

PROLEGOMENES AU STATUT DES ENTITES ABSTRAITES¹

Athanase Joja*

1. Les entités dans la philosophie grecque

Il n'est pas téméraire, peut-être, de supposer avec Aristote que le langage est né de l'impossibilité évidente d'apporter les choses sur les lieux de la discussion. En effet, nous nous servons des noms comme de signes, *symbola*, à la place des choses, *anti tōn pragmatōn*.

Nous estimons, dit le Stagirite, que ce qui se passe dans des noms se passe aussi dans les choses, comme c'est le cas dans les cailloux des calculateurs. Or, la situation n'est pas la même, puisque les noms sont en nombre limité, ainsi que la multitude des énoncés, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il s'ensuit, que nécessairement le même énoncé et le même nom, signifient une pluralité de choses².

D'où la possibilité de l'erreur et du paralogisme.

Autre caractère – défaut ou avantage? – du langage: tandis que les choses sont individuelles, les noms sont universels.

Certes, il y a un grand nombre de termes singuliers, seulement ce sont des noms propres: Socrate, Callias, le Groenland, etc.

Evidemment, on peut individualiser tout terme universel: cet homme-ci, la maison que voilà, l'arbre qui est dans mon jardin, etc.

Mais justement ce sont des noms universels qu'on individualise, ce ne sont pas de véritables noms individuels.

Ho tis anthropos, dit Aristote: un certain homme, un homme déterminé, individuel, mais c'est toujours *anthropos*, terme universel.

La différence entre un terme universel et un terme singulier est grande. En effet, le terme singulier est imprédictible en raison même de sa singularité, de son originalité, de son irrépétabilité.

Un terme singulier est une chose et, comme dit Abélard, *res de re non praedicatur*. Il est exact qu'on trouve, dans les Premiers Analytiques, les propositions singulières: « ce qui approche, c'est Callias », ou « cet objet blanc, c'est Socrate »³.

Mais Aristote se hâte d'ajouter que ce n'est pas là une prédication authentique mais purement accidentelle (*katà symbebikós*)⁴.

¹ This paper was published in NOESIS 1/1973, pp. 93-95.

* Athanase Joja (1904 – 1972) was member of Romanian Academy from 1955.

² *De Soph. Elenchis*, I, 165, ab : ἐπεὶ γὰρ οὐκ ὄσιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι. φέροντας, ἄλλα/τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοι, οὐ το συμβαῖνον ' ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν, καθάπ.ερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς, λογιζομένοις: τὸ δὲ οὐκ ἔστιν ὁμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπεοοστα.ι καὶ τὴ τῶν λόγων πλήθος: τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν οἴπειρά ἔστιν· ἀναγκαῖον ὁδὸν πλέθω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα ἐν σημαίν

³ *Anal. Pr.*, A 27, 43 a 34: τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχεδὸν ἕκαστον ἴστι τοιοῦτον ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός, πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός· φαμέν γὰρ ποτὲ τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτη ν εἶναι καὶ τὸ προσίον κάλλιτον.

⁴ Lukasiewicz estime que le plus grave défaut de la Logique aristotélicienne c'est qu'elle ne fait pas de place aux propositions et termes singuliers. Les termes singuliers, dit-il, sont aussi importants que les universels, non seulement dans la vie de tous les jours, mais aussi dans la recherche scientifique.

Lukasiewicz affirme qu'Aristote donne des exemples de propositions vraies, avec un prédicat singulier: « Cet objet blanc, c'est Socrate », ou « Ce qui approche, c'est Callias ». Aristote dit que ces propositions sont accidentellement vraies, mais il y a d'autres exemples de propositions à prédicat singulier,

On perçoit l'individuel, on ne le conçoit pas ; on conçoit l'universel, on ne le perçoit pas: *sentire enim nos necesse est singulare; scientia autem ex universalis cognitione consista*⁵.

Les universaux sont les plus éloignés des sens, tandis que les singuliers en sont les plus rapprochés⁶. Il n'est plus possible de connaître scientifiquement (i.e. par concepts universaux) au moyen de la sensation⁷.

Pourtant, la sensation est elle-même une certaine connaissance: *gnosis tis*⁸.

Toutefois, l'opposition de l'universel et du singulier caractérise l'aristotélisme. Lukasiewicz lui reproche l'omission des termes singuliers en syllogistique et il en donne une raison technique⁹. Mais cette raison technique – bien que justifiée – ne peut pas, à elle seule, expliquer l'absence des propositions et termes singuliers, car le fameux syllogisme, qui proclame la mortalité de Socrate, n'est pas aristotélique, mais péripatéticien, ce qui est différent¹⁰.

Ce qui explique l'omission des termes singuliers en syllogistique c'est surtout l'idéal scientifique du Stagirite. En cet idéal de la science est hérité de Socrate et de Platon et Aristote l'a laissé lui-même en héritage à la science moderne.

Aristote ne méconnaît nullement la valeur existentielle du singulier. Bien au contraire, il en proclame vigoureusement la primauté existentielle. En revanche, il dénie l'intelligibilité au singulier.

L'aristotélisme est, sommairement mais assez correctement résumé par un dilemme justement célèbre: *existentia est singularium, scientia est de universalibus*.

En effet, le traité des Catégories déclare: « si les substances premières n'existaient, aucune des autres entités ne pourrait exister »¹¹. Et le chapitre 5 du même traité insiste longuement sur le caractère primordial de la substance individuelle, ainsi qualifiée *propriissime et primo et princip aliter*¹².

Le singulier, c'est le sujet ultime, *hypokeímenon eschaton*¹³; il est le fondement de toutes les autres entités, le sujet dont toutes les autres se prédiquent ou dans lequel elles sont¹⁴. C'est pourquoi les individus sont appelés substances premières. Premières dans

qui ne sont pas accidentellement vraies, ainsi « Socrate est Socrate » et « Sophroniscus était le père de Socrate » (*Aristotle's Syllogistic*, p. 6., 2^e édition, Oxford. At the Clarendon Press, 1957).

Or, « Socrate est Socrate » est ce que les Scolastiques appelaient une prédication identique, une simple répétition. Ou bien, si le prédicat « est Socrate » n'est pas une répétition et entend signifier que Socrate est un grand philosophe, une personnalité exceptionnelle, force est de constater que sous ce singulier se dissimule un universel.

Et si l'on forme la proposition « Sophronisque était le père de Socrate, ce n'est une prédication que par son aspect grammatical, qui établit une relation entre le père (universel) Sophronisque et le fils (un universel) Socrate. Logiquement, c'est toujours une prédication accidentelle.

⁵ *Anal. Post.*, A 31, 87 b 37: αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ'ἑκαστον, ἢ δ'ἐπιστήμη τω τό καθόλου γνωρίζειν.

⁶ *Anal. Post.*, A 2, 72 a 4: ἐστι δε πορρωτάτω μὲν τά καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ καθ'ἑκαστα.

⁷ *Anal. Post.*, A 31, 87 b 28 : οὐδέ δι'αἰσθήσεως ἐστὶν ἐπίπτοσθαι.

⁸ *De gen. animal.*, a 23, 731 a 33 : ἢ δ' αἰσθησις γνώσις τις

⁹ Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 7 : « Il est essentiel pour la syllogistique aristotélicienne qu'un même terme puisse être employé, sans aucune restriction, à la fois comme sujet et comme prédicat. Dans toutes les trois figures qu'Aristote connaît, il existe un terme qui se présente une fois comme sujet et ensuite comme prédicat; dans la première figure c'est le terme moyen; dans la seconde figure, le majeur et, dans la troisième figure, le mineur. Dans la quatrième figure, tous les trois termes se présentent à la fois comme sujets et comme prédicats. La syllogistique, telle qu'elle est conçue par Aristote, exige que les termes soient homogènes par rapport à leur possibles positions comme sujet et prédicats. C'est cela, semble-t-il, la vraie raison, pour laquelle les termes singuliers étaient omis par Aristote ».

¹⁰ Lukasiewicz, *ibid.*, p. 1

¹¹ *Categ.*, 5, 2 b 5 : μη οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.

¹² *Categ.*, 5, 2 a 11 : οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα, λεγομένη, ἢ μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

¹³ *Metaph.*, 8, 1017 b 24 ὑποκειμένον ἐσχοτον.

¹⁴ *Categ.*, 5, 2 b 15 : αἱ πρώται οὐδεῖαι διὰ το τοῖς ἄλλοις ἀπασιν κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν τούτοις εἶναι διὰ τούτο

l'ordre de l'existence, *or do essendi*.

Le singulier est cette chose-ci, un étant concret, complet et sensible, *tóde ti*.

Mais premier dans l'ordre de l'existence, le singulier — *kath' hékaston, tóde ti, atomon, hèn arithmó* — il est dernier dans l'ordre de la connaissance, *ordo cognoscendi*.

En effet, « toute substance semble signifier quelque chose de déterminé (*tóde ti, hoc aliquid*). Ainsi donc, pour ce qui est des substances, premières, il est incontestable et vrai qu'elles désignent un être déterminé et ici présent, car l'objet signifié est individuel et numériquement un »¹⁵.

Car ce qui semble être éminemment propre à la substance c'est, qu'étant identique et numériquement une, elle est capable de recevoir les contraires¹⁶.

Le singulier est toujours sujet, il n'est jamais dans un sujet et n'est jamais prédiqué d'un sujet¹⁷. Un homme individuel n'est ni contenu dans, un sujet, ni affirmé d'un sujet. C'est un non-sens que de dire: Socrate est Platon, car la socratité est absolument propre à Socrate et strictement intransmissible et intransitive.

En vertu de sa singularité, le singulier est

- a) substantiel
- b) concret
- c) contingent
- d) inintelligible (ineffable)
- e) imprédictable¹⁸.

Il est substantiel, car la substance (première) ne peut être que substance, est éminemment substance, condition de toutes des autres entités et catégories. Etant substantiel, il est concret, il est un tout organique, dont les parties et qualités ne peuvent être isolées que *sola cogitatione*.

Etant le tout d'une forme et d'une matière, indissolublement unies, étant lié au complexe spatio-temporel, il est contingent, non au sens qu'il n'aurait pas de cause déterminante, mais au sens qu'il aurait aussi bien pu être que n'être pas, *tam esse quam non esse*. En tant que singulier, il n'existe pas nécessairement, comme existe la loi, le type de structure dans lequel il s'incruste. La loi, le type de structure sont nécessaires, *neecessarium est esse, impossibile est non esse*; l'individu qui manifeste la loi et le type de structure, est au contraire contingent, *contingit esse, possibile est esse, non neecessarium est non esse*¹⁹.

Le singulier est en soi infini, c'est-à-dire indéfini par soi-même et, par suite inintelligible: *singulare autem infinitum et sub scientiam non cadens*²⁰.

Substantiel, concret et inintelligible, le singulier est naturellement imprédictable.

Or, si le singulier existe en tant que substance première, condition de toutes les catégories, et possède les caractères ci-dessus indiqués, l'universel aura les caractères contraires, à savoir :

- a) l'objectivité
- b) l'idéalité
- c) la nécessité
- d) l'intelligibilité

μάλιστα ούσαι λέγονται.

¹⁵ *Categ.*, 5, 3 b 10 : *πάσα δε ούσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπί μὲν οὖν τῶν πρώτων ούσιῶν ἀμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἄτιν δι τὸδε τι σημαίνειτ' ἄτομον γάρ καὶ ἐν ἀριθμῳ το. δηλούμενόν ἐστιν.*

¹⁶ *Categ.*, 5, 4 a 10 : *μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς ούσιᾶς δοκεῖ εἶναι το ταύτῳ καὶ ἐν ἀριθμῳ βν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.*

¹⁷ *Categ.*, 2, 1 b 2 : *τά δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ὁ τίς ἵππος.*

¹⁸ v. Ath. Joja, *La doctrine de l'universel chez Aristote*, IV^e Congrès International de Logique, Méthodologie et Philosophie des Sciences.

¹⁹ v. *De Interpretatione*, 1, 3, 22 b 25 22 b, 13 35.

²⁰ *Rhet.*, AZ, 1356 b 31 : *το καθ' ἑκαστον ἀπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν.*

e) la prédicabilité²¹.

Le singulier *est prāgma*, chose ; l'universel appartient nécessairement *aux choses*²²; il possède donc l'objectivité, ce n'est pas une simple vue de l'esprit. L'universel n'a pas d'existence en dehors des multiples, mais il n'est pas dans un sujet comme une partie dans un tout, mais comme un *totum attributivum*, qui s'attribue et se distribue soit aux espèces, soit aux individus. Les substances premières (les singuliers) sont contenues dans les substances secondes (les universels), comme des *partes subiectivae in toto attributive*. Objectif, l'universel n'apparaît que dans la forme de la particularité et de la singularité, puisqu'il n'existe — plus exactement : *subsiste* — en soi, en tant que tel, comme un paradigme réalisé. L'objectivité de l'universel est toute entraînée dans le flux du devenir.

In mente, l'universel se présente *sub specie aeterni*, atemporel, pur, concentré. L'objectivité de l'universel apparaît ici dans son idéalité. Objectivité et idéalité ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais complémentaires, avec cette restriction que l'universel intelligible (*in mente*) est plus pur et plus universel que l'universel pragmatique (*in re*). Universel pragmatique et universel intelligible sont *types de structures* de l'Être en tant qu'Être et de l'Être en tant que Connaissant. En tant que type de structure *in re* et tant qu'entité abstraite *in mente*, l'universel ou l'entité abstraite représente *V intelligibilité* des phénomènes.

Si le singulier est, en soi, inintelligible et ineffable — l'universel est, au contraire, l'intelligibilité même. Cette intelligibilité s'explique par le fait que, contrairement au singulier, l'universel est «en repos dans l'âme, comme une unité parallèle aux multiples, qui se retrouve une et identique en tous les singuliers multiples», *ex omni universali quiescente in anima, uno illo praeter singula, quod in omnibus illis rebus unum sit et idem*²³.

Le fondement de l'Universel et de l'entité abstraite, c'est l'identité; or, l'identité est principe d'intelligibilité. Nous ne pouvons comprendre l'infini des phénomènes, parce que nous ne pouvons parcourir l'infini « il n'est pas possible de parcourir l'infini par la pensée »²⁴. Nous ne pouvons comprendre que, par l'entremise de l'identité ou, du moins, de l'identification, en réduisant la diversité phénoménale à l'unité noétique. Il est, peut-être, impossible de réduire cette énorme diversité à un axiome unique, du moins pouvons-nous espérer la ramener à une pluralité peu nombreuse d'axiomes²⁵.

L'identité est le fondement de l'universel, car celui-ci n'est qu'une identification d'une multiplicité phénoménale, son classement dans une rubrique distincte.

L'identité est promue au rang de principe logique (et ontologique) suprême dans les *Analytiques*: « Par conséquent, il n'est pas nécessaire qu'il y ait des Idées, ou quelque unité parallèle aux multiples singuliers, pour qu'il y ait démonstration; toutefois il est vrai de dire qu'il est nécessaire qu'il y ait une unité attribuable aux multiples ; en effet, il n'y

²¹v. *La Doctrine de l'Universel chez Aristote*.

²² *Anal. Post.*, A 5, 73 b 27 : φανερόν ἄρα ὅτι οσα τὰ καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.

²³ *Anal. Post.*, B 19, 100 a 6: ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνός παρά τό πολλά, δὲ ἄν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνὶ ἐκείνοις τό αὐτό.

²⁴ *Anal. Post.*, A 22, 83 b 6 : τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἐστι διελθεῖν νοοῦντα.

²⁵ Dans sa *Métaphysique*, Aristote rejette l'existence de l'Être et de l'Un comme réalités suprêmes génériques. Il n'accorde qu'un statut analogique à ces *maxime generalia* que sont l'Être et l'Un. Ceux-ci ne sont pourtant pas de simples homonymes, car les homonymes n'ont pas de nature commune. Ce ne sont pas, non plus, de purs synonymes, puisque synonyme se dit de ce dont le nom est commun et la définition de la substance identique (συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινόν καί ὁ κατά τοῖς βρομομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, *Categ.*, 1, 1 a 6), sont plutôt des synonymes d'une espèce particulière, puisque la définition identique de la substance (λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός) cède la place à une *identité d'analogie*. En ce sens, Aristote précise que « l'Être se dit en de multiples acceptions, mais c'est toujours par rapport à un terme unique et à une nature unique et non d'une façon homonyme mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la préserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre parce qu'elle est apte à la recevoir... Ainsi, l'Être se dit en plusieurs sens, mais dans chaque » cas par rapport à un principe unique» (*Metaph.*, 2, 1003 a 33).

aura pas d'universel, si cette unité attribuable n'existe pas; or, s'il n'y a pas d'universel, il n'y aura pas de moyen terme et, par conséquent, il n'y aura pas démonstration. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'un et identique qui puisse être attribué, de manière non homonyme, aux multiples»²⁶.

Les Scolastiques disaient que le fondement (*ratio*) de l'universalité consiste: 1. dans l'unité; 2. dans la communicabilité ou aptitude d'être dans une pluralité (*aptitudo essendi in multis*)²⁷.

L'identité est de l'essence de la pensée; elle fonde le concept et par suite, la pensée, la raison. Elle permet à l'intellect de se rendre maître, d'exercer un pouvoir souverain (*krâtos*). Or, la noocratie, le pouvoir de l'intellect, ne peut s'exercer que sur des entités abstraites, par essence universelles.

La pensée, dit Aristote ne comprend et ne raisonne que par repos et immobilité²⁸. Elle s'immobilise et immobilise le flux phénoménal, en saisit ce qu'il y a de calme et de permanent dans l'écoulement des choses et en fait des universaux (types de structures, lois, etc.).

Il est d'ailleurs facile, observe Meyerson, d'établir la liaison entre la notion du rationnel et celle de la persistance à travers le temps. Le principe de l'identité est la véritable essence de la logique, le vrai moule où l'homme coule sa pensée. Et Meyerson cite Condillac qui, dans sa *Logique*, affirme que «l'évidence de la Logique consiste uniquement dans l'identité»²⁹.

L'identité gouverne la pensée rationnelle, car il faut que tout ce qui est vrai soit totalement d'accord avec soi-même *omne verum debet ipsi sibi consentire*³⁰.

On ne saurait surestimer l'action de l'identification du divers phénoménal dans la genèse des entités abstraites. L'identité est source d'intelligibilité. Platon la range parmi les cinq genres suprêmes, à côté de l'Être, du Repos, du Mouvement, et de l'Autre³¹.

²⁶ *Anal. Post.*, 1711 : εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μὲντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθές εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γάρ ἔσται το καθόλου, ἀν μὴ τοῦτο ἢ· εἴαν δέ τὸ καθόλου μὴ ἦ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται· ὡστ' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἐν καὶ το αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμόνυμον.

²⁷ Micraelius, *Lexicon Philosophicum*, Stettin, 1662, Stern-Verlag, Janssen, Düsseldorf, 1966, p. 1391. – L'unité, c'est l'identité avec soi-même et sa distinction d'avec les autres.

L'identité permet a) l'existence ontologique de l'universel b) la constitution logique de l'universel noétique.

L'identité existe dans les choses: tous les hommes possèdent la rationalité, le langage articulé, la bimanité; tous les animaux sont doués de la faculté de sentir et sont animés: toutes les plantes ont des racines et des tiges, elles assimilent la chlorophylle, sont privées de la possibilité de locomotion, etc.

Le concept métamorphose ces identités ontologiques en universaux noétiques. Discerner l'identité foncière dans la *diversité* phénoménale représente une formidable économie qui rend possible la pensée conceptuelle, la logique et la science. Ainsi réduite à l'identité, la diversité des multiples singuliers devient intelligible. Les singuliers sont déroutants par leur infinité et diversité mêmes. La pensée se sent perdue; ou, plus exactement, elle n'arrive pas à se constituer devant ce chaos qu'elle est incapable de comprendre. Par contre, elle se constitue en tant que pensée, grâce à la saisie noétique des identités, des constances, des universaux *in re*. C'est pourquoi elle peut les dominer, c'est-à-dire le connaître : ἓνα κρατὴ κράτος, τοῦτ' ἔστιν ἓνα (Anaxagore) γνωρίζη.

²⁸ *Phys.*, VIII, 247 b 10 : τφ γάρ ἡρεμήσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι. cf. *Anal. Post.*, B 100 a 6 a 6 : ἢ δ' ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνός παρὰ τὰ πολλὰ, ὁ ἀν ἐν ἀπασιν, ἐν ἐνὶ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστημῆς.

²⁹ Meyerson, *Identité et réalité*, p. 37., 3 édition.

³⁰ *Anal. Pr.*, A 32, 47 a 8 : δεῖ παν τὸ ἀληθές αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη.

³¹ *Le Sophiste* 254 b : μέγιστο μὴν τῶν γενῶν ἄ νυν διημιεν τὸ τε βν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις... (254 e) τί ποτ' ἀδ νυν οὔτως εἰρήκαμεν τὸ τε ταῦτάν καὶ θάτερον. πότερο δύο γένη τινε οὔτω, τῶν μὲν τριῶν ἄλλω, συμμειγνυμένω μετ' ἐκείνοις. ἐξ ἀνάγκης αἰεὶ καὶ περὶ πάντι ἄλλ' ἄλλ' οὐ περὶ τῶν ὡς ὄντων αὐτῶν σκεπτέον.

Malgré son rôle, l'identité n'exclut pas la différence, car la nature de l'Autre, transformant chaque genre en autre que l'Être, fait chacun d'eux Non-Être. Chaque genre suprême est différent des autres; chaque Idée est une identité, mais cette identité est différente des autres Idées. Par la communicabilité des Idées, Platon nous met en garde aussi bien contre l'isolement hermétique des Mégariques (qui s'inspirent



Exemples d'entités abstraites: le nombre, les fonctions, les relations, les classes, les structures, la matière, la masse, la gravitation, la radioactivité, l'inertie, les genres, les espèces, l'évolution des espèces; les types de sociétés, les classes, les macro- et les microgroupes; la valeur d'échange, la valeur d'usage; le langage, les propositions, les structures linguistiques, les phonèmes, les noèmes, le sens; la volonté, l'intelligence, le caractère; l'Etat, les normes juridiques; la réalité, l'être, l'essence, l'unité et la pluralité; les concepts, les propositions, le *modus ponens*, les modalités, l'universel, le singulier, le particulier, les catégories, etc.

Toute science s'occupe d'entités abstraites: *scientia est universalis et per necessaria*³². Toutes ces entités sont à la fois abstraites et universelles. L'abstrait ne saurait être qu'universel, puisque n'importe quel abstrait ne désigne jamais un singulier, un sujet, un *hypolceímenon*, naturellement imprédictible, mais bien un universel, une substance seconde, un prédicat, un *kategoroumenon*, éminemment prédictible.

Les entités ont une intension et une extension. La nature ou la propriété qu'elles expriment constituent leur intension. Le nombre, par exemple, exprime intentionnellement une nature, une nature déterminée, une quiddité, par exemple, selon Aristote, une multiplicité mesurée ou une multiplicité de mesures³³.

La définition d'Aristote révèle la quiddité, le *tó tí en einai*, du nombre, son intension.

Mais le nombre est abstrait et il a une extension, il s'applique, il mesure des classes d'objets divers.

Le concept est une entité logique, il dénote une nature noétique, exprimant les notes essentielles et propres d'un objet ou d'une classe.

Il est, par définition, universel, puisque par exemple, le concept *homme* ne porte pas sur Socrate ou Callias, mais sur la nature humaine et sur la classe des hommes. Du point de vue de l'intension, homme désigne une nature (noétique); du point de vue de l'extension, il désigne toute la classe de ceux qui possèdent la rationalité, la bimanité, etc.

En effet, l'universel – ainsi que les entités abstraites, en général – désigne premièrement une *nature*, une *essence*, une *quiddité* et non une *collection*, une *classe*.

L'universel n'est que l'expression quantitative d'un fait qualitatif, la forme extérieure d'une intériorité. En effet, dans la triade essentiel – nécessaire – universel, le nécessaire découle de l'essence, de l'ensemble de notes constitutives qui définissent l'esse d'une entité: animal, vertébré, homme, etc. C'est parce que ces notes constitutives sont essentielles; c'est-à-dire définissent l'être d'une entité, qu'elles appartiennent de toute nécessité, *ἐξ ἐνάγκης ὑπάρχουσιν*; aux êtres, plus exactement aux étant, *tà onta*, qui participent de la même essence. Puisque ces notes sont essentielles, elles appartiennent nécessairement à l'essence de quelque réalité – corps céleste, étoile, planète, animal, vertébré, mammifère, homme; plante, chêne, etc. – elles sont universelles. L'universalité est la conséquence de l'essence et de la nécessité³⁴.

Puisque pour faire partie de la classe des hommes (extension), il faut que possède les attributs essentiels d'animalité, de rationalité, langage articulé et bimanité — ces attributs essentiels sont nécessaires et, par suite, se manifestent universellement, *de omni*

de l'éléatisme) que contre le confusionnisme des relativistes et des sophistes.

Chez Aristote, les genres sont des identités, différentes des identités représentées par d'autres genres. On sait que le Stagirite a une véritable répulsion pour l'unification, pour l'adsorption des genres différents dans un principe panunificateur comme l'Être, l'Un, ou même le Bien. Aristote est pluraliste.

³² *Anal. Post.*, A 33, 88 b 31 : ἡ δ' ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων.

³³ *Metaph.*, N I, 1088 a 5 : ὁ ἀριθμὸς σημαίνει διὰ πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρον.

Russell définit le nombre comme une classe de classes équivalentes, c'est-à-dire telles qu'on puisse établir entre les éléments qui les composent une correspondance univoque et réciproque

³⁴ v. *Studii de Logică*, I, p. 126 sqq. Editions de l'Académie Roumaine; Bucarest, 1960.

*praedicantur*³⁵. Ils se prédisent *de omni universaliter*, parce qu'ils participent de l'essence nécessaire de telle ou telle entité.

Mais il est difficile de déterminer l'essence la quiddité de telle entité; il est plus commode d'observer l'universalité. C'est la raison pour laquelle il est difficile de construire la syllogistique en compréhension. C'est pourquoi Aristote a édifié la syllogistique en extension. Mais cela ne change rien au rapport intension – extension: c'est l'intension qui est l'élément central et déterminant constitutif de l'universel en soi et en tant que soi (*universale directum*), parce qu'elle pose une essence, nature, quiddité, une entité abstraite. L'extension est une autre face de cet universel en soi, un aspect dérivé qui suit le premier (*universale directum*) comme son ombre, qui en est le reflet: *universale reflexum*.

Ainsi, il apparaît légitime de considérer les entités abstraites, porteuses d'une

³⁵ *Anal. Pr.*, A1: τὸ ἕν ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι ἤθερον θατέρου ταύτων ἐστὶ. λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι ὅταν μηδέμ ἢ τοῦ ὑποκειμένου λαβεῖν καθ'οῦ ἤθερον οὐ λεχθήσεται καὶ τὸ κατὰ μηδενός ὡσαύτως. . .

Au sujet de ce paragraphe, Pacius écrit : « Il faut comprendre ici par *tout* un attribut, par exemple le genre *in toto esse* (être contenu dans la totalité) et *dici de omni* (être affirmé de chacun, de tous), c'est en réalité la même chose, mais ces expressions diffèrent *ratione* (par leur fondement logique) comme l'ascension et la descente, puisque l'attribut s'affirme de tout sujet, comme animal de tout homme et que le sujet est dit être dans la totalité, c'est-à-dire qu'il est contenu dans la totalité, qu'il est contenu dans l'attribut comme sa partie subjective. Quand on descend de l'attribut au sujet, alors on dit *de omni*, mais quand on monte du sujet à l'attribut, on dit *esse in toto*. Les choses sont ainsi dans l'affirmative. Négativement, *dicitur de nullo*, quand on descend de l'attribut au sujet, comme animal ne s'affirme d'aucune pierre : ou bien *non est in toto*, quand on monte du sujet à l'attribut, par exemple aucune pierre n'est animal. Il faut joindre, à ce paragraphe le paragraphe 1, chapitre 3, *Catégories*, ainsi que le paragraphe 37, chap. 2, l'Introduction de Porphyre. Il est à remarquer encore que l'ordre naturel va plutôt de l'attribut au sujet que du sujet à l'attribut, car dans les sciences, on avance en descendant, des universaux aux particuliers, ainsi que l'enseigne Porphyre en s'inspirant de Platon (chap. 2 par. 35). C'est pourquoi, dans l'explication des syllogismes, on dira que *animé (animatum)*, par exemple, est inhérent ou est attribué à animal et animal à l'homme, plutôt que l'animal est animé et que l'homme est animal (Pacius, in: *Porphyrii Isogogen et Aristotelis Organum Commentarius*, p. 116).

Alexandre d'Aphrodise, commentant le même passage, estime que « *homme* se trouve dans la totalité *d'animal*, c'est-à-dire qu'il est enveloppé par animal comme un tout. En effet, *in toto esse* est, en quelque sorte, une partie de l'universel, car *in toto* (ἐν ὅλῳ) indique le fait que rien de ce qui est affirmé *in toto esse* (être dans la totalité) et dans lequel est affirmé être comme dans un tout, ne tombe en dehors du tout contenant » (Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I Commentarius, p. 24. Edidit M. Wallies, Berolini). Il s'ensuit que: l'ordre naturel, dans la recherche scientifique va de l'attribut au sujet c'est-à-dire de l'universel intelligible en soi au singulier, ineffable en soi. Or, l'attribut est une nature, une manière d'être, une entité abstraite, une forme qui s'applique à un sujet. C'est pour cette raison qu'Aristote dit que *animé* est inhérent ou attribué à *animal* (en compréhension) et non que l'animal est animé et l'homme est animal (*en extension*).

Aristote estime, semble-t-il, que la compréhension est l'élément central, mais qu'il est plus convenable de construire la syllogistique en extension. L'universel est défini en extension dans les *Anal. Pr.*, et dans le *De Interpretatione*, mais dans les *Anal. Post.*, A4, 73 b 25, il l'envisage en compréhension. Il y distingue entre le *katà pantós* (extension et *kath'hautà kai hē autè* (καθ'αὐτό καὶ ἡ αὐτό – compréhension).

Pacius estime que *in toto esse* (ἐν ὅλῳ εἶναι) et *dici de omni* (κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι) sont en fait identiques, *sed rationes different*. En effet, la première formule est en intension (inclusion de concepts), la seconde en extension.

In toto esse (ἐν ὅλῳ εἶναι), être dans la totalité d'une chose indique, la présence d'une nature ou note dans un autre tout de nature ou notes. L'universel *en soi st sn tant que soi* (αὐτό καὶ καθ' αὐτό) engendre là valeur de l'universel *κατὰ παντός*. On sait qu'Aristote emploie concurremment les deux formes *katholou* et *katà pantós*: on sait également que *kathòlou* est pris tantôt en compréhension et tantôt en extension; pourtant c'est le *καθòλου καθ' αὐτό* qui détermine le *κατὰ παντός*.

Ceci nous permet de conclure que, chez Aristote, l'universel se constitue par la considération et la saisie d'une *essence, nature, quiddité*, laquelle est *nécessaire* (ἐξ ἀνάγκης) et, par là même, quantitativement universelle (*κατὰ παντός, καθòλου καὶ κοινόν*).

Le chapitre IV des *Anal. Post.*, A est, à ce propos, hautement significatif.

essence, quiddité, loi, comme universelles et comme, du fait même qu'elles sont abstraites, qu'elles expriment une quiddité, une manière d'être, une propriété, elles appartiennent nécessairement aux particuliers et aux singuliers, elles sont donc universelles.



Ainsi, l'essence, la quiddité, l'entité abstraite est universelle. Elle est universelle surtout lorsqu'elle se présente idéalement, en tant que concept de notre intellect, qui n'appréhende les choses que sous l'aspect de l'universalité.

L'intellect est espace des formes, forme des formes (*tópos eidōn, eidos eidōn*³⁶). L'intellect n'a pas de forme déterminée, parce qu'une détermination stricte l'empêcherait d'être un réceptacle des formes, des entités. En vertu de sa propre nature et de sa fonction (réceptacle des formes), l'intellect ne peut considérer les choses sous l'aspect de leur singularité et concrétude, mais exclusivement sous celui de leur universalité et abstraction.

Par conséquent, les entités abstraites ne sauraient être qu'universelles.

Mais ces entités, abstraites et universelles, qui siègent dans l'espace intelligible des formes qu'est notre intellect, existent-elles aussi in re, correspondent-elles à quelque chose dans la réalité objective.

Aux yeux de Platon, elles existent, elles sont l'existence réelle (*η ὄντως οὐσία*³⁷) qui est toujours identique et la même, qui *est*, tandis que les choses sensibles *ne sont pas*, mais *deviennent* et sont à chaque instant différentes d'elles-mêmes.

Les Idées platoniciennes sont des entités abstraites, hypostasiées et, selon Aristote³⁸, substantialisées, séparées aussi bien du monde sensible, que séparées entre elles.

Cette double séparation rendait impossible toute combinaison et communauté dans le monde intelligible des Idées et creusait un abîme infranchissable entre le monde intelligible et le monde sensible. En outre, dans le plan logique, elles rendent impossible la prédication théoriquement bloquée par le grand Parménide. On ne pouvait énoncer légitimement que des propositions analytiques et non des propositions synthétiques.

Dans *le Parménide*, Platon critique lui-même — et vigoureusement — sa propre théorie des Idées, faisant voir les apories, les contradictions qui en résultent. L'admission des Idées entraîne des conséquences impossibles, mais le rejet de cette théorie en entraîne autant. Ainsi, le *Parménide* ne conclut pas.

Le problème est tranché — en ce qui concerne la communion mutuelle des Idées et la prédication — dans *Le Sophiste*. Dans ce dialogue, Platon admet cinq entités suprêmes : l'Être, le Repos, le Mouvement, l'identité et la Différence. Le jeu de ces cinq genres suprêmes déclenche la possibilité de la communauté (*koinonia*) des Idées entre elles, donc la possibilité d'un monde intelligible (*cosmos noétós*) organisé, pouvant présenter un modèle valable pour le monde sensible (*cosmos aisthetós*).

Mais l'abîme restait infranchissable entre ces deux mondes.

Comme plus tard Descartes et Spinoza, Platon a fortement subi l'attrait des mathématiques. On dit que le frontispice de l'Académie était orné d'une inscription: «que personne n'entre sous mon toit s'il n'est géomètre»³⁹. Les Idées sont conçues d'après le modèle des entités mathématiques, notamment de la géométrie rationnelle⁴⁰.

Aristote rapporte qu'outre les choses sensibles et les Idées, Platon admettait qu'il

³⁶ *De Animā*, III 4, 429 a 27: τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν et III 8, 432 a 2: καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.

³⁷ Cf. par exemple, *Le Sophiste*, 248 a : τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν φατέες γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.

³⁸ *Metaph.*, A 6, 987 b 19 : τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκάστῳ μόνον.

³⁹ Tzetzes, *Chiliades*, VIII 973 : μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσὶ τῷ μοι τὴν στέγην.

⁴⁰ Q. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, p. 157

existe les entités mathématiques (*tà mathematiká*) qui sont des êtres intermédiaires, différentes aussi bien des objets sensibles, puisqu'elles sont éternelles et immuables, que des Idées, en tant qu'elles sont une multiplicité d'entités semblables, tandis que l'idée est en elle-même une entité uniquement une et individuelle⁴¹.

A partir du Sophiste, Platon a réussi à briser l'immobilisme et l'isolement des Idées les unes des autres; à la solitude des Idées il substitue leur communion, leur compatibilité (ou incompatibilité) respectives.

Le monde intelligible refuse aussi bien l'immobilisme éléatique que l'écoulement perpétuel d'Héraclite: « Au philosophe et à quiconque apprécie au plus haut degré ces choses, une nécessité absolue, semble-t-il, s'impose par là-même: ne pas admettre l'immobilité du Tout ni de la part de ceux qui affirment l'Un ni de la part de ceux qui acceptent une multiplicité de formes; d'autre part, ne pas prêter l'oreille aucunement à ceux qui meuvent l'Être en tous sens, mais conformément au vœu des enfants qui exigent et ce qui est immobile et ce qui se meut, dire que l'Être et Le Tout est l'un et l'autre à la fois»⁴². Ainsi, le *Sophiste* introduit le concept de *relation* d'importance capitale aussi bien dans la théorie platonicienne qu'en mathématiques.

Dans les dialogues logiques, Platon s'efforce de combler l'abîme que ses dialogues de jeunesse avaient creusé entre le monde intelligible et le monde sensible, entre l'Être et le Devenir, entre l'identité et la différence. Or, ces efforts, magnifiques par l'ampleur, l'audace et les vastes perspectives, ne réussissaient pas à rattacher d'une façon satisfaisante ces deux mondes. Le *chorismos* demeure la cheville ouvrière du platonisme. Le monde sensible est condamné à l'imitation imparfaite des paradigmes intelligibles. Le réalisme primordial des Idées – Universaux, qui réalisait les Idées, en faisait des *res*, avait évolué en un réalisme qui tendait à faire des Idées de purs intelligibles se proposant comme modèles, auquel le monde sensible devait s'efforcer de participer (*méthexis*) et imiter (*mimesis*). Le *Philèbe* proposait de nouvelles catégories, qui venaient s'ajouter aux cinq genres du *Sophiste*: la limite, l'illimité, le mixte, la cause de ce mélange.

Pourtant, le *chorismós* rendait inefficaces les efforts d'assouplissement et d'un rapprochement des deux mondes.

Les Idées sont-elles des universaux, ou, comme l'affirme Aristote, des choses individuelles et, par conséquent, essentiellement imprédicables? Nous croyons qu'elles sont individuelles comme les substances premières, en tant qu'elles représentent une nature, une propriété, un type de structure *un*, mais parce qu'elles sont des intelligibles valables pour une infinité, elles sont universelles. Le Beau n'est pas ce beau-ci, cette chose belle, mais le prototype universel du beau.

Platon a eu le mérite – fondamental – de poser, d'une manière systématique, le problème de l'universel et d'assigner à la science la connaissance de l'universel, condition et principe d'intelligibilité (*tò noetón*).

L'échec du platonisme a été fécond par l'influence immense que cette «victoire mutilée» de l'universel en soi a exercée au cours des siècles, et continue d'exercer encore de nos jours (la phénoménologie husserlienne).

L'échec a été fécond, puisqu'il a déclenché une controverse qui dure encore aujourd'hui et puisqu'il a suscité l'opposition violente du Stagirite, qui a compris aussi bien la valeur exceptionnelle de la découverte platonicienne de l'universel comme condition *sine qua non* de la science, que l'absolue nécessité de prouver que *la transcendance de l'universel* ne peut rendre compte ni de l'ordre de l'existence, ni de l'ordre de la connaissance et de

⁴¹ *Metaph.*, N 6, 987 b 14 : ἐτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικά τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶν ἀκίνητα καὶ ἀκίνητα εἶναι.

⁴² *Le Sophiste*, 249 c : τῶ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πάσα, ὡς εοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν δὴ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ παν ἐστηκός ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ παντοχῆ τὰ δὴ κινούντων μὴ δὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παιδῶν ευχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ δὴ τε καὶ τὸ παν συνομφοτέρω λέγειν.

la science.

Malgré certaines déformations qu'il fait subir au platonisme, Aristote a sauvé l'essentiel du platonisme: la valeur logique, gnoséologique et proprement épistémologique de l'universel.

La position de Platon a été, d'une façon ou d'une autre, reprise par les Néoplatoniciens, par les réalistes du Moyen Age (Guillaume de Champeaux, Anselme de Canterbéry), par Avicenne, Descartes, Kant, Hegel et Husserl, par les mathématiciens Frege, Kronecker, Whitehead, Russell (première manière), Church.



Platonisme et aristotélisme sont impliqués dans le socratisme. En effet, bien que Socrate ne séparât jamais l'universel des choses singulières, bien qu'il n'ait jamais admis le *chorismós*, les universaux éthiques, qui seuls l'intéressaient, apparaissent comme des Valeurs existant en soi et en tant que soi. Socrate n'a jamais professé la théorie des Idées, comme le suppose Burnet, – pourtant la théorie des Valeurs a inspiré directement la doctrine des Idées – Socrate était obsédé par la nécessité de fonder la science par le dégagement des universaux (du moins de ceux de l'éthique, par l'intermédiaire de l'induction et par l'opération logique de la définition. Aristote lui attribue, en effet, ces deux découvertes fondamentales: les raisonnements inductifs et les définitions universelles (*epaktikòus lógous kaí to horízesthai kathóλου*⁴³).

Socrate est le philosophe de l'essence, de l'universel et de la découverte de l'universel au moyen de la définition.

Il n'y avait qu'un pas à faire des Valeurs socratiques pour aboutir à la théorie des Idées. Cependant, ce pas immense c'est Platon qui l'a fait, ce n'est pas Socrate. En effet, Aristote déclare expressément à ce sujet que Socrate ne séparait pas les universaux et les définitions des réalités sensibles⁴⁴.

Le fait même de ne pas avoir envisagé le *chorismós* était de nature à encourager Aristote dans le refus du paradigmatisme platonicien et dans la quête d'un universel qui, par son immersion dans les singuliers multiples, écartait les apories de la théorie des Idées et rendait intelligible la chose, pour ainsi dire, de l'intérieur. Ainsi, le socratisme devait nécessairement se scinder et engendrer successivement aussi bien au réalisme transcendant, qu'au réalisme immanent.

Le mathématicien Platon optait pour la transcendance, le biologiste Aristote pour l'immanence.

Ainsi, Socrate, Platon et Aristote implantaient magnifiquement en philosophie le problème-clef des universaux.

Or, un contemporain de Platon, le cynique Antisthènes, qui se réclamait aussi de Socrate, croyait réfuter les Idées en proclamant la seule réalité du singulier: «Platon, je vois le cheval, individuel, mais je ne vois pas la caballéité».

A quoi Platon répliquait : « Tu ne vois pas la caballéité, parce que tu ne vois qu'avec les yeux du corps »⁴⁵,

Antisthène disait encore qu'il n'existe ni genre, ni espèce, car «je vois l'homme individuel, mais je ne vois pas l'humanité, je vois le cheval individuel, je ne vois pas la caballéité, en sorte que l'universel n'existe pas»⁴⁶.

⁴³ *Metaph.*, M 4, 1078 b 27 : δύο γάρ ἐστιν δ τις ἀποδοίη Σωκράτης δικαίως, τούς τ'ἐπακτικούς λόγους καί το ὀρίζεσθαι καθόλου.

⁴⁴ *Metaph.*, M 4, 1078 b 30 : ἀλλ'ὁ μὲν Σωκράτης τά καθόλου οὐ χωριστά εἰτοίει. οὐδέ τούς ὀρισμούς.

⁴⁵ *Simplicius ad Categ.*, 54 b, apud Prantl, I, p. 32, note : "φ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὀρώ, ἵππότητα δέ οὐχ ὀρώ", καί δς εἶπεν "ἔχεις μὲν φ ἵππον δράται τάδε τό βμμα, ὡ δέ ἵππότητα θεωρεῖται οὐδέπω κέκτησαι".

⁴⁶ *David Proleg. and Porph. Isag.* b. Brand. p. 20 a 2, apud Prantl, I, p. 32 note : ἔλεγε γάρ ὁ Ἀντισθένης μὴ εἶναι γένος, μήτε εἶδος, φησὶ γάρ ἀνθρώπων ὀρώ, ἀνθρωπότητα δέ οὐχ ὀρώ, ἵππον ὀρώ, ἵππότητα δέ οὐχ ὀρώ, ὥστε οὐχ ἐστὶ τό καθόλου.

Dans les conditions du nominalisme, il n'y a pas de place pour le concept qui exprime une nature, une universalité directe (*universale directum*), une essence ; il n'y a de place que pour le *terme*, qui désigne une collectivité, une extension.

Il n'y a pas de véritable concept, parce qu'il n'y a que des individus y il n'y a aucune essence ou forme qui soit commune à ces individus. Qu'est-ce que le concept pourrait-il manifester? C'est au terme que revient la mission linguistique de désigner les objets qui rentrent dans la même sphère. Antisthène rapporte Aristote, estimait naïvement que rien ne peut être attribué raisonnablement à un sujet que sa propre formule, à savoir un seul prédicat étant affirmé d'un sujet (*hèn eph' henós*) ; de tout cela il résultait qu'il n'est pas possible de se contredire et, approximativement, qu'il n'est pas possible de se tromper (*pseúdesthai*). Or, rétorque le Stagirite, il est possible non seulement d'énoncer chaque étant par sa propre formule, mais encore par la formule d'une autre entité; certes, cette formule peut être absolument fausse, mais elle peut être aussi vraie⁴⁷.

La négation de l'universel ne pouvait que mener directement à la négation de la possibilité de la prédication et, par suite, à l'énonciation de pures tautologies. Selon les Cyniques, les Mégariques et certains Sophistes (tel Lycophron), il est impossible de dire l'homme est bon, mais uniquement l'homme est homme, bon est bon. Ainsi la prédication est condamnée; il n'est possible de former que des propositions strictement analytiques et cela à cause de l'inexistence d'un universel, fût-il exclusivement linguistique. Antisthène qualifiait la définition de simple «formule longue» (*makròs logos*), de verbiage, parce qu'il n'est pas possible de définir l'essence (*tò tí esti horizesthai*); tout ce qui est possible, c'est de faire voir quelle sorte de chose c'est, par exemple on dira de l'argent non pas ce qu'il est en soi, mais qu'il est comme l'étain⁴⁸.

Avec Antisthène, le nominalisme faisait son apparition tant dans le plan métaphysique que logique. On peut dire que réalisme et nominalisme ont presque simultanément fait leur apparition dans la philosophie grecque. Chose curieuse: les deux représentants de ces deux courants étaient également disciples de Socrate⁴⁹.

Le message nominaliste d'Antisthène sera accueilli avec faveur pâlies Stoïciens. Aux yeux des Stoïciens, les idées générales, les concepts, les *ennoémata* (έννοήματα) ne sont que des noms: « Ils disent que les choses communes n'existent pas... car l'homme en soi n'est personne, car l'universel n'est rien »⁵⁰.

En conséquence de quoi, les Stoïciens rejettent les propositions universelles et n'admettent que les propositions singulières, portant sur des individus, et enchaînées les unes aux autres⁵¹. Ils étaient, du reste, fidèles à leur matérialisme extrême, qui n'admettait que l'existence des corps (*sómata*), à l'exception des quatre incorporels: le *lektón*, le vide, le lieu et le temps⁵².

Les Stoïciens distinguent la vérité (*alétheia*) et le vrai (*tò alethés*). En effet, tandis que la vérité est un corps (*soma*), le vrai est un incorporel (*asómaton*), car il est un jugement logique et une expression (*axióma* — *lektón*). La vérité se trouve seulement chez le sage, car elle s'identifie à la science, tandis que le vrai se trouve aussi chez

⁴⁷ *Metaph.*, 29, 1024 b 32 : διό 'Αντισθένης ώτε εύήθως μηδέν αξιών λέγεσθαι πλήν τφ οίκειύρ λόγω έν έφ' ένός, έξ ών συνέβαινε μη είναι άντιλέγειν, σχεδόν μηδέ ψεύδεσθαι- έστι δ' έκαστον λέγειν ού μόνον τφ αύτφ λόγω αλλά και τφ έτερον, ψευδώς μέν και αληθώς έστι δ' ώς και αληθώς.

⁴⁸ *Metaph.*, H 3, 1043 b 25 : ώστε ή άπορία ήν οί 'Αντισθένηεςοι και οί ούτως απαίδευτοι ήπόρουν, έχει τινά καιρόν, ότι ούκ έστι τό τί έστιν όρίζεσθαι τον γάρ δρον λόγον είναι μακρόν, αλλά ποιον μέν τι ενδέχεται και διδάξει, ώσπερ άργυρον, τι μέν έστιν, Ιού διτι δ'οιον καττέτερος.

⁴⁹ Lire les témoignages réunis par E. Meyerson dans *Du cheminement de la pensée*, vol. III, p. 848.

⁵⁰ V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 221. Nouvelle édition. Vrin, Paris, 1954, Simplicius, *Categ.*, 26 : ούτινα τά κοινά παρ' αύτοίς λέγεται.... ό γάρ άνθρωπος ούτις έστιν, ού γάρ έστι τις ό κοινός.

⁵¹ E. Bréhier, *Chrystéque et l'ancien stoicisme*, p. 86. Nouvelle édition revue. Presses Universitaires de France, Paris, 1951.

⁵² Sextus Empiricus, *Adv. math.*, X2, 18.

l'insensé, car il est possible de dire des choses vraies, par exemple: « c'est moi qui discute»⁵³.

En bon sceptique, Sextus Empiricus observe que «si les fondations d'un mur s'effondrent, tout ce qui s'appuie sur elles s'effondre également; de même, si l'existence substantielle de la vérité est réfutée, toutes les habiletés logiques des dogmatiques sont incluses dans la réfutation».

Mais si le *lektón* est un incorporel, il s'ensuit, selon la doctrine stoïcienne, qu'il n'a pas d'existence authentique, car il n'y a que les corps qui existent authentiquement. Les *ennoémata* ne désignent pas des réalités; le *lektón* n'est pas la vérité, mais le vrai, un simple *axioma*. Il s'ensuit que les universaux n'existent guère, ce sont tchit au plus des *ennoémata*, c'est-à-dire une existence incorporelle; seuls les corps existent véritablement. Or, les corps sont individuels; par conséquent, seul existe l'individuel. L'existence et l'intelligibilité n'appartiennent qu'aux singuliers. La science n'est plus universelle et nécessaire, mais plutôt singulière et s'exprime par des propositions singulières de causalité: *scientia est singularis et per necessaria*.

En effet, tandis que la philosophie du Concept considérait les choses *sub specie aeterni et universalitatis*, la philosophie du Portique les envisage *sub specie durationis et individui*. Dans la philosophie du concept, les universaux se constituaient en dehors du temps, puisque selon l'expression d'Aristote, nous affirmons que c'est par repos et arrêt que la raison connaît et pense⁵⁴, *eremēsai kai stēnai*. La pensée, insiste le Stagirite, ressemble à un certain repos et arrêt plutôt qu'au mouvement⁵⁵. Quand une chose particulière est donnée, c'est en quelque manière par l'universel qu'on connaît le particulier⁵⁶.

Tandis que l'idée platonicienne et la forme aristotélique subsistent en dehors du temps et ne font que se communiquer aux substances singulières, par définition éphémères, — les *somata* des Stoïciens, blocs indivisibles et strictement individuels, ne sauraient être que *dans le temps*⁵⁷. Dans la doctrine stoïcienne, l'éternité est «temporalisée»⁵⁸. En tant que tels, le passé et l'avenir n'ont qu'une existence rationnelle: ils subsistent à la manière des choses incorporelles⁵⁹. Ils sont saisis par la pensée et non, comme le présent, par la sensation⁶⁰. Passé et avenir sont donc, en un sens, irréels.

Le présent est l'unique mode réel du temps; il est «le lien de la liberté et de l'accomplissement instantané»⁶¹.

De même que les Epicuriens, les Stoïciens sont des sensualistes; or, la sensation saisit clairement ce qui est *nunc et hic*; le concept — ce qui est *semper et ubique*. Il va de soi que, dans ces conditions, il ne saurait être question d'universaux transcendants (*choristá*), ni même d'universaux immanents (*henón*). Ce ne sont que des fantômes, des *asómata*, des irréels. Les Stoïciens professent le sensualisme, la sensation indique les choses corporelles et individuelles: il n'y a nulle place pour les genres, les espèces, les universaux n'ont point de réalité. Le nominalisme découle logiquement du sensualisme et de l'empirisme.

Sur ces bases ontologiques et épistémologiques, on ne pouvait construire qu'une logique nominaliste, logique d'une grande originalité et cohérence, n'admettant que les propositions singulières, le *synneménon* apte à exprimer l'enchaînement causal des

⁵³ Sextus Empiricus, *Schile phyrhoniene*, 1181. Traduction et introduction, par A. M. Frenkian. Révisé par R. Hincou. Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, 1965.

⁵⁴ *Phys.*, VII 3, 247 b 10 : τὸ γὰρ ἡρεμήσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν.

⁵⁵ *De Anima*, II 3, 407 a 32 : ἡ νόησις εὐοικε ἡρεμήσει τινὶ καὶ συστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.

⁵⁶ *Phys.*, VII 3, 247 b 6: δταν γὰρ γένηται τὸ κατὰ μέρος, ἐπιστατοὶ πὼς τῆ, καθόλου τὸ ἐν μέρει.

⁵⁷ Ath. Joja, *Logos si Ethos*, p. 46, Bucarest, 1967.

⁵⁸ V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, p. 43, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1953.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44

⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶¹ *Ibid.*, p. 211.

choses, supprimant les figures, les modes, le *dictum de omni et nullo*.

«Un rapport de succession constante ou de coexistence, dit Brochard, est substitué à cette existence substantielle, impliquant l'idée d'entités éternelles et immuables, admises par tous les socratiques. En d'autres termes, l'idée de loi remplace l'idée d'essence. Nous trouvons presque la formule moderne de l'uniformité du cours de la nature. En faisant table rase de ces entités, à l'aide desquelles Aristote expliquait encore la diversité des êtres, les stoïciens ont gardé l'idée de l'ordre invariable dans lequel se succèdent les événements: il le fallait bien pour que la science fût possible ... Ainsi à l'idée de l'universel se substitue celle du nécessaire; la formule socratique: Il n'y a de science que du général, est remplacée par celle-ci: Il n'y a de science que du nécessaire»⁶².

Quelle est la position des Epicuriens à l'égard des universaux?

Epicure professe une épistémologie sensualiste. Le critère de la vérité, c'est l'évidence. Dans sa canonique (logique) le philosophe affirme que la sensation est la base de la connaissance, que la sensation précède et rend possible la prénotion (ou anticipation, *prólepsis*), c'est-à-dire une idée globale déposée dans l'âme par le souvenir, plusieurs fois répété, d'un objet extérieur.

Par exemple, dans l'expression «Ceci est un homme», nous pensons immédiatement à la forme de l'homme, par un acte d'anticipation (prénotion), laquelle, à son tour, a été précédée par la sensation.

Or, comment savons-nous que c'est un homme? La sensation est toujours vraie; l'anticipation, qui n'ajoute rien à la sensation, l'est également. Ce n'est pas le cas de la supposition, laquelle est une interprétation de la sensation et, par suite, peut être vraie ou fausse⁶³.

Pourtant, l'importance de la supposition est extrême, puisque c'est par son intermédiaire que nous pouvons atteindre la nature, réelle et invisible, des choses. C'est par l'intermédiaire de la supposition que nous connaissons les seules réalités: les atomes et le vide.

La sensation est infaillible, mais elle ne nous fait pas connaître la nature intime des choses. C'est grâce à la supposition que le sensualiste Epicure édifie sa grandiose Weltanschauung atomiste. Pourtant, cette Weltanschauung s'appuie essentiellement sur la sensation.

Dans ces conditions, quelle peut être l'attitude d'Epicure à l'égard des entités abstraites? Il semble que ces entités existent, mais qu'elles ne peuvent être atteintes que par l'intermédiaire de la supposition. Les atomes, le vide, l'infini, les simulacres (*eidola*) sont des entités, qui existent réellement, mais ne peuvent être perçues – naturellement – que par la supposition et le raisonnement.

Après le nominalisme et le matérialisme *sui generis* des Stoïciens et après le nominalisme et le matérialisme conséquents des Epicuriens, la philosophie grecque, avant de s'éteindre, voit son élan créateur s'épanouir magnifiquement avec l'émanatisme de Plotin.

Le néoplatonisme de Plotin est un essai de reconstitution idéale de la réalité et de sa genèse (le terme est impropre, puisque les divers degrés de réalités émanent par le jeu de la nécessité métaphysique, les inférieurs des supérieurs). Le néoplatonisme est comme une chambre obscure, où les images apparaissent renversées. Pourtant, le tableau qu'il présente est hautement suggestif, même pour celui qui sait qu'il faudra redresser les

⁶² V. Brochard, *op. cil.*, p. 227. Il faut pourtant atténuer la portée de la dernière phrase, car Aristote définit la science à la fois par son universalité et sa nécessité. L'universalité est la conséquence de sa nécessité, comme celle-ci de l'essentialité. Il faut cependant admettre que le caractère nécessaire est encore plus fortement souligné par les stoïciens. Du reste, cela était naturel, puisque s'il n'y a que des individuels, il faut bien qu'il y ait un nexus nécessaire, afin que le monde soit un cosmos organisé et réglé et que par suite il soit possible.

⁶³ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, ch. Epicure, trad. Balmuç, Inotes de Frenkian, 1963, Ed. de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1963.

images, afin d'obtenir la description de l'évolution réelle.

Le néoplatonisme présente la réalité comme une procession, une émanation nécessaire à partir de l'Un ineffable, qui est au-delà de l'intellect et de la connaissance et qui, comme tel, est l'Un en soi (*autohén*)⁶⁴. Il est inexprimable (*arrheton*)⁶⁵.

L'Un représente, peut-être, l'unité indifférenciée, qui précède et rend possible l'organisation du cosmos, qui, unique et absolument en soi, contient la différenciation subséquente et multiforme, l'Etre comme ordre et organisation multiple. En effet, de l'Un absolu émane l'intellect (*noys*), qui contient les formes de toutes choses, éternellement existantes et immuables⁶⁶.

L'Un est au-delà de l'Etre⁶⁷, mais il produit l'Etre, il produit l'intellect, auquel il communique sa puissance créatrice. En effet, l'intellect possède en lui la multiplicité des formes et des essences, mais celles-ci ne sont actualisées et réalisées que par l'Ame universelle, qui émane de l'intellect.

L'Ame réalise le monde sensible sur le modèle du monde intelligible existant dans l'intellect.

L'Intellect est toutes choses⁶⁸, ou, plutôt les formes, les essences de toutes choses, puisque la raison confirme qu'il est l'être réellement existant (*tò on ontos*) et l'essence véritable (*alethē ousian*)⁶⁹. L'Intellect est, comme Aristote le disait de l'âme humaine, l'espace des formes intelligibles. L'Intellect contient les formes paradigmatiques, les essences, que l'Ame réalise dans le monde sensible.

L'Un est sans forme (*aneideon*)⁷⁰, donc il n'est pas une essence, car l'essence doit être un *tóde ti*, quelque chose de concret et d'individuel et, par suite, quelque chose de déterminé. Or, l'Un est au-delà de toute détermination, bien que principe (*arché*) de toutes déterminations⁷¹.

C'est en ce sens qu'il est au-delà de l'Etre (*epékeina toū ontos*)⁷². En revanche, l'intellect contient les intelligibles et il est l'Etre et la source des êtres. Il est l'unité qui contient la multiplicité intelligible, que l'Ame universelle doit réaliser dans le sensible.

L'Intellect émane nécessairement de l'Un ; la différence et la multiplicité intelligibles de l'Unité au-delà des êtres.

A son tour, l'Ame universelle émane nécessairement de l'intellect. Ce sont là les trois hypostases nécessaires qui conduisent de l'Unité sans forme à l'Intellect qui, en pensant les intelligibles multiples leur accorde l'Etre et que l'Ame réalise dans la multiplicité phénoménale. L'Un, l'intellect et l'Ame sont séparés (*choristú*)⁷³.

Ainsi, l'intellect est la source des êtres. Or, cela suppose l'existence de l'identité (*tautótes*) et de l'altérité (*hetérotés*). Les principes (*tá prōta*) sont: l'intellect, l'Etre, l'Altérité, l'identité, le Mouvement et le Repos. Le mouvement, car la pensée est mouvement, dynamisme; le repos, parce que la pensée doit rester identique à elle-même; l'altérité, parce qu'il y a une chose pensante distincte de l'objet pensé.

En effet, si vous supprimez l'altérité, vous aurez l'unité indistincte et silencieuse. L'altérité est nécessaire, afin que les choses pensées soient relatives les unes aux autres et distinctes les unes des autres. L'identité est nécessaire, afin qu'elles soient une unité en soi et qu'elles aient quelque chose de commun entre elles. L'altérité fait leur différence. De cette multiplicité de termes naissent le nombre (*arithmos*), et la quantité (*tò posón*) et

⁶⁴ *Ennéades* V, 12, 48.

⁶⁵ *Ennéades* V, 12, 48.

⁶⁶ *Ennéades* V, 12, 48.

⁶⁷ *Ennéades* V, 12, 48.

⁶⁸ *Ennéades* V, IX, 2, 26 : ἀπαγγέλλων ἐν αὐτῷ τὰ πάντα.

⁶⁹ *Ennéades* V, IX, 3, 2.

⁷⁰ *Ennéades* V, 32, 6.

⁷¹ *Ennéades* V, 32, 6, 5.

⁷² *Ennéades* V, 32, 6, 11.

⁷³ *Ennéades* V (10), 10, 6.

le caractère propre (*idiotes*) de chaque étant est la qualité (*tò poion*). De ces termes, pris comme principes, proviennent les autres choses.

Le passage est manifestement inspiré du *Sophiste* et du *Parménide* de Platon. Plotin y fixe les ternies primitifs dont la coopération rend possible la création de toutes choses. Ces termes (Intellect, Etre, Altérité, Identité, Mouvement et Repos) ne sont pas des *figmentamentis* mais des traits fondamentaux du réel. Ces termes fondamentaux, en l'absence desquels il n'est pas possible de concevoir le monde, tant intelligible que sensible, produisent à leur tour le nombre, la quantité et la qualité, c'est-à-dire l'étoffe dont le réel est constitué.

Ainsi, de l'Unité, indifférenciée, essentielle et au-delà de l'Etre» émane l'intellect qui par l'utilisation des termes primitifs, produit le monde intelligible, le monde des structures, sur le patron desquelles se constitue le nombre sensible⁷⁴.

Elève et éditeur de Plotin, Porphyre de Tyr a apporté une intéressante contribution à la logique aristotélicienne et surtout aux Catégories. En effet, il modifie la théorie des prédicables, traitée par Aristote dans les Topiques. Selon Aristote, les prédicables expriment *Vessence* : la proposition est alors une définition (par exemple, l'homme est un animal raisonnable). Si le prédicat énonce quelque chose qui, sans être l'essence du sujet, lui appartienne cependant et n'appartienne qu'à lui c'est un *propre* (l'homme est doué de la faculté de rire). S'il énonce ce que le sujet a de commun avec d'autres sujets, spécifiquement différents, c'est le *genre* (l'homme est un être vivant). Enfin, s'il énonce un prédicat qui peut appartenir au sujet, mais peut aussi bien ne pas lui appartenir, c'est un accident. Porphyre y introduit deux modifications : à la définition il substitue la *différence* et au genre il ajoute l'espèce.

La définition étant constituée par le genre et la différence spécifique, l'introduction de celle-ci permettait de définir la définition, en l'éliminant de la liste des prédicables.

Tandis qu'Aristote n'admettait que des propositions universelles, Porphyre considère aussi les propositions singulières, dont le sujet est un individu, qui ne peut plus être rapporté à un genre, mais seulement à l'espèce d'extension minimale, *species specialissima, tò eidikòtatom* (τὸ εἰδικώτατον). Ainsi, l'espèce figure parmi les prédicables.

La logique de Porphyre se distingue de celle d'Aristote par son aspect franchement extensionnel. Il n'est plus que le prédicat qui *appartient* au sujet, *hypárchei*, mais qu'il est affirmé du sujet, *kategoreitai*, ou *légetai*. Le genre englobe l'espèce, *pēriechei*⁷⁵ Porphyre est l'auteur de la classification qui porte le nom d'Arbre de Porphyre et que voici:

Genus	Substantia	generalissimus
Species	Corpus	et genus
Species	Animatum corpus et	genus
Species	Animal	et genus
Species	Rationale	et genus
	animal	
Species	Homo	specialissima
Particulares	Socrates et Plato homines ⁷⁶ .	

Au début de son *Isogoge*, Porphyre pose le problème des universaux en termes qui ont exercé une influence profonde sur les philosophes et les logiciens du Moyen âge.

« Je refuserai, dit-il, de dire au sujet des genres et des espèces, s'ils subsistent en

⁷⁴ *Ennéades* V (10), 5.

⁷⁵ R. Blanché, *La Logique et son histoire*, p. 124 – 125. Librairie Armand Colin, Paris, 1970.

⁷⁶ v. *Porphyrii Phoeniceii Introductio cum Averrois Cordubensis Expositione*, p. 5, in *Aristotelis Opéra cum Averrois Commentariis*. Venetiis apud Junctes. 1562–1574. Minerva, Frankfurt-am-Main, 1962.

soi ou bien s'ils existent seulement dans les propres notions de l'intellect, ou bien si, subsistant en soi, ils sont corporels ou incorporels, s'ils sont plutôt séparés ou immanents aux choses sensibles et subsistent près de ceux-ci ; en effet, c'est là un problème très profond et qui exigerait une autre investigation majeure »⁷⁷.

Dans chaque catégorie, dit Porphyre, il y a des éléments très généraux (*genikótata*) et d'autres très spéciaux (*eidikótata*).

2. Les entités dans la philosophie arabe

Avicenne présente un intérêt particulier pour l'histoire de l'influence platonicienne et néoplatonicienne et qui concerne directement le problème des entités abstraites.

En effet, Avicenne a posé avec subtilité le problème de l'essence et de l'existence. On sait, que, pour Aristote, existence et essence ne sont séparables que *sola cogitatione, formaliter et modaliter, sed non realiter*.

A ce propos, dans les *Seconds Analytiques* A, Aristote dit : « Nécessairement, celui qui sait ce qu'est l'homme, ou tout autre chose, sait aussi qu'il est, car personne ne sait ce qu'est ce qui n'existe pas, mais seulement ce que signifie l'expression ou bien le nom, lorsque je dis bouc-cerf, mais il est impossible de savoir ce qu'est le bouc-cerf »⁷⁸.

Et encore : « or, quand nous avons connu que la chose est, nous recherchons ce qu'elle est, par exemple : qu'est-ce donc que Dieu ? ou qu'est-ce que l'homme »⁷⁹.

Dans la *Métaphysique* Z 6, le Stagirite estime que « chaque être est un et identique avec sa quiddité et cette identité n'est pas accidentelle⁸⁰, en outre, connaître un être c'est la même chose que connaître sa quiddité ; il en résulte, par ecthèse, que nécessairement chaque être est identique avec sa quiddité⁸¹.

C'est là la position métaphysique fondamentale d'Aristote: il n'y a pas séparation réelle entre l'essence (το τί ἦν εἶναι) d'un être et son existence (ὅτι ἐστίν). L'essence n'existe pas en dehors de l'existence : il faut, d'abord, qu'une chose existe pour pouvoir connaître sa quiddité. Des pseudo-concepts, comme bouc-cerf ou sirène, n'ont pas d'existence réelle et, partant, il est impossible de connaître leur quiddité. Leur quiddité n'est qu'une définition nominale dans l'univers du discours idéal.

Il y a parfois des ambiguïtés dans la pensée du Stagirite en ce qui concerne les rapports essence — existence ; pourtant l'essence et l'existence restent inséparables *realiter* dans la conception d'Aristote. On peut les distinguer, mais ce sera seulement *formaliter et modaliter*. Il est nécessaire qu'une chose *soit* pour qu'elle soit *quelque chose*.

« Car, de même que *est* appartient à toutes les catégories, mais non également, mais primordialement à la substance et, d'une manière dérivée, aux autres catégories, de même l'essence (*tò ti estin*) appartient absolument à la substance et d'une certaine manière aux autres catégories ... Et la quiddité aussi appartiendra primordialement et absolument à la substance, et ensuite aux autres catégories »⁸².

⁷⁷ Averroès explique: Dans chaque prédicament, il y en a qui sont généralissimes et d'autres qui sont spécialissimes.

⁷⁸ *Anal. Post.*, B, 7, 92 b 4 : ἀνάγκη γάρ τον εἰδότα τί ἐστίν ἀνθρώπος ἢ ἄλλο ὅτιοῦν, εἰδέναι καί διτι ἐστίν· τὸ γάρ μή οὐ οὐδεὶς οἶδεν τι δ τι ἐστίν. ἀλλά τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ βνομα, δταν εἶπω τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι.

⁷⁹ *Anal. Post.*, B 1, 89 b 34 : γνόντες δε διτι ἐστίν, τί ἐστίν, ζητοῦμεν· οἷον τι οὐν ἐστίν θεός· ἢ τί ἐστίν ἀνθρώπος.

⁸⁰ *Metaph.*, Z 6, 1031 b 18 : ἐκ δὴ τούτων των λόγων καί ταυτό οὐ κατά συμβεβηκδς αὐτὸ ἕκαστον καί τὸ τί ἦν εἶναι.

⁸¹ *Metaph.*, Z 6, 1031 b 20 : καί ὅτι τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστίν τὸ τί ἦν εἶν. ἐπίστασθαι ὡστε καί κατά την ἐκθεσιν ἐν τι εἶναι ἀμφω.

⁸² *Metaph.*, Z 4, 1030 a 21 : ὡσπερ γάρ καί τὸ ἐστίν ὑπάρχει πασιν ἄλλ'οὐχ ὁμοίως, ἀλλά τω μὲν πρώτως τοῖς δ' ἐπομένως, οὕτω καί τὸ τί ἐστίν ἀπλῶς μὲν τῆ οὐσία πῶς δέ τοῖς ἄλλοις καί τὸ τί ἦν ὁμοίως ὑπάρχει πρώτως μὲν καί ἀπλῶς τῆ οὐσίῃ, εἶτα καί τοῖς ἄλλοις, ὡσπερ καί τὸ τί ἐστίν οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλά ποτὴ ἢ ποσῶ τί ἦν εἶναι.

Ainsi, l'essence et la quiddité⁸³ appartiennent primordialement et absolument à la substance première, au *tòde ti*, à la chose concrète et déterminée. Par conséquent, l'essence et la quiddité sont inséparables de l'existence : il n'y a pas d'essence de ce qui n'existe pas.

Les Idées sont, au fond, des essences réalisées et ces essences sont séparées de l'existence concrète des êtres individuels. En effet, Platon qualifie le Bien comme étant au-delà de l'essence, c'est-à-dire des Idées.

Ainsi, les Idées apparaissent surtout comme des essences des quiddités, quasiment des universaux. Cette conception a profondément frappé l'esprit d'Avicenne, qui affirme deux idées nouvelles :

- a) l'existence n'appartient pas nécessairement à l'essence, mais est un prédicat extrinsèque de l'essence;
- b) l'essence n'est en soi ni singulière, ni universelle; *equinitas est equinitas tantum*.

En effet, dans le *Livre des Directives et Remarques* Avicenne écrit : « Ainsi l'humanité : elle a eu elle-même une certaine essence, une quiddité, qui n'a pas pour constitutif d'exister dans les individus, ni d'exister dans l'esprit ; au contraire, cela lui est un corrélatif. Si l'existence était un constitutif de l'humanité, il serait impossible de se représenter l'idée de celle-ci, dans l'esprit, comme dépourvues de ce qui serait sa partie constitutive. Il serait donc absurde que l'existence vint se joindre dans l'esprit à la compréhension de l'humanité, que l'on eût à douter si cette dernière existe ou non concrètement »⁸⁴.

«Les causes de la quiddité, précise Avicenne, diffèrent des causes de l'existence. La chose peut être causée par rapport à sa quiddité et à sa réalité essentielle, et elle peut l'être dans son existence »⁸⁵.

L'existence est parfaitement distincte de l'essence ; celle-ci est constituée par les propriétés nécessaires, exprimées dans la définition. Mais la définition n'engendre pas l'existence : celle-ci vient s'ajouter de l'extérieur, accidentellement ; elle ne fait partie des notes essentielles et de la définition. Elle vient d'une cause efficiente et d'une cause finale. Par conséquent, Avicenne proclame l'indépendance de l'essence à l'égard de l'existence: *esse est accidens eveniens quidditati*. Mais si l'essence est indépendante de l'existence, l'essence n'est ni singulière, ni universelle, elle est indifférente tant à l'universalité qu'à la singularité.

L'universel est l'œuvre de l'intellect : *illud Avicenne dictum : quod intellectus in formis agit universalitatem*.⁸⁶ La détermination quantitative est étrangère à l'essence. Prenons l'exemple du genre, dit Avicenne; qu'il soit sensible ou intelligible, dans l'âme, *Vanimal* possède l'unité et l'identité, mais en soi n'est ni universel, ni singulier. En effet, s'il était universel du fait que l'animalité est universelle par cela même qu'elle est animalité, il s'ensuivrait que nul animal n'est singulier, mais tout animal serait universel ; si, au contraire, l'animal, par le fait même d'être animal, serait singulier, il serait

⁸³ Essence et quiddité : *τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι, essentia-quidditas* ont presque la même signification, nous disons : presque, parce que des nuances en font des termes quelque peu différents.

⁸⁴ Ibn Sinâ (Avicenne), *Livres des Directives et Remarques*. Traduction par A. M. Goichon, Beyrouth-Paris (Vrin), 1951.

⁸⁵ Cf. *Livre des Directives et Remarques*, p. 353. « La chose peut être causée par rapport à sa quiddité et à sa réalité essentielle, et elle peut l'être dans son existence. A toi de considérer cela, par exemple dans le triangle : sa réalité essentielle dépend de la surface et de la ligne qui forme son côté ; toutes deux le constituent en tant qu'il est triangle et qu'il possède la vérité de la triangularité, comme étant ses deux causes matérielle et formelle. Mais du point de vue de son existence, il dépend certainement d'une autre cause encore, qui n'est pas celle-ci. Elle n'est pas, elle, une cause constituant sa triangularité et faisant partie de sa définition, mais c'est la cause efficiente ou la cause finale, qui est cause efficiente de la cause efficiente ».

⁸⁶ Avicenne, apud Albertum Magnum, *De praedicabilibus*, II, 23, p. 15 B, in Prantl, *Geschichte der Logik*, t. I, p. 355.

impossible qu'il y ait plus qu'un animal singulier, savoir le seul individu auquel on puisse attribuer l'animalité, comme il serait impossible que quelqu'autre chose puisse signifier un animal⁸⁷.

Et Avicenne de conclure que l'animal est tout simplement animal, *non est nisi animal tantum* — mais si, en outre, on conçoit qu'il est universel ou singulier ou quelque autre chose, on conçoit en plus de son essence d'animal quelque chose d'autre qui s'ajoute accidentellement à l'animalité⁸⁸.

Ainsi, Avicenne proclame l'accidentalité de l'existence: le monde est peuplé d'essences et de quiddités. La quiddité est nécessaire, tandis que l'existence est seulement possible.

La conception avicennienne est, probablement, due aux exigences de la religion musulmane, qui divise les êtres en nécessaires et possibles. Il n'y a qu'une chose vraiment nécessaire, c'est l'Être-Nécessaire, qu'Al- Earabi appelle l'Étant ou le Premier Étant. Le Premier n'a pas d'essence (*mahia*), mais seulement de réalité (*amria*), puisqu'on lui essence et réalité forment une unité indissociable. Dans le Premier, l'existence ne saurait être subséquente à l'essence, parce que l'Être est indivisible. Mais en général, l'essence est opposée à l'existence, parce que l'essence (*mahia*) est *in intentiones*, tandis que l'existence est dans la *res*.

Toutes les choses sont simplement possibles et ont une cause extérieure pour leur être. Les êtres possibles ont à la fois *mahia* et *annia*, essence et réalité. Elles s'appellent substances. Elles sont les sujets dont les autres attributs sont prédiqués, donc la substance est ce qui n'existe pas dans un sujet⁸⁹.

Selon Avicenne, « tout existence d'un possible vient d'autrui, car ce qui a en partage la possibilité ne devient pas existant par soi-même. En effet, de soi, son existence ne convient pas mieux que son inexistence, en tant qu'il est possible. Si l'une vient à convenir davantage, c'est à cause de la présence ou de l'absence d'une autre chose. Ainsi l'existence de tout possible vient d'autrui »⁹⁰.

Et Avicenne note qu'un enchaînement de possibles à l'infini n'introduit pas de nécessité⁹¹. Le point de départ d'une série de causes et d'effets est une cause non elle-même causée⁹².

Averroès critiquait la thèse avicennienne: «Avicenne se trompe gravement quand il estime que l'un et l'être sont des déterminations qui s'ajoutent à l'essence de la chose»⁹³.

Contrairement à Avicenne, qui s'inspire du néoplatonisme, Averroès se veut strictement aristotélicien, car, dit-il, « un homme tel qu'Aristote est une règle dans la nature et un exemplaire que la nature a créé pour montrer la suprême perfection où arrive l'homme revêtu d'un corps ».

Il est vrai qu'il avait écrit quelques lignes auparavant: « Si même ce n'était pas l'opinion d'Aristote, il faudrait croire que c'est l'opinion vraie ». C'est donc une foi

⁸⁷ Karl Prantl, *Geschichte der Logik*, t. I, p. 354, note 178. Ponamus autem in hoc exemplum generis dicentes, quod animal est in se quoddam et idem est, utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima in se autem huius nec est universale nec est singulare. Si enim esset universale ita, quod animalitas ex hoc, quod est animalitas, opportheret nullum animal esse singulare, sed omne animal esset universale; si autem animal ex hoc, quod est animal, esset singulare, impossibile esset, esse plus quam unum singulare, scilicet ipsum singulare, cui debetur animalitas, et esset impossibile, aliud significare esse animal.

⁸⁸ *Ibid.*: Animal autem in se est quoddam intellectum, quod sit animal, et secundum hoc, quod intellegitur esse animal, non est nisi animal tantum; si autem praeter hoc intelligitur esse universale aut singulare aut aliquid aliud, iam intelligitur praeter hoc quoddam, scilicet id, quod est animal, quod accidit animalitati.

⁸⁹ Ahmed Fouad El-Ehwany, *Being and substance in islamic philosophy. Ibn-Sina versus Ibn Rushd*, in *Miscellanea Mediaevalia*, p. 428. Walter de Gruyter, Berlin, 1963.

⁹⁰ Ibn-Sina, *Livre des Directives et Remarques*, p. 258.

⁹¹ *Ibid.*, p. 359

⁹² *Ibid.*, p. 360.

⁹³ *Aristotelis Metaphysicorum libri XIV. Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentantibus*, Venetiis apud Junctas. 1562 – 1574. Minerva, Frankfurt-am-Main, 1962.

aristotélicienne raisonnée⁹⁴.

« La pensée d'Averroès se présente comme un effort conscient pour restituer dans sa pureté la doctrine d'Aristote, corrompue par tout le platonisme que ses prédécesseurs y avaient introduit. Averroès a fort bien vu quels intérêts théologiques avaient favorisé ce mélange. Il savait que, restaurer l'aristotélisme authentique s'était exclure de la philosophie ce qui s'accordait le mieux en elle avec la religion»⁹⁵.

Au sujet de l'Être, Averroès estime qu'il se dit en plusieurs manières. L'Être se dit: a) de chacune des dix catégories et il est relatif aux termes qui se disent selon l'ordre et la proportion, mais non de ceux qui s'affirment selon la pure équivocité, ni de l'univocité, b) Deuxièmement, l'Un et l'Être se disent du Vrai, c'est-à-dire de ce qui, dans l'intellect, est identique à ce qui est hors de l'intellect (*extra intellectum*); par exemple, si nous disions que la nature existe ou bien que le vide n'est pas. Us se disent aussi de la quiddité de toute chose qui possède essence et quiddité hors de l'âme (*extra animam*). Au sujet des catégories, l'être se dit en deux sens : en un premier sens, en tant qu'ils ont l'être en dehors de l'âme (*extra animam*); en un second sens, en tant qu'ils signifient les quiddités de ces essences. Le nom d'être s'applique aux deux réalités que sont le Vrai et ce qui lui correspond hors de l'intellect. L'être accidentel ne peut être conçu comme étant dans un être séparé de lui, de même que l'essence et la quiddité ne peuvent être comme accident⁹⁶.

Averroès blâme Avicenne et ses disciples qui estiment que le terme d'étant, lequel transcende le Vrai, est lui-même transcendant à l'être. C'est la raison pour laquelle il y en a qui croient que l'être même est un accident⁹⁷.

Ce qui est — *Alhauia* en arabe — se dit d'une manière synonyme des choses dont le nom d'être s'affirme, mais n'est pas transcendant au vrai. La substance qu'on appelle en arabe *Giauhar*, se dit premièrement de la chose qui existe par elle-même; elle est absolument individuelle et, par suite, elle n'est ni dans un sujet, ni ne se dit, en aucun sens, d'un sujet. En second lieu, on dit du prédicat qu'il fait connaître la quiddité de l'individu, par exemple le genre, ou l'espèce, ou le propre.

Les définitions font connaître les quiddités des choses. Les substances sensibles sont composées de matière et de forme. L'essence, en arabe « Dath », se dit absolument de l'individu, qui n'est pas dans un sujet, ni ne se prédique d'un sujet et est l'individuel d'une substance. Elle se dit aussi de l'individuel qui est dans un sujet et constitue l'individuel de l'accident; et aussi de tout ce qui indique une quiddité.

L'Un et l'unité se disent suivant le mode des noms analogues (*secundum modum nominum analogorum*).

Le principe d'analogie, qui joue un rôle extrêmement important dans l'aristotélisme est ainsi énoncé⁹⁸.

⁹⁴ E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen âge*, p. 224, Editions Albin Michel, Paris, 1937.

⁹⁵ E. Gilson, *La philosophie au Moyen âge*, p. 360. 2 édition, Payot, Paris, 1952.

⁹⁶ *Averrois Cordibensis Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*. Iacob Mantino hebraeo interprete, p. 358. Venetiis apud Junctas, 1562 – 1574 : Ens dicitur multis modis. Uno modo de quolibet decem praedicamentorum : et est de nominibus, quae dicuntur secundum ordinem et proportionem, non quae dicuntur secundum meram aequivocationem, neque univocationem. Secundo dicitur de vero quod ita se habet in intellectu, quem admodum extra intellectum : ut si diceremus si natura est, et si vacuum non est. Dicitur etiam de quidditate cuiuslibet rei habentis quidditatem, et essentiam extra animam, sive apprehendatur hmoi essentia, sive non. In decem autem praedicamentis aggregantur haec, siquidem dicitur de eis nomen entis his duobus modis. Uno modo, inquantum habent esse extra animam. Secundo, inquantum significant quidditates illarum essentiarum. Et ides nomen entis revertitur ad haec duo tm, scilicet ad verum et ad id, quod est extra intellectum... Sed ens qua accidens non potest imaginari in ente separato, quom essentiae rei et eius quidditas non potest esse qua accidens.

⁹⁷ Averroès *ibid*. Hinc est quod aliqui eorum existient quod nomen entis, quod est tanscendens ad verum est ipsum et transcendens ad esse.

⁹⁸ *Averrois Epitome*, p. 358 : Substantia, quae Arabice Giauhâr nominatur, dicitur primo de re per se existente, et quod est de ipsa famosus est ipsum individuum, quod neque est in subiecto, neque dicitur de

L'être se divise en être en acte et être en puissance⁹⁹. Pour ce qui est des préuniversels, il y en a deux genres. L'un est celui qui indique la quiddité de l'individuel, de la substance, ainsi que son essence ; en outre, qu'il est universel c'est parce qu'il est commun, c'est la catégorie qui s'appelle substance. L'autre genre est celui qui indique la quiddité et la substance de l'individu, mais s'il indique quelque chose, il ne s'agit pas de la substance, mais il est universellement dans le sujet.

Averroès énumère les neuf accidents de la substance, c'est-à-dire les neuf catégories, la substance exceptée, qu'il qualifie expressément *d'univers alia*.

Pour Averroès comme pour son maître, Aristote, la substance est la catégorie *primo et propriissime et princip aliter*, condition de l'existence des autres catégories, ainsi que de toute existence en général. Il cite la célèbre phrase aristotélicienne : *Quare alia omnia de subiectis primis dicuntur substantiis, aut in subiectis eis sunt. Non ergo existentibus primis substantiis, impossibile est aliquid aliorum esse*¹⁰⁰.

Commentaire marginal de Lévi Ghersonidis :

*Omnia enim alia, aut praedicatum eis est, aut in subiectis eis. Quare non existentibus primis substantiis, impossibile est aliorum aliquid esse*¹⁰¹.

Toutes les autres entités sont ou bien prédicat des substances premières, ou bien se trouvent dans les substances premières comme en leurs sujets.

Ainsi, seule la substance première *existe* en tant que séparée, en soi et indépendante; les substances secondes *n'existent pas*, mais *subsistent* dans les substances premières. Quant aux autres catégories et aux accidents, on pourrait dire qu'ils *insistent* (au sens latin du terme) dans les substances singulières. C'est la thèse centrale de l'aristotélisme et qui forme aussi le noyau de la philosophie averroïste.

Contrairement à la doctrine avicennienne, l'essence et l'existence ne font qu'un ; on ne peut les distinguer *realiter*, mais seulement *modaliter et formaliter*.

Il s'ensuit que les universaux n'ont aucune existence en soi et séparée ; il n'y a ni *chorismos*, ni essence séparée et antérieure à l'existence.

Si l'on admet le *chorismôs* des universaux, on est obligé de supposer ou bien que chaque individu n'en possède qu'une partie, si bien que Zaïd et Assir répondraient chacun à une partie différente du concept « homme », ce qui est absurde; ou bien que l'universel est tout entier présent dans chaque individu, ce qui revient à le poser comme un et multiple, et ce n'est pas une substance mais l'œuvre de l'entendement: *Intellectus in formis agit universalitatem*¹⁰².

La forme c'est l'universel. Il semble que, sur ce point très important, Averroès interprète Aristote dans le sens du conceptualisme: les universaux ont une réalité intellectuelle; ils n'existent pas dans les *res*¹⁰³. Les choses individuelles ne sont pas éternelles, puisqu'elles sont pendant un certain temps composées et dissoutes. Au

subiecto ullo pacto. Dicitur secundo de omni praedicato uti notificante quidditatem individui ut genus, vel species, vel dria... definitiones notificant quidditatem irerum (358)... Et sic etiam qui imaginatur individuum componi ex materia et forma, credit materiam et formam convenientus debere appellari nomine substantiae Arabia Dath nominatur, dicitur absolute de individuo, quod non est in subiecto, neque dicitur de subiecto, et est scilicet individuum substantiae. Dicitur et de individuo quod est in subiecto et est individuum accidentis, et de quolibet notificante quidditatem (359). Unum dicius, secundum modum nominum analgorum (360).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 361 : ens dividitur in potentiam et actum.

¹⁰⁰ *Averrois Epitome*, p. 364 : Dicamus quod iam in libro praedicamentorum fuit dictum quod praedicamentorum universalium sunt duo genera. Unum est, quod notificat de individuo substantiae quidditatem, et essentiam eius, et quod universale, quod est communius in hoc, est praedicamentum, quod dicitur substantia. Aliud vero est, quod non notificat de individuo substantiae quidditatem, et essentiam eius : sed, si notificat aliquid, illud non est substantia, et universaliter quidem est in subiecto.

¹⁰¹ *Aristotelis Stagiritae Praedicamenta... cum Averrois Cordubensis Expositionis*, p. 27. Note marginale de Ghersonidis. Venetiis apud Junctas. 1562 – 1574.

¹⁰² E. Gilson, *op. cit.*, p. 362

¹⁰³ Ahmed Fouad El Ehyany, *toc. cit.*, p. 434.

contraire, les universels sont toujours composés. C'est pourquoi ils sont perpétuels et nécessaires. L'actualité et la perpétuité des substances universelles s'expliquent par leur caractère intelligible et non par leur existence; autrement, elles devraient être séparées¹⁰⁴.

Les universaux et les intelligibles n'ont d'autre existence qu'intellectuelle, dans notre esprit. Les universaux ne sont pas cause de l'existence des particuliers concrets. La forme singulière et la matière singulière sont les seules causes de l'existence de la substance indiquée. La cause efficiente d'un étant individuel est un autre individu semblable de la même espèce.

Les formes universelles ne sont soumises ni à la génération, ni à la corruption. La bête noire d'Averroès, c'est Avicenne, qu'il accuse constamment d'avoir dénaturé les opinions d'Aristote, en leur substituant des thèses issues du platonisme et du néoplatonisme. *Erravit Avicenna*, cette expression revient souvent sous la plume du Commentateur. Il reproche à Avicenne sa conception du *dator formarum*. A la question: d'où vient la forme qui s'ajoute à la matière pour constituer l'être concret, le *tóde ti*, le *synolon*? Avicenne répond: « Toutes les formes substantielles viennent d'une forme extérieure séparée, qu'on appelle parfois *dator formarum*; cette forme est l'intellect agent »¹⁰⁵.

L'intellect actif y est interprété à la manière platonicienne, comme une espèce de demiurge. Le *dator formarum* opère dans la sphère de la lune: à la matière universelle il applique une forme universelle et, ce faisant, il produit un étant singulier, un *hoc illud*.

Averroès observe que les opinions sur l'origine des formes se divisent en deux séries extrêmes. Dans la théorie de la *latitatio*, les formes (universelles par définition) existent cachées dans les choses; l'intellect actif les sépare (Anaxagore); la théorie opposée confère à l'agent un rôle de créateur *ex nihilo*, sans avoir besoin d'aucune matière (religion mosaïque, arabe et chrétienne).

Une thèse intermédiaire admet qu'il n'y a pas création *ex nihilo* de la forme (universelle), mais que toute génération suppose un suppôt que la forme détermine. Cet agent est ou bien séparé de la matière, ou bien lié à la matière. Aristote pense que la génération se fait du fait que l'agent fait passer la matière de la puissance à l'acte: c'est une action immanente et non une intervention transcendante qui explique la génération.

Averroès accuse son éternel adversaire, Avicenne, de briser l'unité de l'Être, en attribuant à un agent extérieur l'imposition de la forme (universelle) et, par suite, la constitution de la substance singulière, du *tóde ti* concret.

Ainsi, la thèse aristotélicienne s'oppose à la thèse platonicienne adoptée par Avicenne: l'universalité de la forme ne vient pas du dehors pour s'ajouter à la matière. La forme se trouve indissolublement unie à la matière et c'est cette action de la forme immanente (*henón*) qui engendre la substance individuelle.

Averroès affirmait l'éternité du monde. Cette thèse grecque — et notamment aristotélicienne — était suspecte — et inacceptable aux Juifs, aux Arabes et aux Chrétiens.

Les Arabes ont connu Aristote par des traductions. Avicenne et Averroès ne lisaient pas l'original grec. A l'exception du Commentateur qui, comme dit Dante, *il gran commento feo*, ils ont voulu concilier l'aristotélisme et le néoplatonisme: la religion musulmane, tout comme le christianisme et le judaïsme affirmaient la toute-puissance de Dieu qui, dans l'opinion d'Al-Farabi, Al-Gazali et Avicenne, crée continuellement le monde *ex mè ontōn* (ἐξ μη οντων).

3. Les entités dans la philosophie juive

¹⁰⁴ El-Ehyany, p. 435.

¹⁰⁵ E. Brehier, *op. cit.*, p. 229.

Aux X^e et XI^e siècles, en Espagne, se développe la philosophie juive. Ses figures de proue sont Ibn-Gabirol (Avicébron) et Moses Maimonide. Le premier est partisan du néoplatonisme, le second de l'aristotélisme.

Salomon Ibn-Gabirol surprend des aspects très intéressants de la noétique. « Les savants conviennent, dit-il, que si l'intellect avait une forme qui lui fût propre, cette forme l'empêcherait de percevoir les formes de tout autre chose en dehors d'elle. Cependant, en disant que l'intellect n'a pas de forme qui lui soit propre, ils veulent dire seulement qu'il n'a pas de forme *particulière*, et ils ne nient pas qu'il n'ait une forme *générale*; car c'est cette forme *générale* qui produit (en lui) la perception de toutes les formes»¹⁰⁶.

Ainsi, l'intellect n'a pas de forme particulière, car celle-ci constituerait un obstacle à la réception des autres formes, mais il doit avoir une forme générale, car s'il était informe, il serait incapable d'exercer sa fonction d'espace et forme des une forme générale, car s'il était informe, il serait incapable d'exercer sa fonction d'espace et forme des formes¹⁰⁷.

Les formes intelligibles n'occupent pas d'espace et c'est pourquoi elles et l'intellect sont une seule chose. Puisque l'intellect est une substance simple et que les formes portées par lui ne sont matériellement divisées, mais unies dans sa substance, la substance de l'intellect est capable de toutes choses, porte toutes choses et n'est trop étroite pour rien¹⁰⁸.

L'existence des formes dans l'intellect est analogue à l'existence des formes dans l'âme et à celle des neuf catégories dans la substance. L'intellect est le lieu pour les formes naturelles ; comme la matière *hylique* est une faculté qui reçoit les formes sensibles, de même l'âme est une faculté qui reçoit les formes intelligibles¹⁰⁹.

Les formes spirituelles sont cachées dans les formes corporelles¹¹⁰. Aristote dit dans le *De Anima* : *en toīs eidesi toīs aisthetoīs tà noetáesti*. Dans un esprit néoplatonicien, Ibn-Gabirol dit : « La matière *n'existe* que par la forme, car l'existence vient du côté de la forme ; c'est pourquoi la matière se meut pour recevoir la forme, afin de sortir de la douleur du non-être et d'arriver au plaisir de l'être»¹¹¹. La matière n'est qu'une et la diversité n'est que dans la forme¹¹².

Selon Ibn-Gabirol, tout être se compose de matière et de forme il en déduit que ce n'est pas l'unité qui est la racine de toute chose. La forme est la *monade*, la matière, la dyade ; c'est le nombre *trois* qui est la racine de toute chose¹¹³.

L'intellect représente la monade, l'âme rationnelle la dyade, l'âme vitale la triade et la nature la *tétrade*.

Tous les êtres sont constitués d'après la nature des nombres¹¹⁴.

A l'inverse du néoplatonisme, le système d'Ibn-Gabirol accorde une grande importance non pas à la nécessité de l'émanation, mais à la volonté, première cause efficiente et qui a, dans son essence, la forme de toute chose. La volonté tient le milieu entre Dieu et le monde. Le monde n'émane pas de l'intelligence divine, mais de la volonté : ainsi, le monde est, conformément à la doctrine du judaïsme, un acte libre, le fruit de la Volonté divine¹¹⁵.

La Volonté divine se manifeste, graduellement, dans différentes *hypostases*. L'émanation première de la Volonté c'est la matière avec la forme dans leur plus grande

¹⁰⁶ Salomon Ibn-Gabirol, *La Source de vie*. Traduction par S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 98, Nouvelle édition, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1955, cf. Aristote, *De Anima*, III.

¹⁰⁷ Aristote, *De Anima*, III 4.

¹⁰⁸ S. Munk, *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 117.

¹¹² *Ibid.*, p. 118.

¹¹³ *Ibid.*, p. 210.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 227.

universalité ; la matière universelle embrasse à la fois le monde spirituel et le monde corporel. La matière est définie comme *puissance* ou *faculté d'être*, qui existe dans tout ce qui *est*, hormis l'Être absolu, toujours *en acte*. Cette matière reçoit de la Volonté l'existence, l'unité et la substantialité¹¹⁶.

L'intellect universel est la première hypostase émanée de la Volonté. A partir de l'intellect universel, l'univers se particularise de plus en plus.

Selon Salomon Munk, «la philosophie d'Ibn-Gabirol serait à peu près identique à celle de Plotin et de Proclus si, dominé par le dogme religieux, il n'avait pas cherché à éviter les conséquences de ces doctrines panthéistes en se réfugiant dans l'hypothèse de la Volonté»¹¹⁷.

Ibn-Gabirol distingue comme entités suprêmes l'unité fondamentale et créatrice de Dieu, la Volonté, dont émane l'intellect universel, première hypostase, lequel à son tour embrasse toutes les formes qui s'appliquent aux différentes matières.

C'est un essai de concilier le néoplatonisme nécessitariste et le créationnisme volontariste, et une tentative de déduire de la Volonté les formes particulières qui constituent l'univers

Si Ibn-Gabirol a tenté de concilier le néoplatonisme et le créationnisme, Moïse Maimonide (né à Cordoue en 1135 et mort au Caire en 1204) a essayé de concilier le dogme religieux et le péripatétisme. Selon Munk, « il a puissamment contribué à répandre de plus en plus, parmi les Juifs, l'étude de la philosophie péripatéticienne et les a rendus capables de devenir les intermédiaires entre les Arabes et l'Europe chrétienne, et d'exercer par là une influence considérable sur la scolastique »¹¹⁸.

La philosophie péripatéticienne a été continuée par Lévi ben-Gerson (de Bagnols), traducteur en latin et commentateur, d'Averroès. Lévi ben-Gerson (maître Léon) fut l'un des plus grands péripatéticiens du XII^e siècle et le plus hardi de tous les philosophes juifs.

Ce philosophe «reconnait ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et, sans prendre les réserves que Maïmonide avait cru nécessaires, fait violence à la Bible et aux croyances juives, pour les adapter à ses idées péripatéticiennes»¹¹⁹.

Un autre péripatéticien distingué fut Moïse ben-Josué de Narbonne (Maître Vidal)¹²⁰.

Les philosophes arabes et juifs, adeptes des Néoplatoniciens d'Alexandre ou d'Aristote, ont exercé une influence parfois considérable sur les philosophes chrétiens d'Occident, qui allaient inaugurer la grande dispute des universaux, forme médiévale du problème, toujours actuel, des entités abstraites.

4. Les entités dans la philosophie occidentale

Les premiers penseurs occidentaux qui, indépendamment des Arabes, se préoccupèrent des entités abstraites, sont Jean Scot Erigène, les platoniciens de l'École de Chartres et surtout l'admirable Abélard, fondateur du conceptualisme.

L'Irlandais Jean Scot Erigène (810—887) est un platonicien qui distingue une analyse et une synthèse intellectives, basées sur une analyse et une synthèse effectuées par la nature elle-même.

Il y a, dit Scot Erigène, deux parties de la science dialectique, dont l'une s'appelle *diairetiké* et l'autre *analytiké*. La *diairetiké* possède la puissance de la division, car elle divise l'unité des genres suprêmes à partir du genre le plus haut (a *summo*) jusqu'au plus bas, jusqu'à ce qu'elle parvienne aux espèces individuelles et qu'elle y fixe le terme de la division. L'*analytiké*, au contraire, commençant à remonter les degrés par lesquels la

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

¹¹⁷ S. Munk. *ibid.*, p. 231.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 487.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 499.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 562.

division descend, procède à partir des individus et s'élève en haut ; elle recueille les espèces individuelles et les ramène à l'unité des genres suprêmes, et c'est pourquoi on l'appelle réductive ou réditive¹²¹.

L'analyse et la division ne sont pas de simples méthodes abstraites et subjectives, mais la loi même des êtres.

«L'univers est une vaste dialectique, régie par une méthode interne astreinte aux règles que nous venons de définir. Le double mouvement de la dialectique n'est donc ni une règle purement formelle de la pensée, ni une invention arbitraire de l'esprit humain. Elle s'impose à la raison comme vraie, parce qu'elle est inscrite dans les choses, où la raison n'a fait que la découvrir»¹²².

Ainsi, les méthodes de la logique sont *cum fundamento in re* : c'est parce que la division et l'analyse sont inscrites dans les choses qu'elles sont deux méthodes logiques fécondes dans l'ordre de la découverte. Division et analyse sont donc deux entités fondamentales de la nature, la première procédant des genres suprêmes (*maxima genera*) pour aboutir, finalement, aux individus ; la seconde partant, au contraire, des individus pour aboutir à l'unité des genres suprêmes. Division et analyse sont, d'abord, deux procédés de la nature, et, ensuite, deux procédés de la pensée.

C'est pourquoi Jean Scot appelle sa méthode une « physiologie », c'est-à-dire une physique.

Jean Scot reprend la distinction platonicienne de l'être et du non-être : « Tout être est le non-être de quelque chose et tel non-être a plus de réalité que tel ou tel être ».

Bien avant Böhme, Cusanus ou Hegel, il fait preuve d'esprit dialectique. En ce sens, il dit : « *essentia est, affirmatio* » ; « *essentia non est, abdicatio* », « *superessentialis est, affirmatio simul et negatio* »¹²³.

Les entités abstraites sont, chez Scot Erigène, *cum fundamento in re*. Telles sont : la division, l'analyse, les genres supérieurs et inférieurs, l'être, le non-être, l'essence, l'affirmation, la négation, la synthèse.

Le platonisme caractérise, encore à un plus fort degré, L'École de Chartres, représentée par Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Guillaume de Champeaux.

L'École de Chartres estime que les universaux sont *ante res* ; les entités abstraites sont, par suite, platoniquement hypostasiées.

Mais le platonisme chartrien est violemment contredit par Roscellin (né à Compiègne vers 1050). Ainsi, la dispute des universaux était ouverte.

En 1159, Jean de Salisbury constate que l'Universalienstreit commence avec le début de l'Isagoge de Porphyre: *Alius ergo consistit in vocibus, licet haec opinio cum Roscellino uno fere evanuit. Ahus sermones intuetur et ad illos detorquet quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores. Rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristoteles monstruositatis huius auctor sit*¹²⁴.

Abélard est la grande figure de son temps et l'un des grands penseurs de tous les temps. Né en 1079, à Pallet près de Nantes, il meurt jeune, après une vie agitée, en 1142. Il fit ses études à Paris, sous la direction de Guillaume de Champeaux, dont, par son opposition systématique, il ne tarda pas à s'attirer l'inimitié. Il fonde ensuite une école propre à Melun, qui eut du succès. Il y tombe malade et, après quelques années, rentre à Paris, afin d'y étudier la rhétorique, toujours, sous la direction de Guillaume de Champeaux. Abélard reprit sa polémique contre son maître, auquel il succéda comme

¹²¹ ap. Prantl, *Geschichte der Logik*, lien Band, p. 29, note.

¹²² E. Gilson, *La philosophie du Moyen âge*, p. 207.

¹²³ ap. Prantl, II, p. 23.

¹²⁴ Jean de Salisbury, *Melalogicon* – ap. W. and M. Kneale, *The Development of Logic*, p. 201, Oxford, At the Clarendon Press.

chef de l'École.

Abélard ne connaissait qu'une partie des œuvres d'Aristote. Il a écrit des gloses sur l'Isagoge de Porphyre, ainsi que sur les *Catégories* et le *De Interpretatione* d'Aristote.

Dans son ouvrage *Dialectica*, Abélard se demande *utrum illae existentiae rerum quas propositiones loquuntur sint aliquae de rebus existentibus*, si l'existence des choses, que les propositions énoncent, est autre que les choses existantes – et il y répond que ce qu'une proposition exprime ne peut pas être une chose existante¹²⁵.

Abélard conteste la réalité du genre dans les espèces, ainsi que celle de l'espèce dans les individus. L'universel *de pluribus dicitur* ; or, il n'y a pas de choses (*res*) qui, collectivement ou individuellement, puissent se prédiquer d'autres choses, car *res de re non praedicatur*.

Or, puisque l'universalité, essentiellement prédicable, ne peut être attribuée aux choses, il faut l'attribuer aux mots. Non aux mots en tant qu'isolés, mais en tant qu'enchaînés dans le discours ; non à la *vox*, mais au *sermo*. En effet, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont attribuables à plusieurs.

« Ce n'est pas l'essence du mot, en tant que mot, qui peut être attribuée à plusieurs ; le son vocal qui constitue le mot est toujours actuel et particulier à chaque fois qu'on le prononce, et non pas universel, mais c'est la signification qu'on y attache qui est générale »¹²⁶.

L'universalité n'est donc que la fonction logique des mots enchâssés dans le discours ; elle est de nature linguistique. Pourtant, Abélard ne revient pas au nominalisme de Roscellin, car si la thèse de celui-ci était correcte, il s'ensuivrait que toute construction grammaticale correcte serait logiquement valide. Dans cette hypothèse, la logique serait égale à la grammaire. Par exemple, nous pouvons dire : « l'homme est une pierre » et « l'homme est un animal ». Grammaticalement, les deux propositions sont correctes, mais du point de vue de la logique, la première est incorrecte, tandis que la seconde est valide.

Les grammairiens distinguent entre termes universels et termes particuliers ou singuliers. Le terme universel est prédicable d'une pluralité, cependant que le terme singulier n'est prédicable que d'un seul, par exemple de Socrate.

Les choses sont telles que les termes universels enchâssés dans la proposition peuvent se prédiquer d'elle. Mais une idée ne peut être tirée de rien et, par suite, les universaux n'existant pas dans les choses, nécessairement les choses ont des propriétés qui justifient la validité des prédications qui s'y rapportent. « L'Homme » n'est rien, mais « être un homme » est quelque chose. Le « cheval » n'existe pas, mais « être un cheval » est une réalité. Il n'y a pas d'essence de l'homme ; ce qui existe c'est l'état d'être homme. L'universel, le terme universel se fonde sur la ressemblance — non sur l'essence imaginaire — des individus qui ont un même état : homme, cheval, arbre, etc.

L'universel est donc un mot (*sermo*) désignant une image confuse, extraite par la pensée d'une pluralité d'individus ayant un *status* identique. Il s'ensuit que seules les connaissances particulières sont précises, tandis que les connaissances générales sont vagues.

Ainsi, contrairement à Aristote, Abélard estime que la science a pour objet le particulier.

En effet, les universaux ne sont que *nominum significatif*). Les genres et les espèces n'existent par eux-mêmes que dans l'intellect, mais ils signifient des choses réelles, celles que désignent les termes particuliers. Le particulier suscite une *intelligentia*, l'universel une *opinio*: *Unde homines in his quae sensu non attraherunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit*.

Ainsi, les espèces et les genres n'existent que *in intellectu solo et nudo et puro*. Pourtant, ils désignent des êtres réels, à savoir les particuliers exprimés par les termes

¹²⁵ W. and M. Kneale, *ibid.*, p. 206.

¹²⁶ Ch. de Rémusat, *Abélard*, Librairie Philosophique de Lagrange, Paris, 1845.

particuliers.

Par conséquent, bien que leur déniaient toute existence *extra mente m*, Abélard admet, quand même, un certain fondement *in re* des concepts universels, puisque, à défaut d'essence, il y trouve un *status* à valeur d'objectivité.

Dans le problème des universaux, Abélard blâme Aristote parce que *res de re non praedicatur*.

Il est évident que ce ne sont pas les choses qui se prédisent d'autres choses; une chose ne peut être prédicat; ce sont les termes (universels) qui servent de prédicats à d'autres termes. La prédication est un acte mental, logique; or, la logique ne porte pas sur les choses, mais sur les concepts (et, respectivement, les termes) des choses. Les choses sont en dehors de l'*ordo praedicamentalis*.

Or, il est vrai qu'Aristote ne semble pas distinguer suffisamment entre les mots et les choses. Certes, le mot représente la chose, mais n'est pas la chose elle-même. Les choses sont singulières et complètes et, par conséquent, essentiellement imprédicables, cependant que les concepts (et les termes) sont naturellement abstraits (à la première et à la seconde puissance) et universels.

Abélard a eu le mérite insigne de distinguer, mieux que quiconque avant lui, l'ordre des choses et l'ordre des mots, l'*ordo praedicamentalis*¹²⁷. La prédication est, ainsi, une propriété des mots et des propositions et non des choses. Ce qui était implicite chez ses prédécesseurs devient, explicite, chez lui – et c'est là un point important, car la science commence avec l'explicitation.

Homme n'est qu'un concept dans notre esprit, mais comment a-t-il pu se former de manière à pouvoir s'appliquer à une pluralité? Comment s'explique la possibilité linguistique d'appliquer un terme universel à un cas particulier?

Abélard rejette l'universel ontologique, mais il accepte *l'état d'être* un homme, un cheval ou une plante. Même les purs nominalistes sont obligés d'admettre certaines ressemblances entre Socrate, Platon et Occam, ressemblances objectives qui soient réellement capables de suggérer l'artifice linguistique de la prédication.

Abélard souligne l'importance fondamentale de la signification, laquelle est incorporelle (*incorporea quantum ad modum significationis*), par contraste avec les mots, qui sont des corps¹²⁸.

Les universels ne sont donc que le « sens des mots », *nominum significatio*. Une véritable théorie de l'abstraction se trouve concentrée dans ces considérations sur la sémantique et la logique. Abélard montre que l'esprit, opérant sur l'individuel un travail d'abstraction, considère *séparément* des éléments communs à plusieurs individus, sans les considérer comme *séparés* (*separatim non separata*)¹²⁹.

Crizantema Joja en conclut que le conceptualisme classique d'Abélard postule la thèse du fondement réel du concept et préconise une science autonome des termes et de leurs significations — la sémantique — tout en apportant des précisions au problème des rapports de la pensée et du réel, qui fait le fond du problème des universaux¹³⁰.

On a parfois nommé sa doctrine un nominalisme du concept.

Cet auteur estime que la filiation avec la doctrine d'Aristote et le sens réaliste de la solution du problème des universaux reste, quand même, inattaquable¹³¹.

Ni la *vox*, ni la *res* ne sont prédicables, mais seulement le terme signifiant, en tant qu'il appartient à la pensée active de l'homme.

¹²⁷ Certes, Aristote n'a pas confondu ces deux ordres, au contraire, mais il était tellement persuadé que cette distinction est dans la nature des choses et absolument évidente que, comme dans le cas du principe d'identité, il n'a pas jugé nécessaire d'insister là-dessus.

¹²⁸ Crizantema Joja, *Le conceptualisme d'Abélard et la théorie moderne de l'abstraction*, in *Revue Roumaine des Sciences Sociales, Philosophie et Logique*, 3/1970.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 235.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 235.

¹³¹ *Ibid.*, p. 235.

Selon le même auteur, le conceptualisme scientifique contemporain trouve son équilibre entre ces lointaines prémisses nominalistes et son fondement d'origine aristotélicienne, de nuance réaliste. Le conceptualisme insiste sur le rôle logique de la pensée scientifique abstractisante. Le concept est une réalité mentale, à laquelle, dans les êtres individuels, correspond quelque chose, à savoir une forme ou un type qui appartient,, ou peut appartenir, à un nombre indéfini de sujets¹³².

On pourrait, peut-être, objecter à Crizantema Joja de parler de forme ou de type, là où Abélard ne parle que d'un *status*, mais ce serait chicaner sui' des mots. En effet, comment ne pas admettre que le *status*, s'il est quelque chose qui permet la prédication, ne peut être, en dernière analyse, qu'une forme ou un type de structure? Le *status* est une formule plus prudente du *type de structure*. Si plusieurs chevaux ont en commun le fait d'être des chevaux, le fait de se trouver également dans un *status equi*, cela veut dire, finalement, qu'ils ont une structure, une conformation, pour l'essentiel, identique. L'originalité d'Abélard est d'avoir marqué la portée décisive de la signification des mots, du mot en tant que *sermo praedicabilis*, la fonction logique du mot dans la constitution de l'universalité conceptuelle.

« L'originalité d'Abélard, à propos des universaux, dit E. Bréhier, paraît donc avoir été de n'avoir jamais considéré l'espèce à part des individus, ni les individus à part les uns des autres, mais d'avoir cherché l'universel dans un rapport entre eux »¹³³.

Or, le rapport se fonde sur la possession du même *status*, ce qui revient à dire sur la participation à un même type de structure.

Le conceptualisme abélardien a eu le mérite insigne de mettre en valeur l'activité de l'esprit dans la constitution des formes, natures ou essences des choses, la valeur' du mot non en tant qu'isolé, mais en tant qu'enchâssé dans un énoncé prédicable, par où il acquiert une fonction logique, une *nominum significatio*, qui nous révèle le même *status* dans des individus différents.

Par là, l'importance du langage dans la formation de la pensée nous est révélée avec une clarté et une précision qui surpassent considérablement la théorie stoïcienne du *lektón*. Le conceptualisme est, peut-être, disparu, mais cette «disposition» s'est accompagnée de l'absorption de ses éléments essentiels, tant par le nominalisme médiéval et moderne, que par le réalisme transcendant ou immanent.

Le conceptualisme aura obligé le nominalisme et le réalisme à approfondir leurs solutions. Le conceptualisme aura permis d'approfondir les indications sémasiologiques des Stoïco-Mégariques et, de cette façon, de mieux comprendre les rapports de la logique et du langage, de comprendre le rapport des choses, des concepts et des mots. Abélard a certainement frayé la voie à la doctrine de la supposition, l'une des réalisations fondamentales de la logique au Moyen âge. Bien que ses origines soient ensevelies dans l'obscurité, il y a, certes, des raisons d'en assigner une grande part de son développement à Abélard et aux anciens grammairiens, et, notamment, à Saint Anselme¹³⁴.

Au conceptualisme abélardien s'opposa bientôt le réalisme modéré d'Albert le Grand et surtout celui de Thomas d'Aquin (1227—1274). C'est à Aristote que Thomas d'Aquin emprunte l'essentiel de sa doctrine et, notamment, les thèses de l'analogie de l'Être, des rapports de l'essence et de l'existence et celle de la pluralité des formes¹³⁵.

Comme l'Être aristotélicien, l'Être thomiste n'est pas un genre; c'est l'un des transcendants qui ne se conçoit que comme un analogue et non comme un générique. En effet, si l'Être était une réalité générique, il se retrouverait tel quel dans tous les étants; or, il s'y retrouve, mais chaque fois différemment, puisque l'être de l'homme est différent de l'être de la plante ou du minéral. L'être est réalisé « en tous les membres de l'analogie

¹³² Crizantema Joja, *ibid.*, p. 236.

¹³³ E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen âge*, p. 152, Albin Michel, Paris, 1937.

¹³⁴ Philoteus Böhner, *Médiéval Logic*, p. 27. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1952.

¹³⁵ E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen âge*, p. 319.

d'une manière qui fonde un rapport de ressemblance¹³⁶». Certes, ni Aristote, ni Thomas d'Aquin ne contestent l'Être en tant que réalité fondamentale de tous les étants, mais ils s'opposent à ce qu'on le considère comme un genre dont les espèces le posséderaient toutes de la même manière. L'Être, en tant qu'être, objet de la métaphysique, n'est pas un universel générique, puisqu'il n'exprime pas une quiddité ; c'est un universel *analogique*. « Il y a, dit Aristote, une science qui considère l'Être en tant qu'être (*Ens inquantum Ens*) et les attributs qui lui appartiennent par soi »¹³⁷.

Et de préciser: «L'Être se dit en plusieurs sens, mais par rapport à un terme unique et a une seule nature déterminée, et non d'une manière homonyme, mais de même que tout ce qui est sain se réfère à la santé telle chose en tant qu'elle la conserve, telle autre en tant qu'elle la produit, telle autre en tant qu'elle est le signe de la santé, telle autre en tant qu'elle est susceptible de la recevoir. De même, le médical se rapporte à la médecine, telle chose s'appelle médicale en tant qu'elle possède l'art de guérir, telle autre en tant qu'elle y est naturellement propre, telle autre en tant qu'elle est la fonction de la médecine — et nous pourrions prendre, de la même manière, d'autres exemples semblables. Ainsi, et l'Être se dit en plusieurs sens, mais tout sens s'entend relativement à un principe unique. Telles choses sont dites êtres parce qu'elles sont des substances (*ousíai*), telles autres parce qu'elles sont des affections de la substance (*páthe ousías*), telles autres parce qu'elles sont un chemin vers la substance, ou bien des corruptions ou des privations de la substance, ou des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont causes efficientes ou génératrices de la substance, ou bien de ce qui se dit relativement à la substance, ou bien parce qu'elles sont des négations de quelque qualité de la substance ou même de la substance. C'est pourquoi nous disons que, même le Non-Être *est* Non-Être¹³⁸».

Ainsi, l'Être transcende toutes les catégories et il se pose dans chacune d'elles d'une manière différente et pourtant analogique. Par suite, il y a une *identité d'analogie*, non une identité de genre, puisque les genres sont divers.

L'Être se manifeste diversement dans l'infinie multiplicité des étants, pourtant il est le fondement de tout ce qui existe, puisque toute chose, pour être justement quelque chose doit être, *einai*, être absolument *esse simpliciter*¹³⁹.

Ainsi, l'aristotélisme n'est pas une philosophie essentialiste, dans laquelle l'existence n'est qu'un accident de l'essence; au contraire, c'est une philosophie *existentielle*, ou l'acte d'être (analogiquement) tient la première place.

Le thomisme a encore accentué le caractère existentiel de la philosophie aristotélicienne, puisque saint Thomas met l'accent sur l'*ipsum esse subsistens* et sur l'*actus essendi*, l'acte pur d'exister, le jaillissement authentique de l'existence. Cet accent particulier rapproche Thomas d'Aquin de Heidegger et de Kirkegaard, dont les positions ne sont pas sans rappeler celles du grand Parménide : l'être est, le non-être n'est pas.

Pourtant, le thomisme reste très différent de l'existentialisme, puisque celui-ci dissocie *être* et *essence* et affirme la présence massive de l'être, de l'acte d'exister, en dehors de toute essence. En effet, un étant n'apparaît pas, ne se pose pas hors du néant en tant que porteur d'une essence, mais il se pose en tant que pur acte d'exister qui détermine

¹³⁶ N. Grabmann, cité par E. Bréhier, *op. cit.*, p. 319.

¹³⁷ Aristote, *Metaph.*, T 1, 1003 a 21

¹³⁸ Aristote, *Métaph.*, T 2, 1003 a 33.

¹³⁹ Averroès (*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*) dit en commentant le chapitre 2 de *Metaph.* : Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens. significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit. de tali errore. Et iste audivit Loquentes (*kalam*) in nostralege, cum quorum sermonibus admis- cuit ipse suam scientiam Divinam, dixit enim quod dispositiones quaedam sunt intentionales* et quaedam animales, sive essentielles. Et dixit quod unum et ens reducuntur ad *essentiam* (c'est A. J. qui souligne) dispositam per ilia, et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut est dispositio in alao et nigro et uno.

après coup son essence. L'essence, c'est une certaine manière d'être, que l'existant acquiert après coup. Or, ceci est faux et c'est là le talon d'Achille de l'existentialisme, car l'étant n'est jamais dépourvu d'une forme qui le définit et le fait être ce qu'il est. Il n'y a pas d'étant qui puisse se soustraire à la conception aristotélicienne, assimilée par saint Thomas, selon laquelle tout étant est un *synolon* composé de matière et de forme.

L'essence du minéral, de la plante ou de l'animal *ne se fait* pas au cours de l'existence, mais le minéral, la plante ou l'animal sont inconcevables en dehors de la coexistence de l'être et de l'essence.

Or, bien que soulignant vigoureusement la dépendance et la conditionnalité de l'essence par rapport à l'étant qu'elle qualifie, Thomas d'Aquin reste d'accord avec Aristote au sujet du rapport de l'être et de l'essence.

Si l'étant pouvait exister sans une essence définie, le principe d'analogie, commun à Aristote et à Thomas, serait absolument superflu. En effet, les étants diffèrent entre eux par leur manière propre d'assumer l'existence, c'est-à-dire par leur essence, par leur *to ti en einai*, par ce qu'il leur a été donné d'être.

Le principe d'analogie n'a de sens que dans une philosophie *existentielle*, mais non *existentialiste*, dans une philosophie existentielle qui, tout en soulignant la primauté (logique) de l'être, ne dissocie pas les indissociables : être et essence.

Si l'essentialisme avicennien – *existentia est accidens eveniens quidditati* – est insoutenable, l'existentialisme – *Inexistence précède Vessence* – est également insoutenable. Essentialisme et existentialisme mutilent également le réel, lequel n'est ni forme sans être, ni être sans forme.

Or, tout comme Aristote, Thomas d'Aquin n'admet aucune de ces deux solutions abstraites. L'adoption thomiste du principe d'analogie le démontre pleinement.

Interprète original du thomisme, Etienne Gilson dit: «L'être n'est ni l'existence, ni l'essence, il est leur unité. Et c'est à quoi tient sa santé même, si du moins il est vrai qu'être "un être" soit "être" et qu'"être" soit nécessairement être "un être". Toute existence empiriquement donnée est celle d'un être donné et notre connaissance de l'existence est donc normalement celle d'un existant. C'est pourquoi il n'y a ni concepts sans jugements, ni jugements sans concepts. Même l'appréhension de l'"être" ne saurait se passer de jugement, car tout *ens* étant un *esse habens*, la pure conception de *l'ens* inclut un *est*. Mais l'inverse n'est pas moins vrai, car exister est toujours être une essence intelligible. Bref, la réalité n'est ni un mystère totalement ineffable, ni une collection de concepts réalisés, elle est un existant concevable, suspendu à un acte qui, bien que lui-même échappe à la représentation, n'échappe pourtant pas à la connaissance intellectuelle, parce qu'il est inclus dans toute énonciation intelligible. Nous faisons plus qu'expérimenter l'existence, nous la connaissons dans le jugement d'existence et, à vrai dire, sans cette connaissance intellectuelle, nous ne saurions même pas que c'est elle que l'expérience sensible expérimente. Pour l'admettre, il faut reconnaître une classe de jugements irréductibles à la liaison de deux concepts objectifs par une copule¹⁴⁰».

Il résulte de ce texte que l'être réel, ce n'est ni l'essence, ni l'existence, mais leur unité, car « être » veut dire « être un être », c'est-à-dire un étant ayant une essence et, inversement, « être un être », c'est d'abord être. Nous ne connaissons que des êtres existants, des étants, des *onta* (οντα); or, les étants sont, par définition, quelque chose, donc une essence réalisée.

L'ens est *l'esse habens*, l'étant est un ayant – l'être – donc il est éminemment être, mais en même temps un être ayant telle ou telle essence, car l'être se dit en de multiples sens et il ne subsiste jamais en tant qu'être pur et non spécifié, mais en tant que *tel* ou *tel* être, porteur de telle ou telle essence. Les jugements d'existence « affirment qu'un sujet exerce l'acte transessentiel d'exister »¹⁴¹. Or, l'acte transessentiel d'exister, *actus essendi*,

¹⁴⁰ E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, p. 303–304, Librairie Philosophique Vrin, 2^e édition, Paris, 1962.

¹⁴¹ E. Gilson, *ibid.*, p. 304.

ne peut jamais s'exercer purement et simplement, mais *secundum quid*, selon tel ou tel type de structure.

Gilson observe que « s'il est vrai de dire, avec Aristote, que l'espèce est plus parfaite que l'individu, c'est en ce sens seulement qu'elle inclut, dans une essence unique, la perfection spécifique d'une infinité d'individus possibles, mais si l'espèce est supérieure à l'individu, dans l'ordre de l'essence, elle lui est inférieure dans l'ordre de l'être, car il existe et elle n'existe pas. Il y a plus d'être possible dans une seule essence que dans tous les individus qui existent, mais il y a plus d'être réel dans un seul existant que dans toutes les essences. En Dieu même, *elles* n'ont d'être que celui du suprême Existant. Toute tentative humaine, pour faire être quelque essence, métaphysiquement pure, est donc vouée d'avance à l'échec »¹⁴².

« Tout ce qui est réel est impur, car les choses *ont* des essences, mais elles sont des êtres, ce qui est assez différent »¹⁴³.

C'est aux thomistes de dire si l'interprétation gilsonienne est fidèle à l'esprit du thomisme ; elle est, en tout cas, très intéressante et constitue une contribution importante à la question de l'être et de l'essence.

Thomas d'Aquin postule lui-même l'indissociabilité de la forme, de la matière et du composé: *idem est esse formae, materiae et compositi*¹⁴⁴.

Mais l'être est l'acte de la forme, de la matière et du substratum, *esse est actus formae et essentiae et suppositi*¹⁴⁵.

Pas de forme, pas d'essence en dehors de *Vactus essendi*.

L'être est un concept logiquement supérieur à l'être déterminé et spécifié : *esse simpliciter est superius ad esse hominem*¹⁴⁶.

Dans tout être (créé) sont différents l'être et l'essence, l'acte et la puissance, *in quolibet creatura differunt esse et essentia, operatio et potentia*¹⁴⁷.

Esse enim est actualitas omnis rei, l'être est l'actualité de toute chose. L'essence, c'est ce qui est signifié par la définition, *essentia est illud quod significatur per definitionem*¹⁴⁸.

Essentia est illud, cuius actus est esse — l'essence est ce dont l'acte est l'être.

Essence et nature sont identiques en réalité, mais différent en raison : en effet, l'essence est le principe de l'exister, tandis que la nature est principe de l'opération, *essentia et natura sunt idem re, et different ratione: quia essentia est principium essendi, sed natura est, principium operationis*¹⁴⁹.

L'essence est principe de l'exister, non au sens avicennien, mais dans le sens que, être d'une certaine structure, elle est le point de départ de l'évolution de l'étant. Comme les autres philosophes du Moyen âge, Saint Thomas s'est beaucoup préoccupé de la distinction de l'être et de l'essence. Il fut, avec Albert le Grand, le champion de l'aristotélisme au XIII^e siècle.

Dans ce sens, Augustin Niphus déclare que Thomas est le fidèle disciple du Stagirite: *Expositor Thomas raro aut nunquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et nunquam aliud voluit nisi quod peripatetici*¹⁵⁰.

¹⁴² E. Gilson, *ibid.*, p. 305.

¹⁴³ E. Gilson, *ibid.*, p. 305.

¹⁴⁴ S. Thomaé Aquinatis, *Summa Theologica*. Tomus sextus. Augustae Taurinorum. Typographia Pontificia et Archiepiscopalis. Editio quarta, 1891.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁵⁰ cité par C. Fabro, article *Tommaso d'Aquino* dans l'« Encyclopaedia Cattolica », vol. XI, col. 266, Florence, 1954.

Pourtant, Thomas d'Aquin était chrétien et il était naturel que des éléments étrangers à l'aristotélisme apparaissent dans son œuvre, de sorte qu'on a pu parler d'un baptême de l'aristotélisme. A ce propos, Luis B. Geiger parle «de l'énormité du contresens historique, qui consiste à vouloir rattacher S. Thomas à Aristote comme si le néoplatonisme n'avait pas exercé une influence décisive, non seulement sur les premiers siècles de la pensée chrétienne, sur la pensée arabe, mais encore sur une partie importante de la pensée médiévale, à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle »¹⁵¹.

Et L.B. Geiger de conclure : « Le "baptême" de l'aristotélisme par S. Thomas se révèle donc déjà, en raison de l'apport du néoplatonisme, une opération complexe. Il n'a pas consisté uniquement à rapporter à l'édifice du Stagirite, traité comme un bloc intangible, des compléments destinés à l'harmoniser avec les exigences de la révélation chrétienne. Le sens de la plupart des thèses maîtresses s'est trouvé affecté, sur le terrain proprement philosophique, sans que pour autant l'esprit spécifiquement aristotélien se soit trouvé trahi »¹⁵².

Aristote avait déclaré que « si les substances premières n'existaient pas, il serait impossible qu'aucune autre détermination existât », mais il réservait aux universaux l'intelligibilité.

Certes, Thomas d'Aquin accepte le dilemme aristotélien (*existentia – scientia*), mais il a la tendance de souligner davantage *Yactus essendi* au détriment de l'essence. C'est, peut-être, parce qu'il rejetait l'essentialisme avicennien que S. Thomas a insisté sur l'*actus essendi*, apparaissant ainsi à certains historiens comme un précurseur des existentialistes.

Quant au problème des universaux, Thomas distingue : a) *l'universale in re*, c'est-à-dire la nature commune dans les particuliers ; b) *l'universale post rem*, c'est-à-dire l'universel en tant qu'abstrait des particuliers et c) *l'universale ante rem*, c'est-à-dire les formes universelles des choses, telles qu'elles se retrouvent dans l'esprit des anges¹⁵³.

Dans les *Sentences*, il estime que l'universel est triple : l'universel *in re* ou la nature commune, qui réside dans les particuliers, bien qu'elle n'y soit pas selon la raison de l'universalité en acte (*secundum rationem universalitatis in actu*) ; l'universel reçu de l'objet par abstraction et qui est postérieur à l'objet (*posterius est re*) ; enfin, l'universel *ante rem*, antérieur à l'objet comme la forme de la maison dans l'esprit de l'architecte¹⁵⁴.

Mais autant ce qui est commun à une multiplicité (*commune pluribus*) n'est pas quelque chose en dehors des multiples, que par l'effet de la pensée (*sola cogitatione*), comme il n'est pas quelque chose en dehors de Socrate et de Platon que par l'action propre de l'intellect, lequel saisit la forme, privée de toutes notes individuantes et spécifiantes¹⁵⁵. Quand on dit que l'universel est abstrait, observe Thomas, on entend par là deux choses, à savoir la nature même de la chose et l'abstraction ou l'universalité. Donc, la nature même, à laquelle il revient d'être comprise, ou bien d'être abstraite, ou l'intention de l'universalité ne réside que dans les singuliers; mais cela même, qui est le fait d'être compris ou d'être abstrait, ou l'intention de l'universalité est dans l'intellect, est un

¹⁵¹ Louis B. Geiger, *S. Thomas et la métaphysique d'Aristote*, in *Aristote et Saint Thomas d'Aquino*, p. 1785, Paris-Louvain, 1957.

¹⁵² *Ibid.*, p. 179.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Sententiae* II, Dist. III, qn 2, art. 2 : Est triplex universale : quoddam, quod est in re seu natura Opsi, quare est in particularibus, quomvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu ; est etiam quoddam universale, quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re ;... est etiam quoddam universale ante rem, quod est prius re ipsa, sicut formo domus in mente aedificatoris.

¹⁵⁵ *Summa contra gentiles*, I, 26, cité par Prantl, *Geschichte*, III. Band, p. 120, note 479. Quod est commune multis non est aliquid praeter multa nisi sola ratione, sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatae am omnibus individuandis et specificantibus.

phénomène intellectuel¹⁵⁶.

La matière individuelle est le principe de la singularité dans les choses matérielles; mais notre intellect comprend en abstrayant l'espèce intelligible de la matière individuelle ; or, ce qui est abstrait de la matière individuelle, c'est l'universel. D'où il s'ensuit que notre intellect ne connaît directement que les universaux, mais indirectement et comme par une certaine réflexion, il peut connaître le singulier¹⁵⁷.

Pourtant, d'une certaine façon, l'intellect ne peut connaître les singuliers, parce qu'il abstrait l'espèce intelligible à partir des principes individuants, à savoir de la matière individuelle. C'est pourquoi l'espèce intelligible de notre intellect ne peut être l'image des principes individuants ; donc, l'intellect ne peut connaître les singuliers¹⁵⁸ (du moins directement).

Naturellement, Thomas condamne la solution platonicienne des entités séparées : «L'opinion de Platon semble déraisonnable, en tant qu'il considérait les espèces de choses naturelles comme séparées et subsistant en soi, thèse qu'Aristote désapprouve de différentes manières. Car il n'est pas nécessaire que les entités, que l'intellect pense séparément, aient une existence séparée dans la nature. D'où il s'ensuit qu'il ne faut poser les universaux comme séparés et subsistants en dehors des particuliers, car les entités mathématiques elles-mêmes n'existent pas en dehors des choses sensibles, parce que les universaux sont les essences des choses sensibles elles-mêmes et les entités mathématiques sont comme des terminaisons des corps sensibles. C'est pour cette raison qu'Aristote a procédé d'une manière plus évidente et certaine dans la recherche des substances séparées de la matière, à savoir par le mouvement»¹⁵⁹.

En conclusion, Thomas d'Aquin est un péripatéticien qui condamne le fondement du platonisme, à savoir le *chorismâs*. Mais, comme Aristote, il retient du platonisme l'immense valeur épistémologique de l'universel. L'esprit humain connaît directement les universaux et les entités abstraites, qu'il abstrait des choses sensibles, individuelles par définition. Mais l'espèce intelligible, formée par abstraction, ne saurait être l'image (*similitudo*) des principes individuants, justement parce que l'abstraction s'interpose entre l'intellect et la chose sensible. Cependant, il faut admettre que l'intellect connaît indirectement les singuliers, car s'il ne connaissait indirectement les singuliers, il ne saurait concevoir l'universel. *L'ipsum esse subsistens* thomiste devait, pourtant, introduire une différence capitale entre thomisme et aristotélisme. En effet, *l'ipsum esse subsistens* est fondamentalement *esse, exister, acte d'exister*, un singulier pleinement existant et qui, par la volonté de sa propre singularité existentielle, tire du néant le monde des singularités existentielles non autonomes. Ainsi, selon Thomas, au commencement

¹⁵⁶ *Summa theologiae*, I, 85, cité par Prantl, III, 111, note 498 : Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipso agitur natura, cui accedit vel intelligivel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus : sed hoc ipsum, quod est intelligivel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu.

¹⁵⁷ *Summa theologiae*, I, 86, cité par Prantl, *ibid.*, p. 111, note 499 : Principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis ; intellectus autem noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huius modi materia ; quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium; indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare.

¹⁵⁸ *Summa theologiae*, I, 14, cité par Prantl, *Geschichte*, III, p. 111, note 499 : Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus ; unde, species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium, et propter hoc intellectus noster singulario non cognoscit.

¹⁵⁹ *Summa theologiae*, I, 6, cité par Prantl, *Geschichte*, III, p. 112, note 503, et *De substantiis separatis et angelis*, C. 2. Haec opinio (Platonis) irrationabilis videtur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas, per se subsistens... Non necesse est, ut ea, quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura. Unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia, quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium et mathematica sunt terminationes quaedam sensibilibus corporum. Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus.

était le Singulier, absolu et nécessaire, qui fit surgir du néant l'universalité des singuliers possibles. Dans cette vision, il était naturel que les universaux existent, *ante res*, dans l'intellect du singulier nécessaire.

Au contraire, dans la vision aristotélicienne, il n'y a pas eu de commencement, mais la coexistence éternelle du Monde matériel et de la Pensée, de cette Pensée souveraine qui ignore l'existence du Monde, sur lequel, sans le vouloir et sans le savoir, elle exerce une fascination incompressible et qui, étant pensée, est l'Universel idéal. En conséquence de quoi, les entités universelles ne pouvaient exister *ante res*, dans la Pensée de la Pensée, puisque celle-ci ne se pense qu'elle-même. La Pensée de la Pensée ne contient pas en soi les types de structures que sont les universaux, car, dans cette hypothèse, elle penserait autre chose qu'elle-même. Les universaux aristotéliciens n'existent ni dans l'intellect divin, comme chez les écrivains chrétiens, arabes ou juifs, ni *en soi et pour soi*, détachés de tout contact avec le monde sensible, comme chez Platon, mais bien dans l'Être même, plus exactement dans le monde sensible, dont ils constituent les *types de structure* et d'où les abstraits notre intellect.

L'accent mis sur *l'ipsum esse subsistens* éminemment singulier, mais qui renferme dans son intimité l'ensemble des structures universelles, distingue le réalisme immanent d'Aristote du réalisme immanent, mais ayant des racines transcendantes, de S. Thomas.

La synthèse thomiste ne satisfaisait pas le franciscain écossais Jean Duns Scot (1265 – 1308). Celui-ci est d'accord avec Aristote et S. Thomas au sujet de la valeur épistémologique de l'universel, objet de la science. Pourtant Duns admet, tout comme le Stagirite et son disciple Thomas, l'existence effective et autonome du singulier, mais aussi son intelligibilité. Par là, Jean Duns Scot apparaît comme le précurseur du nominalisme.

Scot se demande : quelle relation y a-t-il entre l'existence *dans* la pensée et l'existence *hors* de la pensée, *in anima* et *extra animam*.

Scot appelle *ens deminutum*, étant diminué, mineur, l'être de la pensée.

La logique, la grammaire et la rhétorique spéculent non sur la réalité (comme la mathématique, la physique et la métaphysique), mais sur de simples contenus de raison. La logique traite des universaux, c'est-à-dire de ce qui peut se prédiquer des individus. L'universel ainsi entendu est avant tout *l'unum de multis* ; mais pour pouvoir se dire *de multis*, il doit d'abord être *in multis*, mais comment il y est, c'est l'affaire du métaphysicien. L'universel du logicien consiste essentiellement en sa prédicabilité. L'être du métaphysicien n'est pas un universel logique¹⁶⁰.

Scot affirme clairement que le logicien considère la totalité de l'être, tout comme le métaphysicien ; pourtant, l'être dont parle le logicien, est l'*ens rationis*, tandis que le métaphysicien parle de l'*ens reale*¹⁶¹.

Il y a cinq universaux : le genre, l'espèce, la différence, l'accident et le propre. L'être commun, objet de la métaphysique, n'est pas un genre et pourtant il n'est pas un simple « universel logique », car l'être de celui-ci réside dans sa prédicabilité. L'universalité logique est l'œuvre de l'intellect : *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*, comme disait Averroès.

Mais si c'est l'intellect qui produit l'universalité dans les choses, il existe dans les choses une nature commune, qui n'est ni singulière, ni universelle, mais simplement nature: *equinitas est equinitas tantum*. Cette nature commune, ni singulière, ni universelle (déterminations introduites par l'intellect) « est dans les choses et l'intellect l'y trouve, il ne la produit pas »¹⁶².

Duns Scot adopte la théorie avicennienne de l'indifférence de l'essence : *Qualiter*

¹⁶⁰ Etienne Gilson, *Jean. Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, p. 107, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1952.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 110

*potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae V Metaph. ubi vult quod equinitas sit equinitas tantum, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec singularis*¹⁶³.

« Considérée à titre d'être, la "nature" n'est pas "un être" existant à part, comme le singulier, mais elle n'est pas non plus un "être de raison", comme l'universel logique ; elle est non un *esse* singulier au sens plein du terme, mais une "entité", une "réalité" ou encore, et il y aura lieu de s'en souvenir, une "formalité". Disons, pour choisir, qu'il s'agit de cette "entité" de la nature (*entitas naturae*) que l'intellect appréhende, mais ne produit pas »¹⁶⁴.

A la différence des thomistes, Scot estime que le singulier est éminemment intelligible: *intelligibilitas absolute sequitur entitatem*.

Duns Scot pense que, puisque le singulier est éminemment réel, il est éminemment intelligible *endroit*, mais qu'en fait, *pro statu isto miseriae*, pour l'état malheureux dans lequel se trouve l'homme déchu, il se soustrait à la complète intelligibilité.

En ce sens, Duns Scot distingue deux sortes d'intellection: a) l'intellection abstractive scientifique, qui fait abstraction de l'existence de son objet, parce que la contingence, donc la variabilité des étants concrets serait incompatible avec la nécessité de la science ; b) la connaissance intuitive, *cognito intuitive seu visiva, quae est rei in se*¹⁶⁵.

Dans la première forme d'intellection, nous faisons abstraction de l'existence de l'objet, pour n'en considérer que l'essence, c'est-à-dire l'élément invariable qui répond à l'exigence de nécessité de la science. Dans la seconde forme d'intellection, on envisage l'objet non dans son essence, mais dans son existence. Or, cette vue directe de l'existence du singulier n'est pas accessible à notre intellect, en raison de sa constitution réceptive d'universalité et exclusive de singularité. C'est cette inaptitude de l'intellect humain de saisir le singulier que Duns Scot appelle *status miseriae*. Par conséquent, le singulier ne saurait être objet de science, parce qu'il exprime plus que l'essence : *individuum exprimit plus quom quidditatem*¹⁶⁶. La connaissance même de l'universel présuppose une certaine connaissance du singulier : *impossibile est abstrahere universalis a singulari, non cognito singularis*¹⁶⁷.

Et Duns Scot de préciser : *intellectus non potest intelligere universale, nisi simul intelligat singulare ... Singulare est a nobis intelligibile secundum hoc, quia intelligitas sequitur entitatem*, l'intellect ne peut penser l'universel que s'il pense en même temps le singulier ... Le singulier est intelligible en soi pour nous, parce que l'intelligibilité accompagne l'existence.

Et, dit Duns Scot, quand on invoque le témoignage du Philosophe, j'affirme que son intention n'est pas que le singulier ne soit pas intelligible. Mais notre intellect ne pense que par l'intermédiaire des sens et on a dit que par les sens on ne connaît ce singulier comme tel (*hoc singulare ut hoc*), mais seulement comme nature (*sed solum ut natura*) et c'est de cette façon que notre intellect peut connaître le singulier. Le Philosophe en conclut que notre intellect peut connaître les deux manières, tandis que le sens ne connaît que d'une seule manière, puisque le sens ne peut connaître l'universel en tant qu'universel ; en revanche, l'intellect, tout comme les sens, peut connaître le singulier¹⁶⁸.

Le singulier est *en soi* intelligible, parce que l'existence est de soi intelligible, mais *pro statu isto* nous ne le connaissons que par l'intermédiaire du phantasme d'une essence ; or, celle-ci n'étant pas singulière en soi, ne peut fournir à l'intellect la connaissance de la singularité. La singularité ne meut notre intellect, elle « accompagne » la nature qui le

¹⁶³ J. Duns Scot, *Opus Oxoniense*, d. 3, q. 1, n° 7, cité par Gilson, *op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁴ Gilson, *op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁵ Gilson, *ibid.*, p. 544.

¹⁶⁶ E. Gilson, *ibid.*, p. 543.

¹⁶⁷ Duns Scot, *De Anima*, cité par Prantl, *Geschichte*, III, p. 213.

¹⁶⁸ Duns Scot, cité par Gilson, *op. cit.*, p. 546.

meut par le phantasme et si nous savons, en subissant la motion de ce dernier, que notre connaissance est l'intuition d'un existant, notre intellect ne peut qu'en connaître abstractivement la nature, sans pour autant saisir *hoc ut hoc*¹⁶⁹.

Gilson en conclut que ces analyses conduisent aux égalités suivantes : tout ce qui existe actuellement est singulier; l'intuition porte toujours sur un existant; donc elle porte toujours sur un singulier, de sorte que toute connaissance intuitive est connaissance d'un singulier¹⁷⁰.

Ainsi, je vois Socrate et je vois qu'il existe et je sais que ce que je connais est un existant singulier, mais outre son existence, que la sensation me révèle, je ne connais qu'abstractivement sa nature¹⁷¹.

Ce que Duns Scot apporte de nouveau, par rapport à Aristote et à Thomas d'Aquin, c'est l'insistance qu'il met à souligner la parfaite intelligibilité du singulier *en soi*, intelligibilité qui découle de l'existence éminente de ce même singulier. Ce qui existe ne saurait être inintelligible ; or, le singulier existe éminemment, donc il est, *en droit*, éminemment intelligible.

L'intelligibilité est l'attribut de l'existence, puisque, pour exister, l'existant doit se conformer aux normes générales de l'existence (existence du minéral, de la plante, de l'animal, etc.). Pour exister, l'étant doit assumer les attributs, l'essence du genre et de l'espèce auxquels il appartient. Il est obligé de se mouler, d'épouser la structure de l'espèce et du genre, c'est-à-dire, en fin de compte, leur logique existentielle.

Lorsqu'un étant s'écarte sensiblement de cette logique de l'espèce ou du genre, lorsque, en d'autres termes, il ne s'agit plus d'un véritable étant qui, par définition, doit correspondre à son concept, on a affaire à un pseudo-étant, à un être tératologique.

L'étant, constitué conformément à son concept, est donc *en soi* intelligible, en tant qu'il exprime une structure intelligible, en tant qu'il est cette structure logique. Or, c'est la sensation qui nous révèle *l'existence* de ce singulier et, par l'intermédiaire de la sensibilité, l'intellect constate l'existence ; or, en vertu de sa structure propre, *la nature* du singulier, donc l'existence ne se manifeste pas à l'intellect comme *singularité*, mais comme *universalité*, puisque l'intellect est la capacité de percevoir les choses (individuelles) sous l'aspect de l'universalité.

Par conséquent, intelligible *en droit*, le singulier apparaît à l'intellect comme une existence qui révèle sa nature, mais non sa singularité, *hoc ut hoc*.

Il appert que Duns Scot a creusé en profondeur la notion du singulier et son rapport à la connaissance abstraite de l'intellect. La notion de singulier ne possède cette netteté ni chez Aristote, ni chez Thomas d'Aquin. Le singulier se profile chez Duns Scot, avec une clarté exceptionnelle et annonce le nominalisme d'Occam.»

Pour Duns Scot, l'universel est être (*universale est ens*), parce que, sous l'aspect du non-être, rien n'est intelligible, puisque c'est l'intelligible qui meut l'intellect¹⁷².

L'universel vient de l'intellect et, lorsqu'on dit «donc c'est une fiction», je réponds que ce n'est pas une conclusion vraie, parce que rien ne correspond à une fiction dans la réalité extérieure; or, à l'universel correspond à l'extérieur quelque chose, sous l'impulsion de laquelle notre intellect se meut, afin de produire une telle mention¹⁷³.

L'universel, dit Duns Scot, provient effectivement de l'intellect, c'est l'effet de l'opération de l'intellect, mais matériellement originairement ou occasionnellement (*materialiter sive originaliter sive occasionaliter*) vient d'une propriété existant

¹⁶⁹ E. Gilson, *op. cit.*, p. 548.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 548-549

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 546.

¹⁷² *Quaestiones in universam logicam*, 9, p. 90 A – cité par Prantl, III, p. 207 : Universale est ens, quia sub ratione non entis, nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum.

¹⁷³ *Ibid.* (B) : Universale est ab intellectu, et cum dicitur « ergo est figmentum », dico. quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra ; universali autem aliquid extra correspondet, a quo movitur intellectus ad causandam talem intentionem.

objectivement ; ce n'est pas du tout une fiction¹⁷⁴.

Par suite, l'universel n'est pas du tout une fiction, puisque *universali aliquid extra correspondet*. Ainsi, il est évident que Duns Scot admet sans ambages l'objectivité de l'universel. Il est intelligible *per se*: la preuve en est que l'objet premier de l'intelligence, à savoir que quelque chose est, est conçu sous l'aspect de l'universalité, *primum obiectum intellectus, scilicet quod quid est, intelligitur sub ratione universalitatis*.

L'universel est de soi intelligible, en vertu même de sa pauvreté et de sa pureté. En revanche, le singulier n'est pas de soi intelligible, non seulement parce qu'il nous est présenté par l'intellect comme une nature et non comme *hoc ut hoc*, mais en vertu même de son exubérance: *individuum exprimit plus quam quidditatem*.

Non seulement le singulier est luxuriant et comme foisonnant, en raison de la richesse des accidents, mais il possède, en outre, une particularité particularisante, qui le distingue de la masse des singuliers de la même espèce: c'est *l'haecceitas*. C'est la différence individuelle (*differentia individualis*), *qua continentis natura fit HAEC, scilicet individua et singularis*. C'est elle qui fait la socratité ou la platonité.

Ainsi, Jean Duns Scot n'est pas un nominaliste, mais il a frayé la voie au nominalisme de Guillaume d'Occam.

Guillaume d'Occam (1300—1348), qui, en appliquant à tort et à travers son fameux rasoir – *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* – a déclenché une violente campagne contre le réalisme et même contre le conceptualisme. Un grand talent polémique et une incontestable profondeur philosophique servirent ce jeune franciscain aux prises avec la papauté et le réalisme.

Comme l'observe Bréhier, la philosophie d'Occam naquit et se développa dans un milieu déjà profondément imprégné de nominalisme¹⁷⁵.

En effet, Durand de Saint-Pourçain (mort en 1332), dominicain, se fonde sur l'expérience et nie l'existence des espèces intelligibles ou sensibles. Il nie aussi l'intellect agent, car, dit-il, cet intellect n'a d'autre mission que de permettre l'abstraction en éclairant les images venues des sens. Or, l'abstraction s'explique d'une manière plus simple par la modalité dont l'intellect envisage les images (*secundum considerationem*).

Si donc Durand, les universaux n'existent pas, puisque l'existence est singulière. L'universalité n'est qu'indétermination ; une entité est singulière, quand elle est saisie d'une manière déterminée ; elle est un universel si elle est conçue d'une manière indéterminée. L'universel n'est rien en dehors de l'opération d'abstraction¹⁷⁶.

Un être de raison (*ens rationis*) n'est rien d'autre que la dénomination de l'objet par l'acte de la raison.

Durand condamne fermement le réalisme platonicien: Platon s'est trompé quand il a conçu les formes séparées comme universelles par l'effet de la prédication, outre l'erreur qu'il a faite en postulant leur séparation des choses¹⁷⁷.

Quant aux buts d'Aristote, il faut dire que, quelque intention qu'il ait eue, il ne faut s'en soucier comme de la vérité¹⁷⁸.

¹⁷⁴ *Ibid.* : Effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime est. Cf. *ibid.*, 3, p. 8913 : Universale sicut caetera concreta tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur pro subiecto, i.e. pro re primae intentionis, cui applicatur intentio universalis, et hoc modo universale est primum obiectum intellectus ; quandoque sumitur pro forma, *sc. pro re secundae intentionis* causata ab intellectu et applicabili rebus primae intentionis, et sic loquitur logicus proprie de universali; tertio modo pro aggregato ex subiecto et forma, et illud est ens per accidents, quia aggregat diversas naturas, ex quibus non fit unum per se.

¹⁷⁵ E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen âge*, p. 392.

¹⁷⁶ E. Bréhier, *ibid.*

¹⁷⁷ Cité par Prantl, *Geschichte*, III, p. 203, note 554 : Plato erravit, si intellexit, formas separatas esse universales praedicatione, praeter errorem, qui est in possendo, eas separatas esse a rebus.

¹⁷⁸ *Ibid.* De intentione Aristotelis discendum, quod, quidquid ipse intendit, de hoc non est tantum curandum, sicut de veritate.

L'être intentionnel peut se prendre en deux acceptions. Dans un sens, en tant qu'il se distingue de l'être réel ; dans ce sens on dit que possèdent l'être intentionnel (*esse intentionale*), les entités qui n'existent que par l'opération de l'intellect, tels le genre, l'espèce et les *intentiones logicae*... Dans un autre sens, on dit que quelque chose a l'être intentionnel au sens large, parce qu'il a un être faible¹⁷⁹.

Le sujet et la nature (*suppositum et natura*), c'est-à-dire le concret et l'abstrait, soit considérés universellement comme *homo* et *humanitas*, soit individuellement, comme cet homme-ci ou ce caractère humain, n'apportent rien au sens principal du terme, mais la même chose considérée en profondeur, pourtant par la manière de signifier (*ex modo significandi*) connote un sujet ou quelque chose de concret, que la nature ne connote pas ... L'abstrait signifie une nature en soi sans aucun rapport à quelque chose et ainsi, conformément à son *modus significandi*, ne connote rien que la nature ; au contraire, le concret signifie par le mode d'avoir une nature, comme « l'homme ayant l'humanité¹⁸⁰ ».

Durand de Saint-Pourçain conteste que l'universel (c'est-à-dire la raison ou l'intention de l'universalité ou même la chose considérée sous l'angle de l'universalité) soit l'objet premier de l'intellect, ou qu'il préexiste à l'intellection ; il est quelque chose formé par l'opération de connaître. Par cette opération et selon cette façon de la considérer, la chose est abstraite des conditions individuantes. Dans cette opération, l'intellect abstrayant a comme *terminus a quo* les choses singulières, dont il abstrait, et comme *terminus ad quem* l'universel abstrait lui-même. Or, comme le *terminus a quo* précède le *terminus ad quem* la considération des singuliers précède l'universel abstrait de ceux-ci¹⁸¹. *Primum cognitum ab intellectu*, déclare Durand, *non est universale, sed singulare*¹⁸²... *Universale vel conditio universalis non praecedat actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi, eo modo, quo potest sibi competere fieri ; esse enim universale non est aliud, quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis ita, quod esse universale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi*¹⁸³. La première notion connue par l'intellect n'est pas l'universel, mais le singulier... L'universel ou la condition universelle ne précède guère, l'acte de l'intellection, au contraire il devient par l'acte même de l'intellection, de la manière dont il peut devenir; en effet, l'être universel n'est rien d'autre que l'être conçu sous les conditions de la singularité et de l'individuation, en sorte que l'être universel n'est que la pure dénomination de l'objet octroyée par l'acte de connaître ainsi. *Esse universale est sola denominatio obiecti* – l'universel n'est qu'un pur être de raison, auquel rien ne correspond dans la réalité objective, la dénomination d'un objet considéré en dehors de ses conditions naturelles de singularité et d'individuation.

Les textes de Durand de Saint-Pourçain rendent un son très occamiste et font voir les progrès du nominalisme dans les esprits. Ces progrès, facilement constatables, s'expliquent en partie par les luttes partisans, qui avaient lieu dans l'Eglise et hors de

¹⁷⁹ *Ibid.* *Esse intentionale potest dupliciter accipi. Uno modo prout distinguitur contra esse reale, et sic dicuntur habere esse intentionale illa, quae non sunt nisi per operationem intellectus, sicut genus et species et logicae intentiones...*

¹⁸⁰ *Ibid.* *Suppositum et natura, hoc est concretum et abstractum, sive accepta in universali ut homo et humanitas, sive in singulari ut hic homo vel haec humanitas, non important aliud de principali significato, sed idem penitus, ex modo tamen significandi suppositum seu concretum, aliquid connotât, quod non connotat natura... Abstractum enim significat naturam secundum se absque habitudine ad aliquid et ideo ex suo modo significandi nihil connotât praeter naturam, concretum autem significat per modum habentis naturam ut « homo habens humanitatem ».*

¹⁸¹ *Ibid.*, ap. Prantl, III, p. 293, note 539 : *Universale, i.e. ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione universalitatis non est primum obiectum intellectus nec praexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quom res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia, a quibus abstrahit, et pro termino ad quem ipsum universale abstractum ; et quia terminus a quo praecedet terminum ad quem, ideo consideratõe- singularium praecedat universale abstractum ab ipsis.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 204

¹⁸³ *Ibid.*, p. 204

l'Eglise.

Des thèses analogues sont professées par Pierre d'Auriol (mort en 1322), qui considère que la connaissance de l'universel est confuse et indistincte, car « il est plus noble de connaître une chose individuelle et clairement désignée, que de la connaître d'une manière abstraite et universelle ; la connaissance de l'individu est exemplaire et le signe de la connaissance de l'universel; elle l'éclaire et l'explique parce qu'elle est plus claire et plus certaine »¹⁸⁴. *Notitia individui demonstrati*: seule la connaissance du singulier est une certitude.

Princeps nominalium, Occam affirme, sans ambages, qu'on peut prouver, d'une manière évidente, que nul universel n'est une substance existant *extra animam* ; que nul universel n'est une substance individuelle et numériquement une. Tout universel est une intention de l'âme. Nul universel n'est individuel, parce que n'importe quel universel est, par nature, le signe d'une pluralité. Bien n'est universel. Il n'existe nulle chose réellement distincte des choses singulières et intrinsèques à celles-ci, qui soit universelle et commune à celles-ci.

Le genre n'est pas quelque chose existant *extra-animam* et relatif à l'essence des phénomènes, dont il se prédique, mais il est une certaine *intentio animae*, qui peut se prédiquer d'une multiplicité, non certes quant à soi, mais aux choses qu'elle signifie.¹⁸⁵

Ce qui se prédique de plusieurs individus, qui diffèrent par l'espèce, n'est pas quelque chose (non est aliqua res) qui serait essentielle (de esse illorum) aux individus dont elle se prédique ; elle est une simple *intentio* dans l'âme signifiant naturellement toutes ces choses, desquelles elle se prédique...

Et ainsi le genre n'est pas commun à une pluralité, par une identité inhérente, mais par une certaine communauté de signe (*per quandam communitatem signi*), comment le même signe est commun à plusieurs choses désignées¹⁸⁶.

La division des prédicables n'est pas, premièrement, une division des choses (*divisio rerum*), qui serait dans le genre de la substance, mais c'est une division des mots ou des concepts ou des intentions noétiques *divisio nominum vel conceptuum vel intentionum in anima*¹⁸⁷.

Le mot est singulier en soi, parce qu'il est une seule chose et non plusieurs ; il peut, pourtant, être universel *per significationem et praedicationem*¹⁸⁸.

Le singulier est pris en deux sens : une première fois, en ce sens qu'il est un et non plusieurs (*unum et non plura*) et, en ce sens, toute chose, qu'elle soit un signe ou un signifié, mot ou concept, est dite singulière ; il s'ensuit que nulle chose n'est universelle. En un autre sens, le singulier est pris pour ce qui est imprédicable, et ce qui ne désigne pas une pluralité (*quod non est praedicabile et quod non significat plura*)¹⁸⁹. On appelle universel ce qui s'oppose au singulier, à savoir ce qui se prédique d'une pluralité et est le

¹⁸⁴ Cité par Bréhier, *op. cit.*, p. 393.

¹⁸⁵ Cité par Prantl, *Geschichte der Logik*, Hier Band, p. 347 : quod nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens, evidenter probari potest... Nullum universale est substantia singularis et una numero... Quodlibet universale est intentio animae... Et sic nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse, signum plurium... Nihil est universale... Nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseco eis est universalis et communis eis.

¹⁸⁶ *Ibid.*, illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie, non est aliquo res, quae sit de esse illorum, de quibus praedicatur, sed est intentio in anima naturaliter significans omnes illas res, de quibus praedicatur... Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quandam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata.

¹⁸⁷ *Ibid.*, Divisio praedicabilium non est divisio primo rerum, quae sint in genere substantiae, sed est divisio nominum vel conceptuum vel intentionum in anima.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 348 : Vox est singularis per se, scilicet quia est una res et non plures ; potest tamen esse universalis per significationem et praedicationem.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 348 : Singulare accipitur dupliciter : uno modo pro eo, quod est unum et non plura, et isto modo quaelibet res, sive sit signum sive signatum, sive vox sive conceptus, dicitur singulare, et sic nulla res est universalis... Alio modo accipitur pro eo, quod non est praedicabile et quod non significat plura.

signe de cette pluralité et signifie cette pluralité, quoique cet universel soit lui-même, en réalité, unique et non une pluralité. Mais en ce second sens, le singulier et l'universel ne sont pas identiques (*non est idem*)... Certaines des intentions noétiques sont singulières et certaines universelles, mais les mots (*voces*) ne sont ni singulières, ni universelles, sinon par convention ou par accord.

Le singulier peut être conçu en deux sens. En un sens, le mot « singulier » désigne ce qui est unique et non plusieurs, et, dans cette hypothèse, l'universel est une certaine qualité de l'esprit prédicable d'une pluralité (*quaedam qualitas mentis praedicabilis de multis*), non pourtant par rapport à lui-même, mais pour la pluralité en question, il faut dire que tout¹⁹⁰ universel est vraiment et réellement un singulier¹⁸⁹.

En un sens différent, on prend le mot « singulier » pour tout ce qui est unique et est le signe de quelque singulier et qui n'est pas fait pour être le signe d'une pluralité. Et ainsi, aucun universel n'est un singulier, puisque chaque universel est fait pour signifier une pluralité¹⁹¹.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 348 : Et universale dicitur per oppositum illud, quod praedicatur de pluribus et est signum plurium et plura significat quamvis ipsum in rei veritate sit unum et non plura, et isto modo secundo accipiendo singulare et universale non est idem... Intentionum anima e quaedam sunt universales et quaedam singulares, voces autem non sunt singulares nisi per institutionem sive ad placitum... Singulare potest s umi dupliciter. Uno modo hoc nomen «singulare» significat illud quod est unum et non plura; et hoc modo tenentes, quod universale est quaedam qualitas mmtis praedicabilis de pluribus, non tamen pro se, sed pro illis pluribus, dicere habent, quod quodlibet universale est vere et realiter singulare.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 349 : Aliter accipitur nomen « singulare » pro omni eo, quod est unum et est signum alicuius singularis nec est natura esse signum pluvium... Unde vocando universale aliquid, quod non est unum número, quam acceptionem multi tribunt universall, dico, quqd nihil est universale, nisi forte abutitur vocabulo et esset universale; sed puerile esset. Dicendum est igitur, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurimus.