donc nécessaire à sa connaissance³³. La connaissance intellectuelle est essentiellement *active*, c'est un regard, un *aspectus* que l'intellect jette sur les choses³⁴. Néanmoins les deux auteurs parlent d'une *perception* que l'intellect a de lui-même, et semblent également accepter l'idée d'une perception de ses actes. Ils sont peu diserts sur la nature de cette perception qu'ils opposent à une connaissance conceptuelle, abstraite et universelle par genres et différences.

Jean Duns Scot : l'intuition des actes de l'âme par la mémoire

Cette question de la connaissance que l'âme a de ses propres actes semble avoir reçu une impulsion décisive avec l'analyse de la mémoire qu'a produit Jean Duns Scot. Dans son

²⁹ *Ibid.* f. 47, ra

³⁰ *Sent. II*, q. 57 (II, 365) : « Secundum omnem statum, scilicet gloriae, innocentiae, gratiae et poenae, possunt mentes nostrae *reflecti immediate super se* absque adiutorio alicuius phantasmatis. »

³¹ *Sent. II*, q. 76 (III, 146)

³² *Ibid.*

³³ En refusant la doctrine des espèces intentionnelles et de leur abstraction par l'intellect agent, Olivi récuse l'idée la distinction de celui-ci et de l'intellect possible, et l'idée que l'intellect est *en puissance* quand il ne connaît pas quelque chose en acte.

³⁴ Voir D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Vrin, 2003, p. 43-75.

commentaire sur le livre IV des *Sentences*, il aborde la question de la mémoire des âmes séparées, mais on peut y trouver une doctrine de l'intuition intellectuelle des actes de l'âme, voire la doctrine d'une intuition intellectuelle des réalités sensibles.

Avant d'aborder ce texte, rappelons qu'à propos de la mémoire intellectuelle, le trésor des concepts que constitue l'intellect possible, selon Aristote, mais qui est aussi l'aspect de l'esprit qu'Augustin attribue à l'intellect, Scot admet la nécessité des *species*³⁵ : il est impossible que la mémoire soit strictement identique à l'acte d'intellection (le même engendrerait le même), ou qu'elle lui soit simultanée (il y aurait deux actes simultanés dans l'âme). Elle doit donc être postérieure, et cause formelle de l'intellection. La réflexion ne peut se faire que si une trace est laissée dans l'âme par l'acte d'intellection, ou par les images, sans qu'une telle trace soit cause de la réflexion : la mémoire est volontaire³⁶. Bref, comme Thomas, Scot semble estimer que l'intellect ne peut se connaître, du moins en cette vie, que par une réflexion sur un acte de connaissance d'autre chose, de sorte qu'il en forme une connaissance commune, comme toute connaissance intellectuelle³⁷. Il va donc moins loin que Thomas, et ne semble pas laisser de place à l'idée d'une perception de l'âme et de ses actes par elle-même. L'âme n'est connaissable que par réflexion sur les espèces, et dans un concept général³⁸.

Pourtant, dans la question 3 de la distinction 45 du commentaire sur le livre IV des *Sentences*, Scot parle de la connaissance réflexive et recordative que l'âme séparée a de ses propres actes, formés quand elle était unie au corps, et qui n'est pas seulement une connaissance sur le mode abstraitif, mais également sur le mode intuitif, propre à son objet, comme la connaissance sensible³⁹.

Je dis, quant au présent article, que dans la partie intellectuelle il y a la mémoire et un acte de se rappeler au sens propre. Si l'on suppose en effet que l'intellect ne connaît pas seulement les universaux, – ce qui est vrai de l'intellection abstractive dont parle le Philosophe, car elle seule est scientifique –, mais qu'il connaît aussi de manière intuitive les réalités connues par les sens, car la puissance cognitive plus parfaite et supérieure connaît ce que connaît l'inférieure chez le même individu, et aussi qu'il connaît les sensations. On le prouve du fait qu'il connaît les propositions vraies de manière contingente, à partir desquelles il raisonne ; or former des propositions et raisonner est le propre de l'intellect. Mais leur vérité porte sur les objets en tant qu'ils sont connus de manière intuitive, c'est-à-dire sous l'aspect de leur existence, sous lequel les connaît le sens. Il s'ensuit que dans l'intellect on peut trouver toutes les conditions dont on a dit qu'elles correspondaient au souvenir. On peut en effet percevoir le temps et agir après un temps, et ainsi de suite

Avant de reprendre le cours de cette analyse de la mémoire, il convient de souligner l'opposition de la connaissance abstractive et de la connaissance intuitive à propos de

³⁵ Cf. *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 1, notamment nn. 376 et suiv. contre Henri de Gand (ed. Vat. III, p. 229 et suiv.). Cf. n. 393-94 sur Augustin (p.239). Rappelons aussi que pour Scot l'intellect ne peut être mu que si l'âme fournit un sensibles ou un imaginable à partir duquel puisse être formé un concept, cf. *Ord.* II, 3, 290, (VII, 536-7).

³⁶ *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2 n.448.

³⁷ *Ord.* II, 3, 293 : « Movetur intellectus ab obiectis imaginabilibus – et eis cognitis, potest ex eis cognoscere rationes communes et immaterialibus et materialibus, et ita reflectendo cognoscit se ipsum sub ratione communi sibi et imaginabilibus. Non autem potest statim intelligere se, nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se, propter ordinem eius necessarium pro statu isto ad imaginabilia ».

³⁸ Si l'on peut sauver l'idée augustinienne que l'âme se connaît toujours, c'est au prix d'une réinterprétation : tout d'abord, il est possible de dire que l'âme est toujours en acte, en distinguant l'acte premier et l'acte second. L'âme est l'acte premier d'un corps ayant la vie en puissance, mais elle n'est pas toujours en acte second de perception ou d'intellection. Augustin doit être compris comme parlant de l'acte premier, selon lequel l'intellect est toujours intelligible et connaissant, et donc se pense toujours. Mais il se pense toujours *en puissance*.

³⁹ *Ordinatio* IV, d. 45, q. 3 (éd. Wadding, X, p. 207) *Utrum anima separata possit recordari praeteritorum, quae ipsa novit coniuncta.*

l'intellect. Scot justifie ici l'attribution d'un pouvoir d'intuition à l'intellect sur la base du principe que le supérieur peut faire ce que peut faire l'inférieur, or le sens est capable d'intuition, dont l'intellect aussi. Et l'idée de connaissance intuitive est donc à la fois déterminée par le modèle de la perception sensible et par celle de la connaissance intellectuelle du contingent, en particulier de l'existence. Les adeptes de la distinction opposeront facilement l'intuition pensée sur le modèle de la vision, qui suppose l'existence de son objet qui la cause, et l'abstraction pensée sur celle de l'imagination, qui peut se représenter la chose en son absence. Ce dont il est fait abstraction dans la connaissance abstraite ce sont donc moins les particularités singulières de la chose, que son existence actuelle, même si les deux aspects vont de pair : c'est en faisant abstraction de l'existence ou de la non-existence de la chose qu'on forme un concept général. Tenons-nous en ici à une caractérisation simple de la connaissance intuitive, sans entrer dans les différences entre les auteurs, ni dans les critiques que Guillaume d'Ockham adressera notamment à Scot. La caractérisation suivante permet de les réunir

(D3) Un acte de connaissance incomplète C est une *intuition* d'une chose O ssi (i) O est une cause présente de C, (ii) C donne lieu à un jugement en matière contingente sur O (par exemple le jugement d'existence de O), (iii) C est propre à O (en raison du lien causal de O à C)

Scot continue avec la preuve que l'intellect est capable d'intuition étant donnée la connaissance qu'il forme de ses propres actes, au présent, et au passé par le souvenir (*recordatio*). Il y a une intuition intellectuelle du singulier, le singulier intelligible qu'est justement l'acte de l'intellect, et sans doute tout acte de l'âme. Et il y a un souvenir possible de ces actes, qui suppose nécessairement une intuition⁴⁰, et qu'Ockham qualifiera d'ailleurs d'intuition imparfaite (permettant un jugement évident en matière contingente sur le passé). Selon Scot:

L'intellect, en un mot, peut se rappeler tout objet, tout comme en capable la mémoire sensitive, car il peut connaître de manière intuitive l'acte qui est son objet proche quand il existe, et ainsi s'en souvenir quand il n'est plus. Il peut aussi se rappeler de nombreux actes proches dont la mémoire sensitive ne peut se souvenir, comme d'une intellection ou d'une volition passée. La preuve que l'homme peut se rappeler ces actes, c'est qu'autrement il ne pourrait faire pénitence pour ces volontés mauvaises, ni rapporter une intellection passée comme telle à une intellection future, ni par conséquent s'engager dans une spéculation sur ce qui suit de ce sur quoi il a spéculé auparavant. Et, en un mot, nous sommes *détruits* de multiples façons si nous ne nous rappelons pas nos intellections et volitions passées. Aucun sens ne peut en effet se les rappeler, car elles ne sont l'objet d'aucun sens ; il s'agit donc d'un souvenir propre à l'intellect, et cela en raison de son objet propre. Il y a un autre acte de souvenir propre à l'intellect non seulement en raison de son objet propre mais aussi de son objet éloigné, comme celui qui porte sur le nécessaire en tant que nécessaire, comme son objet éloigné, par exemple le souvenir ayant pour objet éloigné que le triangle a trois angles. Car l'objet propre du souvenir, qui est en acte portant sur un tel objet, ne peut être qu'un acte de la partie intellectuelle.

Ce texte de Scot est longuement cité par Ockham dans le Prologue de *son Commentaire des Sentences*, avec approbation. Et Ockham note que, même si Scot parle ici de l'âme séparée, ce qu'il en dit est vrai aussi de l'âme *pro statu isto*, quand bien même il désavouerait cette interprétation.

Ces deux jalons mis en place, et auxquels on pourrait en ajouter bien d'autres, témoignent d'une tendance à concevoir la connaissance réflexive de l'âme comme directe, à la suite d'Augustin, et à la concevoir alors sur le mode d'une connaissance intuitive, par de véritables actes de perception interne, comme seraient aussi connus les actes de l'âme. Cette conception

⁴⁰ Scot dit plus loin : « nulla tamen recordatio pertinet ad intellectum in quantum precise abstractiva intelligens »

s'oppose à celle, aristotélicienne, d'une connaissance indirecte de l'âme à partir de ses actes de connaissance portant sur des objets extérieurs, connaissance qui procède par inférence et aboutit à un concept général. Thomas parlait bien de perception, à côté de la connaissance par concepts généraux, mais ses disciples semblent radicaliser sa position et ne reconnaître finalement qu'un mode de connaissance, indirecte, inférentielle et générale, aussi bien pour l'âme que pour ses actes⁴¹.

Ockham vs Chatton : les deux conceptions de la connaissance réflexive

Le débat entre Guillaume d'Ockham et Gauthier Chatton sur la connaissance que l'intellect a de ses propres actes constitue un chapitre parmi d'autres de leur critiques mutuelles⁴². Chatton et Ockham sont en effet des contemporains, qui se sont lus, peut-être même écoutés, et qui se sont cités et critiqués, alors qu'ils étaient bacheliers sententiaires dans le même couvent franciscain d'Oxford, et qu'ils ont lu les *Sentences* de manière à peu près concomitante en 1322-23. Il semble que l'influence ait davantage été de Chatton sur Ockham, et c'est notamment au premier que l'on attribue l'évolution d'Ockham dans sa théorie du concept universel. Pour la question qui nous occupe, le débat est d'autant plus remarquable que chacun semble répondre à l'autre. Les spéculations sur l'ordre des interventions de l'un et l'autre interlocuteurs restent en bonne partie des spéculations. Il semble clair qu'Ockham ait offert le premier sa version, et que Chatton en ait eu une connaissance orale ou écrite, sans doute très immédiate, lui permettant de former des critiques⁴³. Mais Ockham semble également répondre aux arguments de Chatton, sans doute parce qu'il avait eu connaissance de ces critiques avant de réviser son propre Commentaire (*Ordinatio*). Toutefois Chatton a également revu le sien, et pourrait bien parfois ajouter à ses premières critiques des critiques adressées à la version révisée d'Ockham, voire aux réponses d'Ockham à ses premières critiques. Enfin, il est difficile ne pas faire usage ici des textes d'Ockham sur le même sujet, tirés de ses *Quodlibeta*⁴⁴. Cette fois, il n'est pas sûr que Chatton en ait eu connaissance, et rien ne laisse penser que ses critiques d'Ockham aient d'autre fondement que le Commentaire des Sentences du *Venerabilis Inceptor*. Mais rien non plus ne laisse entendre que dans les *Quodlibeta* Ockham ait eu connaissance de la deuxième salve de critiques de Chatton. En tout cas, n'en sachant rien moi-même, je vais me contenter de présenter le débat, moins en cherchant à le reconstituer dans sa chronologie, qu'en cherchant à isoler et préciser les arguments *pro* et *contra*, car, sur le sujet qui nous occupe, il ne semble pas que les positions doctrinales des deux interlocuteurs aient sensiblement été modifiées par l'échange argumentatif.

⁴¹ Voir notamment la conception de Thomas de Sutton, étudiée par Putallaz, op. cit., p. 191-257.

⁴² Les éditeurs d'Ockham ont fait le point sur les relations entre les deux franciscains dans les introductions des volumes I, 26*-31* (en 1967), et IV, 9*-13* (en 1980) des *Opera theologica* (ed. St Bonaventure). Une étude importante et systématique du Commentaire des Sentences de Chatton, est celle de L. Baudry, « Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences », *Archives Doctrinales et Littéraires du Moyen Age*, XVIII (1943), 337-369.

⁴³ Ockham aborde cette question au fil de la première question de son prologue, qui porte sur l'éventuelle évidence de la connaissance des vérités théologiques, mais fait une large place à sa doctrine de la connaissance, et à la distinction de l'intuition et de l'abstraction, et parle au sein de ce développement de la connaissance intuitive des actes de l'âme (OTh I, 39-47). Chatton, également dans son prologue, où la question 2 reprend le thème de la question 1 d'Ockham, consacre lui un article spécial à la possibilité d'une intuition intellectuelle des actes de l'âme.

⁴⁴ C'est d'ailleurs le texte où Ockham aborde pour elle-même la question de la connaissance réflexive, avec la question « *Utrum intellectus noster pro statu isto cognoscat actus suos intuitive* » *Quodlibeta* IX, quodl. I, q. 14 (OTh IX, 78-86)

Selon Guillaume d'Ockham, la connaissance réflexive que l'âme peut avoir de ses propres actes est parfois une connaissance évidente. Comme sa matière est contingente (aucun acte de l'âme n'est nécessaire), de tels jugements doivent être causés par des actes intuitifs, puisque telle est, pour Ockham, la définition de l'intuition. Selon lui la condition (ii) de la définition (D3) de l'intuition doit être renforcée : une intuition cause un jugement évident (donc vrai) sur une matière contingente. Cette définition reste compatible, toujours selon Ockham, avec la conception plus traditionnelle de l'intuition comme acte d'appréhension immédiatement causé par son objet, sur le modèle de la vision⁴⁵. On peut donc parler d'actes intellectuels simples réflexes et intuitifs, qui saisissent immédiatement des actes de l'âme qui les causent (ce qui bien entendu n'interdit pas que l'on puisse également former des actes de connaissance abstraite des mêmes objets), intuitions intellectuelles qui s'ajoutent à celles que nous avons, selon Ockham, des réalités matérielles et sensibles extérieures à l'âme :

Il est clair que notre intellect, dans son état, ne connaît pas seulement les réalités sensibles, mais il connaît aussi de manière intuitive et particulière (singulière) certains intelligible qui ne tombent en aucune façon sous les sens... comme les intellections, les actes de volontés, la joie qui s'ensuit et la tristesse et d'autres de ce genre, dont l'homme peut faire l'expérience qu'ils sont en lui, bien qu'ils ne soient pas sensibles ni ne tombent sous aucun sens. Que de telles réalités soient connues de nous de manière particulière et intuitive, c'est clair, car cette proposition est connue de moi avec évidence 'j'intellige'.

En outre (...) la connaissance reçue par expérience ne peut avoir lieu sans connaissance intuitive. Mais on a une science acquise par expérience de ces réalités, car nous en faisons l'expérience en nous comme de toute réalité sensible, et on ne doute pas plus que l'on aime ou pas, que l'on ne doute qu'il fait chaud ou que l'on voit, donc, etc.⁴⁶

Ockham admet donc

(O1) Un acte A d'une faculté de l'âme peut être connu par un acte intuitif (réflexe) de connaissance qui est la cause du jugement évident que l'on fait l'expérience de A

et pose

(O2) Une connaissance évidente que l'on fait l'expérience d'un acte A est causée par une intuition (réflexe) de A

La thèse générale de la connaissance intuitive que l'âme a de ses actes est pour lui une vérité confirmée par les plus hautes autorités, à commencer par Augustin et l'évidence que l'âme a de sa foi⁴⁷. Cela dit, pour Ockham, on n'a d'intuition que des actes et non des *habitus*, des facultés et des dispositions de l'âme, qui ne peuvent être connues qu'indirectement, par inférence. La foi dont on a l'intuition c'est donc moins la vertu de foi que l'acte de foi⁴⁸.

⁴⁵ Je ne parlerai pas ici des exceptions très particulières et hors de l'ordre naturel, où ce n'est pas l'objet de l'intuition qui la cause, mais Dieu. Cela dit, une telle intuition d'un objet non-existant ne peut causer, *naturellement*, qu'un jugement évident de non-existence (il n'y a pas de tromperie divine).

⁴⁶ *Ordinatio* Prol. q.1 (OTh I, 39-40)

⁴⁷ Faisant référence à la définition de la foi par l'épître aux Hébreux, et au commentaire d'Augustin dans le *De Trinitate* XIII, 1, Ockham note que si la foi a pour objets des réalités absentes et relève donc de la connaissance (vision) abstraite, elle est elle-même vue, et donc connue de manière intuitive *Ordinatio* Prol. q.1 (OTh I, 41). Et il continue : « Ex ista auctoritate patet quod intellectus aliqua intelligit quae prius erant sensata et aliqua non. Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidentissime cognoscuntur, ita quod de eius non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur [inter] omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidentiores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibilis ». *Ordinatio* Prol. q.1 (OTh I, 43-44)

⁴⁸ « Ad quintum dubium dico quod notitia intuitiva pro statu isto non est respectu omnium intelligibilium, etiam aequaliter praesentium intellectui, quia est respectu actuum et non respectu habituum. Quod autem ita sit, scimus per experientiam, quia quilibet experitur se intelligere, diligere, delectari ; non sic autem se inclinari ad actum

L'opposition de Walter Chatton à cette thèse d'Ockham est très nette. Avant d'en venir aux arguments, formulons sa position : nous avons une connaissance réflexive de nos actes, non pas en vertu d'actes simples d'intuition des actes de l'âme, mais du fait même de la présence dans l'âme ou de la réception par l'âme de ces actes. Cette présence et réception suffit à causer a) des jugements réflexifs, b) des actes simples d'abstraction réflexes

A cet article je répons autrement en disant que l'âme connaît ses actes sans aucune connaissance intuitive en cette vie. Il faut noter cependant que l'on entend par 'connaître' ou bien (a) la connaissance par laquelle on sait que la chose est ou qu'elle n'est pas, ou bien (b) la connaissance intuitive propre, ou bien (c) l'acte d'assentiment à la chose signifiée par cette proposition : 'j'intellige la pierre'. (a) Dans le premier sens, il est évident que l'on a cette connaissance, car l'existence comme la non-existence peuvent être connues. (b) Au second sens je dis qu'il n'y aucune connaissance intuitive dans l'âme intellective de l'homme en chemin, ni d'une chose hors de l'âme, ni d'une chose dans l'âme. (c) Au troisième sens de 'connaissance', je dis que l'âme donne son assentiment à la chose signifiée par 'j'intellige' sans aucune connaissance intuitive, car outre la proposition, 'j'intellige la pierre', qui est composée de connaissance abstraites, qu'elle soit causée ou non par une connaissance intuitive, il est seulement requis que cette intellection soit reçue dans l'esprit. Cela est suffisant, car l'intellection elle-même est capable de causer l'assentiment à son propre égard sans aucune connaissance intuitive intermédiaire.⁴⁹

Autrement dit, Chatton admet les thèse (O1) et (O2) pour la connaissance sensitive mais pour l'intellective, il pose

- (C1) Une intellection ne peut pas être connue par une intuition intellectuelle (réflexe), mais seulement par une connaissance abstraite (réflexe)
- (C2) Le jugement évident que l'on fait l'expérience d'une intellection est causé par la présence de cette intellection dans l'âme
- (C3) Quelque chose peut être *expérimenté* par une faculté de connaissance (i) *comme objet*, en étant connu par un acte de connaissance, (ii) *comme dans un sujet*, en étant présent dans la faculté de connaissance
- (C4) La connaissance expérimentale que l'intellect a de ses propres actes en cette vie est seulement de type (ii)

per habitum, quia tantum posset inclinari potentia per Deum agentem sicut per habitum inclinantem. Et ideo illa inclinatio quam quilibet experitur in se non potest cognosci evidentem ex notitia intuitiva habitus inclinantis, sed potest tantum cognosci illo modo quo potest cognosci per rationem et discursum. Ex isto patet quod nullus potest intuitive videre fidem et caritatem quae sunt habitus in nobis, quamvis possit intuitive videre actus qui eliciuntur ex istis habitibus qui sunt credere et amare. » *Ordinatio* Prol. q.1 (OTh I, 69). Ce point est parfaitement résumé par Chatton dans son commentaire *In I Sent.* Prol. q. 2, a. 5: « Opinio est quod sic, quia intellectus evidentem assentit propositioni huic contingenti, 'ego intelligo', 'ego diligo'. Aut ergo habet aliquem actum cognoscendi suam intentionem et dilectionem quando est qualem non habet quando non est, vel non. Si sic, habetur propositum. Si non, ergo non plus assentit quando est quam est quam quando non est. Secundo, quia intellectus potest acquirere scientiam de actibus suis per experientiam. Ergo cognoscit illos actus experimentaliter et intuitive. Tertio, quia Augustinus, ex intentione XIII *Trinitatis* primo, tenet quod anima videt suam fidem ». (Walter Chatton, *Reportatio et Lectura super Sententias*, Collatio ad Librum Primum et Prologus, ed. J. Wey, PIMS, Toronto, 1989, 255-56) ; et par Adam Wodeham, *In I Sent.* Prol. q.2 (Utrum anima naturaliter cognoscere possit actus suos cognitionibus, intuitivis distinctis ab abstractivis): « Secundo dico quod anima potest naturaliter cognoscere actus suos tam abstractivae quam intuitive, cognitionibus aliquibus ; et non sensitivis, ex prima conclusione, igitur intellectivis. Probatio maioris : omne cognoscibile ab anima, cuius aliqua notitia incompleta sufficit ad notitiam evidentem alicuius veritatis contingenti de eo – et sit notitia incompleta eius – sufficienter cognoscitur ab anima intuitive et abstractivae, ex primo articulo. Sed actus animae tam sensitivi quam intellectivi sunt huiusmodi, igitur. Minor patet, quia quilibet experitur quod intelligit, quod diligit, quod videt, quod audit, quod gaudet, quod tristatur, et sic de aliis actibus vitalibus animae. Igitur etiam aliqua notitia talium actuum incompleta sufficit ad evidentem notitiam utrum sint vel non sint, nam ex aliqua notitia certificamur quod sunt cum advertere volumus. (*Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, vol., ed. R. Wood & G. Gál, St Bonaventure, N.Y., 1990, §9, 48-58)

⁴⁹ Chatton, *ibid* (Wey, 121, 85-93)

Je voudrais ici faire deux remarques un peu marginales. Tout d'abord, le sens (b) repris par la formule (C2) me semble fort proche de l'idée de la connaissance immédiate et qualifiée de perceptive par Thomas d'Aquin. A moins de considérer que Thomas aurait alors admis une intuition intellectuelle des actes de l'intellect (ce que le terme même de 'percipere' pourrait effectivement laisser entendre), c'est plutôt à une lecture *chattonienne* de Thomas que je propose de recourir. Ensuite, je voudrais souligner qu'en distinguant ainsi l'expérience de quelque chose comme objet et son expérience non pas comme sujet, mais comme dans un sujet, Chatton nous propose une distinction remarquable, peut-être pas absolument originale, mais la plus nette que je connaisse, du renversement que vont connaître les notions d'objet et de sujet. L'*obiectum* était alors la chose (*res*) en tant qu'appréhendue par une faculté de représentation ou de désir. Il n'y a pas d'objet tout court, mais seulement des objets *de*, ou des objets *pour* une faculté d'appréhension (la vue, l'intellect, la volonté). En revanche, le *subiectum* est la chose dans la nature, sujet de propriétés, indépendante dans son existence et sa nature, de l'appréhension qu'on en peut avoir. Mais dans le cadre qui nous occupe, faire l'expérience de quelque chose comme objet, c'est en faire l'expérience comme distinct de soi et de ses facultés d'appréhension, donc comme dans la nature. Tandis qu'en faire l'expérience comme dans un sujet, c'est en faire l'expérience comme étant rapportée à soi-même, voire en soi, et pas comme dans la nature. Alors que la réalité objective ou l'être objectif désignait à l'époque l'être représenté, parfois même illusoire, tandis que la réalité subjective ou l'être subjectif était l'équivalent de l'être naturel, indépendant de tout *sujet* de représentation, ces considérations sur la réflexion nous conduisent sur la voie des sens modernes de ces termes : ce qui est objectif, c'est ce qui indépendant de nous (au moins de moi, de toi, etc.), et ce qui est subjectif c'est au contraire ce qui dépend de nous (au moins de moi, ou de toi, etc.).

Notons enfin que, justement pour faire l'expérience au sens fort, qui est aussi celui d'Ockham, de quelque chose comme objet, Chatton admet qu'il faut en avoir l'intuition. Mais une telle intuition, base de la connaissance empirique est, pour nous, toujours sensible. Il n'y a pas d'intuition intellectuelle des choses matérielles, et il n'y en a pas non plus des réalités de l'âme. L'âme a des intuitions des choses sensibles, mais elle a une connaissance réflexive de ses sensations par présence de l'acte intuitif de sentir dans l'âme

Bien que l'expérience par laquelle l'âme fait l'expérience de quelque chose comme objet, requiert une connaissance intuitive, pour cette raison l'âme ne fait ainsi l'expérience de quoi que ce soit en cette vie que par des sensations. Cependant l'expérience par laquelle quelque chose est expérimenté comme acte et non comme objet ne requiert pas une telle connaissance intuitive, et cela parce que faire ainsi une expérience ce n'est que, pour un sujet, de recevoir son propre acte.⁵⁰

Les positions d'Ockham et de Chatton ont été suffisamment expliquées : le premier veut rendre compte de la connaissance réflexive au moyen d'actes d'intuitions réflexes ayant pour objet les actes droits de l'âme, le second prétend que la présence de ces actes dans l'âme suffit pour que nous les connaissions, même si la connaissance réflexive propositionnelle suppose des actes réflexes abstraits. Le nœud du débat semble noué avec l'idée que la connaissance de nos actes, appelée aussi « expérience », réclame ou non de leur appliquer le modèle unique de la perception. Ockham le soutient, et considère que l'existence d'intuitions des actes de l'âme est elle-même une vérité d'expérience. Chatton le conteste, et soutient que ce qui est une vérité d'expérience c'est la connaissance que nous avons de ces actes, et qu'il suffit pour en rendre compte de leur présence dans l'âme. Les deux sont d'accord sur la connaissance propositionnelle réflexive que nous avons de nos actes, et sur le caractère expérimental ou évident de cette connaissance. Le désaccord porte sur l'ontologie censée rendre compte de ce fait d'expérience : Ockham multiplie les actes en ne posant qu'un type de relation (la perception intuitive), Chatton fait l'économie des intuitions réflexes, en admettant deux types

⁵⁰ *Ibid.* (Wey, 121, 100-104)

de relations (la relation de perception entre les actes droits et leurs objets, et celle de présence des actes dans l'âme)⁵¹.

Le débat semble aboutir à un dialogue de sourds. Il ne s'arrête pourtant pas là : plusieurs arguments permettent de préciser les positions, et peut-être de choisir entre elles, ou du moins de mieux peser le pour et le contre.

Les arguments

La régression à l'infini

L'argument principal de Chatton contre Ockham consiste à faire valoir que poser une intuition causée par l'acte connu, obligerait à poser aussi que l'intuition causerait une intuition d'elle-même (puisque l'intuition est un acte de l'âme), et on irait alors à l'infini. Faisant fond sur la distinction de la connaissance d'un objet et de la connaissance comme dans un sujet, Chatton ajoute :

Je confirme ce point car l'âme peut faire l'expérience de quelque chose de deux manières, car quelque chose peut être expérimenté comme objet et quelque chose peut être expérimenté comme un sujet fait l'expérience de son acte propre ; sans quoi on irait à l'infini, car on ne ferait l'expérience de son acte que comme objet. Il y a donc ici un autre acte dont le premier est objet, et on en fait l'expérience ; ou bien alors c'est comme acte et non comme objet, et je tiens le point visé ; ou bien c'est comme objet, par un autre acte, et ainsi de suite à l'infini.⁵²

Nous avons vu que Thomas d'Aquin évoquait l'argument de la régression, mais qu'il y répondait en acceptant le principe d'une régression à l'infini, dès lors qu'elle n'était qu'en puissance. Dire simplement qu'un acte simple de réflexion (de saisie d'un autre acte mental) causerait un deuxième acte de réflexion sur le précédent et ainsi de suite⁵³, ne permet pas de formuler une objection suffisante. Mais Chatton note qu'une régression de connaissances *abstractives* réflexives est bien possible à l'infini, car ce serait alors un infini en puissance, les abstractions ne requérant pas la présence de leur objet-cause. En revanche, la connaissance propositionnelle réflexive, si elle est évidente, et est causée par un autre acte que l'acte connu, comme le veut Ockham, doit l'être par une intuition, comme le dit aussi et logiquement Ockham. Et c'est donc à une régression à l'infini d'intuitions réflexives en intuitions réflexives que nous sommes conduits. Mais ce sera alors un infini actuel, car les intuitions requièrent la présence de leurs causes

Il est superflu de poser une telle vision. Car je demande comment tu donnes ton assentiment à ce qui est signifié par 'je vois'. Ce n'est pas par la seule proposition, car si celle-ci demeurerait, comme tu dois le reconnaître puisque tu admets que toute connaissance abstraitive peut demeurer naturellement, mais sans que demeure la vision, alors elle ne causerait pas l'assentiment. La proposition est donc indifférente.

⁵¹ Il me semble que l'on peut comparer ces deux conceptions de la connaissance réflexive que l'intellect a de ses propres actes à la distinction que font certains philosophes contemporains de l'esprit en distinguant la conscience d'accès et la conscience phénoménale. Ce n'est qu'une comparaison, et elle a de fortes limites, ne serait-ce que parce que Chatton estime que la présence de l'acte dans l'âme donne lieu à une véritable connaissance, tout comme l'intuition réflexive d'Ockham. Mais il y a néanmoins cette différence notable que c'est par l'expérience qu'une âme ou un intellect fait de son acte, du seul fait de le recevoir, qu'elle en a connaissance (conscience), selon Chatton, tandis que, selon Ockham, c'est un acte de connaissance qui donne connaissance (conscience) d'un acte de l'âme ou de l'intellect. Une autre manière de présenter cette opposition serait de dire que pour Ockham la connaissance réflexive propositionnelle se fait sur la base de métareprésentations simples (= d'actes de connaissance ou de représentation d'autres actes), tandis que Chatton la fonde sur la seule expérience, réception, ou vécu des représentations ainsi connues.

⁵² *Ibid.* (Wey 121, 94-99)

⁵³ « Contra primum istorum est conveniens argumentum. Eadem ratione illa visio causaret necessario visionem, et illa visionem sui, et sic in infinitum ». (Wey, 118, 19-23)

Ou bien tu donnes ton assentiment au fait que tu vois par un assentiment causé par cette vision elle-même, ou bien c'est pas un assentiment causé par la vision de cette vision. Dans le premier cas, le point visé est acquis, car l'intellection de la pierre ne suffit pas moins à causer l'assentiment à ce qui est signifié par 'j'intellige la pierre', que la vision dont tu parles ne suffit à causer par elle-même l'assentiment à ce qui est signifié par 'je vois'. Dans le second cas, on va à l'infini, avec un infini simultanément, car le postérieur requiert toujours l'existence de l'antérieur comme la vision requiert l'existence du visible.⁵⁴

Ockham répond dans ses *Quodlibeta* à l'objection ainsi formulée, en disant 1) qu'il accepte la régression à l'infini en droit, c'est-à-dire par la puissance divine, et 2) ne la refuse qu'en fait, selon l'ordre naturel, où, dit-il, la régression s'arrête au premier ou deuxième acte de réflexion en raison des limites de l'intellect.

Si l'on soutient que l'acte réflexe et l'actedirect se distinguent, alors je dis que la vision de la pierre sera vue par une autre vision ; mais on s'arrêtera à une certaine vision qui ne sera pas vue par une vision distincte dans l'ordre naturel, bien qu'elle puisse être vue s'il n'y avait pas d'obstacle.

Et je concède qu'il y a une régression à l'infini par la puissance divine. Mais à parler selon l'ordre naturel, il y aura une vision qui ne peut pas être vue ; et cela parce que notre intellect est une puissance limitée, de sorte qu'il peut (former) un certain nombre de visions, mais pas plus. Quant à la vision où il y a un arrêt, je n'en sais rien. Peut-être pourtant est-ce à la seconde, car elle ne peut sans doute pas être vue selon l'ordre naturel.⁵⁵

Quant au point de droit, il me semble, bien qu'Ockham ne le dise pas expressément, qu'en acceptant la régression à l'infini par la puissance divine, ce soit bien un infini actuel qu'il ait en vue. Cette position s'accorderait, par exemple, avec son acceptation d'un monde éternel, qui réclamerait un infini potentiel pour ce qui est des périodes de temps actualisées successivement, mais aussi un nombre de ces périodes, et un acte de dénombrement qui serait ceux de l'infini actuel⁵⁶. Ockham occupe ainsi une position assez originale, contraire à Aristote, mais également anticipée par Thomas d'Aquin, qui, dans sa discussion de l'éternité du monde, acceptait la conséquence éventuelle d'une infinité actuelle d'âmes immortelles⁵⁷. Bref, l'argument de l'infini actuel ne fait pas ou n'aurait pas fait reculer Ockham. C'est un point notable, car des auteurs ultérieurs, comme son secrétaire Adam Wodeham, ou Jean Buridan, se prononceront sur la régression à l'infini en la limitant à une régression des actes abstraits, qui reste une régression en puissance⁵⁸.

⁵⁴ *Ibid.* (Wey, 119-120, 43-59). Voir aussi plus loin la réponse à l'objection selon laquelle lui-même est conduit à une régression à l'infini dans les actes réflexes : ce n'est pas un problème pour les actes abstraits, car ils ne présupposent pas la présence de leur objet, et l'on est donc pas conduit à un infini en acte.

⁵⁵ *Quodlibeta* I, q. 14, (OTh IX, 79-80, 22-40). Juste avant, Ockham avait commencé par envisager la solution de Chatton qu'il comprend comme identifiant l'acte réflexif et l'acte-objet de réflexion, pour dire qu'alors, il n'y aurait pas de régression. Voir plus bas la citation de ce passage.

⁵⁶ Voir le texte de la question disputée par Ockham sur l'éternité du monde (OTh VIII), récemment traduit dans C. Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, GF-Flammarion, 2004.

⁵⁷ Argument d'al-Ghazali contre l'éternité du monde, cité par Maïmonide, et repris dans toutes les discussions médiévales sur le sujet.

⁵⁸ Wodeham reprend toute la position d'Ockham en réponse à Chatton, mais recule devant l'infini actuel des intuitions : « Concedo quod scilicet visio intentionis lapidis videtur per aliam visionem quando iudico certitudinaliter me videre visionem primae intentionis, et sic de tertia et quarta. Sed sicut non oportet nisi ad libitum meum quod videam intentionem primam quae est lapidis, ita – et a multo fortiori – nec aliquam posteriorem. Non tamen in infinitum, sicut tu dicis et bene ; sed est dare primum numerum maximum possibilem, licet istum non experiamur quia nec temptamus. Et ideo non contingit procedere in infinitum in intuitivis cognitionibus etiam in accipiendo, quia posteriores naturaliter praesupponunt priores existere. Sed non est sic de abstractivis, quia illae non requirunt naturaliter sua obiecta existere. Concedo tamen quod nisi placeret Deo conservare visionem posteriorem sine existentia obiecti sui vel visionum priorum, procedi posset in infinitum in accipiendo, non in facto esse. » (ed. cit., §13, 5-17). Il en va de même de Buridan : « In talibus reflexionibus potest esse processus in infinitum. Patet, nam intellectus potest primo intelligere lapidem esse,

Quant au point de fait, Ockham semble soutenir une proposition comme

- (O3) Un acte de connaissance C peut être l'objet d'une intuition ou vision V_1 qui peut elle-même être l'objet d'une intuition V_2 et ainsi de suite, à l'infini. Mais selon l'ordre naturel, il y a une intuition V_n telle qu'elle ne peut pas faire l'objet d'une intuition V_{n+1} et il est vraisemblable que $n = 2$. V_1 cause le jugement évident de l'expérience de C, V_2 celui de l'expérience de V_1 etc. Il n'y a pas de jugement évident de l'expérience de V_n . Cela est connu par expérience.

Or, sur ce point de fait, Chatton répond encore à Ockham. Il refuse notamment l'idée que la régression puisse être empêchée en fait. La raison en est que nous avons une science des actes directs, qui suppose des intuitions réflexes, mais aussi une science des intuitions réflexes, qui suppose donc des intuitions réflexes d'ordre supérieur et ainsi de suite. Il n'y a pas de raison de poser un point d'arrêt⁵⁹. Ou alors, si on admet, comme le veut Ockham, un arrêt au deuxième ou au troisième acte, pourquoi ne pas l'adopter dès le premier, et en venir alors à la thèse de Chatton : la (première) connaissance propositionnelle réflexive est causée par la présence dans l'âme des actes sur lesquels il y a réflexion⁶⁰.

Il me semble que nous en arrivons à l'un des points de désaccord fondamental où le dialogue peut à nouveau devenir un dialogue de sourds. La thèse d'Ockham est en effet qu'il n'y a pas de science des actes réflexes d'ordre supérieur. Il pose comme une thèse empirique que nous nous arrêtons à un certain niveau de métareprésentation⁶¹. Et il pose comme une

deinde potest intelligere se intelligere lapidem esse, deinde potest intelligere se intelligere intellectionem qua intelligit lapidem esse, et sic ultra ; sic quod illud quod est primo intellectio, est secundo obiectum, et illud quod est secundo intellectio, est tertio obiectum, et sic ultra. Patet hoc etiam ex alio, nam huiusmodi propositiones vocales differunt : lapis est, ego intelligo lapidem esse, ego intelligo me intelligere lapidem esse, ego intelligo me intelligere intelligere lapidem esse, etc., quia eis correspondent propositiones mentales in mente distinctae ; et sicut in talibus propositionibus vocalibus posset fieri processus in infinitum, ita et in mentalibus quibus subordinantur in significando. Et notandum est quod simile est de isto sicut esset de speculis contra se positis, nam imago existens in uno, ut si loquar secundum modum loquendi vulgare, causaret unam imaginem in alio, et illa unam aliam in alio, et sic ultra. Sed contra diceret tu : processus in infinitum prohibitus est et improbatum in Ilo Metaphysicae ; igitur videtur quod in huiusmodi cognitionibus reflexivis non posset fieri processus in infinitum. Respondeo quod conclusio debet intelligi non quod procedatur sic in infinitum quod sint actu infinitae, sed sic quod possunt esse duae, et possunt esse tres, et possunt esse quattuor, et sic ultra, si intellectus esset tantae potentiae quod posset eas facere, nec ad istum intellectum improbatum est processus in infinitum (*Prima Lectura*, L. III, q. 11 : Utrum omnis cognitio sit cognitio sui, in B. Patar, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*, Louvain-la-Neuve & Longueuil, Québec, 1991, 463-4)

⁵⁹ « Contra istam opinionem. Primo, quia rationes suae probant quod simul sunt actu infinitae visiones. Nam visio aliqua est per quam intentio lapidis videtur. (...) Confirmo quia aequae poteris acquirere scientiam per experientiam de illa visione et aequae de visione illius visionis et sic arguo de infinitis sicut tu ponis de actu recto. Ergo aequae probas infinitas. Confirmo quia Augustinus aequae poneret me videre visionem fidei meae sicut quod videam meam fidem, quia aequae poneret quod certitudinaliter cognoscitur. (...) » (Wey, 118-119, 25-42)

⁶⁰ « Tertio, non vitas quin necessario causarentur infinite, quia, si experiris statum in secundo, quaero propter quid est status in secundo. Si dicis quod, quia illa visio non est visibilis a tali potentia, hoc est falsum, quia, si haec visio esset in alia anima, posset videri ab ista. Ergo similiter modo quando informat eam. Antecedens tu concederes.

Consequentiam probo, quia per hoc quod est in intellectu non tollitur quin possit videri quia per te intellectio lapidis est in intellectu et tamen videtur ab eo. Ergo non est dandum quod, quia illa visio non est visibilis ab illo intellectu per viam tuam. Si dicis quod, quia recipitur, habeo propositum, quia nec actus rectus tunc videtur.

Confirmo et probo quod non plus experiris ibi quam hic, quia actus intelligendi lapidem aequae immediate recipitur in intellectu sicut visio illius intentionis (...) » (Wey, 120, 60-72)

⁶¹ « Ad aliud dico quod non aequae potes experiri primam et secundam visionem et sic in infinitum, quia status est ad aliquam visionem quae non potest videri ; et hoc propter limitationem intellectus qui potest in tot visiones et non in plures. Concedo tamen quod potest naturaliter habere plures visiones simul, saltem duas vel tres, eiusdem

conséquence logique de cette thèse, que les réflexions (métareprésentations) de l'ordre le plus élevé ne font pas elles-mêmes l'objet d'une connaissance intuitive, ni d'une connaissance évidente

J'accorde que je donne mon assentiment avec évidence à cette proposition 'je vois', et je dis que cet assentiment est causé par une vision de cette vision. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y aura une infinité de visions simultanées, et il ne peut y avoir de régression à l'infini dans l'ordre naturel, mais il y a un arrêt à la vision qui n'est plus visible naturellement ; et je ne peux pas donner un assentiment avec évidence à une proposition comme 'je vois la vision à laquelle il y a un arrêt'.⁶²

Du point de vue d'un strict empirisme, ce recours à l'expérience (des limites de l'intellect, et du fait que nous n'avons pas simultanément un grand nombre d'actes de représentation) me semble permettre à Ockham d'éviter la critique de Chatton, du moins la critique selon laquelle, il doit faire face à une alternative : régression à l'infini dans les intuitions réflexes ou pas d'intuition réflexe.

La nature de l'expérience

Les deux interlocuteurs prétendent l'un et l'autre que la connaissance et la certitude que chacun a de ses actes mentaux (connaissance réflexive) est expérimentale, et les deux accordent que le fondement de l'expérience est l'intuition sensible. Mais Ockham admet l'intuition intellectuelle, et admet l'intuition intellectuelle des actes mentaux, tandis que Chatton la refuse, refusant même toute idée d'intuition intellectuelle. S'il y a une connaissance réflexive expérimentale c'est parce qu'elle se fonde sur la présence des actes dans l'âme, et se rattache à l'expérience sensible.

Comme Ockham lui-même n'a pu répondre à ces arguments de Chatton, il me semble juste de donner la parole à son secrétaire Adam Wodeham qui manifeste bien l'attachement à un sens univoque de l'expérience comme perception, sur le mode de la connaissance des objets hors de l'âme

Je prouve contre lui (...) que le fait que l'âme reçoive son acte n'est pas identique à voir ni à comprendre ni à expérimenter son acte par l'expérience que nous avons de nos actes. Car nous faisons l'expérience de nos actes de telle sorte que nous les percevons ou pouvons les percevoir. C'est ce qui est connu et évident pour n'importe qui, pour autant que les mots veuillent dire quelque chose. Mais selon toi ce 'voir' et cet 'comprendre' par lesquels l'âme fait l'expérience de son acte consiste seulement à le recevoir sans le percevoir, et même selon toi, elle ne peut pas en faire l'expérience en le percevant en cette vie.

Que serait une telle expérience ? Ou bien l'âme même quand elle reçoit son acte, ou bien l'acte lui-même, ou bien une relation, car il n'y a pas d'autres réalités absolues ici. Mais ce n'est pas une relation, car aucune relation n'est un acte vital, comme l'est toute expérience. Ni l'acte, car l'acte n'est expérience que de l'objet. Ni l'âme, car on poserait avec la même facilité que l'âme serait l'expérience de n'importe quel objet présent quand il est présent ; et il serait inutile de poser une vision oculaire une fois posée la présence d'une couleur visible.

De même, à moins d'instituer un nouveau terme – ce qu'il impose parfois aux autres – tout acte d'expérimenter est un certain connaître, et toute expérience une certaine connaissance et perception. Donc on ne peut soutenir à la fois que l'âme fait l'expérience de son acte et qu'elle ne le connaît pas ni ne le perçoit.⁶³

obiecti. » (42-46) Wodeham reprendra la position d'Ockham (voir aussi plus bas la réponse d'Ockham à Chatton) : « Dicendum igitur ad utrumque quod standum est in primis, et hoc quia intellectio intuitiva primae intentionis non sufficit ex hoc solum quod est praesens causare intuitionem sui et sic deinceps. Et causa, sicut dicit Ockham et bene, non potest dari nisi natura rei quam per experientiam scimus, sicut nec causa quare intellecta una re impeditur intentio alterius, cum intentiones in nullo sibi repugnant, non plus quam obiecta. » (ed. cit. §10, 19-24)

⁶² Chatton, *ibid.* (49-55) Voir plus haut, la citation de *Quodlibeta* I, q. 14, 22-40, et la formule (O3).

⁶³ In I sent. Prol., q. 2, §13 (29-36 ; 57-63 ; 87-90)

Wodeham semble bien comprendre la position de Chatton, et son objection est que le sens de l'expérience comme réception est insuffisant.

Réflexion sur l'acte et sur son contenu

Toutefois, Ockham soutient également une thèse qui permet à Chatton de faire valoir contre lui l'évidence empirique. Il semble en effet défendre une position plus subtile que celle qui vient d'être évoquée, et selon laquelle l'intuition réflexive n'atteindrait l'acte de l'âme que dans son *existence*, mais pas dans son *contenu* : je pourrais avoir l'intuition que j'ai une intuition mais pas que cette intuition est une intuition de la pierre. Pour ce faire c'est à ce que les auteurs appellent traditionnellement (depuis Matthieu d'Aquasparta au moins) le troisième mode de connaissance, par inférence ou par raisonnement (*arguitive*), qu'il faut recourir :

Je dis que je suis certain que l'intelligence la pierre en vertu de la vision de la pierre et aussi en vertu d'une vision de cette première vision ; et parfois peut-être en vertu de ces visions et d'une proposition connue de manière habituelle.

Par exemple : je suis certain que j'intelligence par l'expérience par laquelle je vois la vision de la pierre ; mais je suis certain que j'intelligence la pierre par un raisonnement de l'effet à la cause, tout comme je connais le feu par la fumée, parce que dans d'autres circonstances j'ai vu que de la fumée était causée en présence du feu. De la même façon je fais l'expérience qu'une vision semblable est causée en moi dès lors que la pierre est présente à mon intellect, et j'argumente ainsi : des tels effets sont de la même espèce ; donc ils sont causés par des causes de la même espèce (...)⁶⁴

Autrement dit, Ockham admettrait

- (O4) La connaissance réflexive propositionnelle évidente d'un acte de connaissance C est causée par une intuition V de C, mais la certitude que C a pour objet O est causée par V et par d'autres propositions connues de manière habituelle

Cette fois, c'est Chatton qui peut recourir à l'expérience contre Ockham : je suis également certain d'intelligence et d'intelligence X. Et, dans les deux cas, c'est en vertu de la présence de l'intellection de X dans l'âme

Voici ma confirmation : ou bien en vertu de cette vision je serais certain que j'intelligence la pierre, ou bien je serais seulement certain que j'intelligence, mais il ne serait pas certain en vertu de cette vision que j'intelligence ou non la pierre.

Tu ne peux pas soutenir la première éventualité, car sinon l'ange qui verrait cette intellection serait certain que tu intelliges la pierre, et il n'aurait donc pas besoin d'une communication ni d'une illumination ; et c'est ce que tu tiens pour faux, puisque tu soutiens ailleurs que, bien qu'un ange puisse voir la connaissance d'un autre, il ne sait cependant pas de quel objet est cette connaissance. Et la seconde éventualité ne peut être envisagée, car je suis tout autant certain que l'intelligence la pierre que je le suis que j'intelligence, et il est tout autant aussi contingent que j'intelligence la pierre, et que je fasse l'expérience d'intelligence la pierre.

J'argumente donc en sens opposé : pour être certain d'intelligence la pierre, il n'y a pas de vision qui soit suffisante sans raisonnement ultérieur, comme tu dois toi-même l'accorder ; donc lorsque je suis certain que j'intelligence la pierre, il faut dire que ce n'est pas par une vision, mais seulement du fait que cette intellection est reçue dans l'âme.⁶⁵

Autrement dit, Chatton accepterait quelque chose comme

- (C5) Lorsqu'un acte de connaissance C ayant pour objet O est présent dans l'âme, elle peut savoir à la fois que C existe et que C a pour objet O

⁶⁴ *Ibid.* (81-91)

⁶⁵ *Ibid.* (Wey, 122-123, 139-153)

La conception de Chatton se présente ainsi comme plus *économique* que celle d'Ockham. Cet argument de l'économie – la critique des entités superflues –, argument si fréquemment utilisé par Ockham lui-même qu'on l'a appelé le principe du rasoir d'Ockham, est en fait le nerf de la critique de Chatton contre Ockham.

L'économie ontologique (le 'rasoir') et autres arguments ockhamistes

Il se trouve que Chatton a lui-même été un partisan encore plus farouche du dit principe, et qu'il a même influencé son contemporain, et l'a conduit à corriger sa première doctrine du concept au nom de l'économie ontologique⁶⁶. Ockham avait d'abord accepté pour les concepts universels l'idée que l'intellect produisait par son acte d'intellection un certain *fictum* dont la réalité n'était pas naturelle mais seulement objective, et qui représentait tous les individus suffisamment ressemblant au *fictum*. Chatton fit voir à Ockham qu'il suffisait de doter l'acte d'intellection lui-même de cette propriété de ressemblance et des propriétés sémantiques de signification et de supposition, pour éliminer à la fois cet intermédiaire entre l'esprit et les choses, et cette réalité non naturelle qui s'ajoutait aux choses de la nature (matière et esprit). Cette fois, Chatton fait valoir le *rasoir* contre le recours à des actes intuitifs spécifiques posés par Ockham pour rendre compte de la connaissance réflexive⁶⁷. L'argument est donc tout simplement celui de la parcimonie ontologique, plus grande dans la conception de Chatton que dans celle d'Ockham.

A cet argument très ockhamiste de l'économie ontologique, il faut en ajouter d'autres qui ne le sont pas moins, en esprit. Ainsi : il est possible de former sans contradiction la proposition « j'intellige la pierre » sans qu'il y ait (dans l'âme) une intellection intuitive de la pierre, mais alors la proposition est fautive et l'acte intellectuel d'appréhension ne cause pas l'assentiment. En revanche, cette proposition pourrait être vraie, si l'âme avait effectivement une intellection intuitive de la pierre, sans aucune autre intuition (notamment sans aucune intuition réflexive ayant la première pour objet) : c'est donc l'intuition (vision) de la pierre qui causerait le jugement vrai que j'intellige la pierre et non une vision de cette vision⁶⁸.

Autre argument ockhamiste : Dieu pourrait bien maintenir dans mon esprit la proposition « j'intellige la pierre » avec une intuition de l'intellection de la pierre, mais sans l'intellection de la pierre (ce serait une intuition du non-existant) ; cela ne suffirait pas à causer l'assentiment à la proposition en question. En revanche, si j'avais l'intellection de la pierre, mais pas la vision de cette intellection, l'assentiment serait néanmoins causé, ce qui prouve bien que l'intuition réflexive n'est pas nécessaire à la connaissance réflexive⁶⁹.

Enfin, Chatton conteste aussi la position d'Ockham selon laquelle nous avons l'intuition réflexive de nos actes, mais pas de nos habitus : il n'y a pas de raison de dire qu'on a moins l'expérience des habitus, ils sont également présents dans l'âme⁷⁰.

Chatton et l'identité de l'acte direct et de l'acte réflexive

⁶⁶ C'est du moins ainsi que l'on interprète les corrections apportées par Ockham à sa doctrine et à la lettre même de son Commentaire des Sentences.

⁶⁷ L'énoncé du principe d'économie (rasoir) : « Confirmo conclusionem quia ubi propositio affirmativa verificatur pro rebus, si duae sufficiant aequae ad verificandum propositionem sicut tres, solum duo ponas. Sed haec propositio 'Anima experitur actum suum', est huiusmodi. Impossibile enim est quod cognitio actualis recipiatur in intellectu quin propositio verificetur. » (Wey, 121, 105-109). J'ai cité plus haut le texte où Chatton énonce le caractère superflu de l'intuition réflexive.

⁶⁸ *Ibid.* (Wey, 123, 154-162)

⁶⁹ *Ibid.* (Wey, 123, 163-171)

⁷⁰ *Ibid.* (Wey, 124, 193-200)

Un argument que pourrait faire valoir un adversaire de Chatton est que sa conception élimine la distinction entre acte direct et acte réflexe : la connaissance réflexive propositionnelle n'est plus fondée que sur la présence d'actes droits dans l'âme, il n'y a pas de place pour des actes réflexes simples, ou alors, ils sont tout simplement identifiés aux actes droits. Un acte direct serait un acte réflexe en tant qu'il est dans l'âme et cause la connaissance propositionnelle réflexive sur lui-même. C'est ainsi qu'Ockham semble avoir compris la position de son confrère.

Je dis que si l'on soutient que l'acte direct et l'acte réflexe ne se distinguent pas, on peut dire que la vision de la pierre se voit elle-même quand elle est ; et on peut dire alors que la proposition qui est composée de la vision de la pierre et du concept de la pierre ne peut pas demeurer quand la pierre n'est pas (là), bien qu'une autre proposition composée de connaissances abstractives puisse demeurer sans la vision de la pierre⁷¹.

Mais c'est aller trop vite : si une vision-réflexe n'est pas nécessaire pour la connaissance réflexive (propositionnelle), Chatton admet qu'il y a une distinction des intellections droites et des intellections réflexes. Une preuve en est que l'ange peut voir ma vision de la chose, et sa vision de ma vision n'est pas la vision de la chose. Seulement nous n'avons pas, nous, contrairement aux anges, des visions portant sur nos visions (intuitions) des choses.

Je dis que *jamais l'acte direct n'est identique à l'acte réflexe au sens propre*, car la pierre hors de l'âme et son intellection dans l'âme sont des choses distinctes, donc leurs intellections propres sont également distinctes ; et par conséquent l'intellection par laquelle la pierre hors de l'âme est intelligée est autre que celle par laquelle est intelligée l'intellection de la pierre. Si la pierre hors de l'âme est vue et si l'intellection de la pierre est également vue par une autre vision, l'une et l'autre pourraient aussi être vues par une seule vision, tout comme le mur et le toit peuvent être vus en même temps par une seule vision ou par des visions distinctes, comme l'homme le veut.

Cependant, la vision par laquelle on accorde que l'ange voit l'intellection de la pierre dans l'esprit de l'homme se distinguerait toujours de cette intellection. Ainsi, assurément, si l'ange voit une intellection de la pierre en lui-même, cette vision est distincte de cette intellection. Cependant, en cette vie, notre esprit ne peut pas voir ses actes de manière intuitive, et il n'est pas nécessaire de le soutenir à cause de la certitude qu'il doit avoir de ses actes, comme on l'a dit. Mais l'ange peut sans doute voir ses propres actes, bien que cela ne soit pas nécessaire en raison d'une certitude qu'il devrait avoir de ses actes telle que celle que l'homme en chemin a des siens.⁷²

Nous avons vu que Chatton distinguait deux sens de 'intelliger' et 'voir' : le sens qu'on peut dire 'objectif' qui établit une relation de connaissance avec un objet distinct de l'acte et le sens qu'on peut dire 'expérientiel' qui tient à la présence d'un acte dans l'âme. Cette dernière suffit, selon Chatton à donner lieu à une connaissance propositionnelle (réflexive) de cet acte, c'est la thèse que j'ai baptisée (C5). Si l'on parle alors d'intellection ou de vision de l'acte, ce sera dans un sens élargi, et sans poser ni d'acte réflexe spécifique (doctrine d'Ockham), ni d'identification de l'acte direct et de l'acte réflexe (objection faite à Chatton), mais tout simplement du fait qu'il y a une connaissance propositionnelle de l'acte, causée par la présence de l'acte (droit) dans l'âme. Un véritable acte réflexe incomplexe (non propositionnel) serait un acte d'intellection ou de vision au sens objectif prenant pour objet un acte droit, dont il serait par conséquent distinct. La position de Chatton est seulement que nous n'avons pas de tels actes intuitifs

Il faut noter que 'intelliger l'intellection de la pierre' comme 'voir l'intellection de la pierre' peut être compris de deux manières. Ou bien en prenant 'intelliger' et 'voir l'intellection de la pierre' au sens propre, et ainsi c'est un acte dont l'objet est l'intellection de la pierre, et alors je dis que pour avoir la certitude de ce qui est signifié par 'j'intellige', une telle vision de cette intellection n'est pas requise.

⁷¹ *Quodlibet* I, q. 14 (OTh IX, 79, 24-29)

⁷² Chatton *ibid.* (Wey, 125-26, 224-239)

On prend autrement ‘*intelliger*’ et ‘*voir* une intellection’ de manière plus impropre quant à la vérité du discours, mais fréquemment à cause de l’usage linguistique des hommes, pour la réception de cette intellection de la pierre dans l’esprit, car pour l’esprit recevoir l’intellection de la pierre c’est faire l’expérience de cette intellection en la recevant.

Donc, du fait que l’intellection de la pierre est reçue dans l’esprit, aussitôt que l’esprit forme la proposition ‘j’intellige’, elle est causée en vertu de cette réception de l’acte d’assentiment à ce qui est signifié par la proposition. C’est pourquoi cette réception peut être appelée ‘intelliger’ ou ‘voir’ l’intellection de la pierre, comme on a dit plus haut que l’ange intellige, et que l’âme voit son acte de croire.

Je dis donc que l’âme n’a pas d’acte intuitif de son intellection de la pierre, mais reçoit seulement l’intellection de la pierre, et cela suffit à la certitude de ses actes.⁷³

Un acte réflexe incomplexe est bien, selon Chatton, un acte distinct de l’acte direct dans l’âme. Et s’il soutient que nous n’avons pas de tels actes réflexes sur le mode de l’intuition en cette vie (*in via*), nous pouvons bien avoir des actes réflexes abstraits, qui ont pour objet des actes droits dans l’âme, ne serait-ce que pour former le jugement que cette intellection est telle ou telle⁷⁴.

Ces distinctions permettent à Chatton de répondre à une objection remarquable selon laquelle la *reconnaissance de l’erreur* lui est refusée par l’ockhamiste qui prétend l’expliquer justement par la distinction des actes : un même acte direct d’intuition d’un objet faisant lui-même l’objet d’un acte réflexe d’intuition causant un jugement de désapprobation du premier. L’idée est que dans l’erreur il faut connaître son acte d’une manière qui permette de juger qu’il en est autrement que ce que cet acte nous représente. Le dédoublement de l’acte direct et de l’acte réflexe permet ce que le refus des actes réflexes intuitifs semble interdire. Mais Chatton explique que l’on peut tout à fait savoir qu’un acte direct est erroné, que ce n’est évidemment pas en vertu de cet acte direct erroné lui-même (qui ne peut pas causer deux jugements opposés), que ce n’est pas non plus en vertu d’un acte réflexe intuitif de cet acte (comme le veut l’ockhamiste), mais que c’est bien en vertu d’un autre acte, ayant pour objet le premier, mais de manière abstraite et non intuitive. Je comprends que l’on peut se tromper dans une perception intuitive (de la distance ou de la forme d’un objet par exemple), avoir les moyens de reconnaître cette erreur (en vertu d’une autre perception, ou d’une connaissance intellectuelle), et le faire en formant un concept abstraitif de l’acte erroné grâce auquel on forme le jugement que cet acte était erroné.

Mémoire et réflexion

Pour finir, je voudrais évoquer une discussion de Jean Buridan, postérieure d’une vingtaine d’années au débat entre Ockham et Chatton, mais qui semble s’en faire l’écho. Buridan pose en effet la question de savoir si l’acte réflexe est identique à l’acte direct, ou plus exactement si une connaissance (*cognitio*) est connaissance d’elle-même. Et l’on a pu croire qu’il visait justement la position de Chatton. Or la thèse défendue par Buridan est en fait, à tout prendre, plus proche de celle de Chatton que de celle d’Ockham : la réflexion sur un acte singulier de l’âme n’est possible que par inférence (*per discursum*) et en aucun cas le biais d’intuitions intellectuelles. Il y a aussi une connaissance abstraite réflexe, pour laquelle la régression à l’infini est possible, et pour laquelle il est légitime de dire qu’une connaissance est connaissance d’elle-même (tout acte de connaissance tombe sous le concept de ‘connaissance’). Cela dit, Buridan n’évoque pas la présence de l’acte direct dans l’âme comme base de la connaissance réflexive.

⁷³ *Ibid.* (Wey, 126-127, 240-260)

⁷⁴ *Ibid.* (Wey, 127, 261-271)

Un des passages les plus intéressants des différents textes de Buridan sur cette question est celui où il évoque l'objection d'un partisan de l'identité de l'acte direct et de l'acte réflexe, à partir de la mémoire: on peut se souvenir d'une connaissance dont on n'a pas été conscient sur le coup, et cela s'expliquerait justement par l'identité de la connaissance et de l'acte réflexe.

Obj. 6 supposé que j'ai intelligé hier une pierre, sans former hier l'intellection susdite, par laquelle j'aurais intelligé que j'intelligerais la pierre, je pourrais aujourd'hui me rappeler avoir intelligé la pierre. Mais comment puis-je me le rappeler? Parfois j'ai eu une connaissance, donc parfois j'ai eu une connaissance par laquelle j'ai connu que j'intelligerais la pierre, mais non une connaissance distincte de la connaissance ou de l'intellection par laquelle j'ai connu ou intelligé la pierre selon l'hypothèse; donc la même connaissance par laquelle j'ai intelligé la pierre a été la connaissance par laquelle j'ai su que j'intelligerais la pierre; donc une telle connaissance a été connaissance d'elle-même⁷⁵.

Non seulement cette objection ne saurait refléter l'opinion de Chatton, contrairement à ce qu'une lecture rapide pourrait conduire à penser, mais Chatton se fait à lui-même une objection symétrique, et qui peut être attribuée à Ockham ou être tenue pour une conséquence de la position ockhamiste. L'objection dit que si l'acte direct ne causait pas toujours et immédiatement un acte réflexe, on pourrait se souvenir d'un acte dont on n'aurait pas eu de connaissance réflexive au moment de sa réalisation :

Obj. 1 Si quand l'intellection de la pierre est dans l'âme elle ne causait pas nécessairement une vision d'elle-même, il s'ensuivrait que quelqu'un pourrait se rappeler avoir intelligé après une intellection, et que pourtant auparavant il n'ait jamais intelligé qu'il était en train d'intelliger⁷⁶.

Les deux objections semblent admettre le principe suivant :

(P) Un acte de connaissance réflexe R_t ne peut avoir pour objet un acte de connaissance $C_{t'}$ ($t' < t$) que si un acte réflexe $R'_{t'}$ a eu $C_{t'}$ pour objet (à t')

L'objection rapportée par Buridan en conclut à l'identité de tout acte direct ($C_{t'}$) avec un acte réflexe ($R'_{t'}$), celle rapportée par Chatton à la production immédiate d'un acte réflexe par tout acte droit. Autrement dit

(P*) Un acte de connaissance réflexe R_t ne peut avoir pour objet un acte de connaissance $C_{t'}$ ($t' < t$) que si $C_{t'}$ est identique à/ cause un acte réflexe $R_{t'}$ ayant $C_{t'}$ pour objet (à t')

Et les réponses de Buridan et de Chatton sont fort proches l'une de l'autre. Buridan répond que ce qui fait que la mémoire est possible c'est que la réflexion immédiate aurait été *facile*, et que cela suffit pour se souvenir

Je réponds que je peux me rappeler maintenant d'avoir intelligé la pierre sans avoir eu hier la connaissance de l'intellection de la pierre : c'est pourquoi pour me le rappeler maintenant, il suffit que hier il m'ait été facile d'avoir une connaissance de l'intellection de la pierre. Et même, bien qu'hier il n'y ait pas eu de réflexion sur l'intellection de la pierre, cependant maintenant, quand je me rappelle cette intellection, je fais une réflexion sur une intellection de ce type, et cela suffit pour que je puisse me rappeler que j'ai intelligé la pierre⁷⁷

Chatton répond quant à lui que l'on peut admettre admettre la conclusion sans admettre la conditionnelle (« si la vision ne cause pas nécessairement une vision réflexive au présent, on peut avoir une vision réflexive au passé sans vision réflexive au présent »). Autrement dit on peut avoir le souvenir d'un acte donc on a pas eu connaissance au moment de sa réalisation

Ad 1 Bien que ce qui est dit ne nous oblige pas à accorder la conséquence, la conclusion, elle, peut bien être accordée. J'accorde en effet que quelqu'un peut se rappeler qu'il a intelligé la pierre et pourtant que quand il a intelligé la pierre il n'a pas remarqué qu'il intelligait. Et c'est ce que doivent dire ceux qui

⁷⁵ *Quaestiones de anima*, Prima Lectura, L. III, q. 11

⁷⁶ Chatton *ibid.* (Wey, 122, 122-125)

⁷⁷ Buridan, *ibid.*

posent que quelqu'un peut avoir une intellection, même non perçue, à savoir une intellection que l'intellect ne remarque pas de fait, bien qu'il ait pu la remarquer et la percevoir. Et c'est évident parce que quelqu'un peut voir de manière sensible quelque chose, et pourtant, quand il voit, ne pas remarquer qu'il voit. Mais après la vision, par des signes certains, quand il le remarque, il perçoit qu'il a vu⁷⁸.

Le principe de la réponse de Chatton me semble pouvoir être capturé par la formule suivante :

(PC) Une connaissance propositionnelle réflexive à t en partie formée d'un acte abstractif R_t peut avoir pour objet un acte direct C_t ($t' < t$), sans qu'il y ait eu formation d'un acte (ni intuitif ni abstractif) $R_{t'}$ à t' ayant $C_{t'}$ pour objet, mais du seul fait de la présence de C_t dans l'âme.

Ce n'est que si l'on comprend que l'acte qui fonde la connaissance réflexive doit être en même temps un acte réflexe intuitif que l'on serait conduit à adopter la position de l'objection rapportée par Buridan, et à voir dans la réponse de Buridan une critique de Chatton. Mais la thèse de Chatton est au contraire que l'acte direct fonde la connaissance réflexive par sa seule présence dans l'âme. Il n'y a pas à poser qu'il est identique avec un acte réflexe intuitif, ni qu'il produit un tel acte réflexe intuitif.

La controverse Ockham-Chatton sur la connaissance réflexive témoigne d'une vivacité remarquable, et l'on aura compris qu'elle n'est pas sans rapport avec des débats plus modernes, voire contemporains. Etudier son influence directe sur les conceptions ultérieures de la réflexion n'a pas été l'objet de cette étude, pas plus que l'évaluation des thèses en présence. Je me permettrai seulement de souligner que malgré l'opposition doctrinale exposée ici, un accord fondamental réunit ces penseurs : l'idée que la connaissance est une question d'actes, conçus comme des « coups d'œil » de l'intellect sur les choses, sur lui-même ou sur ses actes. Et ce présupposé fondamental pourrait être remis en cause, la controverse paraissant alors marginale au regard des concepts appropriés pour envisager la connaissance humaine, et la connaissance de soi. Mais c'est une autre histoire⁷⁹.

⁷⁸ Chatton, *ibid.* (Wey, 124-125, 201-209). La référence au texte d'Augustin sur la distraction à l'attention d'un sens par un autre qui n'empêche pas le souvenir est à l'arrière-plan de cette réponse, voir l'analyse du souvenir dans le livre XI du *De Trinitate*.

⁷⁹ Outre l'occasion du colloque organisé par Olivier Boulnois, dont les actes sont ici publiés, j'ai eu l'occasion, par la suite, de présenter des versions remaniées de cette étude, lors d'un séminaire annuel organisé par les universités de Rennes I et Nantes, ainsi qu'à l'Université de Cambridge, à l'invitation de John Marenbon. Je remercie mes hôtes, et les assistants pour diverses remarques dont j'ai essayé de tirer profit.