

INTENTION ET PRESENCE:  
LA NOTION DE *PRESENTIALITAS* AU XIV<sup>e</sup> SIECLE

JOËL BIARD (Université de Tours)

La notion de *presentialitas*, qui m'a toujours semblé à la fois intéressante et énigmatique, est utilisée à partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle, notamment chez Duns Scot et à sa suite. On en trouve certes quelques occurrences chez Thomas d'Aquin, mais trop rares pour être significatives. La *presentialitas* évoque la présence, et le cœur du problème est bien sûr la relation entre intention et présence. Seule une telle relation autorise à parler non pas seulement d'intention, dans le sens équivoque qui est souvent celui de l'*intentio* médiévale, mais éventuellement d'intentionnalité. Mais la *presentialitas*, est-ce seulement la présence? A l'évidence non: le terme *presentia* existe en latin. A première vue, le suffixe suggère que la *presentialitas* dit une sorte d'équivalent de la quiddité de la présence (mais je dis « équivalent » puisque la présence n'est pas une essence dont on définirait la quiddité); elle chercherait ainsi à dire ce que c'est que la présence, de la façon la plus primordiale. La difficulté surgit cependant de ce qu'il y a dans la présence une factualité, un donné brut, qui semble nous condamner à l'immédiateté la plus plate. Certes, l'exigence métaphysique ne s'arrêtera pas forcément à cette platitude. Il n'empêche que l'écart que l'on peut en un premier temps admettre entre un homme et l'humanité—quelle que soit la manière logico-linguistique ou métaphysique dont on la surmonte par la suite—, ne semble pas de mise entre présence et présentialité. Est-ce donc simple redondance linguistique, ce qui après tout serait concevable? ou certains problèmes se formulent-ils à travers cette dualité évanescence, et lesquels? C'est ce que l'on peut tenter de voir en suivant les principaux moments d'apparition et d'usage de cette notion, sur le fond de la relation entre intention et présence.

Qui dit présence, en effet, dit présence à. Soit présence à un sujet ou à ce qui en tient lieu lorsque le concept de sujet n'est pas encore formulé comme tel; soit présence relativement à un point de repère si on l'entend dans un sens temporel (l'âme d'Augustin), et même sous la forme de la temporalité grammaticale où la formulation d'une

proposition détermine un segment du temps vécu qui servira de point de repère pour les autres temporalités. La présence comme *présence* à est alors l'inverse—mais peut-on penser cet inverse de manière symétrique et réversible? c'est l'une des questions essentielles—de l'intentionnalité en tant que celle-ci suppose elle aussi un point de référence à partir duquel on *tend vers*.

Dans le monde médiéval, deux séries de termes ou de concepts, qui sont liées entre elles mais qui ne se recouvrent pas, peuvent suggérer quelque chose comme une pensée de l'intentionnel. L'une se déploie sur un registre large, qui est celui du terme *intentio* dans la variété de ses usages, et compte tenu des ambiguïtés qu'il véhicule depuis qu'il a été introduit dans les traductions de l'arabe; l'autre plus restreint se fonde sur l'*esse intentionale*, comme l'un des synonymes de l'*esse representativum* ou de l'*esse obiectivum*. D'abord simple désignation ou qualification du mode d'être des intentions, quelle que soit la consistance ontologique de ce mode d'être, l'être intentionnel en est venu, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, dans un certain nombre de théories, à recouvrir l'être *objectif* pour autant que celui-ci se distingue de l'être *subjectif*. La notion d'*intentio* n'est pas d'elle-même, *ipso facto*, porteuse d'une pensée de l'intentionnalité en ce sens. J'en veux pour preuve qu'on peut utiliser, comme Guillaume d'Ockham, le terme comme simple synonyme de signe conceptuel, ni plus ni moins, ayant lui-même un statut d'être réel (que les Médiévaux diraient « subjectif », c'est-à-dire subsistant à titre de qualité réelle ou d'acte), porteur de qualités sémiotiques par une relation de causalité ou de ressemblance. La pensée de l'intentionnalité est alors résorbée, et en fin de compte annulée, dans une simple pensée du signe conceptuel: la question devient seulement de savoir comment un étant psychique renvoie à un autre étant. La démarche a assurément montré sa fécondité d'un point de vue logique et sémantique, mais elle annule toute possibilité de réflexion sur l'*intentionnalité* en tant que qualité irréductible du rapport noétique entre ce qu'on appellera plus tard un sujet ou une conscience et le monde.

Mais à côté de cet usage extrêmement large du terme d'*intentio*, on trouve bien, dans le premier quart du siècle notamment, une réflexion sur la structure intentionnelle comme telle.

Dans ce cas, on commence par insister sur le fait que l'*intentio* suppose et véhicule une structure particulière qui, pour avoir un sens, suppose et véhicule l'idée de *tension vers*. Idée proche de celle de renvoi sémiotique, certes, en ce que les deux impliquent dualité et ren-

voi, mais avec certaines questions particulières: quel sens donner à cette idée de *tension*, et, corrélativement, n'implique-t-elle pas pour être formulée des formes primordiales de réflexivité? Ces deux questions sont manifestes dans le modèle qui depuis Augustin, de façon récurrente, sert à thématiser l'idée d'*intentio* avant de l'appliquer au connaître, à savoir l'acte de volonté. Je citerai comme témoin un texte central pour toute la réflexion sur les intentions dans le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle, et en particulier le débat sur la nature et la fonction des intentions qui eut cours à Paris dans les années 1300–1310, à savoir le *De secundis intentionibus* d'Hervé de Nédellec, rédigé vers 1313.

Sciendum ergo quod intentio pertinet tam ad voluntatem quam ad intellectum. Et quia intentio videtur importare tendentiam in quoddam alterum, intentio convenit tam voluntati tendenti in suum obiectum quam etiam intellectui respectu sui obiecti.<sup>1</sup>

L'intentionnalité comme structure fondatrice de l'intention repose ainsi sur un mouvement vers, lequel est modélisé par la volonté, plus précisément l'acte de vouloir qui marque ici la spontanéité de quelque chose (l'intellect), que l'on assigne comme point de départ de ce mouvement. C'est pourquoi il s'agit d'une relation à la fois dynamique et asymétrique. Une partie essentielle des débats sur l'intention à cette période de la pensée médiévale (c'est-à-dire avant que Guillaume d'Ockham ne tente d'en récuser radicalement la problématique)<sup>2</sup> tourne précisément autour de ce problème de la symétrie, ou de la réversibilité de la relation intentionnelle, symétrie ou réversibilité rendues problématiques par les éléments de réflexivité qui semblent impliqués par le modèle volitionnel de l'intention. Ainsi, Hervé de Nédellec va examiner la relation intentionnelle « des deux côtés ».

L'intention considérée *ex parte intelligenti* est « ce qui, sur le mode d'une représentation, conduit l'intellect à la connaissance d'une chose »; « du côté de la chose intelligée », l'intention est « la chose même qui est intelligée », pour autant qu'il est tendu vers elle, comme un certain (être-)connu par un acte d'intellection.<sup>3</sup> Un peu plus loin,

<sup>1</sup> Hervæus Natalis, *De sec. intent.* I, 1<sup>a</sup> qu., sol.

<sup>2</sup> Voir Biard [1997a], 201–220.

<sup>3</sup> A ce stade, Hervé introduit en outre de nombreuses distinctions entre intention formelle et matérielle, concrète ou abstraite...

Hervé introduit une nouvelle distinction concernant l'être dans l'intellect, entre ce qui y est subjectivement (comme une *species* ou un acte d'intelliger) et ce qui y est objectivement (la chose intelligée). C'est donc l'être objectif qui permet de caractériser l'intention lorsqu'on la considère non plus à titre de *tension vers*, mais du côté de l'intelligé qui est *présent à* (quelque chose):

Intentionalitas qua prima intentio dicitur « intentio », super rem quae intelligitur non addit nisi ipsam esse obiective in intellectu.<sup>4</sup>

En dépit de cette insistance sur la « chose (elle-)même », on doit mesurer d'emblée les limites de tout rapprochement avec une attitude phénoménologique au sens moderne, dans la mesure où celle-ci, du moins dans sa version husserlienne, se déroule dans l'immanence de la conscience, non pas certes que cela implique *ipso facto* une attitude solipsiste, mais le statut ontologique de la chose doit être mis entre parenthèse et la conscience est le vecteur privilégié, à laquelle on doit laisser se manifester les phénomènes ou les choses mêmes.<sup>5</sup> Ici, au contraire, une stricte réversibilité est recherchée (cela ne veut pas dire qu'il soit aisée de l'assurer), entre le point de vue noétique et le point de vue noématique.

### *De Duns Scot à Pierre d'Auriol*

A quoi se termine un acte de connaissance? Cette formulation, au centre des réflexions gnoséologiques du XIV<sup>e</sup> siècle, invite à croiser des réflexions sur la présence, sur la connaissance intuitive et sur les *species*. Le point où se condensent les difficultés et les solutions des différents auteurs, voire des différents courants théoriques est notamment la définition de la connaissance intuitive.

Scot est celui qui fixe et donne son importance à la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive.<sup>6</sup> Ainsi que cela a souvent été noté, il s'agit là d'un tournant dans les théories médiévales de la connaissance, même si cette démarche fut déjà préparée par Henri de Gand. Cette distinction terminologique va être reprise et utilisée par nombre d'auteurs ultérieurs, mais surtout elle

<sup>4</sup> *De sec. intent.* I, 2<sup>a</sup> qu., de vera opinione.

<sup>5</sup> Voir Husserl, [1970], Leçons 1 et 2.

<sup>6</sup> Sur l'histoire de cette distinction, voir Day [1967].

pose de façon neuve la question de la présence de l'objet à une instance qui le saisit ou se le représente. Scot introduit cette distinction dans un contexte théologique. Il s'agit de penser ce qu'implique du point de vue noétique la vision béatifique.<sup>7</sup> La saisie directe et immédiate de Dieu par les bienheureux est donc le modèle de la connaissance intuitive, ce modèle dût-il se révéler inapplicable pour la connaissance des substances sensibles ici-bas. Le critère premier de Scot est bien la *présence* ou la *non-présence* de la chose en tant qu'objet (il emploie le terme: *objectum*), c'est-à-dire en tant qu'elle fait face à l'intellect. Il distingue par conséquent deux actes de l'intellect. L'un se définit par l'indifférence à l'existence ou à la non-existence:

Unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti non realiter praesentis sicut et realiter praesentis.<sup>8</sup>

Duns Scot donne comme exemple la pensée d'un universel qui, comme tel, n'existe pas, ou qui en tout cas peut être pensé indépendamment du fait qu'il soit contracté ou non par quelque matière en un suppôt. Mais il glose ou précise par la présence. Les deux peuvent être d'un certain point de vue synonymes (une chose passée n'existe plus) mais pas totalement puisqu'une chose existante peut être absente. La présence implique bien alors un point de repère par rapport auquel elle est présence à. A l'opposé, la connaissance intuitive se définit par la présence de l'objet:

Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis; possibilis tamen est talis, qui scilicet praecise sit obiecti praesentis ut praesentis, et existentis ut existentis [...] ista inquam intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei, ut existentis et praesentis.<sup>9</sup>

Si l'on n'est pas sûr d'expérimenter une telle connaissance en nous ici bas, elle est possible, elle est requise pour la vision béatifique, et elle détermine une sorte de modèle: celui de la connaissance comme vision directe de la chose même, sans intermédiaire ni aucune perte d'être ou de consistance de la chose ainsi saisie.

Scot met ainsi en place une théorie de la représentation comme présence diminuée—qui sera farouchement récusée par Ockham,

<sup>7</sup> Sur l'histoire de ce problème, voir Trottmann [1995].

<sup>8</sup> Duns Scot, *Quaestiones quodlibetales* VI, a. 1, n° 18; [1968], p. 212.

<sup>9</sup> Ibid.

c'est pourquoi on ne saurait les assimiler ici en dépit de reprises terminologiques, c'est pourquoi aussi il faut éviter les équivoques consistant à parler d'une « pensée de la représentation » qui constituerait un fond commun de l'époque, tant on peut désigner par là des attitudes différentes.

L'essentiel pour moi est ici cette insistance corrélative sur la présence comme telle, sous son double aspect de donné à et d'actualité temporelle. Cette thématique va marquer toutes les réflexions gnoséologiques dans les décennies suivantes, par le biais de l'idée de connaissance intuitive ou par des thématiques théologiques qui s'y rattachent (problème de la vision béatifique ou problème de la science divine). Mais cette insistance sur la présence ne se conçoit précisément pas ici sans l'émergence d'une notion de représentation comme être diminué. C'est cet ensemble qui va être le cœur de la réflexion sur l'intentionnalité (et non plus seulement sur les intentions) chez un certain nombre d'auteurs du XIV<sup>e</sup> siècle.

L'auteur central est à cet égard Pierre d'Auriole. Car c'est avec lui que la *presentialitas*, qui jusque là redoublait simplement le fait de la présence, va s'en écarter, selon un processus complexe.

Je rappellerai d'abord brièvement comment Auriole aborde la question des intentions à partir d'une conception de la perception qui est marquée par les théories optiques dites perspectivistes (même s'il n'entre pas dans les détails techniques). Pour Auriole, l'acte de l'intellect *pose* la chose dans un être qu'il qualifie d'*intentionale*, de *conspicuus* ou d'*apparens*, différent de l'être réel ou subjectif. Cette thèse est justifiée par huit expériences qui sont en grande partie fondées sur des illusions d'optique<sup>10</sup> mais qui, en principe, ne visent aucunement à miner la certitude de la connaissance—il se peut que certaines thèses fournissent la base pour le développement ultérieur d'un soupçon portant sur la certitude de la connaissance, mais ce n'est pas l'intention de Pierre d'Auriole, bien au contraire, il y voit le moyen d'éviter le scepticisme généralisé.<sup>11</sup> Ce que révèlent ces expériences particulières, c'est un processus à l'œuvre dans toute perception et

<sup>10</sup> Pierre d'Auriole, *Scriptum in I Sent.*, dist. 3, s. 14 (éd. Buytaert, vol. I, 696–701).

<sup>11</sup> « Et universaliter qui negat multa habere esse intentionale et apparens tantummodo, et omnia quae videntur putat esse extra in rerum natura, negat omnem ludificationem et incidit in errore dicentium quod omnia sunt quae apparent » (p. 697).

toute pensée, à savoir cette position de la chose dans l'être apparent, l'*esse apparens*, c'est-à-dire l'apparition entendue non pas comme illusion mais au sens primordial de l'apparaître de la chose en tant qu'elle est donnée à un intellect. Normalement, ces deux formes d'être se recouvrent dans le corrélat noématique de la connaissance. Dans quelques cas—comme dans les expériences évoquées ici—elles se détachent en quelque sorte l'une de l'autre. Pour Auriole, l'*esse apparens* est le moyen d'éviter de poser des *species* comme intermédiaires représentatifs. Il est avec Ockham l'un des deux auteurs à refuser de faire de la *species* un élément ou une condition de la connaissance intellectuelle (même s'il en admet par ailleurs l'existence).<sup>12</sup> Mais cette position dans l'être intentionnel n'est pas en tant que telle un acte subjectif au sens où il dépendrait de la spontanéité d'un entendement ou d'un intellect. Du côté de la chose, c'est bien l'apparaître de cette chose à l'intellect qui est désigné par l'*esse apparens*: ni une autre chose, ni l'être réel indépendamment de cet apparaître. Pierre d'Auriole est donc d'accord avec Hervé de Nédellec pour considérer que les intentions ne sont pas des entités mentales; il trouve seulement (d'où la polémique dont D. Perler a édité le texte)<sup>13</sup> qu'Hervé différencie encore trop l'être réel de l'être apparent en faisant de l'être intentionnel le produit d'une relation de la chose à l'intellect. Auriole tente de procéder à une simplification radicale de l'idée d'être intentionnel comme mode d'être des intentions. Ni *species*, ni *tertium quid* comme le croit ou feint de le croire Guillaume d'Ockham, mais simple position de la chose dans son *esse apparens* du fait qu'elle apparaît, c'est-à-dire qu'elle est perçue ou conçue. C'est cette simplification qui permet selon lui d'éviter les apories qui s'étaient nouées dans le débat concernant le statut ontologique des intentions. Elle est équivalente dans sa radicalité à la simplification ockhamiste, seulement elle en est comme l'inverse. Il ne s'agit pas de tout rabattre sur une conception sémiologique (avec les implications causalistes et naturalistes d'une telle réduction), mais de reconduire la question à l'épure d'un rapport intentionnel pensé sur le modèle de la vision.

Or c'est au point extrême de cette démarche que nous rencontrons

<sup>12</sup> Il admet par exemple que dans les rêves, la vision se termine à une *species* produite par l'imagination; dans ce cas, la chose n'est pas donnée dans sa présentialité; voir *Scriptum*, Prooem., I, s. 2 (éd. Buytaert, vol. I, 206). Voir aussi Tachau [1988], 89–100.

<sup>13</sup> Perler [1994], 227–262.

à la fois sa plus grande force spéculative et ses limites, c'est-à-dire un certain nombre de difficultés que pour une part elle tente d'intégrer, et que pour une part elle laisse tomber en dehors d'elle, des exigences contradictoires que l'on retrouve dans d'autres théories de l'époque. Si le cœur de la démarche auréolienne est de refuser toute réification de *l'esse apparens*,<sup>14</sup> sa pointe extrême conduit à un décollement de la *présentialitas* (*presentialitas*) par rapport à la présence, hiatus qui a permis à certains de voir en Auriole le penseur par excellence, au XIV<sup>e</sup> siècle, de l'objectité comme telle. Ce processus, qui est de fait la véritable originalité d'Auriole (et non un trait commun de l'époque), est déjà manifeste dans l'analyse des expériences illusoire. Mais on peut aussi le repérer dans la définition de la connaissance intuitive qui se trouve, comme chez Scot, développée dans le contexte de la vision béatifique. Dans le passage consacré à ce sujet, Pierre d'Auriole critique la position scotiste. Le fond de la critique est que pour lui (comme pour Ockham), la différence entre connaissance intuitive et connaissance abstraite ne saurait résider ni dans une différence entre les objets, ni dans la présence ou l'absence de la chose, mais *dans les actes eux-mêmes* ou dans les *modes de connaître*. Il vaut la peine de suivre un peu en détail cette critique, même si elle est bien connue, afin de repérer comment s'y joue l'idée auréolienne de *presentialitas*.

Lorsque Pierre d'Auriole résume ce qu'il retient de la discussion critique de Scot, il s'exprime ainsi:

Ex praedictis patet quod non bene definitur abstractiva notitia, dicendo quod est illa, quae non terminatur ad rei existentiam et actualitatem praesentem, sed abstrahit ab eis. Probatum enim fuit supra, in fine secundi articuli, quod immo actualitas, praesentialitas et existentia rei possunt cognosci abstractive.<sup>15</sup>

Malgré certains arguments en faveur de Scot, Pierre d'Auriole veut surtout montrer, contre Scot, qu'une connaissance intuitive peut se produire lorsque la chose est absente et non pas actuellement présente:

Istis non obstantibus, dicendum est quod intuitiva notitia fieri potest re absente nec actualiter praesente.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Voir Trottmann [1993], 670.

<sup>15</sup> Ibid., n° 102, p. 203.

<sup>16</sup> n° 80, p. 198.

Dans toute cette argumentation, on a l'impression qu'Auriole reprend le terme de présentialité dans son acception scotiste. La question est celle du lien entre la connaissance intuitive et la présentialité ou l'existence. Le premier de ces termes est alors ancré sur la présence réelle, effective, l'existence (même si le sens de ce terme au Moyen Age demanderait à être analysé avec minutie).<sup>17</sup> C'est le cas au terme des « cinq expériences » montant simplement qu'on ne peut lier la connaissance intuitive à cette présentialité,<sup>18</sup> et de la démonstration *a priori* qui les suit, destinée à montrer que « Dieu peut conserver une intuition absolue de cette sorte, une fois détruit le rapport et alors que la présentialité de la chose n'existe pas ». <sup>19</sup> Mais ce qui m'intéresse ici n'est pas la distinction qui doit être établie entre l'acte d'intelliger et l'apparaître de la chose. L'appel à la toute puissance divine comme pouvant se substituer à la présence de la chose et la possibilité de *potentia absoluta* d'une connaissance intuitive sans présence de la chose ne me paraît pas ici l'essentiel pour cerner l'enjeu des réflexions noétiques de Pierre d'Auriole, le statut de l'apparition et de la présence.

Il paraît difficile à Auriole, en revanche, de définir positivement la connaissance intuitive et la connaissance abstractive. Lorsqu'il s'y essaie, il utilise alors un peu différemment le terme *presentialitas*, c'est-à-dire qu'il s'écarte de l'assimilation scotiste entre présence et présentialité. La connaissance intuitive est définie comme « cognitio directa praesentialis eius super quod transit obiective actualiva », connaissance présente directe, actualisante de ce sur quoi elle se dirige objectivement.<sup>20</sup> Cette définition énigmatique est élucidée par le modèle de la vision, tandis que la connaissance abstractive l'est par le modèle de l'imagination (ce qui ne veut pas dire qu'il faille les assimiler totalement à leurs modèles). Les deux ne diffèrent donc pas par l'objet,<sup>21</sup> mais comme deux manières de connaître la même

<sup>17</sup> « Est enim intuitiva quae concernit rei presentialitatem et existentiam, et terminatur ad rem ut in se existentem. Abstractiva vero dicitur quae abstrahit ab esse et non esse, existere et non existere » (*Scriptum*, Prooem., s. 2, art. 2, n° 52 [Buytaert, vol. I, 191]).

<sup>18</sup> Voir *ibid.*, n° 81-87: « Probatum est multiplici experientia quod intuitio sensitiva separari potest a reali presentialitate obiecti; ergo multo fortius intuitio intellectus poterit separari. »

<sup>19</sup> « Ergo Deus poterit conservare intuitionem huiusmodi absolutam, corrupto respectu et rei presentialitate non existente » (*ibid.*, n° 93, p. 201).

<sup>20</sup> *Scriptum*, Prooem., n° 103 (Buytaert, vol. I, 204).

<sup>21</sup> Voir *ibid.*, n° 104 (Buytaert, 204).

chose. Afin de préciser ces deux modes, Auriole souligne quatre traits de la connaissance intuitive, qu'il définit en un premier temps relativement au modèle de la vision. Le premier est la « *rectitudo* »; le terme en vérité signifie ici l'immédiateté; ensuite, on retrouve la *praesentialitas*—c'est pourquoi il faut être ici minutieux, je vais y revenir; enfin l'*actuatio obiecti* et la *positio existentiae*.

Ocularis autem notitia fertur super praesens modo praesentiali, immo et super absens modo praesentiali, sicut patet in ludificatis et in cunctis experienciis superius inductis. Quamvis enim obiecta sint absentia, si visio sit in oculo, feretur super ea modo praesentiali, ut patet.<sup>22</sup>

Dans l'exposé que fait Auriole de sa propre position, par conséquent, la présentialité se trouve écartée de la présence au sens strict. Lors donc que plus loin la connaissance intuitive est définie de manière générale, c'est bien ce concept-là de présentialité qu'il faut entendre.

Transferendo itaque ad intellectum, ibi sunt duo modi cognitionis. Primus videlicet qui directe apparere facit rei praesentialitatem, actualitatem et existentiam, immo non est aliud illa cognitio nisi quaedam praesentialis et actuativa apparitio et directa existentia rei; et iste modus est intuitivus. Secundus vero qui non directe nec ex se, nec praesentialiter nec actuative facit res apparere; et hic est abstractivus.<sup>23</sup>

En voulant rompre une détermination trop étroite de la connaissance intuitive par la présence, Auriole défend ainsi (contre Scot) une idée paradoxale de la présentialité qui concerne autant l'objet absent que l'objet présent. Il importe seulement que l'objet soit pensé ou posé (actué) comme présent. On mesure à la fois la portée spéculative de cette thèse, et ses difficultés. D'un côté, on tente de mettre en place une structure primordiale de la relation intentionnelle et de son corrélat, la présence-à, indépendamment du donné empirique. Mais d'un autre, que signifie penser une chose absente comme présente? Il semble que le présent se réduise ici à l'être-donné, sans détermination temporelle ni factualité d'existence, mais cela ne résout pas toutes les difficultés.

La difficulté s'exprime dans d'autres passages—que j'ai étudiés par ailleurs à propos de la science divine<sup>24</sup>—où Pierre d'Auriole explique ce qu'est selon lui le rapport intellectif. Dans la distinction 35,

<sup>22</sup> Ibid., n° 106 (Buytaert, 204).

<sup>23</sup> Ibid., n° 110 (Buytaert, 205).

<sup>24</sup> Voir Biard [1999], 189–209.

article 1, il se demande ce que c'est qu'intelliger pour la créature. Sa réponse ne se comprend bien évidemment qu'en relation avec l'être apparent. « Intelliger, formellement, n'inclut pas de façon déterminée quelque chose *in recto*, mais connote seulement quelque chose comme apparent à celui qui est dit intelliger ». <sup>25</sup> L'être apparent se trouve donc évoqué à l'aide de l'idée de connotation. Cela implique une différence entre une signification (ou plus exactement ici un contenu de pensée) *in recto* et une signification (un contenu de pensée) qui s'y trouve associé de manière *indirecte* ou *latérale*. Le terme « intellection » désigne donc un intellect qui se trouve modifié d'une certaine façon, et connote quelque chose qui lui *apparaît*. D'où la proposition qui rassemble tous ces éléments:

[...] ad intelligere actuale tria concurrunt, unum quidem quasi premium, videlicet presentia<sup>26</sup> obiecti in esse apparenti, aliud vero ut ad fundamentum, scilicet intellectus informatus similitudine. Sequitur namque intellectum sic informatum apparitio obiectiva. Tertium vero ut complementum, scilicet apparitio.<sup>27</sup>

Sont donc requis par l'acte d'intelliger premièrement la présence de l'objet, mais pour autant qu'il est considéré dans l'être *apparent* ou l'être *objectif*, pour autant qu'il est intelligé; deuxièmement, un intellect, qui reçoit ainsi une forme; troisièmement, l'acte qui relie ces deux aspects, sans doute à entendre comme actualité ou actualisation plus que comme opération d'un sujet, l'*apparitio* de l'objet à l'intellect.

En ce sens, l'intellect se termine normalement à quelque chose, et même à « quelque chose d'absolu dans la créature », *aliquid absolutum in creatura*. <sup>28</sup> Plus loin, cependant, une importante distinction est introduite entre deux manières d'intelliger—*terminative* et *denominative*:

Ubi considerandum est quod aliquid dicitur intelligi terminative, aliquid vero denominative. Terminative quidem res erat quantum ad illud esse, quod habet per modum conspicui, quod est esse in anima et esse diminutum; denominative vero quantum ad illud esse quod habet in

<sup>25</sup> Pierre d'Auriole, *Comment. in I Sent.*, dist. 35, art. 1, 751B (1596). Voir *ibid.*: « si en effet rien n'apparaissait objectivement à notre esprit, personne ne dirait qu'il intellige quelque chose. »

<sup>26</sup> Le texte incunable porte *potentia*; la correction en *presentia* m'a été suggérée par E. Karger lors du colloque.

<sup>27</sup> Pierre d'Auriole, *Comment. in I Sent.*, dist. 35, art. 1, 751B.

<sup>28</sup> Voir 753A.

re extra quod verum est et reale, et licet sit eadem res, non tamen esse et esse intentionale sunt idem esse.<sup>29</sup>

Le fondement est toujours la distinction entre ces deux modes d'être que sont l'être *per modum conspicuum*, ou *in anima*, ou *diminutum* d'une part, et l'être *in re extra* d'autre part. Mais cette distinction entre deux modes d'être de la chose se trouve ainsi redoublée du côté noétique: on intelli<sup>git</sup> *terminative* l'être réel (on pourrait encore dire *in esse subjective*), mais *denominative* la même chose sous son *esse apparens*.

Jusque là, tout va bien. Mais—sans évoquer ici la difficile transposition de ce schéma dans la science divine, qui en vérité exprime ces difficultés—surgit du côté noétique la même fêlure entre connaissance terminative et connaissance dénomminative, alors que les deux sont normalement indissociables, qu'entre être réel et être apparent.

C'est ce que montrent deux exemples qui explicitent cette relation complexe. L'un est celui de la rose, exemple canonique pour éprouver la question de l'intellection d'une chose absente. Ici, en revanche, on se situe dans le cas plus élémentaire de roses actuellement existantes. Son être diminué, dans l'esprit, termine l'intellection que l'intellect a de la rose, et les roses particulières sont dites intelligées dénomminativement. L'autre exemple concerne la vision dans un miroir: l'image a un être objectif et elle termine la vision, mais la *res extra* est en même temps vue *dénomminativement*. Cela permet à Auriole d'insister sur le fait que cette relation n'est pas moindre que la relation à l'image: car en regardant le miroir, je puis toucher mon visage, le contourner, etc. Tout se passe donc comme si le visage lui-même (*ipsamet facies*) était sur le miroir. Cependant, on entend bien qu'il y a une limite à ce « comme si »: c'est la chose même qui doit apparaître dans l'*esse apparens*, cependant une dualité s'introduit, qui peut donner lieu à des distorsions (par exemple des visions déformantes) ou à des illusions (problèmes d'échelle, etc.), qu'Auriole évoquait lui-même parmi ses *experientiae* justifiant la position de l'*esse apparens*.

#### *D'Auriole à Pierre d'Ailly*

La thématique auréolienne de la *presentialitas* aura-t-elle une postérité, et des effets dans le champ épistémique du XIV<sup>e</sup> siècle? La

<sup>29</sup> 776B.

notion ne disparaît pas, on en trouve des échos chez Grégoire de Rimini, mais elle se trouve intégrée à une approche un peu différente comme le montre l'exemple, sur lequel je m'arrêterai ici, de Pierre d'Ailly. Comme souvent, l'influence d'Auriole sur le cardinal de Cambrai passe par Grégoire de Rimini, qui reprend à sa manière la distinction entre la vision intuitive d'une part et la connaissance qui suppose un *medium* représentatif d'autre part.<sup>30</sup>

Il faut rappeler que l'originalité de la définition ockhamiste, par rapport à la définition scotiste, était de ne plus caractériser la connaissance intuitive par la présence et la connaissance abstractive par l'absence de l'objet—du moins pas seulement et pas principalement par ce critère. La chose est bien connue, Guillaume d'Ockham transpose le rapport simple et immédiat de l'intellect à la présence ou à l'absence en une différence entre les jugements qui sont rendus possibles par deux types d'appréhension des termes (et donc deux modes de rapport de ces termes à leurs signifiés). C'est ce qui, chez lui, légitime l'idée de connaissance intuitive du non-existant, même si celle-ci, on ne le répétera jamais assez, n'a pas lieu dans le cours naturel des choses et si elle n'est introduite qu'à titre d'instrument conceptuel pour autoriser de nouvelles relations entre le monde des signes et le monde des choses. Concernant cette conception de la différence entre connaissance intuitive et la connaissance abstractive, Guillaume d'Ockham paraît peu suivi; c'est la définition scotiste qui continue de nourrir non seulement la position d'Auriole, mais même en grande partie celles de Grégoire de Rimini et de Pierre d'Ailly. Dans ses définitions de la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive, Pierre d'Ailly reprend à son compte le dédoublement d'origine scotiste entre connaissance *in se* et connaissance représentative.

Dans son *Commentaire des Sentences* Pierre d'Ailly suit de près Guillaume d'Ockham, ainsi que l'a montré L. Kaczmarek dans son édition du passage portant sur cette question.<sup>31</sup> Les deux sortes de connaissance ne doivent pas être distinguées par ce sur quoi elles portent, ni même être opposées comme si l'une portait sur l'existence et l'autre sur un objet indifférent à l'existence ou à la non-existence. A ce stade, on ne peut même pas dire que l'une porte sur l'objet dans sa complétude, ou tel qu'il est en soi, et l'autre sur une ressemblance diminuée.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Cf. Biard [1997b], 393–408.

<sup>31</sup> Voir Kaczmarek [1988].

<sup>32</sup> Pierre d'Ailly, *Sent. I*, qu. 3, dans: Kaczmarek [1988], § 10 et § 14, 408–411.

Mais à la suite de ces mises au point, Pierre d'Ailly introduit une nouvelle distinction, qui ne se trouve pas chez Guillaume d'Ockham. Selon lui, les connaissances abstractives sont de deux sortes :

Tertia dictinctio est quod duplex est notitia abstractiva nobis naturaliter possibile. Nam quaedam est, quae res ipsa immediate cognoscitur in seipsa et ad ipsam obiective terminatur, ita quod nihil aliud ab ea distinctum terminat illam notitiam. Alia est, quae res ipsa non in se cognoscitur, sed in alio, nec ad ipsam rem immediate terminatur, sed ad eius speciem, seu eius imaginem in anima existentem.<sup>33</sup>

Il n'est pas aisé de saisir exactement la pensée de Pierre d'Ailly en ce point. Ce qui apparaît clairement, en revanche, c'est qu'en réintroduisant la distinction de la connaissance *in se* et *in alio*, Pierre d'Ailly croise déjà (voire juxtapose) la tradition ockhamiste et la tradition scotiste en la matière.

Dans le *Traité de l'âme* rédigé quelques années plus tard, Pierre d'Ailly reprend des formulations plus proches de celles qui étaient employées par Grégoire de Rimini dans son *Commentaire des Sentences*. La connaissance intuitive et la connaissance abstraactive commencent par être définies pour la sensation avant de l'être pour l'intellection,

Licet de differentia harum notitiarum sint diversi modi dicendi, ut alibi tetigi, tamen probabiliter potest dici quod notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in se ipso cognoscitur, abstractiva vero est notitia simplex qua formaliter aliquid in aliquo medio representativo cognoscitur.<sup>34</sup>

La première différence, est ainsi celle de la présence immédiate et de la représentation en ou par un autre. Pierre d'Ailly insiste sur le fait qu'il ne faut pas entendre la connaissance intuitive seulement comme vision au sens strict et restreint du terme, mais qu'il faut l'élargir à n'importe quelle appréhension sensible directe. Mais qu'en est-il du mode de donation de l'objet dans une telle conception de la connaissance ?

Dans la connaissance intuitive (nous sommes toujours dans le cas de la sensation) « la chose elle-même, comme présente immédiatement par soi-même fait face au connaissant (*ipsa res quasi presens immediate in se ipsa cognoscenti obicitur*) ». <sup>35</sup> On pourrait s'interroger sur le

<sup>33</sup> Ibid., 414.

<sup>34</sup> Pierre d'Ailly, *Tr. de an.*, c. 11 [éd. Pluta, 70].

<sup>35</sup> Ibid.

« *quasi presens* », on soulignera simplement le rapport d'objectalité ainsi mis au premier plan.

Comment, en contrepartie, est introduite la connaissance abstraactive, dont on a déjà dit qu'elle est *in medio representativo*? Pierre d'Ailly insiste alors que le fait qu'elle n'est pas dite abstraactive parce qu'elle ferait abstraction de l'existence de la chose, mais parce qu'elle fait abstraction de sa « présentialité objective »:

Notitia abstractiva non dicitur abstractiva, quia abstrahat ab existentia rei vel a condicionibus singularibus, quasi existencia vel singularitas rei non possit abstractive cognosci, sed quia aliquo modo abstrahit a presentialitate obiectiva rei, inquantum res ipsa quasi absens in alio medio representativo cognoscitur.<sup>36</sup>

La distinction scotiste de la connaissance immédiate et de la connaissance *in medio* se trouve donc complexifiée par le fait que le seul critère de la présence ou de l'absence au sens premier ne suffisent pas. La connaissance n'est pas abstraactive parce que la chose n'existerait pas ou ne serait pas donnée dans ses conditions singulières, mais parce qu'elle fait abstraction de la « présentialité objective ». On ne saurait donc voir dans cette expression ni un simple redoublement verbal de la présence, ni la simple exténuation d'une présentialité sans présence, mais plutôt l'idée que la présence du *medium* représentatif, image ou signe, rend absente, absentiée la chose existante. C'est pourquoi l'originalité de Pierre d'Ailly dans ces questions est, j'ai tenté de le montrer ailleurs,<sup>37</sup> d'assimiler connaître, signifier et représenter, ce qui n'est possible que par un jeu complexe de la présence immédiate et de la représentation. Le terme représentation se charge alors d'une importance qu'il n'avait pas chez les auteurs antérieurs et se déploie non sur le seul plan psycho-noétique mais sur un plan sémio-linguistique.

Le schéma mis en place est ensuite étendu à l'intellection, moyennant quelques enrichissements secondaires pour notre propos:

Multipliciter contingit nos aliquam rem intelligere. Uno modo immediate in se ipsa, alio modo in medio cognito. Et hoc dupliciter, quia vel illud medium est species illius rei recepta ab illa re vel est aliquod conceptus fictus seu formatus ab ipso intellectu.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Biard [1992], 459–474.

<sup>38</sup> *Tr. de an.*, c. 12 [éd. Pluta, 76].

En revient-on seulement à la position ockhamiste? A l'évidence non, et ce n'est pas seulement parce que Pierre d'Ailly accorde un rôle aux *species*. Sur le point qui nous retient depuis le début, il insiste sur la nécessité de quelque chose qui fait face, au sens de l'objectivité. D'où les passages où il dit que toute connaissance abstraite est quand même intuitive de quelque chose. On en a une illustration à propos de la mémoire, qui est toujours dans ces questions une pierre de touche:

Unde memorans de re extra alias visa, licet immediate recordetur de re illa sic, quod non mediante aliquo obiecto alio, de quo recordetur, tamen mediante aliquo, quod ipse cognoscit, scilicet mediante specie, quae sibi immediate obicitur, et sic recordatio est notitia rei absentis et illius est notitia abstractiva et recordatio et est notitia rei praesentis et huius est notitia intuitiva et clara visio.<sup>39</sup>

Faire abstraction de la présentialité exige donc que quelque substitut soit en position d'objet, et supporte ainsi la présentialité qui fait défaut à la chose même.

On voit, pour conclure, que la notion de présentialité est dans cette lignée de réflexion qui mène de Scot à Pierre d'Ailly en passant par Auriole (et Grégoire de Rimini) particulièrement significative de problèmes qui sont au centre d'une réflexion de l'intentionnalité pour autant que celle-ci est intention de quelque chose.

Si une théorie de l'intentionnalité est indispensable à une conception de la pensée (hypothèse que j'ai acceptée par provision et sur laquelle je ne me suis pas prononcé) alors elle ne peut faire l'économie d'une théorie de la présence et ne saurait, sur ce point, s'en tenir aux évidences du sens commun.

Pour autant que, sans comprendre de théorie de l'intentionnalité au sens strict (car le concept n'en est pas vraiment réfléchi comme tel), certaines doctrines médiévales rencontrent des questions qui selon nous peuvent en relever, alors il est significatif que cette question du mode de donation de l'objet y affleure parfois, notamment dans la séquence doctrinale que j'ai suivie.

D'un point de vue historique, la situation d'Auriole est particulièrement intéressante à cet égard, mais il ne doit pas trop vite être érigé en modèle de lecture de tout le siècle, sauf à y projeter une idée de la représentation trop vague pour être une clé de compré-

<sup>39</sup> *Tr. de an.*, c. 10 [éd. Pluta, 59].

hension des positions qui, en s'affrontant, expriment, chacune à sa façon, une exigence qui fait sens dans la configuration épistémique de l'époque. En redoublant au sein de chacun des pôles la distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive, Pierre d'Ailly prend acte à sa manière de l'exigence de formuler le rapport de *présence* à corrélatif de toute *intention de*. C'est là l'effet de la réflexion aurélienne, pour autant que celle-ci dépassait la position scotiste. Mais d'un autre côté il déplace le problème et tente de résoudre les difficultés de la position d'Auriolo en réinsérant le dispositif de la présence, de la présentialité et de la représentation dans une approche essentiellement sémio-linguistique au détriment d'une approche proprement noétique et pré-phénoménologique. Je ne suis pas sûr que toute aporie soit par là évacuée, mais se manifeste peut-être par là que si la problématique de l'intention ne saurait selon moi être réduite à celle du signe—sans quoi, on perd un certain nombre de questions concernant la spécificité de l'intentionnalité—, on ne peut en revanche l'explorer longtemps sans être conduit à réinsérer l'intentionnalité dans le langage qui la supporte.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Biard, J., « Intention et signification chez Guillaume d'Ockham. La critique de l'être intentionnel », in: A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (éds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris: Vrin 1997, 201-220.
- , « La science divine comme paradigme du savoir chez quelques auteurs du XIV<sup>e</sup> siècle: Pierre d'Auriolo, Grégoire de Rimini », in: R. Rashed et J. Biard (éds.), *Les Doctrines de la science de l'Antiquité à l'Âge classique*, Leuven: Peeters 1999, 189-209.
- , « La science divine entre signification et vision chez Grégoire de Rimini », in: C. Marmo (éd.), *Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth-XIVth Century)*, Turnhout: Brepols 1997, 393-408.
- , « Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIV<sup>e</sup> siècle », *Dialogue* (revue canadienne de philosophie) XXXI (1992), 459-474.
- Day, S., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute 1967.
- Hervæus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, Paris 1489.
- Husserl, E., *L'Idée de phénoménologie. Cinq leçons*, A. Lowit (trad. fr.), Paris: PUF 1970.
- Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, in: *Obras del Doctor Subtil Juan Duns Scotó*, Madrid 1968.
- , *Quodlibeta*, éd. F. Alluntis et A. B. Wolter (John Duns Scotus, *God and the Creatures, The Quodlibetal Questions*, Princeton: Princeton University Press 1975).
- Kaczmarek, L., « 'Notitia' bei Peter von Ailly, Sent. 1, q. 3. Anmerkungen zu Quellen und Textgestalt », in O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam: Verlag Grüner 1988, 385-420.

- Perler, D., « Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A text edition with introductory remarks », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age* LXI (1994), 227–262.
- Petrus Aureoli, *Commentarius in primum librum Sententiarum*, Roma 1596.
- , *Scriptum in primum librum Sententiarum*, éd. E. M. Buytaert, 2 vols., St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute 1953–1956.
- Petrus de Aillyaco, « Tractatus de anima », dans: Olaf Pluta, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly*, Amsterdam: Verlag Grüner 1987.
- Tachau, K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden/New York/København/Köln: Brill 1988.
- Trottmann C., « Vision béatifique et intuition d'un objet absent: des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée », dans: *Studi medievali*, XXXIV/2 (déc. 1993), 653–715.
- , *La Vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome: Ecole française de Rome 1995.

# ANCIENT AND MEDIEVAL THEORIES OF INTENTIONALITY

EDITED BY

DOMINIK PERLER



DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
INVENTARIO IL 35914



BRILL  
LEIDEN · BOSTON · KÖLN  
2001