

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge
L'abstraction, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle : l'évolution de l'épistémologie de Jean Duns Scot

Timothy B. Noone



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1630>

DOI : 10.4000/asr.1630

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 271-276

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Timothy B. Noone, « L'abstraction, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle : l'évolution de l'épistémologie de Jean Duns Scot », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1630> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1630>

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Timothy B. NOONE

Directeur d'études invité
Catholic University of America (Washington D.C.)

L'abstraction, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle : l'évolution de l'épistémologie de Jean Duns Scot

EN mai 2016, nous avons donné quatre conférences sur l'épistémologie de Jean Duns Scot. Plus exactement, ces conférences ont porté sur la relation entre le premier connu et l'objet de l'intellect. Après avoir dégagé une difficulté systématique qui surgit dans la théorie du développement de la connaissance humaine chez Scot, la conclusion tirée est que, si on la comprend dans sa totalité, la théorie de Scot est bien cohérente, à condition qu'on fasse la distinction entre connaissance actuelle et habituelle que Scot a formulée.

La première conférence, en partant des œuvres logiques, des *Quaestiones super De Anima*, et de quelques-unes des *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, traitait des théories de la sensation et de l'intellection proposées par Duns Scot. Un examen rigoureux de ces textes a mis en évidence l'existence de plusieurs orientations au sein même de l'épistémologie de Scot. Nous avons dégagé ainsi un problème de structure dans sa théorie de la connaissance.

Premièrement nous avons étudié le problème de la connaissance en général, et trouvé dans les œuvres logiques et quelques textes des *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, une « théorie » qui semble être tout simplement un mélange des vues philosophiques communes aux écoles philosophiques du treizième siècle : l'opinion que l'objet de notre intelligence est la quiddité matérielle, la supposition que notre intellect peut saisir la nature d'une substance par une abstraction qui engendre l'espèce de cette substance dans l'intellect, et l'idée que l'étant est pré-diqué analogiquement.

Après cette très courte esquisse de la théorie la plus primitive de Scot, nous avons résumé les théories de la connaissance de Thomas d'Aquin et de Henri de Gand. Ce résumé était tout à fait préliminaire – en effet, nous allions proposer une analyse plus extensive des théories de Thomas et de Henri dans la troisième conférence –, mais il suffisait pour dresser l'arrière-plan sur lequel se détachent certaines personnalités de la dernière décennie du treizième siècle.

Ce sont à la fois des mineurs et des Mineurs, c'est à dire des membres de l'ordre Franciscain et, pour les historiens de la philosophie médiévale de notre temps, des

auteurs mineurs ou de moindre intérêt. En revanche, pour la pensée de Duns Scot, ils sont très importants.

Nous avons commencé par le maître franciscain Richard de Middleton, qui est aussi le plus connu de ces trois figures. Richard, un penseur qui possède une propension à systématiser les courants de la philosophie de son temps, prend la problématique de la cognoscibilité de la substance et il la développe en une dichotomie : soit notre connaissance d'une substance commence par la réception d'une espèce de la substance même, soit on infère la nature de la substance, à partir de la connaissance des accidents qui lui appartiennent. La première possibilité n'est pas soutenable puisque nous connaissons des exemples du contraire dans le domaine de notre expérience : nous connaissons la lumière mais ne sommes pas certains de sa nature, ignorants si elle est une substance ou un accident ; de plus, cette hypothèse n'explique pas le développement lent et progressif de notre connaissance intellectuelle des substances. Il nous faut donc adopter la deuxième possibilité, selon Richard. Comme nous l'avons mis en évidence, Duns Scot a suivi l'approche de Richard concernant la connaissance de la substance, en la modifiant tout simplement par la doctrine de l'univocité de l'étant.

La deuxième figure de mineur et Mineur est Vital du Four. Il nous a semblé être tout simplement le médiateur par qui le problème de la connaissance se répand parmi les philosophes franciscains à la fin du treizième siècle, quoiqu'il n'ait pas bien compris les éléments transcendants du problème.

Le troisième Mineur est maître un peu plus tard que Richard, c'est le ministre provincial Raymond Rigaud. Sa pensée nous a intéressé parce qu'il discute une position qui affirme que le concept de l'étant est univoque à Dieu et aux créatures. Naturellement, Raymond la rejette, mais sa discussion est néanmoins pour nous valable, puisque ses arguments sont très proches de ceux avancés par Scot.

Enfin nous avons présenté les éléments de la deuxième théorie de la connaissance de Duns Scot, en concentrant nos efforts sur le thème du premier connu. Selon Scot, quand on demande quel est l'objet premier de notre connaissance intellectuelle, il faut distinguer entre la connaissance d'un objet confus et la connaissance confuse d'une part, et la connaissance d'un objet distinct et la connaissance distincte d'autre part. La connaissance d'un objet confus est la connaissance d'un objet plus général que l'autre objet : par exemple la conception d'« animal » est une conception d'un objet plus général que celle d'« homme ». La connaissance confuse d'un objet – à distinguer –, est la conception d'un objet plus spécifique par une notion plus générale : par exemple, la conception de l'homme par la notion d'animal. La connaissance d'un objet distinct est la connaissance d'un objet qui occupe le niveau le plus particulier dans le schéma catégoriel : par exemple, le rouge dans l'ordre des couleurs ou l'homme dans l'ordre des animaux. Et la connaissance distincte d'un objet est la conception d'un objet au niveau auquel il est précisément ordonné ; la conception de l'homme comme homme (et non pas seulement comme animal) ou la conception de l'animal comme animal (et non pas seulement comme substance vivante).

Dans ce cadre, quel est, selon Scot, l'objet primordial de notre connaissance ? Utilisant les distinctions proposées, il répond que le premier objet de notre connaissance

confuse intellectuelle est l'objet de l'espèce la plus particulière, qui frappe le sens avec la plus grande force. Mais l'objet premier de notre connaissance distincte intellectuelle est l'étant et cela nécessairement, puisque seul l'étant représente une notion qui n'est connaissable que par la connaissance distincte, puisqu'il n'y a pas de notion plus générale dans laquelle il pourrait être saisi.

Cette conférence s'est donc achevée par la reconnaissance de l'épineux problème suivant : si l'on accepte les distinctions proposées par Scot entre la connaissance du confus et la connaissance confuse d'un côté, et la connaissance du distinct et la connaissance distincte de l'autre, en tenant compte en même temps du fait que l'étant ne peut être compris que distinctement et que l'ordre de notre connaissance confuse intellectuelle précède l'ordre de la connaissance distincte, comment est-il possible que nous puissions concevoir l'étant au commencement de notre connaissance intellectuelle ? Cette dernière thèse tire son origine des œuvres d'Avicenne et elle est soutenue par presque tous les philosophes du treizième siècle, y compris Duns Scot. Mais si l'on accepte la position d'Avicenne, est-ce qu'il faut nier une période de connaissance confuse des choses, contrairement aux principes de Scot ? Et si l'on admet qu'il y a une période de connaissance confuse des choses, est-ce qu'on arrive à la connaissance de l'étant, l'objet premier de notre connaissance distincte, comme à une chose entièrement nouvelle, comme une espèce nouvelle d'animaux jusqu'ici inconnue ? Et si la réponse à cette dernière question est « oui », comment tenir encore pour vrai le *dictum Avicennae* que les premières conceptions de l'âme intellectuelle sont les conceptions d'étant et de chose ?

C'est de ce problème que nous avons traité au cours des *deuxième et troisième conférences*, avant d'aborder la solution subtile proposée par Scot. Nous avons commencé par une constatation textuelle et historique. Si on lit soigneusement le texte des *Quaestiones super secundum et tertium De anima* de Scot, on remarque qu'il distingue entre la connaissance actuelle et potentielle, entre la connaissance confuse et distincte, entre la connaissance du confus et du distinct, entre la connaissance de l'ordre chronologique et de l'ordre de la priorité de la nature : mais on ne trouve pas de distinction entre la connaissance actuelle et habituelle. Quand on lit, pourtant, le texte de la *Lectura* ou de l'*Ordinatio*, on remarque immédiatement une grande différence : Scot a introduit dans sa discussion une catégorie nouvelle de connaissance intellectuelle : la connaissance habituelle. Quelle est la signification de la connaissance habituelle ?

Pour comprendre la signification précise du terme « connaissance habituelle », il faut explorer l'usage du terme chez les auteurs philosophiques, d'abord dans la tradition aristotélicienne et donc dans la tradition scolastique. D'habitude, dans la tradition aristotélicienne on utilise l'expression « connaissance habituelle » pour signifier un mode de connaissance qui est le produit d'une connaissance actuelle d'un objet accomplie plusieurs fois. Par exemple, un musicien qui joue de la guitare et qui l'a maîtrisée a une connaissance habituelle de la guitare et de l'art de la musique qui lui appartient ; c'est à dire que le musicien peut jouer de la guitare quand il veut, et jouer bien sûr la sorte de musique qu'il veut. Son art est tel qu'il a une aptitude à s'exercer immédiatement.

Tel est l'usage d'habitude du terme « connaissance habituelle ». Mais il y a aussi un autre usage, peu répandu parmi les commentateurs et auteurs de la tradition aristotélicienne, mais un usage que l'on trouve dans des contextes psychologiques et épistémologiques, parmi les philosophes scolastiques. Selon cet usage, un objet est présent dans la connaissance habituelle, si l'on l'a dans l'esprit, quoique on ne l'ait encore jamais consciemment connu. Thomas d'Aquin parle de la connaissance habituelle en ce sens, quand il traite du problème de la connaissance de soi. Remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une connaissance actuelle, mais plutôt d'une connaissance qui précède la connaissance actuelle. Dans les *Questions disputées* de Thomas, il constate que la présence de l'âme intellectuelle à soi-même et la disponibilité de l'âme à être connu est une sorte de connaissance habituelle intellectuelle de soi. Le même usage se trouve dans les *Questions sur l'âme* du frère Hugo Snyeth, un théologien dominicain qui enseigne à Oxford dans les années 1290-1293, mais aussi dans les œuvres théologiques de Scot d'origine oxonienne, la *Lectura* et l'*Ordinatio*. Scot écrit dans l'*Ordinatio*, I d. 3 *pars* 1 *q.* 1-2 n. 92 (éd. Vaticane III, 60) : « Habitualement voco quando obiectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus possit statim habere actum elicited circa illud ».

La présence d'un intelligible avant qu'il soit connu est, pour Scot, une sorte de connaissance habituelle. Donc quand nous rencontrons le texte de la *Lectura* où Scot interprète définitivement le *dictum praeclarum* d'Avicenne, nous pouvons bien comprendre l'interprétation de Scot : *Lectura* I d. *pars* 3 *q.* 2 n. 80-81 (éd. Vaticane XVI, 255) : « Ad hoc est auctoritas Avicennae I *Metaphysicae* cap. 5 "Ens et res sunt quae primo imprimuntur in anima prima impressione", et loquitur de impressione habituali » (nous soulignons).

Dans la troisième conférence, nous avons suggéré que la connaissance habituelle que nous venons d'esquisser est une clé de voûte pour la compréhension propre de la théorie scotiste de l'abstraction. Pour montrer cela, nous avons mené une enquête sur plusieurs auteurs : Gilles de Rome, Thomas de Sutton et quelques autres. Un résultat de l'enquête est que la thèse la plus originale dans la théorie de l'abstraction de Scot est qu'il y a deux processus dans l'activité intellectuelle qui se terminent par l'acte d'intellection. Le premier est l'abstraction proprement dite, elle enveloppe l'activité de l'intellect agent et celle du phantasme de l'imagination. L'abstraction produit une espèce intelligible dans l'intellect, mais pas une pensée. Le deuxième processus est l'*intellectio* qui résulte de l'interaction entre l'intellect possible et l'espèce intelligible, laquelle est déjà présente dans l'intellect possible, grâce à l'abstraction.

Donc, selon Scot, toute chose connaissable par nous est initialement présente dans notre intellect possible sous la forme d'une espèce intelligible. Et Scot nous informe que le mode de l'existence de ces intelligibles est la connaissance habituelle.

La quatrième conférence a consisté dans une comparaison générale des théories de la connaissance de Thomas d'Aquin, d'Henri de Gand et de Jean Duns Scot.

Thomas d'Aquin soutient que l'étant est le premier objet confusément connu de notre connaissance, quoique la quiddité de la chose matérielle soit l'objet propre ou adéquat de notre intelligence. Pour Thomas, notre intellect se développe d'un côté par la connaissance confuse de l'espèce la plus spécifique et de l'autre côté

par la connaissance également confuse de la notion de l'étant. La connaissance distincte s'achève par une interaction entre les puissances cognitives des sens et de l'intellect, et la connaissance distincte du concept d'étant est fondamentale pour constituer la connaissance distincte des espèces les plus particulières. Dieu est aussi une chose connaissable par la raison naturelle, mais Dieu est à la fin de la métaphysique et donc à la fin des nos enquêtes philosophiques, pas au commencement de notre activité cognitive.

Par contraste, Henri de Gand constate que Dieu est le premier objet connu de notre intelligence. Or Dieu n'est initialement pas connaissable comme un objet distinctement connu, mais il est connu dans le concept d'étant, saisi comme la notion de l'étant la plus indéterminée. Pour exprimer sa pensée plus exactement, Henri distingue entre l'étant indéterminé par un manque de déterminations et de qualifications – c'est-à-dire la notion la plus générale de la créature –, et l'étant indéterminé par son incapacité de recevoir une détermination – c'est-à-dire la notion de Dieu qui est l'objet premier de notre connaissance. Pour Henri, notre intellect développe par la connaissance confuse de l'étant et cette connaissance se perfectionne de plus en plus par l'expérience et l'abstraction.

Duns Scot, à son tour, soutient que l'étant est à la fois l'objet adéquat ou propre de notre intelligence, le premier objet de notre connaissance distincte, et – c'est le point le plus important –, le premier objet de notre connaissance intellectuelle habituelle. Si l'on accepte ces trois positions de Duns Scot, et sa thèse selon laquelle nous pouvons parler plus exactement que nous ne comprenons, la cohérence de sa théorie de la connaissance est manifeste. Au commencement de notre vie intellectuelle, nous apprenons l'objet de l'espèce la plus particulière dans la connaissance actuelle, mais nous l'apprenons confusément ; et en même temps nous recevons l'impression de la notion de l'étant dans une connaissance habituelle. Ces deux éléments constituent le principe de toute notre connaissance intellectuelle et sont les sources coordonnées du résultat ultime, qui est la connaissance intellectuelle distincte des substances sensibles qui appartiennent à l'espèce la plus particulière. Les étapes qui mènent vers cette fin ultime de notre activité intellectuelle sont bien remarquées par Duns Scot plusieurs fois. Nous procédons de la connaissance confuse des espèces les plus particulières à la connaissance des genres intermédiaires, donc aux genres ultimes dans la connaissance confuse ; donc nous apprenons le concept de l'étant actuellement et distinctement, lui qui jusqu'ici n'était connu que dans une connaissance habituelle, et la période de notre connaissance intellectuelle distincte commence. Enfin, nous revenons aux espèces les plus particulières sur le mode d'une connaissance distincte, et comprenons chaque espèce de substance selon son essence distinctement comprise et sa quiddité saisie précisément.

À la fin de la quatrième conférence, nous avons présenté les *conclusions* les plus générales de l'ensemble des conférences. Si l'on compare la théorie de Scot avec ses prédécesseurs et contemporains, sa théorie de la connaissance est plus compréhensive et globale que les leurs. Thomas d'Aquin et Henri de Gand, par exemple, n'ont pas un principe pour distinguer la connaissance confuse de la connaissance distincte, quoiqu'ils reconnaissent une distinction entre ces deux

sortes de connaissance. Ils n'ont pas non plus un schéma aussi clair pour expliquer le progrès de notre connaissance intellectuelle.

Or si l'on examine la théorie de la connaissance intellectuelle de Scot dans un cadre plus compréhensif, on pourrait la comparer aux théories de la connaissance d'Aristote et de Kant. En suivant la philosophie aristotélicienne sur certains points, Scot suggère que notre intelligence est informée par l'étant et les modes de l'être comme par le principe de notre connaissance. Mais par contraste avec Aristote, Scot pose aussi que notre connaissance se développe dans le cadre de notions transcendantales, comprises soit habituellement soit actuellement. À cet égard, la théorie scotiste est plus semblable à la théorie kantienne qu'à l'épistémologie aristotélicienne. La grande différence entre Scot et Kant, pourtant, est que les catégories et les notions transcendantales sont fondées dans la réalité avant que nous connaissions quelque chose. La grande ressemblance consiste dans le point suivant : pour les deux philosophes, Scot et Kant, les notions transcendantales dont nous ne sommes pas conscients au commencement de notre vie intellectuelle sont le point de départ pour le progrès et l'achèvement de toute notre connaissance intellectuelle.