

DOMINIK PERLER

RELATIONS NECESSAIRES OU CONTINGENTES?
NICOLAS D'AUTRÉCOURT ET LA CONTROVERSE
SUR LA NATURE DES RELATIONS COGNITIVES

I

Dans sa première lettre adressée à Bernard d'Arezzo, Nicolas d'Autrécourt affirme catégoriquement qu'une théorie de la connaissance qui sépare les actes de connaissance des objets sensibles est vouée à l'échec. Si l'on suppose qu'une personne peut avoir une connaissance intuitive d'une chose et même juger que cette chose existe, sans qu'un objet sensible soit véritablement présent, on ouvre un abîme entre le monde intérieur et le monde extérieur. Une fois cet abîme ouvert, des problèmes de type sceptique sont inévitables. Si, par exemple, une personne a une connaissance intuitive d'une chose blanche, elle peut toujours se poser la question de savoir s'il y a vraiment un objet blanc qui est présenté à ses sens et détermine le contenu de son acte de connaissance. Une généralisation de cette question sceptique pose un problème fondamental: pouvons-nous jamais être certains de l'existence d'objets dans un monde extérieur et de la possibilité d'y avoir accès grâce à nos actes de connaissance? Ou bien sommes-nous emprisonnés dans un monde intérieur dans lequel toute sorte d'objets nous sont présents, indépendamment d'un monde extérieur? C'est justement pour bannir ce danger sceptique que Nicolas affirme:

Et c'est pourquoi, afin d'éviter de telles absurdités, j'ai soutenu lors de sorboniques que je suis certain avec évidence des objets des cinq sens et de mes actes¹.

¹ Correspondance, I.15 (L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. A critical edition from the two Parisian manuscripts with an Introduction, English translation, explanatory notes and indexes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XLII). Leiden-New York-Köln, Brill, 1994, p. 56; trad.: NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés*, texte latin établi par L. M. DE RIJK, introduction, traduction et notes par C. GRELLARD (Sic et non). Paris, Vrin, 2001, p. 83: «Et ideo, ad evitandum tales absurditates, sustinui in aula Sorbone in disputationibus quod sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis».

Dans son traité *Exigit ordo* il constate également que nous pouvons connaître les objets des cinq sens, voire même que ces objets nous sont donnés avec évidence:

La quatorzième conclusion est que tout ce qui est évident pour les sens extérieurs est vrai, si jamais il y a une certitude de tels objets².

Ces énoncés clairs et nets montrent bien que Nicolas n'est certainement pas un sceptique, ainsi que l'ont suggéré nombre de commentateurs depuis les travaux influents de J. Lappe et de K. Michalski³. Son intention principale est plutôt de rejeter le scepticisme sur deux plans. Tout d'abord, il refuse un scepticisme qui se base sur l'argument relativiste selon lequel nous ne pouvons qu'appréhender une multitude de phénomènes nous présentant les choses telles qu'elles apparaissent, sans que nous soyons en mesure de connaître les choses telles qu'elles sont en réalité. Prenant ses distances par rapport à cette thèse, Nicolas insiste sur le fait que les apparences nous présentent les choses véritablement telles qu'elles sont. Si, par exemple, un objet blanc et rond m'est présenté, et si je le vois en pleine lumière, je suis capable de le voir tel qu'il est, ce qui me permet d'acquérir une apparence véridique. Pour Nicolas, il n'existe pas de divergence entre l'apparence et l'objet réel. En plus, il rejette un scepticisme qui met en question toute relation entre l'apparence et l'objet réel, prétendant que nous ne pouvons jamais aller au-delà d'une appréhension des apparences mentales. Une tel-

² *Exigit ordo* (éd. J. R. O'DONNELL, «Nicholas of Autrecourt», *Mediaeval Studies*, I (1939), p. 237, ll. 48-49): «Quarta decima conclusio est quod omne illud quod est evidens sensibus exterioribus est verum, si aliqua certitudo habeatur de talibus objectis». Voir aussi *ibid.*, p. 228, ll. 18-20.

³ Ainsi, E. A. MOODY, «Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt», dans *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of Francis P. Clarke* éd. par J. F. ROSS (Contributions in philosophy, 4). Westport, Conn., Greenwood Publ., 1971, pp. 275-313, 277, appelle Nicolas «the destroyer and sceptic», et C. SCHABEL, «Paris and Oxford between Aureoli and Rimini», dans *Medieval Philosophy*, éd. par J. MARENBON (Routledge History of philosophy, 3). London, Routledge, 1998, pp. 386-401, 395, parle de «radically sceptical aspects of Autrecourt's thought». Pour une évaluation critique de ces jugements, voir J. M. M. H. THIJSEN, «The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicholas of Autrecourt against the Academics», dans *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, éd. par J. SIHVOLA (Acta Philosophica Fennica, 66). Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000, pp. 199-223.

le version du scepticisme qui aboutit à un solipsisme est exclue selon le maître lorrain, pour la simple raison que nos cinq sens établissent un lien indissoluble avec les objets extérieurs.

En proposant la thèse selon laquelle nous avons une connaissance certaine et évidente des objets sensibles, Nicolas semble prendre le contre-pieds du scepticisme, à savoir un dogmatisme épistémologique qui postule une connaissance véridique du monde extérieur. Mais ce dogmatisme est aussi problématique qu'un scepticisme. Pourquoi devrions-nous admettre que nous sommes en mesure d'avoir une connaissance véridique? Si l'on situe cette thèse dans le contexte des débats de la première moitié du XIV^e siècle, elle soulève au moins trois problèmes.

Premièrement, on peut citer des exemples d'erreurs sensibles et d'illusions, exemples qui avaient été largement discutés par les sceptiques antiques et qui étaient connus au Moyen Age grâce à Cicéron (*Academica*) et à Augustin (*Contra academicos*)⁴. On sait que Pierre d'Auréal citait ces exemples pour mettre en évidence que nous n'appréhendons point les choses elles-mêmes, mais des entités spéciales qu'il appelait «êtres apparents» ou «êtres intentionnels»⁵. Ne rappelons que deux exemples fameux. Si nous voyons un bâton qui est partiellement submergé dans l'eau, nous avons l'apparence immédiate d'un objet brisé. Le premier objet que nous appréhendons dans ce cas, est un «être apparent» qui se distingue du bâton réel. Et si un flambeau est agité en grande vitesse dans l'air, nous voyons un cercle lumineux. Le premier objet que

⁴ Sur la réception médiévale de ces oeuvres et leur influence sur les débats sceptiques, cf. C. B. SCHMITT, *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance* (Archives internationales d'histoire des idées, 52). The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

⁵ Cf. PIERRE AURÉOL, *Scriptum super primum Sententiarum*, lib. I, dist. 3, sect. 14 (PIERRE AURÉOL, *Scriptum super primum Sententiarum*, éd. par E. M. BUYTAERT (Franciscan Institute Publications, Text Series, 3). St. Bonaventure, N.Y.-Louvain-Paderborn, Franciscan Institute-Nauwelaerts-Schöningh, 1956, pp. 696-698). Pour une analyse détaillée des huit exemples examinés par Auréol, cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 22). Leiden, Brill, 1988, pp. 89-100; D. G. DENERY, «The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error», *Franciscan Studies*, 55 (1998), pp. 27-52; D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Klostermann-Seminar, 3). Frankfurt a. M., Klostermann, 2004, pp. 274-283.

nous appréhendons est de nouveau un «être apparent» se distinguant du flambeau réel qui n'est point un cercle. Ces exemples ne montrent-ils pas qu'il se peut bien que nos actes de connaissance ne nous présentent pas les objets extérieurs tels qu'ils sont? Et n'illustrent-ils pas qu'il peut y avoir une divergence entre l'apparence d'un objet et l'objet lui-même?

Deuxièmement, on peut alléguer les fameux arguments «de potentia Dei absoluta» qui étaient fréquemment utilisés dans les cercles scotistes aussi bien qu'ockhamistes. Si Dieu fait usage de son pouvoir absolu, il peut agir sur toutes les choses naturelles et causer n'importe quel effet aussi longtemps qu'il respecte la loi de la non-contradiction. C'est pourquoi Dieu pourrait causer en moi l'apparence d'un objet blanc, bien que nul objet soit réellement présent. Bien entendu, cela ne signifie pas que Dieu intervient en permanence dans les processus naturels et qu'il détruit des objets matériels ainsi que des relations causales. Comme W. J. Courtenay et E. Randi l'ont déjà bien montré, les arguments «de potentia Dei absoluta» ont plutôt un caractère méthodologique: ils montrent ce qui *pourrait* être le cas et mettent ainsi en évidence ce qui est concevable⁶. Mais s'il est concevable que Dieu intervient, on ne peut guère prétendre que la pure présence d'une apparence garantit l'existence d'un objet correspondant. Il est tout à fait possible que la relation entre l'apparence et l'objet soit rompue. Si Nicolas veut insister sur le fait qu'il y a une relation intime entre objet et apparence, il doit démontrer comment une apparence peut être pour ainsi dire immunisée contre une possible intervention divine.

Troisièmement, l'affirmation du maître lorrain selon laquelle une apparence nous permet d'avoir une connaissance *certaine* d'un objet sensible demande une explication si on la met en relation avec

⁶ W. J. COURTENAY, «The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages», dans *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, éd. par T. RUDAVSKY (Synthèse Historical Library, 25). Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 243-269, 255, donne une caractérisation concise de cette fonction: «The ultimate goal is to determine the necessity or contingency of the case at hand, for which the *absoluta* speculation on possibility and impossibility is simply the means». Pour une analyse détaillée de cette fonction, cf. E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo* (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 121; Dipartimento di Filosofia, 11). Firenze, La Nuova Italia, 1987, et W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Quodlibet, 8). Bergamo, Lubrina, 1990.

les thèses portant sur la certitude, thèses qui sont introduites dans la deuxième lettre adressée à Bernard. Nicolas y affirme qu'il y a une seule certitude, à savoir celle du premier principe et de tout ce qui peut être réduit à ce principe. Il nie catégoriquement qu'il y a d'autres types de certitude (excepté la certitude de la foi) ou différents degrés de certitude⁷. Mais alors, comment la connaissance certaine d'un objet sensible peut-elle être réduite à la certitude du premier principe? Comment, par exemple, la certitude que j'ai en voyant un objet blanc peut-elle être réduite à la certitude que p et non- p ne peuvent pas être affirmés en même temps? Il est difficile de concevoir comment une certitude dans le domaine épistémologique peut être associée avec, ou même réduite à une certitude de type logique.

Me concentrant sur les lettres et le traité *Exigit ordo*, j'aimerais aborder ces trois problèmes et montrer comment Nicolas essaie de les résoudre en défendant une certaine conception de la nature des relations cognitives. Cette conception présuppose plusieurs thèses ontologiques et épistémologiques qui sont loin d'être triviales et qui étaient déjà contestées au XIV^e siècle. Il s'agit, comme on le dirait en termes contemporains, d'une conception qui est «chargée de théorie» est qui ne peut être comprise que si elle est considérée face à des conceptions alternatives. C'est pourquoi je propose, dans une première étape, de reconstruire cette conception et d'élucider les thèses implicites qu'elle présuppose. Dans une seconde étape, j'esquisserai la contre-conception qu'on trouve chez Ockham et quelques auteurs ockhamistes. Finalement, je me concentrerai sur la controverse ontologique qui se cache derrière les débats sur la nature des relations cognitives. Il s'agit en effet d'une controverse fondamentale, et comme j'aimerais le montrer, d'une controverse qui touche à la nature des entités qu'il faut admettre pour expliquer une relation cognitive.

⁷ Cf. *Correspondance*, II.3, II.6 et II.7 (éd. DE RIJK 1994, pp. 58-62; trad. GRELLARD 2001, pp. 85-87).

II

Dans l'*Exigit ordo* Nicolas discute largement la question de savoir comment une relation épistémique avec des objets sensibles est possible. La relation fondamentale est celle qui est établie à l'aide des sens extérieurs, car c'est dans une sensation que nous recevons une apparence des objets extérieurs, ou plus précisément: des qualités sensibles de ces objets⁸. Et lorsque nous disposons d'une apparence, il est certain (ou du moins très probable) que les objets sont tels qu'ils nous apparaissent. Nicolas défend cette thèse en introduisant la règle suivante:

... il est probable que tout ce qui apparaît être est [vraiment], et que tout ce qui apparaît être vrai est vrai⁹.

Cette règle exige pourtant une explication. Pourquoi devrions-nous admettre que les apparences sont véridiques? On peut facilement citer des exemples qui ne semblent point confirmer la règle proposée. Si je rêve d'une chimère, j'ai l'apparence d'une entité fictive (cette apparence peut même être très intense et clairement présente) sans qu'il y ait une telle chose dans le monde matériel. Et si je vois une tour éloignée, j'ai l'apparence d'un objet rond, bien que la tour matérielle soit carrée. Ces exemples montrent bien qu'une apparence peut manquer d'un objet correspondant dans le monde matériel ou qu'elle peut avoir un objet qui n'est pourtant pas tel que l'apparence le présente. Est-ce que Nicolas ne tient pas compte de ces possibilités? Suppose-t-il dogmatiquement qu'il y a toujours une correspondance parfaite? On peut tout de suite donner une réponse négative à ces questions si l'on considère la manière

⁸ Il est important de noter que Nicolas prétend uniquement que les qualités sensibles peuvent être appréhendées et connues avec évidence, pas les substances censées être des substrats de ces qualités. S'opposant aux Aristotéliens de son temps, il affirme catégoriquement «quod numquam Aristotiles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo 'substantiam' quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experiētiis nostris» (*Correspondance*, II.22; éd. DE RIJK 1994, p. 72; trad. GRELLARD 2001, pp. 95-98). Puisque les substances ne sont point présentes aux sens mais uniquement postulées comme des entités auxquelles les diverses qualités sont inhérentes, leur existence ne peut pas être considérée comme certaine.

⁹ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 228, ll. 19-20): «... probable est quod omne illud quod apparet esse sit, et quod omne illud quod apparet esse verum sit verum».

re dont Nicolas qualifie sa règle. Dans plusieurs passages il précise que seules les apparences «pleines» ou celles qui se présentent «en pleine lumière» sont véridiques. Ainsi dit-il:

Il est probable que tout ce qui apparaît est vrai, à savoir tout ce qui est clair et évident en pleine lumière.

... l'apparence pleine dans un sens absolu est toujours vraie...
J'affirme comme ci-dessus que tout ce qui apparaît en pleine lumière est vrai et que des contraires ne peuvent apparaître aux hommes en pleine lumière¹⁰.

Or la spécification «en pleine lumière» nécessite à son tour une explication. Que signifie-t-elle si elle doit servir de critère de vérité pour les apparences? Nicolas développe une réponse à cette question en formulant des conditions qui doivent être remplies pour qu'un objet apparaisse vraiment «en pleine lumière»¹¹. La première condition est celle de la présence immédiate de l'objet sensible, car l'apparence doit être «d'une évidence ultime» (*ultimative evidens*)¹². Nicolas illustre ce point par un exemple. Une personne qui se trouve à Rome a une apparence de cette ville qui se distingue par une évidence ultime, car les nombreux bâtiments lui sont immédiatement présents. Par contre, une personne se trouvant dans une autre ville et pensant à Rome ne peut se baser que sur des souvenirs ou sur des récits d'autres personnes. Le point crucial est que toutes deux ont une apparence qui leur permet de former le jugement «Rome est une grande ville», mais que seule la première possède

¹⁰ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 230, ll. 17-18): «Probabile igitur est quod omne illud quod apparet est verum, scilicet quod est clarum et evidens in pleno lumine». Ibid., p. 231, l. 18: «... apparentia plena absolute sumpta semper est vera...». Ibid., p. 234, ll. 2-3: «Teneo ut supra quod quicquid apparet in pleno lumine est verum et quod hominibus in pleno lumine non possunt contraria apparere...».

¹¹ Le recours à ces conditions a une fonction normative, comme C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt* (Études de philosophie médiévale, 88). Paris, Vrin, 2005, p. 39, l'a déjà montré. Il sert à montrer quelles conditions doivent être remplies pour que l'évidence et, par conséquent, le caractère véridique des apparences soit justifié. En énumérant les différentes conditions Nicolas ne se limite donc pas à donner une explication génétique, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de décrire comment les apparences sont causées dans une situation normale. Il aspire plutôt à préciser comment elles doivent être engendrées pour qu'elles soient évidentes.

¹² Cf. *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 228, l. 22).

une évidence ultime. Par conséquent, seule la première personne dispose d'un fondement certain et inébranlable pour former un jugement vrai.

La deuxième condition concerne les facteurs externes déterminant une perception. Nicolas affirme qu'il doit y avoir une triple «disposition appropriée» pour qu'une apparence véridique puisse surgir: (a) le médium liant le sujet à l'objet sensible doit être dans un état convenable, (b) les organes de perception doivent fonctionner correctement, et (c) la distance entre la personne et l'objet doit être adéquate¹³. Donc, si je veux acquérir une apparence véridique d'une tour carrée, l'air entre la tour et moi ne devrait pas être nébuleux, mes yeux ne devraient pas être affectés d'une maladie et la tour ne devrait pas être trop éloignée. Une apparence véridique peut se former seulement dans une situation perceptive qui est optimale ou au moins normale. Bien entendu, dans sa description de la triple «disposition appropriée» Nicolas n'est pas innovateur. Comme Z. Kaluza l'a clairement montré, les trois facteurs auxquels il a recours sont déjà mentionnés dans le commentaire au *De anima* de Themistius¹⁴. Mais le fait que Nicolas insiste sur ces facteurs est néanmoins significatif, car cela met en évidence qu'il ne pense pas à une pure expérience subjective quand il parle d'une apparence «en pleine lumière». Il se réfère plutôt à des conditions extérieures qui sont accessibles à plusieurs observateurs et qui peuvent être contrôlées par le sujet en question aussi bien que par d'autres personnes.

Finalement, Nicolas introduit une troisième condition qu'on pourrait appeler celle de la clarté. Il insiste sur le fait que ce n'est qu'en état éveillé qu'on peut acquérir une apparence qui n'est ni confuse ni indéterminée, mais claire. Lorsque nous dormons, dit-il, nous pouvons avoir toute sorte d'apparences de châteaux et de lumière. Or, ce n'est qu'en voyant de telles choses que nous en avons une apparence claire. Pour Nicolas, il est exclu que nos apparences en état éveillé et dans le sommeil puissent être qualitativement identiques. Il affirme catégoriquement «que l'apparence qu'il [sc. le

¹³ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 228, ll. 36-37): «Verum est suppositis tribus: debita dispositione medii, organi et distantiae inter potentiam et objectum».

¹⁴ Cf. Z. KALUZA, «Voir: la clarté de la connaissance chez Nicolas d'Autrecourt», *Micrologus*, 5 (1997), pp. 89-105; 101.

sujet percevant] a par l'acte de voir est plus claire et d'une autre sorte; c'est pourquoi il est plus affecté par cette apparence»¹⁵. Avec cette remarque Nicolas exclut dès le début un scénario tel qu'on le trouve dans la fameuse Première Méditation de Descartes, à savoir une situation dans laquelle l'état éveillé et le sommeil sont indiscernables. Pour le maître lorrain, il est d'une importance cruciale que les apparences qui se présentent en rêve sont qualitativement différentes et peuvent être appréhendées en tant que telles par le sujet en question. Nicolas n'explique pas par quelles qualités spécifiques ces apparences se distinguent et ne donne pas de critère pour les distinguer de celles qui sont acquises en état éveillé. Mais on peut aisément indiquer un critère, par exemple le manque de cohérence de ce qui apparaît dans le sommeil. Lorsque je rêve, il se peut très bien que l'apparence d'un château surgisse et qu'elle soit suivie de l'apparence d'un bateau, sans qu'il n'y ait aucune relation entre les deux. C'est justement la succession cohérente des apparences en état éveillé qui les caractérise comme des apparences claires.

Si l'on considère les trois conditions mentionnées, il devient clair que Nicolas a une conception précise des apparences «en pleine lumière», conception qui tient compte de facteurs externes aussi bien qu'internes pour expliquer le caractère véridique de ces apparences. Il apparaît aussi que Nicolas prend ses distances par rapport à un point de vue radicalement subjectif, car il ne suppose pas que les apparences se présentent à un sujet isolé qui ne peut que les contempler sans jamais savoir avec certitude si et comment elles sont liées avec des objets extérieurs. Nicolas situe plutôt le sujet dans un monde matériel et se demande quel type de relation il doit y avoir entre les deux pour que des apparences véridiques puissent être formées. En termes modernes on pourrait dire que Nicolas part d'une conception *externaliste* des états cognitifs: il ne peut y avoir d'apparences sans qu'il y ait des objets extérieurs et ce sont justement ces objets qui déterminent le contenu des apparences¹⁶.

¹⁵ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 229, ll. 41-42): «... quod illa apparentia quam habet per visum est magis clara et quod est alterius rationis, et ita magis trahitur per istam».

¹⁶ Précisons qu'il s'agit d'un externalisme sémantique selon lequel le contenu d'une apparence est déterminé par une chose extérieure. Un tel externalisme est bien compatible avec un internalisme épistémique, une position affirmant qu'un sujet a accès à des critères internes pour juger la véracité d'une apparence. Le fait que Nicolas prétend

Cette conception permet à Nicolas d'apporter une solution au premier problème que j'ai mentionné, à savoir celui des illusions sensibles. Quant au fameux exemple du bâton qui est partiellement submergé dans l'eau, le maître lorrain affirme qu'une personne regardant ce bâton ne peut pas avoir une apparence «en pleine lumière», parce que les conditions de perception sont défavorables. La réfraction des rayons de lumière dans l'eau fait qu'une image se forme – image qui est trompeuse parce que présentant un objet brisé. C'est cette image qui détermine le contenu de l'apparence et qui fait qu'une personne pense que le bâton est brisé. Dans ce cas particulier, ce n'est donc pas le bâton réel qui est immédiatement appréhendé, mais seulement une image qui se pose pour ainsi dire entre le bâton et les facultés cognitives. Puisque la personne en question ne s'en rend pas compte, elle forme un jugement faux. Pour rectifier ce jugement, elle doit établir une relation immédiate avec le bâton, et cela n'est possible que si elle touche le bâton, corrigeant ainsi la perception visuelle en se servant d'une perception tactile. C'est dans ce cas seulement qu'une apparence «en pleine lumière» est acquise et qu'un acte de connaissance porte directement sur le bâton¹⁷.

Cette explication visant une différence cruciale entre les apparences véridiques et non-véridiques, ne montre pas seulement que Nicolas intègre le cas problématique des illusions sensibles dans une théorie générale des apparences. Elle fait aussi la preuve du fait que Nicolas défend un réalisme direct dans son analyse des apparences véridiques. A son avis, de telles apparences se réfèrent directement aux objets matériels et les présentent tels qu'ils sont. Des

qu'une personne est en mesure de distinguer une apparence qui se présente en état de rêve d'une autre qui est acquise en état éveillé, montre bien qu'il souscrit à un internalisme épistémique. Sur les différentes formes d'externalisme et d'internalisme, voir W. P. ALSTON, *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1989, pp. 185-244, et K. DEROSE, T. A. WARFIELD, *Skepticism. A Contemporary Reader*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 6-13.

¹⁷ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 232, ll. 14-15): «In tactu vero non sic videtur esse causa dubitandi; nam non videtur esse aliquando ad imaginem, sed semper ad rem fixam». Il y a là un contraste avec l'apparence se basant sur une information visuelle, qui ne se fixe que sur une image. Ibid., p. 231, ll. 43-44: «Idem respondetur de baculo qui appareret fractus in aqua, et dico quod apparitio est ad quamdam imaginem quae est talis dispositionis sicut apparet». Pour une analyse détaillée de ce cas, voir GRELLARD, *Croire et savoir*, pp. 51-53 et pp. 140-143.

entités intermédiaires comme des images ou des «être apparents» jouent un rôle uniquement dans le cas des apparences non-véridiques. Il serait erroné de croire que ces cas spéciaux doivent servir de modèle pour une théorie générale de la connaissance. Au contraire, ces cas sont exceptionnels et exigent une explication spéciale, parce qu'il y a une asymétrie entre apparences véridiques et non-véridiques. A la différence de Pierre Auréol, le maître lorrain n'affirme pas que les deux apparences présentent un «être apparent», la seule différence étant que dans le cas des apparences véridiques cet être coïncide avec un être réel¹⁸. Les apparences véridiques ont plutôt une structure *sui generis* qui garantit un lien intime avec les objets réels. Et une personne peut bien distinguer les apparences véridiques des non-véridiques en examinant les conditions externes (position de l'objet, distance de l'objet, fonctionnement des organes sensoriels, etc.) dans lesquelles elle a acquis ses apparences.

Or cette démarche n'apporte pas encore une solution au problème qui se pose dès que l'on introduit l'hypothèse de la «*potentia Dei absoluta*». Supposons qu'un bâton soit placé devant moi, qu'il ne soit pas immergé dans l'eau et que mes yeux fonctionnent parfaitement. Dans ce cas, toutes les conditions pour une apparence «en pleine lumière» sont remplies, mais il semble néanmoins possible que Dieu intervienne et qu'il cause en moi l'apparence de n'importe quelle autre chose ou qu'il détruise l'apparence du bâton. Comment Nicolas peut-il exclure cette possibilité et défendre la thèse selon laquelle toutes les apparences «en pleine lumière» sont véridiques? Dans un passage qui traite du problème des choses non-existantes, il énonce une thèse clé pour répondre à cette question. Rejetant la possibilité de connaître des choses non-existantes, il affirme:

Il faut donc qu'elle [sc. l'apparence] ait une relation nécessaire, et s'il en est ainsi, il [sc. l'objet existant] peut être déduit comme l'est une conclusion; car si l'un est donné et s'il existe, tout ce qui suit nécessairement semble exister¹⁹.

¹⁸ PIERRE AURÉOL, *Scriptum super primum Sententiarum*, lib. I, dist. 3, sect. 14 (éd. BUYTAERT 1956, p. 698): «... visio vera debet hoc facere cum sit perfectior, sed tamen non distinguitur imago seu res in esse apparenti ab esse reali, quia simul coincidunt in vera visione...».

¹⁹ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 230, ll. 38-41): «Igitur oportet quod habeat habitudinem necessariam, et si sic, poterit concludi per modum conclusionis; nam dato uno et inexistente videntur inexistere omnia quae necessario sequuntur».

Illustrons cette thèse par un exemple. Si je perçois un bâton «en pleine lumière», il suit *nécessairement* que le bâton existe. Même Dieu ne peut intervenir et séparer l'objet réel de son apparence, car il ne peut pas détruire un des termes d'une relation nécessaire. En effet, une telle relation se caractérise justement par le fait qu'il est impossible qu'un terme existe sans l'autre. (L'exemple classique d'une relation nécessaire est celui de la relation existant entre les personnes divines: il ne peut y avoir Dieu-Père sans qu'il y ait aussi Dieu-Fils). Bien entendu, Dieu pourrait détruire toute la relation, mais dans ce cas il annihilerait les deux termes qui sont pour ainsi dire collés l'un à l'autre.

Cette explication apporte certainement une réponse élégante aux questions sceptiques qui font référence à la toute-puissance divine. Mais elle est en même temps bien surprenante. Pourquoi devrait-il y avoir une relation nécessaire? La réponse de Nicolas est claire et nette: parce que les deux termes sont *identiques*. A son avis, ces termes ne sont que deux modes différents d'une seule et même chose: dans le monde matériel cette chose existe avec un être réel, dans le sujet percevant avec un «être connu». Nicolas mentionne ces deux modes d'être en disant «que les choses existent actuellement en soi et en tant qu'elles sont connues par les sens extérieurs»²⁰. Comme Ch. Grellard l'a déjà montré, les interlocuteurs de Nicolas ont bien compris cette thèse. Ainsi Maître Gilles remarque dans sa première lettre à Bernard:

Selon vos propos, il est nécessaire que la connaissance intuitive soit identique à la chose connue, puisque autrement on ne pourrait conclure: 'une chose apparaît intuitivement, donc une chose existe'²¹.

Cette thèse d'une identité ne résout pourtant pas les problèmes qui surgissent lorsqu'on parle d'une relation nécessaire. Au con-

²⁰ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 229, ll. 34-35): «... res actualiter existunt in se et ut cognitae per sensus exteriores».

²¹ *Correspondance*, III.14 (éd. DE RIJK 1994, p. 84; trad. GRELLARD 2001, p. 109): «Secundum dicta vestra necesse est quod cognitio intuitiva sit eadem cum re cognita, quia aliter non sequeretur 'res intuitive apparet; ergo res est'». Pour une analyse de ce passage, cf. C. GRELLARD dans NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés*, pp. 25-26.

traire, elle pose de nouveaux problèmes: de quel type d'identité s'agit-il? Et comment cette identité peut-elle être établie dans un processus cognitif? Il est tout sauf naturel de dire que ma connaissance d'un bâton et le bâton en bois sont identiques; évidemment il ne peut s'agir d'une simple identité numérique. Mais alors, affirmer que la connaissance est nécessairement liée à l'objet connu parce que les deux sont identiques n'est guère informatif aussi longtemps qu'on ne spécifie pas comment les deux peuvent être identiques.

Il me semble que c'est justement ce problème qui est au centre de la théorie de la connaissance du maître lorrain. Et c'est dans l'explication de cette difficulté qu'il dévie du projet épistémologique que l'on trouve chez plusieurs auteurs de son temps. Mais avant d'explorer cette différence j'aimerais expliquer pourquoi la thèse de l'identité lui permet d'intégrer sa théorie de la connaissance dans une théorie globale de la certitude et comment il arrive ainsi à résoudre le troisième problème que j'ai mentionné au début. Comme je l'ai déjà signalé, Nicolas n'accepte qu'une seule certitude, à savoir celle du premier principe. Selon ce principe, il est impossible d'affirmer à la fois p et non- p . Or, s'il y a une identité entre la connaissance et l'objet (ou plus précisément, entre l'objet en tant qu'il est connu et l'objet en tant qu'il est en soi), il est impossible de dire qu'on a une connaissance d'un objet, mais que l'objet n'existe pas. Par exemple, je ne puis dire «un bâton m'est présent dans mon acte de connaissance, mais aucun bâton réel n'existe», tout simplement parce que le bâton qui est présent dans mon acte de connaissance est *identique* avec le bâton dans le monde matériel. A cause de cette identité, je nierais le premier principe si je disais qu'aucun bâton n'existe, car j'affirmerais p («il y a un bâton qui est présent dans mon acte de connaissance») et non- p («il n'y a pas de bâton»)²².

²² En vue de cet argument, on ne peut guère suivre Weinberg qui croit que Nicolas arrive à un résultat purement négatif dans son analyse de la possibilité d'avoir une connaissance des objets extérieurs: «The argument that a datum evidently exists and is caused by natural causes, therefore, an external thing exists, is formally valid but useless because there is not the slightest evidence for one of its premises» (J. R. WEINBERG, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, New York, Greenwood Publ., 1969 (première édition 1948), p. 108). L'argument est bien plus que formellement correct. Si «a datum», à savoir une apparence, existe et présente un objet en pleine lumière, on peut immédiatement affirmer que cet objet existe aussi dans le monde matériel, parce que c'est le *même* objet qui existe (avec un «esse obiectivum») dans l'apparence et (avec un «esse reale») dans le monde matériel.

Cela montre que la certitude épistémique peut être réduite à la certitude du premier principe, ou plus précisément, qu'on peut justifier la certitude épistémique en montrant qu'elle respecte et se fonde même sur celle du premier principe. En plus, cette certitude est aussi réductible à ce que Nicolas affirme dans son cinquième corollaire, à savoir que «dans toute conséquence immédiatement réduite au premier principe, le conséquent et tout l'antécédent ou une partie de cet antécédent sont réellement identiques»²³. Supposons que je dise «si j'ai une connaissance d'un bâton, alors un bâton existe». Dans ce cas je n'affirme rien dans le conséquent qui n'est déjà affirmé dans l'antécédent. En effet, je dit simplement «s'il y a un bâton qui m'est présent dans mon acte de connaissance, alors il y a un bâton». Le bâton dont j'affirme l'existence dans mon acte de connaissance est *identique* avec le bâton dont j'affirme l'existence tout court. C'est pourquoi il n'y a pas de tension entre deux types de certitude, dont l'une se trouverait dans le domaine épistémologique et l'autre dans le domaine logique. Grâce à l'axiome de l'identité, la certitude immanente à un acte de connaissance peut immédiatement être réduite à celle du premier principe.

III

Malgré son élégance et son caractère concis, cette réponse faite à des objections sceptiques n'est pas sans présenter quelques difficultés. Les problèmes majeurs apparaissent si on compare le modèle proposé par Nicolas avec celui d'Ockham et de quelques uns de ses partisans. Il est bien connu qu'Ockham explique les relations cognitives en choisissant la connaissance intuitive comme point de départ. Puisque ce type de connaissance a fait l'objet de plusieurs études²⁴, je ne veux pas l'analyser en détail, me limitant à un seul aspect qui me semble pertinent ici.

Ockham part de la prémisse selon laquelle une connaissance intuitive est un acte psychique et que cet acte est une «entité abso-

²³ *Correspondance*, II.9 (éd. DE RIJK 1994, p. 62; trad. GRELLARD 2001, p. 89).

²⁴ Pour une évaluation concise de ces études, cf. E. KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», dans *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by P.V. SPADE, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 204-226.

lue», c'est-à-dire une entité séparable d'autres entités. Le modèle utilisé pour expliquer le statut d'une telle entité est celui des qualités matérielles. La couleur blanche d'un mur, par exemple, est une entité absolue dans le sens qu'elle se trouve sur le mur et qu'elle est ainsi liée à un certain sujet, mais seulement d'une manière contingente. Le mur pourrait très bien être peint d'une autre couleur, ce qui ferait que la blancheur serait alors séparée du mur. De manière semblable, un acte de connaissance se trouve dans un certain intellect, mais seulement d'une manière contingente. S'il est remplacé par un autre acte, il est pour ainsi dire séparé de l'intellect. Or, un acte de connaissance peut non seulement être séparé de son sujet (ou suppôt), mais aussi de l'objet auquel il se réfère. Ainsi, mon acte de connaître un arbre est normalement lié à un arbre matériel, parce qu'il est causé par lui. Mais il n'y a rien dans l'acte lui-même qui le «collerait» à l'arbre. Etant donné que cet acte est une entité absolue, il se peut très bien qu'il continue d'exister quand l'arbre disparaît. Dans beaucoup de cas cela arrive d'une manière tout à fait naturelle. Supposons que je pense maintenant aux arbres qui sont dans le jardin de ma maison de famille. Malheureusement ces arbres ont été abattus sans que je le sache. De ce fait, mon acte est séparé de son objet. En principe, ce type de séparation ne pose pas de problèmes, parce que je peux aisément vérifier s'il y a un objet correspondant à mon acte. Pourtant, si mon acte est une entité absolue, il peut aussi être séparé de son objet d'une manière surnaturelle. C'est justement cette possibilité à laquelle Ockham fait référence dans sa fameuse discussion de la connaissance intuitive des choses non-existantes. En effet, il constate:

Toute chose absolue qui est distincte quant au lieu et au substrat d'une autre chose absolue, peut exister sans elle en vertu de la puissance divine absolue, car il ne semble pas très probable que Dieu, s'il veut détruire une seule chose absolue qui existe dans le ciel, est contraint de détruire une autre chose qui existe sur la terre. Mais la vision intuitive, sur le plan sensitif aussi bien que celle sur le plan intellectuel, est une chose absolue, distincte quant au lieu et au substrat de son objet²⁵.

²⁵ *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, prologus, q. 1 (ed. G. GAL, S. BROWN (Opera Theologica, I). St. Bonaventure N.Y., St. Bonaventure University Press, 1967, pp. 38-39): «... omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re

Le point essentiel est qu'il n'y a pas de relation nécessaire liant l'acte à un objet. C'est pourquoi Dieu peut, par exemple, maintenir en moi un acte avec lequel je pense à une étoile et détruire en même temps toutes les étoiles dans le ciel. De même, il peut détruire en moi l'acte et maintenir en existence toutes les étoiles. Etant donné que l'acte est une entité absolue, il n'y a qu'un lien *contingent* entre les deux termes de la relation cognitive.

Cette thèse a suscité une grande controverse sur le soi-disant scepticisme d'Ockham, controverse qui n'a pas encore trouvé sa fin comme le montrent plusieurs travaux récents²⁶. Malheureusement il a échappé à beaucoup de commentateurs qui ont accusé Ockham d'avoir détruit toute certitude cognitive, que sa thèse principale est de nature *ontologique*. Son intention principale n'est pas d'ébranler le fondement de nos actes de connaissance, mais d'expliquer le statut particulier de ces actes, statut qui est celui d'entités absolues. Il choisit cette perspective ontologique non seulement parce qu'il veut démontrer que les actes de connaissance sont des qualités et par conséquent des entités séparables d'autres entités, mais il aspire aussi à critiquer d'autres théories cognitives, avant tout celle de Duns Scot, qui explique la nature des actes cognitifs en faisant recours à un processus d'assimilation. Selon Scot en effet, on peut avoir une connaissance d'une chose, parce que l'intellect produit une entité spéciale, une «espèce intelligible», dans laquelle cette chose se présente d'une manière immatérielle; c'est justement cette présence qui permet à l'intellect de recevoir l'objet et de s'assimiler à lui²⁷. Pour Ockham en revanche, la postulation d'une telle entité spéciale et le recours à un processus d'assimilation sont tout à fait

absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa, quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto».

²⁶ Par exemple, R. A. LEE, «Being Skeptical about Skepticism: Methodological Themes concerning Ockham's Alleged Skepticism», *Vivarium*, 39 (2001), pp. 1-19 et (plus nuancé) E. KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», *Vivarium*, 37 (1999), pp. 24-40.

²⁷ Scot présente cette théorie dans plusieurs textes, parmi eux *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1 (éd. Vat. (Opera Omnia, III). Città del Vaticano, 1954, pp. 211-225). Pour une analyse, cf. D. PERLER, «Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over 'Intelligible Species'», *Vivarium*, 34 (1996), pp. 231-253. et ID., *Theorien der Intentionalität*, pp. 198-230.

superflus. Critiquant la théorie de Scot, il affirme qu'il n'y a qu'un processus causal:

... cette assimilation d'une chose passive à un agent est telle que celle-ci reçoit un effet causé par l'agent. Mais de cette manière l'intellect s'assimile suffisamment par un acte d'intellection qui est causé par l'objet et reçu dans l'intellect. Une espèce n'est donc pas requise²⁸.

Expliquons cette thèse à l'aide de l'exemple fréquemment mentionné du bâton. Si un tel objet est placé devant moi, une relation causale est établie de telle manière que mes yeux sont affectés par des qualités qui sont matériellement imprimées (*qualitates impressae*). Cette «impression» a pour conséquence qu'un *phantasma* est formé dans les sens intérieurs, *phantasma* qui sert de base à un acte de l'intellect qui se réfère directement au bâton. Selon la théorie ultime d'Ockham, cet acte n'est rien d'autre qu'un signe possédant une structure linguistique, c'est-à-dire un terme mental qui fait partie d'une proposition mentale et qui se réfère à (ou «suppose» pour) l'objet extérieur. Ainsi, sur une base sensorielle, je forme immédiatement le terme «bâton» qui peut être utilisé dans une proposition telle que «le bâton est brun». Aucune espèce intelligible n'est formée dans ce processus causal, et aucune assimilation à l'objet extérieur n'a lieu.

Bien entendu, cette explication soulève plusieurs problèmes touchant à la nature du processus causal et à la structure du langage mental. Mais ce ne sont pas ces problèmes, fréquemment discutés par des commentateurs récents, qui m'intéressent ici²⁹. C'est plutôt l'intention principale d'Ockham que j'aimerais souligner. Il rejette la thèse scotiste selon laquelle un processus cognitif nécessite la réception d'une entité spéciale dans laquelle l'objet est présent avec

²⁸ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, lib. II, q. 12-13 (ed. G. GAL, R. WOOD (Opera Theologica, V). St. Bonaventure N.Y., St. Bonaventure University Press, 1981, p. 273): «... sic est illa assimilatio passi ad agens per hoc quod recipit aliquem effectum causatum ab agente. Sed isto modo assimilatur intellectus sufficienter per intellectionem causatam ab obiecto et receptam in intellectu, igitur non requiritur species».

²⁹ Pour une analyse concise qui présente une discussion critique des études antérieures, cf. C. PANACCIO, *Ockham on Concepts* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy). Aldershot, Ashgate, 2004.

une existence «intentionnelle» ou «objective». C'est pourquoi il nie aussi la thèse scotiste selon laquelle il y a deux types de changement dans l'intellect, à savoir un changement réel qui aboutit à la formation d'une espèce intelligible, et un changement intentionnel qui fait que l'objet lui-même est présent dans cette espèce³⁰. Pour Ockham, le seul changement qui a lieu est celui de la formation d'un acte. Etant donné que cet acte n'est rien d'autre qu'un signe, il n'y a qu'une relation de signification entre l'acte et l'objet extérieur. Selon la théorie ultime d'Ockham, on ne peut pas parler d'une existence «intentionnelle» ou «objective» que l'objet lui-même aurait dans l'intellect. La seule existence qu'on peut lui attribuer est celle d'une existence réelle hors de l'intellect. Et puisque cet objet est toujours distinct de l'acte, il se peut très bien qu'il soit détruit d'une manière naturelle ou surnaturelle tandis que l'acte continue d'exister.

Il me semble que c'est justement ce modèle d'une relation contingente entre l'acte mental, conçu comme un pur signe, et l'objet extérieur qui est le modèle auquel s'oppose Nicolas d'Autrécourt quand il affirme qu'il y a une relation nécessaire entre l'acte et l'objet. En effet, Nicolas se sert d'une théorie d'inspiration scotiste, comme cela ressort de plusieurs passages de l'*Exigit ordo*. Comme Scot, il affirme que l'objet est reçu dans l'intellect avec un mode d'existence particulier. Ainsi, il dit:

... cette blancheur est reçue dans le sujet selon l'être qu'elle a en tant qu'elle est l'objet de l'intellect ou de l'imagination...³¹.

Et il spécifie ce mode d'existence en affirmant, tout comme Scot, qu'il s'agit d'une existence objective:

... par l'être objectif je comprends cet être d'un objet qui a une conjonction et une indivisibilité avec l'acte. Cela se fait de la

³⁰ *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, n. 386 (éd. Vat. (Opera Omnia, III). Città del Vaticano, 1954, p. 235): «... intellectus non tantum patitur realiter ab obiecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo obiecto ut relucet in specie patitur passione intentionali: et illa secunda passio est 'receptio intellectionis' – quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili – et illud 'pati' est 'intelligere'...».

³¹ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 241, ll. 27-28): «... ipsa albedo recipitur ex parte subiecti secundum esse quod habet secundum quod est objectum intellectus vel imaginationis...».

manière suivante: où l'acte est posé, cet être objectif est également posé...³².

Nicolas va même jusqu'à affirmer que l'intellect s'assimile à l'objet qu'il reçoit. Cette assimilation se fait par un processus de configuration. Le maître lorrain dit explicitement que «l'acte est une certaine configuration (*configuratio*) de l'objet dans l'intellect»³³. Pour illustrer cette thèse cruciale avec l'exemple du bâton, on peut dire ceci: il n'y a pas simplement une relation causale qui fait qu'un acte mental est formé, acte qui serait une entité absolue et strictement séparée du bâton extérieur. Je m'assimile plutôt d'une telle manière au bâton que celui-ci structure complètement l'acte, lui donnant ainsi une certaine «figure» et déterminant son contenu. Une fois cette configuration achevée, l'acte ne peut pas être séparé de l'objet. C'est pourquoi il est exclu que l'acte est un simple signe qui peut être posé dans l'intellect sans qu'il y ait un objet. Etant donné que le contenu de l'acte est fixé par l'objet lui-même et que l'objet «configure» l'acte, il ne peut y avoir un acte sans objet. La conséquence qui découle de cette thèse pour l'hypothèse d'une intervention divine est évidente: même Dieu ne peut pas séparer l'acte de son objet, car dans ce cas il priverait l'acte de sa «configuration» et lui ôterait ainsi son contenu spécifique. Bref, même Dieu ne peut pas séparer ce qui est en relation *nécessaire* et, de ce fait, inséparable.

Pour éviter des malentendus, il faut préciser que Nicolas ne reprend pas simplement le modèle scotiste pour expliquer le processus cognitif. Comme C. Grellard a bien montré, il critique des éléments essentiels de ce modèle, par exemple la postulation des espèces intelligibles et la thèse selon laquelle une connaissance abstraite peut présenter un objet non-existant³⁴. Pour Nicolas, toute connaissance présente un objet existant. Il ne peut y avoir que différents degrés de clarté dans l'acte de connaissance, ce qui fait

³² *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 243, ll. 11-14): «...per esse objectivum intelligo illud esse objecti quod habet quamdam copulationem et indivisionem cum actu, ita quod ubicumque ponitur actus, ponetur et illud objectivum esse...» Cf. *ibid.* p. 242, l. 32 et ll. 44-47.

³³ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 238, ll. 29-30).

³⁴ Cf. C. GRELLARD dans NICOLAS D'AUTRÉCOURT, *Correspondance. Articles condamnés*, pp. 13-20, et ID., *Croire et savoir*, pp. 123-127.

que la différence entre connaissance intuitive et abstractive n'est qu'une différence de degré³⁵. Malgré cette critique, Nicolas souscrit à une thèse essentielle qui sépare le projet scotiste de celui d'Ockham et de plusieurs auteurs ockhamistes: la thèse de l'existence «objective» des choses connues dans l'intellect. On pourrait même dire qu'il radicalise ce projet, car il défend la thèse selon laquelle il n'est même pas requis qu'une espèce intelligible soit formée pour qu'un objet puisse être présent dans l'intellect. Il suffit d'avoir un acte, parce que celui-ci est directement «configuré» par l'objet. A cause de cette configuration, il ne peut y avoir un acte possédant un contenu précis sans objet.

Il est intéressant de comparer ce modèle avec des théories développées dans la tradition ockhamiste, car ces théories soulignent justement ce que Nicolas nie catégoriquement, à savoir qu'il peut y avoir une intervention divine et une séparation entre l'acte et l'objet. Je me limite à donner deux exemples³⁶.

Le premier est celui de Robert Holkot. Dans son *Commentaire aux Sentences* il ne répète pas seulement la thèse ockhamiste selon laquelle Dieu peut faire subsister un acte de connaissance tout en détruisant l'objet connu, mais affirme une thèse qu'Ockham n'avait pas formulée, à savoir que Dieu peut tromper un être humain en intervenant dans le processus cognitif:

Deuxièmement, je montre que Dieu peut tromper une créature dotée de raison, ou bien immédiatement par lui-même ou bien par le biais de bons êtres humains ou d'anges³⁷.

³⁵ Cf. *Exigit ordo*, (éd. O'DONNELL 1939, p. 242, ll. 25-29).

³⁶ En choisissant un auteur qui, dans une perspective chronologique, a précédé Nicolas et un autre qui lui a succédé, je ne veux nullement affirmer qu'il y a un lien direct entre ces trois philosophes. Je ne connais pas de document qui justifierait l'affirmation que Nicolas a lu Robert Holkot et que Pierre d'Ailly, à son tour, a étudié les écrits de Nicolas. Il n'est même guère probable que Nicolas ait eu une connaissance directe des textes épistémologiques d'Ockham, comme W. J. COURTENAY-K. H. TACHAU, «Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341», *History of Universities*, 2 (1982), pp. 53-96 et TACHAU, *Vision and Certitude*, pp. 336-340, ont montré. Je me contente d'élucider les différences conceptuelles qui séparent la position de Nicolas de celle d'Ockham et des auteurs d'inspiration ockhamiste.

³⁷ ROBERT HOLKOT, *In quatuor libros Sententiarum quaestiones*, lib. III, q. 1 (éd. Lugduni 1518, BBB, sans pagination): «Secundo ostendo quod deus potest decipere creaturam rationalem: et immediate per seipsum et mediate per bonos homines et angelos».

Son argument pour cette thèse est significatif. Etant donné que Dieu est la cause première de toute chose, il a le pouvoir d'effectuer tout ce qu'une cause secondaire peut accomplir. Or, un acte de connaissance n'est rien d'autre que l'effet d'une cause secondaire, à savoir d'un objet extérieur qui affecte les sens, stimulant ainsi l'intellect. Si cette cause secondaire peut effectuer un acte, Dieu peut aussi bien le faire. C'est pourquoi Dieu est en mesure de causer un acte qui présente un objet sans qu'un objet soit vraiment présent. Il peut faire cela d'une manière tellement parfaite que la personne ayant cet acte ne s'en rend pas compte. Par conséquent, la personne en question croit avoir une connaissance d'une chose sans que cette chose existe – la tromperie est parfaite.

En élucidant la possibilité d'une telle tromperie, Holkot ne veut pas suggérer que Dieu a de mauvaises intentions; Dieu n'est point un malin génie. En effet, Holkot affirme clairement que la tromperie, entendue comme la production d'une fausse croyance, n'est pas motivée par une mauvaise intention. Il se peut très bien que Dieu cause une telle croyance tout en ayant la meilleure intention. Holkot insiste plutôt sur la conséquence qui découle d'une certaine explication des relations cognitives. Si l'on suppose qu'un acte cognitif est une entité absolue, étant en pure relation causale et contingente avec un objet extérieur, on peut toujours formuler l'hypothèse que la cause secondaire est remplacée par la cause première. C'est justement cette hypothèse qui est exclue dans le modèle de Nicolas d'Autrécourt, car s'il faut que l'objet soit reçu dans l'intellect, et qu'il y soit présent avec une existence particulière pour que l'acte ait un certain contenu, il ne peut y avoir un acte sans objet correspondant. Par conséquent, il ne peut y avoir une tromperie divine.

Le deuxième exemple qui illustre la différence entre le modèle des relations nécessaires et celui des relations contingentes est celui de Pierre d'Ailly. Comme Ockham et Holkot, Pierre affirme qu'un acte de connaissance est une entité absolue dans l'intellect, acte qui est en relation causale avec un objet. Puisque cette relation peut toujours être remplacée par une causalité divine, on ne peut jamais être sûr que l'acte est vraiment causé par un objet matériel. C'est pourquoi on ne peut jamais avoir une certitude absolue à propos des choses extérieures. Une telle certitude se limite à la connaissance du premier principe et des propositions analytiques. Pour toute

autre connaissance, nous n'avons qu'une «certitude relative et conditionnée» (*certitudo secundum quid et condicionata*). Pierre argumente pour cette thèse comme suit:

La première [thèse] dit qu'on ne peut rien connaître avec évidence qui est extérieur à nous et sensible, on ne peut rien connaître dans un sens non-relatif et absolu – par exemple que la blancheur est, que la noirceur est, qu'un être humain est, qu'un être humain est différent d'un âne, etc. Cela est prouvé premièrement comme suit: il se peut, sans contradiction, qu'il apparaisse et que l'on affirme qu'il en est ainsi, et qu'il n'en est pourtant pas ainsi. [...] Dieu peut conserver l'un des deux lorsque l'autre est détruit. Et par conséquent, si n'importe quelle chose sensible et extérieure est détruite, il pourrait conserver sa sensation dans l'âme³⁸.

Illustrons cette thèse par un exemple. Ayant un acte qui me présente une pomme rouge, je ne peux pas dire «je suis absolument certain qu'une pomme rouge se trouve devant moi, parce que j'ai un acte de sensation causé par cette pomme». Il se peut toujours que mon acte soit causé par Dieu sans qu'il y ait une pomme correspondante. La seule présence d'un acte ne garantit nullement l'existence ou même la présence d'un objet extérieur. Cela ne signifie pas qu'on doit renoncer à toute affirmation concernant le monde matériel. Pierre d'Ailly précise que nous pouvons toujours parler d'un tel monde et affirmer que nous sommes en relation causal avec lui, pourvu que nous ne prétendions pas en avoir une évidence absolue. C'est-à-dire que nous devons toujours qualifier notre certitude comme étant conditionnée. Ayant un acte qui me présente une pomme, je dois donc dire: «si Dieu n'intervient pas et s'il ne détruit pas la relation causale entre le monde extérieur et mes actes de connaissance, je peux être certain qu'il y a une pomme devant

³⁸ PIERRE D'AILLY, *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*, lib. I, q. 1, Strasbourg 1490, reprint Frankfurt a.M., Minerva, 1968 (sans pagination): «Prima est quod simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse, ut puta quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est, quod homo est alius ab asino, et sic de similibus. Probatur primo quia stat sine contradictione apparere et assentire sic esse et tamen non sic esse. [...] Deus potest unam illarum conservare alia destructa, et per consequens destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem».

moi». Mais je ne peux jamais aller au-delà d'une telle affirmation conditionnelle.

Cette position défendue par un auteur appartenant à une génération postérieure à celle de Nicolas d'Autrécourt, montre bien que la thèse selon laquelle il n'y a qu'une relation contingente entre l'acte et l'objet n'ouvre pas nécessairement la porte à un scepticisme dévastateur. Elle peut aussi servir de point de départ pour une conception épistémologique qui distingue différents types de certitude et qui n'exige pas une certitude absolue et inébranlable pour la connaissance des choses sensibles. On pourrait parler d'une conception modeste qui se contente d'une certitude conditionnée. C'est justement une telle conception qui est exclue dès le début dans la théorie du maître lorrain. Etant donné que l'objet ne peut pas être séparé de l'acte et qu'il «configure» nécessairement l'acte, toute connaissance d'un objet est donnée avec une certitude *absolue*. La certitude n'a pas de degrés et n'est pas soumise à des conditions: s'il y a certitude, elle est parfaite.

A ce point, une question méthodologique peut être posée: comment Nicolas peut-il être certain que l'objet configure nécessairement l'acte? Comment peut-il garantir que le modèle qu'il adopte pour expliquer la relation entre acte et objet est vraiment le modèle adéquat? Un auteur sceptique pourrait toujours objecter que Nicolas ne présente qu'une hypothèse plus ou moins plausible aussi longtemps qu'il n'a pas de méta-théorie qui servirait à évaluer et rejeter les autres modèles. Comment Nicolas arrive-t-il à montrer que son modèle de configuration est à préférer à un modèle qui assume une relation contingente entre acte et objet? En fait, Nicolas se rend parfaitement compte du fait qu'il n'a pas de méta-théorie ou de critère neutre pour rejeter les modèles alternatifs. C'est pourquoi il est bien modeste dans ses affirmations. Il ne prétend pas que nous pouvons être absolument sûr d'avoir une certitude des objets sensibles lorsque nous nous servons de son modèle d'explication qui fait référence à des apparences «en pleine lumière». Dans un passage clé déjà cité il se contente de dire:

La quatorzième conclusion est que tout ce qui est évident pour les sens extérieurs est vrai, si jamais il y a une certitude de tels objets³⁹.

³⁹ Cf. note 2.

Le point crucial est que Nicolas n'affirme pas tout court qu'il y a une certitude des objets extérieurs. *Si jamais il y a une telle certitude*, la meilleure explication que nous en pouvons donner est, à son avis, que l'objet perçu en pleine lumière configure l'acte de connaissance, créant ainsi un lien indissoluble entre objet et acte. Mais il n'y a pas de méta-théorie qui pourrait montrer que c'est la seule explication satisfaisante. Il ne s'agit que d'une explication très plausible – explication théorique qui est en accord avec les critères généraux que toute théorie doit respecter et qui a une grande force explicative⁴⁰. Le maître lorrain voit clairement qu'aucune théorie ne peut réclamer plus qu'une grande plausibilité⁴¹. Toute théorie n'est qu'une hypothèse que nous pouvons élaborer en essayant d'expliquer la structure du monde et, tout particulièrement, celle des relations cognitives qui font partie du monde naturel. Puisque nous ne sommes jamais en mesure d'adopter le point de vue divin, nous ne pouvons que construire une hypothèse qui a le plus grand degré de plausibilité. Mais dès que nous avons élaboré et testé une telle hypothèse, nous pouvons l'utiliser pour justifier la certitude des objets sensibles. C'est pourquoi Nicolas peut conclure: si jamais il y a une telle certitude, elle peut être expliquée dans le cadre d'une théorie qui montre que l'objet configure l'acte de connaissance, devenant ainsi un objet immanent et établissant un lien nécessaire avec l'acte. Cette explication a une plus grande force explicative (et

⁴⁰ Nicolas esquisse les critères généraux au début du traité *Exigit ordo* (éd. O' DONNELL 1939, p. 185, l. 21; p. 186, l. 17) où il énumère quatre «principes» qui sont à respecter par toute explication du monde. Pour un examen de la fonction métaphysique et méthodologique de ces principes, cf. Z. KALUZA, «Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'*Exigit ordo* de Nicolas d'Autrecourt», dans *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, éd. par G. ALLINEY et L. COVA, Florence, Olschki, 2000, pp. 207-240.

⁴¹ C'est pourquoi toute son explication des relations cognitives n'a qu'un caractère probable. Mais en même temps, elle est bien justifiée parce qu'elle tient compte des faits empiriques et elle est en accord avec les critères généraux qui doivent être respectés par toute théorie. Cette justification la rend supérieure à celle de Bernard d'Arezzo et d'autres contemporains, comme D.G. DENERY, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World: Optics, Theology and Religious Life* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 63). Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 155, l'a bien précisé: «Whereas Bernard could offer no evidence that his antecedent conditions were met, at least Nicholas can present probable reasons for accepting his principles at all times, namely it better meets the regulative ideal of certainty». C'est justement le recours à des raisons *probables* qui justifie son explication et la sépare d'un projet dogmatique.

anti-sceptique) que celle qui ne voit qu'une relation contingente entre objet et acte.

IV

J'espère que ce contraste entre deux différentes conceptions des relations cognitives montre que Nicolas d'Autrécourt n'est pas un partisan d'Ockham, malgré les travaux de plusieurs historiens de la philosophie depuis les travaux influents de J. Lappe et de K. Michalski. Le fait qu'il insiste sur la relation nécessaire et indissoluble entre l'acte et l'objet le rend plutôt un anti-ockhamiste. Mais quelle est la motivation pour une telle thèse nécessitariste? Il me semble qu'elle n'est pas simplement de nature épistémologique, car Nicolas est d'accord pour dire avec Ockham qu'il faut adopter un réalisme direct en épistémologie. Comme je l'ai déjà expliqué, il défend la thèse selon laquelle un acte de connaissance «en pleine lumière» présente directement un objet extérieur sans aucune entité intermédiaire. Cette thèse peut pourtant aussi être maintenue si l'on conçoit la relation directe comme une relation contingente. Ockham rejette aussi bien que Nicolas des entités intermédiaires et insiste néanmoins sur le fait qu'un acte de connaissance peut être séparé de son objet. Pourquoi alors postuler une relation nécessaire? Il me semble que la motivation de Nicolas est avant tout de nature ontologique.

Dans le premier prologue au traité *Exigit ordo* Nicolas esquisse son programme ontologique qui se base sur un réalisme⁴². A son avis, il n'y a pas seulement des objets individuels, mais aussi des entités universelles qui se manifestent dans ces objets. Son exemple est celui de la blancheur: que l'on parle de la blancheur de Socrate ou de Platon, il s'agit toujours de la même entité présente dans différents individus. Nicolas utilise la terminologie scotiste en disant qu'il y a une seule «nature spécifique» en plusieurs individus⁴³.

⁴² Pour une analyse détaillée de ce programme, cf. Z. KALUZA, «Les catégories dans l'*Exigit ordo*. Etude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt», *Studia Mediewistyczne*, 33 (1998), pp. 97-124.

⁴³ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 195, ll. 2-5): «... videtur mihi quod sit probabilius dicere quod in albedine Socratis et albedine Platonis est aliquid unum ex parte rei et sic unum quod praecisum a quocumque posteriori de se nullo modo distinguitur in eis, et illud voco naturam specificam».

Il affirme que la même nature n'est pas seulement présente en différents individus, mais aussi à différents instants. C'est justement cette nature qui garantit que différents individus appartiennent synchroniquement et diachroniquement à la même espèce. Ce réalisme a une conséquence immédiate pour le problème de la connaissance: si c'est la *même* nature, par exemple la même blancheur, qui est présente dans différents lieux et instants, on peut très bien dire que la même blancheur se trouve dans le monde matériel et dans l'intellect. Dans l'intellect il n'y a pas seulement un signe se référant à une blancheur individuelle, mais la blancheur elle-même qui y est présente avec un certain mode d'existence. Telle est la conséquence que Nicolas tire de son réalisme ontologique. Lorsque nous formons plusieurs actes de connaissance et plusieurs concepts pour un objet, dit-il, nous n'avons pas simplement différents signes mentaux, mais nous disposons de la chose elle-même qui est présente dans notre intellect,

... car dans ces concepts c'est la même chose qui est appréhendée, bien que cela soit avec un différent être objectif⁴⁴.

Le modèle épistémologique de Nicolas se base donc sur une théorie ontologique qui postule différents modes d'être pour une seule nature spécifique. Puisque c'est la *même* nature qui est présente dans le monde extérieur et dans l'intellect, il ne peut y avoir un abîme entre ces deux mondes.

Nicolas introduit son réalisme ontologique sans apporter des arguments détaillés. Or si l'on considère les débats fervents sur le problème des universaux au XIV^e siècle, il est évident que ce réalisme demande une justification. Un auteur de conviction nominaliste pourrait tout de suite demander: qu'est-ce qui nous autorise à postuler une seule nature présente dans différents lieux avec différents modes d'être? Et qu'est-ce qui nous permet de dire que c'est l'objet lui-même qui «configure» un acte de connaissance et qui garantit ainsi un lien indissoluble entre l'acte et l'objet? Il semble qu'on a le choix ici entre deux positions qui soulèvent toutes les deux des problèmes fondamentaux. Où bien on suit Ockham et on renonce à la postulation d'entités universelles qui peuvent être présentes

⁴⁴ *Exigit ordo* (éd. O'DONNELL 1939, p. 243, ll. 25-26): «... nam in istis conceptibus capitur eadem res, licet secundum aliud esse objectivum».

dans différents lieux avec différents modes d'existence. Une telle position pose pourtant un problème *épistémologique*, à savoir le problème d'expliquer comment on peut garantir la relation entre l'acte et l'objet et comment on peut réfuter des arguments sceptiques qui montrent qu'une telle relation contingente peut toujours être dissolue par une intervention surnaturelle. Où bien on essaie d'éviter ce problème en suivant Nicolas et en affirmant que l'intellect s'assimile à l'objet et que l'objet lui-même est dans l'intellect avec une existence particulière. Mais dans ce cas on se trouve face à un problème *ontologique*, à savoir le problème d'expliquer comment un seul objet ou une seule nature peut avoir de différents modes d'existence. C'est justement ce conflit qui est à la base de la controverse sur la nature des relations cognitives.

